

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları



**Editörler/Editors**

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

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors**

Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**Yayın Kurulu / Editorial Boards**

Prof. Dr. Kenan Gürsoy  
*İstanbul Aydın Üniversitesi*  
Prof. Dr. F. Jamil Ragep  
*McGill University, Canada, Director Institute of Islamic  
Studies Canada Research Chair in  
the History of Science in Islamic Societies*

Prof. Dr. Şafak Ural  
*İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Feza Günergun  
*İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü*  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
*Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Prof. Dr. Yasin Ceylan  
*ODTÜ, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Yavuz Unat  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*  
Prof. Dr. Hasan Sacit Keseroğlu  
*Kastamonu Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü*  
Doç. Dr. Sibel Kibar  
*Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 10 Sayı: 20 Aralık 2021

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.

Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

**İmtiyaz Sahibi:**

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

**Yayın Editörü:**

*Prof. Dr. Yavuz UNAT*

**Yazı İşleri Müdürü:**

*Hilal SÜSLÜ ARGUN*

**Görsel Tasarım ve Mizanpaj:**

*Mehtap Yürümez - Erdal Tarkan Kara*

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

© DÖRT ÖGE, Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti. tarafından yayımlanmaktadır. DÖRT ÖGE dergisinin isim ve yayın hakkı Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Dergide yayımlanan yazı, fotoğraf, harita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarına aittir. Yazıların yayını hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar. Dergiye gönderilen yazılar basılıysa ya da basılmıyorsa, iade edilmez.

**Sekreter**

Arş. Gör. Batuhan Akgündüz  
*Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

**İletişim:**

*Prof. Dr. Yavuz UNAT  
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, Kurşenkent, 36100, Kastamonu*  
Gsm: 0542 454 12 24  
e-posta: dortogedergisi@gmail.com  
yunat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

**Yazışma Adresi:**

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

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

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

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

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

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



## İÇİNDEKİLER / Table of Contents

### HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

### DERLEME MAKALELER/REVIEW ARTICLES

Basit Makinelerden Kama Aletini İshak Hoca'nın Anlatımı  
The Explanation of Wedge among Simple Machines by Ishaq Hodja ..... 1  
*MELEK DOSAY GÖKDOĞAN*

Mehmet Naim (Fraşiri)'nin *İhtirâat ve Keşfiyyât*  
(İcatlar ve Keşifler) Risalesi  
Mehmet Naim (Fraşeri)'s "İhtirâat ve Keşfiyyât"  
(Inventions and Discoveries) Booklet..... 7  
*YAVUZ SELİM DOKUMACI*

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

İntihar Sorununa Schopenhauer'in ve Camus'nün Felsefi  
Çözüm Önerileri  
Schopenhauer's And Camus' Philosophical Solutions to the  
Suicide Problem..... 39  
*METİN BAL*

Wolfgang Iser's Understanding of Negative Referentiality and the  
Concept of Repertoire  
Wolfgang Iser'de Olumsuz Göndergesellik ve Repertuar Kavramı ..... 57  
*MURAT ÇELİK*

Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı  
Why Did Plato Forbid Art? ..... 71  
*FERYAL ŞİMAL GÜNEŞ*

Kant ve Darwin'de Ahlaklılık Problemi  
The Problem of Morality in Kant and Darwin ..... 89  
*MEHMET EREN GEDİKLİ*

<b>15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Astronomisi Bağlamında Ali Kuşçu'nun "Fethiyye" ve Seydi Ali Reis'in "Hülâsatü'l-Hey'e" Adlı Eserleri In The Context of 15th and 16th Century Ottoman Astronomy, The Works of Ali Al-Qūshji's Titled "Fathiyya" and Saydi Ali Rais' "Khulâsat Al-Hay'a" .....</b>	<b>115</b>
<i>FATMA ZEHRA PATTABANOĞLU, TUBA UYMAZ</i>	

<b>YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy.....</b>	<b>141</b>
---	------------

# HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles DERLEME MAKALELER/Review Articles

## Basit Makinelerden Kama Aletini İshak Hoca'nın Anlatımı

Melek Dosay GÖKDOĞAN\*

Makale Geliş / Recieved: 22.10.2021

Makale Kabul / Accepted:16.12.2021

### Öz

Tarihin başlamasıyla birlikte insanlığın, işleri kolaylaştırmak için icat ettiği "altı basit makine" vardır. Bu makinelerle ilgili ilk çalışmaları Arşimet (MÖ 3. yy) ve ondan sonra da İskenderiyeli Heron (MS 1. yy) yapmıştır. Burada incelenecek olan "kama" aleti, bu altı basit makineden bir tanesidir. "Kama", eski çağlarda büyük taş kütlelerini parçalamak amacıyla kullanılmıştır. Daha sonraları inşaat ve imalat sektöründe kullanılmıştır. Daha yakın dönemlerde bu aletin prensipleri (Leonardo da Vinci ve Simon Stevin gibi bilginler tarafından) kuramsal olarak ortaya konmuştur. Osmanlılarda bu kuramsal çalışmaları ilk yazarlardan birisi, Mühendishane'nin meşhur baş hocası İshak Efendi olup, Mecmuâ-i Ulûm-u Riyâziyye adlı dört ciltlik eserinin üçüncü cildinde bu konuyu anlatmıştır. Bu anlatımdan, İshak Hoca'nın, kama aletinin kuramsal açıklamasını gayet iyi bildiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Basit makineler, Kama, İshak Hoca.

### *The Explanation of Wedge among Simple Machines by Ishaq Hodja*

#### **Abstract**

There are six simple machines (lever, pulley, inclined plane, and Wheel and axle, and wedge, screw) to make work easier, known to antiquity. Firstly Archimedes (BC 3rd century) and then Hero of Alexandria (first century A.D.) contributed to knowledge concerning these devices. The wedge is just one of six simple machines that will be studied here. Wedge was used in prehistoric times for splitting, lifting or tightening of big blocks of stone, and later in the sectors of construction

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, mgokdogan@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6936-6372.

**Künye:** GÖKDOĞAN, Melek Dosay, (2021). Basit Makinelerden Kama Aletini İshak Hoca'nın Anlatımı, Dört Öge, 20, 1-6. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*and manufacturing. In closer times the theoretical principles of these devices had been written by some engineers such as Leonardo and Simon Stevin. Ishaq Hodja who was chief instructor of Army Engineering School in Istanbul, studied them in his monumental treatise named as Mecmua-i Ulum-i Riyaziyye (Compendium of Mathematical Sciences) (1831-34) consists of four volumes. He explained the wedge in a chapter of the third volume. It appears that he comprehended the theoretical pattern of wedge from his explanations.*

**Keywords:** Simple machines, Wedge, Ishaq Hodja.

Yeryüzünde insanoğlunun belirmeye başladığı en erken tarihlerden itibaren, günlük hayatta karşılaşılan birtakım işleri kolayca yapmak için bazı aletler icat edilerek kullanılmıştır. Bunlardan en temel olanları “altı basit makine” (kaldıraç, eğik düzlem, makara, dişliler, vida, kama) olarak tanınır. Bu altı çeşit basit aletten birisi de “kama” adı verilen, üçgen şeklinde ve baltaya benzeyen alettir.

Bu basit makinelerin temel prensibi, aletin bir noktasına bir dış kuvvet (vurma, çekme, döndürme, bastırma gibi) uygulandığında, başka bir cisme kuvvet uygulamasıdır. Böylelikle söz konusu işin yapılmasında kolaylık sağlar. Bu basit aletler enerji yaratamazlarsa da, en çok yararlı oldukları durum, ilk uygulanan kuvveti büyütebilmeleridir.

Kama, binlerce yıldır kullanılan bir alet olup, en eskileri taştan yapılıyordu. İlk kama örneği de muhtemelen el baltasıdır. Kamanın kökeni bilinmese de ilk defa yaygın olarak eski Mısır’da kullanıldığı düşünülebilir. Araştırmalar, piramitlerin inşasına malzeme sağlayan Mısır’daki taş ocaklarında çalışan işçilerin bronzdan yapılmış kamalar kullandıklarını göstermiştir. Ocaktan çıkartılan büyük taş blokları parçalamak için bu aletten istifade etmişlerdi. Bazı Amerikalı yerlilerin de kano, barınak ve başka malzemeler yapmak amacıyla geyik boynuzundan kamalar kullandıkları bilinmektedir.

Kama, metalden ya da tahtadan yapılabilir. Bir cismin kesilmesi veya parçalanması, yukarıya kaldırılması ya da yerinde tutulması için kullanılır. Kama’nın örnekleri arasında bıçak, çivi, iğne, balta, makasın kesici kısımları sayılabilir. Osmanlı akıncılarının da çok kullandığı bu alet, görünümü bakımından prizmaya benzer. Parçalanmak istenen cisme kamanın sivri ucu yerleştirilir ve üstüne sert bir cisimle (meselâ baltayla) vurularak bir kuvvet oluşturulur, böylece cisim yarılr veya parçalanır. Bir de günümüzde daha aşına olduğumuz kullanım alanı vardır ki sürtünme sağlamak suretiyle kapı, dolap vb. nin hareket etmemesi, kapanmaması vb. sağlanır. Günümüzde bu basit makinelerden oluşan daha kompleks araçlar kullanılmaktadır.

Orta Çağ ve Yeni Çağlarda bu basit aletlerden, özellikle inşaat işlerinde yararlanılmış oldukları bilinmektedir. Ancak bu gibi pratik uygulamalar hakkında yazılı belge olmadığından, basit makineler üzerine kuramsal çalışmalara pek rastlanmaz. Bu makinelerle ilgili ilk kuramsal bilgiler Arşimet ve daha sonra da İskenderiyeli Heron tarafından verilmiştir.

Osmanlıların da sıklıkla kullanmış oldukları bilinen bu aletlerden, bildiğim kadarıyla ilk defa Mühendishanenin meşhur baş hocası İshak Efendi bahsetmiştir. Modern bilimleri tanıttığı dört ciltlik *Mecmua-i Ulûm-i Riyâziyye (Matematiksel Bilimler Derlemesi)* adlı eserinin; fizik, mekanik ve optik konularını incelediği üçüncü cildinde basit makinelere bir kısım ayırmıştır. On beş bölümden oluşan bu kısmın dokuzuncu bölümü (s. 228-231) “kama” hakkındadır.

İshak Hoca, genel bilgiler, bir teorem, tenbih ve neticeden oluşan bu bölümü bir şekil yardımıyla açıklamıştır. Bu açıklamalarına göre, kama aleti (şekil 102), ABCsHR üçgen prizması olup, CsR ikizkenar üçgeninin Rh=CA yönünde kendine paralel hareket etmesinden meydana geldiği düşünülürse; R noktasının oluşturduğu noktaların toplamına, yani hR çizgisine bu kamanın “sırtı” ve “nihayeti” adını vermiştir. ABCs paralelkenarına “tepesi” ve oluşan üçgenin Cs kenarına “tabanı”, VR açısından Cs tabanına uzatılan RH dikine “yüksekliği” denilir. Söz konusu üçgenin ikizkenar olduğu kabul edildiğinden, RH yüksekliği Cs tabanını ikiye böler ve böylece CH=Hs olur. Bu kama, cisimlerin parçaları arasındaki bağlanma ve yapışmanın yok edilmesinde kullanılır. Şöyle ki bir cismin parçalara ayrılması istendiğinde, o cisimde yenileyin açılan yarığa hR kaması yerleştirilir ve bir çekiçle veya balyozla ya da başka bir aletle vurularak dikine, yani HR yüksekliği yönünde vurularak sözü edilen aralık yavaş yavaş artırılarak yarılmaya istenen cismin parçaları birbirinden ayrılmış olur. Ve kamanın aşağı inişinde karşılaşılan direnç, yarılan cismin parçalarının birleşik olmasından ve bu parçaların eylemsizliklerinden dolayı oluşur. Bu direnç, ağır bir cismin parçalanarak düşmesindeki toplam şiddet tesiriyle mukayese edildiğinde, bu direnci yarılan cisim yok eder.

Görüldüğü gibi İshak Hoca, öncelikle aleti tarif etmiş ve kama ile ilgili terminolojiyi vermiştir.

**Teorem:** Kamada kuvvetin ağırlığa oranı, tabanının yarısının yüksekliğe oranına eşit olursa, denge sağlanır. Buradaki şekilde, ABCshR kamasında kuvvetin ağırlığa oranı, CH taban yarısının RH yüksekliğine oranına eşit olursa, denge oluşur. Çünkü kamanın toplam ağırlığı, Cs tabanının orta noktası olan H noktasında kabul edildiğinde (yani H noktası ağırlık merkezi olduğunda), bu kama tamamen H noktasına yerleştirilmiş olur. R noktasına etkisi, ancak darbe kuvvetinin HR yönünde ve HR çizgisine eşit bir mesafe kat etmesiyle ve H noktasındaki ağırlı-

ğın yarısı Hs taban yarısını kat ederek s noktasına ulaşmasıyla ve ağırlığın diğer yarısının da tabanın diğer CH yarısını kat ederek C noktasına ulaşmasıyla olur. Ağırlığın, tabanın bu iki yarısındaki hızları, tabanın bir tarafına, yani C yönüne hareketindeki hızına eşit olduğundan, kuvvetin hızı, HR yüksekliğiyle gösterilir ve toplam ağırlık tabanın yarısı olan CH ile ifade edilir. s: A:: CH: HR olursa, denge olur, istenen ispatlanmıştır.

Tenbih: Kama dengesi, bazı uzmanlara göre kuvvetin ağırlığa oranı, Cs tabanının HR yüksekliğine oranına eşit olmasıyla oluşur.

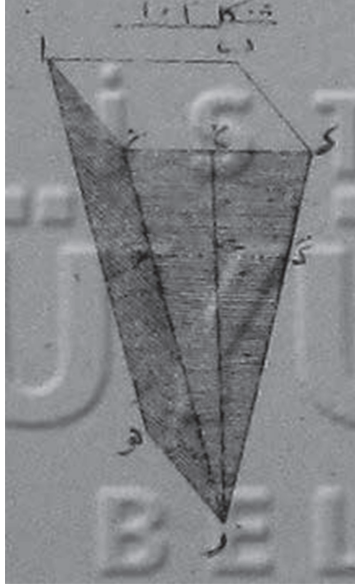
Kuvvetin hızı RH ve ağırlığın hızı Cs'dir. Toplam ağırlık 1 kıyye, tabanın tamamı da 1 kadem kabul edilirse, ½ kıyye CH yönünde hareket ederek ½ kadem mesafe kat edeceğinden, hareket miktarı ½ kütle (burada kullanılan terim cevher) ½ hızla çarpımına, yani ¼ 'e eşit olur. Dolayısıyla her bir ½ kıyyenin hareket miktarı ¼ ve ikisinin toplamı ½ olur. Söylendiği gibi ağırlık tüm tabanı kat ederse, toplam hareket miktarı yani toplam ağırlık ½ olmaz, 1 olur. Çünkü bir kıyye kütle 1 olan hız ile çarpımı 1 olur. Ağırlığın hızının Cs tabanına eşit olması için ağırlığın yarılardan birisinin CH, diğer yarının da Hs mesafelerini kat etmesi yetmez, ikisinin birden Cs mesafesini kat etmesi gerekir. Fizik biliminde hareket miktarı bahsinde söylendiği üzere ağırlığın kısımlarından her biri Cs çizgisinin tamamını kat etmeğe mecbur olurlar.

Netice: CRs açısı ne kadar dar açı olursa, gereken kuvvet o kadar az olur. R açısı ortalama bir değerde olursa, kamanın uzunluğu istendiği kadar büyük olabilir.

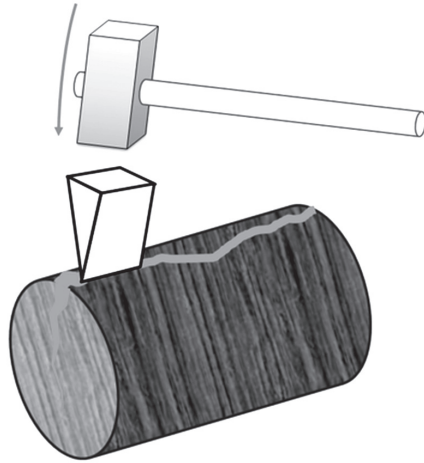
İshak Hoca bu teorem ispatını ve uyarıyı yaptıktan sonra, kama aletinin kullanım alanlarını açıklamaya başlar. Ona göre, kama, yalnızca bir maddeyi yarmak için kullanılmaz, pek çok durumda kullanılabilir. Meselâ bıçak, keser, balta ve kesici aletlerin hepsi, çivi, matkap, iğne ve testere ve uçları keskin olan bütün aletler kamanın işini yaparlar.

Doğru olarak verdiği bu bilgiden sonra, başka alanlarda kamanın işlevine benzer etki gösteren başka maddelerden bahseder. "Varlıkların başına gelen çeşitli durumlar ve türlü türlü hallerin çoğunun kamanın etkisine benzer etkisi gözlemlenir. Meselâ gıda maddelerinin kama aleti gibi canlıların kısımlarına sokulmalarıyla bu kısımlar genişleyerek hacimleri büyür. Katı cisimlerde çözücü tuzların deminden beri açıklandığı gibi cisimlere girmeleriyle çözülürler; madenler de işte bu tuzlardan oluşan keskin ruhların kama şeklinde maden parçaları arasına girmeleriyle çözülmüş olurlar. Çürüyüp bozulmaktan korunmak üzere tuzlanan şeylerin hepsi böyledir" (s. 231).





Şekil 1. Kama aletinin şekli. *Mecmua-i Ulüm-i Riyâziyye*'de (Şekil 102)



Şekil 2. Bir odun parçasını kama yardımıyla çekiçle parçalanması

## Sonuç

İnsan yaşamını kolaylaştıran basit düzenekler, teknoloji ne kadar gelişmiş olsa da Yeniçağda ve hatta günümüzde bile kullanılmaktadırlar. Bunlar genellikle zanaatçı ve ustalar tarafından imal edilerek kullanılmıştır. Bu ustaların kitabı bilgisi

olmadığından, tamamen yaşamın içinde uygulamalı olarak edindikleri bilgilerle ve el becerileriyle bunları üretmişler ve bu deneyimlerini yazıya dökmemişlerdir. Teknoloji tarihinin bu karanlıkta kalan tarafını az da olsa aydınlatmak, ancak yakın dönemlerde yazılmış kitaplardan edinilen bilgiyle ve kısmen de tahminde bulunarak mümkündür. Burada incelediğimiz “kama” aletiyle ilgili metnin önemi bundan kaynaklanmaktadır. Aslında bugün de aşına olduğumuz bu basit aletin, tarihte Mısırlılardan (hatta çok daha eski topluluklardan) itibaren çeşitli işleri yapmak amacıyla kullanılmış çok temel bir “makine” olduğunu görmek şaşırtıcı olmakla birlikte, teknoloji tarihindeki ilerleme kavramını ve teknolojinin tarihsel gelişimini değerlendirmek bakımından veri sağlayacaktır.

İshak Hoca, kama dâhil bu basit aletlerin hepsini kuramsal olarak incelemiş ve tanıtmıştır. Bunu elbette kendiliğinden yapmamış, Batı etkisiyle ve Batılı teknoloji kitaplarını örnek alarak gerçekleştirmiştir. Kama aleti özelinde değerlendirme yapılırsa, İshak Hoca'nın bu aleti şekil yardımıyla tafsilatlı ve anlaşılır biçimde açıkladığı söylenebilir. Ancak her zaman olduğu gibi bu aletin daha önce ve kendi zamanında Osmanlılarda kullanımına dair bir bilgi vermemiştir.

### **Kaynakça**

- Dosay Gökdoğan, M. (2018). “Mechanics (Machines) in Ishaq Efendi, the Chief Instructor of Military School in the Ottomans”, *Proceedings of the 2018 HMM IFToMM Symposium on History of Machines and Mechanisms*, Springer, 3-16.
- Baş Hoca İshak Efendi. (1845). *Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziye*, Cilt 3, Kahire: Bulak Matbaası.

# Mehmet Naim (Fraşiri)'nin İhtirâat ve Keşfiyyât (İcatlar ve Keşifler) Risalesi

Yavuz Selim DOKUMACI

Makale Geliş / Recieved: 20.04.2021  
Makale Kabul / Accepted: 27.12.2021

## Öz

*Mehmet Naim (Fraşiri) Bey hem Osmanlı Devleti'nin hem de Arnavutluk'un fikir dünyasında etkili olmuş önemli düşünürlerden biridir. Kendisi, Türkçenin büyük hizmetkârı, Kamûs-i Türki'nin yazarı Şemseddin Sami Bey'in abisi, Arnavutluk'un milli kahramanı Abdül Fraşiri'nin de kardeşidir. Arnavutluk'ta Fraşiri (Frashëri) köyünde doğduğu için bu isimle birlikte de anılmaktadır. Mehmet Naim Bey Türkçe, Farsça, Yunanca ve Arnavutça'ya son derece hâkim olup, tüm bu dillerle ilgili eserler yazmıştır. Ayrıca o, Arnavutluk çocuk edebiyatının kurucularından olarak da sayılmaktadır.*

*Mehmet Naim Bey'in 'Cep Kütüphanesi' yayınlarından çıkan 'İhtirâat ve Keşfiyyât' (İcatlar ve Keşifler) adlı risalesi, bize göre ülkemizdeki modern 'teknoloji tarihi yazıcılığının' başlangıç aşamasındaki bilgi düzeyinin seviyesini ve niteliğini anlamamıza yardımcı olabilecek bir yayındır.*

*Bu makalede, Mehmet Naim Bey'in hayatına ve çalışmalarına değinilecek olup söz konusu eserin de çevrimyazı metni verilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Naim (Fraşiri), İhtirâat ve Keşfiyyât, Teknoloji Tarihi.

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Bilim Tarihi Bilim Dalı,yselimdokumaci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1863-7785.

**Künye:** DOKUMACI, Yavuz Selim, (2021). Mehmet Naim (Fraşiri)'nin İhtirâat ve Keşfiyyât (İcatlar ve Keşifler) Risalesi, Dört Öge, 20, 7-38. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## Mehmet Naim (Fraşeri)'s “İhtirâat ve Keşfiyyât” (Inventions and Discoveries) Booklet

### Abstract

*Mehmet Naim (Fraşeri) Bey is one of the important thinkers who have been influential in the intellectual world of both the Ottoman Empire and Albania. He is the great servant of Turkish, the brother of Şemseddin Sami Bey, the author of Kamûs-i Türki, and the brother of Abdul Frashëri, the national hero of Albania. Since he was born in the village of Frashëri in Albania, he is also referred to with this name. Mehmet Naim Bey has a great command of Turkish, Persian, Greek and Albanian and has written works on all these languages. He is also regarded as one of the founders of Albanian children's literature.*

*Mehmet Naim's booklet named “Inventions and Discoveries” published by Mehmet Naim Bey's “Pocket Library” is a publication that can help us understand the level and quality of knowledge at the beginning stage of modern “technology historiography” in our country.*

*In this article, the life and studies of Mehmet Naim Bey will be mentioned, and the transliteration text of the work in question will be given.*

**Keywords:** Mehmet Naim (Frashëri), Inventions and Discoveries, History of Technology.

### Giriş

Teknoloji tarihi icatların ve keşiflerin tarihidir. Bu itibarla onların, mucitleri ve kâşifleri tarafından nasıl bir tarihsel zemin üzerinde ortaya çıkarıldıklarının anlatıları teknoloji tarihinin temel konularından birini oluşturmaktadır.

Mehmet Naim Bey'in (1846-1900) 1298/1880 yılında kaleme aldığı *İhtirâat ve Keşfiyyât* adlı risale, araştırmalarımıza göre ülkemizde ansiklopedik biçimdeki yazılmış ilk genel teknoloji tarihi eserlerinden biridir. Daha önce incelediğimiz teknoloji tarihi konularını içeren Mehmet Ziya Bey'in *Tarih-i Sanayi* kitabının yayın tarihi 1307/1893, yine Kadaster Mahmud Esat Bey'in aynı isimli yayın tarihi ise 1307/1891'dir. Mehmet Naim Bey'in *İhtirâat ve Keşfiyyât*'ı ise bu iki kitaba göre on yıldan daha eski bir yayındır.

Kitabın giriş kısmı bizce en önemli bölümüdür. Bu bölümün anlatımı, bize Mehmet Naim'in risaleyi maddeci ve evrimci bir yönelişle yazdığını düşündürmektedir. Ona göre insan vahşi halinden sonra sırasıyla; ilk önce avcı, sonra çoban, sonrasında çiftçi, daha sonra tüccar ve en sonunda da sanatkâr olmuştur. Biz evrimsel bir gelişim sıralaması yaptığı için müellifin, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden etkilenmiş olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü İbn Haldun'da eserinde insanlığın

gelişimini anlatırken toplumların çoban/çiftçi/sanayici aşamalarından geçtiğini yazmıştır (Hançerlioğlu, 1995, s. 166).

Ona göre insan, yaban hayvanlarından toprağı kazmayı, kuşlardan yuva inşa etmeyi, karıncalardan idare (iktisat) bilimini, örümceklerden örgü ve dokuma yapmayı gözlemlemiş ve tüm bunları zekasını kullanarak geliştirmiştir.

Mehmet Naim, insanlığın birinci icadının lisan, ikincinin ise yazı olduğunu, bu iki başarıdan sonra ilerleme (terakki) yolunun açıldığını beyan etmiştir. Ona göre eski zamanlarda basit keşifleri ve icatları yapan kişilerin bilinmeyip, cihan-girlerin ve beyhude fikirlere sahip filozofların bilinmesi, o keşiflere ve mucitlere yapılan büyük bir haksızlık olmaktadır.

*İhtirâat ve Keşfiyyât*'ta giriş bölümünden sonra ise; değirmen, saat, buhar kuvveti, vapor, demiryolu, pusula, fener, cam, ayna, dürbün, silahlar, kâğıt, barometre, termometre, aydınlatma, elektrik, telgraf, matbaa, fotoğraf konuları işlenmiştir.

Eserin son bölümünde Mehmet Naim Bey, insanlığın ancak medeniyet, bilim ve eğitim ile gelişip ilerleyebileceğini ısrarla vurgulamıştır.

Risale, kitap olarak Şemseddin Sami'nin de bütün kitaplarını basan Mihran Bey'in matbasında basılmıştır (Ülken, 2015, s. 51). İncelediğimiz metin ise Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege koleksiyonunda bulunan nüshadır.

### **Mehmet Naim (Fraširi)'nin Hayatı ve Eserleri**

Mehmet Naim 25 Mayıs 1846'da Yanya (Janinë) vilâyetinin Ergiri (Gji-rokastra) sancağına bağlı Pırmeti (Përmeti) kazasının Fraşiri (Frashëri) köyünde doğdu. Şemseddin Sâmî'nin ağabeyi olan Naîm Bey daha çok Arnavut milliyetçiliği fikrinin önderi olarak tanınmıştır. Naim ilköğrenimini Türkçe öğretim yapan bir okulda doğduğu köyde tamamladı. Aynı köyde faaliyetini sürdüren Bektaşî Tekkesi'nde Farsça'sını da ilerletti. 1859'da babasının, iki yıl sonra da annesinin vefatı üzerine ağabeyi Abdül Bey Yanya'ya giderek ticaret hayatına atılınca Fraşiri ailesi de 1865'te Yanya'ya yerleşti. Naîm Bey, kardeşi Şemseddin Sâmî ile birlikte Zosimea Rum Lisesi'ne kaydoldu. Buradaki öğrenimi sırasında Yunanca, Fransızca ve İtalyanca öğrendi. Ayrıca Yanya medreselerindeki tanınmış hocalardan ders alarak Arapça ve Farsça'sını geliştirdi (Aruçi, 1996, s. 195).

1871'de liseyi bitirmesinin ardından İstanbul'a gitti. Bir süre Berat'ta idare memuru, 1874-1877 yılları arasında Saranda gümrük müdürü olarak görev yaptı. Yazdığı Arnavutça alfabenin tanıtımı için Saranda'ya gelen Dârülfünûn-ı Osmânî eski müdürü Hoca Tahsin Efendi ile görüştü (1874). 1876'da siyatik rahatsızlığının tedavisi için Almanya'nın Baden-Baden eyaletindeki kaplıcalara gitti. Bu yolculuk

sırasında Batı Avrupa'nın bir kısmını tanıma imkânı buldu. Viyana'yı ziyaretinde Arnavut Beyi İskender Bey'in (ö. 873/1468) müzede sergilenen silâhlarını görünce millî duyguları uyandı ve bu duygularını aksettiren bir şiir<sup>1</sup> kaleme aldı (Aruçi, 1996, s. 196).

1879-1882 yıllarında Yanya'da ikamet eden Naîm Bey'in bu dönemde, ağabeyi Abdül Bey tarafından kurulan Prizren Arnavut Cemiyeti'nin faaliyetlerine katılıp katılmadığı belli değildir. 1881'de Abdül Bey'in tutuklanması ve Naîm Bey'in takip edilmesi gerektiğini bildiren bir telgrafın Yanya'ya gönderilmesi üzerine 1882 yılının başında ailesiyle beraber İstanbul'a giderek oraya yerleşti. Matbuat Kalemî'ne müdür olarak tayin edildiği bu dönemde Cem'iyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye'nin kültür kolunda gösterdiği faaliyetler onun yurt dışında yaşayan Arnavut gruplarıyla ilişkisini sağladı. 1884'te *Drita* adlı Arnavutça aylık bir dergi çıkarma iznini aldı ve aynı yılın ağustos ayında derginin ilk sayısını yayımladı. Bu dergi daha sonra *Ditura* adıyla on iki sayı çıktı; ardından da yazarları arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden kapandı (Aruçi, 1996, s. 196).

1896'dan itibaren hastalığının artmasına rağmen Arnavut milliyetçiliği yolundaki faaliyetlerini aksatmadan sürdüren Naîm Bey, 1897'de Görice'deki (Korça) Arnavut okulunun açılmasına yardımcı oldu. Aynı yıl Güney Arnavutluk'un Çamıriya (Çamëri) bölgesine giren Yunan ordusuna karşı mücadele vermek için tanınmış Arnavut aydınlarıyla evinde bir toplantı yaptı. 19 Kasım 1900'de Erenköy'deki evinde öldü ve Merdivenköy Şahkulu Bektaşî Dergâhı'nın kabristanına defnedildi (Bursalı Mehmed Tahir Bey, 1972, s. 288). Naîm Bey'in naaşı 1978'de, millî şair unvanı ile Arnavutluk Sosyalist Halk Cumhuriyeti Devleti tarafından Tiran'a nakledildi ve Fraşiri Kardeşler Anıtparkı'nda ağabeyinin yanına defnedildi (Aruçi, 1996, s. 197).

## Eserleri

Mehmet Naim Naîm Bey Arnavutça, Türkçe, Yunanca ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Arnavutça on dört, Yunanca iki, Türkçe ise dört eseri basılmıştır. Basılan Türkçe eserleri aşağıdadır.

1. *Kavâid-i Fârisiyye der Tarz-ı Nevîn* (İstanbul 1288/1871, 2. bs. 1877).
2. *İhtirâât ve Keşfiyyât* (İstanbul 1298).
3. *Fusûl-i Erbaa* (İstanbul 1298).
4. *İlyada - Eser-i Homer* (İstanbul 1303).

1 *İskender Bey'in Taribi* adlı epik bir şiir, h.n.

### Kaynakça

- Aruçi, M. (1996). *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 13). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey. (1972). *Osmanlı Müellifleri* (Cilt 2). Çev. A. Yavuz, İ. Özen, Dü, & İ. Özen, İstanbul: Meral Yayınevi.
- Mahmud Esat. (1306/1891). *Tarih-i Sanayi*. İstanbul.
- Mehmet Ziya. (1307/1892). *Tarih-i Sanayi*. İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (1995). *Düşünce Tarihi* (6 b.). İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (2015). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (3 b.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

**Ceb Kütüphanesi**

**Adet:15**

**İHTİRÂ'AT VE KEŞFİYYÂT**

**Muharriri: M. Naim**

**Maarif Nezareti-i Celilesinin Ruhtasıyla Tab Olundu**

**İstanbul**

**(Mihran) Matbaası – Bab-ı Ali Caddesinde Numero 7**

**1298**



[3] Mukaddeme

Beşerin zuhûrundan tarihin zabt ettiği zamanlar ibdâsına kadar mürur eden müddet-i maddiyenin miktarı meçhul olduğu gibi, bu ezminenin ahvali dahi bundan evvel yalnız kadimenin mevcut bulunan esatirinden ve masal kabilinden bazı kitap ve eşarından bir dereceye kadar müstabilen oluyordıysa da, yine bir zulmet-i şekk içinde bulunuyordu.

Muahharan keşf olunub günden güne terakki etmeğe bulunan ‘ilm-i arzın mâlûmatıyla, bugün ile mezkûre-i mübheme bir dereceye kadar mâlûmumuz olmuştur.

Firdevsi “*Şehname*”sinin ibtidasında, bâstândan naklen beşerin evvelen ahvalini şöyle tasvir ediyordu:

[4, 5, 6]<sup>1</sup>

[7] İhtirâ‘at ve Keşfiyyât

Nev-i beşer, hin-i zuhûrunda, hayvant-ı muhtelif-e-i vahşiyenin binende bulunduğu, en evvel cengaver ve sayd olmağa mecbur olundu. Muahharan ela geçirip ram ettiği hayvanatı gütmeğe mecbur olmağa, çoban oldu.

Ondan sonra, gerek kendisine ve gerek hayvanatına zahire tedarik etmek üzere, harrâs; bâde binlerinde ahz u ita lüzumu baş göstermekte, tacir ve bâde bâde san‘atkar olmuştur.

Beşerin birinci mu‘allimleri hayvanat olduğu bedidârdır. Harrâsı henâzirden, fen-i mîmariyi kuşlardan, cem‘iyetiyle yaşamağı ve idare ‘ilmini karıncalardan, nesci örümcekten ahz u tahsil ederek, zekâveti sayesinde başka bir hal ve surete koymuştur. [8]

Cemî‘ ihtirâ‘tın mukaddemesi olan ateş yakmak, birinci keşfiyyatdan olan madeniyatının istihracı, âlet-i mütenevvi‘enin ‘imâli, hayvanların telif ve talimi ve bu gibi mukaddemat ihtirâ‘at eyyâm-ı meçhulede vücuda gelmiş olduğundan, mevcudlarının isimleriyle suret-i keşfi meçhulünde kalmıştır.

Eflatun diyor ki: “Mukaddematın muhteri‘leri büyük mucitlere tercih olunur” (Volter) latife suretiyle diyor ki: “Fünun al-elade güzel bir gece esnasından halikin kuvve-i hafzası muhtel olarak, ertesi gün kalktıklarında, maziye külliye unutmışlardır.” Vâki‘ beşer kendi sergüzeştini bir noktaya kadar bilip, rişte-i mâlûmat orada birdenbire kesiliyor.

1 Bu sayfalar Farsça olduğu için çevrimyazıya alınmamıştır (h.n.).

İnsan, biltabi mâlik olduğu kuvve-i zekâsına ve cibilliyetinde merkez olan istidatıyla muhterî‘yata olan meyli sayesinde, terakki yolunu pek açık bulmuş idi; ancak hasletinde bulunan bazı hasâisin sinesi kendisine pâyende olmuş olduğundan, aheste aheste terakki etmiş olduğu müşahede olunuyor. Zaman, vukuat, inkılabat, kürre-i [9] ‘arzın tebdilatı, ebnâ-yı beşeriyenin de zuhûrundan şikâk ve münâferet, sefer ve seyahat, cümlesi insana bir ders idi; yalnız adem-i hürriyet ve bazı şenâyî terakkisine mani oluyordu.

Beşerin birinci terakkisi lisanın teşekkülü, ve ikincisi yazının îcadıdır. Lisan olmaya idi, insanın hayvandan farkı olmazdı; yazı olmaya idi, mâlûmatın yalnız hafz ve nakil ile intişarı mümkün değildi. Bu iki muvaffakiyetinden sonra, insan terakki yolunda bulunup, yavaş yavaş yürümeğe başlamıştır.

Âlemde işneyi, makası, çakıyı, dikmeyi, dokumayı, sabanı, kazmayı ve bunun gibi şeyleri keşf ve îcad edenler cihangirlerden ve beyhûde efkâr ile kitapları doldurmuş olan filozoflardan ziyade hizmet etmişler iken, insanîyet o biçarelerin isimlerini bilmemek gibi büyük bir küfrân-ı taammüde bulunmuştur. Bu ise eskilerin maddiyata ehemmiyet vermeyip, tahkîr nazarıyla baktıklarından ileri gelmiştir. Filozofların meşhurlarından (Senik): [10] “Hükemânın vazifesi ervahı idare edip, hikmeti amuz-ı maddiye ile telvis etmektir” demiştir. Hükemâ-yı kadimenin bu umumi ve nadürüst fikri, yani maddiyata nazar-ı tahkîr ile bakarak, mala yani şeylere itibar etmeleri safsatalara revaç ve terakki sahihine sekte veriyordu. Miladın 1496 senesinde Almanya’da tevellüd eden (Dekart) nam hükemâ-yı sahihin “Vahi şeyler ile iştiğal etmekten ise, bizi müstefit edebilecek mâlûmatın istihsaline çalışmalıyız; bizi ihâta eden eşyanın ne olduğu anlamalıyız; suyu, toprağı, ateşi, yıldızları öğrenmeli; ve bu vecihle tabiata sahip olalım” kelâmını insan eskiden esas terakki ittihaz etmiş ola idi, çok daha çabuk terakki edebilirdi.

## Değirmen

Mütekaddimin yalnız kuvvet-i pazu ve hayvanat ile iş gördürürlerdi. Biçare üserâ adeta hayvanat sırasında [11] bulunurdu. Su ve rüzgârın tabîi ve bedihî olan kuvvetinden dahi istifade etmeğe bilemiyorlardı. Eski filozofların en meşhuru olan (Aristo) dahi esareti reva görerek: “Tezgah âleti kendi kendinden hareket etmeye mümkün olursa, o vakit esaretin lağvı hâiz olabilir” demiştir. Fakat Aristo’nun mahall-i farz ettiği şeylerde zaman-ı cedit çaresini buldu.

Değirmen insanların en evvel ve en ziyade muhtaç oldukları bir şey iken, mucidi bilinmiyor; vakt-i îcadı dahi meçhuldür. İptidâî insanlar buğdayı oyuk bir taşın içine koyup, diğer bir taşla döymekten başka bir yol bilememişlerdir.

Romalılar Asya'yı istila edinceye kadar, zehâir öğütme için, bundan başka tarih bilmezlerdi. El değirmeni İbranilerden Yunanilere geçti. Hükemâ-i Yunaniye ruhun mahiyetine dair efkâr-ı âliye ile uğraştıkları halde, Yunanda beğlerle kulları ve harb esirleri gece gündüz el değirmenlerini çevirmek gibi çekilmez bir mücâzât ile mahkûmün-aleyh idiler. [12]

İtalya'da Napoli kazasının kurbunda olup, milad-ı 'İsa'dan birkaç sene evvel (Vezüv) bir kâninin lavları altında kalmış, ve zamanımızda açılıp meydana çıkarılmış olan (Pompei) şehri harabelerinde başkaca bir nev' değirmen bulunmuştur. Bunun âleti taş kubbeli olduğu halde, üstündeki taş kule gibi oyuk olup, onun üzerine birleştirilir, ve bir tarafında bulunan tutamakla çevrilir iken, üstündeki bir delikten daneler konulur idi.

Değirmen çevirecek derecede yel o suyun mefkud bulunduğu Afrika ve Arabistan taraflarında bugün dahi kullanılan değirmenler el değirmenlerinden ibaret olup, kadınlar tarafından, ve büyükleri develerle çevrilir. Su ile çevrilen değirmenler Asya'dan Romalılar mârifetiyle Avrupa'ya nakil olunup, Roma'da (Ogüst)'ün zamanında mâlûm oldu, ve miladiden dört asır sonra Romalıların kaffe-i memâlikinde neşr olundu.

Yel ile çevrilen değirmenlerin dahi nerede, ne vakit ve kimin tarafından icad olunduğu mâlûm değildir. [13]

Ancak miladın on birinci asrında Avrupa Ehl-i Salib Asya'da Memâlik-i İslamiye binende, istimalini görerek, vatanlarına avdetlerinde, emsallerini yapmağa, o vakitten Avrupa'da dahi yel değirmenleri kullanılmağa başlamıştır.

Bugün buhar değirmeni insan elinin bir senede ve su yahut bir yelin bir ayda göreceği işi bir sa'atte görüyor.

### **Sa'at**

İnsan bu âlemde iki şeyin üzerinde durur, ki bunlardan biri mekân, ve diğeri zamandır; hususuyla insanın ömrü zamandan ibarettir. Bunun için zamanı, dakikasına varıncaya kadar, ölçmek tabiyatının en mühim bir noktasını istilâ etmek demektir.

Tabiatın, zamanı ölçmek için, gündüz ve geceden başka, zâhiri bir alameti yoktur. Binaenaleyh, insan ta iptidâi hilkatında günleri sayabilirdi; ancak gündüz [14] ve yahut geceden ne mikdar zaman geçip, daha ne miktar kaldığını anlamak için, bir âlete muhtaç idi. İnsan böyle bir âletin ihtirâ'ına muktedir olmayıp, yine tabiata mürâca'atıyla, gündüzün Güneşin kubbe-i semadaki mevkiinden, ve gece dahi yıldızların mevkilerinden vakti bir dereceye kadar anlayabiliyordu.

Vakti anlamak için, semaya her vakit nazar atılması sayesinde, ‘ilm-i hey’et ve ‘ilm-i nücum, her fünundan evvel, terakki etmeğe başlayarak, en kadim zamanlardan Ay’ın büyüyüp küçülmesinden, ve Burç tâ‘bir ettikleri yıldız mecmu‘alarının, Güneş’in bulunduğu mevki nisbetiyle, tebdil-i mekân etmesinden, zamanı senelere, ve seneleri aylara ve haftalara taksim etmek mütad olmuştur. Mütেকaddimin burcun hareket ettiğini zum ederlerdi, ancak burç icram-ı nâbiteden mürekkeb olup, kürr-e arzın seyr-i devrinden dolayı, onlar devr-i hareket eder gibi görünüyor.

Güneş ve yıldızlardan başka, gündüzün zamanı tayin etmek için, insan gölgeyi âlet ittihaz eder [15] idi; ancak gece ve bulutlu havada bundan mahrum kalırdı.

Muahharan ağaçların ve kayaların gölgesinden sarf-ı nazarla, köy ve kasabaların üzerlerinde kumun üzerinde bir direk dikip, direğin verdiği gölgeden sa‘ati istidlâl ederlerdi. Hatta bunlarda köleler ekser vakti sa‘atden haber almak için, efendileri tarafından gönderilerek direğin bulunduğu mahale gidip gelmekle geçirirlerdi.

Daha sonraları ‘ilm-i hey’et terakkisiyle, irtifâ‘ usulü çıktı. Yunanda ilk defa, miladiden 454 sene makdum (Anaksimandros) mârifetiyle bir irtifâ‘ âleti tarsis olunmuş, ve Roma’da (Palin) nam müverrihin kavline göre, birinci irtifâ‘nın tesisi İskender’in vefatından on sekiz sene sonra vaki olmuştur. [16]

Diğer bir rivâyet göre, irtifa muahharan Sicilya’dan Roma’ya nakl olunmuş; hatta meşâhîrden (Pulat)’ın “Bu sa‘ati getirenin ilâhlar belasını versinler! Bundan evvel ta‘am etmek için, iştiâmdan başka kimseye sormazdım, şimdi ise Güneş benim ta‘amime müdahale ediyor” kavli-i meşhuru mucib olmuştu.

Güneş’in gölgesi esasına mebnî olan bu âletler gece ve bulutlu hava için yaramadıklarından, ihtiyaç diğer iki nev‘ âlet daha çıkarmışlardı, ki bunların bir kum, diğeri su vasıtasıyla olunurdu. Şöyle ki elinde dar bir deliği olan bir kabı, iyice kum ve yahut su ile doldurup bir yere tâlik, ve altına diğer bir kap vaz‘ ile, kum yahut suyu tedrici akıttırır, ve üstündeki kabın üzerinde bulunan işaretlerden maddeden ne kadar akıttığını, ve binaenaleyh ne miktar vakit geçtiğini anlarlardı.

Bu usul dahi Yunan’da miladiden 145 sene evvel mâlûm idi. Miladın dokuzuncu asrına gelinceye [17] kadar zamanı tayin etmeğe mahsus olan âletler hiçbir terakki etmeyip, hususıyla Avrupa ümem-i Hristiyanıyesi kurûn-u vustâda günü sa‘atlere taksim etmeyi, ve sa‘at ne demek olduğunu asla bilmiyorlardı.

Sa‘ati ‘akreple işaret etmeyi en evvel keşf eden Araplardır. Çarhu su ile döner, ve bakırdan mâ‘mul bir havuzun içine yine bakırdan mâ‘mul gülleler düşmekle çalarak, uzaktan işitilir bir nev sa‘at İslamiyeden sonra îcad olunmuştur.

Bu nevdan Harun El Reşid tarafından Şarlken'e gönderilen sa'at bütün Avrupa halkının hayret ve teveccühüne mucib olmuştur.

O vakitten sonra sa'at pek teennî ile fakat daimî surette terakkide bulunmuştur. Avrupa'da Harun El Reşid'in sa'ati numune tutularak, fakat çarhı çevirmek için, su yerine sıklet kullanarak, bazı güllerle asılarak, miladın on üçüncü asrında bir çalar sa'at bulunmuştur. Ancak bu sa'atler pek noksan idi. Fransa'da en evvel yapılan çalar sa'at (Kain) köprüsünde bulunmuş [18] olan sa'attir, ki miladın 1304 senesinde bulunmuştur.

Bu nev çalar sa'at ancak on altıncı asırda Avrupa'da neşr ve ta'ammüm olunmaya başlayıp, mukaddema nadir ve antika mesabesinde idi.

Muahharan gülle yerine zemberek istimali keşf olundu. Su ve sıkletle çarhı çevirmek usulünün keşfi meçhul olduğu gibi, onlara bedelen zenbereği icad eden zatın ismi dahi mâlûm değildir.

Zembereğin icadından sonra, çalar sa'atten başka, kum sa'ati meydana çıktıysa da, zemberek vazifesini gereği gibi ifa edecek derecede olamadığından, bu sa'atler hemen süs için kullanılıyordu.

Nihayet on yedinci asırda kâşif-i meşhur (Galileo)'nun [Galileo Galilei]<sup>2</sup> keşfiyyât-ı fenniyesi, ve (Hugens) [Christiaan Huygens] nam Flemenklisinin bu keşfiyyâtı sa'ate tatbik etmek hususunda ki sa'y-u hemni sayesinde, sa'at derece-i kemale îsal olundu. Bugünkü günde bir kurulmağla [19] sa'atlerce işler; ve sa'at, dakika, saniyeden başka, günleri ve ayları dahi göstererek, asla sehv etmez sa'atler vardır.

## **Buhar Kuvveti**

### **Buharın Kuvveti, Vapur, Demiryolu ve saire**

Arşimed'in "Bir nokta-i istinad veriniz, arzı kaldırayım" sözü cerr-i eşgal-i fenniye'nin bir mukaddemesi ad olunduğu gibi, Aristo'nun da "Tezgah âleti kendi kendine hareket etmeyince esaretin lağvı mümkün değildir" kelâmı, her ne kadar adimül-imkan farz olunmuş ise de, böyle bir kuvvetin tahrişini, icab etmiş; ve Dekart'ın "Ateşi, suyu tecrübe ve tahkik edelim" kelâmı hikmet-i encamî şu ihtirâ'atın rehberi olmuştur.

Aristo ile (Senik) hareket-i arzın yerin içinde teraküm eden suların tebahhurundan hasıl olduğuna zahib olmuşlar idi. Bu fikir hareket-i arz hakkında

2 Müellif eserdeki kişi isimlerini parantez içinde belirtmiştir. Köşeli parantez içinde gösterilen özgün isimler çevrimyazıya tarafımızca eklenmiştir (h.n.).

sahih [20] değil ise de, kuvve-i buhariyenin keşfine büyük bir hizmet etmiştir. Ashab-ı fününun bazıları buhar kuvvetinin keşfini miladın 130 senesine mukaddem berhayat bulunmuş olan İskenderiye'li (Heron)'a atf ediyorlar. Bazıları da 1615 sene-i miladisinde (Salamon de Kenusin) [Salamon de Caus] mucid, ve (Marki de Vorsester) [Edward Somerset, 2. Worcester Markisi] ile İtalyalı (Berenka)'yı [Giovanni Branca] ona peyrev add ediyorlar. Ancak zan-ı galibe göre bunun mucidi (Denis Papin) nam mütefennindir.

Mumaileyh 1650 seni-i miladisinde (Belva)'da doğup, muahharan Paris'te fenn-i tabii tahsil etmiş ise de, istidad-ı tabiiyyesinin icbarıyla fenn-i mehaniği ile iştigal edip, sıklet-i havanın keşfi için icra ettiği 'ameliyyât ve tecarib sırasında icad ettiği âlet ve edevatın mâlûmatıyla buharın kuvvet-i azîmesine âgâh oldu. 1705 senesinde (Nevkomen) [Thomas Newcomen] nam İngiliz buharın kuvvetini daha bir ali surette gösterir bir makine icad edip, (Papin)'in keşfiyyâtını bir kat daha irga etti. (Nevkomen) sair bazı erbâb-ı fünün mâlûmatıyla buna dair pek çok tecrübeler icra eyledi.

[21] Muahharan (Vat) [James Watt] nam zat makinenin âletini daha bir derece ıslah ettiği gibi, sair bazı fenn-i mehaniği ashâbı tarafından dahi bir çok 'ameliyyât ve keşfiyyât olunduktan sonra, nihayet 1807 senesinde (Fulton) [Robert Fulton] (Nevyork)'ta vapuru icad eyledi.

Rivâyet-i mevsûkaya göre, 1775'te (Pere) [Jacques Constantin Perier] nam Fransız Paris'te tecrübe için bir küçük vapur yapmış; ve 81'de Marki Zufryu'un [Marquis de Jouffray d'Abbans] yaptığı vapur bir müddet (Senven)[Seine] nehrinde işlemiştir. Muahharan (Sitanhub) ve (Siminton) [William Symington] nam İngilizler icra-i tecarib edip, bâde Fulton tamamıyla vapurun icadına muvaffik oldu.

Hasılı bu zevat ile – ihtisare ri'âyyeten zikir olunmayan - diğer bazı erbâb-ı fünün tecarib ve mümaresat üzerine, nev'-i beşere hizmet ve menfaati nümâyan olan bu keşf-i azîme meydana gelmiştir. Vapurun ihtirâ'ı iki şeye mütevakkıf olup, biri hikmet-i tabiiyyeye aid olan kuvve-i buhariyenin derece ve mahiyetinin keşfi ve diğeri fenn-i mihanike aid olan makinenin layıkıyla inşasıdır. [22]

(Robert Fulton) (Pensilvanya)'da miladın 1767 senesinde tevellüd eyledi. Kader kendisini Londra'ya sevk edip, orada iptidâi bir vatandaşın yanında istidad-ı tabiiyyesi hasebiyle ressamlığa meyil ederek, bu san'ata süluk eylediyse de, muahharan 'ulûm-ı ri'yâziye ile iştigal ederek asrının meşâhîr mühendislerinden oldu.

Bâde Paris'e gelerek, ihtirâ'atıyla iştigal edip, ezcümle mermerleri yarmağa mahsus bir makine ve denizin altından gemileri havaya atmak için bir nev' torpil

ve ip yapmak için bir makine ve nihayet ismini ilelebed ihya eden vapuru icad eyledi. Ancak Paris'te tecarib icrasına yarayacak esbaba mâlik olamadığından, ve hükümet bu babda kendisine ettiği mevâidi icra ettiğiinden, Amerika'ya gidip, 1807 senesinin 10 Ağustos'unda (Klermont) ismiyle büyük vapuru inşa eyledi.

Bu büyük muvaffakiyet ile beraber, Fulton fakru zarurule yaşlanarak, 1815 senesinde elli yaşında vefat edip, [23] ailesine şöhretinden mâ'adâ hiçbir şey bırakmadı. Ancak muahharan hükümet tarafından mükafat olarak familyasına bir meblağ tahsis olundu.

Fulton'un vatani olan Memâlik-i Müctemia'da derakab müteaddid vapurlar inşa olunduğu gibi, Fulton'un kaderini anlamamış olan Avrupa dahi vapurlar inşasına ihtimam etmiştir. Makinece muahharan dahi bir takım tebdilat ve ikmalat icra olunmuştur.

Kurre vapurunun icadı o vakitten beri fenn-i mihanikî erbâbının izahatını işgal ederek, bir çok zevat fenn-i mezkûr ka'idesince münasib bir makinenin ihtirâ'na sa'y etmişler ise de, tekmiline muvaffik olamayıp, icad olunan makineler pek nakıs idi.

Nihayet, 1814 senesinde (Belaşit) [John Blenkinsop] nam İngiliz bir mühendis, ve muahharan (Jorj İstefenson)'ın [George Stephenson] maharet ve sa'yiyle bazı külfetlerin önü alınarak, 1869 senesinde (Manşestür)'da mühendisler ile mihanikî [24] 'ulemâsından yapılan bir encümen-i mahsus makinenin ikmaline muvaffik oldu.

1830'da (Liverpool) ile (Manşestür) binende ki yol inşa olundu. Garâibden olarak, birinci tecrübede hareketinde bulunan vagona binmek isteyen Ticaret Nazırı (Huskison) [William Huskisson] düşerek, tekerleklerin altında kalmıştır.

İngiltere'nin (Nevkestil) şehri demir yolu makinelerinin fabrikagahı oldu. Makineler (Jorj) ile oğlu Robert'in ellerinden çıkıyordu.

(Jorj İstefenson) 1781'de doğup, 1848'de vefat etti. Oğlu (Robert) pederinin ihtirâ'ını bir kat daha ikmal ederek, Amerika ve İngiltere ve Belçika'da yapılan şimendiferlerin cümlesi kendisinin nezaret ve riyaseti altında inşa olundu. Mârifetiyle yapılan yolların 8.000 kilometre olduğu hesap olunmuştur. Mühendis mumailiyh parlamentoda dahi âzâ olup, pederinin ve kendisinin ismini teşhir eylemiştir. Vefatı 1890 senesindedir.

1839 senesinde (Mark Sekin) [Marc Seguin] nam meşhur mühendis [25] diğer tarzda bir kazan ile mükemmel bir zivananın icadıyla vagonun sürat-i hareketini tezyid eylemiştir. Muahharan dahi makinece bazı tagayyürat ve

ikmalat icra olunmuştur. Evvelen keşfinde avam demiryolunu pek tehlikeli görüp, aleyhinde bulunuyordu. 1843'de İngiltere Kraliçesi cesaret edip, vagona girmekle, halkın korkusu azala, ve demiryolunun itibarı tezyid olunmuştur. Fransa'da Mösyö Neber dahi bu ihtirâ'tın bir mehlekeden ibaret bulunduğunu mecliste dermayan ederek, inşasını münasip görmemiş idi.

İngiltere'de 18.597 kilometro, Fransa'da 1864 senesine kadar 13.050 kilometro, ve Memâlik-i Müctemia'da 1861 senesine kadar 50.305 kilometrolük demiryolu inşa olunarak 1865 tarihinde bütün Avrupa'nın demiryolları 63.632 kilometrodan ibaret idi.

Fransa 1850 tarihinde 683 mütenevvi' buhar fabrikası vardır. 1863 tarihinde fabrikaların adedi 22.516 iblağ olunmuştur. Fransa şu [26] cihetince İngiltere'den geri olduğu halde, mezkûr fabrikalarda buhar kuvvetiyle icra olunan 'ameliyyât 185.467 beygir ve 1.297.669 adam kuvvetiyle vücuda gelebilecek miktarda idi.

Vapur'un makinesini tahrik eden buhar kuvvetidir. Mâlûmdur ki mevadd-ı mâyi hararet vasıtasıyla buhar olur, ve buhar oldukda, hacmi tevsi edip, açılacak mahalli muhtelif muhtaç olmağla, menfezi daralınca, oradan pek büyük bir kuvvetle çıkararak, bu kuvvet her sıkleti defi kafi olmağla, makineleri tahrik eder. O kuvvetin fehmi vardır ki hikmet-i tabiiyenin gereği bilinmesine mütevaflık, makinelerin inşası fenn-i mihanikînin bilinmesine menut idi. (Fulton) bu iki fende yed-i tûlâ sâhibi olmağla, maksadının husulüne nail oldu.

Bu keşfiyyât insanın şanını âli ederek, bütün kürre-i arzın üzerinde berre ve bahre sahip olmasını icab etti. İnsanın kuvve-i pazusuna, hakaret ve meşakkatine, hayvanatın eziyetine ihtiyaç bırakılmıştı; artık rüzgâra [27] müft etmekten, yeri hayvanatın adımıyla ölçmek ihtiyacından müstağni eyledi. Bütün nev'-i beşerî bir familya, ve kürre-i arzı bir hane suretine koydu.

Buhar bugün yalnız destgah edevatını değil, belki bütün cemâdatı ruhlandırarak, tahrik ediyor; mensucat, mâmûlât, mezrûat, seyahat, ticaret, san'at, haraset, hepsi buhar ile husul-pezir oluyor. Beşer maddeten ve manaen bu ihtirâ'dan müstefid oluyor. Buharın keşfi eski âlemi başka bir âlem-i cedide çevirdi. Bugün insan denizin mâliki olarak balık gibi her tarafına girmeğe muktedir. Küreyi kuş gibi zaman-ı kalilin içinde devir etmeğe muhtardır. Senelerle, ezâyı ve efkâre ile elden çıkan mâlûmatı buhar bir anda bila zahmet istihsal ediyor.

### **Pusula-Fener**

Ezmine-i kadimede gemi îcad olunmuş idiye de, pusula mefkud olduğundan, sahilden açılmağa pek cesaret [28] olunamıyordu. Esah rivâyete göre,



pusula Memâlik-i Çin'de on birinci asırda icad olunarak, muahharan Hindlilere, ve onlardan Araplara geçmiştir.

On ikinci asırda Ehl-i Salip bunu Araplardan alarak, Avrupa'ya nakil ettiler. O vakit pusula su ile memlu bir kap içinde mevzu bir iğneden ibaret idi. Bu gün pusula deniz üzerinde olduğu gibi, zîr-i zeminde olunan hafriyatta dahi müstâmel olup, rehnüma oluyor.

İki hâımız-i hadididen mürekkep ve bazı madenleri cazip olan demir – mesela benzer- bir rivâyete göre, bir çoban tarafından tesadüfen keşf olunmuştur. Şöyle ki: çobanın elinde tuttuğu değneğin alt tarafı demirli olduğundan, dayanarak giderken, maden-i mezbur celb etmekle, çoban bu kuvvete mâlûm oldu. Hakikaten, bu maden ezmine-i kadimede mâlûm olup, ancak bundan bir güne istifade olunmuştu.

Pusula iğnesinin, kürre-i arzda ki kuvve-i mıknatisiye- [29] –nin cezbi cihetiyle, bir ucu şimale ve diğeri cenuba doğru mail oldu. (Kolombo) 1492 tarihinde Amerika kıtasının keşfiyle pusula ibresinin daima kutb-u şimâliye müteveccih bulunduğunu tamamiyle anladı. Pusulanın ihtirâ' insanın terakkisi esbabının birincisidir.

Deniz seferinin teshîlâtından beri olan fener dahi ezmine-i kadimede mefkud olup, muahharan da bazı mevâki-i mühimmede yakılan bir ateşten ibaret idi. Miladiden üç asır evvel (Susteretin) [Knidoslu Sostratus] İskenderiye'de fener makamında inşa eylediği âteşgede garâib-i seba'-i meşhûreden biri idi.

Kurûn-u müteahhirede, keşfiyyât-ı müteaddide sırasında, fener dahi ikmal olunmuştur.

### **Cam, Ayna, Dürbün**

Camın keşfi ve 'imâli pek eski olduğundan, bedayi leyâlî meçhuliyenin içinde gaib olmuştur. Mısır'da keşf olunan mumyaların yaldızlı camlar ile murassa [30] olduğu görülmüştür. Roma'da cam 'imâlatı pek çok 'amele işgal ediyordu. Bu san'at Roma hükümetiyle beraber Avrupa'da mahv olmuş olduğundan, muahharan Araplardan Avrupa'ya nakil olunmuştur.

Ayna miladın on üçüncü asrında ihtirâ' olup, mütekaddimin mücellâ bakırı ayna ittihaz ederlerdi.

Hurdebin 1572 tarihinde (Dereyil) [Cornelius Van Drebbel] tarafından icad olunarak, 1590'da (Jansen) [Zacharias Janssen] ile (Fontana)'nın [Francesco Fontana] ihtimamıyla hayli terakki etmiş olduğu gibi, muahharan dahi (Galile) ve

tabib (Huk)'un [Robert Hooke] sa'yıyla ikmal olunarak, 1757 tarihinde (Dallond) [John Dollond] nam zat tarafından bir derece daha irka ve itmam olunmuştur.

Dürbün biraz sonra alel tesadüf keşf olundu. Şöyle ki: (Jan Liper Sehim) [Hans Lippershey] Midleborg [Middleburg] şehrinde cam kârhânesinde meşgul iken, ufak çocukları camlar ile oynuyorlardı; nihayet biri istiğrap ile bir ses çıkarmağla, pederinin dikkatini celb eyledi. Çocuğun elinde iki mütegayir el şekil 'adese var idi ki [31] çocuk ikisini birleştirerek uzağı baktıkta, uzaktaki mevaddı pek yakın görmüş idi, babası, oğlunun tecrübesini tekrar ettikde, dürbünün keşfine muvaffık olunmağla, 'adeseleri zevâneye geçirerek ikmal-i maslahat eyledi.

Seyarat-ı Şemsin edvarını tayin ve tahkik eden (Kebler) [Johannes Kepler] ile (Nefton) [Isaac Newton] ve seyyareler ve peykler kâşifi olan (Herşil) [William Herschel] dürbünleri tamir ve teleskope tahvil eylediler.

Bâde Avrupa'nın birçok şehrinde rasathâneleri bina olunarak, rasatlar tedrici tedrici pek ziyade terakki etti. Mütekaddimin usturlâpları adeta bir gülünç mesâbesinde idi.

Pencereler için kullanılan camlar ezmine-i kadimede ashâbının hatırına bile gelmeyip, ahiren ihdas olunmuştur.

### **Esliha**

Nev'-i beşerin en evvel esliha muhtaç olduğunu [32] mukaddemede söyledi idik. En evvel ağaçtan, sonra taştan silah yapmış idi. O vakitten beri hacerden mâ'mul âlet-i harb ile mesliha idi, ki bu silahların müstehcirinde pek çok emsali bulunmakta.

Madenlerin zuhûruyla beraber insan bıçak, hançer, kılıç ve sair esliha yapmağa mübâşeret etmiştir.

Ezmine-i kadimede, Çin ve Hindin ihtirâ'tından olarak, bir memzuce-i nareye bütün şarkda müstâmel idi. Memzuce-i mezbure nefit ve Hind yağlarıyla sair bir takım eczadan mürekkep olup, bir takım âlet ile düşman askerine ve gemilere bakırdan mâ'mul bir zıvana ile atılıyordu. Ancak muharebat-ı beriyeye telefât, pek nadir olup, istîmalî mücerred tahvif ve tehdit için oluyor idi. Gemilere ise haylice ziyân ve hasar dokunuyordu. Bu memzuceye Romalılar "Greguvar ateşi" derlerdi. Buna dair pek çok şeyler söylenmiş ise de, ekserisi masal kabilindedir.

Araplar, fütuhâtı esnasında, bu memzuce dest res olmağla, ondan bil-istinbât barutu ihdas ettiler.[33]

Topların îcadı, zan-ı galibe göre, miladın 1325 tarihinde İtalya'da vaki olup, bâde bütün Avrupa'ya ve sair cihete intişar etmiştir. Toplar, iptadâi zuhûrlarında, yalnız kalelerde istîmal olunup, muahharan harp meydanlarında dahi nakl olunur cinsleri îcad olundu. Topdan sonra tüfenk ve tabanca ihtirâ'ı, ve nihayet zamanımızda esliha-i müdhaşenin envâ'î îcad olundu. Mevcudlarının isimleri ise ekseriyat üzere muhterî'atının envâ'ine 'ilm olduklarından, umumun mâlûmu olmuştur.

### **Kağıd**

Kağıdın dahi ibtidâi îcadı meçhulatdandır. Mısırliler men el kadim - Nil'in kenarında kesret üzere zuhûr eden ve (Pafir) denilen - bir nebatatın lifiyatından bir nev' kağıt 'imâl ederlerdi. Hindliler eskiden beri memleketlerine [34] mahsus ve tahrire kabil yaprağı kağıd makamında istîmal eylediler. Muahharan Çinliler ile Japonyalılar ipekten ve pirinç samanından kağıt 'imâl etmeye başladılar. Mısırlılar, 'imâl ettikleri kağıda esatir ve akaid-i diniyeyi tahrir ettiklerinden, buna mukaddes nazarıyla bakarlardı. Binâen alâ-zâlik, hazıra çıkması numune idi. Romalılar muharrirat-ı mezkûreden bir kaçını Mısırlılardan sirkat, ve yazılarını silerek, kendi yazılarını yazmak üzere, istîmal etmişler idi.

Araplar kağıdın mucidleri değil ise de, merbutları ancak kendileridir. Araplar ipekten başka pamuk ve kenevden dahi kağıt yapıyorlardı. Miladın üçüncü asrında Arapların Endülüs'te kağıt için mahsus müteaddid el fabrikaları var idi. Bütün Avrupa kağıdın 'imâlini Araplardan talim eylemiştir. Paçavradan kağıt 'imâli ise on ikinci asırda Avrupa'da icat olunmuştur.

Fransa'da birinci kağıt fabrikası 1314, ve İngiltere'de 1388 tarihinde miladide küşad olunmuştur. [35] Fakat 1798 senesine kadar fabrikalarda kağıt el ile 'imâl olunarak, tarih-i mezkûrede (Luin Robert) [Nicolas Louis Robert] nam zat mahsus makinesini îcad etmiştir.

Ezmine-i kadimede derbarlar dahi terbiye ederek, kağıt makamında kullanırlardı. Bugün kütüphanelerde deri üzerine yazılmış eski kitaplar bulunur. Araplar dahi bu nev' kağıdı istîmal etmişlerdir; hatta Kur'an-ı Kerim'in Hazret-i 'Osman ve Hazret-i Ali eliyle deri üzerine yazılmış nüshaları mevcuttur.

### **Mîzan el-Hava, Mîzan el-Harare ve Balon**

Mîzan el havanın anlaşılması için, havanın olduğunu beyan etmek icab eyler.

Sakini olduğumuz kürre-i 'arz hava denilen bir gaz ile muhattır, ki bu gaz hayvanat-ı berriyeden ekserisinin mâiyye-i hayatıdır.

Havayı her ne kadar gözle göremez isekte, [36] sesini ve hareketini işitiyoruz, vukuatını müşahede ediyoruz.

Hava ruy-i arzdan altmış bin metro yukarıya kadar bulunup, başlıca iki cism-i basitten mürekkeptir. Bunların biri (Azot) denilen gazdır, ki havada yüzde yetmiş dokuz nisbetinde, ve diğeri (müvellüdülhumûza) denilen gazdır, ki yüzde yirmi nisbetinde bulunur. Bu iki cisimden mâ'adâ havada yüzde bir nisbetinde (hamz-i fahmi) ve bir cez-i kalil dahi su buharı bulunur.

Azot kokusuz, renksiz ve tatsız bir gazdır, ki yalnız olarak tabiyatta bulunmayıp, müvellüdülhumûza ile beraber havayı terkip ettiği gibi, sair mevad ile mürekkep olduğu halde dahi bulunur. Fenn-i kimya vasıtasıyla terkiyat-ı saireden ayrıldığı halde, hark ve teneffüse salih değildir. Sırf azota havi bir fanusun içine yanmış bir mum idhal olursa, atide söner ve bir hayvan konsa, derhal telef olur. [37]

Müvellüdülhûmza dahi renk ve koku ve tatdan aridir. Azottan ve mevad-ı mürekkebi saireden halis kaldığı vakit, harke o kadar müsaittir, ki bir demir telin ucuna bir parça kav yapıştırılırsa, demir tutuşup, der hal bir çatırtı ve pek parlak bir şua çıkararak, yanar. Ve pek ziyade bir suhulet ve ferruhlukla teneffüs olunur ise de, bu gazların şiddetinden dolayı kanlarımızda ziyade cevelan etmeğe başlayıp, sıtma zuhûruyla, hayvan heman telef olur.

Müvellüdülhûmza dahi münferiden bulunmaz ise de, havada bulunduğu gibi, suyun dahi dokuz cüzinde sekiz cüzi müvellüdülhûmzadır, ve sair ecdamda, dahi kesretle bulunur. Bu gazlar havanın terkinde gaz halinde bulunur ise de, sair mevad ile mürekkeb oldukları vakit, mâyi ve sulb halinde dahi bulunurlar.

Hava haratten kesb-i tevsî edip, hafif, ve bürudetten bir aks-i sakil olunur.

Galile'nin şakirdanından (Toriçelli) [Evangelista Torricelli] havanın [38] tazyiki zamanında bir takım tecerib etmiş idi. Mumaileyh havanın sıkletini anlamak için sivri bir şişenin içine civa atarak, ve bir tası dahi kezalik civa ile doldurarak, şişenin ağzını usul ile tasta ki civanın içine batırdı; ibtida şişede ki civa itmeğe başlayıp, nihayet bir dereceye kadar kalarak, orada kaldı. Toriçelli bu vasıta ile havanın sıkletini anlamağa muvaffik olarak, mizan el havayı îcad eyledi. Çünkü civanın yukarı çıkması tastaki civanın üzerinde bulunan havanın sıklet ve tazyiki derecesine göredir.

Mîzan el harreti on yedinci asr-ı miladide (Paskal) [Blaise Pascal] îcad ederek, muahharan bir çok zevat ikmaline sarf-ı himmet etmişlerdir. Harreti gösteren alkol ve yahut civadır, çünkü mevad-ı mezkûre, hararetin derecesine göre, kesb-i tevsî etmeğe, dereceyi gösterir.

1679 sene-i miladisinde bir takım zevat tarafından havaya kalkmanın imkanı dermayan olmuş idi. [39]

1783 tarihinde ısınmış hava ile tecrübeler olundu, çünkü ısınan hava diğer havadan, daha mütevessî olmağla, daha hafif bulunduğundan, biltabi yukarı çıkmağa maildir. Fakat bina o tarihte Paris'te (Şarl) [Jacques Alexandre César Charles] nam hikmet mu'allimi havadan daha hafif bulunan müvellüdülmâ ile balonu icad eyleyip, Paris'te tecrübesini icra eyledi. Muahharan bu bidate dair pek çok ehl-i mârifet ittiab-ı zihn ederek, ikmalini arzu, tecrübe tekessür edip, Fransa'dan İngiltere'ye ve oradan Fransa'ya balon ile uçup gitmişlerdir. Hikmet-i tabiiye mu'allimin meşhuresinden (Glivsak) [Louis Joseph Gay-Lussac] deniz hizasından 7.000 metro yukarıya kadar kalkmış idi. Balon bir çok muhterî'lerini hin-i tecrübeye telef eylemiştir.

Bu icad henüz ikmal olunmamış olmağla, tehlikesi pek çokdur; fakat tehlikelerinin azalmasıyla, balonun tamme-i icadı keyfiyeti insaniyete pek büyük bir hidmettir. [40]

### **Tenvir**

Evvelinde – bazı yerlerde hala bütün müstâmel olan – çırağdan başka vasıta-i tevîr yoğdu. Kandil ve mumun zaman-ı icadı meçhul ise de, pek eski olduğu bellidir.

1789 tarihinde (Filip Lebon) [Philippe LeBon] gazı keşf eyledi. Ancak gazın verdiği ziya pek az kokusu ise pek fena olduğundan, şayan-ı kabil görünmed. 1798'de (Morduş) [William Murdoch] nam İngiliz mühendisin, ve 1804'de tarihinde (Vinson) [Frederick Albert Winsor] nam Almanyalıının sa'yiyle, 1283'de Londra'da Üçüncü Jorj nam İngiltere Kralının zir-i himayesinde olarak, kumpanyalar teşkil olunup, gaz hayli terakki etti. O tarihten sonra bütün Avrupa ve Amerika'da esvak ve tarik ve emakin ve mesakin gaz ile tenvir olunmağa başladı. Mezkur gaz vapur kömüründen müstahsil olup, müvellüdülmâ-i fehmiyeden ibarettir. [41]

### **Elektrik**

Eski zamandan beri kehribanın ve sair maadinin bir kuvve-i cazibesi olduğu mâlûm idi. Elektrik ile mıknatıs kuvvelerinin tecrübesi tahrifatına mübaşeret eden birinci zat (Kobyum Cilbert) [William Gilbert] nam İngilizdir, ki 1603 tarihinde vefat etmiştir.

Delkden hasıl olan kuvve-i cazibe-i elektrikiyenin tecrübesi için (Ustav Giriş) [Otto von Guericke] nam zat bir makine ihdas eyledi, ki ondan sonra

yapılan elektrik makinelerinin esasıdır. Havanın tahliyesi için mahsus olan makine dahi mumaiylehin ihtirâ'-kerdesidir. Muahharan (Gray) [Stephen Gray] ve (Heler) [Granville Wheler] nam iki İngiliz kuvve-i kehribariyenin nakil olduğunu keşf ederek, bazı ecsamın nakl-i elektrik ve bazısının gayr-i nakil bulunduğunu anladılar ve 1639 senesinde bir çok tecrübelerle keşiflerini teyit ettiler. [42]

1733 ve 1745 senelerinde (Dufai) [Charles François de Cisternay du Fay] namında bir Fransız dahi buna dair hayli hizmet görerek, 1746 tarihinde (Muzbelzuş) [Pieter Van Musschenbroek], elektrize olan bir cisim nâkl-i elektrik olmayan ecsamın ortasında bulunduğu halde, kuvve-i elektrikiyenin istihsaliyle muhafazasının mümkün olduğunu keşf etti. Derakab Fransa'da (Apenolt) [Jean-Antoine Nollet], ve İngiltere'de (Vakson) [William Watson] ve sair tabiiyyun kuvve-i elektrikiyenin mahiyetine dair tecrübeler icra ederek, elektrik bütün Avrupa'da, ve yavaş yavaş Amerika'da dahi salonların ve sair mevakanın eğlencesi olmağa başladı. Ahirül emr (Franklin) [Benjamin Franklin] elektrik ve saike bunların tesiratının künhünü keşf ederek, 1851 tarihinde paratoneri ihtirâ' eyledi. Ancak Amerikalı bulunan bu mütefenninin keşfi İngiltere'de şayan-ı kabil olmadı. (Bufon) [Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon] Fransa'da bâde el tecrübe Franklin'in keşfini tasdik ve teyit etti. O vakte kadar elektriğin delkden hasıl olduğuna zahib idiler. [43] (Galvani) [Luigi Galvani] seyyale-i elektriğin tecarib-i müteaddide ile seyyalenini keşf ett.

### Telgraf

Kuvve-i seyyale-i elektrikiyenin keşfi telgrafın ihtirâ'ına yol açmış idi. 1774 senesinde (Cenova)'da (Lisaj) [Luigi Galvani] hekim nam her taraf için mahsus bir tel kullanmak üzere, telgrafi icad eylediyse de, telgraf-ı mezkûr gayr-i mükemmel idi. 1811 tarihinde (Münih)'de bir fenn-i hikmet mu'alliminin tek bir tel ile telgrafın icadına çalıştıysa da, pek çok müşkilat ve mevani zuhûru etmekle, muvaffak olamadı. 1820 tarihinde (Orstad Amperet) [André-Marie Ampère] nam zat; mıknaşis iğnesi üzerine seyyale-i elektrikiyenin tesiratını tecrübe ederek, yolu tevsi etmekle, kuvve-i elektrikiyenin tele tesir etmesiyle, ve telin öbür ucunda bulunan iğneyi tahrikiyle, işaretin husul-pezir olduğuna kesb-i yakin [44] etti. Amper'in dermayan ettiği fikri 1832 tarihinde Petersburg'da hikmet-i tabiiye mu'allimlerinden (Şiling) [Pavel Lvovitch Schilling] nam zat ta'ammuk ederek, li-ecli el tecrübe bir kısa hat inşa eyledi.

(Arago) [François Arago] (Orstad)'ın [Hans Christian Ørsted] keşfi ikmal ederek, telgrafın makinesini ıslah etmekle, 1832 senesinde (Münih)'te (Sitinhil) [Carl August von Steinheil] ve Londra'da (Vahatson), birinci defa olarak, iğneli

telgraflar inşa ettiler. Muahharan gerek makinesi ve gerek sair cihetleri tebdil ve ikmal olunarak, nihayet işaret yerine hurûfat gösterir telgraflar dahi inşa kılınmıştır. Kuvve-i elektrikiye pek çok şeylerde istîmal olunur. Elektrik sa'ati ve fanusları dahi îcad olunmuştur.

### Tıbâ'at

Zihn-i beşerin ettiği fütühatın en büyüğü tıbâ'attır. Medeniyet-i kadimenin nice anları zamanın yed-i tasalluta düşüp mahv olmuştur. Tıbâ'at-ı hakikatın şemi' meşabesinde olup, san'atı sıyanet eder. [45]

Eski zamanlarda büyük dürlü müşkilat ve sebavet ile vücuda gelen bir kitabe dürlü muhataratının içinde bulunuyordu; binlerle senelerin güç hal ile vücuda getirebildiği mâlûmatı havi kütüb bir dakikanın içinde müstevliler tarafından ihrak olunarak, mazinin mâlûmat-ı müktesebi ve müterakimesi istikbale kalmaz idi.

Diyorlar ki: Çinliler miladdan üç yüz sene evvel bakır ve şimşir üzerine çiçekler yapıp, tab' ederler idi. Mısırlılar, Fenikeliler, Babilliler ve Yunanlıların mârifet-i nakarı meşhurdur. Alelhusus eski Yunanlıların bu san'atta şimdiye kadar emsali görülmemiştir. Romalılarda kadınların parmaklarında hanedanlarına mahsus birer mühürler var id; hatta ruhanileri tarafından ziynetler men olunduğu vakit böyle, bu mühre mesağ verilmişti. Binaenaleyh, mühür kazmak bir san'at-ı mahsusa olup, hakkaklar hayli tecarib ederlerdi. Kurûn-u vustânın mekteb-i münferidi bulunan mekatib-i sibya- [46] -niyede çocuklara anlatmak üzere tahdiden yapılmış hurûfat kullanılırdı.

Hasılı nakış ve çiçekleri ve hurûfatı tahta ve maden ve taş üzerine hak etmek ezmine-i kadime ve kurûn-u vustâda mutad olup, bunların tab' ve temhiri tıbâ'atın îcadına peşrev olmuştur.

Tıbâ'atın mevcudu (Gutenberg)'dir [Johannes Gutenberg], ki bir rivâyete göre, (Mayens)'de, diğer bir rivâyete göre (Istarsburg)'da 1398 yahud 1400 veyahut 1409 sene-i miladisinde tevellüd etmiştir.

Sen Sebastian cevahir ve sair zi kıymet taşlar tıraş etmeğe ve aynalar 'imâline meşgul olup, san'atında kesb-i maharet etmiştir. 1400 senesinde keşf etmiş olduğu bir madde-i mühimmenin intişarı için, (Derbir Hin) ve (Rif) ve biraderi (Heyleman) ile bir şirket teşkil etti. Keşf etmiş olduğu sır hurûfat-ı tab idi. Ancak şürekası sırina ağah olduklarında, bundan dolayı papaslar [47] tarafından sihr ile itham olunarak, mücâzâta dûçar olmak havfiyle, nükül ettiklerinden, (Gutenberg) (Mayens)'e gelerek, (Fanuset) [Johann Fust] nam bir zengin ile, ve onun damadı (Şifer) [Peter Schöffer] ile 1543 senesinde akd-i şirket etti. Üç sene sonra, şürekası

şirketten infilak ederek, (Gutenberg)'den ihtirâ' nı ahz u sirkat edip, kendileri îcad etmiş olmak iddiasına kalkmışlardır. Nihayet, (Şifer)'in oğlu (Piyer) tıbâ'tın, 1450 tarihinde (Gutenberg) mârifetiyle îcad olunarak, (Fanuset) ve (Şifer)'in mebalîğ ve 'amelîyyâtıyla mevki-i intişare konulduğunu ikrar ve ilan etti.

Gutenberg medeniyet ve insaniyete bu kadar büyük bir hizmet etmiş iken, ihtirâ'nın adem-i revacından, 1465 tarihinde fakr ve meskenet-i fevkaledayi müstağrak idi.

1468 senesinde vefat edip, namı baki kalmıştır. Kendisinin vefatından sonra edevat-ı tıbâ'atıyesi [48] (Konrad Hevmeri) nam tabibin eline düşerek, sa'yiyle tıbâ'at kesb-i şöhrat etti.

Tıbâ'at ibditâî garabet bir ihtirâ' nazarıyla bakılarak, 'umumun meyli ve teveccühünü kazandığından, tekessür edip, Istarsburg, Roma ve Venedik'te beraber matba'a küşad olundu. Fransa'da basılan birinci kitabın tarihi miladın 1490, ve İngiltere'de birinci basılanın 1474 senesindedir. Bu ihtirâ'a-i müfid, mazhar olduğu hiss-i kabul ve itibar sayesinde, sürat-ı namı ile ta'ammüm olduğuna başladıysa da, çok vakit geçmeden, muahezat ve muavene duçar olmağa başladı. 1486 senesinde (Mayens) şehrinin (Birton) nam reis-i ruhanisi tarafından ruhsatsız kitap basılması men olundu. 1515 senesinde (Leyon) nam papa tarafından, rüesa-i ruhaniyenin izanı olmaksızın, kitab basanların aforoz olunacağı ilan olundu.

Mumaileyh (Mayens) reis-i ruhaniyesinin neşir etmiş olduğu iradesinin halazısına şu meâlden [49] ibarettir: "Tıbâ'at, vakia kitabın neşrine bir vasita-i azîme ise de, Kitab-ı Mukaddesenin adi lisanında tercüme ve tab'ı gayr-i hâiz olduğundan, emr ve irademiz bu merkezdedir, ki her kim bu emre mutavaat etmeyerek, Kitab-ı Mukaddesenin tercüme veyahut tab'ına cesaret ederse, aforoz olunacaktır, ve matbu kitabı müsadere olunduktan sonra, hazinemize yüz altun fiyorin ceza-i nakdi verecektir." Ne çare tıbâ'at, kilisenin teveccühünü gayp etmekle beraber ümemin nefretine giriftar oldu. Tevrat'ı İngilizceye tercüme eden (Tendal) [William Tyndale] 1536 senesi eylül'ün ikinci günü asıldıktan sonra, cesedi ihrak baliğler olundu.

1546 senesi Ağustosunun üçüncü günü (Liyon) şehrinin meşhur tıbâ'atlarından (Atyin Dula) [Étienne Dolet] papasların cehaletine muhalif kitaplar basmış olduğundan, Paris'in akaid cemiyeti tarafından verilen karar üzerine hayyen ateşe ilka olunup yandı?

Bunun gibi vukuatının had ve hasebi olmadığından, [50] zikrinden sarf-ı nazarla, yalnız 'ulûmun hamisi ismini gasp eden krallardan Birinci Fransuva'nın dahi tıbâ'atın aleyhinde bulunduğu, Şarken'in [Dokuzuncu Charles] ruhsatsız



kitap tab‘ edenlerin asılmasına dair 10 Eylül 1563 senesinde verdiği emr yad etmeğle iktifa ederiz.

Ancak mürur zamanla papasların nüfuzu kesr olunmağa, heveskeran-ı terakki ve ehl-i hazıra galibe gelerek, tıbâ‘atlar vehm-i veçheyle terakki etmeğle başladı. 1790 senesine kadar matba‘a destgahları el ile idare olunup, o tarihte İngiliz (Nikolson) [William Nicholson] makinesi ihdas etti. Muahharan makinece hayli terakkیات icra olunarak, bu gün pek çok ikmal olunmuştur.

1775 senesinde (Prag‘da) tevellüd etmiş olan (Şeneflander) [Alois Senefelder] nam zat litografyayı icad, ve mucidlerin tâli ‘umûmîsine mugayyer olarak, bir (Bavyera)lı kralın hassen teveccühüne zuhûr olunmağla, ihtirâ‘na revaç kazandırarak, hayrını gördükten sonra, 1834 senesinde vefat etti. [51]

### **Fotoğrafya**

Bu garib ihtirâ‘tın birinci noktası ziya-i şemsin bazı ecza-i kimyaya ettiği tesiratın fehmi ve idrakinden başlıyor.

Bu fikir birinci defa (Nips) [Joseph Nicéphore Niépce] nam zatın zihnine gelmiştir. Kendisi ‘ulûm ve sanâyi‘ ve merak sahibi olup, ‘amelîyyâtla meşgul olmağa, ibta litografya taşını madenden mâ‘mul bir levhaya tebdil etmeğle çalıştı. Buna muvaffak olduğu gibi, aheste aheste fotografyanın mukaddematı zihnine tulû‘ etmeğle başladı. Ancak ‘amelîyyâtında bir çok sevabet ve müşkilattan görmekte, meyus bir halde iken, (Dakar) [Louis Daguerre] isminde mütefennin ve meşhur bir zat 1826 senesinde, (Nips)’e muzaheret etmek üzere, kendisiyle akd-i şirket eyledi. (Dakar) (Nips)’in istimal ettiği eczanın bazısını tebdil ve tahvil etmeğle, bir çok teşvişatın önünü alabildiler. Keşfiyyâtı tekammül etmete iken, [52] (Nips) vefat ederek, refiki yalnız işlemeğle karar verip, devam etti.

1839 senesinde (Fransuva Aragu) [François Arago] Akademide bu yeni ihtirâ‘ı ilan edip, halkın tacibini celp etti. (Dakar) yavaş yavaş dört beş dakikanın içinde Güneş’in ziyasında fotoğrafya vasıtasıyla mükemmel ve bila kusur resimler vücuda getirmeğle muvaffak oldu. (Aragu) ve (Kilosak‘ın) teşebbusat ve hamiyetiyle, mükafat olarak, Fransa‘da (Dakar)’a altı bin frank ve (Nips)’in alilesine dört bin frank verildi. Bu mükafat ihtirâ‘tın ikbalinde bur numune ise de, o vakit dahi henüz şayiste oldukları riayet mazhar olmadıkları mübalağın miktarından anlaşıyor.

(Dakar)’ın ikdamat ve mufakkatiyle beraber, fotoğrafya yeni ikmal olunamamış idi. 1841 tarihinde (Kludet) [Antoine Claudet] nam Fransız bir takım şeyler daha ilave ettiği, ve (Fizu) nam zat bazı ıslahatına muvaffik olduğu gibi, (Şevvaliye) [Antoine Claudet] dahi bir kat daha terakkisine [53] destres

olup, nihayet (Talbot) [Henry Fox Talbot] madeninden mâ' mul levha yerine kağıt istimalini icad etti. Muahharan dahi erbâb-ı fûnün bir çok zevat fotoğrafyanın ikmaliyle iştilgal ederek, bir çok nüsha anlayabilmek için, cam üzerine çıkarılmasını tercih ettiler. Nihayet İngiliz (Arşir) [Frederic Scott Archer] ve Fransız (Grai) [Gustave Le Gray] (Koldiyun) [Kolodiyon] istimaliyle fotoğrafıyı ikmal etmişlerdir.

Âsar-ı müteahhire ashâbı fûnün keşfiyyât-ı mesruda gibi nice garip ve nafi şeyler icad ve ihtirâ' etmişlerdir, ki cümlesinin zikri müteaddid cildlere tevkiif ettiğinden, en meşhurlarının hulasa zikriyle iktifa olunur.

### Fezleke

İnsan, hasb el tabiyye, zeki ve faal bir hayvan olduğundan, min el kadim her şeyin tahkikine haris [54] bulunmuştur; fakat 'adem mâlûmatı, dehşet ve hayratı, havf ve ihtirâ' zı aklına zapt ederek, kendisine esir edegelmiştir. Arzın ahvali, büyük dağlar, denizler, ovalar, kayalar, nehirler, bayırlar, çimenler, hayvanat-ı mütenevvi'e-i müteaddide, tuyur güne gün, gördüğü renkler, işittiği sesler, bu fezayı minafam, Güneşin nur ve harareti, tulu, ay, yıldızlar, hepsi insanın merakını, istiğrabatı, hayreti-i mucib oluyordu. Bulutların zuhûruyla yağmur yağdırması, rüzgârın hareketi, şemsin, gök gürlemesi, yeniden havanın açılması, hasılı tabiatın cem-i tecelliyatı insanın zihnini meşgul ediyordu. Her şeyden bihaber idi; fakat tıyneti kendisini bütün zuhûratın hikmetini anlamağa sevk ediyordu. Bu merakın sayesinde insan yavaş yavaş fenler ihtirâ' etmiştir. İhtiyâcat ise büyük bir üstad ve cebbar bir amir gibi kendisini sevk ve idare ediyordu.

İnsan bu hayret ve dehşette iken, zihninde bir kudsiyet [55] farz ederek, bir penah arıyordu, diyanet ciheti beşerin suret-i terakkiyesine bir numune gibidir. Evvela en adi mevcudata ve haşerat, ve sonra dağlara, büyük ağaçlara toprak, muahharan esatirin gösterdiği garip ve mühim bir takım ecsam-ı latifeye perestiş ederek, nihayet mâlûmuz olan Çin ve Hind ve Mısır ve Asya'nın sair cihetiyle Yunanistan'da zuhûr eden hükemânın delaletiyle, gâh mahlukattan bir halika intikal edip, ve gâh iki fikri berabere getirerek, adi bir nazar ile mahluk görünen kâinatı iman nigahıyla halik görmeğe başlayıp, müşrikin, tabiyyun, muvahhidin ve mutasavvıfın zuhûr etmiştir. Bu kaziye akvam-ı kadimenin esatiriyle hükemâ-i salifenin felsefesinden ve eski şaranın işarından istinbat olunuyor.

Kâinata müteallik ezmine-i kadimede insanın mâlûmatı pek sathi olduğundan, maddiyatı tahkir, ve evham ve hayalatı [56] takviye ederek, safsataların zuhûruna badi ve nev'-i beşerin terraki-i maddiyesine mani oluyordu.

Mevani-i meşruda ve ezmine-i meçhule zarfında her cihetince bir çok şeyler keşf ve ihtirâ' ederek, nisbeten pek muahhar bulunan ümem-i kadime, yani Mısırı, Asuri, Keldani, Süryani, İbrani, Hindi, Çini ve Fenekili gibi ümeme bırakıp, ümem-i mezkûrede kuvve-i cismaniyenin ve ruhaniye ile itikadat-ı batılanın kurduğu sedler ile beraber terakki-i beşere medar olan mevad ve hususata-i mühimme imkan-ı hizmet ettiler.

Mâlûmat ve enar ümem-i mezbureden Yunanlılara intikal ederek, tıfil-i medeniyetin Yunanistan'da hakikaten kesb-i kuvvet ettiği inkar olunamaz ise de, eski Yunanistan'ın hali Avrupa'nın medeniyeti hazırasıyla mukayese olunamaz. Yunanlıların medeniyetin ne mevcudu ve ne de mükemmeli olup, belki akvam-ı saire-i mâlûme gibi hadimidirler. Medeniyetin nesli nev'-i beşerin selase-i nesebine merbuttur. Yunanistan'ın [57] zevaliyle asar-ı müruriye Roma'ya geçti. Ancak Romalılar cenk ve fütühata meyilli olduklarından, medeniyeti pek de ilerletmeğe itina edemediler. Romalıların izmihlaliyle garbda zuhûr eden akvam-ı hissiye-i müdhişenin hücumları Avrupa'yı seraser zirûzeber etmekle, yağma, cehil, tecavüz, garet, gasb, hedm, katl, zalim, gadr ve sair hareket-i vahşiye ile memlu olan kurûn-u vustâ zalimatı Avrupa kıtasını istila etti.

Bunun üzerine, pek ihtiyar ve henüz şirhar bulunan medeniyet yine beşığı olan esbabe rücu ederek, nihayet Arablarda melce buldu.

Zuhûr-u İslam ile beraber, Arap ümmeti terakki yolunu alarak, İslamiyetle kavmiyetleri dahi tevsi edip, fevkaledede bir sürat ile, o vakit mâlûm olan memâlikin selasetini istilal edince, Müslümanlar birdenbire kuvvet ve şevket kesb ettiler.

Araplar binende vuku' bulan hadisat ve şurişlerle ve fütühata olan meyil ve hahişlerle beraber, Yunan [58] ve Romanın muntafî medeniyetten kalmış kıvılcımları cem, ve yavaş yavaş bir çok şeyler dahi keşf-i zamm ederek, meşale-i medeniyetleri şark ve garbı tenvir etti. Lisan ve edebiyatı dahi Yunan ve Latin lisan ve edebiyatı gibi kesb-i vüsât ve kemal etti.

Arapların necm-i ikbali karin-i zeval olmağla beraber, Asya'da huruç eden akvam-ı vahşiye'nin hücumlarıyla, şark dahi garbın haline duçar oldu.

Fevkaledede bir ta'assub ile Asya'dan ihraç olunan Araplardan, ve Ehl-i Salib Muharebatı müteaddidesi esnasında Asya'dan Avrupa ümemi hayli dersler aldılar.

Kurûn-u vustâ cenk, cedal, zalim, gadr, zelalet, cehalet, yalan, hud'a ve taassubdan ibarettir. Ma'ârif ve terakkiyatın ismi bile zikir olunmuyordu, akvam ve millet birbirine karışarak, 'âlim ve işbu ve aşub şurişde idi. Asya'da çar cihetten hücum, ve Avrupa'yı tarumar eden vahşilerin karı, katliam ve yağma olduğundan, 'âlim perişan ve harab olmuştu. [59]

Yunanlılar ile Romalılar lisanlarıyla beraber mahv olup, ümem-i cedide peyda olmağa başladı.

Avrupa'yı istila eden ümemin lisanları dahi pek dar, ve kendileri gibi vahşi olduğundan, terakki-i maarif yolu pek mesdud idi. Papaslar – Latin lisanında bulunmağa- manasını anlamadıkları İncil'den başka kitap kabul etmezlerdi. Ve Latin lisanıyla mâlûmat kasire-i metrukeyi Mısır ve Asya Mecusilerinin rüesa-i ruhaniyesi tavri üzere, papaslar kendilerince mahsus bir imtiyaz addederek, cahil bulunan ahaliye keramet ve mâlûmat satmak için, sair sunuftan gizli tutarlardı.

Hasılı, (Kondorsa)'nın dediği gibi; "(Arşimedes)'in kürre-i arzı kaldırmak için, aradığı nokta-i istidatı dinin içinde bularak, desais mancınığıyla âlemi keyf-i mâiše oynatırlar." Cahil ve zelaletle ve menfat-ı şahsiyeye mekabir her şey günah ve kafir ad olunurdu. 'İlm-i sihir, ve 'ilm-i sehhar [60] denilurdi. İtikadat ile asla münasebeti olmayan 'ulüm ve riyâziye bile Büyük Konstantin'in zamanından İkinci Frederik'in zamanına kadar Papa tarafından resmen men olunmuş idi.

Ezmine-i kadime bir zulmet yahut bir belut idi; fakat o zulmetin, o belutun içinde şems gibi keskin bazı ezhan nümâyan olarak, meşgul gibi peşrevrah-ı hakikat olmuştur. (Anaksagoras) Ayın mür-ü şebek ceziresi kadar büyük olmasının muhtemel olduğuna dermayan etmekle, cehalete muhtelif olan bu sözden belayı buldu; ancak fikri 'ilm-i hey'ete bir sermaye oldu. Sokrat sanemlere dokunduğundan, dürlü dürlü iftiralar ile idam olundu; fakat mesleki Eflatun ve Aristo'yu yetiştirdi. Kurûn-u vustâ pek kavi bir zincir-i esaret idi, ancak o esatirin altında fevkaledi bir hürriyet fitili oluyordu. (Galile) kürre-i arzın devri ve hareketini keşf etmiş olduğundan, bin dürlü ezâya ile işkence çekdikten sonra, idam ile tehdit olduğundan, miladın 1633 [61] tarihinde evvela şu yemini etmeğe mecbur edildi: "Azametli Papa hazretlerinin huzur-ı âliyelerinde gözümün önünde bulunan ve elimle mes ettiğimiz İncil-i Şerifin hakkı için yemin ederim; ki bundan sonra arzın hareketinden dem vurmuyacağım." Vâkî', Galile meşakkesire ile 1642 senesinde vefat etti; fakat derakap fikr-i sahifenin çarhı ve Galie'nin çırağı (Fekton) [Isaac Newton] doğdu. Taassub canavar gibi hücum ediyordu, fakat nafiye. Nihayet yine hak ve hakikat mâ'adâsına galib gelmeğe başladı.

### Medeniyet-i Hazıra

Ezmine-i mensiyeden beri âlem-i insaniyenin ve ezhan-ı beşerin vücuda getirdiği şeyler insana pek büyük bir sermaye idi. Mütেকaddimenin metrukâtında müteahhiren istikaden azîme buluyorlardı.

Şu kadarı var ki hakikat dalaletin içinde, ziya [62] zulmetin ortasında, gerçek yalanın altında bulunuyordu. Vaka', bir küll mevcut idi, fakat hârin içinde

idi. Kurûn-u vustâ esnasında bazı sunufun, cehâlet, ve gafletten dolayı, menfa-i şahsiyelerinin vekayası zımnında insani, cemiyet-i beşeri, akıl ve fikri taht-ı esarete almak için, medeniyet meydanına çıkan yolun üzerinde dikenler bırakmışlardı. Ancak tabiatın padişahı olan insanın zihni yine tek durmayıp, teşebüsatta bulunurdu. Seleflerin dersleri haleflere, evvelinin âsar-ı ahirine nesline vasıl olmuştur. Avrupa birdenbire o kabus-u azîmeden baş kaldırıp, uyandı. İnanıyet hayr-ı hahani meşgale-i mârifet ile ve fevkaalede bir gayret ve bin dürlü meşakkat ile o dikenlerin üzerine basarak, düşe kalka, medeniyet yolunu, hürriyet caddesini aldılar.

Zuhûr eden ehl-i hüner, medeniyetperver, muhib-i hürriyet, akil, gayyur, ‘âlim, fedai, hekim, mütefennin ve sairlerinin had ve hesabı yaktır. [63]

Avrupa bunların sayesinde, o vakte kadar asla âlemde misli görülmemiş bir sürat ile, terakki damanini tutarak, insaniyetin maksad-ı tabiyyesi olan medeniyet-i saadetine teveccüh eyledi. İnsaniyetin terakkiyesine medar olan eski şeyler tecdid, tezyin, ta‘ammüm, tadil, tekessür, tezyid, tenvir, tashih, ve tekammül olunduktan maada, mütekaddimenin katen hatrına gelmeyen ve adimül-imkan sanılan nice şeyler icad ve ihdas kılındı.

Ezmine-i kadimede meçhul, mazlum hâli, ve kurûn-u vustâda vahşi ve hunhar bulunmuş olan Avrupa gördüğümüz Avrupa’ya mübeddel oldu. O vahşi akvam-ı ümme mütemeddine, o dar lisanlar elsine-i mükemmele oldu! Asar ta madud zarfında vücuda gelmeyen bu kadar terakkiyatın, bu kadar ihtirâ‘tının bu zaman kalilin içinde peyda olup meydana gelmesi bâde-i hürriyettir!

Hakikaten, insan bu son teşebüsat ve muvaffakiyetiyle tabiatın padişahı ve bir kenz-i mahfinin mazharı olduğunu inbat eyledi. [64] Medeniyet insanın bir hassa-i tabiyyesidir, medeniyetin manası insanın, her cihette terakki ederek, hayvanlardan ayrılıp, pek fâik olmasından ibarettir. Medeni olmayanların sair hayvanattan farkı hakikaten yalnız kabil ve müsteadid terbiye olmalarından ibarettir. Medeniyet insan için mümkün olan refah ve maddiyattır, onun muvaffakatinde bir mertebe aramak ise beyhude yorulmak demektir; binâen alâ-zâlik, insanın meyli-i tabiyyesi, burcu, vazifesi, kemâli, şanı, medeniyet hakikaten sahihenin istihsalidir. Medeniyetin pederi hürriyet, ve hürriyetin validesi ma‘ârifittir. Ma‘ârif insanın fikrini uyandırır, aklını parlatır, zekâsını artırır, ahlakını ıslah, kalbini tenvir eyler. Hakikati mebdane kor, insanın ne olduğunu, kâinatın ne idiğini bildirir. Hürriyet, müsâvat, uhuvvet ve insaniyetin erkan-ı asliyesini takviye eyler, medeniyeti, suhuleti, esatire hatta serveti mucib olur. İnsanın maziyi, insaniyetin kemali, medeniyetin husuli, hürriyetin tamamıyla vücuda gelmesi ancak ma‘ârifin terakkisine vabestedir. [65]

‘Ulûm ve ma‘ârif-i hakikiye ve fûnun-u cedide

Gördüğümüz medeniyet-i fevkaledi-i haziranın ‘ulûm-ı aliyye ve fûnûn mütenevvi‘enin terakkiyesi sayesinde husul-pezir olduğundan şüphe yoktur. Fûnun ve ma‘ârif-i hazıra ile ezmine-i maziyenin mâlûmatı binende pek büyük fark vardır. Bugün ma‘ârif o derece terakki etmiştir, ki insan esrar-ı tabîyyenin kühünü bulmağdadır.

Eski zamanlarda nazar-ı itibare alımayıp ihmal olunan ‘ulûm-ı tabiyye, kâinatın hakikatini mebdane çıkarmağla, maddiyattan maneviyata açık bir yol göstererek, mütekaddimenin ale’t-tahmin ve ale’l-amyâ aradıkları nokta-i izhar etmiştir.

Hikmet-i tabîyyeye, kimya, ‘ilm-i ‘arz, fenn-i cevvi hava, fusûl-ı selaseye havi olan tarih-i tabîi, ‘ilm-i insan ve sair heman cedit olan ve fûnun ‘ulûm [66] mütenevvi‘enin, ve hususuyla fenn-i hey‘etin hatadan salim bir esas üzere ettiği terakki sayesinde insan-ı tabîyyenin erkan ve esrar-ı hafiyesi vazih bir surette bulunmuştur.

Zaman-ı kadimede mâlûmat mevcuden müktesebe muhatat olduğundan, kaffesine müştereken felsefe deniliyordu. Mâlûmat-ı mezkûre ittiab-ı zihin ile keşf olunan bir takım hususat-ı tabîyye ve ilâhiyye ve akliyyeden ibaret bulunurdu.

Bugün ‘ulûm tefrik olup, her biri müstakil bir ‘ilim, ve belki birkaç ‘ilme münkasım, olduğundan, felsefe “filozofu” yani hikmet ismi yalnız insanın ahval-i ruhaniye ve maneviyesiyle hilkat ilmi ve mahiyet-i ruha, ve gerek beşerin gerek kaffe-i kâinatın mebdei ve maddiyata dair, mutalaat ve hayalat ve faraziyyat olarak, yazılan şeylere tahsis olunmuştur.

Felsefe insanın zihninde cem-i ma‘ârifden evvel doğmuş ve kaffe-i ‘ulûmun pederi makamında bulunmuştur. [67] Hindistan hükemâ-i kadimesinin ve hususuyla (Karşına) ve (Buda) gibi ashâb-ı şerayinin akval-ı hikemiyesi hala bugün felsefe meraklılarının hayretini mucib olacak derecede efkâr-ı aliyye ve nikât dikkate bi havidir. Felsefe-i Hindiden sonra Yunan zuhûr edip, Tales, Fisagoras, Sokrat, Eflatun, Aristo gibi şakirdan meydana getirmiş; ve muahharan İskenderiye’de tefrik edip, şehir-i mezburede buna mahsus olan medrese-i meşhureden İbrânilere ve Araplara kadar vasil olmuştur. Vaktaki medeniyet-i Yunaniyenin asarı ehli İslâmın eline geçip, yeniden bir revnak almağa başladı, bu ilmi dahi âlem-i İslâm tarafından pek çok ehemmiyet verilerek, her ne kadar bir vakit akaid-i İslamiyye mebain gibi ad olunmuş ise de, ayet-i kerimenin ve ahadis-i Nebeviyyenin çoğundan dahi bul ilmi tamamıyla muvaffik mefhumlar çıktığından, felsefenin ayet ve ahadise mutabık ahkamı ayrılarak, ve tevsî ve taammük edilerek, ‘ilm-i tasavvuf meydana

getirilmiştir. Gerek felsefe ve gerek onun bir şubesi [68] olan tasavvuf bin el İslam pek çok terakki edip, İbn Sina, İbn El Rüşd, Muhildin Arabi, Gazzali gibi nice hadimler bulmuştur.

Âsar-ı Medine ehli İslamdan Avrupa'ya intikal eder etmez, rüesa-i diniyenin tehdidat olunmağa başlanarak (Ispinoza), (Hegel) ve emsali gibi hükemâ-i müteaddide yetişmiş; ve muahharan başlıca Almanyalılar bu 'ilm ile iştigal etmişlerdir. Bugünkü günde Avrupa'da ne eski Yunanlılar ve Hindlilerle sair ümmenin ve ne de Almanya hükemâ-i saikasının felsefesi makbul olup "Felsefe-i Müsbete" (Filozof-i Yozitiv) ismiyle yeni bir usul-i felsefe icad olunmuştur, ki bu da bu ilmin evham ve hayalata müstenid olan ahkamına reddiye ile, yalnız 'akla, fenne ve maddeye inbat olunabilir kavaidini kabulden ibarettir. Bu usul günden güne ta'ammüm etmekte olup, eski felsefeyi iptal etmek, ve halkı evham ve hayalata uğraştırmaktan [69] akıl ve fen ile isbat olunan 'ulûm-ı saire ile beraber, felsefe-i cedide dahi bugün bir esas metin üzere tabiyat ve kainat esarı namütenahiyesinin izini alarak, netayiç-i atiyeyi istihraç eylemiştir:

Kainat dediğimiz şey – Birbirinden mesafe-i manada kaim – hadsiz, hesapsız, nihaysiz ecram-ı azîme-i semaviye ile mealen maal, kenarsız, payansız bir fezaı hayr nüfuz eder. Arzı ihâta eden ve bir mâyi rengine bir kubbe gibi gören şey evsaha namütenahiyedir. Geceleri gördüğümüz yıldızlarla Ay ve gündüzün müşahide olunan Güneş ecram-ı semaviyedendir. Gözle gördüğümüz yıldızlar 'umûm ecram-ı semaviyenin bir hız kalil, yani yalnız bize yakın bulunanlardır. Ecram-ı semaviyenin bir takımı sabit ve bir takımı seyyar olup, muntazam bir kaide ile devir ve hareket ederler. Seyyaratın mevad-ı müntefiye ve sevabet-i mevad-ı nariyeden ibarettir.

Mütekaddimin Güneş ve Ay ve seyyarat-ı hamsenin arzın etrafında devir ettiğinden zahip edilir. Bu gün bir [70] avize kader gördüğümüz Güneş'in kürre-i arzın 1.404.926 misli büyüklüğünde ve sabit olduğu anlaşıldı. Utarit kürre-i arzın cesametinin on yedide biridir; Zühre kürre-i arzın büyüklüğündedir; kürre-i arzın Âlem-i Şemsi seyyaratının üçüncüsüdür; Merih arzın cesametinin yedide biridir. Ondandır mütekaddiminin bilmedikleri bir çok küçük seyyareler vardır, ki şimdiki kadar keşf olunanları elli dördtür. Müşteri kürre-i arzın 1.441 misli büyüklüğündedir; Zuhâl arzın 772 misli cesametindedir; muahharan keşf olunan Uranüs arzın 87, ve Neptun 77 misli cesametindedir.

Seyyarat-ı mezkûrede Güneşe karib olanların kendi muhavvereleri üzerine hareketleri batı, ve Güneşin etrafına durlardı, kısa olduğundan, az zamanda olur; Güneş'ten uzak olanlarının bilakis muhavverelerinin üzerine hareketleri gayet seri ve Güneşin etrafında ki durları, yolun uzunluğu münasebiyle, çok [71] zamana

muhtaç olur. Mesela Utarit'in Güneş'in etrafında devri üç ayda ikmal olduğu halde, mihveri üzerine hareketi yirmi dört sa'atle beş dakikasındır; Müşteri'nin ise Güneş'in etrafındaki devri on iki senede ikmal olduğu halde, kendi mihveri üzerine hareketi yalnız dokuz sa'at elli beş dakika sürer.

Hikmet-i tabiiyeden anlarız ki hararet-i sulb olan bir şeyi mâyi, ve mâyi'den buhara tahvil ettiği gibi, bürudet dahi buharı mâyi, ve mâyii sulbe tahvil eyler.

Güneş bir vakit buhar ve sonra mâyi halinde bulunmuş; ve seyvaratı buhar yahud mâyi' halinde iken onun cisminde münafik olarak, mürür zaman ile, cisimleri Güneşe nispet pek sağır olduğundan, bürudenin tesiriyle bir kesir bağlamıştır.

Arzın dahilini mevad mezabeden ibaret olup, yanardağlardan çıkan mâyi'alar kürre-i arzın içindeki erimiş mevaddandır. Güneşi terkib eden mevaddın [72] dahi arzın içindeki mevaddan asla farklı olmadığı kabulden ispat olunmuştur.

Arzın, bürudutundan dolayı, bağladığı kabuklar üzerinde teşekkül ve tecemmü eden buharanın su olmasıyla evvala nebatat, ve muahharan sarre ile envai hayvanat zuhûr etmiştir. Seyyarat-ı sairenin dahi, mevad-ı mürekkepleri cihetiyle, arza müşabih olacakları müstedeldir.

Kürre-i arzın üzerinde yağın yağmur, dolu ve karın mâyinden buhara ve buhardan mâyi'e tahvil etmesiyle vukua bulunduğu yıldırım ve gök gürlemesinin ne idiği bugün fûnun vasıtasıyla keşf olunmuştur. Müttekaddimin yağmurun gökten indiğine ve yıldırımın mesela (Jupiter)'den gönderildiğine inanırlardı.

Bu risalecikte ma'ârifin zuhûra çıkardığı cem-i esrar-ı tabiiyenin zikri adimül-inkân olmağla, tayy-ı güftar eyleriz. Ve Allahü Alim Bil-sevab. [73]

## Hatime

İnsan çektiğini unuttuğundan, daima mazinin tarafdarıdır. Bunun için eskiler maziyi asar-ı zerin, ve hali zamanı cedid ad ederek, istikbali pek müdhiş görürlerdi. Biz, bu itikad ve buna merbut olan tereddüd ve şüphe ile beraber, her halde insaniyetin istikbalinin tederrüc ile pek parlak olacağını, arzumuz üzere, itminan ile inanıyoruz.

Ne eski hükemâdan olan Eflatun ve ne de yenilerinden bulunan (Kondorsa) gibi, insanın meleke dönmesini yahud tasvir ve imkanından hariç vehmi bir saadet ve refah âlemin zuhûrunu bekleriz. Ancak maddi ve manevi terakkinin, fezail ve kemalata, furuat-ı insaniyenin ve medeniyetin hududunda tahdid ve tahsil edemeyiz. İnsaniyetin terakkisine fezay-i aleme baktığımız nazarla bakıyoruz.



İnsan tabiatının muvaffakiyetine çıkamaz, insanın müntehai terakkisi tamamıyla insan olmaktan ibarettir. Tamamıyla insan [74] olmak ise tamamıyla medeni olmak demektir, yani aklı ma'ârifle tezyin, ve kalbi ahlak-ı hamide ve fezail-i insaniye ile tenvir edip, gereği gibi insan olmaktır. İnsan terakkiyesini tabiiyatın hududu dahilinde arayıp, imkanın haricinde aramağa yorulmamalıdır.

Medeniyetlerde görünen kusurlarla medeniyette müşahede olunan noksanlar medeniyetin mahiyet ve halini değil, belki adem-i kemalini ima eyler. Sefahati hürriyet icad etmez, yalnız izhar eyler, fenalık zaman-ı cehaleden, delaletten bedeviyetten kalmış siyasettendir. Medeniyet henüz layığı veche üzere kesb-i kuvvet edemediğinden, galib kalmağa muvaffak olamıyor. Biz mütemmeyyiz ki medeniyet, fezay-ı hakikatin üç belasına çıkmak için, terakki tarikini gereği gibi aldığı halde, bir dereceye kadar ve imkânın dahilinde her fenalığın önü kesilecektir. Sözümler sahte medeniyete dair değildir.

Şimdi ne kadar hasıl olan terakki fevkaledi bir terakkidir. Medeniyet-ı hazıra insanın bir nev' refahı ad olunabilir, fakat maksadın nihayeti değildir. Mamafih [75] bu noktaya hakikatsizin, mafevkinde yahud haricinde bir merkez aramak da vehmi bir fikirdir. Katarat-ı kesirenin tahminiyle hasıl olan şu nehri menba ve mensubu-ı nâbid olmağla, artık hiçbir milletin tefahhur yahud nefretini icab etmez.

Ferişte akılperver zaman aleyhinden doğmuş olduğundan, cümlemiz hissederiz. Biçare insan şu dâr-ü gîr-i azîmenin içinde başı taşa ura ura, dürlü dürlü halate, hesapsız, tekellüfata girerek; ezmine-i ta'ammüdenin nihayetinde, güç halle ve meşak adide ile vücuda getirdiği şu nimeti ne için taht izhara alınur? İnsan yoktan bu saadete var etti, ne için yine vardan yok etmesin? El hasıl, medeniyetin haricinde saadet ve selamet, ma'ârif ve fûnunun masevasında hakikat, insaniyetinden başka rah-necat yoktur.

İnsanı kâmil etmek için, terbiyesini ikmal etmekten başka çare yoktur; terbiyesinin vasıtası ise ancak medeniyetin fûruatıdır. [76] Nev-i beşerin, ve hususuyla mütemeddinlerin, vazife-i medeniyet-i hazıranın noksanatını ikmal ile, ezhan ve vicdanların medeniyet-i tamme çırağıyla tenviri, ve terakki edemeyenleri bil-tabii tedenni etmeğe bulunduğundan, nimet-i medeniyetin mühimme imkan-ı cemi ifrad beşere taammeyi ve kurûn-u vustâda yahud insanın ibtidai zuhûrundaki halinde bulunan ümme dahi neşridir.

İnsan tamamıyla terbiye olunduğunda, muhtaç olduğumuz hürriyet ve uhuvvet ve insaniyetin zuhûruyla, muhatarat atiden vareste olmak mümkün olacağı gibi, âlem-i insaniyetin terakkisiyle kavanin ve nizamat-ı lazımanın ve hukuk-u

ümmenin itmamı sayesinde, bir salih ve asayiş-i umumiye, ve binaenaleyh, istiklalın teminine ve bir nimet-i azîme ve bir âlem bala be destres olması dahi baid değildir. Ve Allah El Müstean.

### Son

[77] Ceb Kütüphanesi: Bu unvan altında şimdiye kadar neşr olunan risail:

Aded 1: Ş. Sami: *Medeniyet-i İslamiye*

Aded 2: Ş. Sami: *Esatir*

[78] Aded 3: Ş. Sami *Kadınlar*

Aded 4: Ş. Sami *Gök*

Aded 5: Ş. Sami *Yer*

[79] Aded 6, 7, 8, 9:

Ebu El Ziya Tevfik *Numune-i Edebiyat*

Aded 10: Ş. Sami *İnsan*

Aded 11, 12, 13, 14:

Ş. Sami *Emsal*

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ/Research Articles

### İntihar Sorununa Schopenhauer'in ve Camus'nün Felsefi Çözüm Önerileri

Metin BAL\*\*

Makale Geliş / Recieved: 30.06.2021  
Makale Kabul / Accepted:15.11.2021

#### Öz

*Bu makale iki bölümden oluşur. İlk bölümde Schopenhauer'in intihar üzerine düşünceleri kısaca açıklanır. Schopenhauer'e göre intiharın iki önemli nedeni yaşamın kendi başına bir anlamı olduğunu düşünmek ve istemenin kısıktırılmasıdır. İkinci bölümde Camus'nün intihar üzerine düşünceleri Sisifos Söyleni kitabı bağlamında açıklanır. Camus'ye göre felsefenin en ciddi konusu intihar sorunudur. İntiharı anlamak için yaşamın absürd özelliği dikkate alınmalıdır. Camus kitap boyunca absürdün otuz beş ayrı tanımını yapar. Bu tanımlardan kuşatıcı olduğu düşünülen bir kısmı değerlendirilir. Camus intibara karşı absürd iklimin içinde kalmayı önerir. Absürd iklimden ölümsüze sıçrayan filozof ve yazarlar eleştirilir. Absürd iklimde dayanamayan filozof ve yazarlar eleştirilir. Farklı alanlarda ölümsüzlüğün peşinde olan edebiyat kahramanları Gılgamış, Dante ve Werther eleştirilir. Absürde bağlı kalan filozoflar ve yazarlardan ve Sisifos, Orpheus, Prometheus, Stavrogin, Don Juan, Kirilov, Meursault ve Rieux gibi absürd kahramanlardan örnekler verilir. Sonuç bölümünde intiharı önlemeye yardımcı olabilecek felsefi öneriler geliştirilir.*

**Anahtar Kelimeler:** İntihar, Absürd, Yaşamın anlamı, Sisifos, Sanat, Nicelik ahlakı.

---

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

**Künye:** BAL, Metin, (2021). İntihar Sorununa Schopenhauer'in ve Camus'nün Felsefi Çözüm Önerileri, Dört Öge, 20, 39-55. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## *Schopenhauer's and Camus' Philosophical Solutions to the Suicide Problem*

### *Abstract*

*This article consists of two parts. In the first part Schopenhauer's ideas on suicide are briefly explained. For Schopenhauer two important reasons for suicide are to think life as having a meaning in itself and the provocation of will. In the second part Camus' ideas on suicide are explained in context of his book the Myth of Sisyphus. For Camus the most serious subject of philosophy is suicide. For the understanding of suicide, the absurdity of life must be taken into account. Camus makes thirty-five separate but connected definitions of the absurd throughout the book. Some of these definitions which are considered to be comprehensive are evaluated. Camus recommends staying in the absurd climate against suicide. Philosophers and writers who leap from the absurd to the immortal are criticized. Philosophers and writers who cannot stand the absurd climate are criticized. The literary heroes Gilgamesh, Dante and Werther who seeks immortality in different areas are criticized. Examples are given from philosophers, writers and heroes such as Sisyphus, Orpheus, Prometheus, Stavrogin, Don Juan, Kirilov, Meursault and Rieux who adhere to the absurd. In the conclusion philosophical suggestions that can help prevent suicide are developed.*

**Keywords:** Suicide, Absurd, Meaning of life, Sisyphus, Art, Morality of quantity.

### **I. Bölüm: Schopenhauer'in İntihar Üzerine Düşünceleri**

Albert Camus'den “önce sorun yaşamın yaşanmak için bir anlamı bulunması gerekir gerekmediğiydi.” Bunun “tersine”, Camus'ye göre, yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi” yaşanır. (Camus, 2014, s. 67) Çünkü, daha önce Schopenhauer'in farkına vardığı gibi, Camus için de yaşamın kendi başına, kendinde bir anlamı yoktur. Camus'nün varoluşçu felsefeyi, çatısı altında bir araya getireceği “absürd”ün kendisini gösterdiği ilk açıklık böylece Schopenhauer tarafından gösterilir.

Schopenhauer *Parerga ve Paralipomena* adlı kitabının II. cildinde yer alan “İntihar Üzerine”<sup>1</sup> (Schopenhauer, 2014, s. 77-97) başlıklı yazısında şöyle der: “Kimin tanıdığı, dostu, akrabası yoktur ki içlerinden biri bu dünyayı kendi iradesiyle terk etmemiş olsun? Biz onları suçlular gibi büyük korku ve dehşetle mi düşüneceğiz? Kesinlikle hayır.” (Schopenhauer, 2014: 78) Camus “Sağlam insanlar arasında bile kendi intiharını düşünmemiş bir kimseye rastlanamaz.” derken Schopenhauer'i izler. (Camus, 2014, s. 24)

Örneğin aşkına karşılık isteyen bir kimse, bu isteğinin karşılanmaması karşısında büyük düş kırıklığına uğrar. Şimdi yoksul duruma düşmüş fakat daha önce

1 “İntihar Üzerine”, içinde: (Schopenhauer, 2014, s. 77-97.)

konforlu zengin bir yaşam tarzı sürmüş bir kimse, bundan sonra isteklerinin mevcut yeni şartlarda doyurulmasının mümkün olmadığını neden göstererek yaşamına son verebilir. Amirinin aşağılamalarına maruz kalmış alt rütbeli biri kırılmış onurunu göstererek onurdan yoksun bir şekilde yaşamak istemeyebilir. Üniversite giriş sınavı sonucunda istediği başarı puanını alamayan bir aday bu nedenle yaşamla bağını koparabilir. İşte tüm bu örneklerde olduğu gibi, Schopenhauer'e göre "intihar" istemenin susturulması değil, bunun aksine, olanaklarının dışında kalması nedeniyle kavuşamadığı koşullara duyduğu özlem ve umutla kıskırılmasının bir sonucudur. Schopenhauer'e göre intihar konusundaki en korkunç şey en saygın ahlak öğretilerinin bile son noktada intiharı savunuyor olmalarıdır. İntiharı savunan ahlak görüşlerinin gelip dayandıkları gerekçe insan onurunun korunması çabasıdır. Bu tür ahlak öğretileri arasında en dikkate değer olanı "intiharı soylu ve kahramanca bir eylem olarak" öven Stoacılarıdır. (Schopenhauer, 2014, s. 81) Ancak Schopenhauer, nihayetinde, intiharı onaylayan stoa ahlak öğretisini reddeder çünkü ona göre "intihar bir kurtuluş değildir." (Schopenhauer, 2020, s. 522, §65) Hiçbir ahlak öğretisi intiharı engelleyemez çünkü ahlak öğretileri en sonunda gelip "insan onuru"na dayanırlar. Oysa Schopenhauer'e göre sonunda ölüme mahkûm ya da Camus'nün deyişle "idamlık" (Camus, 2014, s. 68) insan yaşamının bir üstünlüğü ya da "onur"u yoktur. (Schopenhauer, 2014, s. 89)

Ahlak öğretilerine dayanılarak intiharın önlenemeyeceği gibi, herhangi bir dini inanca dayanılarak da intihar önlenemez. Örneğin Semavi inançlar gibi "tektanrı dinlerin mensupları intiharı bir suç olarak" görürler. (Schopenhauer, 2014, s. 77) Fakat inanç sözcüleri bir kimsenin neden intihar etmemesi gerektiği sorusuna ikna edici bir cevap veremezler. Schopenhauer'in ve Camus'nün ateist olmalarının en basit gerekçesi bu olabilir. Schopenhauer'e göre Semavi inancın sözcülerinin "içimizde acıma ve paylaşım duygularını uyandıran" intihar girişimini "suç olarak" damgalayıp lanetlemelerine "meydan okunmalıdır." (Schopenhauer, 2014, s. 79) Bu inanç sözcülerinin intihar ile ilgili bir tartışmadaki son sözleri "Biz böyle istiyoruz" keyfi cümlesinden "öteye geçmez." (Schopenhauer, 2014, s. 79) İnanç sözcüleri, ölümü seçen birini hiçbir cezanın bu girişimden yıldıramayacağını göremezler. Üstelik, varolmayan şeylerle insanın duygu, düşünce ve davranışlarını sınırlandırıp düzenleme girişimi, kasten yaşatılan bir travma nedenidir. Bu nedenlerle Schopenhauer inanç sözcülerinin keyfi dogmalarını reddeder.

Schopenhauer intiharı savunmaz fakat lanetlemez de. Yalnızca intiharın bir "kurtuluş yolu" olmadığını düşünür. (Schopenhauer, 2014, s. 83) Peki, "Neyle teselli bulabilir insan?" (Schopenhauer, 2014, s. 95) Ne yazık ki insanın en büyük tesellisi yaşamın ya da en azından kendi yaşamının bir anlamı

olduğuna inanmasıdır. Fakat Schopenhauer'e göre yaşama bir anlam yüklemek onu maskelemektir. Schopenhauer ve Camus bu "maskeli balo"ya katılmazlar. (Schopenhauer, 2014, s. 95)

Schopenhauer'e göre insan yaşamı bir onur değil, fakat sen ve ben arasındaki "duvarı inceltip geçirgen hale getiren" merhamet, şefkat ya da duygudaşlık konusudur. Schopenhauer ahlak öğretileri bakımından batı ve doğu öğretilerini karşılaştırdığında "duygudaşlık"ı bir erdem olarak kabul eden biricik öğretilerin Hinduizm ve Budizm olduğunu keşfeder. (Schopenhauer, 2014, s. 93) Hinduizmde "Mahavakya"nın (büyük öğretinin) dile getirildiği *tat twam asi* ("Bu sensin.") ifadesi duygudaşlık erdemini dile getirir. (Schopenhauer, 2020, s. 508, §63) İntihar sorununu anlamının yolu dikkatimizi insanların "ıstırapları, ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine yoğunlaştır"maktır. Böylece bu kimseye "akrabalığı"ımızı "hissedecek; onun duygularını paylaşacak ve nefret ya da aşağılama yerine şefkat ve merhameti" ya da duygudaşlığı tecrübe edebileceğiz. (Schopenhauer, 2014, s. 90)

## II. Bölüm: Camus'ye Göre Absürd ve İntihar Sorunu

Camus'ye göre "önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar." (Camus, 2014, s. 21) Camus'nün intihar sorununa yaklaşımının diğer yaklaşımlardan farkı intiharı "toplumsal bir fenomen" olarak değil "bireysel düşünce"yle ilişkili olarak düşünmeye çalışmasıdır. (Camus, 2005, s. 3) Camus'ye göre intihar sorunu, insan varoluşunun aydınlığa çıkıp, elle tutulur hale geldiği "absürd" yoluyla anlaşılabilir. "Absürd" kavramsal olarak ele alınıp, zihinsel olarak açık kılınmadıkça intihar sorunu da çözümsüz kalacaktır.

İntihar eden kimseler, uğruna ölmeye değer bir hakikat bulduklarına inanırlar. Yaşama nedeni aynı zamanda ölme nedenidir. Böylece Camus için öncelikli ve acil olarak yanıtlanması gereken sorun "yaşamın anlamı"dır. (Camus, 2005, s. 2) Yaşamın bir anlamı olduğunu söylemek insanın başından geçen deneyimler çokluğunu bir birlik içinde toparlayıp damgalamaktır. Bu damganın adı, daha önce Nietzsche'nin saptadığı gibi, felsefe tarihindeki meşhur "hakikat" denilen şeydir: "Hakikate sahip olduğunu" içinde duyan kişi, bu duyguyu korumak için bunca serveti elden çıkarmaz mı? Kendini "tepede" – açıkçası "hakikati" olmayan ötekilerin üzerinde – tutmak için gemideki her şeyi denize atmaz mı?" (Nietzsche, 2003, s. 51, prg. 13) Böylece yaşam bir hakikate dayandırılarak kabul edilebilir ya da akla uygun hale getirilmiş, kısacası, rasyonalize edilmiş olur.

Yaşamın rasyonalizasyonunun ya da anlamlandırılmasının en ikna edici görünen aktörü bilimlerdir. Fakat Camus'ye göre bilimler dünyaya ve kendime ilişkin

olarak, en sonunda, bir varsayıma, imgeye, şiire, metafora varırlar ve bir sanat yapıtı içinde erirler. Sonunda “kendime de dünyaya da yabancıyım.” (Camus, 2005, s. 19) Dünya gerçekte akla uygun değildir, irrasyoneldir. Fakat, gerçeğin rasyonalizasyonu ya da irrasyonelizasyonu nihayetinde bir anlam etrafında uzlaşana kadar sürdürülür. Camus ne dünyanın rasyonalizasyonu sonucu varılan ne de irrasyonelizasyonu sonucu varılan bir anlam önünde diz çöker çünkü yaşamın akışında her türlü anlam boşa çıkar. Camus'nün yüklenmiş bir anlamla nitelik kazandırılmış yaşam yerine niceliksel olarak çoğaltılmış bir yaşamı tercih etmesinin nedeni budur.

Başka anlamlarla iptal edilmiş anlam yüklenmiş yaşamların ve niceliksel yaşam çokluğunun sergilendiği yaratıcı bir alan olarak Camus sanata işaret eder. Camus sanatın bu işlevinin, daha önce, Nietzsche tarafından *Güç İstenci* yapıtında keşfedilmiş olduğunu düşünür: “Sanatta önemli olan onun [insan] varoluşu[nu] yetkinleştirmesidir, yetkinliği ve bolluğu üretmesidir; sanat özsel olarak varoluşun olumlanması, kutsanması, ilahlaştırılmasıdır”. (Nietzsche, 1968, s. 434, prg. 821) “Biz hakikat yüzünden mahvolmayalım diye sanata sahibiz.” (Nietzsche, 1968, s. 435, prg. 822).

İntihar edenler yaşamlarını, onları kendilerine ve dünyaya daha fazla yabancı kılmayan ve onları birbirlerine tanıdık ve uyumlu kılan bir anlama kaptırmışlardır. Fakat Camus'ye göre hiçbir gerçek ve hakikat, bir kimsenin kendisini öldürmesi için gerekçe kabul edilemez. Örneğin Galilei'nin Engizisyon mahkemesinin idam cezasından kaçmak için, daha önce öne sürdüğü bilimsel hakikatten vazgeçmesi birçok kimse tarafından kınanır. Fakat Camus Galilei'yi haklı bulur. “Uğruna yakılıp ölmeye değmezdi bu gerçek.” (Camus, 2014, s. 21) Daha önce Nietzsche'nin de dediği gibi “yaşam ile bilginin çatışır görüldüğü yerde hiçbir zaman gerçek bir kavga olmadı, orada yadsıma ile kuşku delilik sayıldı yalnızca.” (Nietzsche, 2003, s. 121, prg. 110).

Camus'ye göre yaşamın niteliği onun anlamı değildir, onun absürd oluşudur. Çoğunluk yaşamın kendisiyle değil, yaşamın belirli “bir anlamıyla” uyum içinde olmaya çalışır. (Camus, 2014, s. 24) Fakat absürd insan, yaşamın bir anlamıyla değil kendisiyle uyum içindedir. Peki, o halde “absürd nedir?” Camus *Sisifos Söyleni* kitabında “absürd”ün otuz beş ayrı fakat birbiriyle bağlantılı tanımını yapar.<sup>2</sup> Aşağıda,

2 1-) Absürd insan “varoluş”udur. (Camus, 2005, s. 5), 2-) Absürd insanın yüreğinde, onu için için yiyen “kurtçuk”tur. (Camus, 2014, s. 22), 3-) Absürd, yaşam hakkındaki “alışkanlığı” bozan şeydir. (Camus, 2014, s. 26), 4-) Absürd denilen şey “yaşam için gerekli uykudan zihni mahrum bırakan” “hesaplanamaz duygu”dur. (Camus, 2005, s. 4) 5-) Absürd, insanın kendisini, “birdenbire” “yabancı” ve “sürgün” bulduğu bir dünyadır. (Camus, 2014, s. 24), 6-) Absürd, “çaresiz” bir “sürgünlük”tür. (Camus, 2014, s. 24), 7-) Absürd “insanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki” kopma”dır. (Camus, 2014, s. 24), 8-) Absürd, düşüncenin adım atmaya tereddüt ettiği “son dönemeç” ya da “düşüncenin kendi sınırlarına ulaştığı” “ıssız ve susuz çöller”dir. (Camus, 2005, s. 8), 9-) “Absürd,

bu anlamlardan toparlayıcı olduğu düşünülen beşi -ikinci, üçüncü, dokuzuncu, otuz beşinci ve beşinci anlamları- üzerinde durulacaktır.

İkinci anlamına göre absürd, insanın yüreğinde, onu için için yiyen “kurtçuk”tur çünkü yaşama yüklenen anlam, bu kimseyi, onun yüreğinde kemiren bir duyguya eşlik eder. (Camus, 2014, s. 22) Yaşamın anlamı hakkında düşünenler genellikle, uzun sayfalar sonra da olsa, kolayca onun dışında, üstünde ya da altında bir yere atlar ya da sıçarlar. Yaşamın, kendisi dışında, onu aşan bir anlamının olduğuna inanılıyor ise, bu anlam için kendisini öldüren de olacaktır. Ya da yaşamı aştığına inanılan bu anlama ulaşmaktan duyulan umutsuzlukla yaşamını sonlandıran kimseler olacaktır. Bu kimseler, en iyi ihtimalle, önceki tüm çabalarının bir hiç uğruna, boşuna olduğunu derin bir can sıkıntısı duygusu eşliğinde kabul edeceklerdir. Böylece intihar etmek “yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir.” (Camus, 2014, s. 24).

Dokuzuncu tanımına göre “absürd,tenin başkaldırısıdır.”(Camus,2005,s.12) Otuz beşinci tanımına göre ise absürd “bu bedeninin ruhunun kendisini alabildiğine aşmasıdır.” (Camus, 2014, s. 150) İntihar girişimi, nihayetinde bir kimsenin kendi bedeniyle ilgili olarak yaptığı bir işlemdir. Yaşama ilişkin hangi düşüncede olunursa

tenin başkaldırısıdır.” (Camus, 2005, s. 12), 10-) Absürd dünyanın tekrar “anlaşılmaz” olduğu durumdur. (Camus, 2014, s. 32), 11-) Absürd, bir kimsenin kendisini “dünyadan bir parça” olarak değil “onun karşısında” bulmasıdır. (Camus, 2014, s. 66), 12-) Absürd “sadece bir şey: Dünyanın bu yoğunluğu ve bu yabancılığı”dır. (Camus, 2005, s. 13), 13-) Absürd, insanın “uyanık saatleri”dir. (Camus, 2005, s. 13), 14-) Absürd, diğer şeyler gibi insanın da salgıladığı “insandışı”dır. (Camus, 2005, s. 13), 15-) Absürd, içindeki yürek ve dünya arasındaki bağdır. “Gerisi kurmaca”dır. (Camus, 2005, s. 17), 16-) Absürd, insan ve dünya arasındaki “tek bağ”dır. (Camus, 2005, s. 19), 17-) Absürd, bu irrasyonel doğa ya da dünya “ile çağırısı insanın en derin yerinde çınlayan bu çilgin açıklık isteğinin karşı karşıya gelmesidir.” (Camus, 2014, s. 39), 18-) Absürdlük, “anlaşıldığı andan sonra bir tutkudur, tutkuların en can alıcısıdır.” (Camus, 2014, s. 39), 19-) Absürd açık/berrak, “uyanık insanın sürekli iklimi”dir. (Camus, 2014, s. 41), 20-) Absürd “kendi sınırlarını saptayan, açık görüşlü akıldır.” (Camus, 2005, s. 47), 21-) Absürd, akıl yürütmeyi “uyandıran kanıt”tır. (Camus, 2005, s. 48), 22-) “Absürd, insanın ihtiyacıyla dünyanın akla aykırı sessizliği arasındaki bu karşılaşmadan” doğan şeydir. (Camus, 2005, s. 26), 23-) Absürd “her şeyden önce” insan ve dünya arasındaki “bir kopuş”tur. (Camus, 2005, s. 28), 24-) Absürd insanı ve dünyayı “birleştiren şey”dir. (Camus, 2005, s. 29), 25-) Absürd, birincil gerçektir. “İnsan kafasının dışında absürd var olamaz.” (Camus, 2005, s. 29), 26-) Absürd, “insanın boyun eğmeden görüp tanıdığı açık gerçek”tir. (Camus, 2014, s. 51), 27-) Absürd “bir yüzleşme ve kesintisiz bir mücadeledir.” (Camus, 2005, s. 29), 28-) Absürd “bilinçli insanın metafizik durumudur.” (Camus, 2014, s. 55), 29-) Absürd “Tanrısız günahıtır.” (Camus, 2014, s. 56), 30-) Absürd “arzulayan zihinle umut kırıklığına uğratan dünya arasındaki kopuştur, birlik özlemimdir, bu dağınık evrenle onları birbirine bağlayan çelişkidir.” (Camus, 2005, s. 48), 31-) Absürd “bu yerinden çıkmalarla yaşamak ve düşünmek, kabul etmek mi, yoksa reddetmek mi gerektiğini bilmek meselesidir.” (Camus, 2005, s. 48), 32-) Absürd bu iki kesinlik arasındaki “çatışma” durumudur. (Camus, 2005, s. 50), 33-) Absürd “beni tüm yaratımın karşısına koyan şey işte bu gülünç akıl”dır. (Camus, 2005, s. 50), 34-) Absürd tüm şeyler ve benim aramdaki bu uzlaşmazlığın “çatışmanın dünya ile düşüncem arasındaki bu kırılmanın temeli, bu konudaki farkındalığım”dır. (Camus, 2005, s. 50), 35-) Absürd “bu bedeninin ruhunun kendisini alabildiğine aşmasıdır.” (Camus, 2014, s. 150)



olunsun, tüm bu düşünce ayrılıklarının üzerinde birleştikleri nokta bedendir. Fakat intiharın bedensel yaşamın sonlandırılmasıyla başlayıp bittiğini düşünmek, intihar olayının sürecini iskalamak demektir çünkü intihar olayının altında yaşamla ilgili bir düşünce yatar. Bir kimsenin kendi bedensel yaşamını sonlandırmaya dönük müdahalesi onun genel olarak yaşam hakkında vardığı bir düşüncenin sonucudur. Yaşamın sürdürülmeye değmeyeceği biçimindeki bir düşünceye ikna olmuş bu kimse, üzerinden yaşamını sürdürdüğü nihai dayanak olan kendi bedeninin canlılığına son verme atılımında bulunur. İntihar girişimine, onun nihai temeli olan düşünce bakımından yaklaşan Camus, bu perspektiften yaklaşıldığında keşfedilen şeye absürd iklimin dağıtılması, sıçrama, metafizik ya da “felsefi intihar” adını verir. (Camus, 2005, s. 39) Böylece, felsefi intihar, düşünceleriyle yaşamın dışına geçenler, atlayanlar ya da sıçrayanların girişimidir.

İnsanın kendisini öldürme yeteneğine sahip olması, örneğin Tanrı gibi her türlü ebedi ve ölümsüz güçlerin olumsuzlanması, boşa çıkarılması anlamına gelir. Semavi inançlarda intiharın lanetlenerek yasaklanmasının nedeni Tanrı karşısında insanın üstün bir özelliği olan kendi yaşamını sonlandırma yeteneğinin kabul edilemez olmasıdır. İnanç sözcülerine göre insan Tanrı'nın değerlendirmesi altında yaşamını sürdürmelidir, fakat şimdi durum tersine döner ve Tanrı insanın değerlendirmesine tabi tutulur. Camus'ye göre bu düşünceyi kendi yapıtlarında söz konusu yapan yazar Dostoyevski'dir. İnsanın Tanrı'nın yerini alma atılımı *Ecinniler* (1871) romanında Kirilov'un gerçekleştirdiği intihar girişimiyle ortaya konulur. Kirilov'a göre insan sonsuz yaşamı istediği ya da kendisini öldürmek istemediği için Tanrı'yı yaratmıştır. Kirilov şöyle der:

“Tanrı'yım ben ve mutsuzum. Çünkü irademi göstermek zorundayım. Bütün insanlar mutsuz, çünkü iradelerini göstermekten korkuyorlar. Bugüne kadar insan hep yoksul ve mutsuz oldu. Çünkü iradesinin en yüce biçimini gerçekleştirmekten korkuyordu. [...] Benim tanrılık sıfatım özgür iradem! Hepsi bu! İradem sayesinde en yüce biçimimle boyun eğmezliğimi ve özgürlüğümü, korkunç çünkü. Boyuneğmezliğimi ve yepyeni özgürlüğümü kanıtlamak için intihar ediyorum.” (Dostoyevski, 2008, Cilt II, s. 349).

Camus Kirilov'un intiharını “mantıksal intihar”, “üstün intihar”, “eğitici intihar” ya da “metafizik intihar” olarak adlandırır. Kirilov Tanrı'yı yerinden eder fakat bunu yaparken insanı da yok eder. Bu nedenle Kirilov başlangıçta absürdün farkına varır fakat sonuçta absürd iklimi dağıtır. Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanında başından sonuna kadar absürd iklimde kalmaya dayanan kahraman Kirilov değil Stavrogin'dir. *Ecinniler* romanını 1959'da, aynı adla tiyatroya uyarlayan Camus, bu oyununda Stavrogin'in absürd iklimde kalma çabasını onun şu repliğinde

dile getirir: “Keşke inanabilseydim bir şeye. Belki o zaman öldürebilirdim kendimi, ama inanmıyorum.” (Camus, 1994, s. 160).

Absürd düşünceye göre “dünya ne bu kadar rasyonel ne de bu kadar irrasyoneldir.” (Camus, 2005: 47) Yaşam bir anlamla var olmamıştır, bir anlam nedeniyle de yok edilemez. Bir filozof, yazar ya da sıradan bir kimse olsun, onun absürd iklimi dağıtmış, sıçramış ya da felsefi intihar girişimini başlatmış olmasını, deneyimin dışında yer aldığını düşündüğü bir “aşkın” olana (Camus, 2005, s. 31), tüm varolanları dayandırdığı bir öze, mutlağa, “ebedi ve ölümsüze” (Camus, 2014, s. 57) ya da “birlik” fikrine (Camus, 2005, s. 31) göz dikmiş olmasından anlaşılabilir. Bu kimse absürd iklimi dağıtan şeyler olarak özlem, birlik ve umut isteği, düzenli ve “kımlıtsız” bir dünya tasarımlar. Bu, sıçrayan kimsenin “gönül esenliği”, “zihinsel barış” ya da “ruhsal sükûnete kavuşacağını” düşündüğü yüzeysel bir kurma faaliyetidir. Fakat, zihnin “ilk deviniminde” sırça fanus, kumdan şato ya da demir kafes şeklinde inşa edilen “dünya çatlar ve yıkılır.” (Camus, 2014, s. 36).

Üçüncü tanımına göre absürd, yaşam hakkındaki alışkanlığı bozan şeydir. “Düşünme alışkanlığını edinmeden yaşamaya alışırız.” (Camus, 2014, s. 26) Yaşam hakkında, farkında olmaksızın, alışkanlıkla sürdürülen bir düşünce vardır. Yaşamın inanılan anlamının ya da anlamsızlığının çoğu zaman farkında olunmaz çünkü yaşam çoğunlukla alışkanlıkla sürdürülür. Alışkanlığı bozan şey absürddür. “Düşünmeye başlamak” alışkanlıklar hakkında bir kuşku uyandırarak yaşamın anlamına ilişkin kurtçuğu yürekte harekete geçirir. (Camus, 2014, s. 23) Her bir kimsenin, akışı döngüsel bir rutine vardırılmış bir günlük yaşam makinesi vardır. Yalnız bir gün “neden?” sorusu “yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık/usanma/yorgunluk içinde başlar.” “Dekorların yıkıldığı” bu anda “bilincin devinimi” başlar. (Camus, 2014, s. 31). Bıkkınlık “bilinci uyandırır ve bunun ardından gelen şeyi tetikler.” (Camus, 2005, s. 11) Bu “uyanış”ın ardından sonuç gelir: İntihar ya da iyileşme.” (Camus, 2014, s. 31).

Bilimlerin ve düşünmenin rasyonalist yönteminin sunduğu şey “açıklanabilen”, “bildik”/tanıdık bir dünyadır. Fakat beşinci tanımına göre absürd, insanın kendisini, Camus’nün *Yabancı* (1942) romanının kahramanı Meursault gibi “birdenbire” “yabancı” ve “sürgün” bulduğu bir dünyadır. (Camus, 2014, s. 24) İşte, bu yabancı dünyanın şartları absürd iklimi oluşturur. İntihar girişiminde bulunan kimseler, insanın bu “sürgünlüğü”ne ve “yabancılığı”na katlanamayıp çözümü kendi yaşamlarını sonlandırmakta bulanlardır. İntihar, daha önce bildik sayılan ve şimdi ansızın yabancı kalınan bir dünyayı reddetmektir. Dünyanın tanıdık kılınmasının yolu ona bir anlam yüklemektir. İntihar girişiminde bulunan kimseler “yaşamın anlamından” kuşku duymazlar. (Camus, 2014, s. 25) Anlamından

kuşku duyulmayan bir yaşam düşüncesi, beraberinde, yaşamın vereceği ve yoksun bırakacağı şeylerin mutlak bir kesinlikte biliniyor olması inancını da getirir. Böyle bir kimse, kendisini yaşam karşısında alacaklı bir konuma yerleştirmiş olur. Beklentileri karşılanmayan bir kimsenin böylece düş kırıklığı içinde kendi katili olmaya yaklaşması dokunaklıdır.

Yaşamın kendi başına ya da kendinde bir anlamı olduğunu düşünmek ya insanı ya da dünyayı yok etmiş olmak olacak, bu da absürdü gözden kaçırmak demektir. İntihar girişiminde bulunan kimseler, kendileri olmaksızın yaşamın kendi başına anlamlı olduğunu düşünürler. Fakat absürd kimse, yaşamın kendisini aşan bir anlamı olmadığını bilerek yaşamını sürdüren kimsedir. Bir kimse, zihinsel ve bedensel yaşamını sonlandırmak yerine, “insan ölçüleri”nin, “kendi koşulunun sınırları”nın, “şimdiki zaman”ın içinde kalarak düşünmeyi öğrenebilir. Camus, bunu sağlayan düşünme tarzını “absürd akıl yürütme” olarak adlandırır. Absürd akıl yürütme, absürdü göz önüne getiren “açıklığın ışığında” absürd iklimi betimleyen açık görüşlü düşünmedir (Camus, 2014, s. 27).

Zamanın kendilerinden bağımsız olduğunu düşünen kimseler, onun sonsuz olduğuna inandıkları için bu sonsuzluktan bir şekilde pay almaları gerektiğini iddia ederler. Bu kimseler böylece zamana bir alacaklı olarak yaklaşırlar ve kendilerine, memnun kalacakları bir ömür biçerler. Şimdiden hak ettiklerini ve kendilerine biçtikleri bu ömrün planını yaparlar. Bu kimseler sık sık genç olduklarını, çok uzun bir zamana sahip olduklarını ya da ileri yaşlı olduklarını ve zamanları kalmadığını söylerler. Böylece, içinde yaşadıklarını düşündükleri zamanın kapısına birer alacaklı olarak dayanırlar. Zamanla ilgili bu tutum absürdü ıskalar. Absürdün anlaşılması için birincil şeylerden biri “zaman”ın öznenen bağımsız, kendi başına ya da kendinde bir şey olmadığını kavramaktır. Absürd kimse, zamana dayanarak ya da onun içine yerleşerek değil zamanı taşıyarak yaşayan kimsedir. Kısacası, absürd kimse “zamanın malı” değildir (Camus, 2005, s. 12). İnsanın zamandan kopmasının yaygın nedenlerinden biri Tanrı inancıdır. Camus’ye göre Tanrı’yı kabul eden bir kimse kendisini zamandan koparır. “Ya Tanrı var ya zaman, [...] Ya çırpınmalarını aşan daha yüksek bir anlamı vardır bu dünyanın ya da bu çırpınmalardan başka hiçbir şey gerçek değildir.” (Camus, 2014, s. 103) Tanrı gibi ebedi olduğu düşünülen bir şeye inanmak “uzlaşmak” ya da “kabullenmek”tir (Camus, 2014, s. 103). Absürd insan ebedi olanla uyum içinde olmaktan tiksinti duyar (Camus, 2014, s. 103). Absürd kimse her türlü zaman üstü, insan üstü şeyle uyumsuzdur ve zamanı edebi olana tercih eder. Ebediden “yoksun kalınca zamanla birleşmek isterim” (Camus, 2014, s. 103).

Absürd iklim “yaşamlar gibi düşüncelerin de gelecekte yoksun oldukları bir dünya”dır (Camus, 2014, s. 83). “Umutsuz ve umutsuzluğunun bilincine varmış

kişi geleceğin değildir artık” (Camus, 2014, s. 48). Absürd durumda “umudun bulunmayışı”, bir vazgeçiş değildir (Camus, 2005, s. 30). Absürd kimse “yaşamın duru alevi dışında kalan her şey karşısında” kayıtsız kalır, umutsuz ve “avuntusuz”, tesellisiz yaşar (Camus, 2014, s. 73). Absürd durumu fark eden kimse umut ve gelecekte yoksun kalmıştır fakat onların yerine “insanın her şeye açık oluşu”nu kazanmıştır (Camus, 2014, s. 70). Böylece absürd insanın ülkesi şimdidir. Daha önce Nietzsche’nin “nihilist” olarak tanımladığı kimseyi Camus absürd iklimi dağıtan kimse olarak tanımlar. Nihilistler zamana, dünyaya binmiş kimselerdir. Onlar gelecek ya da geçmişte yaşarlar. Bu nedenle şimdiki ve bugünü tasfiye ederek dünyanın son gününü beklerler. Yaşadıklarına inanmazlar. İnsalar bile, bunun, daha üstün ebedi bir yaşam için sınav olduğuna inanırlar. Anti-nihilist ya da absürd kimseler zamanı, dünyayı ya da taşı iterler. Şimdiki zamanda yaşarlar ve olmakta olan şeylerle ilgilenirler. Kısacası, zamanı bugüne anti-nihilistler ya da absürd iklimde yaşayabilenler iletmişlerdir.

Camus’ye göre düşüncelerinin başlangıçlarında ya da bütününde, örneğin, Kierkegaard (1813-1855), Shestov (1866-1938), Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928), Karl Jaspers (1883-1969), Heidegger (1889-1976) ve Jean-Paul Sartre’in (1905-1980) “ortak iklimleri” absürddür (Camus, 2014, s. 41). Fakat, absürdün farkına varan bu düşünür ve yazarlar arasında çok az bir kısmı absürd iklimde yaşamaya dayanabildi. Absürd iklimde yaklaşan filozof ve yazarların çoğunluğu, özellikle Shestov, Kierkegaard, Jaspers ve Husserl bu absürd iklimin “içinde kalmaya dayanamazlar” ve absürd iklimden sıçrayarak “felsefi intihar”ı gerçekleştirirler (Camus, 2005, s. 39 / Camus, 2014, s. 56). Oysa “yaşamak absürdü canlı tutmaktır” (Camus, 2005, s. 52). Absürdü canlı tutmak direnme, isyan/başkaldırı/ayaklanma ve sürekli devrimle mümkündür. Örneğin, Orpheus Hades’e ölü değil de canlı indiği için kınanır. Orpheus arkasına dönüp Eurydike’ye baktığı, bu nedenle Eurydike tekrar ölümler dünyasına savrulduğu için Orpheus yine kınanır ve kötü bir aşık ilan edilir. Dikkatli bakıldığında, insan varoluşunun absürd ikliminden kimsenin canlı çıkamamış olduğu görülecektir. O halde Orpheus kınanmamalıdır. “Eurydike’nin tersine, absürd ancak kendisine sırt çevrildiği zaman ölü.” Böylece, tutarlı felsefi tutumlardan en etkili “başkaldırı”dır (Camus, 2005, s. 52).

Camus intihar sorununu aydınlatmak için üzerinde durduğu absürde ilişkin tartışmada üç ayrı sonuca ulaşır: İlk sonuç bilinç ve başkaldırının önemi, ikinci sonuç ölümsüzlüğe, ebediye göz dikmeme, üçüncü sonuç ise şimdiki zamana bağlı kalıştır. Bu üç sonuçtan, vazgeçilmez olan üç şey yükselir: Bilinçle ya da uyanışla gelen “başkaldırı”; sıçrama yapmaya çağıran insan üstü, ölümsüz ya da mutlak güçlerden bağımsızlıkla gelen “özgürlük” ve şimdikiye bağlı kalma çabasına eşlik eden “tutku” (Camus, 2005, s. 62).

Camus'ye göre absürd iklimi betimlemenin en etkili yolu sanat etkinliğidir. Ebediden, ölümsüzden, mutlakten ya da "birlikten vazgeçen her düşünce, çeşitliliği göklere çıkarır. Ve çeşitlilik sanatın yeridir" (Camus, 2014, s. 132). Sanat insanın yaşam deneyimi niceliğini artıran büyük güçtür. "Sanat yapıtı bir deneyimin ölümünü, aynı zamanda da çoğalmasını belirtir" (Camus, 2014, s. 113). "Sanat yoluyla "yaratmak, iki kez yaşamaktır" (Camus, 2014, s. 112). Görüldüğü gibi, absürd insan "birleştiremeyeceğini çoğaltır" (Camus, 2005, s. 71). Böylece nitelik değil nicelik, "en iyi yaşama değil, en fazla yaşama", değer yargıları değil, olgu yargıları önem kazanır (Camus, 2014, s. 74). Camus'de bir ahlak felsefesi olduğunu varsayacak olursak bu ahlak görüşü önceki ahlak görüşlerinin niteliğe vurgu yapan eğilimlerinden vazgeçmiş olan bir nicelik ahlakıdır. Camus yaşam hakkında niteliğe değil niceliğe önem veren bu görüşünü Nietzsche'nin *Şen Bilim* kitabının dokuzuncu paragrafını oluşturan "Yanardağların püskürmesi" kısmından esinlenerek geliştirir: "İnsanlığın önceki basamaklarında edindiği, gevşekçe, embriyonik olarak kazanıldığı için kimsenin edinilmiş saymadığı sayısız şey, belki yüz yıl sonra zorlayıp gün ışığına çıkıyor. Bu arada güçlenip olgunlaşmış oluyorlar. Kimi yetenekler ya da erdemler bazı çağlarda hiç bulunmaz. Ama insanın bekleyecek zamanı varsa, torununa, torununun çocuğuna dek beklerse, oğulları dedelerinin içindekini, dedelerinin bile içlerinde olduğunu bilmediği şeyleri güneşe çıkarırlar. Oğul zaten sık sık babasına ihanet eder. Bunlar oğulları olduğunda kendilerini daha iyi anlar. Hepimizde örtük bahçeler, tarlalar var. Başka bir metaforla hepimiz zamanı geldiğinde püskürecek olan, gelişmekte olan yanardağlarız. Gelgelelim, zamanın ne ölçüde yakın ne ölçüde uzak olduğunu kesinlikle kimse bilmiyor, sevgili Tanrı'nın kendisi bile!" (Nietzsche, 2003, s. 48).

Yaşama yüklenen anlamların birbirini takip ederek kurulup yıkıldığı ömürler çokluğuna edebiyat dünyasının yapıtlarının baş döndürücü çeşitliliği içinde tanık olunabilir. Bir anlamı ve yararı olmamasına rağmen yaşamın sürdürülmesinin edebi, mitolojik absürd kahramanı, suç ve cezaya aldırış etmeksizin mümkün oldukça çok yaşamak isteyen Sisifos'tur. "Sisifos tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün bağlılığı öğretir" (Camus, 2014, s. 141). Ebedi, sonsuz değerlerin temsilcisi olan tanrılara karşı başkaldırarak önemli bir devrimi gerçekleştirmiş "fatihlerin birincisi" ise Prometheus'tur (Camus, 2014, s. 104). Ayrıca canlandırdıkları yaşam tarzlarının çokluğu konusunda tiyatro oyuncularını da absürdün şövalyeleridir.

Camus absürd yaratımla ilgili olarak, sanatlar arasından edebiyata odaklanıp ve absürd iklimin betimlenişini özellikle roman yazı türünün örneklerinde bulur. Camus'ye göre "büyük romancılar filozof romancılarıdır." Bu tür yazarların bir kısmı Balzac, Marquis de Sade, Herman Melville, Stendhal, Dostoyevski, Lord Byron, Marcel Proust, André Malraux ve Kafka'dır. Anlam ya da gerçeklik

üretimini güçlü alanlarından biri de aşk yaşamıdır. *Genç Werther'in Acıları* romanının Werther'i gibi reddedildiği için intihar eden ya da *İlahi Komedya'nın* kahramanı Dante gibi tüm yaşamını, idealize ettiği bir kimse uğruna harcayan kimselere alternatif, aşk dünyasının absürd kahramanı Don Juan'dır. Don Juan'ın aşk yaşamı, özellikle karşılıksız aşkta tanık olduğumuz, yönlendiremedikleri büyük bir istekle bir çıkmaza soktukları yaşamlarına son veren yaygın atılıma karşı çarpıcı bir alternatiftir. "Don Juan'ın edim alanına soktuğu şey niteliğe değer veren ermişin ahlakına karşıt bir ahlaktır, bir nicelik ahlakıdır." Nesnelere derin anlamına inanmamak uyumsuz/absürd insanın özelliğidir." (Camus, 2014, s. 88) Absürd insanın nesnelere derin anlamına inanmama özelliği Don Juan'ın aşka mutlak bir anlam yüklememesinde kendisini gösterir.

### Sonuç

Schopenhauer ve Camus'den öğrendiğimiz şey, tek cümleyle, intihar girişiminde bulunsun ya da bulunmasın bir kimsenin kendisini çürüttüğü toprağın "yaşamın anlamı" olmasıdır. Sıradan insanlar ölümler ve yaşamla kolay bağ kurarlar, hatta bu bağı hazır bulurlar, dahası çoğu zaman böyle bir bağ olduğunu düşünmezler. Gazeteler onlara hitap eder çünkü gazetelerde yazıldığı gibi yaşadıklarını düşünürler. Bugün başlarına gelen şeylerin anlamını öğrenmek ve birbirlerini onaylamak için heyecanlı ertesi günün baskısını beklerler. Bu medyatik dünyada herkesin tanıdık kabul edildiğinin bir kanıtı, bir intihar vakasına çabucak bir neden ve bir suçlu bulunmasında görülebilir. İntihar vakalarında belirli bir can alıcı sorumlu unsur çabucak bulunur ve o, bu olayın "neden"i ya da "suçlusu" ilan edilir. Oysa bu unsur intiharın nedeni değil sadece "tetikleyici"sidir. (Camus, 2014, s. 23) Bu durumun anlaşılmasında, intihar vakalarını araştırmanın yaygın son durağının güvenlik güçleri ve adli mercilerin ilgili rafları olmasının nedenidir.

Tanıdık olduğuna inanılan bir dünyada tanıdık insanların aniden yaşamlarına son vermeleri şok edici karşılanır çünkü intiharı düşünen bir kimse bu konuyu gizli yürütür. İntihar için yapılan hazırlıklar, intihar girişimlerinden fazladır. İntihar girişimleri de ölümle sonuçlananlarından fazladır. Ayrıca, intihar girişiminde bulunmamış olmak, ölümü arzulamamış olmak anlamına gelmez.

İntiharın altında yatan neden çoğunlukla ölümsüz mutlu bir yaşam arayışı ve özlemdir. Yaşayabileceği her şeyi yaşadığını düşünen bir kimse ile, henüz yaşamadıkları için yaşamını sürdürdüğünü düşünen kimsenin intiharı aynı nedenlerdir. İlki yaşamını bir nostaljiye ikincisi ise bir umuda kaptırmıştır. Ebedi ya da mutlak için duyulan isteğe Camus "sıçrama" der. Sıçrama ölümlü olandan, yeryüzü değerlerinden ya da absürd iklimden ayrılmak demektir. İntihar absürd iklimden sıçramanın bir biçimidir. Absürd iklimden sıçramanın ilk örneğini, insan

soyunun bilinen en eski yazınsal yapıtı olan *Gılgamış Destanı*'nda ölümsüzlüğü arayan Kral Gılgamış'a kadar götürebiliriz. Kral Gılgamış, başlangıçta, arkadaşı Enkidu'ya "ölümü hiçe say, yaşamı yücelt!" diyerek absürd iklimi tanımasına rağmen, biraz ilerde, Enkidu'nun ölümünden sonra "Ah, ölecek miyim, Enkidu gibi mi olacağım ben de? / Yüreğime bun [sıkıntı] girdi, / ölüm korkusu çekip dolanırım yaban yazıda [ovada]" (*Gılgamış*: 2018, s. 85) sözüyle ve daha ileride "Ah, kapatabilseydim korkuya, kaygıya kapımı / tıkanmış olsaydı ziftle, katranla. / Ama yazgı gün yüzü göstermedi bana, / tüketti beni, ben zavallıyım!" (*Gılgamış*, 2018, s. 103) ve "N'etsem gerek Ut-Napiştım, n'eylesem gerek? / Bütün üyelerimi cin tuttu, / ölüm yerleşti uyuduğum odaya, / ayağımı nereye atsam ölüm orada!" (*Gılgamış*, 2018, s. 115). sözleriyle ölüm kaygısına kapıldığını bildirir ve sıçrama ya da ölümsüzlük imkânı arayışına başlar. Gılgamış'ın "görmediği yer kalmadı Ölümsüz Yaşam'ı ararken" (*Gılgamış*, 2018, s. 4). Gılgamış ölümsüze sıçramak için Tanrıların başı İştâr'a yalvarır: "Kurtar beni bu korkulardan!" (*Gılgamış*, 2018, s. 85). Bu arayışında karşılaştığı İçkicibaşı Siduri Gılgamış'a absürd iklimi geri dönmelerini ve ölümlü yeryüzü değerlerinin sınırları içinde kalmasını önerir: "Eline geçmeyecek aradığın yaşam. / Tanrılar insanoğlunu yarattıklarında / yalnız ölüm oldu ona verdikleri, / kendi ellerinde tuttular yaşamı! / Karnın dolu olsun yeter Gılgamış, sen ona bak, / gece gündüz eğlenmene bak, / gününü gün et, keyif sür, / çalgılarla gece gündüz gül oyna, / hep güzel giysiler olsun üstünde, / başın temiz olsun, bedenin yıkanmış olsun, / elinden tutan yavruna bak, / karın mutluluğu tatsın göğsünde, / budur insanoğlunun tek yapacağı." (*Gılgamış*, 2018, s. 96) Daha ileride, Gılgamış Tanrılar tarafından ölümsüz kılınmış tek insan olan Ut-Napiştım'ı bulur. Ut-Napiştım'ın dediğine göre ona ölümsüzlük bir armağan olarak verilmiştir. Bu armağanın nedeni ise ölümlü bir insanken Ut-Napiştım'ın tüm gücüyle yaşamı savunan ve "yaşamı kurtaran" bir kimse olmuş olmasıdır (*Gılgamış*, 2018, s. 113).

Düzen arttıkça intihar artar çünkü oyalayıcı şeylerin ortadan kalktığı yerde, yaşam kendisine yüklenen tüm anlamlardan sıyrılıp kendisini tüm boşluğuyla gösterir. Bu, günlük yaşamın en sıradan deneyimleri içinde ansızın gerçekleşir. Örneğin hafta sonları daha çok intihar vakası gerçekleşir çünkü bu kimseler kendileriyle ilgilenen vakti bulabilirler. Bir kez daha, yaşamı karartan şey ona yüklenen anlamdır. Bir önyargı bir kimsenin kendi yaşamını kendi eliyle almasına neden olur. Geri kalan nedenler gazete haberlerinin konusudur. Mesele, "yaşamak için neden bir anlama ihtiyaç duyulur?" sorusunu açık görüşlülükle cevaplayabilmektir.

İntihar girişimi başarılı ya da başarısız sonuçlansın tüm intihar girişiminde bulunanların "haklı" ve sağlam buldukları bir gerekçeleri vardır. Bir kimseyi

yaşam hakkında herhangi bir şeye inandırmak tehlikelidir çünkü, böylece ondan, yaşamının alınabileceği bir şey icat edilmiş olunur, başka bir deyişle, yaşamın ikna olunan her ayrı anlamı başka bir cinayet aracıdır. İnsan soyunun bireylerinin çoğunluğu halihazırda ölmek için bir nedene sahiptirler ve böyle bir ölüm nedenini birbirlerine aşlamaya çalışırlar. Onları ölmek için harekete geçiren bir gerekçe bulduklarında, zamanı geldiğinde bunu gerçekleştirirler. Böylece intihara götüren şey yaşamın anlamıdır. Ancak gazete haberleri intiharın nedeni yerine onun tetikleyici unsurlarını koyarlar.

“Yaşamın bir anlamı yoktur” demek Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler* (1880) romanının kahramanı Ivan Karamazov gibi “Her şeye izin vardır.” demektir. (Camus, 2014, s. 82) Durum bu iken, çoğu insan yaşamın bir anlamı olduğuna inanarak yapılabilecek en korkunç şeyi gerçekleştirir çünkü yaşamın bir anlamı olduğu dogması hem intihar etmek için hem de şimdiden gerçekleştirilmiş intiharlar için kolayca bir “neden” bulmak demektir. Fakat intihara sürüklenen kimselere yakından baktığımızda bu kimselerin yaşama yükledikleri anlamın boşa çıkmış olduğunu görebiliriz. Yaşamın bir anlamının olmadığı ya da yaşamın absürd özelliği şu sorularla açığa çıkarılabilir: Yaşamın boşa çıkmamış bir anlamı var mıdır? Yaşamın anlamının boşa çıkması nasıl önlenebilir? Ve son olarak, “yaşamınızı neden sürdürüyorsunuz?” Bu sorular kulağa absürd gelir. Doğrudur çünkü yaşamın bir anlamı yoktur.

Yaşamın bir anlamının olmadığını ya da üzerlerine anlam yüklenen tüm yaşamların kendi üzerlerindeki bu asalakları bir süre sonra boşa çıkarmış olduklarını bizzat incelediğim 613 ayrı gerçek intihar vakasında geriye bırakılan notların ya da intihar girişimi anında bu atılımı gerçekleştiren kimselerin cümlelerinin son sözcüklerinde kanıtlanıyor olduğunu gördüm: “Başaramadım,” “Kendimi affedemiyorum,” “Acınası yaşamıma son veriyorum,” “Böyle olsun istemezdim,” “Yaşamla kurduğum, onu sürdürdüğüm bağ koptu,” “Ben onsuz yaşayamam,” “Yaşamın bir anlamı kalmadı,” “Ben artık yokum,” “Artık dayanamıyorum,” “Dayanacak gücüm kalmadı,” “Yaşamak,” “Ruhumla bedenimi kemirdi,” “Özür dilerim. Yoruldum,” “Hiçbir şey yapasım yok,” “Bittim artık,” “Sorumlusuz odur,” “Ona iyi bakın,” “Üzmayın,” “Beni unutmayın,” “Yeter bu kadar,” “Korkmama gerek yok,” “Kendim yaptım,” “Kendim karar verdim,” “Sizi çok seviyorum,” “Sizi sonsuza kadar seveceğim,” “Dünyanız sizin olsun,” “Üzgünüm,” “Hakkınızı helal edin,” “Hepimiz için iyi olacak,” “Benim sonum böyleymiş,” “Hoşçakalın.”

Kendi elleriyle yaşam bağlarını koparanların yukarıda yer verilen bu son sözcüklerinde görüldüğü gibi her intihar vakası yaşamın neden yaşanmaya değer ya da değmez olduğuyla ilgili bir gerekçe sunar ya da yaşamın aynı anlamını paylaşan



bir kısım insanın gözünde, daha önceki gerekçelerden birini haklı çıkarır. İntihar, yaşamın mevcut bir biçimini reddetmektir fakat, diğer taraftan, belirli bir anlama uygun yaşam isteğinin onaylanmasıdır. Yaşam hangi anlamla sürdürülüyorsa yine o anlamla sonlandırılır.

Yaşamın anlamının olmadığını ya da ona yüklenen bir anlamın, üzerinden çok geçmeden başka bir anlamı takip ettiğini deneyim çokluğu açık kılabilir. Bu nedenle en bezmiş ve usanmış bir kimseyi yaşamda tutmak için tüm güçler seferber edilmelidir. İntihar girişiminde bulunan kimselerin gün ışığına ya da gecenin karanlığına dönmeye ikna edilmeleri çabası elbette boşuna değildir çünkü intihar eden kimseye onun kabul ettiği anlama uygun mevcut yaşam koşulları sunulmuş olsaydı bu kimse intihardan vazgeçecekti. Bunu geride kalan herkes bilir çünkü bir intihar vakasına tanık olan kimseler olay anında o kimseyi yaşamda tutmak için yapılabilecek daha fazla şeyin olduğunu ve ondan esirgenen şeyleri, onlara eşlik eden bir suçluluk duygusu içinde derinden ve apaçık şekilde hissederler. Böylece bir kimseyi yaşamın devamına ikna etme çabası, intiharın bir çözüm değil bir kaçış olduğunun belgesidir çünkü yaşam nasıl anlaşılırsa anlaşılсын, yaşamı anladığını düşünen kimseler ancak onunla yapılan şeylere bakma fırsatı bulduklarında yaşamın kendileri tarafından anlaşılıp anlaşılmadığı konusunda bir tartışmaya girerler.

Peki öyleyse bir kimse yaşamın bir anlamı olduğuna dair kaniye nasıl kapılır? Alışkanlıklar ve bağımlılıklarla. Alışkanlıklar ve bağımlılıklar düşünme yeteneğini köreltirler ve nihayetinde böyle bir kimse kapıldığı yaşamın anlamının sorgulanmasını tutulmaya uğratar çünkü savunulamayan şeyler alışkanlık gereği farkında olunmaksızın yapılan şeylerdir. Örneğin, doğruyu söylediğine inanan bir kimsenin, bu söylediği şeyin neden doğru olduğunu kendisi bilmeyebilir. O nedenle bu kimse doğru olan şeyi savunamaz fakat bir gerekçesini gösteremese de alışageldiği şekilde bu inancının arkasında durmaya devam eder.

Yaşamla ilgili açık bir gerçek var ise o da Camus'nün dediği gibi herkes kurbandır, başka bir deyişle ölüme mahkumdur. Sadece nedenler ya da katiller değişir. İnsanın ölümlü bir varolan olduğu gerçeği, onun kendisini öldürmesi gerektiği anlamına gelmez. Yaşamını sürdüren bir kimse yaşamı savunan bir kimsedir. Bu özellikler absürd kimseye aittir. O, birçoğunun intihar nedeni olarak gösterebileceği her türlü zorluğa rağmen yeniden başlayabilen kimsedir. Peki yaşamla ilgili alışkanlıklar kırıldığında yaşama yeniden başlayabilmek için temel olarak neler yapılabilir? Yeniden başlayabilmek için şimdiki zamanda kalma becerisi ve zamanı bölme yeteneği yaratılmalıdır. Çoğunlukla zamana ilişkin görüş de bir alışkanlıktan kaynaklanır. Zamanla ilgili yanılığın kaynağı, sahip

olduğuna inanılan şeyi parçalayabilme gücünden kaynaklanır. Gerçekte zamanı parçalama yeteneği olumludur fakat zaman artık olmayan ve asla varolmayacak şeylerle bölünemez. Bir kimsenin sahip olduğu ve var olduğu tek zaman dilimi şimdidir. Onun zamanının dilimi ve bütünü de şimdidir. Nostalji ve umutla ya da geçmiş ve gelecekle parçalanmış zamanda şimdi ıskalanır. Oysa tutkunun kaynağı zamana sahip olmak değil şimdiye bağlı kalabilmektir. Sisifos'un, *Yabancı* romanının kahramanı Meursault'un ve *Veba* romanının kahramanı Rieux'nün ortak absürd özellikleri şimdiye bağlı kalabilmeleri, kişisel zevklerini her şeye rağmen sürdürmeleri ve tüm zorluklara karşın yeniden başlamasını bilmeleridir. Sisifos Asopos'un "Korinthos Kalesi'ne su vermesi koşuluyla" Zeus'u ele vereceğini söyler. (Camus, 2005, s. 115) *Veba* romanında "Rieux kendisi gibi Tarrou'nun da, hastalığın onları bir süreliğine unuttuğunu, bunun da iyi bir şey olduğunu ve şimdi yeniden başlamak gerektiğini düşündüğünü biliyordu." (Camus, 2018, s. 254) *Yabancı* romanında annesinin tabutu önünde kendisine kahve teklif edilen Meursault "Sütlü kahveyi çok sevdiğimden kabul ettim." der. (Camus, 2020, s. 15) Bu absürd kahramanlar, yukarıda görüldüğü gibi, dünyevi değerlerden asla yüz çevirmezler ve başlarına gelecek şeyi suç ve ceza olarak kabul etmezler.

Sonuç olarak, intihara karşı geliştirilebilecek tutumlar felsefi bakımdan şunlar olabilir: Yaşamı akla uydurarak, ona çeşitli anlamlar yükleyen "rasyonalizmin bir eleştirisinden başlayarak" tüm insanlığın ortak iklimi olan absürdü tanıma çabası, (Camus, 2014, s. 48) "açıkgörürlük" (Camus, 2014, s. 27), "aydınlık" (Camus, 2014, s. 35) ve "açıklık isteği" (Camus, 2014, s. 39), "uyanık saatler" in çoğaltılması (Camus, 2014, s. 33), "birlik özlemi"nden ve "mutlak isteği"nden vazgeçmek (Camus, 2014, s. 35), yaşamı "alışkanlıklar"a kaptırmamak (Camus, 2014, s. 32), "zamanın malı" olmamak (Camus, 2014, s. 32), her an ölmek üzere olan bir varolan olduğu için insanın "ölümlü" olduğu gerçeğini düşünmek. (Camus, 2014, s. 36) Sanatın varolma nedeni, başka bir deyişle, dünyayı kendi ışığı altında apaçık kılan bir anlamın varolmadığı unutulmamalıdır çünkü "Dünya apaçık olsaydı, sanat olmazdı." (Camus, 2014, s. 116) İşte bu yüzden bir kimse kendisini ve dünyayı bildik kabul edemez. Varoluşun "yabancılığı" nı tanımak (Camus, 2014, s. 38) ve bu amaçla sanat yapıtlarından, özellikle tiyatro oyunlarından ve romanlardan yararlanmak intihar sorununun çözümünde yardımcı olabilir.

### Kaynakça

- Camus, A. (1994). *Ecinniler*. Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Can Yayınları.  
 Camus, A. (2005). *The Myth of Sisyphus*. Trans. Justin O'Brien, London: Penguin Books.  
 Camus, A. (2014). *Sisifos Söyleni*. Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.  
 Camus, A. (2018). *Veba*. Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can Sanat Yayınları.

- Camus, A. (2020). *Yabancı*. Çev. Ayça Sezen, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Dostoyevski (2008). *Ecinniler Birinci Cilt*. Çev. İsmail Yerguz-Engin Özden, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Dostoyevski (2008). *Ecinniler İkinci Cilt*. Çev. İsmail Yerguz-Engin Özden, İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Gılgamış Destanı* (2018). Çev. Sait Maden, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will To Power*. Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, A Division of Random House.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim, "la gaya scienza"*. Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
- Schopenhauer, A. (2014). *Hayatın Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. Abdullah Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.



# Wolfgang Iser's Understanding of Negative Referentiality and the Concept of Repertoire

Murat Çelik\*

Makale Geliş / Recieved: 13.12.2021  
Makale Kabul / Accepted: 27.12.2021

## *Abstract*

*The referential relation between fictive texts and the extratextual world have always been a problem in literary theory and philosophy of literature. Some claim that literary fictions refer to the extratextual work, and thus, tell us something about the world we inhabit while others claim that the fictive world is totally autonomous, and consequently it is mute about our world. In this paper I will claim that literary works have a very specific kind of relation with the extratextual work. To achieve this aim, I will scrutinize on Wolfgang Iser's concept of repertoire and his understanding of negative referentiality. With Iser, we will see that literature is not mute about our world; on the contrary, it talks about the world in a very indirect way by negating the predominant world systems and thereby forcing the reader to reflect on her very own disposition.*

**Keywords:** Wolfgang Iser, Repertoire, Negation, Referentiality, Fiction, Mimesis.

## *Wolfgang Iser'de Olumsuz Göndergesellik ve Repertuar Kavramı*

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, muratcelik@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4032-423X

**Künye:** ÇELİK, Murat, (2021). Wolfgang Iser's Understanding of Negative Referentiality and the Concept of Repertoire, Dört Öge, 20, 57-69. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## Öz

*Kurmaca metinler ile metindışı dünya arasındaki göndergesel ilişki hem yazın kuramında hem de edebiyat felsefesinde uzunca süredir tartışılmaktadır. Tartışmayı yürüten araştırmacıların bir kısmı kurmacanın metindışı dünyanın bir temsili olduğunu, dolayısıyla bu dünyaya gönderme yaptığını iddia ederken bir kısmı da yazınsal metinlere tam bir bağımsızlık atfeder ve bu metinlerin içinde yaşadığımız dünya hakkında tam anlamıyla sessiz olduğunu iddia ederler. Ben bu yazıda kurmaca metin ile metindışı dünya arasındaki göndergesel ilişkinin çok özel ve özgü bir ilişki türü oluşturduğunu iddia ediyorum. İddiamı temellendirmek için Wolfgang Iser'in repertuar kavramına ve olumsuzlayıcı göndergesellik anlayışına yoğunlaşacağım. Bu inceleme sonunda yazınsal metinlerin, içinde yaşadığımız dünya hakkında sessiz olmadıklarını, fakat onun hakkında konuşurken de dolaylı bir yol izlediklerini göstermeye çalışacağım. Bu metinler okurun dünyası hakkında, o dünyayı kuran Egemen dünya sistemlerini olumsuzlayarak ve bu yolla okurun o sistem içindeki pozisyonunu sorgulayarak söz söylerler. Dolayısıyla göndergesel ilişki işlevsel bir sürecin aracılığıyla ortaya çıkar.*

**Anahtar Kelimeler:** Wolfgang Iser, Repertuar, Olumsuzlama, Göndergesellik, Kurmaca, Mimesis.

The literary work is essentially paradoxical.  
It represents history and at the same time resists it.

-Roland Barthes, *On Racine*

Literary works tell us something about the world we inhabit. This claim has been discussed by many scholars and literary critics, and a good part of these people took a stance against this view claiming that literary works are autonomous entities, thus the fictive world they present is completely independent from our empirical world; they don't say anything about the world we live in. Moreover, some of these scholars claim that this autonomy is the peculiar character of literature; it is what differs literature from other kinds of discourse (e.g., scientific, documentary etc.). In this view, fiction is positioned in opposition to reality, and any referential relation between these two is suspended. When we look at this view in detail, we discover that their understanding of referentiality is a very Platonic one. For Plato, the poet imitates the real world in a direct way. What the poet tries to do is not different from a man carrying a mirror with himself: "With [the mirror] you can quickly make the sun, the things in the heavens, the earth, yourself, the other animals, manufactured items, plants and everything else mentioned just now" (Plato, 1998, p. 1201). This understanding of mimesis prevails for centuries; we find the same metaphor in Stendhal's *The Red and the Black* [1830]: "Ah, sir! a novel is a mirror travelling down the road. Sometimes it reflects the blue of the heavens to the eye, sometimes the mud of the filthy puddles on the road." (2002, p. 374). In such an understanding of reference, poetic work appears to be a mere replica of the

perceptible world. As Arthur C. Danto (2013) puts, “Beyond question, most works of art in the West have been mimetic, to use the word derived from the Greek, and Western artists have become more and more adept at it. [...] But imitation can no longer be part of the definition of art, since Modern and Contemporary art is full of counterexamples” (p. 30-31). Here, what Danto refers is the understanding of imitation [*mimesis*] as a mere replica of the referred object. A similar claim can be raised for literature. Modern pieces of literary works have shown us that poetic act can no longer be defined as imitation. They do no more aim to represent a perfect replica of the extratextual work. However, that does not mean that the referential function of literature is suspended. The literary fiction still says something about the extratextual work, but it fulfills this function in an indirect way.

In this paper, I will scrutinize on this indirect way of referring to the extra textual world by focusing on a part of Wolfgang Iser's phenomenology of reading. Iser's theory shows us that literary fictions do not refer to our worlds by directly representing what is out there. Rather, it uses a negative aesthetics which triggers the reader's reflective acts, and thus forces the reader to reformulate her disposition, beliefs, and conventions. Hence, in Paul Ricoeur's words, literature augments the reality.

Iser claims that the act of reading should be understood as a communication between the fictional narrative and the reader. Because “communication would be unnecessary if that which is to be communicated were not to some extent unfamiliar” (1980, p. 229), the fictional narrative must reveal something that is not familiar to the reader. This understanding shows the deviation in Iser's theory from a classical understanding of *mimesis* (understood as a mere replica of extratextual reality) to a conceptualization of *mimesis* as a creative and performative representation. It is creative in the sense that it reveals something that the reader does not realize in her entanglement with the empirical world, and its performative character denotes a potential to lead the reader to reflect on her habitual disposition by laying bare the prevailing thought systems that regulate her disposition. However, this does not mean that the fictional text is deprived of a familiar reality. In such a case, communication would again be impossible. For communication to occur, there must be some meeting point between the text and the reader; and this meeting point is constituted by the familiar elements that are involved in the text. Hence, fictional texts accommodate familiar elements, but when they represent these elements, they do this through putting into question their meaning and validity by presenting them to the reader as themes in themselves by means of de-pragmatization. This unique way of presenting familiar elements also denotes the relation between the fiction and the extratextual reality.

Before Iser, some scholars try to solve the problematic relation between the literary artwork and the extratextual reality by means of different formulations. Roman Ingarden, the Polish phenomenologist, who had deeply influenced Iser, attributes a specific character to literary artworks—that of quasi-reality. the quasi-real world of the literary work of art has a very special relation to the extratextual world. The quasi-real world is undoubtedly an intentional world. The objects designating this world are not merely picked up from the real world but are the result of the artistic creational acts of the author. In other words, they are the products of “poetic fantasy.” In this sense, they do not merely represent objects in the given world, but aim to “progress beyond the world already given, and sometimes even liberation from it and the creation of an apparently new world” (Ingarden, 1980, p. 137). Hence, what is at stake here is not a naïve mimetic attempt to represent the world as it is, but a creative act that tries to go beyond this world. However, going beyond the given world does not mean that the work does not have a sense of reality. It does. As we saw in the quote above, the judgemental sentences of this new product in the end “assert something in a particular manner.” This refers to the sense of reality that the literary work of art tries to establish, the reality of “as-if” which is skilfully created by poetic fantasy according to the following formula: “be such and such, have those particular properties, exist as though you were real” (1980, p. 137). If a novel contains objects whose type of existence is real existence, they appear in the work with the character of reality. However, this character of reality should not be confused with the ontic character of truly existing objects. What is at stake here is only an “external habitus” of reality. In consequence, the reader of such a work experiences the work as if it were real, although she knows, in the back of her mind, that she is experiencing a fictive world.<sup>1</sup>

Iser mostly agrees with Ingarden about the quasi-real character of fictional narratives and consequently with his idea that there is a peculiar relation between fiction and reality.<sup>2</sup> However, he goes one step further and tries to explain this

1 Ingarden (1973) writes: “when the work is read, it can often happen that the reader takes quasi judgemental propositions for genuine judgements and thus considers to be real intentional objects which only simulate reality. But the transformation connected with this does not belong to the work itself but rather to one of its possible concretizations” (p. 221).

2 Only in *How to do Theory*, he blames Ingarden for being silent on the ability of readers to distinguish between quasi-judgements and real judgements: “How do we know whether the text in front of us consist either of assertive propositions or quasi-judgmental sentences? . . . At this juncture of the argument Ingarden keeps conspicuously silent” (2007, p. 18). However, Ingarden replies to a very similar criticism from Kate Hamburger in his extended edition of *Literary Work of Art* and claims that the literary artwork contains stylistic elements that inform the reader that he is dealing with a literary work of art, hence a quasi-real work. Iser should have missed this reply, since in his work, he refers to the English translation of this extended edition which includes Ingarden’s extensive reply to Hamburger.



peculiar relation by means of a pragmatics of literature. For him, fiction and reality are not pure opposites as assumed by some critical schools. Although fiction does not represent reality as it is, it says something to us about it of which we are unaware in our daily routine. This something leads us to reflect on the norms and conventions that regulate our habitual disposition, holding a potential to urge us to reformulate them. In order to understand this peculiar relation, one must approach it in terms of communication, not opposition: "Now if the reader and the literary text are partners in a process of communication," says Iser, "and if what is communicated is to be of any value, our prime concern will no longer be the *meaning* of that text (the hobbyhorse ridden by critics of yore) but its *effect*. [...] Our interest, then, is directed toward the pragmatics of literature— 'pragmatic' in [...] sense of relating the signs of the text to the 'interpretant'" (1980, p. 54). Here, Iser claims that through the communication between the work and the reader, the latter undergoes a type of transformation, and if we are to understand the relation between fiction and reality, we should focus our attention on this effect. The major difference between Iser's and Ingarden's analysis on the relation between fiction and reality comes to light at this point. Whereas Ingarden tries to explain the relation by focusing on the ontological character and structural construction of the text, Iser approaches the issue from a functionalist point.

In trying to describe the communicative interaction between the fictional narrative and the reader, Iser turns to the school of speech-act theory spearheaded by John L. Austin and John R. Searle. He takes their theoretical framework as a "heuristic guideline in considering the fact that the written utterance continually transcends the margins of the printed page, in order to bring the addressee into contact with nontextual realities" (Iser, 1980, p. 55). Examining different types of utterances, speech act theory introduces a distinction between "constative" utterances which describe or report some state of affairs, and "performative" utterances which produce a state of affairs which did not exist before the time utterance is made. Later, Austin differentiates three kinds of performative utterances:

We first distinguished a group of things we do in saying something, which together we summed up by saying we perform a *locutionary act*, which is roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain sense and reference, which again is roughly equivalent to "meaning" in the traditional sense. Second, we said that we also perform *illocutionary acts* such as informing, ordering, warning, undertaking, &c., i.e. utterances which have a certain (conventional) force. Thirdly, we may also perform *perlocutionary acts*: what we bring about or achieve *by* saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading. (Austin, 1962, p. 108)

As Iser notes, the success of a linguistic act depends on three conditions that must be fulfilled: “The utterance must invoke a convention that is as valid for the recipient as for the speaker. The application of the convention must tie in with the situation—in other words, it must be governed by accepted procedures. And, finally, the willingness of the participants to engage in a linguistic action must be proportionate to the degree in which the situation or context of the action is defined” (1980, p. 56). Through the fulfillment of these three conditions, the indeterminacies of linguistic action are resolved. Hence, these conditions form the frame of reference for the communicative act. Iser claims that the language of literature resembles illocutionary acts, however, insofar as it lacks such a given frame of reference. In order to communicate with the text, the frame of reference must be discovered by the reader under the guidance of the text. Extending the speech act theory to the realm of literature, Iser explicates how situation, conventions, and procedures are involved in fictional narratives.

To begin, speech-act theory claims that in ordinary language, all communication happens in a given “situation” and the meaning of an utterance is conditioned by the determinate situation that is common to the utterer and the listener: “Speech devoid of situation is practically inconceivable, except perhaps as a symptom of some sort of mental disturbance—though even this is in itself a situation” (Iser, 1980, p. 62). What is more, an utterance is always directed at an addressee, and the quality of the relation between the utterer and the addressee stabilizes various factors left open by the actual situation. The choice of vocabulary, syntax, intonation and other linguistic tools, in the attempt to reach the specific addressee, is to some extent shaped by this quality. Consequently, these factors constitute the attendant circumstances of the situational context. In this regard, Iser observes that, although the verbal structure of fictional narratives very much resembles to that of ordinary speech, such narratives lack a real situational context with attendant circumstances. This lack of situation does not mean that the communication between the fictional narrative and the reader must fail. Rather, it denotes the fact that literary communication involves a unique type of situation in which the situational context of literary communication is underscored by the co-creative acts of the reader. Fictional narratives contain instructions for the building of a situation, and the reader (guided by these instructions) builds the situation as an imaginary context. Thus, the fictional situation differs from the actual situation of ordinary communication in character and consequence. The situation-building process has a dynamic character insofar as during the ongoing process of reading, the situation co nstructed

by the reader may be negated through the new information supplied by the work, and she may be compelled to revise her construction such that it will remove the indeterminacies brought about by the text in different phases of the reading act. Thus, the situational context of literary communication is constructed and re-constructed by the reader in an event-like way: "In literature, where the reader is constantly feeding back reactions as he obtains new information, there is just such a continual process of realization, and so reading itself 'happens' like an event, in the sense that what we read takes on the character of an open-ended situation, at one and the same time concrete and yet fluid" (Iser, 1980, p. 68).

Now we can turn to the second condition of communication; that of "convention." Whereas Austin and Searle exclude literary language from their analysis on the grounds of being void because of its inability to invoke a convention, Iser claims that this is not the case: "fictional language is not in fact without conventions at all—it merely deals with conventions in a different way from ordinary performative utterances" (1980, p. 60). The conventions and accepted procedures are understood by speech act theory as a "normative stability". Iser assigns the term "vertical structure" to this stability, in the sense that values of the past also apply to the present. What literary language does is to call the validity of this vertical structure into question by reorganizing the conventions and accepted procedures horizontally: "The fictional text makes a selection from a variety of conventions to be found in the real world and it puts them together as if they are interrelated" (1980, p. 61). By virtue of this alternative organization, the selected conventions are brought before the reader in an unexpected way. They are pulled out of their social context, deprived of their regulating function, and they begin to be stripped of their validity. In this way, they become objects of scrutiny in themselves. According to Iser, this is where fictional language begins to take effect: "it depragmatizes the conventions it has selected, and herein lies its pragmatic function. We call upon a vertical structure when we want to act; but a horizontal combination of different conventions enables us to see precisely what it is that guides us when we do act" (1980, p. 61).

This selective function also reveals the "performative" character of literary language. The conventions selected and represented by the text are not selected arbitrarily. However, the motivation governing this selection is not formulated in the text; it should be discerned by the reader, and this process of discovery is in the nature of a performative action. The reader is not left on her own in this process; rather she is guided by various narrative techniques which Iser calls "strategies" of the text, which correspond to the accepted procedures of speech acts in the sense

that they regulate the search for the motivation underlying the selection. “But,” says Iser, “they differ from the *accepted procedures* in that they combine to thwart stabilized expectations or expectations which they themselves has initially stabilized” (1980, p. 61).

Through his effort in explaining the communicative character of the act of reading by extending speech act theory to the realm of literature, Iser shows us how fictional narratives meet the necessary conditions of a successful communication by showing the equivalences of these conditions in literary communication. As he states, “The conventions necessary for the establishment of a situation might more fittingly be called the *repertoire* of the text. The accepted procedures we shall call the *strategies*, and the reader’s participation will henceforth be referred to as the *realization*” (1980, p. 69; emphasize mine). The rest of this paper expounds on Iser’s idea of the repertoire of the text as the correlate of conventions.

All the familiar territory within the text is called “repertoire” by Iser: “[Repertoire] may be in the form of references to earlier works, or to social and historical norms, or to the whole culture from which the text has emerged – in brief, . . . [to] the ‘extratextual’ reality” (1980, p. 69). Hence, repertoire appears as the main concept in Iser’s theory, revealing the unique relation between the fictional narrative and the reality. At this point we need to focus on the character of reality in this relation in order to understand more clearly how repertoire functions in fictional narratives.

In the chapter on the aesthetics of live television broadcasts in his *The Open Work*, Umberto Eco (1989) observes that

Live TV broadcasts are determined, in their unfolding, by the expectations and demands of their public, a public that not only wants to know what is happening in the world but also expects to hear or see it in the shape of a well-constructed novel, since this is the way it chooses to perceive “real” life—stripped of all chance elements and reconstructed as plot. We shouldn’t forget that. After all, the traditional narrative plot corresponds to the habitual, mechanical, yet reasonable and functional way in which we are used to perceiving the events of the world, attributing to them a univocal meaning. . . . Naturally, life resembles *Ulysses* more than *The Three Musketeers*, but we prefer to think of it as the other way around. (p. 118)

Here, Eco shows the discrepancy between the freedom of events and determinism of the habit. In like manner, Iser claims that fictional narratives relate to this habitual understanding of reality understood as a concordant structure. He calls these structures “world systems,” and states that every epoch has had

its unique world system. Each world system organizes contingent reality into a definite order by means of regulative structures: “[These regulators] provide a framework for social action; they serve as a protection against insecurities arising out of the contingent world; they supply an operational set of norms that claim universal validity and so offer a reliable basis for our expectations; they must also be flexible enough to adapt to changes in their respective environments” (Iser, 1980, p. 71). In order to fulfill these functions, each world system reduces the contingent reality into a comprehensible and definite structure. In this regard, they single out some possibilities while neutralizing or excluding some others. Hence, a world system is constructed by virtue of a selective process that gives stability to the dominant possibilities. However, the possibilities that have been neutralized or excluded for the sake of stability do not disappear totally; they remain on the fringes of the dominant system in a deactivated state. Fictional narratives operate in relation to these ordered systems. What they intend is, however, not to reproduce these systems but to activate those possibilities that were deactivated by the dominant system. By virtue of triggering the possibilities negated by the dominant system, fictional narrative denotes the system’s limited ability to cope with the complexity of reality, and consequently reveals its deficiencies.<sup>3</sup> “The fact that literature supplies those possibilities which have been excluded by the prevalent system, may be the reason why many people regard ‘fiction’ as the opposite of ‘reality’,” Iser explains, “it is, in fact, not the opposite, but the complement” (1980, p. 73).

How do fictional narratives reveal these possibilities that are excluded by the dominant systems? According to Iser, they do not fulfill this function by directly presenting these negated possibilities. In other words, these negated possibilities are not formulated in the text. They are referred implicitly by the text through implying the deficiencies of the system, resulting from the very act of negation or neutralization of these possibilities. Narrative fiction represents the regulative structures of the dominant system in a specific way. Regulative structures represented in the work such as norms, conventions, and traditions are not intended to be mere replica. As we saw above, these elements found in a vertical structure of

---

3 We should mention that Iser is interested in a specific group of fictional narratives—specifically, those critical of dominant systems of their time, and consequently innovative or avant-garde. Hence, he is aware of the fact that there are many works in literary history that do not share these properties. These works mostly confirm the dominant systems of their time, rather than negating them: “History, however is full of situations in which the balancing powers of literature have been used to support prevailing systems. Often such works tend to be of a more trivial nature, as they affirm specific norms with a view to training the reader according to the moral or social code of the day” (1980, p. 77)

the extratextual world, are re-organized by fictional narrative horizontally. The fictional narrative makes a selection from the prevailing norms, conventions, and traditions, and represents them in the text in a modified way. Thus, while these elements are represented by fiction, they are “depragmatized”, meaning they are deprived of their original context and function. For our purposes, the important consequence of the depragmatization process is the fact that, the depragmatized regulators appear to the reader as themes in themselves. In this way, they are removed from their entanglement in daily life and become objects for readerly reflection. The reader at this stage regards these elements, which she could not clearly see in her entanglement with them in the daily life, as objects of scrutiny. And, according to Iser, this moves the reader to a position where she can reflect on the system in which she is entangled, and from this position she may continue to consider new alternatives that emerge as a possible resolution to the deficiencies of the current system:

This is what happens to the norms of the repertoire, and the reader’s own position cannot remain unaffected by the process: if the norms of his society are exposed in this way, he has the chance to perceive consciously a system in which he had hitherto been unconsciously caught up, and his awareness will be all the greater if the validity of these norms is negated. Then the familiar appears to him to be obsolescent— it belongs to the ‘past’, and he is suddenly moved into a position beyond it, without having command of this new situation. (Iser, 1980, p. 212)

At this point, I want to clarify a few additional points that arise in Iser’s understanding of repertoire. We have seen that depragmatization makes the social regulators become capable of new connections. However, that does not mean that their old connections are removed totally. Rather, the old connection must remain implicitly in the text to act as a background to offset the new significance. Hence the old connection is not wiped off from the horizon of the work in a comprehensive way, but it is instead regulated to the background. Iser explains this matter with the “background-foreground relation”:

Once the norm is lifted from its original context and transplanted in the literary text, new meaning come to fore, but at the same time it drags its original context in its wake, so to speak, because it is only against the background of that context that it can take on its new form. The selections that underlie all literary texts will always give rise to this foreground-background relationship. The chosen element evokes its original setting, but is to take on a new and as yet unknown function. (1980, p. 93)

The background-foreground relation makes the regulative elements of the system available to the reader such that their deficiencies are revealed, and con-

sequently unmask new possibilities that may resolve these deficiencies indicated to her. However, neither the deficiencies of the system nor the possibilities that may be a solution to them are directly formulated or manifested in the work.<sup>4</sup> The background-foreground relation creates a tension in the work that may only be resolved by the reader through realizing the work as an aesthetic object. Hence, this tension appears in Iser's theory as the main blank in the paradigmatic axis of reading which calls for the creative participation of the reader in realization of the work.<sup>5</sup> As a result, through the background-foreground relation, the repertoire reproduces the familiar, but strips it off its current validity. However, it does not formulate alternative values in response to the ones invalidated by means of textual strategies as one might expect after a negational act. Hence, what appears through the foreground-background relation is a partial negation.<sup>6</sup>

A hermeneutically significant question can be posed at this point. Iser's theory of repertoire clearly shows how fictional narratives negate prevailing norms and consequently indicates other alternatives to the reader. What if, then, the world system that the narrative fiction triggers has now faded into past history? Is the application of this function limited to contemporary systems that dominate the habitual world of the reader? To put the question another way, will a contemporary narrative fiction, which is innovative in the way mentioned, lose its innovative character when it is read by the readers of a later epoch in which the norms it negates had faded into history? Iser claims that "a historical gap between text and reader does not necessarily lead to the text losing its innovative character; the difference will lie in the nature of the innovation" (1980, p. 78). The contemporary reader is affected by the work as a participant, then, whereas a later

---

4 For a detailed investigation of Iser's resistance to attribute a manifestative function to literature, see (Schwab, 2000). Schwab observes that Iser locates the functionalist aspect of literature not from a demonstrative, but from a negational point of view. "Such commitment to negativity, however," she says, "creates a certain predicament—one Samuel Beckett voiced most succinctly in *The Unnamable*: 'If only I were not obliged to manifest.' This 'resistance to manifestation' marks a distinct cultural sensibility typical of the historical moment in which Iser develops his theories. Derived from a profound philosophical and epistemological scepticism, the pervasive suspicion against manifestation requires Iser to search for a radically new form of thinking and writing" (Schwab, 2000, p. 74).

5 Iser, here, is clearly indebted to Roman Ingarden's understanding of the literary artwork as a schematic structure, he agrees with Ingarden that the literary artwork is schematically structured.

6 In this sense, Iser classifies utopian narratives as affirmative literature. To him, they represent the deficiencies of the current system by proposing an alternative system as a counterbalance of the current one. The world they represent is a "completed, perfected world" (1980, p. 229). Hence, as in the case of world systems, utopian narratives are also subject to negating activities, since the totalities represented in these narratives are constructed in the same way as the world systems that they resemble. Thus, the significance of fictional narratives lies in their representation of the world as *curable* through partial negativity, not as a *cured* one, as is the case with utopian narratives.

reader is affected as an observer. In order to grasp the innovative nature of a non-contemporary work, the reader must re-construct the social and literal systems against which the work in question is constructed. But how can she reconstruct this system if, as Iser claims, the fictional narrative represents the regulators of this system in a modified way?

We have shown that for Iser, a literary work is constructed as a negation of the prevailing social systems. In such a case, when the reader encounters a work of a past-epoch, in order to concretize the work, the reader should imaginatively reconstruct the system against which the work in question is constructed. Here, fictional narratives represent history by virtue of resisting it, a process wherein the reader must reconstruct the historical system to which the old work answers—namely, by recognizing negations in the work which perform as the basic means of resistance.

What is the impact of such a process on the reader? Through re-constructing the social norms against which the work is constructed, and discovering the problematic sides of these norms, the reader of a later epoch will be affected by the work as an observer. In this way, the reader will observe something that she would not be equipped to observe in her everyday life. And through her involvement in the fiction, she will grasp something which has never been real for her up to that time. That does not mean that the fiction of a past time gives her propositional knowledge about its time, but it broadens her own reality by supplying an experience of a possible reality different than the one she knows. As a result, the narrative fiction loses neither its effective power nor its innovative character when it is read by a reader of a later time. It still preserves its communicative nature, in the sense that it reveals something that has hitherto been unknown to the reader.<sup>7</sup>

All in all, repertoire appears in Iser's theory as a negative structure. But, by virtue of its negative character, it reveals what the reader has not hitherto been made aware. In that sense, it is a creative negativity that contributes to the communicative function of literature. As is, Iser's concept of repertoire as the determining element of the specific relationship between the fiction and reality contributes to the discussions about the cognitive value of literature. To clarify, Iser's theory does not contradict with the basic claim that fictional narratives contain not genuine but quasi-judgements. Consequently, they do not affect the habitual dispositions of their readers by prescribing to them what the world they live in is like or how it should be, but rather by revealing the deficiencies of which the reader is not fully aware in her daily routine. In Iser's words, their function is not "training

<sup>7</sup> This condition reveals the Barthian paradox mentioned in the epigraph of this paper.



the reader according to the moral or social code of the day” (1980, p. 77). Moreover, by approaching the issue from a functionalist point, Iser gives a clear account of the transformative power of literary artworks.

### References

- Austin, J L. (1962). *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford University Press.
- Danto, A. (2013). *What art is*. Yale University Press.
- Eco, U. (1989). *The Open Work*. Harvard University Press.
- Ingarden, R. (1973). *The Literary Work of Art: An Investigation of the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature*. Trans: G. G. Grabowicz, Northwestern University Press.
- Ingarden, R. (1985). On So-Called Truth in Literature. In Peter J McCormick (Ed.), *Selected Papers in Aesthetics* (pp. 133–62). The Catholic University of America Press.
- Iser, W. (1980). *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. The Johns Hopkins University Press.
- Iser, W. (2007). *How to Do Theory*. Blackwell Publishing.
- Plato. (1997). *Republic*. Trans. G.M.A. Grube, Rev. C.D.C. Reeve in John M. Cooper (Ed.). *Complete Works*. Hackett Publishing Company.
- Schwab, G. (2000). “If Only I Were Not Obligated to Manifest’: Iser’s Aesthetics of Negativity”, *New Literary History*. 31 (1), 73-89. <https://doi.org/10.1353/nlh.2000.0011>
- Stendhal. (2002). *The Red and the Black*. Trans. Roger Gard, Penguin Books.



# Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı?

Feryal Şimal GÜNEŞ\*

Makale Geliş / Recieved: 18.10.2021  
Makale Kabul / Accepted: 17.12.2021

## Öz

*Platon sanatı bazı diyaloglarında kesitler halinde ele alır. Bu kesitlerde sanatın neliğinden ziyade onun sosyal ve siyasal işlevlerini konu edinir ve bu konularda sanata karşı büyük eleştiriler yöneltir. Peki bu eleştirilerin sebebi nedir? Çalışmada bu soruya yanıt verilmeye çalışılmıştır. Bu yanıt kapsamında öncelikle ele alınacak konu, Antik Yunan'daki sanat algısı ile modern dünyanın sanat algısının ne derece benzer olup olmadığıdır. Bu benzerlik ve farklılıklar, Platon'un sanat anlayışına çağının gözüyle bakılmasını ve dolayısıyla onun düşüncelerinin daha doğru bir biçimde gözden geçirilmesini sağlamaktadır. Ardından bu bağlamda sanat dünyasında uzun süre etkili olan ve Platon'un sanat anlayışının temelini oluşturan mimesis ve poiesis kuramları incelenmiştir.*

*Platon tüm eleştirilerine rağmen şüphesiz ki sanatı değersiz bir alan olarak görmüyordu. Aksine sanatın değeri büyüktü. Onun bu denli değerli olmasının sebebi sosyal ve siyasal işlevlerinin insan üzerindeki azımsanamaz etkisidir. Dolayısıyla bu durum onu kontrol altına alınması gereken bir alan haline getirmektedir. Bu sebeple o, "Devlet"inde bu alana sansür uygular. Çalışmada onun sanata karşı tüm eleştirileri ve uyguladığı sansürün nedenleri incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Sanat, Antik Yunan, Techne, Mimesis, Poiesis.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, feryallsimall@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5783-8400.

**Künye:** GÜNEŞ, Feryal Simal, (2021). Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı?, Dört Öge, 20, 71-87. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

## Why Did Plato Forbid Art?

### Abstract

*Plato discusses art as parts in some of his dialogues. He mentions social and political functions of art rather than what it is and criticizes art regarding these subjects. So, what is the reason for these criticisms? This study attempts to answer this question. The subject, as a part of this answer is perception of art in ancient Greek and in modern world whether resemble one another or not. These similarities and differences enable Plato's sense of art to be considered within his age and his thoughts to be reviewed properly. This study also aims to examine the theories of mimesis and poesis which have been influential over the world of art and formed the basis of Plato's sense of art.*

*Plato certainly did not consider art as worthless despite all his criticisms. Rather, art meant a lot for him. The reason of its value lies behind its social and political functions which have insignificant effects on human beings. Thus this case, for Plato, makes art a field that needs to be controlled. For this reason, Plato forbids the field of art in Republic. This study examines Plato's criticisms of art and reasons why he forbids it in Republic.*

**Keywords:** Plato, Art, Ancient Greek, Techne, Mimesis, Poesis.

### Giriş

Antik Yunan dünyası ile modern dünyanın sanat anlayışlarının birbirlerine benzediğini söylemek mümkün değildir. Bu iki dönem arasında en temelde bu alana işaret eden kavramların kullanımları arasında farklılıklar görülür. Modern dünyada resim, heykel, müzik, şiir, tiyatro, dans gibi sanatlar “güzel sanat” olarak nitelendirilirken Antik Yunanda kullanılan ve sanat olarak çevrilen “techne” kavramı sadece bunları belirtmek için kullanılmamakta, daha geniş bir alanı kapsamaktadır.

Techne kavramı bugün zanaat olarak nitelendirilen alanları da içine almaktadır. Örneğin bir heykeltcinin yaptığı heykele de, bir marangozun yaptığı eşyaya da, bir ressamın yaptığı resme veya bir hekimin yaptığı işe de techne denilmektedir. Tüm bu alanlar arasında henüz kavramsal anlamda bir ayrım yoktur. Antik Yunan'dan sonra Roma İmparatorluğu'na bakıldığında da böyle bir ayrım yapıldığı görünmemektedir. Roma'da da tıpkı techne gibi “ars” kavramı da bu iki alanı kapsayan bir terim olarak kullanılırdı. Dolayısıyla bu dönem de Antik Yunan'ın sanat anlayışını devam ettirmekte olup günümüzde “güzel sanat” denilen kategorinin ayrı bir karşılığını sunmamaktadır. Bir Antik Yunan düşünürü olan Platon da eserlerinde arabacının, hekimin, ressamın, şairin, heykeltcinin yaptıkları işlerin tümünü işaret etmek için sanat (techne) kavramını kullanır. Böylesi bir genel kullanımın sebebi o dönem henüz sanatın estetik işlevinin ön planda olmamasıdır. Sanat eserleri

salt estetik bir kaygıdan ziyade pratik bir amaçla üretiliyordu. Dolayısıyla dönemi ve özelinde Platon'un düşüncesini ele alırken günümüz sanat düşüncesi ile algılamak eksik bir değerlendirme yapılmasına neden olacaktır.

Bunun yanı sıra dönemin sanat anlayışıyla Platon'u anlamaya çalışmak onun bu alana yönelttiği eleştirilerin hafifletilmesine yardımcı olsa da bunlar tümüyle göz ardı edilemez. Lakin onun tüm eleştirileri, felsefi görüşlerinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda bu alanlar arasında birbirleriyle tutarlı bir anlayış geliştirdiğini gösterir. Onun felsefesinin temeli hakikate ulaşma amacı taşımaktadır ve buna göre insanın hakikate ulaşmasının tek yolu onun akıl rehberliğinde, doğru ve gerçekten ayrılmamasıdır. İnsan ancak bu yoldan sapmaz ise hakikate ve dolayısıyla mutluluğa ulaşacaktır (Platon, 2018, 514a-522a). Bu bakımdan o, akıl ile ters düşen her şeye karşıdır. Bu açıdan bakılacak olursa sanat da bu amaca giden yolda bir tehdit unsuru olarak düşünülebilir.

Platon'un felsefe tarihindeki önemi göz önünde bulundurulduğunda, felsefesinde ele aldığı hemen her konunun üzerinde durulması bir zorunluluk halini almıştır. Nitekim o, sisteminde bazı konulara büyük yer verip derinlemesine tartışsa da bazılarını daha az değinir. Eserleri içerisinde kısıtlı bir yer verdiği sanatı da en çok *Devlet*'te ele alır. Burada onun bir "taklit (mimesis)" olduğunu söyler ve ona karşı en sert eleştirilere yer verir (Platon, 2018, 595a- 608a). Mimesis düşüncesinin tam zıttı olarak da *Şölen* diyalogunda sanatın "yaratma (poiesis)" etkinliği olduğunu söyleyerek onun değerini ortaya koyar (Platon, 2015, 205a- 250e). Fakat *Şölen*'deki görüşlerine sistemi içerisinde çok daha kısıtlı bir yer verirken sanatın bir taklit olduğu görüşü üzerinde daha fazla durur. Bu bakımdan onun sanat felsefesini aslen taklit düşüncesi temelinde şekillendirdiği söylenebilir.

Söz edildiği gibi Platon eserlerinde sanatın kendinde ne olduğu konusunda ilgilenmez, salt onun işlevleri üzerinde durur. Temel problemi özü bulmak değil, pratik işlevlerini ortaya koymaktır. Dolayısıyla devletinde de sanatın salt devlet içerisindeki etkisi üzerinde durur, ideal devlette varlığını devam ettirebilmesi için nelere sahip olup nelere olmaması gerektiğini tespit eder.

Platon, dönemindeki devlet düzenlerinin bozuk olduğunu ve bu düzende yaşayan insanların mutlu olamayacağını düşünür. Ona göre insanların mutluluğu ancak akıllı temel alan bir devlet ile sağlanabilir. Ancak bu akıl devleti ahlak temelli bir akıl devleti olmalıdır. Yalnızca böyle bir devlet ideal devlet olacaktır. Ahlak temelinde yükselen bu yapının da en büyük görevi insanları eğitmektir. Dolayısıyla yapı içerisindeki her bir alanın denetlemesi gerekmektedir. Bu yüzden Platon bu alanlardan biri olan sanatı da titizlikle ele alır. Onun sanata uyguladığı sansür en temelde bu düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.

## 2. Techne Kavramı

Antik Yunanda “güzel sanat” denilen kategorinin ayrı bir karşılığı yoktu. Yalnızca sanat ve zanaatın tümünü kapsayan “techne” kavramı kullanılmaktaydı. “Gerçekten de techne ve ars, bir nesnelere sınıfından ziyade, insanlardaki imal ve icra etme kabiliyetine işaret ediyordu” (Shiner, 2020, s. 47). Hatta bu kullanım Orta Çağda da devam etmekteydi. “...Ortaçağ’ın bir güzel sanatlar kuramı, bugün anladığımız anlamıyla bir sanat görüşü öncelikli amacı estetik haz vermek olan ve bu hedefin gerektirdiği üstün nitelikli eserlerin üretimi olarak sanat görüşü yoktur.” (Eco, 2015, s. 182). Dolayısıyla sanat anlayışı konusunda o dönemler ve modern dönem arasında tutum farklılıkları bulunmaktadır.

Antik Yunan ve Roma’da sanat ve zanaat ayrımı bulunmadığı belirtildi. O halde Platon’un eserlerinde arabacıya, marangoza, hekime, demirciye değil de yalnızca şiire, resme, tragedyaya, komedyaya, müziğe yani günümüzde güzel sanat denilen alanlara eleştiride bulunmasının nedeni nedir? O dönemde bunlar arasındaki tek farkın niceliksel olduğu görünmektedir. Niteliksel olarak bir ayrım olmamasına karşın aralarında hiyerarşik bir sıralama vardı. Beşerî sanatın tüm ürünleri aynı sayılmıyor, bir heykel bir naldan daha üstün görülüyordu. Ancak aralarındaki bu niceliksel fark yine de onların tümüyle farklı olduğunu göstermez. Konum itibarıyla aynı yerde olan bu alanlar yalnızca hiyerarşik bir sıralamaya sahiplerdi.

Geç Helenistik ve Roma dönemlerinde görülen Septem Artes Liberales<sup>1</sup> sanatla ilgili görülen ilk sınıflandırmadır. Nitekim belirtmek gerekir ki bu sınıflandırma modern dünyadaki sanat-zanaat ayrımına benzer olarak düşünülmemelidir. Buna göre sanat özgür ve hizmetçi sanat olarak ikiye ayrılır. Hizmetçi sanatlar fiziksel emek ya da ücret karşılığı yapılanları kapsamaktadır. Örneğin şenliklerde insanları eğlendirmek için enstrüman çalan kişiler bu sınıftan kişilerdir. Bu sanatlar salt bir karşılık amacıyla yapılmalarından dolayı yedi özgür sanata dahil değildir. Yedi Özgür Sanat, eğitimli sınıflara uygun entelektüel sanatları içermektedir. Bunların içine sözel sanat olarak sayılan gramer, retorik, diyalektik; matematiksel sanat sayılan aritmetik, geometri, müzik girer. Bu alanlar da bünyelerinde başka alt dalları barındırabilir (Shiner, 2020, s. 50-51). Örneğin şiir genelde gramer ya da retorik’in bir alt dalı olarak görülür. Müziğin matematiksel sanatın içinde görülmesinin sebebi ise onun şenliklerde çalan şarkıları kapsayan bir alan olarak değil, içinde matematiksel bir uyumun, ritmin ve ölçünün olduğu bir bilim olarak görülmesidir. Bazı yazarlar ise bu listeye tıp, tarım, mekanik, jimnastik, mimarlık ve resim alanlarını da eklemişlerdir. Bu alanlar daha çok karma sanatlar olarak nitelendiriliyor ve özgür ve hizmetçi sanatları birleştirici görev görüyorlardı.

1 Yedi Özgür Sanat.

Antikite'de sanat-zanaat ayrımı olmadığı gibi günümüzde resim, heykel, müzik, şiir gibi sanat dallarında bahsettiğimiz “estetik” bir tutum da yoktu. Başka bir deyişle bu sanatlara, onlara özgü olan ayrı bir estetik duygu ile yaklaşılmıyordu. Bir heykele nasıl bir hayranlık duyuluyorsa bir siyasi konuşmaya da aynı şekilde duyulabiliyordu. Henüz aralarında algısal bir fark bulunmamaktaydı. Çünkü bu sanatların tümüne o dönem hem biçim hem içerik olarak daha çok etik bir görev yüklenmekteydi. Günümüzde güzel sanat dediklerimizin hemen hepsinin o dönem böylesi bir gündelik işlevi vardı. Örneğin şu an müzelerde bulunan ve estetik duygu uyandıran heykel veya resimler, o zamanlarda dinsel veya siyasi amaçlar için imal ediliyorlardı. Örneğin Antik Yunan'ın trajedi, komedi oyunlarının oynandığı, koronun kurulduğu meşhur Dionysos şenlikleri Tanrılara tapınma veya savaşlarda ölenleri anma gibi dini ve siyasi törenlerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla sanat, salt sanat için yapılmıyor, bu kavram pratik bir amaçtan ayrı bile düşünülemedi (Shiner, 2020, s. 56).

O dönemin güzel düşüncesi de içinde fiziksel ve biçimsel mana taşımakla beraber karakter, gelenekler ve siyasi sistemler için de kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla güzel diye çevrilen Yunanca “kalon” ya da Latince “pulchrum” kelimeleri “ahlaken iyi” anlamını da içermektedir. Dolayısıyla Antik dönemdeki estetik algı ahlaki, dinsel, siyasi işlevlerden ayrılmamakta ve güzel sanatlar kategorisini nitelerek için ayrıca bir kullanım söz konusu olmamaktadır. Sanatın o dönemki işlevi tamamiyle kılğısal bir işlev olup, şu an estetik zevk duyulan ve bu duyumun amaçlandığı müze, sergi, konser ve tiyatrodaki karşılaşılan sanatlardan farklıdır.

### 3. Mimesis Kavramı

Sanat ilk ele alındığında o, bir yansıma, benzetme, taklit (mimesis) olarak görülmüştür. “Sanat eserinde gördüğümüz doğadır, insandır, hayattır ve sanatçı eserlerinde bize bunları yansıtır; bir ayna tutar dünyaya sanki” (Moran, 2002, s. 17). Platon'un mimesis kuramının özünü sanatın dünyaya yalnızca bir ayna tuttuğu düşüncesi oluşturur. Bu düşünceden hareketle resim, şiir, müzik gibi sanatların güzelliği ve çekiciliğini kabul etmesine rağmen yaptığı eleştiriler ile onların itibarını zedeler. Bu tutumun temel sebebi ise böylesi bir sanatın gerçeklikten uzak bir konumda duruşudur. “...sanatın yansıttığı şey, asıl gerçeklik olan idea'lar değil, tersine idea'ların bir kopyası olan nesnelere, görünüşlerdir, kısacası, duyusal dünyadır.” (Tunali, 2020, s. 273).

Platon'un *İon*, *Şölen*, *Devlet* ve *Yasalar* isimli diyaloglarında sunduğu sanat görüşlerini incelemeye önce mimesis kuramını bilmek ve bunu bilmek için de ilk olarak onun sanatla doğrudan ilişkisi olan idealar düşüncesini anlamak gerekmektedir.

tedir. Onun bu düşüncesinin temelinde gerçeğe, hakikate, bilgiye ulaşma amacı vardır. İnsanın bilgi sahibi olabilmesi için sürekli değişim gösteren oluş dünyasından, zamansal ve mekânsal tüm koşullardan ayrı değişmeyen, kalıcı bir alanının var olması gerekir. Nitekim sürekli değişim gösteren duyular dünyasından kesin bir bilgi elde edilemez. Dolayısıyla bilgiye ulaşabilmenin koşulu olgusallığın dışında ve aynı zamanda onlara karşılık gelen bir dünyanın varlığıdır. İşte Platon'a göre bu dünya "idealar dünyası"; "şeylerin o şekilde olagelmesini sağlayan şey" (Platon, 2000, 413a) de "idealar"dır. Bu dünya algısal değil yalnızca zihinsel ve düşünsel yeti ile kavranabilir. Çünkü zihin ve düşüncenin ürünleri değişmez, dolayısıyla gerçekliği sunarlar. Gerçekliğin kendisi olan bu ürünler idealar ile görünüşler arasındaki ilişki ise bir pay alma ve yansıma (öykünme, taklit, mimesis)dir. İçinde bulunduğu, duyusal dünya, idealardan pay alır veyahut ideaların birer yansımaları, kopyasını oluştururlar. Tüm bu varlık alanının kendisinden pay aldıkları ideaların bir olduğu en yüksek aşama ise iyi ideasıdır. İyi ideası, tüm düşünsel varlık alanını anlaşılır kılar ve o nihai bilincin ulaşabileceği en yüksek düzeyde kendini gösterir (Wolfsdorf, 2011, s. 75). İyi ideası bu bakımdan tüm varlık alanını bünyesinde içeren düzenleyici bir ilke olarak görülebilir.

Mimesis kavramını Platon ilk olarak *Kratylos* diyalogunda kullanmıştır. Bu diyalogda adların özünü araştıran Platon onların, harflerin nesnelere uydurulmasıyla ortaya çıktığını söyler. Yani adlar, nesnelere verdiğimiz isimler ve bu nesnelere birer taklidir. "Bir şeyin resmi, o şeyin taklidi ise, aynı şekilde bir şeyin ismi de, o şeyin özünün taklidi, mimesisidir." (Tunalı, 2016, s. 76). Kavramın bu ilk kullanımı olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Çünkü sanattaki aldatmacadan burada bahsedilmez. Hatta bu adlar nesnelere kadar gerçektir de denilebilir. Sanat alanındaki kullanım ise bu kullanımın aksine bir aldatma özelliği içermekte ve bu sebeple olumsuz bir biçim almaktadır.

Sanattaki mimesis kavramı daha çok *Devlet*'in onuncu bölümünde ele alınmıştır. Bu bölümde taklit konusunu anlaşılır kılmak için meşhur sedir örneği verilir. Pek çok sedir vardır, ancak bu sedirlerin tek bir ideası vardır. Sediri yapan marangoz sedir ideasına yönelir. Bu ideaya öykünür ve bir sedir yapar. Diğer tüm sanatlar (techne anlamında) da aynı şeyi yaparlar: marangoz, sedir ideasına öykünerek sedir; arabacı, tekerlek ideasına öykünerek tekerlek; demirci, nal ideasına öykünerek nal yapar. Ancak biri vardır ki herkesin yaptığı işi yapabilir. O kişi eline bir ayna alır ve dünyadaki tüm şeylere tutarak onların bir kopyasını oluşturabilir. Yaptığı şey onların aslı olmasa da bir görüntüsüdür. İşte bu kişi sanatçıdır. Ressam tam olarak bu işi yapan kişidir. O, bir sedirin belli bir açıdan görüntüsünü kopya eder. Dolayısıyla elimizde üç sedir vardır: asıl sedir (Tanrının yarattığı) yani sedir ideası, marangozun yaptığı sedir ve ressamın resmettiği sedir. Tanrı asıl sedirin ya-



raticısıyken; marangoz, sedirin yapıcısı; ressam, sedirin taklit edicisidir. Dolayısıyla bir şeyin aslından üç adım uzakta olan ürünün yapıcısı taklitçidir. Ressam bir şeyin kendisini değil, ondan pay alarak var olanını taklit eder ve yine o şeyin aslını değil yalnızca belli bir açıdan ona görünen görüntüsünü resmeder. Dolayısıyla resim özelinde ele alırsak o sadece bir şeyin görünen tek bir kısmının taklididir (Platon, 2018, 596a- 598e).

Platon'un mimesis kuramı uzun yıllar sanat dünyasına hâkim bir görüş olmuştur. Örneğin 15.yy'da yaşamış İtalyan ressam, mimar ve mühendis Leonardo da Vinci de ayna benzetmesi görüşüne katılır. "Eğer yaptığınız resmin, doğada konu olarak seçtiğimiz nesnelere tam benzeyip benzemediğini anlamak istiyorsanız bir ayna alın ve bu nesnelere orada nasıl yansıdığına bakarak aynada gördüğünüzü resminizle karşılaştırın." (Richter & Leonardo da Vinci, 1883, s. 529).

Sanatçının her işi yapabilme becerisi bu taklit özelliğinden kaynaklanır. Ancak sedir örneğindeki gibi ressam o şeyin yalnızca ufak bir kısmına, tek bir açıdan görüntüsüne temas eder. Bunu yaparken ressamın o şey hakkında hiçbir bilgisi yoktur. Platon'un sanatçıya karşı eleştirisi çoğunlukla onun yaptığı şeye karşı bilgisiz kimse olmasından ileri gelir. Bu bilgisiz kimse sadece taklitçiliği bilir. Buradan hareketle üç türlü sanattan bahsedilir: Kullananın sanatı, yapanın sanatı ve taklit edenin sanatı (Platon, 2018, 601d). Herhangi bir şeyi kullanan kişi o şeye ilişkin en fazla bilgiye sahip olur. O şeyin iyi ve kötü özelliklerini bilir. O şeyi yapan kişi ise onu kullandıktan daha az bilgiye sahiptir. Yapan kişi o şey hakkındaki bilgilerini kullananın söylediklerini dikkate alarak arttırmalıdır. Taklitçi ise taklit ettiği şey hakkında hiçbir bilgi sahibi değildir. O şeyin iyi ya da kötü özelliklerini bilmez. Taklitçi taklit ettiği şeyin iyi ya da kötü özelliklerini bilmeden taklitçiliğe devam eder. Onun tek bildiği şey görünenin yüzeysel bir kopyasını yapmaktan başka bir şey değildir (Platon, 2018, 602a-c).

Taklit sanatını resim özelinde ele alan Platon *Devlet*'te şairlere de büyük eleştiri yöneltir ve hatta onları devletinden kovar. Tragedya şairleri en büyük taklitçilerdir. Ressamın renklerle, boyalarla yaptığını şair kelimelerle yapmaktadır. Bunu yaparken tıpkı ressam gibi onun da yaptığı şey hakkında bir bilgisi yoktur. Platon *İon* diyalogunda bunu göstermeyi amaçlamıştır. Diyaloga ismini veren İon, bir rhapsodur. Rhapsod, Antik Yunan'da büyük şairlerin şiirlerini okuyan, onları yorumlayan kişilere verilen addır. İon da Homeros'un şiirlerini okuyan ünlü bir rhapsodur. Diyalogda Platon, İon'un Homeros'un şiirleri üzerine iyi konuşmasının nedeninin bir sanat bilgisi olmadığını, yalnızca tanrısal bir ilham olduğunu söyler. Ona göre şairler de, rhapsodlar da ilham olmadan ve kendilerinden geçmeden bir şey yaratamazlar. Çünkü bu kişiler şiirlerini okurken ve yazarken akılları başlarında değildir. Okuduk-

ları hikâyenin içine girer ve ona kapılırlar. Tıpkı büyük bir mıknatısın manyetizma geçirerek dokunduğu şeyleri kendine çekmesi gibi aynı şeyi dinleyicilere yaparlar. Onları kendilerine çeker, benzetir ve akıllarının başlarından gitmesine neden olurlar. “Ahenkle ölçüye girdikleri zaman kendilerinden geçerler, onlar artık akıllarını yitirmişlerdir.” (Platon, 2010, 534b). Dolayısıyla her şair uzmanlaştığı alan dışında iyi değildir. Çünkü yaptıkları şeyi bir sanat bilgisiyyle değil, ilahi bir güçle yaparlar. Platon ilham ile oluşturulmuş şiirin değerini kabul etse de yine de aklı ön plana çıkaran felsefesinden dolayı buna itibar etmez (Pappas, 2020).

Platon şairlerin bilgisiz kimseler olduklarını Homeros’un şiirlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Onun mısralarında anlatılan arabacının, balıkçının, hekimin sanatları yalnızca en iyi arabacılar, balıkçılar ve hekimler tarafından bilinir. Bir şair onların sanatlarını daha iyi bilemez. Çünkü şairin sanatı arabacının, balıkçının, hekimin sanatın kendisi değildir, onlardan ayrıdır. Arabacı tekerlek yapar, balıkçı balık tutar, hekim hastalarına şifa verir. O halde bir şair ne yapmaktadır, onun sanatı nedir? “Şairlerin kendilerine özgü bir bilgi alanı yoktur. Sözünettikleri şeyleri doğru olarak bilenler başkalarıdır. Nasıl araba sürüleceğini bilen arabacıdır; dalgalar arasında kalmış bir geminin kaptanı bilir ne yapacağını.” (Moran, 2002, s. 24). Dolayısıyla şairlere özgü olan ayrı bir sanatın özünü ortaya koymak güç hale gelmiş ve İon’a yöneltilen bu sorunun cevabı alınamamıştır. Platon bunun üzerine şairlerin bilgisiz kimseler olduklarını vurgulayarak şu sözleri söyler:

“Biraz önce söylediğim gibi Homeros hakkında söylediğin şeyler herhangi bir sanat ya da beceriden kaynaklanıyorsa beni aldatıyorsun, yok eğer bilgilerin bir sanattan kaynaklanmıyorsa, yani Tanrının ilhamıyla söylediğin şeylerse, hiçbir şey bilmeden Tanrının cezbisiyle bir şeyler söylüyorsan o zaman beni aldatmıyorsun demektir.” (Platon, 2010, 542a).

Platon’un *İon* diyalogunda ortaya koyduğu ne yaptığını bilmeyen, bilgisiz şairler birer taklitçiden öteye gidemezler. Onlar bize gerçek bir bilgi sunmaz, yalnızca var olanı taklit ederler. *Devlet*’te şiir, içinde taklidi barındırıp barındırmaması bakımından üç türe ayrılmıştır. Bunlardan ilki şairin söyleyeceklerini başkasının ağzından değil kendi ağzından söylediği anlatımdır. Platon buna “diegesis” der. İkincisi şairin eserdeki kişilerin ağzından konuştuğu yani taklide dayalı tragedya ve komedyadır. Üçüncüsü ise mimesis ve diegesisin birlikte olduğu türlerdir (örneğin epos) (Platon, 2018, 394c). Bu türlerde şair hem kendi konuşur hem de kişilerin ağzından konuşur. Son iki tür içlerinde taklit barındırdığı için zararlıdır. Çünkü taklit edilenler genelde korkaklar, sarhoşlar, köleler, deliler ve kötülerdir. Bunlar gerek taklit eden gerekse taklidi izleyenler açısından zararlıdır. Platon’a göre insan bunlara alışsrsa kendisinde bedenini, konuşmalarını, görüşlerini değiştiren ikinci bir tabiat oluşmaktadır. Bu da insandaki iç düzeni bozar.

Mimesis etkinliği ile gerçek varlığa hiçbir zaman erişilemez. Çünkü taklitçi sanat, gerçekliğin her zaman üç adım uzağındadır, ona yaklaşamaz. Sanatçı da taklitçilikten başka bir şey bilmediği müddetçe hakikate ulaşamaz ve taklitçi olarak kalır. Ne yaptığını bilen sanatçı ise taklitlerle değil gerçeklerle ilgilenir. Platon'a göre çağındaki sanatçılar iyi birer taklitçidirler. Bu sanatları dinleyen, izleyen kişiler ise bunların harikulade şeyler olduklarını düşünürler ancak onların içlerindeki süsü çıkardığımızda geriye hiçbir şey kalmaz.

#### 4. Poiesis Kavramı

Platon, yalnızca *Şölen* isimli diyalogunda sanatın bir "poiesis (yaratma)" olduğundan bahsetmiştir. Ancak sanat hakkındaki bu kuramını geliştirmemiş, eserlerinde daha çok mimesis kuramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla mimesis kuramı onun sanat felsefesinde daha merkezi bir noktada durmuştur.

Sanat hakkındaki görüşlerini dile getirdiği eserlerinde felsefe ve sanat her daim karşı karşıya gelen alanlar iken *Şölen* diyalogunda bunlar bir aradadır. Özetle *Şölen*, ödül alan tragedya yazarı Agathon'un evinde verilen bir yemek ile başlar. Yemekte üzerine tartışılacak bir konu aranır ve eros (aşk) üzerine konuşmaya karar verilir. Böylece Sokrates'in de içinde bulunduğu grup sırayla aşk konusu üzerine tartışmaya başlar. Aşkı öven ve onun ne olduğu üzerine görüşlerini bildiren kişilerden sonra sıra Sokrates'e gelir ve o, Diotima'nın (Sokrates'in hocası olarak bilinen bilge kadın) da etkisiyle aşkın, bir "daimon" olduğunu söyler. Daimon'u ise şöyle tanımlar:

"Bir daimon, insanlar ve tanrılar arasında bir aracıdır. İstekler, kurbanlar, emirlerin ve kurbanların karşılığını iletirler. Daimon, insanların ve tanrıların arasında bir yerde olduğundan aradaki boşluğun doldurulması, böylece bütünü bir arada kalmasını sağlar. Kahinlik, büyücülük, rahiplik ve benzeri şeylerle ilgili sanatlar ondan kaynaklanır. Tanrılar insanların işlerine doğrudan karışmaz, ama daimonlar aracılığıyla çeşitli yollarla insanlarla buluşurlar. Uykuda ya da uyanıkken insanlar ile iletişim kurabilirler." (Platon, 2015, 203a).

İnsan aşk ile güzelliğe yönelmektedir. Güzellik için hem ruh hem beden bakımından bir yaratma söz konusudur. Bu yaratım en başta kadın ve erkeğin birleşmesi ve bunun sonucunda bir doğumun meydana gelmesidir. Bu tanrısaldır, güzellik ve uyum içinde olur. Peki bedensel yaratma böyleyken ruh nasıl yaratır? Bu noktada şairler ya da başka meslekten olanlar arasında icat edilen, ortaya konulan her türden şeyler örnek gösterilebilir. Bunlar düşünceler veya başka mükemmellikler olabilir. Bunları ortaya koyan insanların tanrısal bir yanı vardır. Bir şey üretmek istediklerinde bu amaç için güzeli aramaya başlarlar. "Manevi anlamda üretme becerisi olan bir

insan, içinde bulunan şeyi her zaman sürekli güzelin yanında bulunması sayesinde dışına çıkarır.” (Platon, 2015, 209c). Bu noktada Platon, ruhunda yaratma gücü taşıyan kişi ile güzel arasında bir ilişki kurar. Aşkın etkisiyle güzelin peşine düşen insan kendini gerçekleştirme çabasıdadır. O, ancak eyleme geçerek kendini gerçekleştirir. Bu eylem onu Tanrısal bir öge olan aşk sayesinde varlığa gelmemiş bir şeyi yaratmaya götürür. İnsan böylece iyiye, güzele, erdeme ve yararlı olana ulaşır. “Yokluktan varlığa geçiş her şekilde poiesistir. Bu nedenle bütün sanat eserleri poiesis, sanatçılar da birer poietes (yaratıcı)’tir.” (Platon, 2015, 206a). Dolayısıyla sanattaki yaratım yalnız güzelde gerçekleşebilir. Bu yüzden sanatın amacı güzele erişmeye çalışmak olmalıdır. Platon güzel ideasına ulaşmayı ise şöyle formüle eder:

“Bu konuda başarıya ulaşmak isteyenlerin gençliklerinden itibaren en güzel bedenleri aramaya çalışmaları gerekir. Eğer iyi bir şekilde yönlendiriliyorsa önce bir bedene ilgi duyacak ve ona yönelik güzel şeyler söyleyecektir. Sonra bir bedendeki güzelliğin diğer bedenlerdeki güzelliklere benzer olduğunu görecektir ve bu tür bir güzellik arayan insan, bütün bedenlerde bulunan güzelliği tek ve aynı güzellik olarak değerlendirecektir. Böyle bir kişi, bu durumu kavradığında tüm güzel bedenlere ilgi duyar ve zamanla tek bir bedene olan ilgisi azalır, bunu değersiz bulmaya başlar. Ardından onun ruh güzelliğini beden güzelliğinden daha fazla önemseyeceği görülür. Bedeni güzel olmasa da ruhu güzel bir insan onun ilgisini ve sevgisini çekmeye başlar. Bu sayede gençlerin daha iyi yetişmelerini sağlayacak şeyler söylemeye başlar, buradan da mecburen güzelliğin davranışlarda, hareketlerde olduğunu görür; güzelliğin kendi kendisine benzediğini fark eder ve sonuçta beden güzelliğinin umursanmaması gereken bir şey olduğu sonucuna ulaşır. Daha sonra bilimlere ilgi duyar ve bunların ne kadar güzel şeyler olduğunu görmeye çalışır.” (Platon, 2015, 210b-c-d).

İnsan bu yolu geçtikten sonra aşkın en yüksek kısmına ulaşır. Burası bir mükemmellik, güzelin kendisidir. “Güzellik en fazla görülebilen ve en fazla sevebilen olma şansına sahiptir.” (Platon, 2020, 251). İnsanın yaşamının ulaşacağı nokta da budur. Başta algısal güzelliğe yönelen aşk, sonrasında ideal güzele yani güzelin kendisine yönelir. Bu güzel salt kendisindedir kendiyile ilişki içindedir, sonsuzdur, diğer güzellikler ona eklenirler (Platon 2015, 211a-b). Platon’un tanımladığı bu ideaya ulaşan kişi artık gerçek erdeme sahip olur. Çünkü güzel olan aynı zamanda faydalı olan, kazanç sağlayandır ve bu fayda ve kazanç iyiyi meydana getirir (Platon, 2016, 296-297). Dolayısıyla güzele ulaşan iyiye de ulaşır.

Sanat, güzeli amaç edinir ve onu takip ederek insanları erdeme ulaştıracak ürünler yaratır. Platon bu görüşüyle aslında sanatın özü itibarıyla değerli bir alan olduğunu kabul etmiştir. Sanat kendinde önemli olan ve var olması gereken bir alandır. Ancak Platon sanatın kendinde değerini yalnızca bu diyalogda ortaya koy-

muş, diğer eserlerinde onun sosyal-politik işlevleri üzerine durmuştur. Döneminin sanat eserlerini ve sanatçıları ele alarak onları eleştirmiştir. Diyebiliriz ki Platon'un eleştirisi sanatın kendisine değil, onun işleniş biçimine yöneliktir. Bu bakımdan sanatın özündeki değeri koruması, insanlara ve devlete yarar sağlaması için bazı biçimlerden ve konulardan taviz vermesi gerekir. Başka bir deyişle bazı sansürlere maruz kalması gerekmektedir. Ancak böyle bir sansürle insanlara faydalı bir alan haline gelerek devlette yer alacaktır.

### 5. Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı?

“Toplumsal istikrar konusuyla özellikle ilgilenen herhangi bir siyaset kuramcısının sansürün yararlarını da dikkate alması elbette olası.” (Murdoch, 2008, s. 10). Platon'un devlet düzeninde sanat da bu yüzden çizilen sınırlardan payını almıştır.

Platon, sanatı daha çok kendinde olarak değil, üslup ve modellerinin meydana getirdiği etkileri üzerine ele alır ve eleştirir. Sanata uyguladığı sansürün temel nedeni de çağındaki bu üslup ve modellerdir. Bu yapıtlar Platon'un gerçeğe ulaşma amacına giden yolda önünde bir engel teşkil etmektedir. Onun bu amacı ahlaki temelde yükselen, aklın rehberliği ve egemenliği altındaki toplumun mutluluğunu amaç edinmiş devlettir. Bu amaca hizmet etmeyen sanata ise devlette yer yoktur. “Bu başıboş sanatı devletimizden atmakta haklıydık; aklın gereğine uymak ödevimizdi.” (Platon, 2018, 607b).

Bunun yanı sıra o, sanatçıları eleştirirken bir yandan da onların nedenini açıklayamadıkları şeyleri yaratabilmelerinden etkilenmiştir. Bunu bazen sanatçılara karşı bir koz olarak kullanırken bazen de kutsal bir yetenek olarak görüp onları övmüştür. Nitekim genellikle yapıtlarındaki ilgili kesitlerde sanatı dışlamaya varan bir tutum görülür. Buna rağmen yine de sanatı tamamen devletten çıkarmamış, bunun yerine onu bir kalıba sokmaya çalışmıştır. Bu amaçta çizdiği sınırlarla onun eğitim gibi önemli bir alanda yer almasını da olanaklı kılmıştır.

Sanata uygulanan kısıtlamalar en çok *Devlet*'in üçüncü bölümünde dile getirilmiştir. Bu bölümde ahlaki temelde yükselen bir düzen içerisindeki bir devletin yurttaşlarının tanrılara, annelerine, babalarına saygı göstermeleri ve bunun için de küçüklüklerinden itibaren ruhlarının işitmeleri ve işitmemeleri gereken sözler olduğu belirtilir (Platon, 2018, 395c). Bu sebeple tanrılara saygısızlığa sevk eden tüm şiirler kaldırılmalıdır. Bu görüş şiire doğrudan doğruya bir kısıtlama getirildiğini göstermektedir. Devlette yer alacak şiire başka türden bir üslup hâkim değildir. Şairlerin şiirlerindeki, ressamın resimlerindeki insan duygusu ve davranışları sergileyen (öfkelenmek, kıskanmak, gülmek gibi) Tanrı betimlemelerinin de kalkması

gerekmektedir. Çünkü bu sanat eserleriyle karşılaşanlar tanrıları aslında olmadıkları şekilde düşünüp yanlış düşeceklerdir:

“Şairler, tanrıları saygılıktan uzak ve ahlaksız varlıklar şeklinde betimleyerek bizi yanıltırlar. Tanrıları gülerken resmetmeye de kalkışmamalıyızdır. Şairler ve de çocuk öyküleri yazarları, dine saygı göstermemize, iyi insanlara hayranlık duymamıza ve suç işlemenin yarar sağlamayacağını görmemize yardımcı olmalıdır. Müzik ve tiyatro taşkın, denetimsiz heyecanlara değil, Stoacıların savunduğu dinginliğe özendirilmelidir. Kötü bir rol oynayarak ya da kötü bir rolden zevk alarak kendimiz de bu kötülüğe bulaşırız. Sanat, bu şekilde, birikerek çoğalan bir psikolojik zarar verebilir insana. Mimarlıkta ya da ev eşyalarında yalın ve uyumlu tasarımların, sağlam bir zanaatkarlığın ürünü olan eşyaların çocukluktan itibaren kullanılması zihinlerimizde uyum duygusunu teşvik ederek bize fayda sağlayabilir.” (Murdoch, 2008, s. 14).

Sanattaki bu hatalı gösterimler ve duygular bizi taşkın durumlara sürüklemektedir. Oysa insan, bu denetlenemeyen durumlar yerine sakinliğe özendirilmelidir. Sanat eserleri aşırı duyguların değil aklın hükmünde ortaya konmalıdır.

İnsanın içinde bir denge vardır. Bu dengenin bir ucu insan aklının ölçülü kısmı, diğer tarafı ise ölçüsüz kısmıdır. Ölçülü kısım iyiden yana, gerçeğin yolundadır. Ölçüsüz kısım ise tutkularının, duygularının esiridir. Bu yanlardan aklın rehberliğinde ilerleyen ölçülü yan yüceltilmeli, ölçüsüz olan ise bastırılmalıdır. İşte sanat ise bu ölçüsüz yana hitap eden, onları dizginlemek yerine daha da tetikleyen etkinliklerde bulunur. İnsanları duygular konusunda aşırıya yönlendirir. Onları aşırıya yönlendiren sanatçılar da toplumda bir ahlak bozukluğu yaratmaktadırlar. Sanat “içimizdeki kötü yanı uyandırıyor, besliyor, güçlendiriyor; böylelikle de aklı yıpratıyor.” (Platon, 2018, 605b). Böylece sanat insanda ahlaki bir çöküşe sebep olmaktadır. Dolayısıyla sanat “En akıllıları yok edip kötülerini başa getiren bir devlet ne hale gelirse o hale sokuyor insanı.” (Platon, 2018, 605b).

“Platon insan yaşamını görünüş dünyasından gerçeklik dünyasına yapılan manevi bir yolculuk olarak görür.” (Murdoch, 2008, s. 11). Bu yolculukta insan farklı farkındalık aşamalarından geçer. Farkındalık düzeyleri ruhun farklı bölümlerine karşılık gelmektedir. Ruhun aşağı, orta ve yukarı olmak üzere üç tane farkındalık düzeyi vardır: bunların en aşağı bölümü bencil, yanılsamalarla dolu; orta bölümü saldırgan ve hırslı; yukarı bölümü ise ussal ve iyidir. Belli sınırlamalara tabi olmamış olan sanat Platon’a göre işte ruhun bu en aşağı olan farkındalık düzeyini ortaya çıkarır. Aşağı düzeyi ortaya çıkmış olan insan her zaman yanılsamalara mahkûm olur, gerçeği göremez. Bu sebeple akıl, kendini duygulara sunan sanatın hangilerinin benimsenip hangilerinin dışlanacağını saptamalıdır.

Sanat en temelde bir mimesis etkinliğidir. Mimesis etkinliğinde sanat

eseri görünüşü taklit ederek gerçeklikten üç adım uzakta kalır. Ancak bu etkinliğin işleniş biçimine göre olumsuz niteliği ortadan kalkabilir ve o gerçeğe yaklaşabilir. “Platon, öykünmenin eğer öykünülen şeyi kendi ortamında yapabileceği en iyisiyle çeviriyorsa “gerçek” olabileceğini kabul eder.” (Copleston, 2014, s. 132). Dolayısıyla Platon’un sanatı devletten tamamen çıkarma gibi bir girişimi yoktur. Sanat iyiye öykünerek devlette varlığını sürdürebilir. “Yaparlarsa, bu taklit, kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenecekleri yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidi olmalıdır.” (Platon, 2018, 395c). Yalnızca böylesi bir sanat devlette kabul görmektedir. Bir başka deyişle sanat yalnızca iyiye öykünürse yararlı bir alan haline gelmektedir.

Ele alınan bir başka konu ise sanatçıların üslubudur. Platon, onların insanlara iletmek istedikleri konuyu nasıl aktarmaları gerektiği konusu üzerinde durur. O, bu konu bağlamında şiiri üç biçime ayırmaktadır. Bunlar şairin konuyu kendi ağzıyla aktardığı saf anlatım olan diegesis, şairin başkasının ağzından aktardığı yani onu taklit ettiği mimesis (tragedya ve komedy) ve her iki anlatımı da barındıran ve epos denilen biçimlerdir (Platon, 2018, 394c). Platon devletinde bunlardan yalnızca diegesis ve diegesis ile mimesisin birlikte işlediği şiir biçimlerine izin vermiştir. Bu biçimlerin öyküneceği şeyleri de sınırlandırır. Sanatçı, eserini yalnızca iyi olana benzetmelidir. Çünkü doğru insan aşağı şeyleri taklit etmez, onların şekline girmekten hoşlanmaz, bunlardan utanır. Aşağı şeyleri taklit eden sanatçı dünyadaki kötülükleri arttırmaktan başka bir şey yapmamış olur. Üstelik zamanla yaptığı bu taklide alışır ve kendisinde ikinci bir benlik yaratır. Bu ikinci benlik kötü bir yapıdadır.

Doğalarında ikinci bir benlik oluşturan bu taklit sanatçılarına devlette yer olmadığı açıkça ortaya konmuştur. Ancak bu taklitçi biçimlerin yanı sıra aynı zamanda devlette olmasına müsaade edilen sanatlar yalnızca tanrılara adanan ve iyi insanlara övgüler içerenler olmuştur. Dolayısıyla Platon’un sanatı tamamen devletinden çıkardığını söyleyenle onu yanlış yorumlayanlar, hangi tür sanatı dışladığını görmezden gelenlerdir (Collingwood, 1938, s. 47).

Platon şiirin olması gereken biçimini söyledikten sonra müziği ele alır. Onu hem biçim hem de içerik olarak değerlendirir. Müzik; söz, melodi ve ritmin birleşimidir. Sözler şiirdeki kurallara uygun olmalıdır. Onlar da yalnızca iyinin taklidi olursa kabul edilebilir. Melodi ve ritim de sözleri takip etmelidir. Sözlerde ağıt, fer-yat gibi içerikler olmadığı gibi melodide de ağıda benzeyen makamlar olmamalıdır. Hatta olması gereken makam savaştı veya zor bir görevde cesurca davranan bir insanın veya dilediğini başaran ama kibre kapılmadan alçakgönüllülük içinde yaşayan kişinin dile getireceği sözlere uygun olmalıdır (Platon, 2018, 399a-b). Bunların

dışında kalan makamlar yasaklanmalıdır ve dolayısıyla çok sesli şarkılardaki enstrümanlara ihtiyaç kalmamaktadır. Ritimlerde ise yalnızca düzenli ve cesur hayatın ritimleri olmalı, bunlar dışında kalan tüm ritimler yasaklanmalıdır. Ancak böylesi bir müzik devlette var olabilir. Çünkü iyi söz, iyi akort, iyi istek ve iyi ritim, iyi bir yaradılışa uygun olmalıdır.

Platon müzik eğitime diğer tüm sanatlardan daha çok önem vermiştir. Bunun nedeni ritim ve armoninin ruhun en derin yerine giden yolu diğer tüm şeylerden daha iyi bulmasıdır. Bu ancak iyi müzikle olur. İyi müzik ruhlara ağırbaşlılık verir. "...müzik eğitimi, bundan ötürü eğitimlerin en iyisidir. Hiçbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işlemez. Müzik eğitimi gereği gibi yapıldı mı insanı yüceltir, özünü güzelleştirir. Kötü yapılmıca da bunun tam tersi olur." (Platon, 2018, 401e).

Müziğin eğitici özelliği onu daha da kontrol altında tutulması gereken bir alan haline getirmektedir. Bu bakımdan Platon müziğe getirdiği bu kısıtlamaları denetleyecek bir de kurul oluşturur. Bu denetleme kurulu elli yaşın üstündeki kişilerden oluşmaktadır. Kurul *Yasalar*'da şöyle geçer: "Ozan adil, güzel ve iyi konusunda devlet yasalarının belirlediğinden başka hiçbir edere vermeyecektir, eserlerini bu iş için atanmış yargıçlara ve yasa bekçilerine gösterip onların onayını almadan önce hiçbir özel kişiye göstermesine izin verilmeyecektir." (Platon 2007, 801d).

Müzik, tüm sanatların en üstü olsa da o da dahil olmak üzere kısıtlamalar tümü için geçerlidir. Çünkü bunların aksi olan sanatlar kötülük doğurur ve insanları kötüye sevk eder. Platon kötüye sevk etmesi bakımından ise en çok tragedya ve komedyaya karşı çıkmış ve çoğunlukla bu sanatları eleştirmiştir. Çünkü bu türler içinde tamamıyla taklit barındırır ve bu taklitler genelde "kötü" nün taklitleridir.

Taklitler insanın ruhunda kötü bir yapının oluşmasına yol açarlar. Örneğin insan büyük bir acıyla karşılaştığında (örneğin çocuğunun ölmesi gibi) içindeki iki zıt nokta ile boğuşur. Akıl ona sabretmesini, sabırsızlığa geçit vermemesini, acısını bastırması gerektiğini söyler. Akıl karşısında olan ve onunla çelişen yanı ise ona derdini, feryadını, acısını unutmamasını söyler. Bu yan yararsız ve korkaktır. İşte bu ikinci yan taklide uygun malzeme vermektedir. Taklitçi bir sanatçı da zaten ruhu etkilemek ister. Bunu kolayca yapmasının yolu da ruhun akıllı yanına değil de akılla çelişen yanına hitap etmektir. Oysa acı ve felaket karşısında duygular dizginlenmeli ve akıl rehber edinmelidir (Platon, 2018, 603c- 605a).

İnsan bir acı veya felaket durumuyla karşı karşıya kaldığında akılla çelişen yandan kaçmaya, duygularını dizginlemeye ve aklı dinlemeye çalışırken, taklitçi sanatların sergiledikleri acı veya felaket durumlarını hayranlıkla izler, bundan hoşku ve zevk duyar. Tragedyada sergilenen budur. Bu gösterimde oyuncuların yap-



tığı insanın duygularını kışkırtmaktır ki bu da toplum için sorunlu bir durumdur. Çünkü sağduyudan uzak duygusal vatandaş zayıf vatandaşdır, her an akılı çelinmeye müsaittir (Carroll, 2012, s. 34). Komedyada da aynı durum söz konusudur. Platon *Yasalar*'da komedyaya konusuna özellikle değinmiştir. İnsanların öfke duyarak birbirlerini gülünç duruma düşürmesini ruh yüceliklerini yitirmelerine neden olur. Komedyaya bu tutumun gösteri halidir. Bu yüzden komedyaya yasaklanmıştır. "Hiçbir komedyaya içinde öfke olsun olmasın, ne sözle ne de canlandırdığı imgelerle hiçbir yurttaş alaya alamaz; buna uymayan olursa, şenlik yöneticileri aynı gün içinde onu ülke dışına atsınlar; atmazlarsa, şenliğin adandığı tanrıya para cezası ödesinler." (Platon 2007, 935e). Ayrıca insanın yaşamında yapmayacağı, yapmaktan utanç duyacağı davranışları komedi sahnesinde yapıldığını gördüğünde bu kendisine yakışmaz gelmez ve onu kahkahalarla seyrederek. İşte bu sanatlar tüm kötü duygularımıza (öfke, acı, tutku, arzu vb.) hitap eder ve bastırılması gereken bu duyguları besler ve daha çok ortaya çıkarır. Ancak insanın mutluluğu için bu duyguların kontrol altına alınması gerekmektedir. "Ne kadar hoş da olsa, öteki şairlerin perisi senin devletine girdi mi, acı tatlı duygular kanunların yerini alır, toplum her şeyde en iyiyi arayacak yerde acıya, tatlıya bakar." (Platon, 2018, 607a).

Görüldüğü üzere Platon'un ideal devletinde sanata getirdiği kısıtlamaların, sansürlerin temel nedeni felsefesinde iki kilit kavram olan "akıl" ve "ahlak"la ilişkilidir. Sanat, akılı temel almış devletin mutluluğu amaçlayan yurttaşlarını yanlısamlara götürmekte ve onların kontrol altına alınması gereken duygularını besleyerek büyütmede ve bu sebeple ahlaki bir bozulmaya neden olmaktadır. Bu yüzden tıpkı aklın duyguları kontrol altına alması gibi devlet de sanatı kontrol altına almalıdır.

## 6. Sonuç

Platon, sanatı özsel olarak incelememiş, yalnızca onun ortaya konmuş olan ürünlerini ele almış, onların hali hazırda nasıl olduğu ve olması gerektiği üzerine bir anlayış geliştirmiştir. Sanatı öz bakımından ele alan ilk filozof, öğrencisi Aristoteles olmuş ve hocasının sanat anlayışının daha ılımlı bir örneğini sunmuştur.

Sisteminde ruhun mutluluğunu amaç edinen Platon onun, ruhun aşağı olan kısımlarının tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmasıyla değil, akıl tarafından kontrol altına alınmasıyla mümkün olduğunu düşünür. Yalnızca aklın önderliğinde ruh en iyi doyumunu elde eder. Akıl bizim düzenleyicimizdir. Onun karşıtı ise tutkulu yanımızdır. Platon'a göre sanat, tutkulu tarafımıza hitap eden, ondan beslenen ve aynı zamanda onu besleyen alandır.

Akıllı yan ile tutkulu yan sürekli çatışma halindedir. Bu çatışma Platon'un sanatla ilgili görüşlerinde kendini felsefe ve sanat çatışması olarak gösterir. Felse-

fe akli temsil ederken, sanat duygularımızı, tutkularımızı temsil eder. Tıpkı aklın tutkuları kontrol altında tutması gibi Platon, sanatın kontrol altında tutulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü gerçeğe ulaşmaya çalışan insanın sanıya düşmesinin, tutkularının esiri olmasının ve dolayısıyla gerçeklikten bir adım daha uzaklaşmasının engellenmesi gerekmektedir.

Platon, sanatı insanın gerçeklikten uzaklaşması olarak göreyerek çoğunlukla onun kendinde değerini göz ardı etmiştir. Bu değere *Şölen* diyalogunda değinse de üzerinde çok durmamış ve genel olarak sanat hakkındaki düşüncelerini onun bir taklit etkinliği olmasından öteye götürmemiştir. Bu görüş sanatın kendinde değerinin yok sayılmasına sebep olmuştur. Ancak başta da denildiği üzere bu tutumu değerlendirirken Antik Yunandaki sanatın estetik işlevinin ön planda olmayışını göz önünde bulundurmalıyız. Nitekim Antik Yunan Dünyası ile günümüz modern dünyasının sanat anlayışları farklılık gösterse de Platon'un ele aldığı ahlaklılık sorununun günümüzde de süregelen bir sorunu olduğu inkâr edilemez.

Platon döneminin de anlayışıyla yalnızca sanatın siyasal, toplumsal ve ahlaki işlevlerine odaklanmıştır. Bunu günümüz diliyle ifade edecek olursak o, “toplum için sanat” görüşünü savunmuştur. Modern dünyada Antik Yunan döneminin aksine genel olarak sanatın pratik işlevleri gözden kaçmakta, ona çoğunlukla estetik bir duyguyla yaklaşılmakta, dolayısıyla salt “sanat için sanat” görüşü hâkim olmaktadır. Bu bakımdan sanatın konumlandırılışındaki temel sorun her dönem basit biçimiyse “sanat için sanat mı?” yoksa “toplum için sanat mı?” tartışması olmaktadır.

Platon'un tüm felsefesi göz önüne alındığında onun için önemli olan tek şey insanların görünüşlerden gerçekliğe olan tinsel yolculuğudur. Bu yolculukta insana eşlik edecek olan aklıdır. Sanat ise bu yolculuğu çoğunlukla sekteye uğratan bir alandır. Nitekim bu alan denetim altında tutulursa akla eşlik eden ve insana bu yolculukta yardımcı olan bir görev üstlenir. Platon'un tüm amacı ise bu yolculukta onları birleştirmektir.

### Kaynakça

- Carroll, N. (2012). *Sanat Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*. Çev. Güliz Korkmaz Tirkeş, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Collingwood, R. G. (1938). *The Principle Of Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Copleston, F. (2014). *Platon*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Richter, J. P. & Leonardo da Vinci. (1883). *The Literary Works*. London: Andesite Press.
- Eco, U. (2015). *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Murdoch, I. (2008). *Ateş ve Güneş*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pappas, N. (2020). "Plato's Aesthetics", <https://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/>, (son erişim tarihi: 25.08.2021).
- Platon. (2000). *Kratylos*. Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna & Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon. (2010). *İon*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Şölen*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Büyük Hippias Theages*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2018). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2020). *Phaidros*. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Shiner, L. (2020). *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*. Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tunalı, İ. (2016). *Grek Estetiği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tunalı, İ. (2020). *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Wolfsdorf, D. (2011). "Plato's Conception of Knowledge", *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity*. 105 (1), 57-75.



# Kant ve Darwin’de Ahlaklılık Problemi

Mehmet Eren GEDİKLİ\*

Makale Geliş / Recieved: 26.04.2021

Makale Kabul / Accepted: 6.07.2021

## Öz

*Bu çalışma, ahlaklılığı, özgür iradeye, rasyonelliğe ve erekselliğe dayandıran Kant ile onun tam karşıtı bir biçimde ahlaklılığı, içgüdülere, ahlak duygusuna ya da vicdana ve doğal determinizme dayandıran Darwin arasında bir karşılaştırmayı ve diyalogu içerir. Bu bağlamda Kant’ın idealist ahlak anlayışının, aklın pratik ama saf kullanımının ortaya koyulmasını mümkün kılan ahlak yasası üzerinden nasıl şekillendiği ifade edilirken, karşıt kutbunda Darwin’in evrimsel etiğinin, vicdan ya da ahlak duygusu ile özdeşleştiği ahlaklılığı, doğa tarihi içinde ortaya çıkan toplumsal içgüdüler bağlamında nasıl belirlediği ortaya konulmuştur. Karşılaştırma bölümünde, Darwin’i evrimsel etik ile Kantçı etiğin farklılıkları ortaya konulmuş ve sonuç bölümünde, her iki ahlak kuramının uzlaşımının imkânı sorgulanmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Ahlaklılık, İçgüdü, Saf Pratik Akıl, Özgürlük, Zorunluluk, Doğa, Evrim, Ahlak Yasası, Vicdan.*

## *The Problem of Morality in Kant and Darwin*

### *Abstract*

*This article includes a comparison and dialogue between Kant, who bases morality on free will, rationality, and purposefulness, and Darwin, who, in opposition to the Kantian understanding of morality, grounds morality on moral sense or conscience, instinct, and natural determinism. In this context, it was stated in the article how Kant’s idealist understanding of morality was shaped*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, erengedikli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6036-6683

**Künye:** GEDİKLİ, Mehmet Eren, (2021). Kant ve Darwin’de Ahlaklılık Problemi, Dört Öge, 20, 89-114. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*over the moral law that made pure practical reason possible, and then it was revealed how Darwin's evolutionary ethics determined morality in the context of social instincts emerging in natural history. The differences between Darwinian evolutionary ethics and Kantian ethics are presented in the comparison section. As a result, it has been questioned whether it is possible to compromise between the two moral theories.*

**Keywords:** *Morality, Instinct, Pure Practical Reason, Freedom, Necessity, Nature, Evolution, Moral Law, Conscience.*

## Giriş

Charles Darwin (1809-1882), *İnsanın Türeyişi* adlı eserinde, ahlaklılığa (morality) dair görüşlerini ifade ederken Immanuel Kant (1724-1804) ile gizli bir polemik içinde olmuştur.<sup>1</sup> Kant da gerek “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” gerekse “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eserlerinde, doğal süreçlerin zorunluluğuna, içgüdülere, eğilimlere indirgenmiş ahlaklılık görüşlerini ya da etik kuramlarını eleştirmiştir.<sup>2</sup> Çalışma bu bağlamda her iki düşünürün ahlaklılık alanında çoğu zaman örtük olarak yürüttüğü polemigi, diyalogu açık etme gayreti içindedir. Bu doğrultuda çalışma içinde öncelikle her iki düşünürün ahlaklılığın neliği konusundaki görüşleri serimlenecek, ardından ahlaklılığın neliği konusunda ortaya koymuş oldukları görüşlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan ahlak-doğa ilişkisi; ahlak alanında duyguların, içgüdülerin, aklın yeri; etiğin diğer disiplinlerle ilişkisi gibi etiğin en temel problemleri hakkındaki görüşleri incelenecektir. Sonuçta ortaya çıkan tablo doğrultusunda bir karşılaştırma ve sonuç ortaya konacaktır.

## 1. Kant'ta Ahlaklılık

Kant'ın ahlak felsefesinin başat problemi doğru (ahlaki) eylemdir. Bu nedenle Kant'ın ahlak teorisinin ana hedefi, doğru eylemin neliğini belirlemek ve doğru eylemi mümkün kılan koşulları ortaya koymaktır. Bu doğrultuda Kant'ta ahlaklılığın ya da ahlaki eylemin üç temel koşul üzerine oturduğu ifade edilebilir. Bunlar; “özgürlük”, “rasyonalite” ve “kendinde değer ya da erek olarak insandır”. Bu minvalde, Kant için ahlaklılığın başının özgürlük, ortasının akılsallık, sonunun ise kendinde değer ya da erek olarak insan olduğu söylenebilir. Ancak Kant için özgürlük, saf aklın idesi olarak peşinen varlığı kabul edilebilecek bir olgu ya da ide

1 Kant'ın ismini de birkaç kez anarak (Darwin, 2008, s. 140, 157).

2 Kant'ın yaşadığı çağda evrimci etik mevcut değildi. Ancak, bilhassa Darwinci evrimsel etiğin temel prensiplerine benzer prensiplere sahip “doğalcı etik” görüşler mevcuttu (Kant, 1999, s. 45-48). Bu nedenle Kant'ın eleştirileri, doğrudan Darwin ile çağdaş olmamalarından kaynaklı olarak Darwin'e yönelik olmasa da, Darwin'in temsil ettiği görüşleri de kapsayacak niteliktedir.

olmadığı gibi insanın, sırf insan olmasından ötürü neden amaç ya da kendinde değer olduğu da belirsizdir. Bu nedenle Kant'ta ahlaklılığın ortaya konulabilmesi için tabiri caiz ise kitabın ortasından yani rasyonaliteden başlamak gerekmektedir.

Kant'ta ahlaklılığın temeli olan rasyonellik, pratik aklın tümüyle kendi doğasında bulunduğu "saf" yasa (ahlaksallık alanındaki sentetik apriori yargı) aracılığı ile ortaya çıkar. Bu yasa ahlak yasasıdır. Diğer bir ifade ile Kant'ın ahlak felsefesinde ahlaksallığın ortaya konulabilmesi, temellendirilmesi veya haklılandırılması, Kant tarafından ahlak yasasının varlığına bağlanmıştır. Bu nedenle Kant'ta ahlaklılığın neliğinin ortaya konulabilmesi için öncelik ahlak yasası kavramının aydınlatılması gerekmektedir. Ancak Kant'ın ahlak felsefesinde, ahlak yasasının aydınlatılması görevi, aynı zamanda "iyi isteme" ve "ödev" kavramlarına bağımlı olduğu için bu üç kavram bir arada sunulmalıdır (Akarsu, 1999, s. 87-90; Özlem, 2004, s. 33-34).

### 1.1. Aklın Faktum'u Olarak Ahlaklılık

Kant'ta ahlaki bir davranıştan söz edilebilmesi için, öncelikle, ahlaksal bakımdan iyi ile özdeşleştirdiği iyiyi istemeye (istence, iradeye) değinilmelidir. Çünkü Kant'a göre ahlaklılığın hedefi olan pratik bakımdan 'iyi', yalnızca iyi istemenin kendisinde mevcuttur. *Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez* (Kant, 2002, s. 8). Böylece Kant için ahlaki bir davranışın ölçütü, bir davranışı iyi ve doğru yapan, o davranışın iyi istenç ile yapılmış olmasıdır. Ancak Kant'ın ahlak teorisinde asıl problem burada belirir. Çünkü iyiyi istemenin ya da iyi istencin ne anlama geldiği ya da iyi istencin koşulunun ne olduğu tümüyle belirsiz ve subjektif görülmektedir. Kant, bu noktada itibaren kendi ahlak felsefesi için temel belirleyici ölçütünü ortaya koymaya başlar. O, iyi istemeyi; iyi niyet, temiz kalplilik, masumiyet gibi tümüyle subjektif ve duygusal kriterlerden ayrı bir biçimde konumlandırma yoluna giderek ve iyi istemeyi iyi isteme yapan nesnel, objektif kriteri arar. Çünkü ona göre iyi isteme 'objektif, nesnel' bir ilkeye, kritere bağlanmadıkça iyiyi istemenin ahlaksal bir niteliğe bürünmesi, yükselebilmesi mümkün değildir. O halde Kant için isteme, ancak belirli koşullar altında 'iyi, doğru' olarak nitelendirilebilir ve ahlaklılık alanı içinde yer alabilir (Cevizci, 2018, s. 119).

Kant için istencin 'iyi' niteliğini kazanabilmesi ancak ödev kavramının anlaşılmasına bağlıdır. Bu nedenle o, kendi ahlaklılık anlayışını netleştirmek için ödev kavramı, bilinci<sup>3</sup> üzerine eğilir ve ödev kavramı ile bağlantılı olarak ortaya çıkabilecek iki tip eylemden söz eder. Bunlar; ödevde aykırı eylem ve ödevde uygun eylemdir.

3 Ahlaksal olarak insanın kendini belirli bir yükümlülük altında hissetmesi (ödev bilinci) Kant'ta aprioridir. Ancak asıl problem, bu ahlaksal ödev bilincinin mahiyetini kavramaktır.

Kant'ın gözünde ödeve aykırı eylemin, ahlaksallık bağlamında analiz edilmesinin bir gereği yoktur. Çünkü ahlaki eylemin kapsamı içinde yer almaz. Kant'ın ahlaklılık bağlamında asıl dikkate değer bulduğu eylem tipi ise ödeve uygun eylemlerdir. Bu noktadan itibaren, Kant'ın ahlaklılık anlayışında, akılsallığın, rasyonelliğin yeri tümüyle belirginleşmeye başlar. Çünkü onun açısından, ödeve uygun olarak görülen tüm eylemlerin de “ahlaki” eylem olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Kant için ödeve uygun olarak görülen eylemlerin, ahlaksal bakımdan bir değeri olup olmadığı, eylemin içeriğine, görünüşüne, sonuçlarına, yararına bakılarak belirlenemez. Kant bunun yerine üç kriteri karşılayan ödeve uygun eylemlerin, ahlaksal değere sahip olabileceğinden söz eder. Bunlar; I) eylemin “ödevden dolayı” gerçekleştirilmiş olması, II) ödevden dolayı yapılan eylemin istemesinin maksiminin<sup>4</sup> yasa düzeyinde olması, III) ilk iki önermenin sonucu olarak ödevden dolayı yapılan bir eylemin “ödeve saygıdan” dolayı yapılan bir eylem olması. Diğer bir ifade ile saygı duygusunun ödevden dolayı yapılan eylemde, istemeyi belirleyen maksime eşlik etmesi (Kant, 2002, s. 12-15). Kısaca bir eylem, tümüyle ödeve uygun olabilir, ancak Kant'a göre ödeve uygun bir eylemin ahlaklılığını belirleyen eylemin kendisi değil eylem gerçekleştirilirken ortaya konan iradenin, istencin maksiminin niteliğidir (Çıvgın-Bolat; Öztürk, 2007, s. 807). Bu maksim, öncelikle ahlaksal bir eylemin yalnızca ödeve uygun olarak değil aynı zamanda ödev uğruna, ödevden dolayı, ödeve 'saygıdan' dolayı gerçekleşmiş olmasının gerekliliğini kapsar. Ancak hiç kuşkusuz rasyonel bir ahlak teorisini benimseyen Kant, ödeve saygı gibi tümüyle öznel bir duygulanıma ait bir temellendirme ile ahlaksallığı temellendirme yoluna gitmemiştir.<sup>5</sup> Her ne kadar Kant'a göre saygı duygusu, diğer tüm duygulardan farklı olarak aklın kendi kendinin belirleyiciliğini yansıtan etkin bir duygu olmak bakımından ayrıcalıklı olsa bile, Kant için, ödeve uygun bir eylemin, ödeve uygun olmasını sağlayan iradenin, istencin bir duygu tarafından koşullanmış olması değil bir rasyonel yasa tarafından, ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. *Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur* (Kant, 2002, s. 15).

Kant için iyi istencin (iradenin), 'iyi' niteliği kazanabilmesi eylemin ödevden dolayı gerçekleşmesi, ödevden dolayı gerçekleşmesi ise istencin ahlak yasasına göre belirlenmesi ile mümkün olur.<sup>6</sup> Böylece Kant'ta ahlak yasası, aklın, ahlak dünyasında kendisini gösterme biçimi haline gelir ve tüm bunların neticesinde Kant için

4 Maksim, insanların her birinin, eylemlerini ortaya koyarken kendilerine ölçüt aldığı öznel ilkedir (Kant, 2008, s. 16).

5 Bu noktada doğabilecek temel bir sorun, Kant ahlakının rasyonellik iddiası içinde olan bir ahlak teorisi olduğu düşünüldüğünde, ödeve uygun eylemin bir duygu olarak 'saygıya' bel bağlanarak ifade edilmiş olmasıdır. (Bu soruna Kantçı çözümün detaylarına, çalışmanın “Saf Pratik Aklın Güdüsü Olarak Saygı Duygusu” başlıklı bölümünde yer verilecektir.)

6 Ahlak yasası sayesinde, daha önce problematik kalan iyi istencin anlamının öznel koşullar altındaki belirsizliği, nesnel koşulla bağlanarak ortadan kaldırılmış olur.



ahlaksallığın ön koşulu, akıl sahibi bir varlığın, sırf aklın belirleyiciliği sayesinde istemesini belirleyebilmesi olarak belirlenmiş olur. Evrik olarak, aklın ahlak yasası aracılığıyla eyleme dahil olmadığı hiçbir eylemde, Kant'a göre ahlaksallıktan söz edilemez. *Böylece ahlaklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir* (Kant, 2002, s. 51).

Bu noktada konunun anlaşılabilirliğini artırmak için Kant'ın vermiş olduğu birkaç örneğe değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak, bir bakkalın, aldatılabileceği saflıkta olan tüm müşterileri de dahil olmak üzere, her müşterisine aynı dürüstlükte davranması ödevine uygun bir eylemdir. Ancak Kant'a göre, böyle bir eylemin 'görünüşte' mi yoksa 'hakiki' manada mı ahlaklılık taşıdığı, bakkalın istencini, iradesini hangi ilkeye göre belirlediğine bağlı olarak değişir. Eğer bakkal, göstermiş olduğu dürüstlük sayesinde daha fazla kar elde edebileceğini, insanları aldatmanın en nihayetinde geçici olarak ona fayda sağlayacağını, aldatma davranışının uzun vadede ona zarar getireceğini hesap ederek eylemini gerçekleştiriyor ise, Kant'a göre böyle bir eylem, bakkalın ahlak yasasına saygıdan dolayı (ödevden dolayı) eylemini gerçekleştirmemesi nedeniyle ahlaksal değildir. Bakkalın eyleminin maksimi, ilkesi, tümüyle öznel fayda hesabına göre belirlenmiştir. Bu şartlar altında, Kant göre bakkalın tavrı ahlaksal değer taşımaz. Ancak eğer bakkal eylemini, "sırf ahlak yasasının ona yüklediği, buyurduğu ödevden dolayı" gerçekleştiriyor diğer bir ifade ile istencini ahlak yasasına uygun olarak belirleme iradesini gösteriyor ise bu eylem Kant'a göre ahlaksaldır (Kant, 2002, s. 12-13). İkinci örnek, bilhassa makalenin içeriği ile oldukça ilintili olarak, insanın yaşamını sürdürmesinin bir ödev olması ile ilgilidir.<sup>7</sup> Kant'a göre herkes doğası gereği yaşamını sürdürme eğilimindedir. Ancak böyle bir eylem ödevine uygun olsa bile ödevden dolayı olmadığı için hiçbir ahlaksal değeri yoktur. Çünkü eylemin kendisi tümüyle eğilimden kaynaklı olarak ortaya çıkar. Bu noktada Kant'a göre kendini koruma veya hayatta kalma güdüsüne dayalı olarak ortaya çıkan eylemlerin ahlaksal sınırlar içinde değerlendirilebilmesinin koşulu, hayatın tüm sıkıntılılarına, acılarına, dayanılmazlığına rağmen intiharı tercih etmek yerine "sırf yaşamını sürdürme ödevinden dolayı" hayata tutunmayı ilke edinmektir (Kant, 2002, s. 13). Yine Darwin'in ahlak kuramı ile karşılaştırıldığında daha anlamlı hale gelecek olan son bir örnek ise yapılabildiği yerde iyilik yapmanın ödev olması ile ilgilidir. Ancak bu noktada Kant, bir kez daha ahlaksallık ile eylemin 'görünüştünü' birbirinden ayırır. Ona göre bir insan, sırf doğal eğilimi ya da doğası gereği başka insanlara yardım etmekten doğal bir haz alabilir ya da başkasına yaptığı iyiliğin neticesinde elde edeceği kişisel çıkar, toplumsal taktir ve onur gibi sonuçları gözeterek eylemini gerçekleştirmiş olabilir. Bir kez daha Kant'a göre böyle bir eylem hiçbir ahlaksal değer taşımaz. Eylem, tümüyle eğilimlerden,

7 Kant'ta intihar etmek ahlaki bir eylem olarak görülmez (Kant, 2002, s. 13).

içeriğinden dolayı gerçekleştirilmiştir. Aksine eğer bir insan, hiçbir biçimde diğer insanlara iyilik yapma eğilimini içinde taşımamasına rağmen; mizacında, karakterinde iyiliğe yönelik hiçbir güdü taşımamasına rağmen, “sırf ödevden dolayı, ahlak yasasının bir gereği olarak başkalarına yardım ediyor” ise bu insanın eylemi ancak ahlaksal değer taşıyabilir (Kant, 2002, s. 13). Bu örneklerden çıkarılabilecek nihai sonuç, Kant için eylemin ahlaksal değeri, eylemin kendisi ve sonuçları üzerinden değil, eylemi belirleyen istencin maksiminin durumu üzerinden belirlenir ki bu da bizi ahlak yasasının daha ileri incelemesinin gerekliliğine götürür.

### 1.1.1. Kant’ın Ahlak Yasası

Kant’ta ahlak yasası ya da ahlaklılığın ilkesi kendini üç tarzda<sup>8</sup> göstermiş olsa bile esasında tek bir formüle indirgenmiştir; “*kesin buyruk olarak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (Kant, 2002, s. 17-38).<sup>9</sup>

Şimdi Kant’ın ahlak yasasının özgül niteliklerine ve ahlaklılık anlayışı üzerindeki belirleyici niteliklerine geçmeden evvel ahlak yasasının bir eylemin ahlaksallığını belirlemede oynadığı fonksiyona değinilmelidir. Kant’ın ahlak yasasının temelinin istemenin ‘genel bir yasa’ haline gelebilmesi üzerine odaklandığı görülmektedir. Buna göre, Kant için bir eylemin ahlaksal değeri, eylemin, ahlak yasasının ‘yasallaştırıcı’ formülüne vurulduğunda kendisi ile ahlaksal bakımdan tutarlı kalıp kalmadığına bağlı olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle ahlak yasası, bir eylem üzerinde denetleyici ve onaylayıcı rol oynayarak o eylemin ahlaksallığının ölçütü konumundadır.

Kant’ın verdiği örnek, zor durumda olan bir kişinin ödemeyeceğini bilmesine karşı sırf borç alabilmek için borcunu ödeyeceğine dair söz vermesinin ahlaksal bakımdan meşrulaştırılmasının mümkün olup olmadığı üzerinedir. Kant’a göre bir kişi kendisine, “ahlak yasası sayesinde” sorabildiği, şu soruyu sorar: “eylemimin maksimi (tutmayacağını bile bile söz vermek) ‘genel bir (doğa) yasa’ olarak istenebilir mi? Kant’a göre bu kişi, eğer kendisini ahlak yasasının terazisine koymuş ise ya da ahlak yasasını kendisine pusula edinmiş ise, hemen istemesinin maksiminin genel bir yasa haline getirmesinin çelişki doğuracağını görür. Çünkü aksi halde “her başı sıkışan ya da zora giren kişinin yalan konuşabileceği” maksimini yasa olarak kabul etmesi gerekir ve bu durumda karşılıklı insani eylemler güvenilirliğini ve

8 Formülün kendini sunduğu üç tarz ise şu şekildedir: I) Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun (Kant, 2002, s. 38) II) İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır (Kant, 2002, s. 45) III) Kendilerini aynı zamanda yasalar yapabilecek olan maksimlere göre eylemde bulun (Kant, 2002, s. 54).

9 Aynı yasanın birçok farklı ifade edilmiş biçimi Kant’ta mevcuttur. Örneğin aynı yasa Kant’ın “Pratik Aklın Eleştirisi” adlı eserinde şu şekilde ifade edilmiştir; *Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.* (Kant, 1999, s. 35)

imkanını yitirir. Netice itibarı ile Kant'ta ahlak yasası, ahlsal yargılarımızın kuralı, ölçütü olduğu sürece hem ahlsallığın ölçütü belirlenmiş olur hem de ahlsal eylemlerin, ödevlerin (yükümlülüklerin) tek bir ilke etrafında belirlenebilirliği mümkün hale gelmiş olur (Kant, 2002, s. 17-21, 38-41; Akarsu, 1999, s. 106-108).

Peki, ahlak yasasının bu pratik kullanımında yüklendiği işlevler (ahlaki eylemlerde ölçüt olma işlevi), ahlak yasasının hangi niteliklerine dayanmaktadır?

Kant'ta ahlak yasasının istemeyi belirleyen bir yasa olması gerektiği ifade edilmişti. Bu nedenle Kant için istemeyi içerikli olarak belirleyen her ilke deneyseldir ve pratik bir yasa olamaz. Çünkü yasa, deney yoluyla ortaya koyulamaz. Örneğin ister aşağı arzulara yetisinin yani bedensel arzuların ister yukarı arzulara yetisinin yani zihinsel arzuların olsun, tüm arzular, haz almaya yöneliktir. Hazın kendisi ise asla apriori olarak bilinemez, deneyseldir, öznel. İkinci olarak istemeyi içerikli olarak belirleyen tüm ilkeler kişinin *mutluluğunu* hedefler ki Kant için mutluluğu hedef alan hiçbir ilke yasa konumuna gelemes.<sup>10</sup> Çünkü tıpkı haz alma arzusunda olduğu gibi mutluluk hedefi de kişiseldir.<sup>11</sup> Kişisel bir ilke ya da maksim yani "içeriğe sahip" ya da "bir şey için olan" ilke, her ne kadar herkes tarafından paylaşılan bir maksim olma olasılığı var olsa bile, asla yasa sıfatını kazanmaz. Başka bir deyişle yasa, nesnel olduğundan, her durumda ve tüm akıl sahibi varlıklar için istemeyi belirleyen tıpatıp aynı nedeni taşımalıdır (Kant, 1999, s. 23-28). O halde bir ahlak yasasından söz edilecek ise içerikli, koşullu ve öznel olmamalıdır. Aksine (evrik olarak) ahlak yasası biçimsel (içeriksiz), koşulsuz ve nesnel olmalıdır. Koşulsuzdur, çünkü yukarıda ifade edildiği gibi mutluluk gibi herhangi bir erek ya da hedef içinde değil yalnızca kendisi içindir; biçimsel ve nesnel, çünkü genel geçer olabilmesinin koşulu tüm bireysel içeriğinden sıyrılmış olması gerekir (Kant, 1999, s. 31, 35-36; Özlem, 2004, s. 73).<sup>12</sup> Ahlak yasasının diğer bir temel özelliği impretif, buyurucu bir yapıda olmasıdır. Buna göre, ahlak yasası istemeye buyururken belirli

10 Kant'ın ahlak kuramında, kişisel çıkarın temel alındığı hiçbir ahlsal ilke ahlak yasası sıfatı kazanamaz. Örneğin; "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi öznel bir belirlenim taşıdığı için, özünde, "kişisel çıkarını korumak istiyor isen böyle davranman yerinde olur" demektir. Kişisel çıkar ise kişiden kişiye değişiklik gösterdiği için yasa haline gelemes (Kant, 2002, s. 46-47).

11 Burada yeri gelmişken bir noktanın altını çizmekte yarar vardır. Kant'a göre ahlak yasası, istemesini "herkesin mutluluğu üzerine" belirlemiş kişi için bile rehberdir. Çünkü "herkesin mutluluğunu isteme" ona göre ancak ahlak yasasının varlığına bağlıdır, ondan kaynaklanır. Başka bir deyişle, istememi belirleyen mutluluk olabilir ya da duygudaşlık (empati) gereği herkesin mutluluğunu isteyebilirim ve bu nesnel pratik bir yasa olabilir. Ancak ben herkesin bir yasa olarak mutlu olması isteğinin olup olmadığını bu içerikten çıkaramam. Ben yalnızca biçimsel ahlak yasasının evrenselliğinden yararlanarak benim istediğim mutluluğu herkes için kapsanabilir hale getiririm. Yani genel mutluluğu istemem, genelin mutluluğunu bir yükümlülük olarak hissetmem, ahlak yasasının evrenselliği ve biçimselliği sayesinde (Kant, 1999, s. 41-41).

12 "Erek olarak insan" düşüncesinin ereksellik bakımından istisnai durumu, ilgili bölümde ifade edilecektir.

koşullar, şartlar altında istemenin eylemde bulunmasını buyurmaz. Ahlak yasası hiçbir koşul gözetmeksizin buyurgandır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta ahlak yasasının bu buyuruculuğunun Kant tarafından doğa yasaları ya da hukuk yasaları gibi dışsal bir zorunluluk ya da doğanın mekanik yapısının belirleyiciliği kapsamında düşünülmediğidir. Ahlak yasasının imperatif yapısı, aklın kendi kendine koymuş olduğu bir ödevidir ve bu nedenle otonomi (oto: kendi nomos: yasa), özerklik ihtiva eden, sorumluluğunu kendi kendisinde bulan bir buyurgan yapıdır (Özlem, 2004, s. 70-71). Sonuç olarak ahlak yasası biçimsel, koşulsuz ve nesnel bir buyruk olduğu için ahlaki eylemlerin, ahlaksallığın yasası, ölçütü olabilmştir.

Ahlak yasasının ana niteliklerinin açıklanmasının ardından karşılaştırma açısından şu sorunun yanıtının verilmesi de yerinde olacaktır: Ahlak yasası nasıl türetilmiştir? Ahlak yasasının bilincine nasıl ulaşılabilir? Bu sorunun yanıtı için Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserindeki "Saf Pratik Aklın İlkelerinin Türetimi Üzerine" adlı bölümden kısa bir alıntının yeterli olacağını düşünüyoruz ve aynen aktarıyoruz:

.... Gerçekliğinin kanıtlanma nedenini deneyden çıkarmamızı gerektiren her şey, olanağının nedenleri bakımından deney ilkelerine bağlı olmalıdır; ama bu aynı saf ama yine de pratik akıl, kendi kavramı gereği, böyle görülemez. Ayrıca apriori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunlu keskinliği olan ahlak yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamayacağı kabul edilebilir. Dolayısıyla ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz... (Kant, 1999, s. 53).

## 1.2. Ahlaklılığın Ön Koşulu Olarak Özgürlük

Kant'a göre ahlaklılığın temeli, özgür iradenin varlığına dayanır. Özgür iradenin veya özgürlüğün olmadığı yerde ahlaklılıktan söz edilemez. Ancak sorun şu ki Kant için özde insanın özgür iradeye sahip olduğu, genelde ise özgürlükten kaynaklı nedenselliğin mevcudiyeti, aklın teorik kullanımında antinomiye düşmeksizin kanıtlanamaz. O halde Kant için özgür iradeden ve özgürlükten söz edilmesi gereken alan aklın pratik kullanımınıdır. Aklın pratik kullanımını içinde özgürlük kanıtlandığı vakit, özgürlüğün ahlaklılığın temeli olarak ortaya çıkışı da temellendirilmiş, kanıtlanmış olur (Cevizci, 2018, s. 115-116).

Şimdi ilk olarak Kant'ın irade özgürlüğü ile neyi kastettiğine değinilmelidir. Kant'a göre özgürlük iki anlamda ortaya çıkar. Bunlar; negatif ve pozitif anlamları ile özgürlüktür. Negatif anlamı ile özgürlük iradenin tüm dışsal etkilerden arı olmasıdır. *İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız*

olarak etkili olabilme özelliği olur (Kant, 2002, s. 64). Ancak Kant açısından böyle bir özgürlük tasarımı yalnızca olumsuzlayıcı olduğu için bir fayda sağlamaz. Kant'ın asıl özgürlüğün anlamı olarak belirlediği özgürlük türü, pozitif özgürlüktür. Kant'a göre pozitif anlamda özgürlük, kendi kendine yasa koyabilmekten yani otonomluktan (oto: kendi nomos: yasa), özerklikten geçer. *İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelere her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir* (Kant, 2002, s. 58). İşte ahlak yasası tam bu noktada Kant'a göre istemenin, iradenin özerkliğini mümkün hale getirir. Çünkü ahlak yasası, istemenin tüm dış eğilimlerden arı bir biçimde saf pratik aklın kendi kendisi için yasa koyabildiğinin kanıtıdır. Diğer bir ifade ile ahlak yasası sayesinde isteme, tüm öznel eğilimlerinden kurtularak (heteronomluktan kurtularak) nesnel bir zeminde kendini ortaya koyabildiğini görür. Bu ise, istemenin, iradenin (en azından pratik bakımdan) özgür olduğu/olabileceği anlamına gelir (Kant, 1999, s. 38). Kant'ın ahlak kuramında kendi kendime, kendimin uyması için, kendimi gözetmeyen böylece tüm bencil eğilimlerimden kurtulabileceğim bir yasa koyabiliyor isem, istencimin özerkliğinden böylece transandantal bir özgürlükten<sup>13</sup> söz edebilirim (Kant, 2002, s. 50, 69; Akarsu, 1999, s. 126).<sup>14</sup>

İfade edildiği gibi özgürlük, Kant için, “kendi eylemlerimin belirleyicisi olabilmemdir”. Bunun anlamı doğanın nedensellik zinciri içinde tümüyle özgürce eyleyerek bir fail, özne olabilmektir. Diğer bir ifade ile Kant için ahlaklılığın temeli olarak özgürlük, insanın bir doğa nesnesi olmasının, şeyleşmesinin de önünde engel; bir makine gibi yalnızca doğa tarafından belirlenmiş bir nesne olmasının önünde bir settir. Ahlaklılık, onun açısından, hiçbir biçimde *duyulur doğanın ne-*

13 Böylece Saf Aklın Eleştirisi'nde bir problem olarak bırakılan özgürlük problemi burada çözüme kavuşturulmuş olacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nin “Saf Aklın Pratik Kullanışındaki, Sırf Teorik Kullanışında Olanaksız Genişleme Yetkisi Üzerine” bölümüne bakılabilir.

14 Kant'ın ahlak kuramında, insanda özgür iradenin varlığı, daha öncede ifade edildiği gibi, doğrudan kabul edilemez. Çünkü ahlak yasasının bilincine varılmaksızın insanın özgür irade sahip olduğu bilinemez. Ancak sorun şu ki Kant'ın ahlak teorisinde, ahlak yasası da ancak özgür istemeye, iradeye sahip varlıklarda ortaya çıkabilir. Bu noktada ortaya şu güçlük çıkmaktadır; eğer özgürlük ya da özgür irade olmaksızın ahlak yasasının (ahlaksallığı) bilincine ulaşamıyor ise ve aynı zamanda özgür iradenin insanda mevcut olduğunun kabulü ahlak yasasına bağlı ise burada kısır döngüden söz edilemez mi? Kant bu problemin farkındadır ve bu nedenle ahlak yasasının özgürlük varsayımından sonra başlamadığını söyler. Çünkü aksi halde bu, kanıtlanmamış bir kabul olarak her daim ahlak yasasının altını oyacaktır. Ancak Kant'a göre problem şu şekilde ele alınır ise döngüsellikten kurtulunur: Ahlak yasası, özgürlüğün bilgi nedeni; özgürlük ise ahlak yasasının varlık nedenidir. Eğer aklın bir olgusu olarak ahlak yasasından ya da ahlak yasasının bilgisinden söz edilemeseydi insanın özgürlüğünden de hiçbir zaman söz edilemeyecekti ve insan, özgür olduğunu fark edemeyecekti. Ancak özgürlük bilinci ahlak yasasının bilgisine bağlı olarak ortaya çıkmakla beraber, ahlak yasasının bilgisine sahip olduğunda hemen fark edilecektir ki ahlak yasasının “bilgisi” özgürlüğün “varlığına” bağlı olarak ortaya çıkar. Çünkü özgür olmayan bir varlık, ahlak yasasının bilincine zaten varamazdı (Kant, 1999, s. 4, 33-35, 54-55; Kant, 2002, s. 71-73; Akarsu, 1999, s.115).

densellik zinciri içinde ortaya çıkan bir fenomen değildir. Bilakis ahlaki eylemleri ahlaki eylem yapan, tam olarak onların özgürlük yasası altında durmasıdır. Hiçbir mekanizm Kant'a göre ahlaklılık üretmez. Bu minvalde şu da eklenmelidir; Kant'ın ahlak anlayışında bir eylem tümüyle ahlaksal görünüme sahip olsa bile yani genelin yararına dokunan bir eylem olarak gözükse bile, eğer ki eylem, özgür nedenselliğin içinden çıkmıyor ise orada ahlaklılıktan söz edilemez. Çünkü eylemler, tümüyle doğal duygulanım, eğilim veya güdülere dayalı olarak ortaya çıkmış demektir (Özlem, 2004, s. 70-71).

### 1.3. Erek Olarak İnsan

Kant'ın ahlaklılık anlayışının en önemli ve son ayağı, ahlak yasasının içeriksel değerini böylece ereğini oluşturan ve aynı zamanda ahlak yasasının temelini, nedenini oluşturan erek olarak insan düşüncesidir. Esasında ahlak yasasının bir diğer formülasyonu ya da ifade tarzı olsa bile, erek olarak insan düşüncesinin Kant'ın ahlaklılık anlayışı içinde kritik ve belirleyici rolü, ahlak yasasının tümüyle soyut, biçimsel, 'hayattan kopuk' algılanışının ortadan kaldırması ve ahlak yasasının somutlaştırılmasına ya da içeriklendirilmesine imkân tanınmasıdır.<sup>15</sup> Bu minvalde Kant için ahlak yasası, kendisinde ve kendisi için koşulsuz erek taşıır. Bu erek insandır ve ahlak yasasının şu formülasyonu ahlaksallığın, ahlaksal eylemlerin (tıpkı ahlak yasasının ilk formülasyonu gibi) belirlenmesi için ölçüt haline gelir: *Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun* (Kant, 2002, s. 46).

Kant'a göre insanın kendinde bir değere ya da ereğe dönüşmesinin, dönüşebilmesinin asıl nedeni ahlak yasasıdır. Çünkü ona göre, her akıl sahibi varlık potansiyel olarak ahlak yasasının<sup>16</sup> taşıyıcısı böylece kendinde erek ve değerdir. *Ah-*

15 Ahlak yasasının biçimselliği ve amaç gözetmemesi yönü ifade edildikten sonra, böyle bir ereğin ve içeriğin ahlak yasasına sokulmasının Kant'ın ahlak teorisi açısından bir çelişki doğurduğu ileri sürülebilir. Ancak Kant açısından burada bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü ona göre, burada söz konusu olan erek olarak insanlık idesi, saf akıldan kaynaklı, deneye dayalı olmayan, öznel ve keyfi bir erek olmadığı için içerikli ve dışsal etkilerden kaynaklı koşullu bir erek değildir. Aksine bu erek, aklın kendi kendinde sahip olduğu, ahlak yasasının kendi formülasyonu içinden çıkan, koşulsuz bir ereklerdir. Bu yüzden evrensel, içeriksiz, koşulsuz erek olarak ahlaklılığın zeminlerinden biridir. Hatta giderek erek olarak insan düşüncesi, Kant için, ahlak yasasının özgürlükle beraber zeminini oluşturur (Copleston, 2004, s. 179). *Ama kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur* (Kant, 2002, s. 45).

16 Kant'ta ahlak yasası aynı zamanda en yüksek iyidir. (Hatırlanacağı gibi, Kant açısından kayıtsız şartsız iyi olan tek şey iyi istemdir ve ahlak yasası, iyi istemenin temel koşuludur.) En yüksek iyi ise kendisi için istenen, kendinde erek ve değerdir. Bu durumda en yüksek iyiyi potansiyel olarak içinde barındıran insan da kendisi için istenen, kendinde erek, kendinde değerdir (Akarsu, 1999, s. 113-114).

*laklılık, akıllı varlığın kendi başına erek olabilmemesinin koşuludur... Öyleyse ahlaklılık ve insanlık<sup>17</sup>, buna elverişli olduğundan dolayı tek mutlak değeri olan şeydir* (Akarsu, 1999, s. 113-114).

Erek olarak insan düşüncesi aynı zamanda Kant'ı erekler krallığı fikrine götürür. Erekler krallığı fikri de yine ahlak yasasının formülasyonu içinde üçüncü tarzı oluşturur. Bu formülasyonun temeli de kendinde bir değer olarak, erek olarak akıl sahibi varlıkların yasa koyucu rolüne dayanır. Bu doğrultuda formülasyon şu şekildedir: *Her insan istemesinin bütün maksimleriyle genel yasa koyucu olan bir isteme olmalıdır* (Kant, 2002, s. 49). Diğer bir ifade ile öyle hareket et ki, istencinin idesi genel bir yasa koyucu istencin idesi olarak tanınabilsin (Akarsu, 1999, s. 111). Kant'a göre her akıl sahibi varlık sırf yasa koyucu iradeye sahip olduğu için erekler krallığının hem üyesi hem de hiçbir başka yasa koyucu iradeye "bağlı" olmadığı için erekler krallığının başıdır (Kant, 2002, s. 51). Böylece ben hem kurucu hem üye olarak böyle bir krallığın sorumluluğunu üstlenerek ahlaklılığımı tamamlayacağım (Akarsu, 1999, s. 112-113).

#### 1.4. Saf Pratik Aklın Güdüsü Olarak Saygı Duygusu<sup>18</sup>

Hatırlanacağı gibi Kant'a göre gerçek anlamda ahlaqsallık taşıyan eylem, ödevden dolayı yapılan eylemdir. Böyle bir eyleme "-den dolayı", "-nın uğruna" yapılan sıfatını ekleyen saygı duygusuydu. Bu nedenle ödevden dolayı yapılan her eyleme apriori olarak 'saygı' duygusu eşlik etmelidir.<sup>19</sup> Çünkü Kant'a göre insanın istemesi tümüyle ahlak yasası tarafından zorunlu olarak belirlenmediği için ahlak yasasına uygun olarak insanların eylemlerini belirleyebilmesini sağlayacak "öznel" bir neden (ahlak yasasının nesnel nedenliğinin yanı sıra) gereklidir.<sup>20</sup> Buna göre, Kant için ahlaklılık alanına öznel bir neden olarak duygu eşlik edecek ise bu ancak ahlak yasasının güdüleyiciliğinde, apriori ortaya çıkan bir duygu olmalıdır ve bu duygu saygı duygusudur (Kant, 1999, s. 79-80).

17 Kant'a göre insanlık idesi saf aklın bir idesidir ve deneyimden çıkarılamaz (Kant, 2008, s. 48).

18 Saygı duygusuna özel bir başlık ayrılmasının asıl sebebi, yalnızca Kant'ın ahlaklılık anlayışı içinde saygı duygusunun özel yeri dolayısıyla değildir. Aynı zamanda duyguların ahlaklılık alanında belirleyici olduğunu düşünen (içlerinde Darwin'in de bulunduğu) isimler ile karşılaştırılmasında yeni bir başlık ortaya koymak içindir. Çünkü, daha sonra ifade edileceği gibi, Darwin'in ahlaklılık anlayışının temelinde ahlaksal duyguların temellendirilişi yatmaktadır. Bu nedenle, Kant'ın ahlaklılık ve duygu arasında kurmuş olduğu bağın da hususiyetine değinmek yerinde olacaktır.

19 *Yasaya uygun olan, ama yasa uğruna olup bitmemiş olan her eylem için şu söylenebilir: bu tür bir eylem, yalnızca yasanın sözüne göre ahlakça iyidir; rubuna (niyetine) göre değil* (Kant, 1999, s. 80).

20 Ödev kavramına saygı, Kant'a göre "ödevin öznel şartı iken", "ödevin nesnel şartı" ödevde uygun eylemin ahlak yasasına uygunluğudur (Kant, 1999, s. 89; Kant, 2002, s. 16-17).

Bu bağlamda dikkatin yoğunlaşması gereken nokta ve Kant'ta duygular ve ahlaklılık arasındaki ilişkiyi belirleyen temel fikir şudur; hiçbir duygu hatta ahlaklılığa eşlik eden saygı duygusu bile ahlak yasasından önce gelemez ya da ahlak yasasının koşulu olarak kabul edilemez. Çünkü ahlaklılık alanına eşlik eden saygı duygusu ahlak yasasının nedeni değil aksine ahlak yasasının tetiklediği, güdülediği bir duygudur. *Ahlaklılığa yatkın hiçbir duygu özünde önceden yoktur* (Kant, 1999, s. 83).

Peki, ahlak yasası böyle bir ahlak duygusunu yani kendisine saygıyı nasıl güdüler ya da nasıl meydan çıkarır?<sup>21</sup> Kant'ın yanıtı kısaca şu akıl yürütmeye dayanır: I) İnsan doğası gereği ben sevgisi/bencillik ve ben sevgisinin ileri boyutu olarak kendini beğenmişlik duygularına sahiptir. II) Ahlak yasası istemeyi nesnelleştirme, yasalastırma yolu ile insanın ben-sevgisi üzerinde engelleyici rol oynar. III) Ahlak yasasının bu engelleyici rolü, bencil eğilimlerin doyurulmamasına böylece acıya yol açar. IV) Böylece ahlak yasasının apriori olarak negatif olması bakımından bir acı duygusunu güdülediği ortaya çıkar. V) Ancak ahlak yasasının, bu kendini beğenmişliğin, bencil güdülerin, bastırılmasında, zayıflatılmasında, yıkılmasında oynadığı pozitif bir rol de söz konusudur. VI) Bu pozitif rol, ahlak yasasının kişiye bencil duygularını bastırma olanağı tanınması ve kişinin kendi kendisini, kendi mahkemesi içinde yargılaması ve mahkûm etmesi böylece kendi kendisinin gözünde, kendini 'küçük düşmüş' halde bulmasıdır. VII) Kendini kendinde küçük düşmüş olarak gören insan, bencil duygularını bu şekilde bastırır ve kendi kendisini, her ne kadar küçük düşme ile sonuçlanmış olsa bile, yargılamasına imkân tanıyan bu yasa "saygı" besler. VIII) Böylece ilk baştaki duygular üzerindeki negatif rolünün ötesinde ahlak yasası, kendisine duyurmak zorunda bıraktığı saygı ile, duygular üzerinde pozitif rol oynar. IX) Netice olarak ahlak yasası "ahlaksallık alanında ortaya çıkan "tek" duygunun güdüleyicisi olur ve ahlaksal eylemlerde öznel bakımdan teşvik edici bir role bürünür. İnsanlar, bireysel olarak, ahlak yasasından apriori olarak çıkan saygı duygusu ile (saygı duygusu hiçbir şekilde onun kökeni, kurucusu olmaksızın) ahlaksal eyleme güdülenmiş olur (Kant, 1999, s. 80-85).

Akıl yürütmeden de anlaşılacağı üzere, Kant için ahlaklılığın biricik duygusu olan saygı, her ne kadar duygu yetisinde ortaya çıkmış olsa bile aklın apriori güdüleyiciliğinde doğar ve bu yüzden düşünsel bir nedenin uyardığı rasyonel temelli bir duygudur (Kant, 2002, s. 16-17).<sup>22</sup>

21 Kant'ın sözüne ettiği kesinlikle ahlak yasasını güdüleyen bir içgüdü ya da eğilim değildir. Bilakis ahlak yasasının insanın ahlaksal eylemi gerçekleştirmede arzulama yetisini nasıl güdülediği, insanın ruhsal yapısında nasıl bir etki yarattığıdır (Kant, 1999, s. 80).

22 Burada akla gelebilecek bir noktanın altını çizmekte yarar vardır. Ahlak yasasına saygı yerine "sevgi" duygusunun ahlaksal eylemi daha fazla güdüleyebileceği düşünülebilir. Ancak Kant'ın buradaki vurgusu ahlak yasasının duygular temelinde nasıl ortaya çıktığını belirlemek değildir. Aksine ahlak yasasının doğurduğu duygulardır ki Kant için sevgi duygusu "emredici", "buyurgan" bir şekilde



### 1.5. Kant'ta Ahlak ve Doğa

Kant'ta doğa ve ahlak arasındaki ilişki şu alıntı ile özetlenebilir: *Kant ahlakın temelini ararken onu ne doğanın dışında ne de içinde arar* (Akarsu, 1999, s. 65). Bedia Akarsu'nun kendi içinde çelişik gibi gözükten bu ifadesi esasında Kant felsefesinin temel bir gerçekliğini yansıtmak içindir. Çünkü Kant'ta doğa, tümüyle determinist görünür arz etmek zorunda olan varoluş tarzı değildir. Aksine doğa, duyulur nedenselliğin ötesinde, özgürlükten gelen nedenselliği de içinde taşır/taşınabilir. Doğa, fenomenal ya da duyulur yönü ile insanı, doğal nedensellik zinciri içinde konumlandırırken, aynı doğa, insanı, akıl bahşetme yoluyla, özgürlükten gelen nedensellik alanının, numenal alanın bir üyesi olarak da konumlandırır (Kant, 1999, s. 48-53).

Kant, zorunluluktan gelen nedensellik ile (determinizm), özgürlükten gelen nedenselliğin bir arada çelişkiye düşmeksizin kabul edilebileceğini ifade eder (Kant, 2008, s. 462-465). Ona göre, zorunluluktan gelen nedensellik ile özgürlükten gelen nedenselliğin aynı doğa içinde mümkün olabileceğini gösteren bilgi, saf aklın teorik kullanımı içinde elde edilemeyecek olsa bile her iki nedensellik tipinin bir arada mümkün olabileceğinin bilgisi, aklın, saf ama pratik kullanımı içinde elde edilebilir.<sup>23</sup> Kant'a göre insan, kendinde öyle bir yeti bulur ki bu yeti, onu hem içsel hem de dışsal duyumlamanın ötesine taşır ve kendi kendisi hakkında 'saf', 'katıksız' bilgiye ulaşabilmesine imkân tanır. Kant'a göre bu yeti akıldır. Akıl, pratik kullanımı içinde, anlama yetisinden bile üstün bir şekilde,<sup>24</sup> duyulur dünyanın etkilerinden azade olarak istemeyi kendi kendine belirleyebilir. Böylece Kant'a göre insan; akıl sahibi bir varlık olarak, bir yanı ile doğa yasaları altında yaderlik, heteronomluk gösterirken ve böylece fenomenler alanının bir üyesi olarak boy gösterirken; diğer taraftan aklın saf pratik kullanımı ile özgürlük dünyasının, düşünülür dünyanın, numenler alanının bir üyesidir (Kant, 2002, s. 71-72).

Şimdi Kant için insanın doğal determinizm içinde özgürlükten gelen nedenselliğe sahip olabileceğinin bilgisini sağlayan pratik akıl bilgisi ahlak yasasıdır. Ahlak yasasının bilgisi sayesinde insan, daha önce ifade edildiği gibi, özgür bir varlık olarak kendisini doğa içinde konumlandırabilir. Böylece Kant'a göre insan, doğanın determinist yapısı içinde 'özne' ya da 'kişi' olarak ortaya çıkar ve doğal nedensellik dışında özgürlükten doğan nedensellik ile doğa içinde belirleyici olabilir. Bu tablo içinde Kant şu sonuca varır. İnsan, doğa içerisinde özgürlüğe sahip olduğu

ortaya konamaz. Bu nedenle aklın yasa koyucu faaliyetinden apriori kaynaklanan bir duygu olamaz (Kant, 1999, s. 91-92).

23 Kant'ın uzun metafiziksel kanıtlamasına başvurarak konunun aydınlatılması makalenin kapsamını tümüyle aşar. Bu nedenle yalnızca Kant'ın varmış olduğu neticeyi dile getirmek gerekmektedir.

24 Çünkü anlama yetisi, duyuusal tasarımları kurallar altına koyma yetisi olarak duyusalılık ile ilişkilidir (Kant, 2008, s. 120-121).

için, özgürlükten kaynaklı ahlaksal buyruklar, ödevler ya da yükümlülükle ile karşı karşıya kalır. Önerme kısaca şu şekildedir; özgürüm, o halde x, y, z benim ödevlerimdir, vazifemdir. Bu akıl yürütme doğrultusunda Kant için insan, doğa içinde ‘yapmalıyım’ ödevine, yükümlülüğüne sahip bir varlık olarak iradeye sahiptir ve böylece özgürlükten gelen bir başlatıcı, özgürlükten kaynaklı bir neden oluşturabilir. Netice olarak, doğa ile tümüyle karşıtlık içinde olmamak kaydı ile ve doğanın verdiği olanaklılık içinde irade sahibi bir varlık olarak insanın, özgürce eyleyebildiği bu şartlar altında ileri sürülebilir (Kant, 2002, s. 72-73, 76). Böylece Kant’a göre doğal nedensellik ile özgürlükten gelen nedensellik insan için birbiri ile çelişkiye düşmeksizin kabul edilebilir. Çünkü aynı özne, farklı bağlamlarda ya da ilişkilerde düşünülmüştür (Kant, 2002, s. 75).

### 1.6. Saf Felsefe Disiplini Olarak Etiğin Empirik Bilimlere İndirgenebilirliği Problemi

Son olarak şu noktaya değinmekte yarar vardır. Kant’a göre etik ya da ahlak disiplini, diğer empirik bilimlere (ister doğrudan insanı incelesin ister dolaylı olarak) indirgenemez saf felsefe disiplinidir. Kant, birçok defa, ahlaklılık ile insan doğası üzere araştırmaların ya da saf etik (uygulamalı etikten ayrı olarak) ile antropolojik, psikolojik, biyolojik çalışmaların birbirinden itina ile ayrılmasının gerekliliğinden söz eder. Kant’ın yaklaşımına göre saf etik/ahlak, saf felsefenin alanını içerisine girer ve saf aklın pratik kullanımı doğrultusunda temellendirilebilir. Antropoloji, psikoloji gibi alanlar doğa bilimlerinin duyulur alandaki çalışmalarına yani empirik çalışmalarına aittir (Kant doğrudan ifade etmese bile biyolojinin alt disiplinleri olarak) ve bu yüzden insanın fenomenal yönü ile ilgilidir. Ancak Kant gerek ahlak yasasının sentetik apriori yargı olduğu iddiası ile gerekse transendental özgürlük anlayışı ile insanın fenomenal yanının yanı sıra numenal yanının olduğunu da ileri sürmüş ve saf etiği bu temel üzerine oturtmuştur. Böylece insanın doğa tarihi içindeki gelişimi ya da değişimi gibi tümüyle insanın fenomenal yönü ile ilgili olan insan doğası tartışmaları ya da konularını saf etiğin kapsamı dışına koymuştur. Çünkü, tekraren, saf etik, tümüyle saf aklın pratik olabilmesi ile mümkün hale gelmiştir. Aksi koşullarda Kant’a göre ahlaklılıktan ve saf etikten söz etmek mümkün olmadığı gibi tüm etik çalışmalar, canlılar dünyasının bir parçası olarak insan doğasının işleyişine böylece doğa bilimlerine indirgenmiş bir sahaya dönüşürdü. Aynı bağlam içinde Kant, apriori olarak akılda bulunan pratik ilkelerin “kaynağını” araştırmayı da saf etiğin kapsamının dışına atmıştır<sup>25</sup> (Kant, 2002, s. 3-6, 26, 28, 42). ...*Ahlak ilkeleri insanın doğal yapısının özelliklerinde temelini bul-*

25 Bilhassa Darwin’in Kant’a yaptığı atıflara değinildiği bölümde cümle oldukça anlamlı hale gelecektir.

*mazlar, kendi başlarına apriori olarak var olmalıdır; ama bunlardan her akıl sahibi doğal yapı için olduğu gibi, insanın doğal yapısı için pratik kurallar türetebilmeli* (Kant, 2002, s. 26).

Kant'ın saf etik ve empirik çalışmaları birbirinden ayırmasının temel sebebinin, hiçbir ahlaksal eylemin, ahlaksallığın tam bir örneğini oluşturamaması olduğu söylenebilir. Hatta öyle ki insanın, ödev uğruna gerçekleştirdiğini düşündüğü bir eylemden, yani ahlaksallık taşıdığını düşündüğü bir eylemden, kendisinin bile emin olması mümkün değildir. Çünkü kendisi bile eyleminin altında yatan gizli güdünün bencil eğilimlerinin bir neticesi olup olmadığından emin olamaz. Bu sebeple Kant için, insan eylemlerinin ahlaksallığından şüphe edilebilir olsa bile, ahlaksallığın kendisi sapasağlam ayakta durdur.<sup>26</sup> Çünkü akıl, deneyimden bağımsızlaşarak, olması gerekene yönelik buyrukları, ahlaksal ideale yönelik buyrukları, kendi istemesine kabul ettirebilme potansiyeline sahiptir ve bu potansiyel ahlaklılığın bir ideal olarak sapasağlam ayakta durmasını garanti altına alır. Kant için, hiçbir olan, olması gerekenin ön koşulu olarak belirleyici ve ölçüt olamaz. Bilakis, ahlaklılığın, bir örnek ile temsil edilmesini ya da somutlaştırılmasını istemek, Kant'a göre ahlaklılığa yapılacak en büyük kötülüktür. Çünkü ahlaklılık adına sunulan ilk örneğin ahlaksallık taşıyıp taşımadığını apriori belirlemek eğer aklın saf pratik yasallığı olmasaydı zaten mümkün olmazdı (Kant, 2002, s. 22-25).

## 2. Darwin'de Ahlaklılık

Kant'ın ahlak yasası olarak sözüne ettiği yasa, aslında aklın bir olgusu değil toplumsal içgüdülerden kaynaklı buyrukların bir ifadesi olabilir mi? Kant'ın düşündüğünün aksine ahlaksal yaşam, özgürlük alanı içinde değil de tam aksine doğal yaşamın determinist yapısından türemiş olabilir mi? Kant'ın ahlakın temelinde koyduğu özgür isteme ve özgürlükten gelen nedensellik bir illüzyondan mı ibarettir? Kant'ın düşündüğünün aksine etik, saf felsefenin bir kolu olarak değil insanın sosyo-biyolojik yapısının uzantısı olan bir araştırma sahasının yani evrimsel etiğin konusu olabilir mi? Darwin'e göre bu soruların her birinin cevabı evettir.<sup>27</sup>

26 Kant'a göre ahlaksal eylemin dolaylı ya da incelmışte olsa bile bencilliğin bir türevi olduğunu düşünen ahlak kuramcıları yanılmaktadır. Çünkü insan eylemlerinin tam bir ahlaksallık taşıyıp taşımadığı ahlaksallığın önkoşulu değildir (Kant, 2002, s. 22-25).

27 Darwin'in etik anlayışının naturalizme (doğalcılığa) dayandığı ya da doğalcılığın bir örneğini oluşturduğu düşünüldüğünde, kısaca naturalist felsefenin tanımını yapmak ve bazı temel tezlerine değinmek yerinde olacaktır. Naturalizm, en genel tanımı ile, doğada olup biten süreçler ve bu süreçler içindeki nesnelere dışında hiçbir gerçekliğin mevcut olmadığını kabul eden görüştür. Bu sebeple naturalizmin ilk ve ana tezi; doğrudan ya da dolaylı olarak gözleme konu olan şeylerin dışında, ontolojik bakımdan hiçbir varoluşun mümkün olmadığı/olamayacağı diğer bir ifade ile doğaüstü/metafizik hiçbir gerçekliğin olmadığı/olamayacağı iddiasıdır. Naturalizmin bir diğer temel tezi; epistemolojik bakımdan doğal süreçler ile açıklanamayan, doğal süreçlerin, ilişkilerin

Bu bağlamda Darwin'in ahlak kuramının üç ana konu üzerinde şekillendiği ifade edilebilir. Bunlar; I) doğal determinizm ya da evrimsel süreç II) bu süreçte ortaya çıkan toplumsal içgüdüler ve nihayetinde III) ahlak duygusu ya da vicdandır.

## 2.1. Darwin'de Evrim ve Etik

Darwin'in evrim teorisinin en temel prensipleri, doğadaki her canlının, doğası gereği hayatta kalma mücadelesi içinde olduğu ve genlerini bir sonraki nesle aktarabilme yani çoğalma, üreme mücadelesinin içinde olduğudur. Ancak Darwin'in evrim kuramında, bu temel prensiplerin anlamlı hale gelebilmesi için genel olarak iki temel gözlemin bu temel prensibe eşlik ettiği göz önünde tutulmalıdır. Bunlardan ilki, bir yaşam alanındaki canlıların, kısaca popülasyonun, *geometrik biçimde* çoğaldığı, neslini sürdürdüğü ve bu çoğalan popülasyonun, buldukları bölgenin çevresel koşulları nedeniyle, *sınırlı hayatta kalma kaynaklarını* paylaşmak zorunda olduğudur. Bu iki nedenden ötürü evrim kuramında 'hayatta kalma' ve 'çoğalma' konusunda popülasyonlar arasında her zaman *mücadele* söz konusudur. İkinci olarak, popülasyonların mensupları arasında, sağlıklı ve zinde oluş hususunda *varyasyonların* olduğu ve bu varyasyonların bir kısmının kalıtsal olduğudur. Başka bir deyişle her bir üreme, birbirinden küçükte olsa farklılık göstermekte ve bu farklılık yine değişerek sonraki nesillere aktarılmaktadır. İşte Darwin'de evrimin asıl anlamda gerçekleşmesi bu noktadan itibaren başlar. Çünkü hayatta kalmak ve çoğalmak için verilen mücadelede, çevre şartlarına uygun, en sağlıklı varyantlar mücadeleden 'galip ayrılacak' belki de daha doğru bir ifade ile sağ sağlım hayatta kalmış olacak ve çevre şartlarına uygun olmayan, 'sağlıksız' bireyler yok olacaktır.<sup>28</sup> Hiç kuşkusuz bunun bir sonucu olarak, hayatta kalanların çoğalma şansı artacak ve böylece yalnızca onlar, genlerini bir sonraki nesillere aktarabilme şansına sahip olacaktır. Sonuç olarak, uyarlanmacı (adaptive) evrim ve böylece evrim sürecinin

(bilhassa neden-sonuç ilişkisi biçiminin) kapsamına girmeyen hiçbir bilginin mümkün olmadığı; böyle bilgi mümkün olsaydı bile doğal süreçlere katkısı gözlenemediği, ölçülemediği, tespit edilemediği için bilginin konusu olmadığı/olamayacağı tezidir. Son olarak, naturalist felsefenin bir diğer temel tezi; değer felsefesi bakımından, tüm insani değer yargılarının (etik değerlerden estetik değerlere, toplumsal ve dini değerlerden siyasal değerlere kadar) doğanın işleyiş biçiminin parçası olarak görülmesi gerektiği ve bilhassa canlılar dünyasında mevcut olan ilke ya da prensipler ile aynı prensipler üzerinden, insanın değer yargılarının ve tüm davranışlarının incelenebileceği/ incelenmesi gerektiğidir. Varlık, bilgi ve değer açısından naturalizmin bu tezleri doğrultusunda, naturalizmin; ontolojik bakımdan materyalizm ve/ya fizikalizm (aynı ölçüde zihin felsefesi bakımından da fiziklist), epistemolojik bakımdan deneyimcilik ve duyunculuk, değer felsefesi bakımından doğalcı etik ve estetik yaklaşımlar ile akrabalığı olduğu ifade edilebilir (Cevizci, 2005, s. 526-529; Batak, 2011, s. 27-37).

28 "Doğada güçlü olan hayatta kalır." prensibi, Darwin'de büyük oranda fiziksel güç ile ilintili olarak düşünülmüş olmasına karşı, aynı prensibin, toplumsal yaşamda ortaya çıkan zihinsel farklılıklar ya da zihinsel farklılıklardan dolayı ortaya çıkan güç dengesi ya da dengesizliği için de geçerli olduğu akıldan tutulmalıdır (Sober, 2007, s. 982-983).

bütünü yani doğal seçim süreci gerçekleşmiş olacaktır (Rosenberg, 2015, s. 233-234; Stevenson, Haberman, Wright, Witt, 2018, s. 321-322; Darwin, 2009, s. 202-205; Öktem, 2010, s. 33-35).

Şimdi bu genel doğa tablosu içinde, ayrıntılarına daha sonra inilecek olmakla beraber evrim süreci ve etik arasında Darwin'in kurmuş olduğu ilişki, genel hatları ile şu şekildedir: I) İnsan ve tüm sosyal canlılar, doğal evrim süreci içindeki hayatta kalma mücadelesinden yalnızca sosyal davranışlar göstermesi yoluyla başarılı çıkabilmiştir. Diğer bir ifadeyle doğal seçim süreci içinde, örneğin bireysel yaşayan insanlar yerine grup halinde yaşayan insanlar nesillerini sürdürebilmişlerdir. II) Nesillerini sürdüren, yaşam mücadelesinden sağ sağlım çıkan sosyal insanlar, sosyal canlı olmasından kaynaklanan hayatta kalma "stratejilerini", "becerilerini", "davranışlarını" bir sonraki nesillere aktarabilme fırsatını elde etmişler. III) Nesiller boyu hayatta kalma ve çoğalma fırsatı kazanan sosyal insanların, bu sosyal becerileri, davranışları sosyal içgüdüler olarak evrim sürecindeki yerini almıştır. IV) Ortaya çıkan sosyal içgüdüler, çeşitli sosyal davranış kalıpları, bir arada sosyal bir canlı olarak kalınabilmesinin ön koşulu haline gelmiştir. V) Sosyal bir varlık olmanın ya da sosyal içgüdülere sahip bir varlık ve topluluk olmanın bu ön koşulları, "sosyal bir varlık olmanın kuralları" olarak belirlenmiştir ki bugün bunun adı etikdir. Kısaca bir arada yaşama pratiği uzun evrimsel süreçte sosyal içgüdüleri, sosyal içgüdüler de ahlaksal yaşamı ve kuralları doğurmuştur (Darwin, 2008, s. 151-153, 155-157).

Evrimden etiğe doğru yapılan bu geçişin ahlaklılık anlayışında doğurduğu sonuçları ise şu şekildedir: I) Ahlaklılık canlılar dünyasının temel prensiplerine bağlıdır yani ahlaksal yaşam biyolojiye indirgenebilir. Bu nedenle etik, sosyal doğa yasalarının ortaya koyulduğu bir disiplindir ve doğal belirlenim ile sosyal belirlenim<sup>29</sup> aynı bağlam içinde düşünülmelidir. II) Ahlaksallık ve etik, teolojik ve teleolojik açıklamalara başvurulmaksızın genel olarak doğa tarihi esas alınarak determinist, nedenselci bir yaklaşım ile ele alınmalıdır<sup>30</sup> III) Ahlak olgusu, bireysel yaşam ya da yetiler ile değil sosyo-biyolojik yaşam içinde aranmalıdır ve bu nedenle bireylerin ahlaki kabul edilen davranışları ve erdemler esasında sosyo-biyolojik yaşamdaki 'fonksiyonlarına' göre ahlaksallık değeri kazanır (Özlem, 2004, s. 103; Cevizci, 2007, s. 987-988).

29 İnsan davranışlarının mekanistik bir biçimde belirlendiği düşüncesi Darwin'in temel düşüncesi olduğu için, hafıza, alışkanlık gibi zihinsel yetilere kısaca insanın geçmiş yaşantısına vurgu bolca yapılır. Diğer bir ifade ile geçmiş nedenler, güncel davranışları nedensellik bakımından belirlediği için hafıza, alışkanlık, içgüdü gibi geçmiş yaşantılara dayalı "bio-sosyo-psikolojik süreçler" Darwin ahlakında önemli yer tutar.

30 Evrimin ana prensipleri katı bir belirlenimci sürecin işareti iken (özgür seçimin ve şans faktörünün reddi gibi) evrim süreci içindeki doğal seçim süreci tümüyle "olasılıklar" üzerindedir (Mayr, 2018, s. 155-158).

## 2.2. Ahlaklılığın Başat Problemi Olarak Vicdan ya da Ahlak Duygusu

Darwin'ın ahlaklılık anlayışının başat problemi, toplumsal içgüdülerin bir sonucu olarak ortaya çıkan vicdan ya da ahlak duygusu ve bu duygunun kaynağının araştırılması, temellendirilmesidir.<sup>31</sup> Çünkü Darwin'de insanı diğer canlılardan farklı kılan en belirgin ve belki en üstün özellik, insanın vicdana ya da ahlak duygusuna sahip olmasıdır. *İnsan ile düşük hayvanlar arasındaki en önemli farkın ahlak duygusu veya vicdan olduğunu savunan yazarlara tüm kalbimle katılıyorum. (Vicdan ya da ahlak duygusu)... insan davranışını belirleyen diğer ilkelerin hepsinden farklı bir üstünlüğe sahiptir ve o kısa, ama buyurgan "gereklidir" kelimesiyle çok anlamlı bir şekilde özetlenmiştir.* Darwin'in ahlaklılık anlayışındaki ikinci en önemli nokta ise, evrimci ahlak kuramının bu başat problemini yani vicdanı, evrimsel doğa tarihi içinde açıklanabilir olarak düşünmesidir. Darwin, Kant'ın ödev duygusunun kaynağını, kökeni sorduğu bir alıntıyı ifade ettikten sonra şu ifadeleri kullanır; (vicdan veya ahlak duygusunun kökeni sorusu) *daha önce bir doğa tarihçisinin bakış açısıyla hiç ele alınmamış olan bu soruya...* (Darwin, 2020, s. 136-138). Alıntılardan da anlaşılacağı gibi Darwin'in ahlak anlayışı içinde temel problem alanı, ahlakın neliğinden daha çok ahlakın kendisiyle özdeşleştirilen vicdan duygusunun kaynağını ortaya koyabilmektir. Vicdan duygusunun doğa tarihinde ortaya çıkışının açıklanması ile beraber, ahlaklılık denen olgunun neliği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Öncelikle hemen belirtmelidir ki Darwin, ruh ve beden ayrımını esas alan düşünürler tarafından insanın ruhsal doğasına özgü olarak kabul edilen; soyutlama, genel kavramlar üretme, dil kullanma, güzellik algısı, öz bilinç gibi birçok özelliğin, niceliksel bakımdan bir 'fazlalık' göstermek dışında, insanlar ve hayvanlar arasında ortak olarak paylaştığını düşünür. Ancak Darwin'e göre insan ve diğer hayvan türleri arasında mevcut olan tüm bu ortaklıklara rağmen, insan ile diğer hayvan türleri arasında ortaya çıkan en temel farklılık, insanı diğer tüm canlılardan ayıran en önemli fark, ifade edildiği gibi insanın ahlak duygusuna ya da vicdana sahip olmasıdır.<sup>32</sup> Darwin'de vicdan, insanın, kendinden (zaman zaman hayatını kaybetmeye kadar varacak biçimde) ödün vererek başkasının yararına olan davranışlar kısaca özgeci davranışlar sergilemesi için içinde hissettiği buyurucu, emredici görev ya da ödev duygusudur. Diğer bir deyişle, Darwin için vicdan ya da ahlak duy-

31 Kant, ahlak bilincini ya da ödev duygusunu, yükümlülük bilgisini kısaca vicdanı, bir insani olgu olarak kabul eder ancak onu salt akıldan gelen "yasadan" ayırır. Çünkü duyguların, özellikleri nedeniyle zorunlu ve evrensel olması gereken ahlak alanında Kant'a göre yeri yoktur (Akarsu, 1999, s. 63).

32 Darwin'e göre zihinsel yetileri insan kadar gelişmiş her toplumsal, sosyal hayvan, ahlak duygusuna ya da vicdana, tam anlamıyla insanın geliştirmiş olduğu ahlaksallık anlayışı ile bire bir örtüşmese bile, sahip olacaktır. Ancak doğada zihinsel yetileri insan kadar gelişmiş bir hayvan söz konusu olmadığı için, vicdan insana özgüdür (Darwin, 2008, s.140-141).

gusu, insanın doğasından gelen, bencil güdülerinin ötesine geçmeyi buyuran bir duygudur (Darwin, 2008, s. 139; Mayr, 2018, s. 317). Darwin'in ahlak anlayışında vicdanın buyurgan olmasının yanı sıra başka bir fonksiyonu, vicdanın, buyruğunun yerine getirilmediği durumlarda, insanda pişmanlık, üzüntü gibi duyguları doğurmasıdır. Böylece vicdan, yalnızca özgeci davranışların yapılmasını buyurmakla yetinmez aynı zamanda buyruğunun yerine getirilmemesini de içsel bakımdan çeşitli acı verici duygular ile cezalandırır (Darwin, 2008, s. 162).

Bu bağlamda Darwin'e göre vicdan ya da ahlak duygusu, insana "gökten indirilmiş" bir yeti ya da duygu değildir. Aksine vicdan ya da ahlak duygusu, insanın sosyo-biyolojik varlık olmasından, doğa tarihi içinde evrimleşmesinden doğmuştur. Bu minvalde, sosyo-biyolojik bir varlık olarak insanın doğa tarihi içinde vicdanı kazanmasını Darwin dört temel sebebe bağlamıştır. Bunlar; I) sosyal (toplumsal) içgüdüler ve onun temel direği sempati/duygudaşlık, gelişmiş zihinsel yetiler bilhassa II) hafıza ve III) dil yeteneği son olarak ise IV) bireylerin (evrimsel tarih süreci içindeki) alışkanlıklarıdır (Darwin, 2020, s. 137-139, 174-175).

### 2.3. Ahlaklılığın Kökeni Olarak Sosyal İçgüdü ve Gelişmiş Zihinsel Yetiler

*Eğilimlerin hepsi... birlikte bencilliği (solipsismus'u) oluştururlar* (Kant, 1999, s. 81). Kant'tan yapılan bu alıntı ile başlanılmasının sebebi, yalnızca karşılaştırılmaya bir başlangıç olarak değil aynı zamanda genel olarak ahlaqsallık alanı içinde eğilimlere, içgüdülere yönelik bakış açısının doğasını açık etmektir.<sup>33</sup> Ancak genel görüşün aksine söz konusu edilen Darwin'e göre doğada, böceklerden üst hayvanlara kadar birçok hayvan türü sosyaldir ve bencillik bir yana dursun kendi varoluşlarından vazgeçebilecek kadar özgecidir. Bu nedenle Darwin'e göre, genel olarak düşünülenin aksine, başta insan olmak üzere sosyal hayvanların hepsinin doğal eğilimleri ya da içgüdüleri yalnızca kendini koruma ya da bencillik ile sınırlı değildir. Doğa, bireysel hayvanlar ürettiği gibi sosyal hayvanlar da meydana getirmiş böylece hem bencil hem de özgeci davranışların ve duyguların oluşmasına zemin hazırlamıştır (Darwin, 2008, s. 143-155).

Darwin'e göre insan, tıpkı diğer sosyal hayvanlar gibi, sosyal bir hayvan olduğu için sosyal hayvanlarda içgüdüsel olarak var olduğu kabul edilen sosyal davranışlar insanda da içgüdüselidir (Darwin, 2020, s. 137). *Herkes kabul eder ki, insan toplumsal bir varlıktır. Bunu, insanın yalnızlıktan hoşlanmamasından, kendi öz ailesi-*

33 Nitekim tümüyle Darwin "hayranı ve savunucusu" olan Richard Dawkins bile "Gen Bencildir" adlı eserinin ilk bölümünde "eğer bireylerin ortak bir amaç için cömertçe ve özverili şekilde iş birliği yapacakları bir toplum kurmayı benim gibi diliyorsanız, biyolojik doğadan çok az yardım umabilirsiniz. Cömertliği ve özgeciliği öğretmeye çalışalım çünkü bencil doğuyoruz." der (Dawkins, 2014, s.26).

*nin dışına taştan bir toplumsal yaşamı istemesinden anlıyoruz* (Darwin, 2008, s. 155).<sup>34</sup>

Darwin'e göre sosyal bir hayvan olmanın insana kattığı en temel nitelik, sosyal içgüdülerin temel taşı olarak hemcinslerine sempati besleme, onlarla duygudaşlık kurmadır. Ona göre sosyal bir hayvan olarak insanlar, hemcinslerinin tamamına olmamak kaydı ile, grubuna, kabilesine sempati beslemekten, onlara yardım etmekten, onlarla birlikte olmakta haz duyarlar, birlikte olduklarında sakinleşirler, dinginleşirler ve aksi durumda ise yani yalnızlaştıklarında tedirgin, huzursuz olurlar (Darwin, 2008, s. 141, 156, 172).

Darwin'de ahlaklılığın ortaya çıkışının kaynağı olan toplumsal varlık olma durumunun insanda doğurduğu sempati, duygudaşlık durumunun en önemli yanımlarından bir diğeri ise insanın hemcinslerinin daha doğru bir ifade ile bağlı olduğu grubun övgü ve yergilerine karşı duyarlı olmasıdır. Bağlı olduğu gruptan alacağı olumlu tepkiler; övülme, sevilme vb. gibi ve olumsuz tepkiler; hor görme, kınama vb. gibi insanı belirli davranışları sürdürmeye ya da uzak durmaya iter ki bu uzun süren alışkanlık ile farklı toplumsal davranışların da ortaya çıkmasına sebep olur (Darwin, 2008, s. 141, 155-156, 171-172).<sup>35</sup>

Darwin'de vicdanın oluşmasındaki en temel insani yetilerden bir diğeri ise yüksek düzeydeki dil yetisidir. Gelişmiş dil yeteneği sayesinde insanlar birbirlerine topluluğun yararına olanı 'dile getirme' şansı elde ederler. Diğer bir deyişle dil sayesinde, sosyal hayvan olmanın en yüce kuralı ve kılavuzu olan "her bireyin topluluğun yararına hareket etmesi gerektiği"<sup>36</sup> anlayışı yayılabilmiştir. Ayrıca bu sayede (gelişmiş dil aracılığı ile) kamuoyunun, topluluğun genelini istekleri daha fazla ön plana çıkabilmiş ve bireylerin davranışlarında topluluğun genelini düşünme zorunluluğu pekişebilmiştir (Darwin, 2008, s. 141; Bravo, 2018, s. 141).

34 Darwin'e göre sosyal içgüdüler, ebeveyn ve evlat sevginin genişlemesi ile meydana gelir (Darwin, 2008, s. 51).

35 Darwin'de, tıpkı insanın vicdan sahibi olması gibi, tüm erdemler de insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanır. Ona göre erdemler, insanların bir grup halinde bir arada yaşayabilmesini mümkün kılan kurallardır ve erdemli davranışları erdemli yapan, tümüyle toplumun (kabilenin) genel iyiliği, esenliği için yapılan davranışlar olmasıdır. Örneğin korkak bir kişi, ne kadar iyilik sever olursa olsun (korku yüzünden kabilesine sadık olamayacağı için) topluluğun genel için daha yararlı olanı, daha iyi olanı gerçekleştiremez. Aksine cesur kişiler, iyilik sever kişilere nazaran, topluluğun güvenliğini sağladıkları için topluluk tarafından daha fazla yeğlenir, onurlandırılır. Bu nedenle özveride bulunma, irade gücü, dayanıklılık gibi kabilenin genel refahını artıran davranışlar her zaman daha değerli davranışlar olarak görülmüştür (Darwin, 2020, s. 164-165).

36 Darwin, aynı eser içerisinde, ahlaklılığın en yüksek ilkesinin "kendine yapılmasını istemediğini şeyi başkasına yapma" olduğunu belirtir (Darwin, 2008, s. 180). Açıkça Kantçı bir hassasiyetle şu söylenebilir ki yukarıda ifade edilen ilke ile burada ifade edilen ilkenin aynı anda ahlaksallığın en yüksek ilkesi olması mümkün değildir. Bu nedenle burada bir çelişki olduğu görülmektedir. Çünkü ilkenin ilk tarzı, Kant'ın ahlak yasasına yakın iken ikinci tarzı, daha ziyade Kant'ın da eleştirdiği ben-sevgisi üzerine şekillenmiştir.



Vicdan (ahlak duygusu) ile insanın gelişmiş zihinsel yetilerinden birisi olan hafıza arasında Darwin'in kurmuş olduğu bağ, temelde hafızanın, vicdan duygusu üzerindeki tetikleyici rolüne dayanır. Kısaca ifade etmek gerekir ise başkasına yapılan zararlı bir eylemin, eylemden sonra hatırlanmasını sağlayan ve bu sayede geçmişe yönelik vicdan azabının ortaya çıkmasını mümkün kılan güçlü hafızadır (Darwin, 2008, s. 162). Vicdanın oluşumunda güçlü hafızanın diğer katkısı ise insanın, geçmişte yaşadığı haz ve acı duyguları ile ilgilidir. İnsan, güçlü hafızası ile geçmişte yaşadığı haz ve acıları zihninde tutabildiği için, diğer insanların yaşadığı benzer durumları eski tecrübeleri ile karşılaştırabilir. Böylece diğer insanların yaşadıklarını bire bir hissedememiş olsa bile, onların olası haz ve acı durumlarını, kendi tecrübelerine kıyasla tahmin edebilir ve onlara karşı hassasiyet geliştirebilir (Darwin, 2020, s. 158-159).

Sonuç olarak Darwin'e göre ahlaklılık ile özdeş olan vicdan ya da ahlak duygusu ve buna bağlı olarak ortaya çıkmış olan özgeci davranışlar başta evrimsel süreçte ortaya çıkmış sosyal içgüdüler ve uzun süreli alışkanlıklar olmak üzere insanın (yine bu süreçte gelişmiş olan) diğer gelişmiş zihinsel yetilerinin birleşmesi ile meydana gelir.

#### 2.4. İçgüdüler Arası Savaşım

Darwin'in ahlaka dair görüşlerinin belki de en çarpıcı noktalarında birisi, Kant'ın da içinde bulunduğu idealist etik anlayışlarının genel itibarı ile insandaki özgür iradeye bağlı olarak ortaya çıktığını düşündüğü, ahlaki davranışlar veya bencil davranışlar gösterme edimini, içgüdüler arası savaşım etkilerine bağlamasıdır. Darwin, ahlaklılık anlayışında ortaya koymuş olduğu bu tezin, genel ahlaklılık tasarımına aykırı olduğunu fark etmiş olacak ki şu cümleleri kullanmıştır: "*Bazı kişilerin... içtepi yoluyla gerçekleşen davranışların ahlak duygusunun denetimi altında olmadıklarını ve bunlara ahlaki denilmeyeceğini savunduklarını bilmez değilim*" (Darwin, 2008, s. 158). Darwin'e göre eylemlerin tercihinde asıl rol oynayan özgür irade değil baskın olan içgüdü'nün hakimiyetidir. Bir kişi tüm bencil eğilimlerinden, toplumsal ya da sosyal içgüdülerin bencil içgüdülere baskın gelmesi sayesinde kendini alabilir. Örneğin aç olmasına rağmen hırsızlıktan, kinlenmesine rağmen öç almaktan vazgeçebilir (Darwin, 2008, s. 164-165).

Bu noktada Darwin, aynı bağlam içinde önemli bir noktanın daha altını çizer. İçgüdüler arası çatışmada baskın güdü hakimiyet kurmuş olsa bile, zayıf olan güdü, doyurulmadığı için insanda çeşitli rahatsız edici duygulara neden olur. Bunların başında da vicdandan kaynaklı pişmanlık, üzüntü vb... kendi kendini yargılama eylemini içeren duygular gelir. Örneğin bir kişi, boğulan bir arkadaşını gördüğünde sosyal içgüdüleri gereği onu kurtarması gerektiği hissine kapılsa bile

hayatta kalma içgüdüsünün diğer içgüdülerine baskın gelmesi sebebiyle bu eylemi gerçekleştirememiş olabilir ancak yine de sosyal içgüdüleri gereği içinde bir pişmanlık ya da vicdan azabı duyar (Darwin, 2008, s. 157).

## 2.5. Mutluluk, Haz-Acı Duyguları ve Aklın Ahlaktaki Yeri

Darwin'in ahlaklılık anlayışını ortaya koyabilmek için şimdi genel olarak etik tarihi içinde ahlak teorilerinin başat kavramlarından birkaçının Darwin'in evrimsel etiğinde nereye oturduğuna değinilmelidir.

İlk olarak şu soru ile başlanabilir; tüm ahlaklılık düşüncesini içgüdüler üzerine kuran Darwin için, aklın, ahlaklılık alanında herhangi bir yeri yok mudur? Darwin için ahlak ile akıl arasında zorunlu bir koşutluk söz konusu değildir. Bu nedenle akıl, ahlaklılık alanının zorunlu bir koşul değil "araçsal" bir koşuldur. Aklın ahlaklılık alanındaki rolü, kuruculuktan ziyade toplumsal içgüdülerin doğurmuş olduğu ahlaklılığın yerine getirilebilmesine, toplumsal içgüdülerin doyurulabilmesine yardım etmek yani aracılık etmektir. Buna göre akıl, tıpkı insanın diğer gelişmiş zihinsel yetileri gibi, toplumsal içgüdüler için araç konumundadır (Darwin, 2008, s. 155-156).

Ahlak teorilerinin bir diğer önemli kavram çifti olan haz ve acı hakkında Darwin'in düşüncesi ise şu şekildedir. Yaygın yaklaşım doğrultusunda insan, eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan haz ve acı duygularını dikkate alarak eylemlerini belirleme eğilimindedir. Eğer bir eylem haz veriyor ise o eylem tekrarlanırken acı veriyor ise o eylemden uzaklaşılır ya da kaçınılır. Böylece insanın ahlaksal eylemlerini belirleyen temel nedenler de haz ve acı duygusu olarak belirlenir. Ancak Darwin'in ahlak anlayışına göre, haz ve acıya dayalı ahlaksal eylem teorileri, insanın ahlaksal davranışlarının tamamını açıklayamaz. Çünkü ona göre birçok gözlem, insanın, eylemin sonucunda doğabilecek olan haz ve acıyı dikkate almaksızın, ansızın eylemi gerçekleştirebildiğini göstermektedir. Böylece insanın eylemlerinin, haz ve acının ötesinde, içgüdüsel belirlemelerin (büyük oranda sosyal içgüdülerin) etkisi altında gerçekleşebileceği ortaya çıkmaktadır. Bu resim içerisinde haz ve acının Darwin'in ahlak kuramındaki yeri ise yine içgüdüler ile bağlantılıdır. Ona göre gerek sosyal gerekse bencil içgüdülerin doyurulması hoşnutluk (haz), doyurulmaması ise hoşnutsuzluk (acı) yaratır. Böylece, haz ve acı yalnızca eylemlerin sonucuna bağlı olarak değil aynı zamanda eylemleri güdüleyen içgüdülerin doyurulup doyurulmadığına bağlı olarak da ortaya çıkar. Böylece haz ve acı tüm insanı ve özel olarak ahlaksal eylemlerin temel belirleyicisi olarak belirlenemez (Darwin, 2008, s. 149-150).

Son olarak, klasik birçok ahlak teorisinin benimsediği ahlaklılık ve mutluluk arasındaki müspet bağ konusunda Darwin'in düşüncelerine gelindiğinde onun da Kant gibi ahlak ile mutluluk arasındaki bağı arızı olarak düşündüğü görülmektedir. Çünkü ona göre ahlaksal davranışlar, sosyal içgüdülerin bir eseri olduğu için, insan,

evrimsel süreç gereği, mutluluktan daha ziyade evrimsel süreçlerin doğurmuş olduğu sosyal içgüdülerin yerine getirilmesine odaklanır. Buna göre, bir sosyal hayvan olması bakımından insan için ahlaksallığın en yüksek “ereği”<sup>37</sup> grubun sağlığı ve refahı olduğu için mutluluk, bu sosyo-biyolojik sürecin sonucu ile bağlantılıdır. Şöyle ki insanlar tarafından kendisi için istenen, mutluluk değil sosyal içgüdülerinin gereği olarak topluluğun refahı ya da genelin iyiliğidir. Topluluğun refahı ya da genel iyilik, böylece Darwinci etiğin en yüksek iyisi, doğal seçimden olabildiğince en fazla grup üyesinin başarı ile çıkması ve en fazla sayıda sağlıklı nesillerin oluşmasıdır. İşte mutluluk, bu en yüksek iyinin yani en yüksek sosyal içgüdülerin doyurulmasının bir sonucudur (Darwin, 2008, s. 172).

## 2.6. İnsanlık İdealinin Oluşumu ve Ahlaksal Topluluğun İmkânı

Darwin, Kant'ın ahlak felsefinin de temelinde yatan bir ide olarak, insanlık idesini ya da insanlık onuru düşüncesini, doğa tarihi içinde temellendirme yoluna gitmiştir. Darwin'e göre insanlığın bir ideal olarak görülmesinin sebebi akılsal değil içgüdüselidir. Onun yorumuna göre insanın, toplumsal yaşam içinde sevgi, duygudaşlık, kendine egemen olma, irade gücü<sup>38</sup> gibi duygu ve becerileri geliştikçe; akil yürütme yetisi (eylemlerinin uzak sonuçlarını görebilme gibi) keskinleştikçe,<sup>39</sup> topluluğun diğer üyelerinin yargılarının onun gözünde kıymetli hale gelmesi söz konusu olur. Toplumun diğer üyelerine verilen bu değer, insanın, eylemlerinin sonuçlarında ortaya çıkan haz ve acı duygularını dikkate almaksızın eylemlerde bulunma gücünü ortaya çıkarır. Böylece insan, toplumsal içgüdülerinin etkisi ile istemesini diğerlerinin istemesini dikkate alarak belirleyebilecek konuma gelir. Bu, Darwin'e göre, Kant'ın insan aklının başarısı olarak gördüğü; kendi kendinin yargıcı olma; insanlık idesini gözeterek eylemde bulunma; insanlık onurunu ayaklar altına almayacak şekilde eyleme gibi ahlaksal idealleri meydana çıkarma gücünün, esasında doğa tarihi içinde toplumsal içgüdülerin gelişimi sayesinde ortaya çıktığını/çıka-bildiğini gösterir (Darwin, 2020, s. 152-153). Benzer bir bağlam içinde Darwin'e göre ideal bir ahlaksal toplumun oluşması da toplumsal içgüdülerin kalıtım yoluyla artmasına bağlı olarak mümkündür yoksa Kant'ın düşündüğü gibi rasyonalist ahlakın topluma hâkim olması ile değil (Darwin, 2020, s. 173).

37 Ereksel dilin yanıltıcı olmaması için ifade şu şekilde anlaşılmalıdır: Evrimsel süreçte ortaya çıkan sosyal güdülerin en yüksek belirlenimi, özü.

38 Kendine egemen olma ya da irade gücü gibi ifadeler, Darwin'de özgür iradenin varlığının işareti olarak düşünülmemelidir. Darwin'de bu vb. tüm ifadeler, içgüdüler arası savaşta, insanın ve insanoğlunun uzun alışkanlıklarının, tekrarlanan eylemlerinin bir sonucu olarak sosyal güdülerinin bencil güdülere baskın gelmesi anlamına gelmektedir (Darwin, 2008, 164, 165).

39 Darwin'e göre insan, uygarlaşma süreci gerçekleştikçe ve daha büyük topluluklar oluşturdukça, kendi kabilesi ile sınırlı tutmuş olduğu duygudaşlığı ve sosyal içgüdülerini ulusun tamamına genişletmiştir (Darwin, 2020, s. 169, 172).

### 3. Karşılaştırma ve Sonuç

Her iki düşünürün ahlaklılık anlayışı arasındaki en temel farklılık, ahlaklılığı dayandırdıkları insanı yeti üzerinden gerçekleştirebilir. Kant'a göre ahlaksallığın ortaya çıkabilmesi için "akıl sahibi olmak" zorunluluk iken Darwin için "vicdana ya da ahlak duygusuna" sahip olmak yeterlidir. Kant'ta duygular, (istisnai olarak saygı duygusu dışında) ahlaklılık açısından öznel, keyfî, göreceliliği getireceği için ahlaklılık alanında engel konumunda iken Darwin'de ahlak duygusu ya da vicdan, insanın diğer tüm canlılardan ayrıldığı en temel niteliklerden biri olarak, ahlaklılığın insandaki taşıyıcısıdır. Aynı minvalde, Kant'ta akıl, ahlaklılığı mümkün kıldığı için ahlaksal duygular mümkün iken, Darwin'de ahlaksal duygular evrimsel süreçte ortaya çıktığı için akıl, ahlak yasaları olarak kabul edilen pratik yasaları ya da ilkeleri ortaya koyabilmiştir.

Kant'ta "özgür irade ya da özgürlükten gelen nedensellik" olmaksızın ahlaklılıktan söz edilemez iken Darwin'de, tam aksine, ahlaklılık, "evrimsel süreçteki zorunlu işleyişin" sonucuna bağlıdır. Diğer bir ifade ile Kant'ta ahlak yasası, özgür iradeyi "doğa yasası" gibi belirlediği sürece ahlaklılık doğal işleyiş sürecinde yerini alabilirken Darwin'de ahlaklılık, doğal işleyiş sürecinin belirlemeci yapısının içinde doğar, bu sürecin bir parçasıdır.

Kant'ta etik, olması gerekeni inceleyen bir disiplin iken Darwin'de etik, doğa tarihi içinde olmuş olanı ortaya koyan bir disiplindir. Dolayısıyla Kant'ta ahlaklılık "teleolojik" boyut içerirken Darwin'de ahlaklılık tümüyle doğanın mekanik yapısının bir türevi olarak yalnızca "nedensellik" içerir. Kant'ta etik, "sentetik apriori yasa" içerdiği için yalnızca saf felsefenin, saf ahlakın konusu iken Darwin'de etik, evrimsel süreçte kazanılmış "sosyal içgüdülere" dayalı olduğu için biyolojinin, canlı biliminin bir alt dalı ya da uzantısıdır.

Kant'ta ödevine uygun ve ödevden dolayı eylem ayrımı söz konusu olduğu için tüm özgeci davranışlar ya da toplumsal yaşamı mümkün kılan fedakârca davranışlar ahlaklılığın, ahlaki davranışların bir örneği olarak kabul edilmez iken Darwin'de tüm özgeci davranışlar ahlaklılığın somutlaşmış halidir.

Kant'ta insani içgüdüler, eğilimler ahlaklılığa zarar verir, ahlaksal davranışın önünde engel oluştururken Darwin'de (sosyal) içgüdüler olmaksızın ahlaklılıktan söz edilemez. Bu bağlamda en çarpıcı farklılık olarak, Kant için, hemcinslerine sevgi, sempati ya da duygudaşlık sonucu ortaya konan davranışlar ahlak yasası uğruna olmadığı sürece ahlaksal değil iken Darwin için ahlaksal davranışlar tümüyle duygudaşlık, sempati vb. sosyo-biyolojik güdülenme, eğilim neticesinde ortaya çıkar.

Kant'ta toplumsal yergi ve övgülerin ahlaklılıkta belirleyiciliği yoktur/olmaması gerekir. Hatta böyle bir belirleyicilik, ahlaklılığın doğası ile çelişki içindedir. Çünkü Kant'ta ahlaklılığın doğası, bireyin ahlaki eylemi, sırf kendi istemesini

kendi kendine belirleyebilmesinde geçer. Böylece sosyal baskı, sosyal takdir, övgü, sempati vb. müspet ya da menfi sosyal tepkilerin hiçbirisi ahlaklılık alanında bağlayıcı rol oynayamaz. Darwin'de ise, insan doğası gereği sosyal bir hayvan olduğu için, sosyal tepkilerin etkisinden tümüyle azade bir ahlaklılık alanından söz edilemez. Hatta, aksine, ahlaklılığı doğuran, sosyal yaşamdaki övgü ve yergilerdir.

Her iki düşünürün ahlaklılık anlayışı arasındaki farklılıklar ortaya koyulduktan sonra, tüm karşıtlıkları, farklılıkları kapsayacak biçimde şu ana sonuca varılabilir: Darwin için ahlaklılığın, aklın refleksif düşünme biçimi ile; saf yargıların analizine bağlı kılınması, açıklanmaya çalışılması ya da temellendirilmeye çalışılması kısaca epistemolojik bakımdan idealize edilmesi, insanın uzun doğa-tarihsel mücadelesinin, yolculuğunun ihmal edilmesi anlamına gelir ki bu insan doğasının olduğu gibi ahlaklılığın da anlaşılmasını imkansız kılar; Kant için ise aksine Darwinci etik, "genetik yanlışa"<sup>40</sup> düştüğü için ahlak olgusunu açıklamakta yetersiz kalacaktır ve bu nedenle ona göre ahlaklılığın anlaşılabilmesi ahlaklılığın kaynağının insan doğası içinde nasıl meydana geldiğini değil "her nasılsa" insan doğasında yer etmiş ahlaksal yasanın, ahlak olgusunun analizini yapmak ile mümkün olacaktır. Kant'ın şu cümlesi ile aralarındaki farklılık tümüyle netleşmiş olacaktır; (eğer ahlaklılık bir duyguya indirgenseydi, ahlaklılık) *ödev kavramının büsbütün ortadan kaldırıldığı incelenmiş eğilimlerin mekanik bir oyunu* olurdu (Kant, 1999, s. 45).

Sonuç olarak Kant'ın, biyolojide evrim teorisi ile başlayan sosyo-biyolojik araştırmalardan haberi olsaydı bile, evrimsel etiğin ahlak olgusunu açıkladığını kabul etmesi, bu ifade edilen şartlar altında pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kant'ın ahlaklılığın şartları olarak öne sürdüğü koşullar, evrimsel etikte sözü edilen ahlaklılıktan tümüyle farklıdır. Kant'ın yaklaşımı göz önünde tutulduğunda, eğer ahlak yasası aklın bir olgusu olarak mevcut olmasaydı tüm ahlaklılık alanı; fiziksel dünyanın (sosyo-biyolojik bakımdan) bir uzantısı olarak, doğa bilimlerine ya da doğa tarihine indirgenebilir bir olgu olarak, Darwin'in ile uzlaşır bir biçimde, düşünülebilirdi. Ancak ifade edildiği gibi durum bu değildir. Bu nedenle Kant ile Darwin arasında ahlaklılığın algılanışı bakımından bir karşıtlık söz konusudur ve bu sebeple herhangi bir uzlaşma ihtimali de oldukça uzaktır.

### Kaynakça

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi Ahlak Öğretileri 2*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Batak, K. (2011). *Naturalizm Çıkamazı Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

40 *Şeyleri kökenleriyle tanımlama veya bir ürünün, burada ahlakın niteliği ve mahiyetini, onun kökenlerinin niteliği ve doğasıyla açıklama yanlışı*. (Cevizci, 2007, s. 988)

- Bravo, H. (2018). “Doğanın Armağanı Olarak Ahlak: Darwinci Etik”, *Historia 1923: Tarih ve Kültür Dergisi*, 5, 127-142.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2007). “Evrimci Etik”, Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2018). *Etik (Ahlak Felsefesi)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (2004). *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe Cilt 6-Bölüm 2: Kant*. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çıvgın-Bolat, A.; Öztürk, Ü. (2007). “Etğin Tarihi”, Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Darwin, C. (2008). *İnsanın Türeyişi*. Çev. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayıncılık.
- Darwin, C. (2009). *Türlerin Kökeni*. Çev. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayıncılık.
- Darwin, C. (2020). *İnsanın Türeyişi*. Çev. Bahar Kılıç, Alfa.
- Dawkins, R. (2014). *Gen Bencildir*. Çev. Tunç Tuncay Bilgin & Uygur Polat, İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuardi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Mayr, E. (2018). *Evrim Nedir?* Çev. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları.
- Öktem, Ü. (2010). “Olgu, Kuram, Darwin öncesi evrim kuramları ve Darwin’in evrim kuramı”, *Antropoloji Dergisi*, 23, 21-39.
- Özlem, D. (2004). *Etik (Ahlak Felsefesi)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Rosenberg, A. (2015). *Bilim Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. Çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sober, E. (2007). “Evrim Teorisi ve Sosyal Bilim”, Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 5*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Stevenson, L. vd. (2018). *İnsan Doğası Üzerine Onüç Teori*. Çev. Damla Tanla, İstanbul: The Kitap Yayınları.

## 15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Astronomisi Bağlamında Ali Kuşçu'nun “Fethiyye” ve Seydî Ali Reis'in “Hülâsatü'l-Hey'e” Adlı Eserleri\*

Fatma Zehra PATTABANOĞLU\*

Tuba UYMAZ\*\*\*

Makale Geliş / Recieved: 09.11.2021  
Makale Kabul / Accepted:25.12.2021

### Öz

*Timur imparatorluğunda, özellikle de memleketi Semerkand'da entelektüel bir ortamda yetişen Ali Kuşçu (ö. 1474), Uluğ Bey ve Kâdızâde başta olmak üzere birçok hocadan ders almış ve onlarla yakın ilişkiler kurmuştur. Onun Fatih Sultan Mehmet zamanında İstanbul'a gelmesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun matematik ve astronomide, en parlak dönemi yaşanmıştır. Ali Kuşçu Osmanlı medreselerinde verilen eğitimin düzenlenmesinde önemli rol oynamış ve ders programının hazırlanmasında büyük emeği geçmiştir. Farsça Risâle der Hey'e, Arapça el-Fethiyye ve Şerhü Tuhfeti's-Şâbiyye gibi eserlerin müellifi olan Ali Kuşçu, İslam Dünyasında Batlamyus'a karşı alternatif modeller oluşturan hey'e geleneğinin önemli bir temsilcisi kabul edilmektedir.*

*Ali Kuşçu'nun hey'e geleneğinin bir ürünü olan Risâle der Hey'e (Arapçası el-Fethiyye) adlı eserini Seydî Ali Reis (ö. 1562) Hülâsatü'l-Hey'e adıyla Türkçeye çevirmiş ve ilaveler yapmıştır. Bu eser gözlemlere dayanmayan astronomi metinleri arasında en kapsamlıdır. Dolayısıyla 16. yüzyıl Osmanlı astronomi bilgilerinin düzeyi hakkında malumat edinmek açısından önem*

\* Bu makale 7-9 Ekim 2021'de İstanbul'da düzenlenen “İkinci Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Sempozyumu”nda sözlü sunulan tebliğin yeniden düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir. TÜBİTAK/1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Nolu “Ortaçağ İslam Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri” başlıklı proje bağlamında hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6756-8387.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü. dr.tuba-uyamaz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6702-3034.

**Künye:** PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, UYMAZ, Tuba, (2021). 15. ve 16. Yüzyıl Osmanlı Astronomisi Bağlamında Ali Kuşçu'nun “Fethiyye” ve Seydî Ali Reis'in “Hülâsatü'l-Hey'e” Adlı Eserleri Dört Öge, 20, 115-139. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

arz etmektedir. Seydi Ali Reis mezkûr eserinde Nasiruddin et-Tûsi, Kutbeddin eş-Şirâzi ve İbn Şâtır gibi önemli astronomi bilginlerine atıf yaparak yorumlarına açıklık getirmiştir. Ancak onun esere katkısı astronomik problemlerden daha ziyade coğrafya alanına dayanan kozmografya bilgilerinden oluşmaktadır.

Bu makalenin amacı el-Fethiyye ile Hülâsatül-hey'e adlı eserlerin karşılaştırılarak, astronomi ilmine katkılarını tespit etmektir. Bununla birlikte hey'e geleneğinde zamanla meydana gelen değişim ve dönüşümü 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı astronomi tarihi açısından ele almaktır. Bu minvalde her iki bilginin mezkûr eserleri içerik bakımından genel hatlarıyla verilip, astronomi ilmindeki gelişmeler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı Astronomisi, Ali Kuşçu, Seydi Ali Reis, el-Fethiyye, Hülâsatül-hey'e.

### ***In The Context of 15th and 16th Century Ottoman Astronomy, The Works of Ali Al-Qūshjī's Titled "Fathiyya" and Saydī Ali Rais' "Khulâsat Al-Hay'a"***

#### ***Abstract***

*Ali Qūshjī (d. 1474), who grew up in an intellectual environment in the Timurid Empire, especially in her hometown of Samarkand, took lessons from many teachers, especially Ulugh Beg and Qâdizâda, and established close relations with them. With his coming to Istanbul during the reign of Mehmet the Conqueror, the heyday of the Ottoman Empire in mathematics and astronomy was experienced. He played an important role in the organization of the education given in the Ottoman madrasahs and contributed greatly to the preparation of the curriculum. Ali Qūshjī, who is the author of works such as Risâlah dar hay'ah in Persian, al-Fathiyya and Sharh al-Tuhfa al-shâbiyya in Arabic, is considered an important representative of the hay'a tradition, which creates alternative models against Ptolemy in the Islamic World.*

*Saydī Ali Rais (d. 1562) translated Ali Qūshjī's work called Risâla dar Hay'a (al-Fathiyya in Arabic), which is a product of the hay'a tradition, into Turkish under the name Khulâsat al-Hay'a and made additions. This work is the most comprehensive of all non-observational astronomy texts. Therefore, it is important in terms of obtaining information about the level of 16th century Ottoman astronomy scholars. Saydī Ali Rais clarified his comments by referring to important astronomy scholars such as Nasiruddin at-Tûsi, Kutbeddin al-Şirâzi and Ibn al-Shâtir in his work. However, his contribution to the work consists of cosmographic information based on geography rather than astronomical problems.*

*The aim of this article is to compare the works called al-Fathiyya and Khulâsat al-Hay'a and to determine their contributions to the science of astronomy. In addition, the change and transformation that occurred in the tradition of hay'a over time is to deal with the 15th and 16th century Ottoman history of astronomy. In this respect, the mentioned works of both scholars are given in general terms in terms of content and evaluated in line with the developments in the science of astronomy.*

**Keywords:** 15th and 16th Century Ottoman Astronomy, Ali Qūshjī, Saydī Ali Rais, al-Fathiyya, Khulâsat al-Hay'a.



## Giriş

Osmanlı astronomisi, İslam dünyasında var olan çalışmaların devamı niteliğindedir. Nitekim İslam düşüncesinin "yenilenme dönemi" olarak adlandırılan 13. yüzyıl sonrası astronomi bilimindeki gelişmeler Osmanlı'da da devam etmiştir. Bilindiği üzere gezegenlerin ve yıldızların hareketlerini betimlemeye ve kurgulamaya yönelik bilimsel kuramlar, matematiksel, fiziksel ve hem matematiksel hem de fiziksel olmak üzere üç aşamadan geçmiştir. Matematiksel aşama Platon'un öğrencisi Eudoxos (MÖ 409-356) ve Batlamyus (MS 150 yılları) ile temsil edilir. Bu aşamada astronomlar, gökssel olgulara kinematik açıdan bakmışlar ve gezegenler ile yıldızların belli bir andaki gökssel konumlarını doğru bir biçimde tespit etmek için ekzantrik ve episikl düzeneklerini kullanmışlardır (Demir, 2005, s. 132-137).

Aristoteles ile temsil edilen fiziksel aşamada, astronomlar, gökssel olgulara dinamik açıdan bakmışlar ve gezegenler ile yıldızların gökyüzünde durumlarına ve hareketlerine imkân tanıyan fiziksel mekanizmayı betimlemeye çalışmışlardır. İslam Astronomları ile temsil edilen matematiksel ve fiziksel aşamada ise, astronomlar, gökssel olgulara hem kinematik hem de dinamik açıdan bakmışlar ve önceki iki aşamanın amaçlarını birleştirmeye çalışmışlardır. Üçüncü aşamada ortaya çıkan bu gök mekaniği kuramı, İslam Dünyası'nda etkili olmuş ve Osmanlı Astronomları arasında da yaygın bir biçimde benimsenmiştir. Ali Kuşçu'nun (ö.1474) eserlerinde sergilemiş olduğu evren kuramını da bu guruba dâhil etmek gerekir (Demir, 2005, s. 132-137).

Osmanlı'da Ali Kuşçu'nun İstanbul'a geldiği tarihten 16. yüzyılın sonlarına değin geçen süre içerisinde gerek teorik gerek pratik astronomi ile ilgili eserler kaleme alan birçok bilim adamından söz edilmektedir. Ancak bu gökbilimciler içinde eserleri ve çalışmaları açısından bir sınırlama yapılacak olunursa, Ali Kuşçu, Mirim Çelebi (ö. 1525), Seydi Ali Reis (ö. 1562), Mustafa b. Ali el-Muvakkit (ö. 1571), Pervîz Abdullah (ö. 1579) ve Takîyüddîn'in (ö. 1585) diğerlerine nispetle çok daha önemli oldukları anlaşılmaktadır. Bazısı daha çok kendilerinden önce kaleme alınmış eserlerin tercümesi, şerhi ve telhisi ile ilgilenmiştir. Bunlar arasında Mirim Çelebi, Seydi Ali Reis ve Pervîz Abdullah öne çıkar. Bazıları da rasathane veya muvakkithane gibi resmi kurumlarda gözlemler yapmışlar ve eserlerini buradan elde ettikleri gözlemlere dayandırmışlardır. Bunlar arasında ise Ali Kuşçu, Mustafa b. Ali el-Muvakkit ile Takîyüddîn'i anmak gerekir.<sup>1</sup>

1 16. yüzyıl Osmanlı astronomisinin en önemli bilgini sayılan Takîyüddîn ondalık kesirleri, altmışlık kesirlerin aritmetiksel bir seçeneği olarak koymakla yetinmeyip, trigonometri ve astronomideki uygulamalarıyla da ilgilenmiştir. Böylece, disiplinler arası etkileşimi hızlandıracak aritmetiksel bir dil birliği kurma noktasına ulaşmıştır. Ondalık kesirlerin trigonometri ve astronomiye nasıl uygulanabileceğini kuramsal olarak gösterdikten sonra, *Teshîlu Zici el-Aşâriyyi el-Şâhinşâbiyye* adlı katalogunda uygulamaya geçmiştir. Ayrıca Takîyüddîn İstanbul Rasathanesi'nde önemli gözlem aletleri yapmış ve kullanmıştır (Demir, 2000, s. 28).

## 1. Ali Kuşçu ve *El-Fethiyye* Adlı Eseri

### 1.1. Ali Kuşçu'nun Hayatı

Asıl adı Alâeddin Ali, babasının adı Muhammed olan Ali Kuşçu'nun doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 15. yüzyıl başlarında Semerkand'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Babası, Uluğ Bey'in doğancıbaşısı olduğu için "kuşçu" lakabıyla anılmıştır. Hemen hemen bütün kaynaklarda Ali Kuşçu'nun matematik ve astronomi alanındaki temel bilgilerinin Uluğ Bey, Kâdızâde-i Rûmî ve Gıyâseddin Cemşid'den aldığı söylenmektedir (Aydın, 1989, s. 408). Seyyid Şerif Cürcanî'den de ders aldığı söylenen Kuşçu, Taşköprülüzâde'nin aktardığına göre kendisini yetiştirmek üzere Uluğ Bey'den izin almadan Kirman'a gidip döndükten sonra, onun kendisine ne hediye getirdiğini sorunca "Ay'la ilgili problemi çözen bir risâle" yazdığını söylemiştir (Taşköprülüzâde, 2007, s. 153).

Ali Kuşçu Semerkand Rasathanesi'nde Uluğ Bey ile birlikte gözlemler yaptığı için pratik astronomi yanında teorik astronomi ile de ilgilenmiştir. *Uluğ Bey Zîc'i*'nin (*Zîc-i Gürgani*) hazırlanmasına çok önceden başlanmış olsa da Ali Kuşçu'nun zîcin tamamlanmasına yardım ettiği birçok kaynakta söylenmektedir. Onun katkısı rasad ve eserin tashihi aşamasında olmuştur. Bu zîc modern öncesi dünyada üretilmiş en önemli astronomi tablolarından biridir (Fazlıoğlu, 2003, s. 139).

Ali Kuşçu'nun ana hatlarıyla hayatını gözden geçirmek için, doktora tezinde *el-Fethiyye* eserinin tahkikini yapan Hasan Umud'un ele aldığı kronoloji şöyle verilebilir: (Umud, 2019, s. 53).

- Erken Timur dönemi,
- Semerkand ile Herat arasında geç Timur dönemi,
- Batıya (İstanbul'a) göç dönemi,
- Osmanlılar ile Akkoyunlular arasında diplomatik ara buluculuk yapan Kuşçu
- Osmanlı yönetiminde İstanbul'da bilim ve eğitim işleriyle uğraşan Kuşçu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun matematik ve astronomide en parlak döneminin, Fatih Sultan Mehmet zamanında İstanbul'a gelen Ali Kuşçu ile başladığı söylenmektedir. Osmanlı medreselerindeki ders programlarının düzenlenmesinde önemli rol oynayan Ali Kuşçu eğitim programını yüksek düzeylere taşımıştır (Adıvar, 1982, s. 47). Onun astronomide ve matematikte bir hareketlenme neticesinde gelişmeyi başlatan ilk adımı atmış olması ve kendinden sonrakilere ilham vermesi bakımından önemli bir yeri vardır. Onun İran'da ve Osmanlı'da yetiştirdiği öğrenciler 16. yüzyılın ortalarına kadar önemli ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Hayatının büyük bölümü geçirdiği İran'daki en meşhur öğrencileri Nureddin Abdur-

rahman Câmî, Mevlâna Fesiheddin Muhammed, Abdulkadir İbn Hasan Ruyani Lâhici, Emir İsmail Şenb Gâzani'dir. Osmanlıda iki yıl yaşadığı halde buradaki öğrenci sayısı aynıdır: Sinaneddin Yusuf, Lütfullah Tokadı, Şeyh Muhiyeddin İskelebî, Kutbeddin Muhammed b. Muhammed b. Kadızâde, Kıvameddin Kâsım b. Ahmed b. Muhammed Cemâlî (Heidarzadeh, 1999, s. 428-429). Ali Kuşçu'nun medresede verdiği dersleri Sinan Paşa, öğrencilerinden Molla Lütfi aracılığıyla takip etmiş ve öğrendikleriyle Çağmîni'nin astronomi risalesine bir açıklama yazmıştır. Bazı kaynaklarda Ali Kuşçu'nun gözlem aleti olarak bir gözlem kuyusu ve güneş saati yaptığı ve kullandığından söz edilmektedir. İstanbul'un boylamını 59 derece, enlemini de 41 derece 14 dakika olarak tespit ettiği bilinmektedir. Fatih camisine de bir güneş saati yapan Kuşçu 1474 yılında vefat etmiş ve Eyüp Sultan türbesi civarına defnedilmiştir (Unat, 2001, s. 123-129; Unat, 2009, s. 31-32).

Ali Kuşçu Farsça *Risâle der İlm-i Hey'e, el-Fethiyye* ve *Şerhü Tuhfeti's-Şâhiyye* olmak üzere en az üç hey'e eserinin müellifidir. Onun astronomiye dair diğer eserleri şunlardır: *Şerh-i Zic-i Ulûğ Bey, Telhisü'l Hey'e Mücessem, Fâide fi Eşkâli Utarid, Risâle fi Asli'l Hârici Yumkinü fi'l Sufliyeyn, Risâle Enne Hükme'l Haric Hükme't-Tedvir, Risâle fi Halli Eşkâl Muaddili'l Kamer li'l-Mesir, Risâle fi Enne Külle mâ Yusta'malü bi'l Şekleyni'l Muğni ve'l Zilli* (Rosenfeld & İhsanoğlu, 2003, s. 286-287).

## 1.2. Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye* Adlı Eseri

Ali Kuşçu'nun *el-Fethiyye* adlı eseri Kâdızâde-i Rûmî'nin *Şerhü'l Mülabbas fi'l-hey'e* adlı eserinden sonra Osmanlıda en çok okunan astronomi ve matematiksel coğrafya eseridir. *el-Fethiyye*'nin Farsça ilk şekli olan *Risâle der İlm-i Hey'e* bir giriş ve iki makaleden oluşan muhtasar bir kitap olup 1458'de Semerkand'da telif edilmiştir. Eser daha sonra Arapçaya çevrilerek ilaveler yapılmış ve 1473'te Otlukbeli savaşının kazanıldığı gün Fatih Sultan Mehmet'e sunulmuştur. Çok sayıda nüshası olan eser pek çok defa yorumlanmış ve Türkçeye çevrilmiştir. Son devirlere kadar Osmanlılarda telif edilen çeşitli astronomi kitaplarına kaynaklık etmiştir (İzgi, 2019, s. 347, 349). Eserin önsözünde şunlar yazmaktadır: (Kuşçu, 2019, s. 195-196).

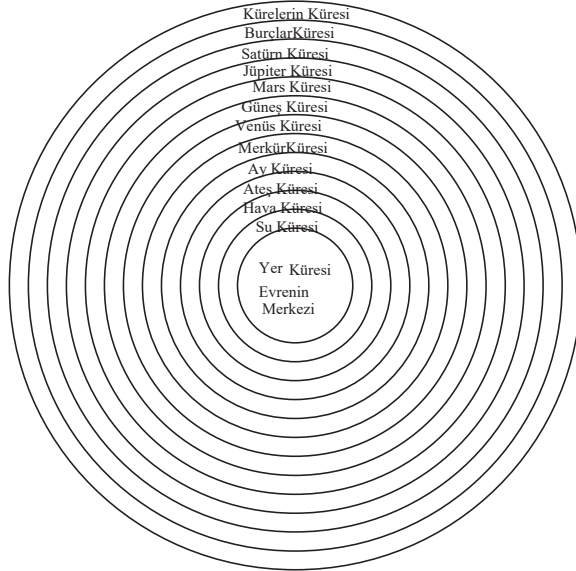
... Onun (Fatih Sultan Mehmet) hizmetinde olduğumdan beri felsefeyi (hikme) en çok önemseddiği ve kendisine sunulmaya en çok layık olan emel olarak gördüm. Ben de bu ilimler arasından Allah Teâlâ'nın âlemlere indirdiği şu ayetle övdüğü hey'e ilmini seçtim: "(O akıl sahipleri) ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken dâimâ Allah'ı zikrederler; göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler ve Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın, derler." (Âl-i İmrân/191). Ve [Sultan'a] yönelik, onun adıyla anılan, sözü küçük, manası büyük, hacmi küçük, anlamı büyük bir nüshayı [hey'e ilminde] tasnif ettim. Tamamlanması, meskûn mahaldeki meliklerin çoğunun şanlı fetihleriyle aynı zamana denk geldiği için, ona *er-Risâletü'l-Fethiyye (Fetih Risalesi)* adını verdim.

Ali Kuşçu'nun *el-Fetbiyye* adlı eseri bir giriş ve üç makaleden oluşmaktadır:

**Giriş:** Nokta, çizgi ve düzlem gibi geometrik kavram ve tanımlar verilmiştir (Kuşçu, 2019, s. 197-200; Seyyid Ali Paşa, 2001, s. 27-31).

**Birinci makale:** Gezegenlerin konumlarının ve dizilimlerinin bilinmesi ile ilgilidir.

1. Bölüm: Kürelerin sayısı hakkında bilgi verilir. Burada evrende dokuz küre bulunduğundan ve bunların birbirini çevrelediğinden bahsedilmektedir. Dokuz kürenin en dışında Felekü'l Eflâk vardır. Sırasıyla Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay küresi gelir.



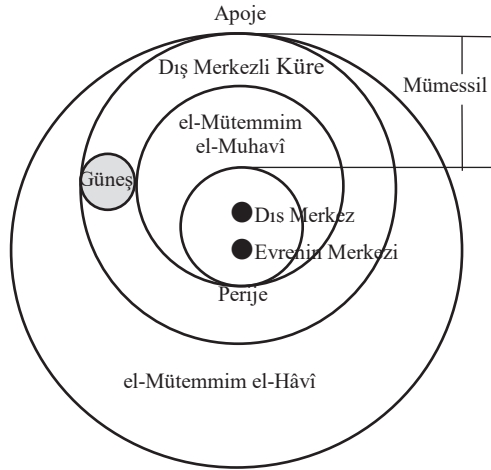
**Şekil 1.** Dokuz kürenin ve dört unsurun konumları (Kuşçu, 2019: s. 202; Seyyid Ali Paşa, 2001: s. 33)

2. Bölüm: Dokuzuncu ve Sekizinci feleğin konumları ve hareketleri hakkında bilgi verilmektedir.

3. Büyük ve küçük dairelerden meşhur olanlar ve yaylar, ekvator, ekliptik, kutuplardan geçen büyük daire, enlem dairesi, deklinasyon dairesi, ufuk dairesi, azimut dairesi, küçük dairelerdeki yörüngeler, yükseklik daireleri, yaylarda dik açıklık gibi kavramlar tanıtılmaktadır.

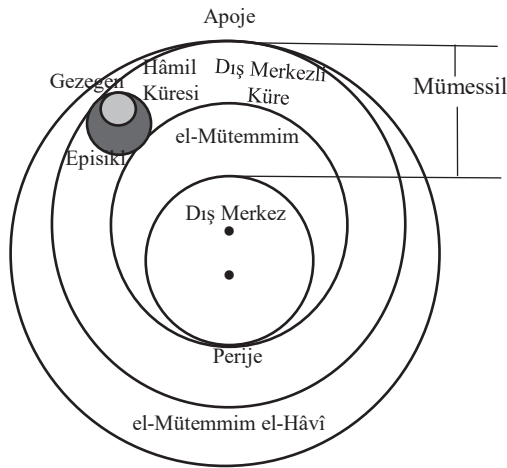
4. Bölüm: Gezegenlerin kürelerinin konumları ve hareketleri anlatılmaktadır. Gezegenlerin düzensiz hareketlerini açıklamak için Aritoteles'e kadar giden

ve Batlamyus'un geometrik astronomisini mekanik hale getiren iç içe geçmiş küre katmanları sistemi Güneş, Ay, Ay üstü gezegenler Venüs ve Merkür küreleri dört başlık altında şekilleriyle verilmektedir.



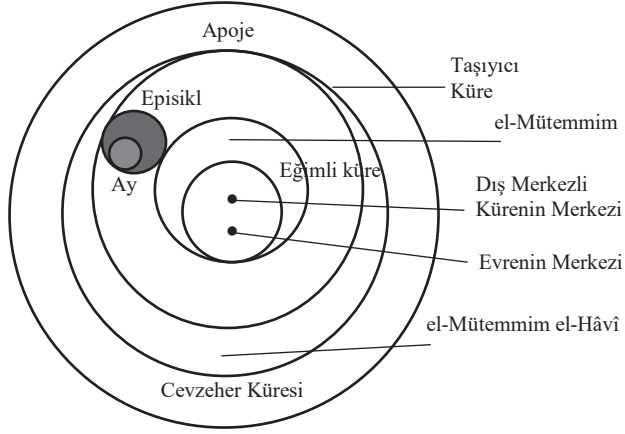
**Şekil 2.** Güneş'in küreleri

(Kuşçu, 2019: s. 211; Seyyid Ali Paşa, 2001: s.42).

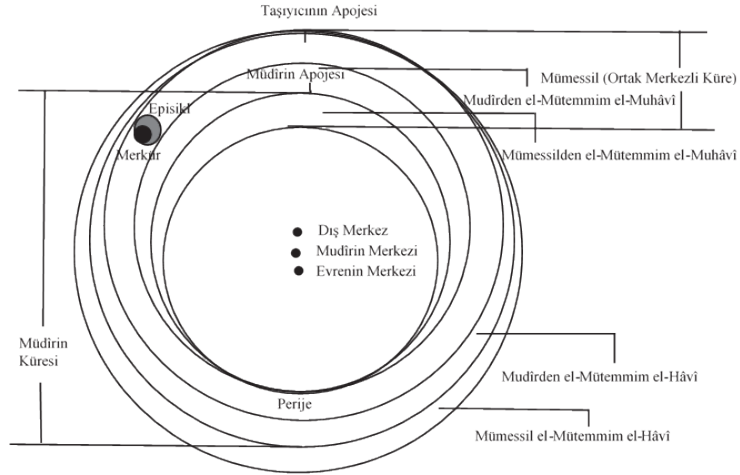


**Şekil 3.** Venüs'ün küreleri

(Kuşçu, 2019: s. 212; Seyyid Ali Paşa, 2001: s. 43).



Şekil 4. Ay'ın küreleri (Kuşçu, 2019: s. 213; Seyyid Ali Paşa, 2001: s. 44)



Şekil 5. Merkür'ün küreleri (Kuşçu, 2019: s. 215; Seyyid Ali Paşa, 2001: s. 45)

5. Bölüm: Gezegenlerin hareketleri anlatılır. Kürelerin hareketleri çok sayıda olmakla birlikte batıdan doğuya ve doğudan batıya olmak üzere ikiye ayrılır. Ortak merkezli kürelerin hareketleri batıdan doğuya doğrudur.

6. Bölüm: Bu bölümde gezegenlerin hareketlerindeki farklılıklar ele alınır, dört kısımdır. Gezegenlerin enlemsel ve boylamsal hareketleri ve konumlarını içerir. Bölümde boylamsal ve enlemsel hareketler gezegenlerin gerçek ve ortalama hareketlerinin nasıl hesaplandığı, anamoli değeri ve episikillerin çapları, pozisyon

yönü ile bazı gezegenler arasında oluşan durumlar hakkında bilgi verilir (Kuşçu, 2019, s. 197-200; Unat, 2009, s. 46-48).

**İkinci Makale:** Yerin biçimi, iklimlere bölünüşü ve göksel olgulardan ge-rekli olanlarla ilgilidir.

1. Bölüm: Yerin şekli ve yedi iklime bölünmesine dairdir. Her iklimin baş-langıç enlemi değerleri ile verilmiştir. Bunlar daha önce Çağmini ve Şîrâzî tarafın-dan verilen değerler ile aynıdır. 12 derece 40 dakika, 2. Si 20 derece 27 dakika, 3. İklimin başlangıç iklimi 27 derece 30 dakika gibi...

2. Bölüm: Ekvator üzerinde yer alan bölgelerin durumları anlatılmıştır.

3. Bölüm: Eğimli ufukların bir bütün olarak özellikleri verilmiştir.

4. Bölüm: Eğimli ufukların beş kısmının çeşitli özellikleri ele alınmıştır.

5. Bölüm: Enlemi 90 derece olan bölgelerin özellikleri, ekvatorun kutupları olan zenit ve nadir noktalarıyla çakışması ele alınmıştır.

6. Bölüm: Günler, gece ve gündüzlerin uzunlukları, eşit ve eşit olmayan saat konuları ele alınmıştır.

7. Bölüm: Aylar, seneler ve tarihler hakkındadır. Burada farklı tarihlerden Rum, Fars, Hicri tarihler ve bunların günleri ayları nasıl hesapladıkları verilmiştir.

8. Bölüm: Ekliptik yayının ufuktan yükselişi ve yayların dik açıklığı üzerin-de durulmaktadır.

9. Bölüm: Gezegenlerin meridyenden geçiş, doğuş ve batış dereceleri hak-kındadır.

10. Bölüm: Meridyen çizgisinin çıkarılması, namaz vakitleri ile kible yö-nünün bilinmesi konularını içerir (Kuşçu, 2019, s. 242-263; Unat, 2009, s. 48-49).

**Üçüncü Makale:** Uzaklık ve büyüklük miktarlarının bilinmesi ile ilgilidir. On meseleyi içeren bir giriş vardır. Burada daire çevresi alanı, küre yüzeyi hacmi, üçgen kenarları oranları gibi hesaplamalara yer verilir. Sonra altı bölüm ele alınır.

1. Bölüm: Yerin büyüklüğünün ölçülmesi hakkındadır. Yerin çevresinin de-ğeri 8000 fersah çapı 2545 1/2 fersah verilmiştir. Ali Kuşçu bir mili 1/3 fersaha eşittir. Onun değerleri günümüzdekine yakındır.

2. Bölüm: Ayın evrenin merkezinden olan uzaklıklarının yerin yarıçapı cin-sinden bilinmesi hakkındadır.

3. Bölüm: Ortalama Güneşe göre Ayın gölgesinin çap miktarının bilinmesi hakkındadır.

4. Bölüm: Güneşin çap miktarının bilinmesi hakkındadır. Güneşin Dünya'dan 306 kat büyük oluğu söylenmiştir.

5. Bölüm: Güneş, Merkür ve Venüs'ün uzaklıkları hakkındadır.

6. Bölüm: Mars, Jüpiter'in ve Satürn'ün uzaklıkları konularını içerir.

1 mil 1/3 fersahtır. Yerin çevresi 24.000 mil, çapı 7636, 5 mildir. Bugün Yer'in çapı yaklaşık 7326 mil, çevresi 24.902 mil olarak verilir ki Ali Kuşçu'nun verdiği değer günümüzdeki değere yakın bir ölçüdedir. Ayın evrenin merkezine uzaklığı ortalama 49 derece olarak verilmiştir. Güneşin çapı yerin 306 misli olduğu söylenmektedir. Diğer gezegenlerin uzaklıkları için, gezegen kürelerinin yarıçapları verilmektedir. Bu değerler günümüz değerleriyle uyuşmamaktadır. Ancak Ay'ın Dünya'ya mesafesi uygundur (Kuşçu, 2019, s. 264-289; Unat, 2009, s. 49).

Kuşçu *Fethiyye*'yi kaleme alırken *Risâle Der Hey'e* üzerinden metni tercüme etme, gözden geçirme ve yeniden yazma şeklinde üç temel hususu dikkate almıştır. Çünkü *Risâle*'nin Arapçaya çevrilmesi esnasında Kuşçu eserin muhteva ve yapısındaki bazı konuları yeniden yazmayı gerekli görmüştür. Bu revizyonların en belirgin örneğini giriş bölümündedir. *Risâle*'nin Girişi, biri geometriye, diğeri ise doğa felsefesine ayrılmış iki bölümden oluşmaktadır. Diğer yandan, *Fethiyye*'nin Giriş kısmı, Kuşçu'nun bir hey'e metnindeki doğal felsefenin rolüne ilişkin anlayışının gelişimi ile ilgili olan tabiat felsefesi üzerine bir bölüm içermemektedir (Umut, 2019, s. 544).

*Fethiyye* bir Osmanlı hey'e eseri olmakla birlikte Semerkant Medresesi ve Rasathanesi'nde şekillenen fikri bakış açısını taşımaktadır. Ayrıca hey'e literatüründe yeni bir sentezi temsil etmektedir. Kuşçu daha önceki hey'e eserlerine seçici yaklaşmış ve Uluğ Bey Zicinden alınan güncel değerleri *Fethiyye*'ye dâhil etmiştir. Bu da onun yeni bir entelektüel ortamda, yani Osmanlı İstanbul'unda yeni bir sentez sunmasına izin vermiştir (Umut, 2019, s. 546-547). Kuşçu, Eş'arîlerin nedensellik konusundaki pozisyonuna açıkça duyarlıdır ve ilginç bir gözlemlerde bulunur ki, onların itirazlarının bir kısmı, en azından astronomi ile ilgili olarak, kürelerin konumları ve karasal olaylar (özellikle "olağandışı koşullar") arasındaki nedensel bir bağlantının astrolojik çekişmesi ile ilgili. Kuşçu, bu tür itirazları aşmak için astronominin felsefeye ihtiyaç duymadığı konusunda ısrar ediyor,

Ali Kuşçu *Şerhüt-Tecrid* adlı eserinde astronomi ilminde (ilmü'l-hey'e) bildirilenlerin, fizik (doğa felsefesi) ve teolojik (metafizik) öncüllere bağlı olmadığını, bu bilimin filozoflara dayandırmadan kurmanın gerçekten mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre astronomide geometrik öncüller, varsayımlar (hads) ve akıl tarafından en uygun görülen öncüllerin kullanılabilir (Ragep, 2001, s. 68-69). Böy-



lece Aristoteles fiziğinin ilkelerine bağlı olmadığını iddia ettiğinden, Dünya'nın dönüşü de dâhil olmak üzere diğer olasılıkları keşfetmekte özgür hissetmiştir (Ragep, 2001, s. 62).

Ali Kuşçu *Fethiyye* adlı eserinde hey'e geleneğini temsil eden teorik astronomi konularına yer vermektedir. Eserde mekanik evren anlayışının sergilenmiş olması, Batlamyus'un geometrik sistemini mekanik hale getiren küre katmanları sistemini benimsemesi ve evrenle ilgili modellerini bu minvalde oluşturması anlamına gelmektedir. Nitekim 14. ve 15. yüzyılda sistemin savunucuları olarak Çağmini ve Ali Kuşçu dikkat çekmektedir. Her ikisi de episikl ve eksantrik modelleri küreler sistemine uydurmaya çalışarak Batlamyus astronomisine fiziksel bir temel bulmaya çalışmışlardır. *Fethiyye*'nin birinci makalesinin dördüncü ve beşinci bölümleri bu konuyla ilgilidir. Ancak mezkûr eserde yeni bir teori ortaya koymaktan çok temel astronomi bilgileri verilmiş, ayrıntılı meseleler tartışılmamış ve astronomi konuları özet olarak verilmiştir. Dolayısıyla medreselerde temel konuları veren ders kitabı niteliğindedir. Hâlbuki Kuşçu'nun *Risâle fi halli eşkâlin muaddili'l mesir* adlı eseri yeni Merkür modelini veren Kopernik'in hocası Regiomontanus'u etkilediği söylenen bir çalışmadır (Unat, 2009, s.50-56).<sup>2</sup> Ayrıca Kuşçu Batlamyus'a karşı oluşturulan alternatif model arayışında Merkür'ün ekuant sorununu çözmek için Urdî Lemmasını kullanmıştır (Saliba, 2011, s.168).

Ali Kuşçu'nun *Fethiyye* adlı eseri Gulâm Sinân tarafından *Fethül Fethiyye*, Mîrim Çelebi tarafından *Şerhül Fethiyye fi'l Hey'e*, Muslihuddîn el-Lâri tarafından *Şerhül Fethiyye fi'l Hey'e* başlıklarıyla şerh edilmiştir. Ayrıca eser üç kez Türkçeye çevrilmiştir.

*Hülâsatül-Hey'e*: Cevat İzgi'ye göre *Fethiyye*'nin ilk Türkçe çevirisidir ve Seydi Ali Reis tarafından 1549 yılında kaleme alınmıştır. H. 955'te Kanuni'ye sunulan eserin 27 nüshasından en eskisi H. 957'de Galata'da istinsah edilmiştir. Ancak Hasan Umut'a göre bu eser *Fethiyye*'nin Farsça versiyonu olan *Risâle der hey'e* üzerine bir çalışmadır (Umut, 2019, s. 545).

2 Daha önce de dile getirildiği üzere Batlamyus'un gezegen modellerinin çoğunda yer alan düzensiz dönme hareketlerine itiraz eden ve sık sık alternatif modeller öneren İslam gökbilimcileri geleneği içinde yer alan Kuşçu, J. Ragep göre, "Batlamyus'un ikinci sapmayı yani gezegenin Güneş ile olan ilişkisinden kaynaklanan sapmasını açıklamak için, Merkür'ün dış çemberli modeli yerine, dış merkezli bir model koymanın mümkün olmadığını ifade ettiğine işaret eder. Çünkü gözlemler sonucu, en hızlı hareket ile ortalama hareket arasındaki zaman farkının, her zaman ortalama hareket ile en yavaş hareket arasındaki zaman farkından daha büyük olduğunu gören Batlamyus, bu durumu bir dış merkezli varsayım ile değil, bir dış çemberli varsayım (dış çemberin zirvedeki (apeks) dolanımının taşıyıcının dolanımı ile aynı yönde olduğu varsayımı) ile açıklanabileceğini ileri sürmüştür." Bu makalede Ragep Kuşçu'nun Kopernik'in hocası Regiomontanus'u etkilediğini iddia etmektedir (Ragep, 2006, s. 85).

*Mirkâtüs-Semâ*: Bu ikinci tercüme, Pervîz diye tanınan Abdullah b. Abdullah el- Hanefî tarafından yapılmıştır.

*Mir'ât-ı Âlem*: Üçüncü tercüme Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'un baş hocalarından Seyyid Ali Paşa (ö. 1846) tarafından 1824 tarihinde İstanbul'da basılmıştır (İzgi, 2019, s. 348-349).

## 2. Seydî Ali Reis ve *Hülâsatü'l-Hey'e* Adlı Eseri

### 2. 1. Seydî Ali Reis'in Hayatı

Asıl adı Ali b. Hüseyin el-Kâtibî olan tanınmış Türk denizcisi Seydî Ali Reis 16. yüzyılın başlarında doğmuştur. Kâtib-i Rumî olarak da bilinir. Ailesinin aslen Sinoplu olduğu söylenmekle birlikte bu bilgi kesin değildir. Dedesi ve babası Hüseyin'in tersanede kethüdâlık yaptığı söylenmektedir. Denizci bir ailenin çocuğu olarak Galata'da doğup büyüdüğünden Galatalı lakabını almıştır. Kanuni zamanında, daha genç yaşında Rodos seferine (1522), muhtemelen bir kadirganın kumandanı olarak katılan Seydî Ali Reis özellikle Barbaros Hayreddin Paşa'nın maiyetinde yer alarak Akdeniz'in her tarafını iyice öğrenmiştir. Preveze savaşında görev yapmış, Sinan Paşa'nın mahiyetinde Trablus seferine (1551) çıkmıştır. Müstakil bir filoya kumanda etmekten çok Tersane'nin merkez kadrosunda çalıştığı anlaşılan Seydî Ali Reis'in ilk görevi, muhtemelen Preveze savaşından önce getirildiği azebler kâtipliğidir. O da babası ve dedesi gibi Tersane kethüdâsı olmuştur (Ak, 1999, s. 525-527; Ak, 2009, s. 21).

Seydî Ali Reis, 1553 senesinde Pîrî Reis ve Murad Reis'in ardından Süveyş Kaptanlığına getirilmiş ve Pîrî Reis'in Basra'da bırakmak mecburiyetinde kaldığı Hint Donanması'nı Mısır'a götürmekle görevlendirilmiştir. Kara yoluyla hemen Basra'ya gelmiş ve 15 gemiden oluşan donanmanın başına geçerek Ummân Denizi'ne doğru açılmıştır. Ancak donanma, önce Hürmüz Boğazı'nda, sonra Maskat açıklarında kendisinden çok daha güçlü olan Portekiz Donanması ile karşılaşmış ve burada yapılan savaşlarda iki taraf da büyük kayıplar vermiştir (Demir, 2007, s. 37).

Sind, Hind, Zebulistan, Bedahşan, Maveraünnehir, Harezmi, Horasan ve İran gibi pek çok yeri gördükten sonra İstanbul'a ulaşan Seydî Ali Reis, yolculuğu sırasında edindiği bilgileri bir eserde toplamış ve bu eseri *Mir'âtü'l-Memâlik* adıyla Kanuni'ye sunmuştur. Kanuni'nin ve Sultan Rüstem Paşa'nın beğenisini topladığı için 80 akçe yevmiye ile Dergâh-ı Âlî Mütferrikalığı'na getirilmiş, bir süre sonra kendisine Diyarbekir defterdarlığı görevi verilmiştir.

11 Ocak 1560'ta başka bir mansıp verilmek üzere Diyarbekir tımar defterdarlığından alınmış, 150 akçe ulufe ile Galata'da hassa gemi reisliğinden birine tayin olunmuş (24 Ocak 1560), bir ara ikinci defa Hint kaptanlığına getirilmişse de (16 Nisan 1560) bu görevi bir süre sonra sona ermiştir (21 Nisan 1560). Seydi Ali Reis bundan sonra vefatına kadar emekli olarak yaşamış ve günlerini eser telifiyle geçirmiş ve 28 Aralık 1562 yılında vefat etmiştir (Ak, 1999, s. 525-527; Seydi Ali Reis, 1999, s. 14).

Seydi Ali Reis aynı zamanda edip ve âlim bir kimsedir. Tophane'deki konağı şairlerin, ediplerin ve âlimlerin toplandığı zengin bir kütüphanesiyle bir ilim yuvası olmuştur. *Mir'atü'l-Memâlik*'teki şiirlerinden, onun şairliğinin derecesi anlaşılabilir (Parmaksızoğlu, 1980, s. 481-483). Seydi Ali Reis'in büyük bir denizci olması sebebiyle, deniz coğrafyası ve astronomi bilgisi güçlüdür. Bu konulara ilişkin *Hülâsatü'l-Hey'e*, *Risâle-i Zâtü'l-Kürsi*, *Mir'ât-ı Kainôt*, *Kitabü'l-Muhit fi ilmi'l-eflâk ve'l-ebhur* ve *Mir'atü'l-Memâlik* gibi önemli eserleri vardır (Ak, 2009, s. 23-24).

## 2.2. Seydi Ali Reis'in *Hülâsatü'l-Hey'e* Adlı Eseri

*Risâle der hey'e* ve *Fethiyye*'nin Osmanlı âlimleri tarafından nasıl karşılandığı konusunda Seydi Ali Reis'in Türkçe yazılmış *Hülâsatü'l-Hey'e* adlı eserinin incelenmesi önemli bilgiler vermektedir. Bu eser Kuşçu'nun *Risâle*'sine dayansa da, çeşitli hey'e eserlerinden elde edilen yeni bilgilerin eklenmesiyle genişletilen, salt bir tercümeden daha fazlasıdır. Seydi Ali Reis Mîrim Çelebi'nin *Risâle* şerhini kullandığı ölçüde *Fethiyye*'den haberdardır, ancak yine de eserinin temel metni olarak Kuşçu'nun Farsça hey'e metnini tercih etmektedir (Umut, 2019, s. 545).

*Hülâsatü'l-Hey'e* *Fethiyye*'nin de birebir çevirisi değildir. Kendisinden önceki astronomi ve coğrafya birikimine dayanarak ve hatta bazı eserlere de atıfta bulunarak eklemeler ve yorumlar yapmıştır. Mesela gökleri sayarken, astronomi terimlerini katarak âlemin merkezinin yerin merkezi olduğunu ve ağır cisimlerin yerin merkezine doğru düştüklerini söylemiştir. Yerin günlük hareketlerinde deliller getirerek, yuvarlaklığını dağların yüksekliğinin bozamayacağını ifade etmiştir. *Nihâyetü'l-İdrâk*'ten, Çağminî ve Kadızâde'den çok istifade etmiştir (Adıvar, 1982, s. 88-89). Bu ekleme ve yorumların sebebi eserin yetersizliğinden değil, Seydi Ali Reis'in önceki astronomi bilginlerinin düşüncelerine başvurması ve coğrafya ile ilgili önemli gördüğü bazı bilgileri de bu esere dâhil etmek istemesidir. Seydi Ali Reis coğrafya bilimiyle de uğraştığı için şehirler hakkında detaylı bilgi vermiştir. Onun eserinde verilen iklimlerin başlangıç ve bitiş enlem değerlerinin, Ali Kuşçu'nun değerlerine yakın olduğu görülür (Uymaz, 2009, s. 49).

Seydi Ali Reis'in *Hülâsat'ül-Hey'e* adlı eseri bir giriş ve iki makaleden oluşmaktadır:

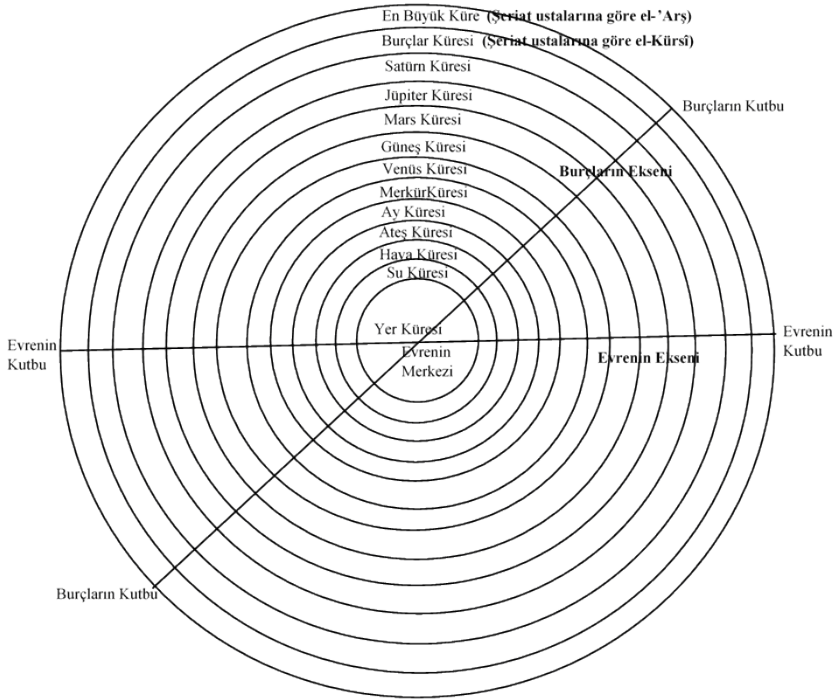
**Giriş:** Bu bölümde astronomi bilimine başlamadan önce bilinmesi gereken konuları açıklar. İki kısımdan oluşur.

İlk kısımda geometriye ilişkin çizgi, yüzey, cisim, kiriş, yay, üçgen, dörtgen, somut şekil, küre, aç, paralel çizgi, düz çizgi, kuşak vs. kavramlar ele alınmıştır.

İkinci kısımda ise doğaya ilişkin temel bileşik cisimler, küreler, esirsel cisimler, ulvi âlem, unsurlar (ateş, hava, su, toprak), suflî âlem, oluş ve bozuluş âlemi, bileşik cisimler kürelerin hareketleri ele alınmıştır (Seydi Ali Reis, Nuruosmaniye, nr. 2911, vr. 4a-6b). Bu kısım Ali Kuşçu'nun *Risâle Der Hey'e* adlı Farsça eserinde mevcut iken *el-Fethiyye*'de yoktur.

**Birinci Makale:** Ulvi cisimlerin durumlarını açıklar ve altı bölümdür:

1. Bölüm: Kürelerin adedini, niteliklerini ve sıralanışlarını açıklar. Buna göre evren küre şeklinde olup, merkezi yerin merkezidir. Küreler dokuz adettir; hepsi küreseldir ve dairesel olarak dolanırlar. Bu küreler birbirlerini soğan katları gibi çevrelemişlerdir. Yani her biri içbükey yüzeyinin içinde olan kürenin dışbükey yüzeyine temas eder. Bu küreler dokuz tanedir. Bunların her biri için bir hareket ettirici gerekir ki, bütün küreleri çevreleyen ve hareket ettiren "Felekül'l-Eflâk" yani "Atlas" küresidir. İkinci küre "Sabit Yıldızlar Küresi" diğer adıyla "Burçlar Küresi"dir. Sonra sırasıyla üçüncü küre "Satürn Küresi (Felek-i Zuhâl)", dördüncü küre "Jüpiter Küresi (Felek-i Müşteri)", beşinci küre "Mars Küresidir (Felek-i Ahmar)". Bu üçü ulvî kürelerdir. Altıncı küre "Güneş Küresidir (Felek-i Âfitâb)". Yedinci küre "Venüs (Felek-i Zühre)", sekizinci küre "Merkür küresidir (Felek-i Utârid)". Merkür ile Venüs iki aşağı gezegendir (Sufliyeyn). Üst gezegenlerle birlikte bu ikisine beş gezegen (hamse-i mütehayyire) denir. Dokuzuncu küre "Ay Küresidir (Felek-i Kamer)". Ay ve Güneş ile beş gezegene Yedi Gezici gezegen (Seyyare) denir. Küreler Âlemi Ay Küresinde son bulur. Dört öge Ay Küresinin altındadır. Yerküre ortalarında olup merkezi, evrenin merkezine uymaktadır (Seydi Ali Reis, nr. 2911, vr. 8b,12b). Seydi Ali Reis bu ifadelerden sonra Seyyid Şerif'in *Tezkire Şerhi*'nde Yer'in hareketinde kasri harekete dikkat çektiğini söyler ve yeri saran küreler hakkında (toprak, su, hava, ateş) da revâkiyyûn, işrâkiyyûn, Platon, Kindî ve Ebû Reyhân Beyrûnî ve Şehâbeddin Sühreverdi'ye atıfta bulunur (Seydi Ali Reis, nr. 2911, vr. 8b,12b).



Şekil 6. Evren modeli (Seydi Ali Reis, nr. 2911: vr. 14a)

2. Bölüm: Bilinen büyük ve küçük daireler ve yayları açıklamaktadır. Büyük dairelerden en bilineni en büyük kürenin kuşağıdır. Ona ekvator (muaddilü'nehâr, felek-i mustakîm) denilir. İki kutbuna da evrenin kutupları adı verilir. Büyük dairelerden biri ekliptik kuşağıdır. Ekliptik, ekvator ile iki noktada kesişir. Bu noktalara ılım noktaları denilir. Büyük dairelerden diğeri de dört kutuptan geçen dairedir. Bu dairenin kısa yayı iki kuşağın veya onların kutuplarının arasında olur; ona en büyük eğim denilir. Bu daireden bir yay, burçlar küresinin bir parçasıyla ekvatorun arasındadır. En yakın taraftan olan yaya o parçanın birinci eğimi denilir. Meridyen dairesi, azimut dairesi, yükseklik dairesi, ortak merkezli daire, taşıyıcı, equant, episikl vs. hakkında bilgi verilir (Seydi Ali Reis, nr. 2911, vr. 14a-17b).

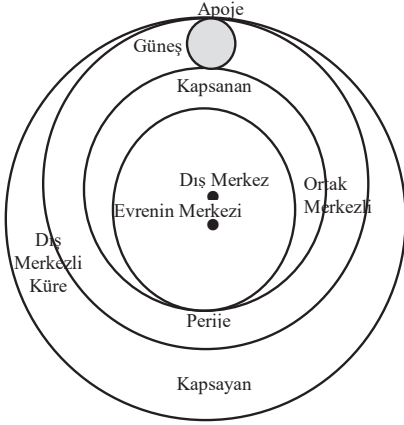
3. Bölüm: Bu bölümde dokuzuncu ve sekizinci kürenin yani en büyük kürenin ve burçlar küresinin yapıları ve hareketleri, kürenin burçlara bölünmesi ve sabit yıldızlardan da bir kısmı açıklanır. Merkezleri evrenin merkezi olan dokuzuncu ve sekizinci kürenin her birini iki paralel yüzey çevreler. Dokuzuncu kürede hiç

yıldız yoktur. Bütün sabit yıldızlar sekizinci kürenin altındadır. Dokuzuncu küre 24 saate yakın zamanda dolanımını tamamlar. Hareketi doğudan batıya doğrudur. 70 güneşsel yılda tam bir devir yapar. Buna göre ılımların önceliminin hareketi konusunda farklı gözlem değerleri vardır. Seydî Ali Reis'e göre ılımların öncelimi 70 yılda 1 derece kat eder ve 25.200 yılda dolanımını tamamlar. Tüsi'nin gözlem verilerine göre ılımların öncelimi, 70 yılda 1 derece kat eder ve 25.200 yılda dolanımını tamamlar. Batlamyus'un gözlemlerine göre ılımların öncelimi, 100 yılda 1 derece kat eder ve 36.000 yılda 1 dolanımı tamamlar. Geometricilerin gözlemlerine göre ise ılımların öncelimi, 70 yılda 1 derece kat eder ve 1 dolanımını 23.760 yılda tamamlar. Seydî Ali Reis'in bu konuda Tüsi'nin gözlem değerlerini benimsediği görülür. Daha sonra Fahreddin Râzi'nin *Mulabhas* adlı eserine atıfta bulunarak Ayın ve yıldızların ışığı hakkında yanlış olan bilgiyi düzeltmeye çalışır (Seydî Ali Reis, nr. 2911, vr. 18b-28a).

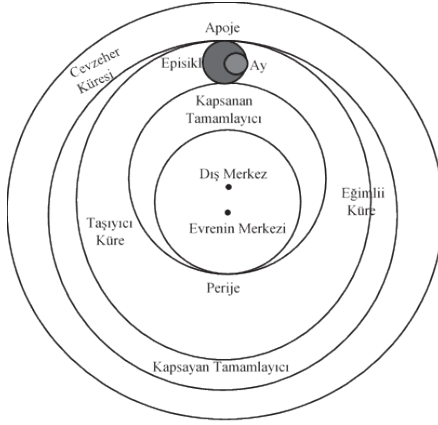
**Tablo 1.** ılımların Öncelimi Tablosu (Uymaz, 2009: s. 31).

Batlamyus	100 yılda 1 derece kat eder,	36.000 yılda 1 dolanım yapar.
Geometriciler	66 yılda 1 derece kat eder,	23.760 yılda 1 dolanım yapar.
Nasîrüddin Tüsi	70 yılda 1 derece kat eder,	25.200 yılda 1 dolanım yapar.
Seydî Ali Reis	70 yılda 1 derece kat eder;	25.200 yılda 1 dolanım yapar.

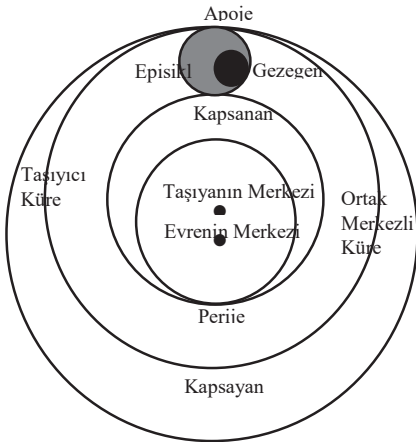
4. Bölüm: Bu bölümde yedi gezegenin kürelerinin durumunu açıklanır. Öncelikle Güneş'in iki küresi tanımlanır. Buna göre Güneş'in iki küresinin yüzeyleri paraleldir. Birisine "Ortak Merkezli Küre" denir. Merkezi, evrenin merkezidir. Kuşağı, burçlar kuşağı yüzeyindedir. Diğerine de "Dış Merkezli Küre" denir. Ortak merkezli kürenin altındadır. Merkezi, evrenin merkezinin dışındadır. Kuşağı, burçlar kuşağının yüzeyindedir. Dışbükeyi, ortak merkezli kürenin dışbükeyine, apoje denilen bir noktaya temas eder. İçbükeyi de ortak merkezli kürenin içbükeyine bir noktada temas eder. Bu ortak noktaya da perije denir. Ortak merkezli küreden dış merkezli küreye apoje yönünde ayrılır. Biri dış merkezli küreyi çevreler, diğeri de dış merkezli küre tarafından çevrelenir. Bu iki küreye birbirini tamamlayan küre denir. Burada Seydî Ali Reis, İbn Şâtîr'in dış merkezli küreyi tamamen kaldırdığını ve episikl ve bazı uygun küre merkezlerini artırarak bütün hareketleri düzenlediğini ilave eder (Seydî Ali Reis, nr. 2911, vr. 28a-29b).



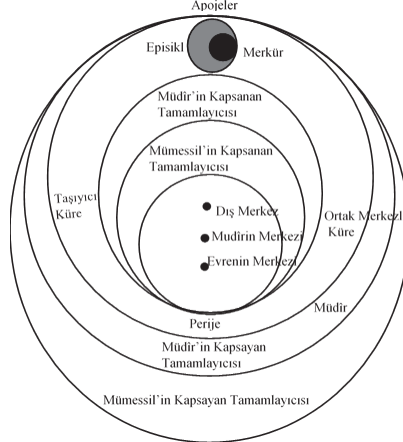
Şekil 7. Güneş'in Küresinin Durumu



Şekil 8. Ay Küresinin Durumu



Şekil 9. Üst Gezegenler ve Venüs'ün Kürelerinin Durumu



Şekil 10. Merkür'ün Kürelerinin Durumu

Şekil 7-10 (Seydi Ali Reis, nr. 2911: vr. 29b).

5. Bölüm: Gezegenlerin kürelerinin hareketleri hakkındadır. Bu kürelerin bazılarının hareketleri batıdan doğuyadır, bazılarının hareketi ise bunun tersidir. Ancak burada sözü edilen hareketler batıdan doğuyadır. Kürelerin hareketleri ortak merkezlidir ve sabit yıldızlarla beraberdir. Bu hareketle Ay'ın apojesi ve Merkür'ün taşıyıcı küresinin apojesi dışında bütün apojeler hareket eder. Ancak İbn Şâtır ve sonrakiler, apojelerin hareketinin 60 yılda 1 derece olduğunu söylemiştir. Buna göre apojelerin hareketinin sekizinci kürenin hareketinden fazla olması gerekir. Güneş'in dış merkezli küresinin hareketi, 24 saatte 59 dakika ve 8 saniyedir. Burçlar küresinin

hareketi ile Güneş'in hareketi, dış merkezli küreye nispeten eşit düzeydedir. Evrenin merkezine göre perijenin bulunduğu yarıda hızlı, apojenin bulunduğu yarıda yavaştır. Günlük harekette bunun tersidir (Seydî Ali Reis, nr. 2911, vr. 30a-31a).

6. Bölüm: Gezegenlerde oluşan durumları açıklar. Dört kısımdır: Birinci kısım, gezegenlerde boylama bağlı olarak oluşan durumlarla ilgilidir. Buna yıldızın boylamı ve yıldızın takvimi denilir. İkinci kısım, gezegenlerin enlemde oluşan durumlarını açıklar. Güneş'in enlemi yoktur. Onun ortak merkezli küresi ve dış merkezli küresinin her biri ekliptik düzleminindedir. Ancak diğer gezegenler ekliptikten kâh kuzeye ve kâh güneye meyl ederler. Çünkü onların taşıyıcı kürelerinin kuşakları ekliptikle iki noktada kesişirler. Üçüncü kısım, gezegenlerin boylam ve enlemde, Yer'e yakın olmasıyla oluşan durumları açıklar. Özel olarak Ay'ın, gerçek yeri görünen yerinden farklıdır. Dördüncü kısımda ise gezegenlerin birbirine göre oluşan durumlarının yanında Güneş ve Ay tutulması anlatılır (Seydî Ali Reis, nr. 2911, vr. 31a-46b).

**İkinci Makale:** Yer'in şekli, iklimlere bölünmesi, göksel durumlardan farklılığının sebebi ile Yer için gerekli durumları açıklar. On iki bölümdür.

1. Bölüm: Yer'in şekli ve iklimlere bölünmesi açıklanmıştır. Yer'in merkezi, evrenin merkezi olup ekvator dairesinin yüzeyi yeryüzünün çevresinde bir büyük daire oluşturur. Yer'in yerleşim yerlerinin başlangıcından ve ekvatorun iki kutbundan geçen başka bir daire daha varsayılır. Bu iki daire ile ikisi kuzeyssel ve ikisi güneyssel olmak üzere dört eşit çeyrek ortaya çıkar. Her çeyreğin boylamı bu büyük dairenin yarı miktarı ve enlemi de çeyreği kadardır. Bu dört çeyrekte kuzeyssel olanı meskündür. Seydî Ali Reis'in bildirdiğine göre, "Yeni Memleket", eskiden bilinen ve "Meskûn Çeyrek"ten ve "Yedi İklim"den başka bir yerdir ve Portekizliler tarafından bulunmuştur; bulunalı elli yıldan çok olmuştur ve eski bilgilerin buradan haberi yoktur. Astronomi kitaplarında Yer'in sadece Kuzey Doğu çeyreği gösterilmiştir (Demir, 2007, s. 43). Amerika'yı Osmanlılara ilk tanıtan Pîrî Reis (1465?- 1554?) olmuştur. Pîrî Reis, 1513'te çizdiği ve 1517'de Yavuz Sultan Selim'e sunduğu Birinci Dünya Haritası ile 1528 yılında çizdiği İkinci Dünya Haritası'nda Kuzey ve Güney Amerika'yı göstermiş ve ayrıca 1521 yılında yazdığı *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde ise Kristof Kolomb (1451- 1506) ve Amerika'nın keşfi hakkında kısa bir bilgi sunmuştur. İkinci olarak da Seydî Ali Reis *Kitâb el-Muhit* adlı eserinde Amerika hakkında birkaç sayfalık bilgi vermiştir (Demir, Kılıç, 1999, s. 355-371).

2. Bölüm: Ekvatorun özellikleri hakkındadır.

3. Bölüm: Eğimli ufukların özellikleri hakkındadır. Eğimli ufukun tanımı yapılmış ve beş kısım olduğu söylenmiştir. Bu kısımlar en büyük eğim ile kıyaslanarak açıklanmıştır.



**Tablo 2.** En Büyük Eğim Değeri (Uymaz, 2009: s.33)

Bilginler	Ölçüm Tarihi	Eklipitiğin Eğimi
Öklides	...	24°32'
Ptolemaios	140	23°49'
Hâzîni	600	23°33'
Memûn	830	23°33'
Nasîrüddin el-Tûsî	...	23° 35'
Ali Kuşçu	...	23° 32' 17"
Seydî Ali Reis	...	23° 35'

4. Bölüm: Eğimli ufukların beş kısmının her birinin özellikleri hakkındadır.

5. Bölüm: Enlemi çeyrek yani 90 derece olan yerlerin özelliklerini açıklar. Bu yerler yeryüzünde iki noktayla sınırlanmıştır. Seydî Ali Reis, bu iki konumda ekvatorun kutbunun ufuk ile çakıştığını yazmıştır. Ancak gerçekte bu iki konumda ekvatorun kutupları zenit ve nadir noktalarıyla çakışır. Seyyid Ali Paşa'nın çevirisinde böyle bir yanlışlık yapılmamıştır.

6. Bölüm: Burçların doğuşunu açıklar. Bu bölümde Seydî Ali Reis *Süllem*'in yazarına atıf yapar.

7. Bölüm: Geçiş derecesi, doğuş derecesi ve batış derecesini ele alır. Yıldızın geçiş derecesi, yıldızın meridyene ulaştığında ekliptikten bir derecedir. Bununla ilgili olarak geçiş uyumsuzluğu da açıklanmıştır.

8. Bölüm: Gece ve gündüzü, sabah ve şafağı açıklar. Seydî Ali Reis Güneş'in ufukta iken büyük görüldüğü ve zenitte iken olduğu gibi görüldüğünü söyleyerek Seyyid Şerif'in *Tezkire* adlı eserine atıfta bulunur. Şirâzi'nin de gerçek sabah ile yalancı sabahın durumları nasıl açıkladığına yer verir.

9. Bölüm: Tarihler, yıllar, aylar ve onların kısımlarını, geceyi, gündüzü ve saatlerini açıklar. Burada Acem, Rum ve Batı astronomlarına göre öğle zamanını açıklar. Çağatay ve Uygurlara, Arap ve din bilginlerine göre gece ve gündüzün, öğle vaktinin nasıl tespit edildiğine yer verir. Sonra Hicri, Fars, Rum ve Meliki tarihlerini açıklar.

10. Bölüm: Tanjant ve bağlı olanları açıklar. İmam Şafi ve Ebu Hanife'nin öğle ve ikinci vakitlerinin tespitlerine yer verir.

11. Bölüm: Meridyen çizgisini ve kıblenin azimutunu açıklar. Seydî Ali Reis Mekke'nin enlemi ve boylamının tespitini açıklarken Çağmini'nin Harezmi, Kâdızâde-i Rûmî'nin Semerkand'ı, kendisinin de İstanbul'u dikkate aldığını söyler. Seyyid Şerif ve Kadızâde-i Rûmî'nin, Mekke'nin meridyen çizgilerinin tespitindeki farklılıkları gösterir.

12. Bölüm: Uzaklıklar ve büyüklükler hakkındadır. Seydî Ali Reis *Fethiyye* serhinde Mirim Çelebi'nin, *Zic-i Hâkâni* ve *Süllem*'de Gıyasüddin Cemşid'in verdiği değerleri açıklar. Yerin çapının miktarı ve yüzölçümünün fersahla bilinmesi için, her bir gezegenin kürelerinin uzaklıklarının bilinmesi için, sabit yıldızların kurslarının ve çaplarının miktarlarının bilinmesi için çeşitli cetveller ekler (Seydî Ali Reis, nr. 2911, vr. 46b-83b).

### 3. *El-Fethiyye ve Hülâsatü'l-Hey'e*'nin Karşılaştırılması

Ali Kuşçu'nun *Fethiyye* adlı eseri 15. yüzyıl hey'e geleneğini temsil eden önemli eserlerinden birisidir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasından dolayı da Osmanlı astronomi eğitimini anlamak bakımından önem arz etmektedir. Daha önce de zikredildiği üzere bu eser, genel astronomi ve coğrafya bilgilerini içermekle birlikte teorik astronomi alanında incelenen çok kapsamlı bir çalışma değildir. Mezkûr eserin ilk Türkçe tercümesi olan *Hülâsatü'l-Hey'e* adlı esere gelince, gözlemlere dayanmayan astronomi metinleri arasında en kapsamlısıdır.

Seydî Ali Reis döneminde astronomi eserlerine ulaşabilmek kadar ve onları okuyup anlayabilmek konusunda da problemler olduğunu düşünmüştür. Bu sebeple *Risâle-i Zâtü'l-Kürsî* adlı eserinde astronomi eserlerinin okuyucu ve öğrenciler için Türkçeye tercüme edilmesinin önemine vurgu yaparak şöyle demiştir: (Seydî Ali Reis, Kandilli Rasathanesi, nr. 50/1, vr. 1b-13a Aktaran; İzgi, 2019, s. 306).

İlm-i nücumla müteallik olan alet için vaz olunan Arabî Farisî ve Türkî risalelerin her birisi ekser evkatta lazım iken bulunmayıp belki ekser şehirlerde ele girmeyip külli ihtiyaç çekilip bulunanlar dahi ekser Arabî ve Farisî; herkes anlardan müstefid olmamağın bu hakire hatıra oldu ki buna müteallik olan risaleleri tettebbu kılıp ve intihab kılınıp Türkî dilde zikir oluna. Muhtasar ve müfid bir risale olup murad olunan evkatta ihtiyaç çekilmeye.

Seydî Ali Reis, astronomi eserlerini gözlemler yaparak değil, kendisinden önceki bilim adamlarının yapmış olduğu çalışmaları tercüme ederek, bazen de bunlara yorum yaparak geliştirdiği için kuramsal/teorik çalışmalar yapan astronomlar sınıfına dâhil edilmiştir. Bu sebeple 16. yüzyıl Osmanlı astronomi bilgilerinin düzeyi hakkında ayrıntılı bir malumat edinmek için esere başvurulmasında fayda bulunmaktadır. *el-Fethiyye* ve *Hülâsatü'l-hey'e*'nin karşılaştırılmasına gelince sunları söylemek mümkündür:

1. *Hülâsatü'l-hey'e*'nin girişinin ikinci kısmında doğaya ilişkin temel bileşik cisimler, küreler, esirsel cisimler, ulvî âlem, unsurlar (ateş, hava, su, toprak), suflî âlem, oluş ve bozulmuş âlemi, bileşik cisimler kürelerin hareketleri ele alınmıştır. *Fethiyye*'nin girişinde böyle bir kısım yoktur.

Dolayısıyla *Risâle der Hey'e*'nin girişi bu şekilde olduğu için onun tercümesi olma ihtimali söz konusudur.<sup>3</sup>

2. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin birinci bölümünde sıcaklık ve bunun nedeni, Yer'in ortaya çıkışının sebebi, hayvanların çeşitleri konuları da eklenmiştir.
3. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin ikinci bölümünde, Batlamyus'un küreler konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Batlamyus, kürelerin basit olması için fiziksel olmayan matematiksel modeller düşünmüştür. Buna bağlı olarak Batlamyus'a göre astronominin cisimsel olmadığı söylenmiştir. Bazı bilgiler ise cisimsel küreler düşündüğünden, onlara göre "astronomi cisimseldir/fizikseldir" denilmiştir.
4. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin üçüncü bölümünde, ılımların önceliminin hareketi konusunda Batlamyus'un, geometricilerin ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin gözlem değerleri verilmiştir.
5. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin üçüncü bölümünde, ekliptiğin eğim değeri verilirken, Öklides'in, Batlamyus'un, Hâzîni'nin, Memûn'un, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin verdiği değerlerden de bahsedilmiştir.
6. *Hülâsatül-hey'e*'nin, birinci makalesinin üçüncü bölümünde, her bir burcun kaç yıldızdan oluştuğu ayrıntılı olarak verilmiştir.
7. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin üçüncü bölümünde, ılımların öncelimi konusuyla ilgili tarihli ve tarihsiz hareket yorumları verilmiştir. Bunların batıl olduğunu Seydi Ali Reis kendisi de söylemiştir, ancak yine de bunları burçlarla ilişkilendirerek yorumlamıştır. Astrolojik yorumlara *Fethiyye*'de rastlanmadığı için Ali Kuşçu'nun astronomiye bilimsel yaklaşımının nedeniyle böyle bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.
8. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin dördüncü bölümünde, İbn Şâtır'ın eksantrik küreyi tamamen kaldırmasından ve bunun yerine episikiller koyarak hareketleri düzenlemesinden bahsedilmiştir.
9. *Hülâsatül-hey'e*'nin birinci makalesinin beşinci bölümünde apojelerin hareketi hakkında İbn Şâtır ve sonrakilerin görüşlerinden bahsedilmiştir.

3 *Fethiyye*'nin en belirgin yönü, Giriş'te doğa felsefesiyle ilgili olanlar hariç, sadece geometrik öncülleri içermektedir. Kuşçu *Şerhü't-Tecrid* adlı eserinde, Aristotelesçi doğa felsefesi ve metafizikten çıkarılan ilkelere, hey'e ilminde ihtiyaç duyulmadığı fikrini savunmuştur. Ona göre, daha önceki birçok astronomun yaygın bir uygulaması olan astronomik ilkelerin altında yatan fiziksel ilkeleri sunmadan bu bilim kurulabilir. Onun için gözlem ve matematik, disiplinin ilkelerini oluşturmada öncelikle önemlidir (Umut, 2019, s. 545-546).

10. *Hülâsatü'l-hey'e*'nin ikinci makalesinin birinci bölümünde, yedi iklimde çok fazla şehir ismi sayılmıştır. Bunun sebebi olarak, Seydî Ali Reis'in coğrafya bilimiyle ilgili metot ve içerik endişesi taşıdığı söylenebilir.
11. *Hülâsatü'l-hey'e*'nin ikinci makalesinin beşinci bölümünde, enlemi 90 derece olan yerler açıklanırken, bu yerlerin Yeryüzünde iki noktayla sınırlandırıldığından bahsedilmiştir. Ancak Seydî Ali Reis bu konuda bir yanlışlık yaparak, bu iki konumda ekvatorun kutbunun ufuk ile çakıştığını yazmıştır.
12. Seydî Ali Reis eserinde astronomiye dair bilgilerden ziyade, coğrafya ve kozmografya bilgileri eklemiştir. Bunun sebebi daha önce de söylenildiği üzere bir denizci olmasıdır. Nitekim seyr-i sefer esnasında bir denizci tarafından kullanılması gereken bilgilere fazlaca yer verdiği görülmektedir.
13. jSeydî Ali Reis'in astronomiye dair eklerde dikkati çeken en önemli hususlardan birisi, et-Tûsî, Kutbeddîn eş-Şîrâzî ve İbn Şâtır'dan bahsetmesidir. Batlamyus'a karşı alternatif modeller üreten bu gök bilimcilerinin eserlerini okuyup onlara atıf yapmış olması Seydî Ali Reis'in astronomi bilgisinin düzeyini ve bilgiyi aktarım şeklini görmek bakımından dikkat çekicidir (Uymaz, 2009, s. 59-62). *Hülâsatü'l-Hey'e*'de Seydî Ali Reis, Ali Kuşçu'nun bahsetmediği bilgilerin eserlerinden de alıntılar yapmak suretiyle ilgili konulara katkıda bulunmuştur. Seydî Ali Reis'in son dönemlerde yetişmiş bilim adamlarının eserlerini kullanması, Ali Kuşçu ve öncesi astronomi çalışmalarını yakından takip etmesi, bu eserlerdeki bilimsel bilgi birikimini anlayabilecek düzeyde astronomi bilgisiyle donanmış olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Seydî Ali Reis'in deniz bilgisi kadar, astronomi bilgisinin de yüksek düzeyde olduğu söylenebilir.
14. *Hülâsatü'l-Hey'e*'nin kaynakları İbn Şâtır'ın *Nihâyetüs-Sûl*'ü, el-Çağmî'nin *el-Mulabhasu'l-Hey'e* adlı eserinin yorumu olan Kâdızâde-i Rûmî'nin *Şerh-i Mulabhas el-Hey'e*'si, Kutbeddîn eş-Şîrâzî'nin *Nihâyet el-İdrâk fi Dirâyet el-Eflâk*'i, Seyyid Şerif'in *Şerh-i Tezkîre*'si, Fahreddîn el-Râzî'nin *Mulabhas*'ı ve Gıyâsüddîn el-Kâşî'nin *Süllem el-Semâ*'sıdır. Dolayısıyla Seydî Ali Reis'in bilgisinin Semerkand, Merâğa ve Şam ekolüne uzandığını ve neticede *Hülâsatü'l-Hey'e*'nin bu üç ekolün birikimi ile bir araya getirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Uymaz, 2009, s. 68-69).

## Sonuç

Semer kand'da astronomi alanında Uluğ Bey ve çevresiyle edindiği tecrübeyi İstanbul'a taşıyan Ali Kuşçu, 15. yüzyıl Osmanlı astronomisinin en önemli isimlerindendir. Osmanlı medreselerinde matematiksel bilimlerin yerleşmesi ve gelişmesinde önemli katkısı olan Kuşçu, astronomideki tespitleriyle de Kopernik'e giden yoldaki zincirlerden biri kabul edilmektedir. Astronominin pratik ve teorik her iki alanında eserler veren Kuşçu'nun Fatih Sultan Mehmet'e sunduğu *er-Risaletül Fethiyye*, hey'e geleneğinin bir ürünüdür. *Fethiyye*, *Risâle der hey'e*'nin çevirisidir ve bu eserde hey'e geleneğinin revizyonu söz konusudur. *Risâle*'nin giriş bölümündeki doğa felsefesine dair kısım *Fethiyye*'de verilmemiştir. Bu da Kuşçu'da zamanla gelişen hey'e ilminde Aristotelesçi doğa felsefesi ve metafizikten çıkarılan ilkelere, hey'e ilminde ihtiyaç olmadığı fikridir.

16. yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Seydi Ali Reis'in *Hülâsatül-Hey'e* adlı eserinin *Fethiyye* metninin bir tercümesi olduğu söylenilmekle birlikte *Risâle Der Hey'e* metnini temel aldığı görülmektedir. *Hülâsatül-Hey'e* birebir tercüme olmayıp, yeri geldiğinde astronomi ve coğrafya ile ilgili bölüm ve kısımlara bazı eklemeler yapılan bir eserdir. Bunlar arasında özellikle coğrafya ile ilgili eklemelerin büyük bir yekûn tuttuğu gözükmektedir. Bunun sebebi Seydi Ali Reis'in bir denizci olması ve seyr esnasında bir denizcinin işine yarayacak matematiksel coğrafya ile ilgili bilgileri de çeviriye eklemek istemiş olmasıdır. *Fethiyye* Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan meşhur eserlerden birisidir. Bu eserin ilk versiyonunun genişletilerek Türkçeye kazandırılması Osmanlı astronomi ve coğrafya bilgisine dair önemli bir girişimdir. Böylece daha geniş kitlelere ulaştırılmış olma potansiyelinin yanında yaygın etkisinin görülmesi açısından manidardır. Ayrıca Seydi Ali Reis'in et-Tûsî, Kutbeddîn eş-Şîrâzî ve İbn Şâtır gibi önemli astronomlarından söz ederek, onların düşüncelerine yer vermesi son derece önemlidir. Bu durum Seydi Ali Reis'in astronomi bilgisinin derinliğine işaret etmekte ve astronominin hey'e geleneği eserlerini takip etmesiyle de modern öncesi dönem Osmanlı astronomi çalışmalarına katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan her iki bilginin de eserlerinde Aristoteles ve Batlamyusçu evren anlayışını yansıtan Yer merkezli evren tasavvurunu kabul etmeleri dönemleri açısından değerlendirilebilir. Ali Kuşçu'nun *Tecrid*'de Aristocu doğa felsefesinin, hey'e ilminde kullanılmasını eleştirmiştir. Ayrıca *Risâle fi halli eşkâlin muaddilîl mesir* adlı eserinin Kopernik'in hocası Regiomontanus'u etkilediği ve bu etkinin Kopernik astronomisi açısından önemli olduğu söylenilmektedir. Bununla birlikte

Güneş merkezli evren sistemi Kopernik'in 1543 yılında yayımlanan *De Revolutionibus Orbium Coelestium (Gök Kürelerinin Dolanımları Üzerine)* adlı eserinde verilmiştir. Bu sistemin kabul edilmesi Batı'da biraz zaman alsa da Doğu'da çağdaşı Seydi Ali Reis için çok erkendir. Osmanlı'da eserin duyulup problemin kabulü için daha uzun zaman gerekecektir. Zaten Osmanlı'da modern astronomi ile ilk temas 17. yüzyıl ortalarında başlamışsa da yeni astronominin kabul görmesi 19. yüzyılın ortalarını bulmuştur.

### Kaynakça

- Adivar, A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi.
- Ak, M. (1999). "Seydi Ali Reis", *Osmanlılar Ansiklopedisi*. c. 2, İstanbul.
- Ak, M. (2009). "Seydi Ali Reis", *DİA*. c. 37, İstanbul, 21-24.
- Aydın, C. (1989). "Ali Kuşçu". *DİA*. c. 2, İstanbul, 408-410.
- Demir, R. (2000). *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi*. Ankara: A.K.M. Başkanlığı.
- Demir, R. (2005). *Philosophia Ottomanica*. c. 1, Ankara: Lotus.
- Demir, R. (2007). "Seydi Ali Reis ve Kitâb el-Muhîr fî İlmi el-Eflâk ve el-Ebhûr", *Bilim ve Ütopya*. 153, 36-44.
- Demir, R. & Kılıç, M. (1999). "Tarih-i Hind-i Garbi'de Hint Okyanusu, Kızıldeniz ve Süveyş Kanalı İle İlgili Düşünceler", *Osmanlı*. c. 8, Ankara.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-Hisâb'ının 'Çift Yanlı' ile 'Tahlil' Hesâbı Bölümü", *Kutadgubilig*. 4, 135-155.
- Heidarzadeh, T. (1999). "Ali Kuşçu", *Osmanlı*, G. Eren (Ed.). c. 8, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- İzgi, C. (2019). *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: Küre.
- Kuşçu, A. (2019). "er-Risâletül-Fethiyye", *Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: Ali al-Qūshjī's Al-Risâla al-Fathīyya*. H. Umut, PhD diss., McGill University, Montreal, 195-289.
- Parmaksızoğlu, İ. (1980). *Türk Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Milli Eğitim.
- Ragep, F. J. (2001). "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris*. 16, 49-71.
- Ragep, F. J. (2006). "Ali Kuşçu ve Regiomontanus: Dışmerkezli Dönüşümler ve Kopernik Devrimi", Çev. Yavuz Unat, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 8(1), 81-96.
- Rosenfeld, B. A., İhsanoğlu, E. (2003). *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th- 19thc.)*. İstanbul: IRCICA.
- Saliba, G. (2011). *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansı'nın Oluşumu*. Çev. G. Aksoy, İstanbul: Mahya.
- Seydi Ali Reis, *Hülâsâ el-Hey'e*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 2911.
- Seydi Ali Reis, *Hülâsâ el-Hey'e*. Yazma, Halet Efendi, nr. 532.

- Seydi Ali Reis, (1999). *Mir'âtü'l-Memâlik*. Mehmet Kiremit (Haz.). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Seydi Ali Reis, *Risâle-i Zâtü'l-Kürsî*. Kandilli Rasathanesi, nr. 50/1.
- Seyyid Ali Paşa, (2001). *Mir'ât-ı 'Alem*. Y. Unat (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Taşköprülüzâde. (2007). *Osmanlı Bilginleri (eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ'id-Devleti'l Osmâniyye)*. Çev. M. Tan, İstanbul: İz.
- Umut, H. (2019). *Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: Ali al-Qūshjî's Al-Risâla al-Fathîyya*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), McGill University, Montreal.
- Unat, Y. (2001). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*. Ankara: Nobel.
- Unat, Y. (2009). *Ali Kuşçu Çağını Aşan Bilim İnsanı*, Yayınları. İstanbul: Kaynak.
- Uymaz, T. (2009). *Seydi Ali Reis'in Hülâsa el-Hey'e (Astronominin Özeti) adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.





# YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy

## DÖRT ÖGE

### Amaç ve Kapsam

**Dört Öge:** Nobel Yayınevi'nin yayın organıdır. Dergide felsefe ve bilim tarihi ilişkin sorunları inceleyen ve çözüm önerileri sunan Türkçe, İngilizce ve diğer dillerde özgün bilimsel yazılara yer verilmektedir. *Dört Öge* dergisi yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Gönderilen yazılar editör denetimi ardından (Editör, yazıyı gözden geçirip, dergi kurallarına uygun duruma getirilmesi için yazarlarına geri gönderebilir) yayın kurulu ve değerlendirme kurulu tarafından gözden geçirilir. Yayın kurulunun değerlendirmesini tamamladığı “aday hakemli yazı”, körlenerek aşağıdaki ölçütler çerçevesinde değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. İki hakemden birinin, “aday hakemli yazının” yayınlanmasına ilişkin olumsuz görüş bildirmesi durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alan “aday hakemli yazı”, “Hakemli Yazılar” bölümünde yayınlanma hakkı kazanır. İki hakemden yayınlamasına ilişkin olumlu görüş alamayan “aday hakemli yazı”, yayınlanma hakkı kazanamaz.

Hakemler değerlendirdikleri “aday hakemli yazı”nın eksiklerinin ya da hatalarının giderilmesi için yayın kurulu aracılığı ile yazar(lar)dan düzeltme isteyebilirler.

Hakemlerden gelen “Değerlendirme Formu” ve “Değerlendirme Raporu (eğer varsa)” körlenerek yazar(lar)a yayın kurulu aracılığıyla iletilir.

### Hakem Değerlendirme Ölçütleri

- Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür? (evet, kısmen, hayır)
- Konu derinlemesine ve kapsamlı olarak incelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur? (evet, kısmen, hayır)
- Metnin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Kullanılan yöntem ve teknikler amaca uygun ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)

- Tablo ve şekiller uygun ve anlaşılabilir midir? (evet, kısmen, hayır)
- Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir? (evet, kısmen, hayır)
- Dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır? (Yabancı dilde ise yeterli midir?) (evet, kısmen, hayır)
- Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- İlgili yerli ve yabancı literatürden yeterli ölçüde yararlanılmış mıdır? (evet, kısmen, hayır)
- Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale başlığı içerik ile uyumlu mudur? Makalenin Türkçe ve Y.dilde özet (abstract) bilgileri doğru ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makale için kullanılan Türkçe ve Y.dilde anahtar kelimeler (keywords) uygun, birbirine paralel ve yeterli midir? (evet, kısmen, hayır)
- Makaleyi genel olarak nasıl nitelersiniz? (çok iyi, iyi, orta, kötü, çok kötü)
- Değerlendirme sonucu? (Olduğu gibi yayımlanabilir, Belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir, Yayımlanamaz)

### **Yazarlar İçin Kılavuz**

- Aşağıdaki rehberin APA tekniğine uygun kaynak gösterme örnekleriyle zenginleştirilmiş versiyonunu [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf) sitesinden indirebilirsiniz.

### **Başvuru için Denetim Listesi**

Başvuru sürecinde yazarlar başvurularının aşağıdaki listedeki tüm maddelere uyduğunu denetlemelidirler. Bu kılavuza uymayan başvurular yazarlara geri döndürülecektir.

1. Gönderilen yazı daha önceden yayınlanmamış olmalıdır.
2. Yazı dosyası Microsoft Word, RTF, WordPerfect veya ODF dosya biçiminde olmalıdır.
3. Yazının bütününe (kaynak gösterme, tablolar, şekiller, vd.) APA tekniği uygulanmalıdır
4. Metin 1,5 satırlı, 12 punto, altı çizili yerine eğik (italik) olarak vurgulanmış (URL adresleri dışında) ve tüm şekil, resim ve tablolar metin içinde uygun noktalara yerleştirilmiş olmalıdır. Baskı için, imajların kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderiniz. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümleri ek dosya olarak tek, tek gönderebilirsiniz.
5. Stil ve baskı uygulamaları, “Dergi hakkında” bölümündeki “Yazarlar İçin Kılavuz” bölümündeki tanımlamalara uygun olmalıdır.

## Telif Hakkı Konusunda

Yazarlar, ilk yayın hakkı *Dört Öge* dergisinde olmak üzere, açık erişimli arşivlere gönderme ve ticari olmayan kullanım haklarını ellerinde tutarak, *Dört Öge* dergisine telif hakkını devrederler.

## Gizlilik Beyanı

Dergimizde adlar, adresler ve elektronik posta adresleri bu derginin belirtilen amaçları doğrultusunda kullanılacaktır ve diğer amaçlar ya da başka bir bölüm için kullanılmayacaktır.

## Yazarlar İçin Kılavuz

Dergi, Ocak (1. sayı), Temmuz (2. sayı), aylarında yayımlanan *Dört Öge*'de, amaçları ve konuları doğrultusunda kuram ve uygulamaya dayalı özgün çalışmalar, derleme yazılar, çeviriler, inceleme ve tartışma yazıları, okuyucu mektupları, tanıtım ve değerlendirme yazıları, haberler ve mesleki toplantı duyurularına yer verilmektedir.

### *DÖRT ÖGE*:

- Hakemli Yazılar,
- Konuk Yazar Yazıları,
- Görüşler,
- Okuyucu Mektupları,
- Çeviri Yazılar,
- Tanıtım – Değerlendirme,
- Haberler,
- Mesleki Toplantılar olmak üzere 7 bölümden oluşur.

## Genel ilkeler

- “**Hakemli Yazılar**” bölümünde yer alması istenen yazılarla ilgili olarak aşağıdaki kurallar/ilkeler uygulanır;
- Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilen yazılar uygun görülürse değerlendirilmek üzere, konu uzmanlarından oluşan “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerine (hakemler) gönderilir. Her bir yazı iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden biri olumlu diğeri olumsuz görüş açıklarsa makale üçüncü bir hakeme gönderilir.
- **Editör**, yayın ilkelerinde belirtilen ölçütlere uygun olmayan yazıları, Yayın Kurulu'nun da görüşlerini alarak, hakemlere göndermeden önce gözden geçirilmek üzere yazar(lar)ına geri gönderebilir.

- Çalışmaların yayımlanıp yayımlanmamasına, “Yazı Değerlendirme Kurulu” üyelerinin hazırlayacakları değerlendirme raporuna dayanılarak, Yayın Kurulu tarafından karar verilir. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında “çift taraflı körleme (double blind) yöntemi” uygulandığından yazar(lar) çalışmanın hangi üyeler tarafından değerlendirildiğini, üyeler de değerlendirdikleri çalışmanın kim(ler)e ait olduğunu bilmezler.
- Yazılara ilişkin olarak iki hakemden alınan görüş, öneri ve/veya istekler, Editör tarafından düzenlenerek yazar(lar)a iletilir.
- Hakemli bölümde yayımlanmak üzere gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi, gözden geçirilmesi, kabulü, dizilmesi, denetimi, basılması ve dağıtımı yaklaşık dört ay sürmektedir. Bu nedenle, Dergi'nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan'da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim'de, son biçimiyle -elektronik ve basılı olarak- *DÖRT ÖGE* dergisi editörlerine ya da sektörlerine gönderilmesi gerekmektedir.
- Hakemli bölüme gönderilen çalışmalar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Hakemli yazılar iki bölümde düzenlenir; Birinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, yazar adı ve yazarın adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerinden oluşan iletişim bilgileri yer alır. İkinci bölümde, Türkçe ve İngilizce başlık, “Öz” ve “Abstract” başlıkları altında 100 ile 250 kelime arasında Türkçe ve İngilizce öz, “Anahtar Kelimeler” ve “Keywords” başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- Yazıda kullanılacak tablo, şekil, grafik ve resimler metin içerisinde veya ayrı sayfalar olarak gönderilir; ayrı sayfalarda gönderildiği takdirde metin içindeki yeri belirtilir ve çoğaltmaya uygun olacak biçimde siyah-beyaz olarak hazırlanır. Tablo başlıkları tablonun üst kısmında, varsa alındığı kaynak ise, alt kısmında yer alır. Şekil ve resimlerin başlıkları ve varsa alındıkları kaynak altlarında verilir.
- Metin içerisinde yapılan göndermelerde bulunurken aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve sayfa bilgileri verilir. Göndermelerde ve yazıların sonunda yararlanılan kaynakların / eserlerin bibliyografik kimliklerinin alfabetik olarak verileceği “Kaynakça”nın düzenlenmesinde Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association/ APA) kuralları esas alınır.

*Örnek 1:*

Çakın (2005)'in "Cumhuriyet'ten günümüze bilgi profesyonellerinin eğitimi-  
minde başlıca yönelişler" adlı makalesinde belirttiği üzere,..."

*Örnek 2:*

Ülkemizde bilgi profesyonellerinin yetiştirilmesine yönelik anlamlı ilk girişimin John Dewey'nin 1924 yılında hazırladığı raporda yer alan önerilerle başladığı kabul edilirse, bu konudaki çabalarımızın Cumhuriyet ile yaşıt olduğunu söyleyebiliriz (Çakın, 2005, s. 21).

- Dergi'ye, hakemli yazıların dışında, "Konuk Yazar" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", "**Tanıtım-Değerlendirme**" ya da "**Haberler**" bölümlerinde yayımlanmak üzere yazı gönderilebilir. Bu bölüme gönderilen yazıların yayımlanması konusunda Yayın Kurulu karar verir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**" bölümlerine gönderilen yazılar 12 punto ile 10 sayfayı, "**Okuyucu Mektupları**" ve "**Çeviri Yazılar**" ise 5 sayfayı geçmemelidir.
- "**Konuk Yazar**" ve "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**" bölümlerine gönderilen yazılar 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract içermelidir.
- Yayın Kurulu, "**Konuk Yazar**", "**Görüşler**" ile "**Okuyucu Mektupları**" bölümlerine gönderilen yazılarla ilgili olarak yazar(ların)dan düzeltme isteyebilir.
- "**Konuk Yazar**" "**Görüşler**", "**Okuyucu Mektupları**", "**Çeviri Yazılar**", bölümlerinde "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" başlıkları altında 3-10 kelime arası Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve metin yer alır.
- "**Çeviri Yazılar**" da da hakemsiz yazılara ilişkin genel ilkelere uyulur ve yayımlanması konusunda aşağıdaki öğeler dikkate alınır:
- En fazla dört yıl önce yayımlanmış yabancı dildeki yazıların çevirisi yayımlanabilir. Bunun yanı sıra, güncelliğini yitirmemiş çalışmalar için süre kısıtlamasının dışına çıkılabilir.
- Çeviri yazı ile birlikte, orijinal yazının yazar(lar)ından ve/veya yayıncısından alınan izin belgesi ve yazının alındığı kaynağın bibliyografik kimliği gönderilmelidir.
- "**Tanıtım-Değerlendirme**" bölümünde dergi amaçlarına uygun yayınlar ile kitap, bilim ve teknik, kültür, istatistik, yasalar vb. konularda basılı ortamdaki bilgi kaynakları, elektronik ortamdaki veri tabanları, web siteleri, otomasyon programları vb. ile amaca ilişkin tanıtım ve değerlendirme yazıları yer alır. Kitap, veri tabanı vb. tanıtımlarında bibliyografik kimlik verilmelidir. Bibliyografik kimlikte, varsa, sırasıyla şu öğeler yer alır: Yazar adı (soyadı, ad) editör, başlık bilgisi, yayın yeri, yayınevi, yayın tarihi, sayfa sayısı, ücreti, ISBN ya da ISSN, elde edileceği yer. Tanıtım yazısının uzunluğu dört A4 sayfasını geçmemelidir.

- “**Haberler**” bölümünde ise, Dergi’nin yayın ilkeleri çerçevesinde, ilgili alanlardaki gelişme ve yenilikleri yansıtan haber ve duyurulara yer verilir.
- Hakemli yazıların dışındaki bu bölümler için gönderilen yazıların değerlendirmesi hakemli yazılara oranla daha kısa olmakla birlikte, uygun bulunması durumunda, en kısa sürede yayımlanabilmesi; Dergi’nin Haziran sayısında yer alması istenen yazıların en geç 15 Nisan’da, Aralık sayısında yer alması istenen yazıların 15 Ekim’de son biçimiyle elektronik ve basılı olarak Editör, Basımevi ve sekreteryaya adreslerine gönderilmesi gerekmektedir.
- *Dört Öge*’ye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Sempozyum, kongre vb. toplantılarda sunulan bildirimler, bildiri kitaplarında ya da başka dergilerde daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla gönderilebilir.
- Editör, yazının ulaşmasından sonraki herhangi bir aşamada gerekli görmesi durumunda, yayımlanacak yazı üzerinde Yayın Kurulu ve Yazı Değerlendirme Kurulu üyelerinin görüşleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapılmasını ya da yazının bütünüyle değerlendirilmesini yazar (lar) dan isteyebilir. Yazılar üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması, yazının yeniden biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi yazar(lar)ın sorumluluğundadır.
- Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmadan, Dergi’nin yayın ilkeleri ve genel yazım ilkeleri doğrultusunda değişiklik yapabilir.
- Dergiye gönderilen yazılar, yayımlanmış olsun ya da olmasın hiçbir şekilde yazarlarına iade edilmez.
- *Dört Öge*’de yayımlanan yazıların telif hakkı Nobel Yayınevi’ne aittir.
- Dergi’nin hakemli bölümünde yazısı yayımlanan yazarlara *Dört Öge*’nin ilgili sayısından iki; diğer bölümlerde yazısı yayımlanan yazarlara ilgili sayıdan bir adet; Yayın Kurulu üyelerine ise Dergi’nin her sayısından bir adet gönderilir.
- Hakem değerlendirme yazıları **beş yıl** süre ile saklanır.
- Makaleler Yayın Kurulu ve hakemlerin incelemesinden geçtikten sonra sonuç olumlu ise gerekli düzeltme/ ekleme ve değişiklikler yapılarak “**yayımlanabilir**” kararı alınır. Yayımlanabilir kararından **sonra makale adı, yazar(lar) adlarında hiçbir şekilde değişiklik yapılamaz, yazar(lar) makaleyi geri çekemez ve başka bir dergide yayımlayamazlar.**
- *Dört Öge*’de yayımlanmak amacıyla yurt dışından gönderilecek olan yazılarda da aynı kurallara uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Derginin herhangi bir bölümüne yurt dışından gönderilecek olan Türkçe dışındaki yazıların İngilizce olması gerekmekte olup, yazar(lar) tarafından hazırlanamaması durumunda Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” Yayın Kurulu tarafından yazıya eklenebilir.

## Makale şablonu

- **Türkçe makale adı (14 punto, kalın ve düz)**
- **İngilizce makale adı (13 punto, kalın ve yatık)**
- **Yazar ad(lar)ı (11 punto, italik)** [Yazar ad(lar)ına e-posta adres(ler)i ve unvan(ları)ı dipnot olarak verilmelidir. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.]
- İlk yazar, İkinci yazar ve Üçüncü yazar (11 punto, normal) [Yazar sayısının birden fazla olması durumunda, yazar isimleri aynı satıra yazılmalıdır.]
- **Türkçe öz ("Öz" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).** Öz 100 ile 250 kelime arasında olmalıdır.
- **İngilizce öz ("Abstract" başlığı (kalın) altında 12 punto ve yatık).**
- **Ana başlık (12 punto, kalın ve düz)** [İlk paragrafta girinti bulunmamalıdır. Sonraki paragraflar ilk satırları 1 tab girinti ile başlamalıdır.] [Paragraflar satırlar 2 satır aralığında olmalıdır. Paragraflar arasında da 2 satır aralığı boşluk olmalıdır. [Metnin yazı boyutu 12 punto olmalıdır.]
- **İlk alt başlık (12 punto, kalın ve yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır. [Alıntılarda APA kuralları kullanılmalıdır.]
- **İkinci alt başlık (12 punto, yatık)** [Ana bölümler arasında 2 satır aralığı boşluk bulunmalıdır.]
- Yazılar, A4 boyutundaki kâğıdın bir yüzüne 1,5 aralıklı olarak, 12 punto ve Times New Roman ile yazılır. Yazıların uzunluğu 30 sayfayı aşmamalıdır.
- Yazılar, Windows uyumlu kelime işlemci programıyla (Microsoft Office Word) yazılır, metnin sağ ve sol boşluk ölçüleri en az 3 cm olur ve bir kopya bilgisayar çıktısı ile birlikte elektronik ortamda da gönderilir.
- Dipnotlar, 10 punto olarak yazılır ve otomatik numaralandırılır.
- Tablolar [Her tablo sırayla numaralandırılmalıdır. Tablo başlığı, tablonun üzerine 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Şekiller [Her şekil sırayla numaralandırılmalıdır. Şekil başlığı, şeklin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Resimler [Her resim sırayla numaralandırılmalıdır. Resim başlığı, resmin altına 10 punto ile yazılmalıdır.]
- Kaynakça, alfabetik olarak makalenin sonunda yer almalıdır.
- Yazılar, APA stiline göre düzenlenmelidir.

Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurbanoglu, S. Serap (2004). *Kaynak gösterme el kitabı*. Ankara: Üniversite ve Araştırma Kütüphanecileri Derneği.

APA stili için: [http://www.academicexperts.us/dl/APA\\_Style.pdf](http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf)

## DÖRT ÖGE DERGİSİ



Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

e-ISSN: 2146-7064

### HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

#### Makale Bilgileri

Makale Kodu	
Makale Başlığı	
Makale Geliş Tarihi	
Makalenin Gönderildiği Hakem	
Hakeme Gönderilme Tarihi	

#### Makale Değerlendirme Soruları

	SORULAR	EVET (10 puan)	KISMEN (5 puan)	HAYIR (0 puan)
1	Makale başlığı içerikle uyumlu mudur?			
2	Makalenin Türkçe ve yabancı dildeki "Özet"i ve "Anahtar Kelimeler"i doğru ve yeterli midir?			
3	Makale başlangıcında araştırmanın amacı, hedefleri ve yöntemi açıkça belirtilmekte midir?			
4	Sorunun ortaya konuluşu araştırmanın varsayımları ve amacı bakımından uygun mudur?			
5	Makalenin yapılandırılması ve anlatımı, bütünlük içinde, tutarlı ve yeterli midir?			
6	Makale dilbilgisi kurallarına uygun, akıcı ve anlaşılır bir dilde yazılmış mıdır?			
7	Makale alanına katkı sağlayacak nitelikte ve özgün müdür?			
8	Konuyla ilgili kavramlar yerinde ve doğru kullanılmış mıdır?			
9	Kaynakça ve kaynak gösterimleri doğru ve güncel midir?			
10	Sonuç bölümünde bulgular yeterince irdelenmiş midir?			
TOPLAM PUAN				



## Makale Hakkındaki Detaylı Görüşleriniz\*

\* Bu kısmı boş bıraktığınız takdirde, "Hakem Değerlendirme Formu" işleme alınmayacaktır.

### Makale Değerlendirme Sonucu

1	Makale olduğu gibi yayımlanabilir.	EVET	HAYIR
2	Makale belirtilen eksik ve hatalar giderildikten sonra yayımlanabilir.	EVET	HAYIR
3	Cevabınız “EVET” ise makalenin düzeltilmiş halini incelemek ister misiniz?	EVET	HAYIR
4	Makale yayımlanamaz.	EVET	HAYIR

### Hakem Bilgileri

<b>Ad ve Soyad</b>	
<b>Unvan</b>	
<b>Kurum (Üniv., Bölüm, Şehir vd.)</b>	
<b>Telefon</b>	
<b>E-Posta</b>	
<b>Rapor Tarihi</b>	
<i>Şahsıma gönderilen işbu çalışmanın, nesnel, tarafsız, akademik, bilimsel ve etik ilkeler doğrultusunda değerlendirildiğini bildiririm.</i>	
<b>İmza</b>	

**DÖRT ÖGE**  
**DERGİSİ**  
**YAZAR BİLGİ FORMU**

Adı Soyadı	
Çalıştığı Kurum	
Unvanı	
Bölüm	
Anabilim Dalı	
E-posta	
Cep telefonu	
İş telefonu	
Makalenin Adı	
Yazışma Adresi	

Yukarıda adı geçen makalemin uygun bulunduğu takdirde Dört Öge Dergisinde yayınlanmasını kabul ediyorum.

.....İMZA

## APA 6.0 YAZIM KURALLARI ve KAYNAK GÖSTERME BİÇİMİ

*Dört Öge* dergisine gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyonu olmalıdır. Bununla birlikte kaynakça düzenlenirken Türkçeye uyarlanmış ve APA'nın istisnası olan hususlar da bulunmaktadır. Bu istisnalar şunlardır:

- Kitapta yer alan bölümler/makaleler için İngilizce kullanılan "In" sözcüğü ve Türkçedeki karşılığı olan "çinde" sözcüğü kaynakçadan kaldırılmıştır.
- Türkçede gün ve ay içeren tarihler önce gün, sonra ay şeklinde (örneğin 12 Kasım) yazılmalıdır.

### Kaynakçada APA:

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

- Dergilerin varsa DOI numaraları yazılır. Örneğin:

Anderson, A. K. (2005). Affective Influences on the Attentional Dynamics Supporting Awareness. *Journal of Experimental Psychology: General*, 154, 258–281. doi:10.1037/0096-3445.134.2.258

Yoksa url numaraları yazılır. Örneğin Fe: Feminist eleştiri dergisi url'si.

<http://cins.ankara.edu.tr/cansun.html>

- Klasik eserlerin (Marx, Freud gibi) özgün tarihleri biliniyorsa kaynağın sonunda şu şekilde verilir: (Özgün eser 1846 tarihlidir)

- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir. Örneğin:

Köker, E. (1998). *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Ankara:Vadi.

Köker, L. (2007). Hukuk Reformları Sürecinde Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu. *İnsan Hakları Haberciliği*, (derl.) Sevda Alankuş, İstanbul: IPS Vakfı.

- Kitap ve raporların kaynakçada gösteriminde önce yayınlandığı yer ve sonra kitabevi, yayınevi adı, "kitabevi", "yayınevi", "yay."vb. ekler belirtilmeksizin verilir. Örneğin:

Ankara: İmge

İstanbul:Metis

New York, NY: McGraw-Hill

Newbury Park,CA:Sage

London, UK:Routledge  
Ankara: TÜBA  
İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı.

### **Tek yazarlı kitap**

Abisel, N. (2006). *Sessiz Sinema*. Ankara: Deki.  
Zizek, S. (2009). *Matrix: Ya da Sapkınlığın İki Yüzü*. Bahadır Turan (Çev.).  
İstanbul: Encore.

### **Çok yazarlı kitap**

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

### **Editörlü kitap**

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

### **Editörlü kitapta bölüm**

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 689-713). İstanbul: Hil.

### **Birden çok baskısı olan kitap**

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

### **Sadece elektronik basılı kitap**

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim  
<http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp litem I 135>

**Kitabın elektronik versiyonu** Freud, S. (1953). The method of interpreting dreams: An analysis of a specimen dream. J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standart edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 4, pp. 96-121). <http://books.google.com/books> (Özgün eser 1900 tarihlidir)

Shotton, M. A (1989). *Computer addiction? A study of computer dependency* [DX Reader version]. Retrieved from <http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp> Schiraldi, G. R. (2001). *The post-traumatic stress disorder sourcebook: A guide to healing, recovery, and growth* [Adobe Digital Editions version]. doi: 10.1036/0071393722 7

**Elektronik adresten yararlanılan kaynakta**, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

<http://www.bianet.org/bianet/toplum/119375-avator-in-sozde-solculugu-uzerine>

**Elektronik makaleler:** varsa dijital object identifier (DOI) numarası belirtilmelidir.

Von Ledebur, S. C. (2007). Optimizing knowledge transfer by new employees in companies. *Knowledge Management Research & Practice*. Advance online publication. doi: 1 0.1 057/palgrave.kmrp.8500141

### **Elektronik gazete makaleleri**

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. [www.hurriyet.com.tr](http://www.hurriyet.com.tr)

### **Çok ciltli çalışmalar**

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarck and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

### **Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı**

Pflanze, O. (1990). The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3. *Bismarck and The Development of Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

### **Daha önceki bir baskının yeni basımı**

Smith, A. (1976). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. E. Cannan (Ed.). Chicago: University of Chicago Press. (İlk baskı 1776).

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

### **Kitaptan çevrilmiş bölüm**

Kaynakça:

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Metin İçindeyse: (Weber, 1904-1905/1958)

### **Rapor ve teknik makaleler**

Gencil Bek, M. (1998). *Mediscape Turkey 2000* (Report No. 2). Ankara: BAYAUM.

**Dergiden tek yazarlı makale**

Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Dergiden çok yazarlı makale**

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağırılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Elektronik dergiden makale**

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Namibia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1).

(varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: [http://www.trinstitute.org/ojpcr/5\\_1conway.htm](http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm))

Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

**Yazarı belli olmayan editör yazısı**

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

**Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için**

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

**Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için**

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

**Tanıtım yazıları**

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book *Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

**Basılmamış tezler, posterler, bildiriler:** YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

### **Ansiklopediler**

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

### **Sözlükler**

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

### **Görüşme**

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

### **Televizyon programı**

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

### **Film**

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

### **Fotoğraf**

Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.


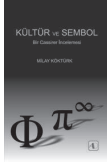









Metin İçindeyse: (Adams, 1927)





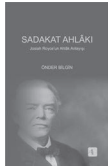








# AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

 <p><b>VAROLUŞ VE FELSEFE</b> KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Varoluş ve Felsefe / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p><b>KÜLTÜR VE SEMBOL</b> Bir Cassirer İncelemesi MILAY KÖKTÜRK</p>	<p><b>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi / Milay KÖKTÜRK</b> 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p><b>BİRLEYEREK OLUŞMAK</b> Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>BİRLEYEREK OLUŞMAK / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar</b> Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p><b>HİKMETİN İZİNDE KENAN GÜRSOY'A ARMAĞAN</b> Editör: Fulya Bayraktar</p>	<p><b>Hikmetin İzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan / Editör: Fulya Bayraktar</b> 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p><b>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNESİNDE TANIKLIKLAR</b> M. Coşkun DEĞİRMENÇİOĞLU</p>	<p><b>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENÇİOĞLU</b> 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p><b>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ</b> KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p><b>ETİK VE TASAVVUF</b> Felsefe Tanımlıkları KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Etik ve Tasavvuf / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-6-3</p>	 <p><b>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER</b> KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p><b>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE</b> LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p><b>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p><b>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI?</b> KENAN GÜRSOY</p>	<p><b>Bir Evrensel Projemiz Var mı? / Kenan GÜRSOY</b> 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p><b>MEDENİYET VE FELSEFE</b> LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p><b>Medeniyet ve Felsefe / Levent BAYRAKTAR</b> 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p><b>BAĞLANMA HÜRRIYETİ</b> Bir Gabriel Marcel Okuması Fulya BAYRAKTAR</p>	<p><b>BAĞLANMA HÜRRIYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması / Fulya BAYRAKTAR</b> 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p><b>İDEALİST VE PRAGMATİST ESTETİK</b> İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p><b>İdealist ve Pragmatist ESTETİK / İbrahim YILDIRIM</b> 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p><b>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİPE "GÜLME"</b> LEVENT BAYRAKTAR / ZEYNEP TEK</p>	<p><b>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME" / Levent Bayraktar, Zeynep Tek</b> 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

	<p><b>Bir Felsefe Gelenegimiz Var mi? /</b> Kenan GURSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>		<p><b>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü /</b> Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
	<p><b>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin)</b> / Ismail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>		<p><b>BERGSON /</b> Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
	<p><b>Felsefe ve Tasavvuf /</b> Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>		<p><b>Hikmet Gelenegi ve Hikem-i Atâiyye /</b> Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
	<p><b>Felsefe Serüvenimiz /</b> Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>		<p><b>Sadakat Ahlakı- Josiah Royce'un Ahlak Anlayışı /</b> Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
	<p><b>FELSEFE ile /</b> Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>		<p><b>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dalışlar &amp; ANIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler /</b> Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
	<p><b>Oryantalist mi? /</b> Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p><b>Türk Düşüncesinden Portreler /</b> Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p><b>Türk Düşüncesinde Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan /</b> Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		<p><b>Batı ve İslâm Dünyasında PLATON'UN TIMAİOS'U /</b> Fahrettin Olguner 13,5x21,5 / 160 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-9-4</p>
	<p><b>Bakü'den Balkanlara Halvetlilik III /</b> Editörler Levent Bayraktar, Yeliz Yayıntaş 13,5x21,5 / 232 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-8-7</p>		<p><b>Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan /</b> Editör: Celal Türer 16,5x24 / 456 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-7-0</p>

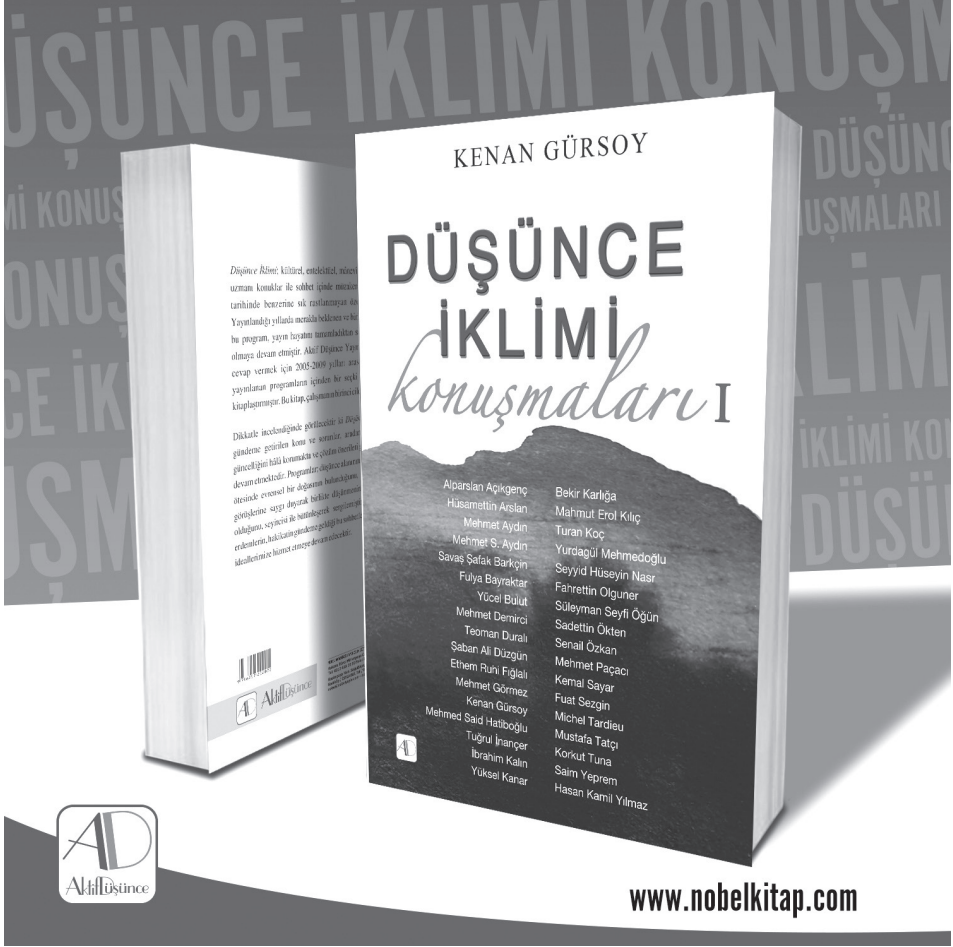


Bergson, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüş filozoflardan biridir. Yaşadığı çağda dersleri ve konferansları büyük bir hayran kitlesi tarafından merakla takip edilmiştir. Bunda, geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hitabete sahip olmasının payı büyüktür.

Bu kitapta, ruh ile beden ilişkisinden hareketle Bergson felsefesinin, felsefe tarihindeki yeri ve konumu irdelenmektedir. Böylece eser bir yandan Bergson metafiziğiyle, bir yandan ruh-beden ilişkisiyle ve diğer yandan da pek çok felsefi ekolle karşılaşma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda materyalizm, pozitivism, natüralizm, entelektüalizm, kritisizm, paralelizm, finalizm, mekanizm, evolüsyonizm gibi akımlar gündeme gelmekte ve incelenmektedir.



Günümüzde Tasavvuf adlı bu kitap, farklı entelektüel ve akademik disiplinlerden gelen ve bugünün insanlık problemleri için çözüm önerisi arayan yazarlar tarafından, çağımızı kendi irfanımızdan hareketle okumak ve yorumlamak gayesi ile kaleme alınmış olan makalelerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmında bugün adına ve bütün bir insanlık için Tasavvufun teklifleri ele alınmakta, bir kısmında da mutasavvıflar hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır. İslâmın; farklı coğrafyaları, farklı kültürleri, farklı insanları tevhid prensibi etrafında bütünleştirmiş olması, bugün yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu kitap, dünya genelinde yaşanan insanî problemlerin çözümü için günümüzün ihtiyaçları doğrultusunda kadim hikmetle yeniden buluşmaya bir davettir.



Düşünce İklimi; kültürel, entelektüel, mânevî ve felsefi konuların, alanın uzmanı konuklar ile sohbet içinde müzakere edildiği, Türk televizyon tarihinde benzerine sık rastlanmayan özel bir program olmuştur. Yayınlandığı yıllarda merakla beklenen ve birlikte düşünmeye davet eden bu program, yayın hayatını tamamladıktan sonra da aranan bir kaynak olmaya devam etmiştir. Aktif Düşünce Yayınları, bu ihtiyaca ve talebe cevap vermek için 2005-2009 yılları arasında TRT2’de her hafta yayınlanan programların içinden bir seçki yaparak iki cilt hâlinde kitaplaştırmıştır. Bu kitap, çalışmanın birinci cildir.

Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki Düşünce İklimi programlarında gündeme getirilen konu ve sorunlar, aradan geçen zamana rağmen güncelliğini hâlâ korumakta ve çözüm önerileri günümüze de ışık tutmaya devam etmektedir. Programlar; düşünce alanının popülarizmin üzerinde ve ötesinde evrensel bir doğasının bulunduğunu, sohbet içinde muhatabın görüşlerine saygı duyarak birlikte düşünmenin ve oluşmanın mümkün olduğunu, seyircisi ile bütünleşerek sergilemiştir. Yüce değerlerin, insanî erdemlerin, hakikatin gündeme geldiği bu sohbetler, kitap olarak medeniyet ideallerimize hizmet etmeye devam edecektir.