

Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

Hakemli Dergi

dörtöge

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: 11 Sayı: 21 Haziran 2022

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: Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Tic. Anonim Şirketi / Sertifika No.: 46519
Beştepe Köy Yolu No.: 3 06800 Beştepe-Çankaya/ANKARA

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

Sekreter

Arş. Gör. Batuhan Akgündüz
Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü

İletişim:

Prof. Dr. Yavuz UNAT
Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Kuzeykent, 36100, Kastamonu

Gsm: 0542 454 12 24

e-posta: dortogedergisi@gmail.com

yumat@kastamonu.edu.tr - hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

Abdülkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara

Tel: 0312 418 20 10 - Faks: 0312 418 30 20

www.nobelyayin.com/dortoge e-posta: dortoge@nobelyayin.com

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

Yıllık abonelik: 30 TL

Öğrenci abonelik: 20 TL

Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.

İş Bankası Mevcutluk 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 yayınlanmaktadır.

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

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Osmanlının Üçüncü Popüler Bilim Dergisi *Mir'ât* 1
BİLAL YURTOĞLU

Unutulmuş Bir Bilim Yazarı: Ali Nusret Bey 39
REMZİ DEMİR, VURAL BAŞARAN

The Role of Social Contract in Kant's Political Philosophy 53
AHMET EMRE DEMİRCİ, HÜSEYİN FIRAT ŞENOL

İyiye Dönüşmek, İyiyeye Dönüşmek: Platon'da İyinin Yüksekliği
Üzerine Bir İrdeleme 67
MEHMET FATİH ELMAS

Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye* Adlı Eserinin
Analitik Geometri Açısından Değerlendirilmesi 89
SEMİHA BETÜL BAYAM TAKIÇAK

Renk Kuramlarının Empresyonizm ve Sonrası Sanat ile Olan İlişkisi:
Rengin Bağımsızlaşması 115
CEYLAN PINAR GENÇ

KİTAP TANITIMI/Book Review

Klinik Felsefe 125
OKAN NURETTİN OKUR

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy 131

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Osmanlının Üçüncü Popüler Bilim Dergisi *Mir'ât*

Bilal YURTOĞLU*

Makale Geliş / Recieved: 17.05.2022
Makale Kabul / Accepted: 30.06.2022

Öz

Osmanlılarda Haziran 1862 (Muharrem 1279) tarihli Mecmua-i Fünûn, Aralık 1862 (Receb 1279) tarihli Mecmua-i İber-i İntibâh ya da sekizinci sayıdan sonraki adıyla Mecmua-i İbretnüma'nın ardından Şubat 1863'te (Ramazan 1279) yayımına başlanan üçüncü bilimsel-felsefi dergi Mir'ât'tır. Osmanlılarda çıkarılan ilk resimli dergi olarak bilinen Mir'ât'ın yayımcısı Namık Kemal'in çevresindeki gençlerden biri olan Refik Bey'dir. İstanbul'da yaşayan litograf Mandouce tarafından basıldığı bildirilen dergideki resimlerin büyük çoğunluğu, 1863'te açılan Osmanlı Genel Sergisi (Sergi-i Umûmi-i Osmâni) ve burada teşhir edilen bazı tarım makinalarına ilişkindir. Bazılarının kullanımı açıklanan bu tarım araçları İngiliz Ransome & Sims Şirketi tarafından üretilip sergiye gönderilmiştir. Dergide, buhar makinalarının mekanizmasıyla 3 Haziran 1863'te İstanbul'da gerçekleşecek Ay tutulması dolayısıyla, Ay ve Güneş tutulumlarının nasıl oluştuğunun anlatıldığı, dönemin müneccimbaşısı Osman Sâib Efendi tarafından kontrol edilmiştir denilen, bilimsel yazılar ve şekiller de bulunmaktadır. Namık Kemal'in Montesquieu'dan yapmaya başladığı tercüme-tefrika ile sergi dolayısıyla ekonomik zenginlik elde etmeyi amaçlayan bir toplum ve devletin hangi kurallara dikkat etmesi gerektiğini anlatan tefrika-yazı, Mecmua-i Fünûn editörü denilebilecek Münif Efendi ile girdiği polemik sonucu kapanan derginin diğer önemli makaleleridir.

Anahtar Kelimeler: *Mir'ât*, Refik Bey, Münif Efendi, *Mecmûai Fünûn*, Sergi-i Umûmi-i Osmâni, Namık Kemâl, Montesquieu, Osman Sâib Efendi, Nicolas Mandouce, Ransome & Sims Şirketi

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
byurtoglu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0003- 2534-6334

Künye: YURTOĞLU, Bilal, (2022). Osmanlının Üçüncü Popüler Bilim Dergisi *Mir'ât*, *Dört Öge*, 21, 1-38. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Third Popular Scientific Journal of The Ottoman *Mir'at*

Abstract

The third scientific-philosophical journal in the Ottomans was *Mir'at*, which was started to be published in February 1863 (Ramadan 1279). *Mir'at* is the first illustrated magazine published in the Ottomans. The publisher of *Mir'at* is Refik Bey, one of the young people around Namık Kemal. The illustrations in the magazine are related to the Ottoman General Exhibition opened in 1863 and some of the agricultural machinery exhibited here. It is reported that these agricultural machines were produced and sent to the exhibition by the British Ransome & Sims Company. The pictures in the magazine were printed by French lithographer Mandouze, who lives in Istanbul. The journal contains scientific articles and figures explaining how the lunar and solar eclipses happen due to the lunar eclipse that will take place in Istanbul on June 3, 1863, with the mechanism of steam engines. It is stated that the writings and figures related to astronomy were controlled by Osman Säib Efendi, the chief astrologer of the period. One of the important articles in the magazine is the translation article that Namık Kemal started to make from Montesquieu. In another important article written for the exhibition, it is explained which economic rules societies can prosper by following. *Mir'at* had to end its publication after its third issue, at the end of a polemic with Münif Efendi, who can be called the editor of *Mecmua-i Fünûn*.

Keywords: *Mir'at*, Refik Bey, Münif Efendi, Mecmûai Fünûn, Ottoman General Exhibition, Namık Kemal, Montesquieu, Osman Säib Efendi, Nicolas Mandouze, Ransome & Sims Company.

Giriş

Bilindiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batı'daki bulunuşundan neredeyse üç yüzyıl sonra, on sekizinci yüzyılın ikinci çeyreğinin başlarında, İbrahim Müteferrika ile başlayan Türkçe matbuat faaliyetleri, aşağı yukarı bir buçuk yüzyıl bulan son derece verimsiz bir dönemin ardından, özel gazete ve dergilerin yayınlanmaya başlamasıyla, 1860'lardan itibaren yeni ve nispeten verimli bir devreye girebilmişti. Şöyle ki, yerli matbaanın 1729'da Türkçe kitap neşrine başlamasına karşın, ilk yüzyıl içinde ancak yüz seksen kitap basılabiliyordu. Tanzimat'ın ilan edildiği 1839 yılı ile 1869 arasındaki dönemde yıllık ortalama kırk kitap yayınlanırken, bu sayı hikâye-roman ve tiyatro türlerinin büyük ilgi görmeye başladığı 1869-1875 yılları arasında yüz altmış kitaba çıkmış, 1729-1875 yılları arasında toplam 2900 kitap basılmıştı (Baysal, 2010, s. 68-69). Bu doğrultuda, Osmanlı ülkesindeki ilk Türkçe gazete, matbaanın kuruluşundan yüz yıl sonra, II. Mahmut'un (saltanatı 1808-1839) isteğiyle, 1831'de aynı zamanda resmi bir yayın olarak çıkarılabiliyordu (Berkes, 202, s. 199-200). *Takvim-i Vakayi* adındaki bu ilk gazetenin ardından, yine on yıl gibi uzun bir süre sonra, Tanzimat'ın ilanı ile birlikte 1840'ta, İngiliz uyruklu Churchill tarafından, bu kez ilk özel [yarı-resmî] Türkçe gazete olan *Ceride-i Havadis*'in yayınına başlanabiliyordu. Üçüncü Türkçe gazete olan *Tercümân-ı Ahvâl*'in Ekim 1860'da Tercüme odasından Ağah Efendi (1832-1885) ve Şinasi

(1826-1871) tarafından çıkarılmaya başlanabilmesi içinse yirmi yıl daha geçmesi gerekiyordu. İki yıl sonra 1962'de, Şinasi, bu kez, düşünce hayatımızda çok büyük bir yeri olan *Tasvir-i Efkâr*'ı çıkaracaktır (Tanpınar, 2003, s. 146, 185). Son iki özel gazetenin [yani *Ceride-i Havâdis* ile *Tercümân-ı Ahvâl*'in] rekabeti adı geçen Churchill tarafından [daha sonra paşa unvanı alacak ünlü] Münif Efendi (1824-1910) yönetiminde önce *Ruznâme*, yüz yirmi ikinci sayıdan itibaren de *Ruznâme-i Ceride-i Havâdis* adıyla yeni bir özel [yarı-resmî] gazetenin çıkarılmasına yol açmıştır (Budak, 2004, s. 26). Bu tarihlerden itibaren Osmanlılarda yayın faaliyetleri, gittikçe artmaya ve çeşitlenmeye başlayacaktır.

Osmanlıda gazeteler gibi, çeşitli alanlara ilişkin dergi yayınlarının başlaması ve istikrar kazanması da, matbaanın resmen faaliyete başladığı 1729 tarihinden oldukça uzun zaman sonra gerçekleşebilmiştir. Nitekim ilk Türkçe bilim dergisi, bu tarihten tam yüz yirmi yıl sonra çıkarılabildi. Bu, tıp alanına ait olup Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne tarafından 1265/1849 yılından itibaren tıp, cerrahlık, doğum ve eczacılık gibi konularda on beş günde bir çıkarılan *Vakayi-i Tıbbiye* dergisidir (Duman, 1986, s. 442). Mesleki nitelikteki dergi, sağlığın yanı sıra popüler fen konularına da yer vermiştir. Derginin ayrıca Fransızca bir nüshası da vardı (Toprak, 1984, 13). İkinci derginin çıkarılabilmesi, 1849 yılında yayınlanan birincisinden on üç yıl sonra gerçekleşebilmiştir. Mayıs 1861'de (Budak, 2004, s. 173-175) Osmanlıda modern bilim ve kültürü yaymak için Türk aydınları tarafından kurulan ilk topluluk olan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yayın organı olarak ilk sayısı Haziran-Temmuz 1862'de (*Muharrem 1279*) çıkarılan bu derginin adı, *Mecmûa-i Fünûn*'dur. Aylık olarak, düzenli bir biçimde, iki yıl boyunca yayınlanan dergi, Ocak-Şubat 1865'teki (*Ramazân 1281*) otuz üçüncü sayısının ardından yayınına bir buçuk yıl ara verdikten sonra, Mayıs-Haziran 1866'da (*Muharrem 1283*) otuz dördüncü sayı ile yeniden düzenli olarak çıkarılmaya başlanmıştır. Derginin son nüshası, Haziran-Temmuz 1867'deki (*Safer 1284*) kırk yedinci sayıdır. Dergi, çok sonraları Ocak-Şubat 1883 (*Rebiulevvel 1300*) yılında, bu kez "*eser-i Münif Paşa*" olarak tekrar çıkarılmak istenmişse de "ilk sayısında yer alan "Bir Yıldız Böceği" adlı makale o zamanlar Yıldız Sarayı'ndan ülkeyi yönetmekte olan II. Abdülhamid'i (saltanatı: 1876-1909) kuşkulandırdığından derginin kapatılıp nüshalarının toplanması" (Tanpınar, 2003, s. 182) üzerine ancak bir sayı yayınlanabilmiştir.

Gerçekte *Vakayi-i Tıbbiye*'nin ardından yayınlanan ikinci dergi olmasına rağmen, *Mecmûa-i Fünûn*'a, ülkemizde, ilgili araştırmalarda, ilk dergi olarak anıla geldiği dikkat çekmektedir. Bunun nedeni, belki de, *Vakayi-i Tıbbiye*'nin mesleki nitelikte bir dergi olması dolayısıyla tıpla ilgilenen oldukça sınırlı bir okuyucu kitlesine hitap etmesine karşın, bilimsel yazılarının tamamı Avrupa'daki ders kitapla-

rından alınan konulardan oluşan¹ *Mecmua-i Fünûn*'un, geniş bir okuyucu kitlesini hedef alan ve Tanpınar'ın değerlendirmesiyle “daha başından itibaren tarih, kozmografya, coğrafya, jeoloji ve ekonomiye dair kimisi tefrika kimi tek makale halindeki yazılarıyla... [modern bilimsel görüşleri yaymak bakımından] bizde büyük Fransız ansiklopedisinin² on sekizinci asırdaki rolünü oynamış” (Tanpınar, 2003, s. 181-182) popüler bir bilim dergisi olmasıydı. Bu yönüyle, *Mecmua-i Fünûn* dergisi ve derginin sahibi Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye topluluğuyla hem topluluğun hem de derginin yöneticisi konumundaki Münif Paşa (1830-1910), ülkemizde doğal olarak pek çok araştırmacı ve bilim adamının ilgisini çekmiş ve bunlar üzerine bilimsel, felsefi, siyasi, tarihî, edebi vb. yönlerden çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu araştırmalarda dergi, muhteviyatı, dergide yer alan yazıların tanıtımı, sahibi olan topluluk, topluluğun tarihçesi, amaçları, ünlü Ebuzziya Tevfik'in³ (1849-1912) “*Mecmua-i Fünûn*’la [modernleşme yolunda] ülkeye yaptığı hizmeti devlet yapamadı... adını insanlarımızın zihnine kazımak şükran borcumuzdur” (Tanpınar, 2003, s. 181) diye vafettiği Münif Paşa'nın hayatı, bilimsel ve felsefi zihniyeti, Türk düşünce hayatındaki etkileri, modernleşme tarihimizdeki yeri vb. gibi konulara ilişkin önemli ayrıntılar gün ışığına çıkarılmıştır.⁴

- 1 Bu tespit, 1863 yılında Avusturya’da basılan *Oesterreichische Woehenschrift für Wissenschaft Kunt und öffentliches Leben* adlı bir dergide, *Mecmua-i Fünûn*’u o ana kadar çıkmış olan ilk on sayısı üzerinden değerlendiren, yazarı belirtilmemiş, “Die türkische wissenschaftliche Monatschrift Medschmua Fünun” başlıklı bir Almanca makalede dile getirilmiştir (Erginöz, 2008, s. 190).
- 2 *Ansiklopedi (Encyclopédie)*, Fransa’da, 1748-1773 yılları arasında, Diderot (1713-1784) ve D’Alembert’in (1717-1783) öncülüğünde, aralarında Voltaire, Buffon, Turgot, [d’Holbach, Montesquieu, Rousseau] vb. gibi isimlerin de bulunduğu yüz otuz yazar tarafından hazırlanan 17 ciltlik metin, 11 ciltlik görsel ve 5 ciltlik ek belge içeren devasa yapıttır. İnsan aklının ürünleri olarak bilim, teknoloji ve sanatta o dönemde ulaşılan tüm bilgi birikimini basit bir dille halka öğretip yayma amacını güden *Ansiklopedi*, daha baştan itibaren, özellikle kilisenin başını çektiği, büyük baskı, ceza ve yasaklamalara maruz kalmıştı. Çeyrek yüzyıl boyunca binden fazla kişinin çalışmasıyla ortaya çıkan *Ansiklopedi*, hem on sekizinci yüzyıl Aydınlanma Çağı’nın “her şeyi bilme” ve “her şeyi öğrenme” çabasının ürünü hem de manifestosudur (Russ, 2014, s. 230-231). Hilav, “*Diderot ve d’Alembert’in Ansiklopedisi*” dediği eserin “Öndeyiş” [Önsöz] ve çeşitli yazarlarca kaleme alınmış yüz otuz yakın maddesini Türkçeye tercüme etmiştir (Diderot/D’Alembert, 2000).
- 3 Çıkardığı beş gazete ve üç dergiye ilaveten 1881’de açtığı adını taşıyan matbaasıyla, Ebuzziya Tevfik, ilk yazısının yayınlandığı 1865’ten ölüm tarihine kadar, yaklaşık elli yıl boyunca, Osmanlı matbuat tarihinin yanı sıra edebiyat, sanat, hatta siyasi tarihinin, sadece tanığı değil önemli bir aktördür (Gür, 1998).
- 4 Bu araştırmalardan, dergide yer alan doğa bilimleriyle ilgili “Alaim-i Semaviye”, “Suyun Mahiyet ve Envai ve Havass-ı Hikemiye ve Kimyeviyesi”, “Tarih-i Telgraf”, “Arzın Hareket-i Yevmiyesinin Maddet-i Isbatı” ve “İlm-i Heyet” başlıklı altı makale ve tefrika-makalenin tanıtımını yapan bir yayın için bkz., (Yurtoğlu, 2016, s. 241-278). Derginin yirmi bir farklı sayısında tefrika edilen jeolojiyle ilgili oldukça diğer bir uzun yazının tanıtımı ve değerlendirmesi için bkz., (Yurtoğlu, 2020, s. 101-149). Söz konusu tefrika, çevriyazı ve sadeleştirme yapılarak kitaplaştırılmıştır (İbrahim Edhem Paşa, 2019).

Osmanlı döneminde yayınlanan ikinci popüler bilim dergisi, hakkında bilgi bulunmayan Cemiyet-i Kitâbet adındaki bir topluluk tarafından, *Mecmua-i Fünûn*'un yedinci sayısının neşredildiği, Aralık 1862 (*Receb 1279*) tarihinde yayınına başlanan *Mecmua-i İber-i İntibâh*'dır. Dergideki yazıların büyük çoğunluğu çeşitli dallarıyla edebiyat, tarih ve coğrafya alanlarına ilişkindir. Üçüncü sayıdan itibaren, alışıldık hatta uygun olmayan adı üzerinden *Mecmua-i Fünûn* ile sert polemiklere giren dergi, dokuzuncu sayıdan (*Cemaziyelâbir 1282* / Ekim-Kasım 1865) itibaren adını *Mecmua-i İbretnüma* olarak değiştirmiştir. Derginin ilk dönemi gibi toplam sekiz sayı süren, ancak ilk dönemin aksine aylık düzenli olarak ve kesintisiz çıkarılabilen bu yeni dönemdeki on altıncı ve son sayısı Mayıs-Haziran 1866 (*Muharrem 1283*) tarihlidir. Derginin *Mecmua-i İber-i İntibâh* adıyla yayınlandığı ilk dönemdeki sorumlusu, "Meclis-i Vâlâ" mütercimlerinden Mihaliçlı Ali Haydar Bey (1836-1914); *Mecmua-i İbretnüma* adıyla yayınlandığı ikinci dönemdeki sorumlusu ise, "ser-katib-i Meclis-i Vâlâ" Mahmud Celal Bey'dir. Dergideki, bazı edebiyat yazılarının *Mukaddime*'den alınan tercüme parçalardan oluşması, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde İbn Haldun'un (1332-1406) Osmanlı düşünce hayatı üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte içerdiği, "Arapça ve Farsça cennet dilidir, Farsça dördüncü kat gökteki meleklerin dilidir, Arapçadan sonra Dünya'nın en güzel dili Farsçadır ..." gibi ifadelerin yanı sıra mikroskop ve hücre teorisinden yoksun Ortaçağ İslam Dünyası'nda kaleme alınan zooloji ve botanik eserlerini, döneminde Batı'da yazılan eserlerle kıyaslayıp üstünlüğünü öne süren değerlendirmeler, Cemiyet-i Kitâbet ve dergisi *Mecmua-i İber-i İntibâh* / *Mecmua-i İbretnüma*'nın geleneksel bir kültür anlayışına sahip olduğunu göstermektedir (Yurtoğlu, 2022, s. 103-125).

Osmanlı döneminde yayınlanan üçüncü popüler bilim dergisi *Mir'ât*'dir. İstanbul'da Tercümân-ı Ahvâl Matbaası'nda basılan ve sadece üç sayı yayınlanabilen⁵ derginin ilk sayısı Şubat 1863 (*Ramazan 1279*) tarihlidir. Bu tarihte, *Mecmua-i Fünûn*'un dokuzuncu sayısı *Mecmua-i İber-i İntibâh*'ın ise henüz birinci sayısı yayınlanmıştır. Aylık düzenli olarak çıkarılan *Mir'ât*'ın üçüncü ve son sayısı Nisan 1863 (*Zilkade 1279*) tarihlidir. Birinci sayısı on sekiz, ikinci sayısı on dört, son sayısı on altı sayfa olmak üzere toplam kırk sekiz sayfa olan dergide ayrıca numaralandırılmamış resim, kroki ve şekillerden oluşan on sayfa bulunmaktadır. Bunların dördü birinci, üçü ikinci, kalanı son sayıda yer almaktadır. Ziraat aletleri, buhar makinalarının mekanizması ve Ay ve Güneş tutulmasının resmedildiği dört sayfada birden fazla çizim yer alırken Osmanlı Sergisi'ne ait olan diğer tüm resim sayfalarının her birinde birer resim veya çizim bulunmaktadır. "Mustafa Refik"

5 Tanpınar, *Mir'ât* için hatalı olarak "yazık ki ancak yedi nüsha çıkabilmiş" demektedir (Tanpınar, 2003, s. 344).

mührü basılmış sayfalar bulunan dergideki bazı yazıların imzasız olduğu görülmektedir. Bunların da Refik Bey'e ait olduğu açıktır. Bu makalede, daha önce çeşitli yayınlarda ele alınan⁶, Osmanlının oldukça kısa ömürlü üçüncü popüler bilim dergisi *Mir'ât* incelenip, derginin, başta bilimsel ve felsefi özellikleri olmak üzere, kültür tarihimiz bakımından değeri saptanmaya çalışılacaktır.

Mustafa Refik Bey: “Namık Kemal’in nûr-ı irşâdını ilk içenlerden”

Dergi, “Mukaddime”nin sonundaki ifadede belirtildiği üzere “Refik” tarafından çıkarılmıştır. Burada sözü edilen Mustafa Refik Bey (1843?-1865), Namık Kemal’in (1840-1888) ilk takipçilerindendir. *Ruznâme-i Ceride-i Havâdis*'te şiirler, bir ara yazı işleri müdürlüğünü de üstlendiği *Tercümân-ı Ahvâl*'de yazılar kaleme almış, *Letâif-i İnşâ* (1865 / *Ramâzan1281*) adında manzum ve mensur parçalardan oluşan müstakil bir antoloji yayınlamıştır. Aynı yıl içinde, İstanbul'da ortaya çıkan kolera salgını nedeniyle, çok genç yaşta, henüz yirmi iki yaşında ölmüştür. Ölümünün ardından, başta Namık Kemal olmak üzere, Recaiâde Mahmut Ekrem (1847-1914), Abdülhak Hamid (1852-1937) ve “biz şahsını idrâk etmediyse de idrâk edenlerden bazılarına yetiştik” diyerek onu “Namık Kemal'in nûr-ı irşâdını ilk içenlerden” diye vafeden Süleymân Nazif (1870-1927) gibi edebiyatçıların hakkındaki yazıları sayesinde, adı unutulmaktan kurtulup kültür tarihimizdeki yerini almıştır. Namık Kemal'in, ölümünün ardından kaleme aldığı “Kolera ve Refik'in Vefâtı” adlı yazıda, onun biyografisine dair ilgi çekici bilgiler bulunmaktadır. Buna göre, Refik Bey, Mekteb-i Rüşdiye'ye yani ortaokula gitmeden kendi kendini yetiştirerek on beş on altı yaşlarında, 1859 yılında, o sıralar henüz açılmış olan Mülkiye Mektebi'ne girmiş ve Aralık 1860'ta burayı birincilikle bitirdikten sonra Mezahib Odası'nda göreve başlamıştır (Soydaş, 2019, s. 122-124). Namık Kemal'le birlikte “Yeni Osmanlılar”ın altı kurucu üyesinden biri olup, ölümünden iki buçuk ay önce

6 Sözelimi, dergiyi edebî açıdan ele alan Soydaş'ın çalışmasında, Mustafa Refik Bey'in hayatı, edebî eserleri ve özelliklerinden sonra *Mirat* dergisi, dergide yer alan yazıları ve yazarları hakkında bilgi verilip “tek edebî yazısıdır” denilerek Refik Bey'in ikinci sayıdaki “Sâdik ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Muhâveredir” başlıklı diyalogunun çevriyazısı ve değerlendirmesi yapılmaktadır (Soydaş, 2019, s. 121-136). Aydoğdu tarafından, ilk kez Ekim 2016'daki Elazığ Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan tebliğ-makalede, *Mirat*'a ilişkin olarak şimdiye dek, kurucusu, yazarları, içeriği, görsel malzemesinin niteliği, dönemindeki diğer basın organlarıyla ilişkileri vs. hakkında herhangi bir araştırma yapılmamış olduğu vurgusunun ardından, Mustafa Refik Bey, dergi, basım ve biçimsel özellikleri, yazılarda değinilen konular ve fihristi hakkında bilgiler verilmektedir. Makalenin sonunda, derginin ikinci ve üçüncü sayılarında “Muhâkenâme” başlığıyla yayınlanan Namık Kemal'in Montesquieu'dan yaptığı tercümenin çevriyazısı ile ölümünün ardından Mustafa Refik Bey için Namık Kemal'in *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan “Kolera ve Refik Bey” başlıklı biyografik yazısının çevriyazısı bulunmaktadır (Aydoğdu, 2018, s. 913-944). Aydoğdu'nun “şimdiye dek hakkında herhangi bir çalışma yapılmadı” vurgusuna rağmen, dergiyi tanıtır özelliklerle *Mecmûa-i Fünûn*'la olan polemik yönünden inceleyen daha erken tarihli önemli bir çalışma için bkz., (Ulusoy, 2013, s. 7-39).

Cemiyet'in tüzüğü'nün yazıldığı Haziran 1865'teki ilk gizli toplantısına da katılan (Ebuzziya Tevfik, 2006, s. 76-77) Mustafa Refik Bey, sözü geçen resmi birimdeki görevinin yanı sıra gazete yazarlığı ile de uğraşmıştır. Şinasi'nin ayrılmasının ardından *Tercümân-ı Ahvâl*'de 1862-1865 (1279-1282) yılları arasında başyazarlık yapmış, Şinasi'nin [gazetede halkın anlayacağı] dil ve üslup kullanılması gerektiği anlayışı sürdürmüştür. Bu bakımdan, ölüm tarihini Ağustos 1865 olarak verip Namık Kemal'den farklı olarak 23 yaşında öldüğünü yazan Ebuzziya Tevfik gibi, dönemin bazı yazarlarınca, hem Şinasi'nin de öğrencilerinden sayılmış hem de ülkemizde [meslek olarak] gazeteciliğin öncülerinden olduğu vurgulanmıştır (Aydoğdu, 2018, s. 915-919).

Derginin Amacı ve İçeriği: *fünûn ve sanâyi'ye dâ'ir mevâdd ile... harita ve resimleri hâvî ... mülk ü milletimizde resimli matbû'âtın birincisi ... risâle.*

Refik Bey'in, henüz 19 yaşındayken tek başına yayınına başladığı (Aydoğdu, 2018, s. 916) *Mir'ât*'ın arka kapağında yer alan yayın ve satış bilgileri, derginin amacı ve içeriği hakkında açık ifadeler içermektedir. Burada, derginin, dinsel ve politik konulardan söz etmeyeceği belirtilip, bilim ve teknolojiyle ilgili konuları ele alacağı ve ayrıca harita ve resimler içereceği ifade edilmektedir. Söz konusu tanıtım ifadesi şöyledir: "*İşbu risâle umûr-ı mezhebiye ve politikiyeden babs itmîyerek ve fûnûn ve sanâyi'a müt'e'allik mevâdd ile harita ve resimleri hâvî olarak her şehr-i 'Arabi ibtidâsında çıkarılır*". Aynı yerde ayrıca derginin satış fiyatının beş, altı aylığının on ve bir yıllık bedelinin ise elli beş kuruş olduğu söylenmektedir. Burada yine, eyalet ve yabancı ülkelere gönderilecek dergi için posta ücreti alınacağı ve müşteri olmak için Bahçekapı'daki (*Bağçe Kapısı*) Tercümân'ı Ahvâl Matbaası'na başvurulması gerektiği uyarısından sonra derginin, söz konusu matbaayla birlikte, Şirket-i Dâ'ime'nin Ayasofya'daki tütüncü dükkânıyla Sultan Beyazıt'taki Kâğıtçı İsmail Efendi'nin dükkânına satıldığı bildirilmektedir.

Mir'ât'ın yayınlanma gerekçesi, Refik Bey tarafından, ilk sayının başında yer alan "Mukaddime" başlıklı çok kısa bölümde açıklamaktadır. Buna göre, bilimler ve sanayiye (*fünûn ve sanâyi'*) dair konularla bunların uygulama ve açıklamaları için gerekli teknolojik araç- gereç ve binaların resimlerini içeren bir derginin (*risâle*) basım ve dağıtımını arzulanmıştır. Bu arzunun sonucu olarak, içinde bulunulan yılın Ramazan ayının birinci günü (*gurre*) yani "1 Ramazân 1279"da (20 Şubat 1683) *Mir'ât* adı verilen bu derginin ilk sayısı çıkarılmıştır. Açıklama, "başarı ne güzel yoldaş olan Allah'tandır" anlamında (*ve min Allahi't-tevfik hüve nime'r-refik*) temennisinin ardından "*Refik*" imzasıyla sona ererken, yazarın temenni cümlesindeki "*refik*" kelimesi ile kendi adı arasında *tecnisden* geri kalmadığı dikkati çekmektedir (*Mir'ât*, sayı 1, s

2). Refik Bey, dergi hakkında, ikinci sayının başında, bu kez başlıksız olarak, yine bazı açıklamalar yapar. Burada, *Mir'ât*'ın Osmanlı ülkesinde yayınlanan ilk resimli dergi olduğu (*işbu Mir'ât mülk ü milletimizde resimli matbû'âtın birincisi olduğundan*) ifadeleriyle açıkça dile getirildikten sonra halk (*âmmе*) arasında olağanüstü kabul gördüğü belirtilir. Ardından da Avrupa'da bu tür eserlerin devamlılığını sağlayanın, toplumsal ilgi ve cömertlik olduğu, gösterilen büyük toplumsal ilginin *Mir'ât*'ın da beklenen başarılarını gerçekleştirmesini sağlayacağında söz edilir (*Mir'ât*, sayı 2, s. 18).

İçeriğine gelince, derginin muhteviyatını, edebî yazılar, sergiyle ilgili yazılar, bilimsel-teknolojik yazılar ve felsefi olarak dört gruba ayırabiliriz. Şimdi, derginin içeriğini, belirlediğimiz bu başlıklar altında sırasıyla tanıtalım.

Edebi Yazılar: “bâsılı ... anların hulyâsı başka benim hulyâm başka olarak böylece geldik gitdik ‘azîzim”.

Dergide bu kategori altında değerlendirilebilecek “âsâr-ı inşâ'îye”, “âsâr-ı şi'riye” ve “lugaz” başlıklı üç bölüm bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi, derginin birinci sayısının ardından ikinci sayısında da devam etmiş, ancak üçüncü sayıda yer almamıştır. “Lugaz” başlıklı bölüm ise tüm sayılarda bulunmaktadır.

Bilindiği üzere, “güzel yazı yazma ya da kompozisyon” anlamından hareketle “*inşâ*” sözcüğüyle, klasik edebiyatımızda, resmî ve özel yazışmaların inceliklerini bilme ve mektup yazma sanatı kastedilir. Bu beceriyi inceleyen bilgi dalına *ilm-i inşâ*, bu sanatın kurallarına uygun biçimde yazılmış, örnek alınmaya değer bulunan, metinlere de *münşeat* denilmiştir (Durmuş, 2000, s. 334). *Mir'ât*'da “âsâr-ı inşâ'îye” başlığı altında yayınlanan yazılar bu tür eserlerden seçilen bazı örneklerdir. Dergide örneklerle geçilmeden önce, “*ilm-i inşâ*” terimi yerine “*fenn-i inşâ*” terimi kullanılarak, kısa bir açıklama yapıldığı görülmektedir. Buna göre, bir bilgi dalında yetkinlik kazanmak için o konuyu uzmanlarından öğrenmek genel kural ise de güzel-edebî yazılar yazma sanatını bu kuralı uygulayarak (*fenn-i inşâ*) öğrenmek mümkün değildir. Bunun en iyi yolu, bu sanatta “*birinci dereceye vâsıl olanların*” eserlerini büyük bir özenle incelemektir. Bu yüzden dergide ara sıra bu tür güzel edebî düz yazı örnekleri (*âsâr-ı inşâ'îye*) yayınlanacaktır (*Mir'ât*, sayı 1, s. 12).

Bu tür yazılara derginin birinci sayısında iki örnek verilmektedir. İlki, Âli Paşa'nın (1815-1871) sadrazamken, o zamanlar Suriye'de görevli olan Fuad Paşa'ya (1814-1868) birinci dereceden Osmanlı nişanıyla ödüllendirildiğini bildirdiği resmî yazıdır. “*Cevâbnâmesi*” başlığıyla verilen ikinci örnek de, metinde herhangi bir açıklama olmamakla birlikte, Fuad Paşa'nın bu yazıya verdiği cevap olmalıdır (*Mir'ât*, sayı 1, s. 12-13). İkinci sayıda üç örnekle karşılaşılmaktadır. İlki, Fuad Paşa'nın Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye başkanı iken yaklaşan Ramazan

ayı nedeniyle padişahın maaşlar, görevlendirmeler ve yardımlar için maliyeye kırk bin kese akçe aktarılmasını emrine (*lütf*) karşılık kaleme alınıp kendisine sunulan teşekkür yazısıdır. İkinci örnek, Âli Paşa'nın dışişleri bakanıyken Mabeyn-i Hümayun Müşirliğine kendi kalemiyle gönderdiği 13 Şubat 1862 (*13 Şaban 1278*) tarihli yazıdır. Üçüncü ve son örnek ise, "*Pertev Paşa merhûmun tasvir-i hümayûn takdîmine dâ'ir kaleme aldığı telhisdir*" başlığını taşımaktadır (*Mir'at*, sayı 2, s. 26-28). Bu bölüm derginin son sayısında bulunmamaktadır.

Bilindiği gibi, Osmanlıların yüzlerce yıl süren modernleşme/batılılaşma sürecindeki dönüm noktalarından biri, 1839'da Gülhane Parkı'nda, henüz dört ay önce tahta çıkan padişah Abdülmecid (saltanatı 1839-1961) adına, dönemin sadrazam Reşid Paşa (1800-1858) tarafından okunan, Tanzimat Fermanı'dır. Bu fermanla, Osmanlılarda "Tanzimat Devri" denen bir siyasal-kültürel dönem oluşmuştu. Söz konusu dönem, İkinci Abdülhamid'in (saltanatı 1876-1909) tahta çıkıp [Birinci] Meşrutiyetin ilan edildiği 1876 tarihinde sona ermiştir. Tanzimat Devri'nin üç önem siyasi figürü, adı geçen Reşid Paşa'yla birlikte, bunun yetiştirdiği devlet adamlarından olan Âli ve Fuad paşalardır. Bu üç siyasi figür, Tanzimat dönemi boyunca, adeta nöbetleşe sadrazamlık yaparak Osmanlı devletini yönetmişlerdir. Sözelimi Reşid Paşa dört defa Dışişleri Bakanlığı altı defa sadrazamlık, Âli Paşa sekiz kez Dışişleri Bakanlığı beş kez sadrazamlık, Fuad Paşa ise seraskerlik dâhil diğer bazı önemli görevlerin yanı sıra beş kez Dışişleri Bakanlığı iki kez sadrazamlık yapmıştır. Bu siyasi ekolün başında bulunan Reşid Paşa, Ahmed Cevdet Paşa'nın (1823-1895) *Tezâkir*'inde yazdığına göre, "*vâdi-i inşâ*"da yeni bir çığır açmış, yani yeni bir yazışma ve kompozisyon üslubu icat etmiş ve bütün kâtipler onu taklit etmiştir. Âli ve Fuâd paşalar da bu konuda Reşid Paşa'yı takip ederek rakiplerine üstünlük sağlamışlardır. Hatta Cevdet Paşa, kendisinin de bu yolu beğendiğini ve bu tarz üzere konuşup yazmaya (*inşâ-i kelâm*) heves ettiğini söylemektedir (Mutluay, 1988, s. 46-47, 50-51). Şu halde *Mir'at*'in ilk iki sayısında "âsâr-ı inşâ'îye" bölümü içinde yayınlanan Âli ve Fuad paşalara ait dört yazışma örneğini, bu geleneğin numuneleri olarak görebiliriz.

Pertev Paşa'nın⁷ (1785-1837) "*tasvir-i hümayûn ... telhis*"ine gelince, "*tasvir-i hümayûn*" padişah resmi yerine kullanılan bir deyimdir. "*Telhis*", onayı ge-

7 Kadı İbrahim Efendi'nin oğlu olan Seyyid Mehmed Said Pertev Paşa (1785-1837), devrin önemli kişilerinden Ataullah Efendi'den icazet aldı. 1804'te Divân-ı Hümayun Rütüs kaleminde başladığı memurluğunda çeşitli birimlerdeki görevlerin ardından 1827'te üç yıl kalacağı Reisülküttaplık makamına getirildi. 1836'da nazır ve müşir rütbesi verilerek Umûr-ı Mülkiye Nazırlığına atandı. Ardından Paşa unvanı aldı. İkinci Mahmud'a, "tuğsuz padişah" denecek kadar yakınken, başta Âkif Paşa olmak üzere, çeşitli kişilerce gözden düşürülüp dönemin Edirne valisi Emin Paşa tarafından bir yemek daveti sırasında boğduruldu. Dönemin önde gelen şairleri arasında da anılır. Tek eseri *Divân*'ıdır (Selçuk, 2022).

rektiren konuların özetlenerek padişaha sunulduğu resmî yazı demektir (Pakalın, 2004, c. 3, s. 419, 449). Yazıda, “*sâbık ve müteveffa şeyhülislâm Halil Efendi'nin⁸ muhalledfâtından*” yani terekесinden ismi açıklanmayan bir padişahın resmi (*levha-i tasvîr*) ile “*merbûm*” padişah denilen Sultan Selim'in portresinin (*kit'a-i tasvîr*) çıktığı ve bunların defterdar tarafından padişaha sunulmak üzere Bâbîâlî'ye gönderildiğinden söz edilmektedir. Bilindiği üzere, Fatih Sultan Mehmet'in, 1480 yılında İtalyan ressam Gentile Bellini'ye (1429-1507) yaptırdığı portre, Osmanlı padişah portreciliğinin ilk örneklerinden sayılır. Bu gelenek, daha sonra nakkaş adı verilen sanatçılar ve saray ressamlarıyla devam ettirilirken, padişah portreciliği, Üçüncü Selim tarafından Avrupaî bir tarza dönüştürülmüştür. Üçüncü Selim, birçok yerli ve yabancı sanatçıya portresini yaptırıp bastırılmış, bunları Osmanlı devlet görevlilerine, yabancı elçiliklere hatta hükümdarlara dağıttırılmıştır. Ayrıca sadece kendisinin değil bütün Osmanlı padişahlarının portrelerinin yapılmasını istemiş, bir madalyon çerçevesi içinde resmedilen bu portreler basılmak üzere Londra'ya gönderilmiştir. Ardından tahta çıkan İkinci Mahmud da bu konuda kendisi izlemiş, yeni bir uygulama olarak, Osmanlı imgesinin yayılmasında oldukça etkili olan, “*tasvîr-i hümayun*” yani portreli nişanlar anlayışını başlatmıştır (Açoğlu & Yavaş, 2019, s. 35-53). Şimdi, Pertev Paşa'nın yazısında ismi açıklanmayan padişahın, adı geçen Halil Efendi'nin zamanında şeyhülislamlığını yaptığı, İkinci Mahmud, Sultan Selim'in ise, birlikte büyüdüğü söylenen, Üçüncü Selim (saltanatı: 1789-1807) olduğunu ve bulunan portre ile resmin bunlara ait olduğunu tahmin edebiliriz.

Bu yazıya Refik Bey tarafından iliştirilen bir dipnot, Sultan Mahmud devrinin önde gelen kişilerinden adı geçen Akif ve Pertev paşaların çekişmesinin yanı sıra bunlara bağlı olarak dönemin bürokratik-edebî geleneklerinde ortaya çıkan bazı eğilimleri göstermesi bakımından, dikkat çekicidir. “*Telhis*”teki “*hulyâ*” (خ ل ي) kelimesine iliştirilen dipnotta anlatıldığına göre, bu kelime Farsça olup doğru yazımı “*vav*” (و) harfiyle (ا ي ل و خ) biçimindedir ve Bâbîâlî'de, bir dönem “*hulyâ*” sözcüğünü vavlı veya vavsız yazma şeklinde iki eğilim baş göstermiştir. Adı geçen Pertev Paşa sözcüğü, bu “*telhis*”te de görüldüğü üzere, vavsız yazarken, Akif Paşa⁹

8 Çerkez Halil Efendi (öl. 1821), çocukluğunda haremde daha sonra padişah olacak Üçüncü Selimle birlikte büyüdü. İkinci Mahmud döneminde, Eylül 1819-Mart 1821 tarihleri arasında şeyhülislamlık yaptı. Azledilerek önce Bursa'ya, sonra Afyonkarahisar'a sürüldü. İkinci Mahmut üzerindeki etkisi sayesinde kendini azlettiren Halet Efendi'nin, İstanbul'dan gönderdiği cellatlar aracılığıyla Bursa'da kalan karısını öldürtmesi haberi üzerine felç geçirdiği Afyon'da öldü (İpşirli, 1997, s. 312).

9 Akif Paşa (1787-1845) reisülküttap olan amcası tarafından sokulduğu Divan-ı Hümayun Kalen'inde başladığı memuriyet hayatında, çeşitli görevlerin ardından, 1832'de reisülküttap oldu. Birimin adı “Umûr- Hâriciye Nezâreti”ne çevrilince o da “efendi” unvanı ve vezirlik rütbesiyle ilk hâriciye nâzırı oldu (1835). “Churchill vakası”nda tutumu nedeniyle azledildi (1836). Bir yıl sonra rakibi Pertev Paşadan alınan Mülkiye Nâzırlığına getirildi. Pertev Paşa'nın yetiştirmesi Mehmed Rauf Paşa sadrazam olunca bu görevden de alındı. Atandığı Kocaeli mutasarrıflığından, bu kez

(1787-1845) vavlı yazmaktaydı ve Osmanlıda memuriyete girme, tutunabilme ve yükselme hamilere bağlılıkla gerçekleştiğinden, takipçileri de mecburen bu iki yazım şekllinden birini kullanıyordu. Kendisi de devlet birimlerinden birinde kâtiplik yapmış olan *Mir'ât*'ın sahibi Refik Bey, Âkif Paşa tarafından yazılan bir pusulayı gördüğünü, fakat kalemde bu kelimenin, apaçık yanlış (*galat-ı sarîh*) dediği, Pertev Paşa'nın tarzıyla yazılmaya devam ettiğini belirterek, sözlerini bu hatalı yazım biçimine karşı olduğunu gösteren şu ifadelerle bitirir: “*Hâsılı ben kapuda oldukça vâvsız olarak yazmak hic hulyâma (هم اي ل و خ) girmede ise de efendilere vâvı yazdıramadığımdan onların hulyâsı (یس اي ل و خ) başka benim hulyâm (م اي ل و خ) başka olarak böylece geldik gütdik 'azîzim*” (*Mir'ât*, sayı 2, s. 28).

Derginin ilk sayısında, “âsar-ı şîriye” başlığı altında “*Lî-Cenâb-ı Sâmî*¹⁰” ve “*Nazîresi*” başlıklı dokuzar beyitlik iki şiir görülmektedir. Örneklere geçmeden önce yapılan kısa açıklamada birinci şiirin “*Sâmî merhûmun meşbûr-ı âlem gazel*” olduğu ve o zamanlar Bâbîâlî Tercüme Odasında görevli [Namık] Kemal tarafından “*bî't-tenzîr*” gönderildiği, bazı şiirlerin yayınlanması zaten düşünüldüğünden, dergide bunlara yer verildiği belirtilmektedir (*Mir'ât*, sayı 1, s. 13-14). Derginin ikinci sayısındaki “âsar-ı şîriye” bölümünde ise, bu kez ilki “*Râgıb Paşa merhûmun bir gazelidir*”, diğeri “*Nazîresi*” başlığıyla, her biri altışar beyitlik, iki şiir yer almaktadır. Son beyitteki “*nâmık*” sözcüğüne iliştirilen “*bu gazel dahî Kemâl Beg Efendinin olub fakat mir-i mûmâ ileyh ba'z eş'ârında Nâmık tablis ider*” notundan bu nazîrenin de Namık Kemâl'a ait olduğunu öğreniyoruz (*Mir'ât*, sayı 2, s. 31-32). Bilindiği üzere, Divân Edebiyatı'nda, *gazel*, pek çok özelliği bir yana, ilk beyti kendi aralarında, diğerlerinin ikinci mısrası ilk beyitle uyaklı, beş ya da on beş beyit arası olabilen bir şiir biçimidir. *Nazîre* ise, bir şairin şiirine, çoğunlukla gazeline, başka bir şair tarafından, aynı ölçü ve uyakta yazılan benzer şiirdir. Bunu yazmaya *tanzîr* denmiştir (Tahirül Mevlevî, 1994, s. 47, 115). *Gazelin* Osmanlı şairlerinin birinci derecede önem verdikleri bir nazım biçimi olması gibi, *nazîre* adı verilen şiirler de Türk şairlerinin her zaman en çok iltifat ettikleri bir uğraş olmuştur. Sadece çağdaş şairlerin ya da kısa süre önce yaşamış olan seleflerin şiirlerine *nazîre* yazılmazdı; şairler, kendilerinden asırlar önce yaşamış olan, üsluplarını beğendikleri ve rakip olmak istedikleri şairlerin şiirlerine de *nazîre* yazarlardı. *Nazîre* yazmayı cazip hale geti-

halkın şikâyetleri nedeniyle, azledildi, tüm rütbeleri sökülerek iki yıl sürgüne gönderildi. Cezasının bitiminde, bir süre ikamet ettiği Bursa'dan, affedilince İstanbul'a döndü. Daha sonra gittiği hac dönüşü İskenderiye'de öldü (Uçman, 1989, s. 261-262).

10 Arpaemini Osman Efendi'nin oğlu olan, Arpaeminizâde Mustafa Sâmî Bey (öl. 1734), muhasebecilik, şehreminliği, rûzmânçecilik, mukâtaçlık, cebeci katipliği, piyade mukabeleciliği, arpa eminliği gibi çeşitli görevlerin ardından vakanüvisliğe tayin edildi. Vakanüvisliğinden çok şairliğiyle tanınmıştır. Sûfi meşrepli olan şair, hattatlık ve müzikle de ilgilenmiş, Şehid Ali Paşa'nın (1667-1716) maiyetinde çalışmış, Damad İbrahim Paşa'ya (1660-1730) kaside sunmuştur. *Divân*'ı ve Osmanlı Devleti'nin 1730-33 yıllarını anlatan *Tarih*'i vardır (Kutlar, 2020, s. 354-356).

ren şey, aynı sahada şiir söyleyen meslektaşlarını geçme düşüncesiydi (Gibb, 1999, c. I-II, s. 68, 78-79). Dergideki gazelleri ve bunlara yazdığı *nazire*leri gönderen Namık Kemal'e dönülürse, daha ön dört yaşındayken bir defter dolusu şiir yazmış, yirmi yaşlarındayken dönemin geleneksel şiir anlayışına sahip önde gelen şairlerinin (*Encümen-i Şuara*) toplantılarına katılmaya başlamış, yirmi iki yaşında divân sahibi olmuş, yirmi beş yaşında devrin en ünlü imzası olarak tanınmıştı. Şinasi'yle tanışıp etkisine girene kadar eski edebî geleneklere bağlıydı (Tanpınar, 2003, s. 343-345). Dolayısıyla, ne zaman yazdığını ve edebiyat dünyamızda temayüz etme çabasıyla mı kaleme aldığını bilemesek de Bâbîâlî Tercüme Odası görevlisiyken *Mir'ât'a* gönderip yayınlattığı bu şiirlere, en azından Namık Kemal'in bu ilk dönem çalışmalarının örnekleri olarak bakılabilir.

“*Lugaz*” başlıklı bölüm, derginin üç sayısında da bulunmaktadır. *Lugaz* eski edebiyatta manzûm bilmece demektir. Divan şairleri buna çok önem verir ve her konu hakkında *lugaz* yaparlardı. Çeşitli türlerinin yanı sıra halk lisanında hece ölçüsüyle yapılan biçimi de bulunurdu (Tahirül Mevlevî, 1994, s. 93). *Mir'ât'ta lugaz* başlığı altında yer alan örnekler ise, söylendiği gibi, şiir şeklinde (*manzûm*) olmayıp düz yazı (*mensûr*) biçimindedir. Birinci sayıdaki *lugaz'da*, bulunması istenilen şeyin özellikleri nesir halinde üç paragrafta sıralanmaktadır (*Mir'ât*, sayı 1, s. 14). İkinci sayıdaki dört paragraflık cevabın, sorudan daha uzun olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, cevapta yer alan kelime ve cümlelerin, sorudaki hece, sözcük ve cümlelerin başlarına konularak veya aralarına sıkıştırılarak verilmesidir. Söz gelimi, günümüz Türkçesiyle, soruda “sanata benzeyen bir şey ki öğeleri yaratılışın başından beri fakat dağınık şekilde küçüklerin ve büyüklerin meclislerinde bulunur. Bazısı insan türüyle aynı bedende bulunduğu halde şaşırtıcı yapısı Platon'un dünyayı gören gözüne bile görünmemiştir...” şeklinde geçen başlangıç cümlesi, cevapta şu hali almaktadır. “Osmanlı Genel Sergisi (sanata benzeyen bir şey)dir (ki) Korunaklı Osmanlı Ülkesinin tarım ve sanayi ürünlerinden olmak üzere içine konulup gösterilecek (öğeleri yaratılışın başından beri) hiçbir yerde (fakat) ayrı ayrı ve (dağınık şekilde) küçüklerin ve büyüklerin meclislerinde bulunur. Bazısı) zorunlu insanî gereksinimlerden olarak giysiler gibi (insan türüyle aynı bedende bulunduğu halde) bu defa Yüce Saltanatın büyük hizmetiyle meydana gelebilecek (şaşırtıcı yapıcı) eski devirlerin ve kimsenin hatırına gelmemiş ve belki (Platon'un dünyayı gören) akıl (gözüne bile görünmemiştir...)”. Yani çözümü ve sunumu çok fazla edebî bilgi ve beceri gerektiren bu *lugaz* biçiminde, cevap metni soru metnini de içermektedir. İkinci sayıda, “Birinci Nüshaya Derc Olunmuş Olan *Lugazın* Halline Dâ'ir Tevârüd İden Makedir” başlığıyla yer alan cevaptan, bilimcenin, sadece Osmanlı Genel Sergisi (*Sergi-i 'Umûmi-i 'Osmâni*) olan yanıtını değil, serginin yerini yani Sultan Ahmed Camii önündeki meydana açılacağını da öğreniyoruz. Sondaki

imza-ifadeden, cevabın “*Tab’hâne-i Âmiriye Musahhiblerinden Mehmed Sa’id*” tarafından düzenlenip gönderildiği öğrenilmektedir. Bölümün sonundaki “*İhtâr*” yazısında, cevapta açılacak denmesinin, bilmecenin serginin açılışından önce düzenlenip bastırılmasından kaynaklandığı uyarısı yapılmaktadır (*Mir’ât*, sayı 2, s. 25-26). Üçüncü sayıdaki *lugaz*da “... sadece onun eğitimiyle uğraşılsa gerçekten medenilik, ülke ve toplum zenginliğine yol açacak ...” bir şey sorulmaktadır. Özellikleri altı paragrafta betimlenip bilinmesi istenen bilmecenin uzun sayılabilecek metninin sonunda “*Mektûbî-i Hârîciye Hülefâsından Hâlit*” imzası bulunmaktadır (*Mir’ât*, sayı 3, s. 44-45). Derginin sonraki sayıları olmadığından bu *lugaz*ın yanıtı bilinmemektedir.

Sergi Yazıları: “*zîrâ İstanbul’da gezmek bi-‘aynibi Avrupa emti’asıyla memlû bir sergiyi temâşâ itmek gibidir...biz Avrupa emti’ası isti’mâline başlıyalı kendi memleketimiz emti’ası nasıl şeyler oldığımı bilmez hâle geldik*”.

Bilindiği üzere, başlangıcı oldukça eskilere dayanan sergiler, İngiltere ve Fransa gibi sanayileşmiş ülkeler sayesinde, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru uluslararası bir nitelik kazanmıştı. Osmanlı Devleti ilki 1851’de Londra’da, ikincisi 1855’te Paris’te ve üçüncüsü 1862’de tekrar Londra’da olmak üzere üç uluslararası sergiye katıldıktan sonra, 1863 yılında İstanbul’da, bahsi geçen sergiyi düzenlemiştir (Demir, 2018, s. 156-158). Sergi-i ‘Umûmî-i ‘Osmânî 27 Şubat 1863’te Sultan Abdülaziz tarafından açılmış [27 Temmuz 1863’te kapanmıştır]. Osmanlı Devleti daha sonra 1867 Paris, 1873 Viyana, Fransız Devrimi’nin yüzüncü yılına rastlayan 1889 Paris, 1893 Chicago, son olarak da 1900 Paris uluslararası sergilerine katılmıştır (Nazır, 2009, s. 180-185).

Mir’ât’ta, sergiyle ilgili açıklamaların bir kısmı, Refik Bey tarafından “Esbâb-ı Servet” adıyla kaleme alınıp Kamil ve Âkil adındaki iki kişi arasında kurgulanan diyalogdan (*mübâhese*) başka bir şey olmayan tefrikanın bazı yerlerinde geçmektedir. Ekonomi ve ticaretle ilgili olduğundan, daha sonra başka bir kategoride değerlendirilecek bu tefrikanın ilk bölümünde Âkil’in “*işte bu râddede bir sergi yapıyor...bu bâbda bir malûmâtımız var ise beyân buyurmanız recâ ederim*” talebiyle konuşmada söz sergiye getirilir. Buna göre, açılan sergide sadece Osmanlı ürünleri teşhir edilecek olup Avrupa’dan gönderilecek makinaların (*âlât*) sergilenmesi için ayrı bir yer yapılacaktır. Bu makinalar, halka çalışır bir şekilde gösterilecektir. Osmanlı ülkesinde üretilen ürünlerin bu sergiyle herkese gösterilmesindeki öncelikli amaç, meslek ve sanatkârlarımızı (*hıref ve sanâyî’i*) teşvik edip ödüllendirerek toplumu rahata düşkünlük anlayışından (*hâl-i sefâbat me’âlden*) kurtarmaktır. Sergide, Osmanlı ve Avrupa ürünleri birlikte sergilenseydi daha iyi olmaz mıydı, diye

sorulacak olursa İstanbul'u gezmek tıpkı Avrupa ürünleriyle dolu bir sergiyi gezmek gibi olduğundan böyle bir soruya gerek yoktur. Ev eşyalarımızdan içimizdeki giysilere kadar hangisi ülkemizde üretilmiştir? Biz Avrupa ürünlerini kullanmaya başlayalı kendi ülkemizde üretilenlerin nasıl ürünler olduğunu bilmez hale geldik! (*Mir'ât*, sayı 1, s. 9-10).

Sergi konusuna, tefrikanın bir kez de ikinci bölümünde değinildiği görülmektedir. Bu bölümde konuşmacılardan Kamil, daha önce *Sergi-i Osmâni* hakkında Âkil'e bilgi vereceğini söylemiş de gidip gördüğünü zannettiğinden buna gerek kalmadığını söyler ve ona sergiyi oyalanmak ya da ucuz eşyalar almak veya gerçek amacına uygun olup olmadığını incelemek için mi gezdiğini sorar. Âkil'in yanıtı, yerli ürünler sergilenmesine karşın çok şaşırdığı ve sergide adeta bir yabancı gibi dolaştığı şeklindedir. Çünkü bunlar yerli üretim olmasına rağmen daha önce görmediği kalitede ve çeşittedirler. Oysa şimdiye kadar, Feshane-i Amire'de üretilip hatta Bursa, Halep ve diğer eyaletlerce gönderilip İstanbul'da satılan ürünlerin hep kalitesiz şeyler olduğunu görmüştür. Âkil için daha şaşırtıcı olan, bu kadar çeşit eşya ürettiğimiz halde neden başka ülkelere muhtaç olduğumuzdur. Konuşma Kamil'in "*siz sergiyi yine benim me'mûl ittiğim gibi görememişsiniz*" sözüyle devam eder (*Mir'ât*, sayı 2, s. 20-21).

Dergide, sergi adı açıkça zikredilerek bilgi verilen tek yazı, birinci sayıdaki "Sergi-i Osmânî Nizâmânâmesinin Hülâsa-i Me'âlî" başlıklı bölümdür. Bu bölümde, sergi yönergesi, bazı maddelerinin yayımının dergi açısından uygun olmadığı, uygulama zamanı geçen birçoğunun yazılmasının da hikâye anlatmak olacağı gerekçesiyle, özetlenerek yazılmaktadır. Yazılanlara bakılırsa yönerge (*nizâmânâme*), yedi bölüm (fasl), altmış bir maddedir (*bend*). Birinci bölüm, serginin açılış şekliyle, Osmanlı ülkesinden getirilip sergilenen ürünlerin eyalet ve sancaklarda birer komite bilgisinde ve yabancı ürünlerin de elçiler (*süferâ*) ve konsolosların (*şeb-bender*) onayıyla düzenlenmesi hakkındadır. İkinci bölüm, sergiye konulacak yerli ürünlerle yabancı ülkelere getirilecek makinaların on üç sınıfa ayrılacağı hakkındadır. Hangi ürünlerin hangi sınıfta yer alacağı on üç maddede sıralanmaktadır. Üçüncü bölüm komiteleri her ürünü ayrıntılı olarak bir deftere kaydetmeleri, yerli ürünlerin nakliye giderlerinin devletçe karşılanacağı, sergiye izinsiz hiçbir ürün sokulmayacağı, hiçbir ürünün sergi bitmeden çıkarılmayacağı, tüm ürünlerin üzerine sahibi, üretim yeri ve fiyatıyla birlikte bir numara yazılması gibi kurallarla ilgilidir. Dördüncü bölüm, sergideki yerli yabancı tüm ürünlerin gümrük vergisinden muaf olduğu ve ürünlerin sergi alanında gümrük memurlarınca değil ilgili görevlilerince açılıp denetleneceğine dairdir. Beşinci bölümden serginin tüm yönetim ve denetiminin o sıralar maliye bakanı olan Mustafa Fazıl Paşa (1830-1875) başkanlığında-

ki Kamil, Nâzım, Surûr, Azmî ve Agaton efendilerden¹¹ oluşan bir komisyona ait olduğunu öğreniyoruz. Bu bölümde ayrıca satılan ürünlerin sahibine ulaştırılması için her komitenin bir komiser belirlemesi gerektiği, ürün sahiplerinin sergi alanına ücretsiz girmeleri için kendileri özel biletler verilmesi ancak amacı dışında kullananlar olursa bunların geri alınacağı gibi kurallardan bahsedilmektedir. Altıncı bölüm, sergilenen yerli ürün sahiplerine verilecek ödüllerin, komisyon başkanlarından oluşan uzmanlar kurulunca (*hey'et-i ehli hibre*), yabancı ürün sahiplerine verileceklerin ise oluşturulacak karma bir kurulca belirleneceğine dairdir. Yedinci ve son bölüm, sanatkârene yararlı buluş yapanların veya ürünlerinde olağanüstü yetenek gösterenlerin, sergi komisyonun kararına göre, mecidiye nişanı, gümüş ve pirinç madalyalarla ödüllendirileceği, bunların belgelerinin (*şehâdetnâme*) de olacağı hakkındadır. Bu bölümde serginin ziyaret kuralları da yer almaktadır. Buna göre, sergi, Cuma, Pazartesi, Salı, Perşembe günleri erkek, Çarşamba ve Cumartesi günleri kadın ziyaretçilere açık olacaktır. Kadınlar özgü günlerde ürün sahiplerinden başkası sergiye giremeyecektir. Cuma, Cumartesi günleri altı, diğer günler üç kuruş giriş ücreti (*dubûliye*) alınacak, bu yönergeye gerekirse yeni kurallar eklenebilecektir (*Mir'ât*, sayı 1, s. 14-16).

Bilimsel ve Teknolojik Yazılar: “buhârin...sanâyi-i cedîdenin rûbî mesâbesinde olan kuvve-i muharrikesi...”

Dergideki “Sabanlara Dâir Malûmât”, “İhtirâ-ı Cedid”, “Buhâra Dâir Malûmât”, “Ziraat Âletlerinin Tarîfi”, “Husûf-i Küllî” ve “Küsûf ve Husûf Hakkında Malûmât” adlı yazılar, bu grup içinde değerlendirilebilir.

“Sabanlara Dâir Malûmât” başlığı altında, *Sergî-i Umûmî-i Osmanî*'ye yurt dışından gönderilmiş tarım aletleri arasında bulunan sekiz saban türünün kullanım şekli ve özellikleri anlatılmaktadır. Dergide resimleri de bulunan bu aletler, sergiye, söylendiğine göre, Ranssem Endsizm (زميسدن اهنار) adında ünlü bir İngiliz şirketince (*kumpanya*), İngiltere'de İpsik'te (كيسپي) bulunan Orvel (لئوروا) fabrikalarında üretilip getirilmiştir.¹² Yazıda, Osmanlı ülkesinde kullanılan ahşap sabanların, sıcaklık ve nem dolayısıyla bozuldukları, hâlbuki sap ve ok denilen kısımları

11 Son dönem siyaset tarihimizin önemli bir ismi olan Mustafa Fazıl Paşa bir yana bırakılırsa, Demir'in çalışmasında bu isimler için “Hariciye Nezaret'inden Kamil Bey, Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye üyesi Nazım Efendi, Ticaret Nezaret'i müsteşarı Server Efendiyle Azmi Efendi ve Agaton Efendi” ifadesi geçmektedir (2018, s. 162).

12 Burada sözü edilen, o zamanki adıyla İngiliz Ransomes & Sims şirkettir. Şirket ilk kez, Robert Ransome (1753-1830) tarafından 1789'da tarım aletleri üretmek için kurulmuş, daha sonra, zaman zaman dışarıdan bazı ortaklar alınmakla birlikte, Ransome ailesinin yönetiminde faaliyetlerini sürdürmüştür. 1852'de William Dillwyn Sim'im (1825-1895) ortak olmasıyla şirket Ransomes & Sims adını almıştır. Sabanlar, şirketin Ipswich'teki Orwell Works denen fabrikalarında üretiliyordu (“Ransomes, Sim & Jefferies”, 2022).

demirden üretilen bu sabanların çok sağlam ve dayanıklı oldukları, kullanımlarının ahşap sabanlar gibi kolay olup beygir ya da öküz gibi hayvanlara çektilerilebileceği belirtilmektedir. Bunlar, kullanılan ahşap sabanlardan biraz pahalı olmakla birlikte, toprakta açtıkları alanın genişliğinin derinliğinden bir kaç kat fazla olması ve kısa sürede pek çok yer sürülebilmesi sayesinde daha fazla ürün ve gelir elde edileceğinden, fiyatı faydasının yanında önemsiz kalacaktır. Yazı, Osmanlı ülkesinde kullanılan tarım aletlerinin terkedilip bu tür aletlerin kullanılmaya başlanması temennisi ve bundan böyle dergide, sergiye getirilmiş diğer araç gereçlerin de elden geldiğince tanıtılacağı vaadi ile sona erer (*Mir'ât*, sayı 2, s. 28-29).

“İhtirâ-ı Cedid” adlı şaşırtıcı yazıda, litografya tekniğiyle fotoğraf/resim baskısının ilk kez Osmanlıda icat edildiği duyurulmaktadır. Bilindiği gibi, daha öncekilere hiç benzemeyen yeni bir baskı ve matbaacılık tekniği olarak 1896-98’de Münih’te Alois Senefelder (1771-1834) tarafından bulunan litografya yani taş baskı tekniği, bulunuşundan sonraki çeyrek yüzyıl içinde hızla dünyaya yayılmıştır. Bu sanat, İkinci Mahmud zamanında, 1831 yılında İstanbul’da açtığı ilk taş baskı atölye ile Fransız Henry Cayol (1805-1865) tarafından Osmanlılara getirilmiştir (Keskin, 2017, s. 10-11). Şimdi, söz konusu yazıda, “*ziyâ vâsıtasıyla eczâlî levha üzerine nakş olunmuş resm*” olarak tanımlanan fotoğraf[lar]ın (*fotografya*), taş üzerine aynen aktarılabilmesi için Avrupa’da bir süredir kolay yollar bulunmaya çalışıldığı ve “*litograf*” olarak vasf edilip o sıralar Beyoğlu’nda oturduğu belirtilen Mandosen (افسودنام) adlı birinin bunu bulduğu söylenmektedir. Hatta adı geçen kişinin bu yöntemle basıp Sergi-i Osmani’de teşhir edilen bir resmi çok güzel bulunup takdir edilmiştir. Mandosen’in, resim ve matbaa (*resm ve tîbâ’at*) alanında çok kolaylık sağlayacak bu icadı (*ihitirâ-ı cedidi*), henüz istenilen düzeyde değilse de, mucidi çok çalışkan ve hünnerli bir kişi olduğundan bunu geliştirmesi zor olmayacaktır. Dergi, ikinci sayıdaki, sekizi yukarıda anlatılan sabanları biri de sergi bahçesindeki fiskiye ve çevresinde toplanmış kişileri gösteren, toplam dokuz resmin, adı geçen Mandosen’in yardımıyla çizilip basıldığını bildirmektedir. Bu resimlerin yer aldığı numaralı sayfaların altındaki “*Imp. E. Mandouce - G^u rue de Péra 267*” ibaresinden (*Mir'ât*, 2, s. 32), baskıyı yapan söz konusu kişinin adının Latin harfleriyle imlasının E. Mandouce¹³ olduğunu, matbaasının da Pera’nın ana caddesinde 267 numarada bulunduğunu öğreniyoruz. Derginin son sayısında “Sergi-i Osmânînin Girilecek Kapusundan İçerusunun Görünüşü” açıklamasıyla yer alan resmin altında da Mandouce’nin ismi geçmektedir.

13 Fransız litograf Nicolas Mandouce, 1818’de Bordeaux’da (Gironde) doğdu. İlk adı Nicolas olmakla birlikte, kendisine ilkini imzasında kullandığı Emile ve Etienne adlarını verdi. 1847’de Paris’te başladığı matbaacılık faaliyetini 1860’ta yerleştiği İstanbul’da [öldüğü 1871 yılına kadar] sürdürdü (*Mandouce Nicolas*, 2022). Mandouce’in, İstanbul’a, Osmanlı padişahlarına ait olanlar da dâhil, çeşitli taş baskı fotoğraf, broşür, resim ve semt planlarının, hala müzayedelerde satışa sunulduğu görülmektedir.

“Buhâra Dair Malûmât” başlıklı yazı, “yeni sanayinin rubu” denilen su buharının hareket ettirici gücü (*kuvv-e-i muharrîke*) hakkındadır. Bu yazının amacı, bir fabrikanın elle çalıştırılması imkânsız pek çok devasa aletin kolayca ve hızlıca çalıştırılabilmesi, dalga ve akıntı ne kadar güçlü olursa olsun bir geminin çarklarının kolaylıkla döndürülebilmesi, trenlerin beş altı günlük yolu bir kaç saatte geçebilmesi gibi örneklerle önemi vurgulanan buhar gücünün, makinalarda nasıl kullanıldığını açıklamaktır. Yazıya göre, bu uygulamanın dayandığı ilke “*her taraflı muhkem kapanmış bir zarfda habs idildiği hâlde ebbire ve gazların dışarı çıkmak için zarfın her tarafını şiddetle taziyik eylemesi hassâsından ibârettir*”. Bu öyle bir güçtür ki, kapalı kaptan çıkacak bir yol bulamazsa, ne kadar sağlam ve kalın olursa olsun kabı parçalayabilir. Ancak bilim ve sanayide (*sanat*) bu güçten tehlikesizce yararlanabilmek için, fizik bilimince (*hikmet-i tabiiye*) buhar makinaları icat edilmiştir. Ardından buhar makinalarının işleyişi açıklanmaya çalışılır. Buna göre, bir kazanda oluşan buhar bir boru aracılığıyla, içinde hareketli bir piston bulunan bir silindire aktarılır. Burada toplanan buharın sıkıştırmasıyla piston, yukarı aşağı hareket ederek, silindir içinde biriken buharı, silindire eklenmiş açılır kapanır musluklardan dışarı atar. İşte buharlı makinalar, pistonun bu hareketinden yararlanarak kurgulanmıştır. Şöyle ki, sözgelimi gemilerde, bir ucu pistonu bir ucu çarka bağlı bir kol aracılığıyla, pistonun inip çıkma hareketi, çarkın dönme hareketine dönüştürülmüş, kayış ve dişlilerle bu hareket diğer parçalara aktarılmıştır. Bununla birlikte, bazı buharlı makinalar soğutmalıdır. Yani silindir, pistonun, oluşan buharı sürekli dışarı atmasıyla değil, ayrı bir boruyla içine soğuk su gönderilmesiyle soğutulur. Yazı, makinaların önceleri bu şekilde iki kısma ayrılırken, şimdi bu ayrımın geçerli olmadığı, makinaların sabit buhar makinaları, gemi makinaları, demiryolu ateş arabaları ve tarım araçları olmak üzere dörde ayrıldığı ve önümüzde sayılarda, bunların her birinin yapısının, kullanımının, ne zaman ve kimler tarafından icat edildiğinin açıklanacağı ifadeleriyle sona erer. Yazının sonunda (*Bâkiyesi sonra Bâbıalî Tercüme Otası Hülefâsından Rifat*) imzası bulunmaktadır (*Mir'at*, 3, s. 42-43). Ancak derginin yayınının birden bire sona ermesi, bu vadin gerçekleşmesini engellemiştir.

“Ziraat Aletlerinin Tarifi” başlıklı yazıda ise, ikinci sayıda verilen söz gereği denilerek, daha önce resimleri yayınlanan tarım aletlerinden ikisinin daha kullanımını açıklanmaktadır. Açıklamanın, olabildiğince sade bir dille (*kaba Türkçe*) yapılacağı belirtilmektedir. Anlatılan birinci alet, “*Demirden Yapma Bağgevân Tarağı*”dır. İki küçük beygirle kullanılabilen bu alet, ekimden önce tarladaki zararlı otları, hasattan sonra tarlada kalan kök ve sapları, harmanda ise oluşan samanı toplamada kullanılabilir. Temizliği kolaydır denilen aletin, paslanmaması için kullanılmadığı zamanlar demir aksamının yukarı kalkık durumda tutulması gerektiği

uyarısı yapılmaktadır. Yazıda ikinci olarak, “*Ekin ve Ot Biçecek Alet*”in kullanılışı açıklanmaktadır. Bu arada, adı açıklanmayan, ancak söz konusu sergiye katılan yabancıardan olması muhtemel bir kişiye (*memûr*) atfen, Avrupa’daki tecrübelerde, bu aletle saatte bir İngiliz dönümü kadar yer biçilebildiği, söylenmektedir. Açıklama, kullanıcı oturağına sahip bu aletin de bir çift beygir ya da öküzle çektilererek kullanılabileceği bilgisiyle sona ermektedir (*Mir’ât*, 3, s. 44).

“Husûf-ı Külli” ve “Küsûf ve Husûf Hakkında Malûmât” adlı yazılara gelince, bunların ilkinde, bir ay sonra olacak tam ay tutulması haber edilmektedir. Haberdeki, “*İşbu 1279 senesi mâh-ı Zilhiccesinin 15. ve Mayıs-ı Rûmî’nin 21. Salı gicesi husûf-ı külli vukû bularak 3 saat 19 dakika 54 saniye kadar imtidâd ideceği bermuktezâyı fenn tebeyyün itmiş...*” ifadesine göre, tutulma 3 Haziran 1863’t¹⁴ gerçekleşecek ve 3 saat 19 dakika 54 saniye sürecektir. Yazı, tutulmada “*bed’-i husûf’dan yirmişer dakika fâsıla ile rû’yet olunacak husuf-ı külli*” notuyla Ay’ın tutulma sırasındaki yedi farklı durumunu (*hey’ât-ı husuf-ı külli*) gösteren bir şekil içermektedir. Dergi bu şekil için, “*Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne etibbâsından Kuleli Hastahânesi tabib-i sânisî kâ’imimakâm izzetlu Mahmûd Beg tarafından tersim ve hisâb olunub müneccimbaşî Osman Sâ’ib Efendi*¹⁵ *hazretleri canibinden dahî tasdik kılınmışdır*”, bilgisini vermektedir. Yazı, Ay’ın tutulma sırasındaki durumlarının saat, dakika ve saniye olarak gösterildiği, “Evkât-ı Husûf-ı Külli”, “Hey’et-i Husûf-ı Külli”, “Mikyâs-ı Hareket-i Yeksâa-i Sebki Kamer” başlıkları taşıyan iki çizelge ve söz konusu şeklin ölçüğü olduğu düşünülebilecek bir çizimle sona ermektedir. İlk çizelgede, Ay’ın tutulma sırasındaki evrelerinin, Ay’ın Dünya’nın gölgesine girmesi (*Kamerin şıbb-ı zılla dubûlî*), tutulmanın başlaması (*bed’-i husûf*), tutulma durumunda kalmanın başlaması (*bed-i meks-i husûf*), tutulmanın yarı süreyi bulması (*vasat-ı husûf*), tam tutulma (*bedr*), Ay’ın görünmeye başlaması (*bed’-i incilâ-yi Kamer*), Ay’ın tam görünmesi (*temâm-ı incilâ-yi Kamer*), Ay’ın Dünya’nın gölgesinden çıkışı (*Kamerin şıbb-ı zıllıdan hurûcî*) ve tutulma süresi (*müddet-i husûf*) terimleriyle ifade edilmesi dikkat çekicidir (*Mir’ât*, 3, s. 45-46).

14 Tarihler, TTK Tarih Çevirme Kılavuzu’na göre birbirine dönüştürüldüğünde, metinde geçen Salı günü yerine, Hicri takvimde Çarşamba günü ve Rûmî 21 Mayıs yerine, 22 Mayıs sonucuyla karşılaşılmaktadır.

15 Müneccimbaşî Osman Sâib Efendi (1795-1864) dini bilgilerin yanı sıra tıp, astronomi, felsefe, matematik öğrendi. Tıptaki başarısı sayesinde Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye’ye muallim-i evvel atandı. Astronomi bilgisi nedeniyle 1841’de müneccim-i sâni, 1849’da müneccimbaşî yapıldı. Ölüncüye kadar bu görevi sürdürdü. Ayrıca Darülmuallimin’de matematik dersleri, Darülfünûn’un açılışı dolayısıyla astronomi konferansları, tabii coğrafya, astronomi dersleri verdi. Döneminin önde gelen bilginlerindendi. Tıp, coğrafya, astronomi, matematik bilimlere ilişkin telif ve tercüme eserleri vardır. İyi derecedeki Fransızca bilgisiyle, Osmanlı takvimlerinin yapımında ilk kez Fransız Rasathanesince hazırlanan zaman cetvellerini esas aldı. Tıp, astronomi ve matematik alanlarında birçok öğrenci yetiştirdi. Pek çok tıp ve fen teriminin ilk belirleyicilerindendir (Aydüz, 2008, s. 415-416).

“Küsûf ve Husûf Hakkında Malûmât” başlıklı ikinci yazıda ise, tutulmalar, Güneş ve Ay’ın, “*tûl-ı semâda farz olunan üç yüz altmış derece[lik]*” denilen yörünge üzerindeki hareketleriyle açıklanmaktadır. Buna göre, Güneş, tam bir yılda bu yörüngeyi sıfır noktası (*nokta-i sıfır*) olan koç burcuna (*hamel*) girer. Bu girme zamanına *nevrûz* denir. Koç burcu ifadesinden, söz konusu yörüngeyle kastedilen burçlar kuşağı olduğu anlaşılıyor. Yazıya göre, Ay burada [her burçtaki] dolanımını yirmi sekiz veya yirmi dokuz günde tamamlamaktadır. Ay’ın burçlarda Güneş’le bulunduğu günün ertesi, Arap aylarının (*şubûr-ı Arab*) başlangıcıdır. Ay’ın Güneş’le aynı burçta buluşmasına *ictimâ*, diğer gezegenlerin buluşmasına *ibtirâk* denir. Ay’ın, Güneş’in tam karşısına gelip tümüyle aydınlık duruma geçerek dolunaya (*bedr*) dönüşmesine *istikbâl* adı verilir. Yörünge üzerinde Güneş, Ay ve diğer gezegenlerin, birbiri karşısında buldukları iki nokta vardır. Bu noktalar da, her burcu bir buçuk yılda, tümünü on sekiz yılda geçecek şekilde, yörünge üzerinde fakat gezegenlerin aksi yönünde hareket ederler. Güneş, bu noktaların her birinden, birinde Ay ile karşı karşıya (*mukâbele*) diğerinde yan yana (*mukârene*) bulunacak şekilde, yılda bir kere geçer. Bu durumlarda, Güneş’in başucu (*ukde-i re’s*) ya da ayakucu (*zeneb*) noktasıyla aralarındaki uzaklık (*bu’d*) on iki dereceden, olasılıkla altı dereceden, az olduğunda, genellikle Ay ya da Güneş tutulması gerçekleşir. Çünkü yan yana iken, Ay, Güneş ile Yer arasına girip Dünya’nın ışık almasına engel olur. Güneş tutulması (*küsûf*) böyle oluşur. Bu durum hep ay sonlarına rastlar. Karşı karşıyalarken bu kez Yer aralarına girerek Ay’ın ışık almasını engeller. Ay tutulması (*husûf*) denilen olay budur. Tutulmaların saati, yönü, nereden, nasıl görüneceği geometri ve astronomi hesaplarıyla bilinir. Yazı, diğer gezegenlerin de Güneş veya Ay tutulmaları olduğu, bunların, Dünya dışında (*fevka’l-arz*) olsa da hesaplanıp zamanı geldiğinde gözlenebileceği ifadesiyle sona ermektedir (*Mir’ât*, 3, s. 46-47). Başında veya sonunda yazarına dair bir not bulunmamakla birlikte, dergi sonundaki içindkiler (*mevâdd-ı mündericât*) tablosunda bu yazının “*bir zât tarafından*” gönderildiği bilgisiyle karşılaşılmaktadır (*Mir’ât*, 3, s. 48).

Felsefi Yazılar:”...bir memleketde mahâkimin mikdârı sù’-i ablâk ashâbının kesret ve nedreti ve tertîb-i umûmiyenin terakkî ve tedenisi için bir mikyâs-ı sahib olabilir”

Dergideki, “Esâs-ı Medeniyet”, “Esbâb-ı Servet”, “Muhâkenâme” ve “Sâdik ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Bir Zât İle Tertîb Olunan Muhâveredir” başlıklı yazıların, bu kategori altında değerlendirilebileceğini düşünüyoruz.

“Esâs-ı Medeniyet” başlıklı yazıya, “toplumun sürekli bolluk ve mutluluk durumunda olması” şeklinde tanımlanan uygarlığın (*medeniyet*) temelini, “genel düzenin sağlamlığı” (*husn-i tertîb-i umûmiye*) olduğu görüşü ortaya atılarak giriş

yaşılır. Ardından, bilgi birikimlerine rağmen, insanların özgürlüğü (*serbestlik*) kötü davranışları için kullanma eğilimlerinin yüzünden, söz konusu düzenin tehlikeye girdiği ve bundan kaçınmak için mutlaka ahlakın düzeltilmesine (*tezhib-i ahlâk*) gerektiği ileri sürülür. Öte yandan, ahlakın düzeltilmesinin, uygarlığın can damarı olan bilgiyle (*ilm u marifet*) sağlanabileceği düşünülmemelidir. Çünkü insanlar davranışlarında çoğunlukla kötülüğe eğilimle de olsa, toplumda büyük bozgunculuklara yol açmakla tanınmış kişilerin çoğu, bilgililer arasından (*ashâb-ı ilmu marifet*) çıkmıştır. Matbaacılığı, kitap, dergi çıkarmayı, toplumun dilini, geleneğini bilmeyen biri nasıl sahtekârlık yapıp, dine, devlete zarar verebilir, bireyleri açgözlüleştirir? Ahlakını düzeltmeye çalışmayan kişilerin, bilgi (*ilm u marifet*) bakımından geliştikçe, yaşadıkları ülkeye mahkemeler ve zabıta gücü gerektirecek kadar zarar verdikleri kanıtlanmıştır. Nitekim günümüzde, bilgi ve bilimlerin (*ulûm ve fûnûn*) en ileri olduğu yerlerin, ahlaksızlığın ve güvenlik ihtiyacının en çok olduğu yerler olması bunu göstermektedir. Güzel ahlaka sahip toplumlarda insanlar, bağlı oldukları yönetimlerin kendilerine yükledikleri ödevleri (*vazife*) kendiliğinden yerine getirirler, bunun için zorunlu araçlar bulmaya gerek kalmaz. Ancak buna karşılık [devlet de] hukuku, yasaları herkese ayrıcalıksız bir biçimde, titizlikle uygulamalıdır. Yasaların uygulanmasındaki en küçük bir haksızlık, halkın gözünde bunların tümünün hükümsüz olmasına yol açacaktır. Bu durum da insanları ödev uymaya yöneltecektir. Toplumu ahlaklılaştırmanın (*tasfiye-i ahlâk-ı umûmiye*) eğitimle (*terbiyet*) ilgisine gelince, konunun iki yönü vardır. Birincisi devlete, ikincisi bireylere aittir. Devlet, güzel ahlakı ülkenin geleneklerinden sayıp bunu yaymanın yollarını oluşturmalı ve kötü davranışları, uygulanabilir ılımlı yasalar çerçevesinde cezalandırmalıdır. Bireyler ise, bunu elde etmek için, dinsel temelini (*esâs-ı diyânet*) sağlamlaştırıp, iyi bilenlerden dinsel ve edebi bilgiler (*ulûm-ı diniye ve edebiye*) öğrenmeli, bilgili ve erdemli kişilere yaklaşım böyle olmayanlardan sakınmalıdır. Çocuklar da uygunsuz durumlardan uzak tutulup bu yönde eğitilmelidir. Bunun sorumluluğu herkese (*efrâd-ı millet*) aittir (*Mir'ât*, 1, s. 2-4).

“Esbâb-ı Servet” başlıklı yazı, derginin yayınlanabilen üç sayısında da yer almaktadır. Tefrika, toplumsal zenginliğin hangi yollarla elde edilebileceği (*esbâb-ı servet*) hakkında, Kamil adında bir bilginle (*zû-fûnûn*) Âkil adlı zeki (*zekâ-nümûn*) bir genç arasında geçen bir diyalog (*muhâveret*) şeklinde kurgulanmıştır. Konuşmaya, toplumsal zenginlik (*servet*) ve yoksulluk (*fakr u zarûret*) kavramları tanımlanarak başlanır. Buna göre, zengin toplumlar, diğer toplumlarca güvenilir ve aranılır tarım ve sanayi ürünleri (*mahsûlât-ı arzîye ve sanâiye*) üreten, dışsatımı dışalımından fazla ya da hiç olmazsa eşit olan toplum demektir. Böyle toplumlarda bilimler ve sanayi (*maârif ve sanâyi*) sürekli ilerlerken, yönetimleri de ticareti kolaylaştırır. Yoksulluk bunun tersidir. Öte yandan, bu özelliklerin bulunmadığı ancak herhangi

bir biçimde, bireysel anlamda büyük zenginliğe sahip toplumlar olabilir. Bunlar zengin sayılmayacağı gibi, zamanla yoksul olmaları da kaçınılmazdır. Metinde bu duruma örnek olarak, Amerika'nın keşfi dolayısıyla büyük zenginlik ve güç elde etmiş fakat daha sonra bunu koruyamamış İspanya gösterilir. İspanyollar, ellerindeki benzeri görülmemiş zenginliği, alıştıkları zevk u safâ hayatıyla tüketmeleri bir yana, tarım ve sanatları (*zirât ve sanat*) ihmal ettiklerinden sahip oldukları bunca zenginlik, İngiltere ve İtalya gibi halkı daha o zamanlar bile sanatla ve ticaretle uğraşan ülkelere gitmiştir. Burada “*bir bahs içinde bahs-i âhara intikâl alâmet-i televvüdüdür. Lâkin bu bahsde fâidedeli oldığından...*” denilerek İspanya dolayısıyla söz bir de Endülüs Emevilerine getirilip Müslümanların, o dönem bu bölgedeki başarılarına ve trajik sonlarına yol açan nedenlerden bahsedilir.

“*Vakâyi-i sâlifeye teessüf ve teessürün ne fâidesi olur, Asıl bize lâzım olan Endülüsîler ahvâlini der-pîş-i nazâr-ı intibâh itmekdir*” denilerek sonuca bağlanan bu bahsin ardından asıl konuya dönülerek dışalım ve dışsatım dengesi (*muvâzene-i idbâlât ve ihrâcât*) ele alınır. Buna göre zengin toplum, hiç dışalım yapmayan toplum demek değildir. Aksine, gereksinimleri daha fazla olan, üstelik bunları günümüzde Avrupalılar ve özellikle İngiliz ülkelerinde gördüğü gibi, dış ülkelere almak zorunda kalan toplumlar, diğerlerinden daha zengindirler. Bu durum yazıda, bu ülkelerin sanayileşmeyle birlikte hammadde ihtiyaçlarının artmasıyla açıklanmaktadır. Bunların aldıkları hammadde (*hâm eşyâ*). Örneğin İngilizler, hububat, yiyecek, pamuk, ipek ve benzeri hammaddeleri Osmanlı ve diğer ülkelerden almakta, yirmi kuruşa aldıkları işlenmemiş pamuğu dokuyup ürettikleri ürünleri iki yüz, üç yüz kuruşa bunlara geri satmaktadırlar. Diğer ürünler de bununla kıyaslanabilir. Öte yandan dışsatıma konu olan ürünlerin, yabancı ülkelerde rağbet bulması için, bunların hem kaliteli hem de ucuz olması gerekir. Burada “*dimek olur ki İngilizler sanât ve ticâret husûslarında birinci dereceye-i ulyâya vâsıl olmuşdur... İngilizler bu sûretin husûl-i esbâbını nasıl istikmâl itdiler*” denilerek, bir ülkenin sanayileşme ve ticarete dayanan toplumsal zenginliği nasıl başarabileceği, bu konuda o dönem dünyanın birincisi olduğu belirtilen İngiltere örneği üzerinden anlatılmaya başlanır.

Söylendiğine göre, İngiltere'nin bunu başarabilmesinin beş nedeni vardır. Konuşmanın sonraki bölümleri, bu beş nedenin açıklanmasını içermektedir. Bunların birincisi, terim metinde doğrudan geçmemekle birlikte, toplumca başlangıçta tavizsiz bir şekilde uygulandığı söylenen “yerli malı” kullanma alışkanlığıdır. Geçmişte İngiltere ülkelerinde, başka ülkelere gelen ürünlere devletçe-toplumca hiçbir biçimde özenilmemiş ve bu anlayış zamanla bir yasa sayılmaya başlanmıştır. Bu tutum, bir yandan yabancı ürün kullanımını halkın gözünde değersizleştirirken, öte yandan halkı bir meslek öğrenmek (*icrâ-yı sanat*) zorunda bırakmıştır.

Sanayileşmeyle birlikte diğer ülkelerle birçok ticarî anlaşmalar imzalanıp dışalım başlanmış ve her yerden gelen ürünlerin ülkeye girmesine izin verilmiştir. Ancak dışalım uygulamalarına yakından bakılırsa, bu sürecin çok sıkı kurallara bağlanarak İngiltere'nin ticarî ve mali çıkarlarının ödünsüz biçimde korunduğu görülür. Şöyle ki, İngiltere'de herkesin ihtiyaç duyduğu tahıl, pamuk, yün gibi ürünlerin dışalımından kesinlikle gümrük vergisi alınmaz. Buna karşılık, işlenmiş ürünlerin ülkeye girişinde, ürünün fiyatının birkaç katına varan vergi alınır. Özellikle keyif verici ve zorunlu gereksinim olmayan maddelerden çok aşırı vergi alınır. Buna karşılık dışsatım ürünlerinden hiçbir vergi almadıkları gibi, bazı ürünlerin dışsatımına yüzde yirmi oranında teşvik (*iâne*) verirler.

Açıklamasına “İngilizler fûnûn ve sanâyii ileruletmeğe Avrupaluların cümlesinden evvel başlamış oldukları hasebiyle gide gide vapur kuvvetini keşfidub ve bu kuvveti imâlât hususunda hüsni-istimâle ... milel-i sâireden evvel başlayub...” ifadesiyle başlanan ikinci nedende, üretimde makineleşmeden söz edilmektedir. İngiliz devleti, işe yarar buluşlar yapanları, özendirip ödüllendirmekte, böylece, icat edilen masrafı az gücü büyük makinalarla bir insanın on saatte yapacağı ürün iki dakikada kolayca üretilebilmektedir. Öyle ki İngiltere fabrikalarının ürünleri yeryüzünde yaşayanların dörtte birine yetecek miktardadır. Öte yandan bu fabrikaların neredeyse tamamı, üyeleri halktan olan şirketlere aittir.

Bir yönüyle “sanayi casusluğu” kavramını akla getirebilecek üçüncü neden oldukça ilginçtir. Buna göre, İngilizler sürekli olarak dünyanın her yerinde üretilen ürünleri bulup inceleyerek bunları İngiltere’de daha güzel ve kaliteli (*ehven*) biçimde üretmeye çalışırlar. Bunun için özel yetiştirilmiş görevlileri vardır. Başka ülkelerdeki konsoloslarının yanı sıra tüccar ve turistleri de bu konuda özel yetiştirilmiş görevliler gibi davranırlar. Buldukları her ülkenin durumunu devlete bildirdikleri gibi, döndüklerinde edindikleri bilgileri içeren kitaplar çıkarırlar. Ayrıca ülkede büyük sergiler açarak hem tarım ve sanayi ürünlerini sergiletiler hem de ürünleri beğenilen yetenekli ve bilgili kişileri ödüllendirirler. Burada, Londra’da 1852¹⁶ ve 1861¹⁷ yıllarında iki büyük sergi açıldığı belirtildikten sonra, sözün İstanbul’da açılacak ilgili bölümde değindiğimiz *Sergi-i ‘Umûmî-i ‘Osmânî’*ye getirildiği görülür. Konuyla bağlantısı dâhilinde, Avrupa’da neredeyse tümüyle terkedilmişken Osmanlı ülkesinde üretimin hâlâ el ile yapıldığı, el ürünlerinin daha iyi ve güzel olmakla birlikte fabrika ürünlerine göre çok pahalı olması nedeniyle dışsatımlarının güç olması bir yana yerli halkın da ucuzu dururken pahalısını almadığı ve bu nedenle ülkede yabancı ürün kullanma alışkanlığı oluştuğundan söz edilir. Ülke-

16 İngiltere’nin Hyde Park’ta düzenlediği ve Osmanlı Devleti de dâhil 34 ülkenin katıldığı bir ilk uluslararası serginin açılışı kraliçe tarafından 1 Mayıs 1851’de yapılmış ve yaklaşık altı ay sürmüştür.

17 Londra’daki bu uluslararası sergi de 1 Mayıs-1 Kasım 1862 tarihleri arasında düzenlenmiştir

mizde en acil ihtiyacın, temel ihtiyaçların fabrikalarda üretimini sağlayıp özellikle ticaret ve ziraat araçlarının yapılıp geliştirilmesi olduğu vurgulanır. İstanbul'da, Uzunçarşı esnafından bazılarının Yenikapı dışında bir fabrika kurmaya kalkıştıkları, ancak kısa süre sonra iflas edip bunu bir un değirmenine dönüştürdükleri şeklindeki olumsuz bir örnekten sonra, bunun kötü yönetimden kaynaklanmış olabileceği söylenip, fabrika, sergi ve ticaret konusunun gelecek konuşmada ele alınacağı belirtilerek, konuşmanın ilk bölümü bitirilir (*Mir'at*, 1, s. 11).

Metinde İngiltere'nin zenginleşmesini sağlayan dördüncü neden, devletin çoğunlukla ticarî çıkarlarını politik çıkarlarına yeğleye gelmesi, olarak gösterilmektedir. Burada konunun, "*Amerikan mes'ele-i harbiyesi*" diye işaret edilen Amerikan İç Savaşı(1861-1865) çerçevesinde açıklandığı görülmektedir. Buna göre, bu savaş yüzünden İngiltere'nin Amerika'dan pamuk dışalımını sekteye uğramış, ülkede pamuklu kumaş üretimi yapan fabrikalar kapanmış ve buralarda çalışan birkaç yüz bin işçi işinden olup yokluk içine düşmüştür. Büyük zarar görmekle birlikte, İngiltere bu politik sorunun çözümü için girişimde bulunmamıştır. Çünkü İngiltere'nin zenginliğinde, birkaç ülkenin birleşse bile başa çıkamayacağı büyük deniz gücü sayesinde, ticaret yaptığı anayolları kontrol altında tutmasının çok önemli bir rolü vardır. Oysa [iç savaşın yıpratmaya başladığı] Amerika bu yönde önemli bir rakip olmaya başlamıştır. Yirmi yıl daha kendi hallerinde kalmış olsalardı Avrupa ticareti Amerika'ya kayabilirdi. Savaş yüzünden, söz konusu sektörün işçilerinin düştüğü durumun bir isyana dönüşmemesi için, bunların geçim yükünü üstlenip büyük malî yükler altına girmesine rağmen, İngiltere devletinin, Amerika İç Savaşı'na yönelik barış girişiminde bulunmamasının nedeni, bu temel ticarî çıkarını koruma çabasıdır. Diyalogda söz, yeniden İstanbul'daki sergiye getirilerek, Osmanlı'nın o dönemdeki üretim yapısı ve temel sorunları üzerine saptamalarda bulunulmaya devam edilir. Buna göre, basit fakat pahalı olan imalat ve tarım ürünleri (*mamûlât ve mabsûlât*) üretimi ıslah edilmelidir. Ayrıca, esnaflık adı verilen ticaret anlayışımızın da değişmesi gerekir. İslah için, tüketicinin zararına da olsa, genel bir dayanışma ruhuyla, bir süre yerli ürünler kullanma yoluna gidilebilir. Ancak "*memleketimizde mevcûd olan sanâyi ... hemân pek çoğı Avrupada altmış yetmiş sene evvel ıslâhına başlanılan bir tarz-ı atıkada kalarak ıslâhına dabî himmet olunmamışdır*". Bu yüzden, sözü edilen dayanışma, bunların şimdiki verimsiz durumlarını sürdürmeleri sonucunu doğuracağından, kötüye kullanılmış olacaktır. Bu dayanışmanın, sanayinin ıslahı yönünde kullanılmasında en büyük güvence, paraların yerinde harcandığını sağlayacak, devlet olacaktır. Ticaret anlayışının değişmesiyle kastedilen ise, talep yaratarak ticaretin genişlemesi ve ticarî işlemlerde akışın kolaylaştırılmasıdır. Bu da bizi, beşinci nedene yani ticarî şirket adı verilen ticarî toplulukların kurulmasına götürecektir (*Mir'at*, 2, s. 19-22).

Konuşmanın üçüncü bölümünde ticaret, ticarî şirket ve banka konusu ele alınmaktadır. Ülkelerin coğrafi özellikleri, toprak verimliliği, emek gücü gibi özelliklerinin farklılığından dolayı toplumların üretemedikleri ihtiyaç maddelerini birbirlerinden alıp satmaları ticareti doğurmuştur. Ticaret, dünya üzerindeki bölgeler ve topluluklar arasında geniş bir ilişkiler ağının ortaya çıkmasına bu da dünyanın bilinmeyen yerlerinin keşfine yol açmıştır. Astronomi geometri, coğrafya gibi bilimler sayesinde pek çok kara ve deniz ticaret yolu öğrenilmiş, bu bilimlerde ileri olmayan toplumlar ticarete de geri kalmıştır. Pusula, yeni kıta ve bölgelerin keşfi dolayısıyla, ticareti karalara hapsolmaktan kurtarıp, deniz ticaretinin önem kazanmasına, demiryolu ve telgraf ise ticarî işlemlerin kolaylaşmasına yol açmıştır. Artık, Afrika kıtası içinde bile ticarî ilişkiler oluşmaya başlamıştır. Avrupa'da bütün bu ticarî faaliyetler, günümüzde kendine özgü kuralları ve yirmi milyon veya daha fazla sermayeleri olan şirketlerce yürütülmektedir. Bunların genel, ticarî, tarımsal veya sanayiye, köprü, yol yapımı gibi alanlara özgü olabilen türleri vardır. İngiltere'de deniz ticaretinin önem kazanması, hatta Hindistan ve Avustralya'yı (*Yeni Felemenk*) ele geçirmesi ticarî şirketler sayesinde. Diyalogun bu bölümünde, ülkemizde de Şirket-i Hayriye, İzmir ve Köstence Demiryolları gibi şirketler olduğu, Şirket-i Hayriye'nin kısa sürede üyelerine kazanç sağlamaya başladığı ve Boğaziçi sahillerini bayındır hale getirdiği bilgisi verildikten sonra, ülkemizdeki şirketlerin büyük çoğunluğunun, çoğunlukla tahıl ürünleri alım satımı gibi tek bir amaç için kurulan yetersiz sermayeli küçük şirketler olduğu belirtilerek, konu, şirketlerin sermaye artırımı ve birleşmelerine getirilir. Küçük şirketler, iyi bir idari yapılanma ile birleşerek büyük sermayeli şirketlere dönüşebilirler. Bu durum rekabeti ortadan kaldırmaz. İyi örnek olurlarsa pek çok yeni şirket kurulmasına öncül olurlar. Nitekim Avrupa'da her yıl kırk elli yeni şirket kurulmaktadır. İngiltere'de geçen yıl 45 milyon sermayeli 132 şirket ve yine 23 milyon sermayeli 24 banka kurulmuştur.

Konuşmanın sonuna doğru, banka konusundan söz edilmektedir. Burada bankanın, büyük ve son derece güvenilir bir kuyumcuya benzetildiği görülür. Banka olmayan ülkelerde tüccar ve üreticiler sermayelerinin bir kısmını ihtiyaç anında kullanmak için boşa tutarlar. Hâlbuki banka olsa, bunu bankaya borç vererek gelir elde edebilirler. Banka da bu paraları ihtiyacı olanlara borç verir. Tüccar olmayanlar da paralarını bankada bu şekilde değerlendirebilirler. Böylece banka, paraların gerçek değerinde dolaşımını bu da ticarî işlemlerin kolaylaşmasını sağlar. Ancak ticareti zayıf olan ülkelerde banka sermayedarları yabancı olmamalı ve banka verdiği borç karşılığı güvence olarak emlak kabul etmemelidir. Bankalar, sermayeleri kadar tahvil (*evrâk-ı nakdiye*) çıkararak, sermayelerini artırabilir. İstenildiği an bedeli banka tarafından ödenecek bu kâğıtların, ticarete para yerine kullanılması ticareti

kolaylaştıracaktır. Ayrıca tüccarlar, İstanbul ve Bağdat gibi çok uzak yerler arasında yapacakları ticaretin parasını, bu banka şubeleri (*idâre sandıkları*) aracılığıyla, küçük bir ücret karşılığında, güvenli bir şekilde alıp verebilirler (*Mir'ât*, 3, s. 34-38).

Mir'ât'da "Felsefi Yazılar" kategorisi altında ele alınabilecek üçüncü makale, Bâbîâlî Tercüme Otası Hülefâsından Kemâl" yani Namık Kemâl imzasıyla kaleme alınan "Muhâkemenâme" başlıklı yazıdır. Yazının, derginin ikinci sayısında, "Muhâkemenâme " ana başlığının ardından "Romalıların Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli Hakkında Mülâhazât (Birinci Bâb) Romanın Bidâyeti ve Muhârebâtı" alt başlığıyla; üçüncü sayısında ise, "Roma Târîhi Muhâkemenâmesi Tercümesi" başlığıyla tefrika edildiği görülmektedir. Sondaki başlıkta vurgulandığı üzere bu bir tercüme yazıdır. Bu durum, Namık Kemal tarafından *Mir'ât*'ı tebrik amacıyla gönderilen ve dergide "*ser-levha-i risâlede nakş-efgen-i kilk-i beyân olan Muhâkemenâmenin sûret-i irsâline dâ'ir olarak tevârüd iden tebriknâmenin bir sûreti teşekküren bu mahalle derc olunmuşdur*" ifadeleriyle tefrikadan hemen önce yayınlanan notta açıkça belirtilmektedir. Burada yazdığına bakılırsa, Namık Kemal, bilgi yayma (*neşr-i maârif*) amacındaki seçkin dergi (*risâle-i güzîde*) diye vafettiği *Mir'ât*'ın yayına başlamasından büyük sevinç duymuştur. Bunun bir kanıtı (*delil*) olarak da "*Fransız hukemâ-ı meşhûrasından (Mosteskiyu)nun telif eylediği Muhâkemenâmenin bidâyetinden biraz yeri mümkün mertebe müellifin şive-i ifâdesinden ayrılmayacak sûretde tercüme*" ederek dergiye göndermeye karar vermiştir. "...rağbet buyurulduğu hâlde ilerisüne dahî devâm olunacağı" nı belirten Namık Kemal, alt başlığa iliştiirdiği dipnotta da Montesquieu'nun (1689-1755) "*bu kitâb[1] 1734 senesi[nde] telif olunmuş ve o esnâda müellif 45 yaşında bulunmuşdur*" bilgisini vermektedir.

Bilindiği üzere tercüme konu olan, Montesquieu'nun *Considérations Sur Les Causes De La Grandeur Des Romains Et De Leur Décadence* adıyla ilk kez Amsterdam'da Jacques Desbordes tarafından 1734'de isimlessiz olarak yayınlanan yapıttır ("Considerations", 2022). Namık Kemâl'in tercümede eseri kısaca "Muhâkemenâme" olarak adlandırmakla birlikte, yirmi üç bölümlük eserin ve "Chap. I. Commencemens de Rome. Ses Guerres" başlıklı ilk bölüm adının tam çevirisini, yukarıda sözü edilen alt başlıkta, "Romalıların Esbâb-ı İkbâl ve Zevâli Hakkında Mülâhazât (Birinci Bâb) Romanın Bidâyeti ve Muhârebâtı" şeklinde verdiği görülmektedir. Ayrıca, iki bölümlük tefrikada rastlanan beş dipnotun, Fransızca metinde bulunanlar değil, mütercimim eklediği açıklamalar olduğu ve eserin geçen ilk bölümünün çevirisinin de tamamlanamadığı anlaşılmaktadır ("Considération", 2022).¹⁸

18 Dipnotların durumunun, mütercimce eserin çeviride yararlanılan baskısına göre değişebileceği hatırdâ tutulmalıdır.

Çeviride Roma tarihine ilişkin olarak, şehrin kurucusu ve ilk kralının Romulus olduğu, Romalıların Lacedaimonialılar (*Lansdmon*) soyundan geldikleri, Sabinlerle (*Saben*) birleşince daha savaşçı bir topluluğa dönüştükleri, krallar döneminin Tarquin (*Tarkin*) ile sona erdiği, ardından Cumhuriyetin kurulduğu gibi olaylardan söz edilmektedir. Bununla birlikte, anlatımda vurgunun, eserin özelliğinden dolayı, tarihi olaylara değil, Romalıları güçlü bir devlet ve toplum haline dönüştüren toplumsal ve yönetsel özelliklere olduğu görülmektedir. Sözü edilen toplumsal özelliklere, Romalıların savaştıkları toplumlarda kendi ilkelelerinden daha güzel bir yöntem görünce ilgili alışkanlıklarını hemen bırakarak onu kabul etmeleri, tüm krallarının yetenekli ve becerikli olması, dünyadaki diğer toplumlardan daha fazla sözlerine sadık olmaları, askeri düzenlerinin çok sağlam olması, kazandıkları başarıların ahlak bozukluğuna yol açmaması gibi örnekler verilebilir. Ancak en önemli vurgular, sözgelimi, ne senato ne halk tarafından seçildiğinden krallık yönetiminin bir süre sonra kalıtım ve keyfilik özelliği kazandığı; halkın özgür olmasının yönetme gücünün sınırlanması anlamına geldiği; yöneticilerin seçimle geldiği; sınırlı bir süre için seçilen yöneticilerin, krallar gibi yönetim sürelerinin bir bölümünü ağızlılıkla bir bölümünü de bezgin bir halde geçirmediği, hep hırslı oldukları; zaferin meyvelerinden savaşa gitmeyenlerin de yararlandığı gibi Romalıların politik özelliklerine ilişkindir (*Mir'ât*, s. 23-25; 3, s. 38-41).

“Sadık ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Bir Zât İle Tertib Olunan Muhâveredir” başlıklı yazıya gelince, diyalog şeklinde kurgulanan yazının konusu, dedikodu ve dalkavukluk (*müdâbene*) etmenin iyi mi yoksa kötü mü bir davranış olduğudur. Diyalogda dedikodu, dedikoducu veya arabozucu ya da bozguncu gibi anlamlara gelecek şekilde “*fasl itmek*”, “*fassâl*” ve “*fassâllık*” terimleri kullanılmaktadır. Ferruh’un Sadık’a efendilerinin “*âdem fasl*” ettiklerini haber vermesiyle başlayan konuşma, hemen bir tartışmaya dönüşür. Ferruh’a göre dedikodu yapmanın bir zararı yoktur. Hatta kötü işler işleyip dedikodusu yapılan belki bunu duyar da uslanır. Zaten “*dünyada herkesi fasl iderler... fassâllık âdettir*”. Ama onun huyu *fassâllık* değil, herkesi övmektir (*medh*). İçinden sövse de dışından herkesi över. Bu sayede hayatı kolaylaşır, saygı görür ve para kazanır. Sadık’a göreyse, dedikodu yapmak haksız ve zararlı bir davranıştır. Bunun yerine insanlara hatalarını doğrudan söyleyerek öğüt vermelidir. Maalesef, herkeste böyle bir alışkanlık vardır ama bu iyi değil kötü bir alışkanlıktır. Sıra dalkavukluk konusuna gelince, Sadık’ın görüşlerini açıklayamadan yazının sona erdiği görülüyor (*Mir'ât*, 2, 29-31). “Bakiyesi sonra” denilmesine karşın sonraki sayıda diyalogun (*muhâvere*) devamı bulunmamaktadır.

Dergiyi Kapattıran Yazı: “Vecibe”

Mir'ât'ın yayına başlaması, o tarihte Osmanlı başkentinde kendisiyle birlikte yayınlanan üç derginin ilki olan *Mecmua-Fünûn* ve ikincisi olan *Mecmua-i İber-i İntibâh* tarafında da okuyucularına duyurulmuştur. *Mecmua-i İber-i İntibâh*'ın duyurusu *Şevvâl 1279 / Mart-Nisan 1863* tarihli ikinci sayısındadır. “*Mir'ât*” başlıklı ve dergi sorumlusu Ali Haydar imzalı duyuruda, “*maârif ve sanâya dair bir resimli mecmûa-i muvakkata (متقووم)*” çıkarma arzusunun “*mezâhib otası hülefâsı ser-âmedânından Refik Beg Efendi*” tarafından başarıyla dergiye *Mir'ât* adı verildiği bildirilerek Refik Bey bu güzel hizmetinden dolayı takdir edilir (*Mecmua-i İber-i İntibâh*, 2, s. 55).

Mecmua-i Fünûn ise, durumu, *Ramazân 1279 / Şubat-Mart 1863* tarihli dokuzuncu sayısında, “*Zuhûr-ı Mir'ât*” başlıklı ve “*Münif*” imzalı duyuruyla okuyucularına haber verir. Duyuruda, daha önce yayına başladığı bildirilen *Mecmua-i İber-i İntibâh* adında bir “*fünûn gazetesi*”nden sonra bu kez de *Mir'ât* adında bir diğerinin ortaya çıktığı ifade edildikten sonra, bilgi yayma araçlarının çoğalmasının memnuniyet verici olduğu söylenerek, herhangi bir isim zikredilmeden, dergiyi çıkaran “*heveskârân-ı ilm u maârif*” takdir edilip başarılar dlenir. Ardından, çoktan beri [ülkede] bu tür bilimsel yayınlara (*matbu'ât-ı ilmiye*) ihtiyaç duyulmasına rağmen bu hayırlı işe hiç kimsenin teşebbüs etmediği, fakat kendi dergilerinin yani *Mecmua-i Fünûn*'un yayına başlamasından birkaç ay geçer geçmez birdenbire iki “*gazetenin*” daha ortaya çıkmasının “*şâyân-ı dikkat*” ve “*cây-ı ibret*” olduğu söylenir. Duyuru, “işte dünyada her şey böyledir, takip edilecek güzel bir iş yapılıncaya ortaya hemen onu takip edenler çıkar, bu durumun, yetenekli gençler için cesaret verici olacağı açıktır” şeklindeki ifadelerle sona erer (*Mecmua-i Fünûn*, 9, s. 399).

Refik Bey, dergisi hakkında, Münif [Paşa'nın] *Mecmua-i Fünûn*'daki bu iğneleyici sözlerine, *Mir'ât*'ın üçüncü sayısında, “*Mecmua-i Fünûnun ibtidâ-yı Zilkadede zuhûr iden Ramazân tarihli nüshasında mütercim-i evvel izzetli Münif Efendinin bizim Mir'ât hakkında yazdığı sözler görüldü*” ifadeleriyle başlayan, “*Vecibe*” başlıklı çok sert bir yazıyla cevap verir. Buna göre, Münif Efendi bunları, ya *Mir'ât*'ı görmeden ya da görerek yazmıştır. Kullandığı alaycı dile (*lisân-ı istihfâf*) bakılırsa derginin ilk sayısını görmüş ve buradaki bazı yazılar (*mevâdd*) kendi görüşlerine uymadığından bunları söylemiş olmalıdır. Ancak, sahip olduğu ahlâk ve daha önce *Mecmua-i İber-i İntibâh* hakkındaki saldırgan tavrı göz önüne alındığında, kendisine düşmediği (*me'mûl olunamaz*) halde, bu gibi eserleri yargılayıp bilgiçlik taslamasına (*mubâkeme-i abvâliyle allâmelenması*) bakılırsa, *Mir'ât*'ı görmemiş olmalıdır. Gerçi, Münif Efendi'ye sorulsa, *Mir'ât* hakkındaki tanıtım yazısında, *Mecmua-i İber-i İntibâh*'taki gibi hakaret ifadeleri kullanmaması bir lütuf sayılmalıdır. Galiba bu tutumu, bilginin yayılması konusundaki şiddetli arzusundan kaynaklanmaktadır.

Refik Bey, cevabını, Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünûn*'daki bazı yazılarında düştüğü galiz hatalarla süslemekten de geri kalmaz. Şöyle ki, Münif Efendi, dergisindeki sergiyle ilgili bir yazısında, bir iki ay önce çoktan gerçekleşmiş ve pek çok kişi tarafından ziyaret edilmiş olan *Sergi-i 'Umûmî-i 'Osmânî*'nin açılacağını bildirmişti¹⁹. Yine Karadağ ile ilgili bir tefrikasında, Prut savaşından (1710-11) sonra, [elli yıl önce ölmüş olan] Köprülü Mehmed Paşa'yı (1578-1661) mezarından kaldırıp Karadağlıların isyanını bastırmaya göndermiştir.²⁰ Refik Bey'in Karadağ ile ilgili açıklamalarda, konuya Ahmed Vefik Paşa'yı (1823-1891) da dâhil edip ilginç bir ayrıntıya değindiği görülmektedir. Yazılanlardan anlaşıldığına göre, Münif Efendi, "*umûm dersleri*"²¹ hakkında yazdığı bir makalenin tesiriyle Ahmed Vefik

19 Belirleyebildiğimiz kadarıyla sergiyle ilgili olarak *Mecmua-i Fünûn*'un sekiz, dokuz ve onuncu sayılarında "Kadrî [Mehmed Paşa (1832-1884)]" imzalı üç, "Münif" imzalı iki yazı ile "Hasırcızaade Mehmed Hâfız" imzalı bir kaside yer almaktadır. Kadrî'nin yazıları "Sergi-i Umûmî-i Osmânî" (sayı 8, s. 337-342), "Târih-i Sergi Ber Vech-i Umûmî" (sayı 9, s. 386-392) ve "Sergi-i Umûmî-i Osmânî" (sayı 10, s. 430-434) başlıklarını taşımaktadır. Hasırcızaade Mehmed Hâfız'ın [1803-1887] övgü şiiri "Manzûme-i Berây-ı Sergi-i Osmânî" (sayı 8, s. 342-343) başlıklıdır. Münif [Paşa'nın] yazıları ise, "Sergi-i Umûmî-i Osmânînin Vukû-ı Güşâdî" (sayı 9, s. 362-367) ve "Zâmîme-i Sergi-i Osmânî"den (sayı 10, s. 408-413) ibarettir. Münif Efendi ilk makede, "*Sergi-i Osmânînin Ramazân-ı şerif ibtidâsında güşâdî mukarrer oldığı hâldé*" bazı eyaletlerden beklenen eşyaların zamanında gelememesi yüzünden mecburen açılışın aynı ayın dokuzuncu Cumartesi gününe kadar ertelenmiş ve o gün geldiğinde yapılan resmi açılış törenlerinin ardından "*âmmeye dahi ruhsat-ı dubûl itâ kılınmıştır*" demektedir. Ayrıca, yabancı ülkelerden gönderilecek eşyaların konulacağı binanın yapımı henüz tamamlanmadığından ve buralardan sergiye gönderilen eşyaların "*arkası alınmadığı cibetle*" bu kısmın açılışının bayram sonrasına ertelendiğini bildirmektedir (s. 363-363). İkinci makededeki "*zamîme*"den kasıt, sergiye Avrupa ülkelerinden gönderilecek eşyaların sergilenmesi için yapılan bu ek binadır. Makalenin girişinde bu kısmın açılış tarihi için "*işbu zamîme şehr-i Şevvâl'in on dördüncü Cumartesi günü güşâd olunub âdem başına iki gurus dubulîye tayin olunmuştur*" denilmektedir (s. 408). Burada verilen tarihlerin [TTK Takvim Çevirme Kilavuzuna göre] miladi takvimdeki karşılıkları, yerli reyollar için 28 Şubat 1863 ve yabancı reyollar için 4 Nisan 1863'e karşılık gelmektedir. Gerçekten, sergi açılışının 27 Şubat 1863, yabancı reyolonun açılışının 13 Nisan 1863 olduğu göz önüne alınırsa bu tarihlerin sadece ikincisinde, ancak Refik Bey'in belirttiği gibi bir iki aylık geç bildirme değil on günlük erken ilan etme vardır. *Mir'ât* sahibi "Vecibe"nin girişinde *Mecmua-i Fünûn*'un serginin açılışıyla aynı aya denk gelen *Ramazân 1279* tarihli sayısının ancak Zilkade ayında yani iki ay sonra "*zubûr*" ettiğini yazıyordu. Refik Bey, Münif Efendi için, açılmalı bir iki ay olup görmedik kişinin kalmadığı serginin açılacağı ilan ediyor, derken, belki de yanlış yazılan bir tarihi değil de, dergisinin basılıp yayınlanmasındaki bu gecikmeden kaynaklanan durumu kastediyordu.

20 Münif [Paşa'nın] "Karatağ" adlı tefrikası derginin ikinci (sayı 2, s. 55-64) ve üçüncü sayılarında (sayı 3, s. 97-105) yayınlanmış "*bakiyesi sonra*" denilmesine rağmen devamı gelmemiştir. Tefrikanın ilk bölümünde, gaddar Karadağlıların "*tedib ve terbiyelerine memûr buyurulan Ahmed Paşa gereği gibi baklarından gelemediğinden vezir-i âzâm Köprülü Numân Paşa külliyyetle asker ile üzerlerine giderek ...*" demektedir (s. 60). Sadrazamlık da yapan Köprülü Numan Paşa'nın (1675-1719) 1714 yılında Karadağ isyanını bastırmak için gönderildiği ve bu görevi başarıyla yerine getirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla metinde, Refik Bey'in iddia ettiği gibi, hatalı olarak Köprülü Mehmed Paşa değil doğru olarak Köprülü Numan Paşa ibaresi geçmektedir. Nalcioğlu, bu durum için, "belki hatalı nüshalar toplatılıp, ardından doğru ismin kullanıldığı yeni basımlar yapılmıştır ve bugün kütüphanelerdeki mevcut nüshalar bu doğru örnektendir. Çünkü Refik Bey'in "Numan" ismini "Mehmed" şeklinde okuması ihtimalden uzaktır" yorumunu yapmaktadır (Ulusoy, 2013, s. 36).

21 Bilindiği üzere Osmanlılarda medresenin yanında ilk defa modern bir yükseköğretim birimi olarak

Paşa'nın dersinin tatiline neden olmuştur. *Mir'at*'ın sahibi burada, “*fakat acebâ bu makâle dersin yerini tutabilir mi ve tatile sebep olan zât böyle bir ders okudabilir mi işte buraları câ-yı sualdir*” derken Münif Efendi için, Paşa'nın bu dersini dinleseydi bu hataya düşmezdi, demekte ve kendisinin Paşa'nın takipçisi (*pey-rev*) olmaktan gurur duyduğunu, Münif'in ise bilginin yayılması için çabalayanları engellemekle (*mukâbele*) övünebileceğini söyler. “Vecibe”nin sonuna eklediği “İhtâr” adlı notta ise, Refik Bey, sadece bunların değil, Münif Efendi'nin *Mecmua-i Fünun*'daki tüm yazılarının kişisel kanılar ve sıradan şeyler (*zanniyât ve vakâyi-i âdiye*) olduğunu ileri sürerken dergide yazıları bulunan diğer kişileri “*zevât-ı kirâm hazerâtı*” diyerek bu saldırılarından özenle ayırmayı ihmal etmez (*Mir'at*, 3, s. 47-48).

Ebuzziya Tevfik, Refik Bey'in *Mir'at*'ın üçüncü sayısının sonunda Münif Efendi'ye karşı kaleme aldığı “Vecibe” başlıklı bu yazının, derginin sonunu getirdiğini bildirmektedir. Zira kendisiyle hiçbir ilgisi olmamasına rağmen işe karışan

Darülfünun yani üniversite kurulmasına 1262/1845 tarihinde girilmiş ancak tam olarak faaliyete geçmesi çeşitli nedenlerle bir türlü başarılamamıştı. Keçecizade Fuat Paşa, 1861'de sadrazam olunca, üniversite binasının tamamlanmasının uzaması üzerine, burada görev alması düşünülen bilginlerden, halka açık dersler verilmesini ister. Refik Bey'in “*umûm dersleri*” dediği dersler bunlardır. Münif [Paşa'nın] *Mecmua-i Fünun*'da bu derslerle ilgili olarak “Darülfünun'da Ders-i Âmm Güşâdı” (sayı 6, s. 258-260), “Darülfünun'da Ders-i Âmm Vukû-ı Güşâdı” (sayı 7, s. 301-304), “Darülfünun Dersleri” (sayı 8, s. 330-332) adlarında üç makale kaleme aldığı görülmektedir. İlk makalede, “*Darülfünun'da baz ulûm-ı tabiiye tederrüs olunmak üzere bir ders-i âmm tertib olunub birkaç güne kadar güşâdı mukarrer bulunmuşdur*”, denildikten sonra, dersin Edhem Paşa (1818-1893) tarafından tertib edilip onun gözetimi altında Derviş Paşa (1817-1878) tarafından tadrîs edileceği bildirilmektedir. Burada yazdığına göre, gerekli alet ve edevatı tamam olduğundan haftada iki gün şimdilik sadece fizik (*hikmet-i tabiiye*) dersi öğretilmekle birlikte, hazırlıkları tamamlanınca kimya (*ilm-i kimyâ*), botanik (*ilm-i nebâtât*) ve astronomi (*hey'et*) dersleri de verilecektir. İkinci makalede, Derviş Paşa'nın sözü geçen fizik dersine, üç yüz kadar dinleyici huzurunda, “*mâb-ı Receb-i şerifin yigirmi ikinci Pazar İrtesi günü* [13 Ocak 1863] *bed olunmuşdur*” bilgisiyle başlanıp, dersliklerin temizlik ve düzenine gösterdiği özendenden ötürü Tophane-i Amire Müşiri Halil Paşa'ya (öl. 1878) teşekkür edilerek bitirilmektedir. Üçüncü makalede yazılanlara bakılırsa, Derviş Paşa'nın içinde bulunulan [Şaban] ayın üçüncü Pazartesi günü [9 Şubat 1863] verdiği dersi Fuad Paşa da dinlemeye gelmiş ve dersin sonunda fizik biliminin önemiyle eski ve yeni fizik (*hikmet-i kadime ile hikmet-i cedide*) farkına değin bir konuşma yapıp dersin hocasına teşekkür etmiştir. Ayrıca Divân-ı Muhâsebât Reisi Ahmed Vefik Paşa, “Tarih-i Umûmî” ve Meclis-i Tahkik Reisi Sâlih Efendi (1816-1895) “İlm-i Mevâlid” dersleri vermeye niyet etmişlerdir. “*Mâb-ı bâlin* [Şaban] *yigirmi altıncı Cuma İrtesi* [16 Şubat 1863] *ilm-i mevâlid ve ferdâsı Pazar günü* [17 Şubat 1863] *târîb-i umûmî dersine bed ve mübâşeret kılınmış*”tır. Münif [Paşa] bu derslerde de üç yüze yakın dinleyici bulunduğunu ve çok rağbet görüp dinlendiğini belirttikten sonra adı geçen bilginler için de “*müşârün ileyhümâ hazerâtının ikisinin dabi ebliyet ve iktidârları müsellemlub bil-husûs tedrisini der-uhde buyurmuş oldukları fününda yed-i tulâları bulunduğundan*” demektedir. Yani Münif Paşa, eğer *Mir'at* sahibi Refik Bey onun konuyla ilgili başka yazılarını kastetmiyorsa, “*umûm dersleri*” hakkında *Mecmua-i Fünun*'da yer alan yazılarında, Ahmed Vefik Paşa'yı yermek bir yana övmekte ve dersini tatil ettirecek bir ifade kullanmamaktadır. Öte yandan Akün (1989), Ahmed Vefik Paşa'nın, söz konusu tarihte kendi arzusuyla başladığı bu derslerin özetlerinin, *Tasvir-i Efkâr*'da yayımlandığını ve 2 Nisan 1863'te Anadolu sağ kol müfettişliğine tayini nedeniyle, bir buçuk ay gibi çok kısa bir süre sonunda bittiğini yazar. Ayrıca, bazı araştırmacıların, onu, bu görevinden dolayı, Darülfünun müderrisliği de yapmış gibi gösterdiklerine işaret eder (s. 146).

dönemin Hariciye Nazırı Âli Paşa, Mezâhib Odasındaki görevi nedeniyle kendi başkanlığının sıradan bir kalem kâtibî konumundaki Refik Bey'den, *Mecmua-i Fünûn*'a karşı bir özür (*tarziye*) yazısı yazmasını istemiştir. Refik Bey'in, bunu kabul etmemesi üzerine isteğini bu kez çalıştığı dairenin müdürü aracılığıyla resmi bir emir olarak iletmiş, ancak son derece gururlu bir kişi olan Refik Bey, böyle bir özür dilemektenense dergiyi kapatmayı tercih etmiştir (Ebuzziya Tevfik, 2006, s. 198).

Değerlendirme ve Sonuç

[Mustafa] Refik Bey tarafından, 1863 yılının Şubat-Mart-Nisan (*Ramazân, Şevvâl, Zilkade 1279*) aylarında toplam üç sayı çıkarılabilen *Mir'ât*, Osmanlı'nın üçüncü popüler bilim dergisidir. Henüz on dokuz yaşında dergiyi çıkaran Refik Bey, Namık Kemal'in çevresinde bulunup, bir süre sonra dönemin önemli siyasî hareketlerinden biri olarak baş gösterecek Yeni Osmanlıların kurucu üyeleri arasında yer alan gençlerden biridir. Ancak 1865'teki kolera salgınında çok genç yaşta hayatını kaybetmiştir. Osmanlı ülkesinde yayınlanan ilk resimli dergi olduğu bizzat Refik Bey tarafından açıkça dile getirilen *Mir'ât*'ın çıkarılış gerekçesi, bilimler ve sanayiye ilişkin konularla, bunların uygulamalarında kullanılan araç gereçlerin açıklamalarını ve resimlerini içeren bir dergi yayınlamak, şeklinde açıklanmıştır. Bununla birlikte, dergide, sadece bilimsel ve teknolojik denilebilecek yazı ve resimler bulunmamakta, edebiyat ve *Sergi-i Umûmi-i Osmânî* ile ilgili birçok yazı ve resmin yanı sıra felsefî olarak nitelenebilecek bazı makaleler de yer almaktadır.

Edebiyat başlığı altında toplanabilecek yazıların, şiir, kompozisyon (*inşâ*) ve bulmaca (*lugaz*) bölümlerinden oluştuğu, derginin üçüncü sayısında bunlardan ilk ikisinin terkedilip sadece bulmaca bölümüne yer verildiği görülmektedir. Şiir bölümünün çeşitli şairlere ait gazellerle Namık Kemal'in bunlara nazirelerinden oluşmasına karşılık, Osmanlı resmi yazışma örneklerinin bulunduğu kompozisyon bölümündeki yazıların önemli bir kısmının, Reşid Paşa'nın icat ettiği resmî yazışma ve kompozisyon usulünü takip ettiği bilinen Âli ve Fuad paşalara ait olması dikkat çekicidir.

Ramazân 1279'da açılan *Sergi-i Umûmi-i Osmânî* ile aynı ayda yayınına başlayan derginin bazı yazıları ve resimlerinin önemli bir kısmı, söz konusu sergi hakkındadır. İçinde birinci sayıda yer alan yedi bölüm altmış bir maddelik sergi yönergesinin (*nizâmnâme*) özetinin de bulunduğu bu yazılardan, sergi hakkında önemli bilgilere ulaşılmaktadır. Söz konusu yönerge, sergiyle ilgili ayrıntıları sunan bir belge olmanın yanı sıra düzenlenecek ulusal ya da uluslararası herhangi bir fuarda nelere dikkat edilmesi gerektiğini göz önüne seren bir örnek metin olarak da ilgi çekicidir. Sergi hakkında, şimdiye kadar, Feshane-i Amire'de üretilen, hat-

ta Bursa, Halep ve diğer eyaletlerden gönderilip İstanbul'da satılan ürünler hep kalitesiz şeyler iken, yerli reyonlarda teşhir edilen ürünlerin görülmedik kalite ve çeşitte olduğunun söylenmesi, yerli üreticilerin sergiye özel üretim yaptıklarını göstermektedir. Yerli üretimde bir standardın tutturulamamasından ticari ahlak konusuna kadar pek çok başlık altında yorumlanabilecek bu durum, günümüzde dış ve iç pazara yönelik ürünlerin kalite ve fiyat farkları göz önüne alınınca, ekonomik yaşamımız süregiden karakteristik bir sorunu olarak görülebilir. Sergi kuralları içinde yer alan, kadınların da, fakat erkeklerden farklı günlerde, ziyaretçi olabilecekleri ve kadınlara özgü günlerde ürün sahiplerinden başkasının sergiye sokulmayacağı şeklinde maddeye, toplum hayatımızda kadının yerine dair tarihsel araştırmalarda kullanılacak bir ayrıntı olarak bakılabilir.²²

Derginin bilimsel-teknolojik yazı, haber ve resimler kategorisi altında ele alınabilecek içeriği, Güneş-Ay tutulmaları ve buhar gücüyle çalışan makinaların mekanizmasının açıklanıp, sergide teşhir edilen bazı yabancı tarım makinalarının nasıl kullanılacağını anlatıldığı bölümlerden ibarettir. Dergideki resimlerin tamamı, sergi mahalli, binası ve krokisiyle birlikte bu bölümlerde anlatılanlara ilişkin çizimlerden oluşmaktadır. Osmanlı ekonomisinin tarımsal üretim merkezli olduğu göz önüne alınırsa, dergide, sergi dolayısıyla da olsa, tarım makinalarının tanıtılması, en azından dönemi bakımından önemli sayılabilir. Tanıtımın, bizdekilerden daha dayanıklı olan bu aletlerin daha az emekle daha fazla verim sağlaması olarak gerekçelendirilmesi anlamlıdır. Tanıtılan tarım makinalarından bazılarının o zamanki adıyla İngiliz Ransomes & Sims şirketi tarafından Ipswich'teki Orwell Works fabrikalarında üretildiğinin söylenmesi, hem Türk-İngiliz ticari ilişkileri tarihi hem de değişik aşamalardan geçerek hala faaliyetini sürdüren şirketin tarihçesi bakımından ilgi çekici bir ayrıntı olarak görülebilir. Güneş-Ay tutulmalarıyla buhar makinalarına ilişkin bilimsel yazılarda tarihsellik teması bulunmamaktadır. Yani bu yazılarda, sadece tutulmalar ve buhar makinalarının mekanizması açıklanmakta, buna karşılık ele alınan konuların tarihçesinden ya da bu konuyla ilgili herhangi bir bilim adamının adından veya keşfinden-buluşundan söz edilmemektedir. Bununla birlikte, üçüncü ve son sayıda yer alan yazıda, dört gruba ayrılan buhar makinaları için "*ber birinin sûret-i terkib ve istimâliyle ne vakt icâd olunduğı ve ihtirâna kimler muvaffak olduğı âtidede beyân olunacaktır*" denilmesine rağmen, derginin kapanması buna imkân vermemiştir.

22 Bununla birlikte Münif Paşa, çok az kadın ziyaretçi gelmesi nedeniyle Avrupa reyonunda bu kuralın kaldırılarak, azlığına bakılırsa belki de bu kısmı ekseriyetle İstanbul'da yaşayan Batılı kadınların ziyaret etmelerinden ötürü, serginin kadın erkek birlikte gezilmesine izin verildiğini yazıyor. "*İşbu zamimeye memâlik-i mabrûsa mahsûlât-ı mütenevvasına mabsûs diğer sergi mahalli kadar külliyetli seyirci gelmeyub şimdilik günde nihâyet birkaç yüz âdem bulunmaktadı. Hele kadın seyircilerin nedret üzere olub bunun için dahi anlara mahsûs gün tayin olunmayarak ricâl ile berâber dubûllerine mezûniyet virilmiştir*" (Mecmua-i Fünûn, sayı 10, s. 413).

3 Haziran 1863 tarihinde gerçekleşecek Ay tutulması nedeniyle, dergiye gönderilen çizim ve açıklamaların, Kuleli Hastanesi başhekim yardımcısı ve Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne öğrencisi Mahmûd Bey'e ait olduğunun ve müneccimbaşı Osman Saim Efendi'nin onayından geçtiğinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Gerçekte bu durum, henüz Darülfünûn'un da açılmadığı göz önüne alınır, doğa bilimleri öğretiminin, Osmanlı'nın modernleşme yüzyılında uzun bir süre, olabildiği ölçüde, tıp öğretimi içinde verildiğine işaret eden önemli bir örnektir. Çizim ve açıklamaların, aslında kendisi de çok iyi bir hekim olup, kendisini rakip olarak gören dönemin hekimbaşısı tarafından, astronomide de çok mahir olmasından ötürü müneccimbaşılığa gönderilerek bertaraf edilen Osman Saib Efendi'nin onayına sunulması ise, bir sansür gibi değil makaleye gösterilen bir özen olarak anlaşılabilir. *Mir'ât*'ın "Yeni Bir Buluş" (*ihtirâ-ı cedid*) başlığıyla verdiği haberin, derginin Osmanlı hatta genel litografi tarihi açısından oldukça önemli sayılabilecek yazılarından biri olduğu söylenebilir. Zira burada, fotoğrafları ve resimleri litografi tekniğiyle basma yönteminin ilk kez Osmanlıda, o dönem İstanbul Beyoğlu'nda yaşayan Fransız litograf Nicolas Mandouce (1818-1871) tarafından icat edildiği, bazı örneklerin sergide teşhir edilip çok beğenildiği, icadı henüz yaygınlaşmamışsa da bunun kısa sürede gerçekleşeceği haber verilmektedir. Haberde ayrıca Osmanlıdaki "*resimli matbûatın birincisi*" olmakla temayüz *Mir'ât*'taki resimlerin de bu kişinin bulunduğu teknikle basıldığı bildirilmektedir. Bu yazıda fotografya (ایفارغوتوف) ve litograf (فارغوطیل) gibi iki yabancı sözcüğün kullanılması dikkat çekerken, piston anlamında kullanılan *tokac* kelimesi bir yana bırakıldığında buharla ilgili makalede, bilimsel terimler için *tazyik*, *üstüvâne*, *kuvve-i tazyikiye*, *mihver*, *amûd* gibi geleneksel sözcüklerin kullanıldığı görülmektedir. Ay ve Güneş tutulmasının açıklandığı makalelerde ise, sadece *nokta-i sıfr*, *hamel*, *Nevrûz*, *hilâl*, *krân*, *bedr*, *felek*, *mukâbele*, *mukârene*, *zeneb* gibi geleneksel astronomi terminolojisi kullanılmakla yetinilmemekte *ihtirâk*, *ictimâ*, *istikbâl* vb. de olduğu üzere bazılarının tanımları da yapılmaktadır. Bu yönüyle bu ikisinin, ilgili tutulmalarının nasıl olup bittiğinin yanı sıra astronomiye ilişkin birçok eski-geleneksel bilim teriminin anlamını açıklayan öğretici yazılar olduğu söylenebilir.

Dergideki felsefi yazılara gelince, "Esâs-ı Medeniyet", başlığından da anlaşılacağı üzere, uygarlığın temelini, sağlam bir toplumsal düzene sahip olmak ve bunu sağlayanın da ahlaki olgunlaşma (*tezeyin-i ahlak*) olduğunu ileri süren, oldukça tartışmalı bir yazıdır. Burada Refik Bey'in görüşlerini, konuyu "bilgi-erdem ilişkisi" şeklinde formüle edebileceğimiz, Sokrates'ten (MÖ. 469-399) beri felsefenin dikkat çektiği en eski sorunlardan birine bağlayarak açıkladığı görülür. İnsanların çoğunluğu kötülüğe eğilimlidir, kötülük bilgiyle de engellenmez gibi

görüşleri, yazarın pesimist bir bakış açısına sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Daha önemlisi, *Mir'ât*'ın bilimler, sanayi ve uygulamalarını içeren bir dergi olmak amacıyla yayınına başlanan bir dergi olması göz önüne getirilince, sonraki sayılarda devamı olmayan üstelik birinci sayının birinci makalesi olarak yayınlanan bu yazının, derginin çıkarılış amacını tümüyle yok sayan görüşler içermesidir. Zira bu yazıda, Rousseau-varî bir biçimde, bilgi hatta bilim ve teknolojinin, ahlaklılığı, dolayısıyla genel toplumsal düzeni sağlamaya ve medeniliği elde etmeye yeterli olmak bir yana, tam aksine bozguncu bir rol oynadığı ileri sürülmektedir. Buna karşılık, ahlakın ve medeniliğin, din ve edebiyat eğitimiyle sağlanabileceği, sadece bireylerin değil devletin de toplumsal ahlakı sağlamak ve korumakla görevli olduğu savunulmaktadır. Uygarlığın dinî ve edebî eğitimle sağlanabileceği bir yana, bilgi ve bilimin medenilik değil ahlaksızlık getireceği gibi oldukça tartışmalı görüşlerin, her şeyden önce derginin çıkarılma amacına aykırı olduğu açıktır. Benzer şekilde, dergide “Sâdık ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyninde Bir Zât İle Tertib Olunan Muhâveredir” başlığıyla yayınlanıp, günlük hayatın sıradan olaylarından dedikodu ve dalkavukluk etmenin kötülüğünü konu edindiğinden ahlak felsefesiyle ilişkilendirilebilecek yazının da, sözü geçen türden bir çelişki içermese de, okuyucuda bir sıradanlık duygusu oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte, *Mir'ât* sahibi Refik'in bürokraside çalışan henüz çok genç bir kâtip olduğu göz önüne alınırsa, hem ilk makalenin derginin varlık nedenine aykırı durumuna, hem de Ferruh ve Sadık adlı kölelerin diyalogunda ele alınan konunun sıradanlığına bir açıklama getirilebilir gibi görünmektedir. Şöyle ki, toplumun eğitilmiş bir kesimini oluşturmalarına karşın, en azından bazı devlet görevlilerinin, görevde kalmak, yükselmek ya da başka kişisel amaçlarla, rüşvet, dedikodu, dalkavukluk, görevi suiistimal vb. gibi tüm olumsuz değerleri olanca maharetleriyle sergileyen davranışları, bir kâtip olarak Refik'in her gün tanık olduğu ve bir türlü kabullenemediği sıradan olaylar olmalıydı. Çok yüksek yerden gelen emre rağmen, özür yazısı yayınlamak yerine dergisini kapatmayı tercih eden gururlu kişiliği göz önüne alınca, henüz on dokuz yaşında idealist bir genç olarak Refik Bey, bu iki yazıyı, belki de, araç değerlerin pervasızca egemen olduğu bu bürokratik hayat tarzına bir tepki olarak kaleme almış olmalıdır.

Toplumsal zenginliğin nasıl elde edilebileceğini, bunun için devletin ve halkın neler yapması gerektiğini, döneminde dünya üretiminin dörtte birini karşılıyor denilen İngiltere örneği üzerinden anlatıp derginin üç sayısında yer alan “Esbâb-ı Servet” başlıklı diyaloga, *Mir'ât*'ın yüksek ekonomik-politik bilinç içeren görüşler dile getiren en önemli yazılarından biri olarak bakılabilir. “*Kâmil isminde bir zû-fünûn ile Âkil nâm bir tıfl-ı zekâ-nümûn...*” arasında zenginleşme

yollarına dair bir söyleşidir (*mübâhese*), denilerek yayınına başlanan tefrikanın ilk bölümünde geçen “*bendeniz on sekiz on tokuz yaşında bulunduğım hâlde hâlen çocuk mı sayılıyorum*” ifâdesi “zeki genç”in Refik Bey olabileceğini akla getirmektedir. Aralarındaki fikrî yakınlık hesaba katılınca, “Kâmil” ismi de sözü geçen “bilgin”in Namık Kemâl olabileceğini düşündürmektedir. Toplumsal zenginliğin, uluslararası nitelikte üretim ve ticaret yaparak elde edilebileceğini söyleyen bu tefrika-yazı, Osmanlı ekonomisinin el-üretimine dayandığı, rekabetçi olmadığı, üretim araçlarının altmış yetmiş yıl eski olduğu gibi ekonomik tespitlerinin yanı sıra çok dikkat çekici öneriler içermektedir. Buna göre, devlet gümrük vergileri üzerinden yerli üretimi korumalı, halkı yerli malı kullanmaya yönlendirmeli, ülkede bulunmayan ham maddelerin dışalımından gümrük vergisi alınmamalı, buna karşılık lüks tüketim mallarından yüksek vergi alınarak ülkeye girişi ve tüketimi zorlaştırılmalıdır. Devlet dışalım-dışsatım dengesine dikkat etmeli, fabrikalaşma ve dışsatımı teşvik etmelidir. Esnaflık denilen geleneksel ticaret anlayışımız değişmeli, ticarî faaliyetler şirketleşerek yürütülmeli, kurulacak bankalarla ticarî faaliyetler kolaylaştırılmalıdır. Bilindiği üzere, ilk modern ekonomik akım olan liberalizm, Osmanlılara, İkinci Mahmud dönemi (1808-1839) sonlarında David Urquhart (1805-1877) tarafından tanıtılmıştı. Urquhart liberalizminin ürünü ise, Balta Limanında Reşid Paşa’nın yalısında İngilizlerle yapılan 1838 Ticaret Anlaşması olmuştur. Liberal ekonomi, İngiliz Churchill tarafından çıkarılan ilk özel gazete *Ceride-i Havâdis*’te “*himâye usulü*” denilen korumacı ekonomiye karşı “*serbestî usulü*” adıyla savunulmuş ve yıkılışa kadar Osmanlı devlet ve düşünce hayatında egemen görüş olmuştur. Şimdi, *Mir’âr*’da, ülkede sermaye birikiminin sağlanıp, üretim tarzı uluslararası rekabete uygun hale gelinceye kadar, devletin gümrük vergileriyle ekonomik hayatı yerli üretim ve tüketim lehine kontrol etmesini öneren bu tefrika-yazının içerdiği görüşler bakımından, Osmanlı’nın son döneminde ortaya çıkan bu iki anlayıştan, “*himâye usulü*” denilen korumacı anlayışa daha uygun olduğu söylenebilir.

Namık Kemâl’in, ilk kez batılı bir düşünürden tercümesine niyet ettiği ve Mostesquieu’nun da Türkçeye tercümesine girişilen ilk eseri gibi nitelermeler kullanılabilir. “*Muhâkenâme*” adıyla yapılan tercümeyle gelince, çevrilen kısım itibarıyla, özellikle seçimle iş başına gelen yöneticiler ve meclisten söz edilmesi, politik düşünce tarihimiz açısından önemli görülebilir. Bunlarla ilgili olarak, Osmanlıca metinde, senato (وتان سن) ve konsül (*konslos*-سولس نوق) terimlerinin geçmesi ve ilkinin “*yanî millet meclisi*”, ikincisinin “*konslos nâmıyla re’isler*” şeklinde açıklanması, mütercimim meşrutî monarşi uğrunda geçen sonraki siyasi hayatı göz önüne alınca, dikkat çekicidir.

EK. Mir'at Dergisi Fihristi

Sayı	Makale	Sayfa	Yazar
'Aded 1, Şubat 1863 / Ramazan 1279	Mukaddime	2	Refik
	Esâs-ı Medeniyet	2-4	[Refik]
	Esbâb-ı Servet	5-11	[Refik]
	Âsâr-ı İnşâ'îye	12	
	Cevâbnâmesi	12-13	
	Âsâr-ı Şîriye	13	
	Li Cenâb-ı Sâmi	13	
	Naziresi	13-14	
	Lügaz	14	
	İhtâr	14	
	Sergi-i Osmâni Nizâm-nâmesinin Hülâsa-i Me'âlî	14-16	[Refik]
	Resimler	17	
	'Aded 2, Mart 1863 / Şevvâl 1279	[2. Sayı hakkında Derginin Açıklaması]	18
Esbâb-ı Servet		19-22	[Refik]
Muhâkemenâme [Montesquieu'dan Tercüme]		23-25	Bâb-ı 'Âli Tercüme Otası Hülefâsından [Namık Kemâl
Birinci Nüşhaya Derc Olunmuş Lügazın Halline Dâ'ir Tevârüd İden Makâledir		25-26	Halet Beg
İhtâr		26	
Âsâr-ı İnşâ'îye		26-27	
Âli Paşa'nın Kendi Kalemiyle Bir tezkere Süreti		27	
Pertev Paşa Merhûmun Kaleme Aldığı Telhîsdir		28	
Sabanlara Dâ'ir Ma'lûmât		28-29	[Refik]
Sâdik ve Ferruh Nâmında İki Köle Beyinde ... Muhâveredir		29-31	[Refik]
Âsâr-ı Şîriye (Râgıb Paşa'nın Gazeli-Namık Kemal'in Naziresi)		31-32	
İhtirâ'-ı Cedid		32	
Sevâb ve Hatâ Cedveli		32	
'Aded 3, Nisan 1863 / Zilkade 1279	Esbâb-ı Servet	34-38	Refik
	Roma Târîhi Muhâkemenâmesi Tercümesi (Bakiyesi Sonra)	38-42	[Namık] Kemâl Beg
	Buhâra Dâ'ir Ma'lûmât (Bakiyesi Sonra)	42-43	Bâb-ı 'Âli Tercüme Otası Hülefâsından Rif'at
	Zira 'at Âletlerinin Ta'rîfi	44	Refik
	Lügaz	44-45	Mektûb-i Hâriciye Hülefâsından Halid
	Husûf-i Külli	45-46	Kuleli Hastahânesi Tabîb-i Sânisi Mahmûd Beg Efendi
	Küsûf ve Husûf Hakkında Ma'lûmât	46-47	Bir Zât Cänibinden
	Vecibe	47-48	Refik
	İhtâr	48	[Refik]
	Mevâdd-ı Münderice	48	
	Sergi-i Oamâni Derûnunun Kapusundan Görünüşü		

Kaynakça

Basılı Kaynaklar

- Açaoğlu, S., Yavaş. D. (2019). Osmanlı Padişah Portreciliğinde Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud İle Değişen Gelenek. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 7 (19), 35-53.
- Akün, Ö. F. (1989). Ahmed Vefik Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, (cilt. 2, ss. 143-157). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydoğdu, N. (2018). Türk Basın Tarihinde İlk Resimli Dergi: Mirat. *Türk Basın Tarihi* içinde (yay. haz. M. Uğur. 2: 913-944). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Aydüz, S. (2008). Osman Saib Efendi. *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* içinde, (cilt. 2, ss. 415-416). İstanbul, YKY.
- Baysal, J. (2010). *Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar 1729-1875*, (yay. haz. H. S. Keseroğlu, İ. Mengürek). İstanbul: Hiperlink yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. (yay. haz. A. Kuyaş). İstanbul: Yapı Kredi yayınları.
- Budak, A. (2004). *Münif Paşa*. İstanbul: Kitabevi.
- Demir, K. (2018). Sergi-i Umumi-i Osmani'nin (1863) Açılışı ve Sergi'nin Duyurulmasında Gazetelerin Rolü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (1), 155-169.
- Diderot/D'Alembert. (2000) *Ansiklopedi Ya Da Bilimler Sanatlar Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler)*. (Çev. S. Hilav). İstanbul: YKY.
- Duman, H. (1986). *İstanbul Kütüphanelerinde Arap Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu 1828-1928*. İstanbul: IRCICA.
- Durmuş, İ. (2000). İnşâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (cilt 22, ss. 334-337). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebuzziya, Tefvik. (2006). *Yeni Osmanlılar İmparatorluğun son dönemindeki Genç Türkler* (yay. haz. Ş. Kutlu). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Erginöz, G. Ş. (2008). Aylık Türkçe Bilim Dergisi Mecmua-i Fünun, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, X/1, 186-192.
- Gibb, E. J. W. (1999). *Osmanlı Şiir Tarihi* (Çev. A. Çavuşoğlu. 5 cilt). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gür, A. (1998). *Ebüzziya Tefvik Hayatı Dil Edebiyat Basın Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı.
- İbrahim Edhem Paşa. (2019). *Jeolojiye Giriş (Medhal-i İlm-i Jeoloji)*. (yay. haz. B. Yurtoğlu). İstanbul: Hiperlink.
- İpşirli, M. (1997). Halil Efendi, Çerkez. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 15, ss. 312). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Keskin, İ. (2017). 1831-1920 Yılları Arasında İstanbul'da Litografi (Taş Baskı) Sanatı. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Dergisi*, 38, 9-20.

Kutlar, F. S. (2020). Mustafa Sâmî Bey. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 31, ss. 354-356). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Mecmua-i İber-i İntibâh, sayı 2 (Şevvâl 1279 / Mart-Nisan 1863).

Mecmua-i Fünûn, sayı 2 (Safer 1279 / Temmuz-Ağustos 1862); sayı 3 (Rebiulevvel 1279 / Ağustos-Eylül 1862); sayı 6 (Cemaziyelahir 1279 / Kasım-Aralık 1862); sayı 7 (Receb 1279 / Aralık-Ocak 1862-1863); sayı 8 (Şaban 1279 / Ocak-Şubat 1863); sayı 9 (Ramazan 1279 / Şubat-Mart 1863); sayı 10 (Şevvâl 1279 / Mart-Nisan 1863).

Mir'at, sayı 1 (Ramazân 1279 / Şubat 1863); sayı 2 (Şevvâl 1279 / Mart 1863); sayı 3 (Zilkade 1279 / Nisan 1863)

Mutluay, R. (1988). *100 Soruda Tanzimat ve Servet-i Fünûn Edebiyatı (XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Nazır, B. (2009). Dersaadet Ticaret Odası ve Uluslararası Sergiler. *History Studies*, 1 (1), 180-196.

Pakalın, M. Z. (2004) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (3 cilt). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Russ, J. (2014). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. (Çev. Ö. Doğan) Ankara: Doğu Batı.

Soydaş, H. (2019). Namık Kemal'in Tilmizlerinden Mustafa Refik Bey'in Edebiyat Tarihimizdeki Yeri. *Akara Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 19 (7), 121-136.

Tahir-ül Mevlevî. (1994). *Edebiyat Lügatı* (yay. haz. K. E. Kürkçüoğlu). İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tanpınar, A. H. (2003). *19uncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Toprak, Z. (1984). Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı. *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1983)* içinde 13-54. İstanbul: Gelişim Yayınları.

Uçman, A. (1989). Âkif Paşa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (c. 2, ss. 261-262). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Ulusoy, B. N. (2013). Türkçe Dergiciliğinin Sancılı Başlangıcı. *Dergicilik Üzerine*, (editör: A. Y. Gönenç, içinde 7-39). İstanbul: Koyu Kitap.

Yurtoğlu, B. (2016). *Mecmuai-Fünûn'da Modern Doğa Bilimleri*. *Kutadgubilig* 29, 241-278.

Yurtoğlu, B. (2020). İbrahim Edhem Paşa'nın Medhal-i İlm-i Jeoloji Başlıklı Makalesi. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 21, 1, 101-149.

Yurtoğlu, B. (2022). Mecmua-i İber-i İntibah ve Osmanlı Popüler Bilim Dergileri Arasında İlk Polemikler. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 23, 1, 103-125.

Elektronik Kaynaklar

Mandouze Nicolas. *Dictionnaire des imprimeurs-lithographes du XX^e siècle* içinde. 22 Mart 2022 tarihinde <http://elec.enc.sorbonne.fr/imprimeurs/node/22771> adresinden erişildi.

Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. (2022). 2 Nisan 2022 tarihinde <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8613371v/f8.item.r=.langEN> adresinden erişildi.

Selçuk, B. (2022 17 Mart). Pertev Paşa, Seyyid Mehmed Said. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*. 17 Mart 2022 tarihinde <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/pertev-pasa-seyyid-mehmed-said> adresinden erişildi.

Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline. *Wikipedia, The Free Encyclopedia* içinde. 2 Nisan 2022 tarihinde https://en.wikipedia.org/wiki/Considerations_on_the_Causes_of_the_Greatness_of_the_Romans_and_their_Decline adresinden erişildi.

Ransomes, Sim & Jefferies. *Wikipedia, The Free Encyclopedia* içinde. 22 Mart 2022 tarihinde https://en.wikipedia.org/wiki/Ransomes,_Sims_%26_Jefferies adresinden erişildi.

Unutulmuş Bir Bilim Yazarı: Ali Nusret Bey

Remzi DEMİR*
Vural BAŞARAN**

Makale Geliş / Recieved: 24.04.2022
Makale Kabul / Accepted: 30.06.2022

Öz

XVI. yüzyılda bilim tarihinde önemli gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. Sonraki asırlarda da bilimdeki ilerleme hız kesmeden devam etmiştir. Bilimin değeri anlaşıldıkça, bilimsel bilginin topluma doğru bir biçimde aktarılması problemi gündeme gelmiştir. Bunun için ilk adım 1834'te Somerville tarafından atılmıştır. Daha sonra yeni kitle iletişim aygutlarının ortaya çıkmasıyla popüler bilim yazıcılığı daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Ülkemizde de 1860'larda bilimi popüler hâle getirme, son bilimsel gelişmeleri topluma tanıtma çabaları görülmeye başlanmıştır. Edebi çalışmaları ile bilinen Ali Nusret Bey bilimin popülerleşmesi için çaba gösteren yazarlarımızdan olmasına karşın bilim üzerine metinleri hemen hiç ele alınmamıştır. Bu çalışmamızda onun Maarif dergisinde yayımladığı "İlm-i Hikmetin Menşe'i" adlı metin irdelenmiştir. Ali Nusret Bey'in hayatı ve popüler bilim yazınına olan katkısı ile yine onun fizik tarihine bakışı, söz konusu bu yazısı üzerinden değerlendirilmiştir. Bunun için öncelikle popüler bilim yazıcılığının tarihi ve Türkiye'deki ilk örneklerine değinilmiş, daha sonra Ali Nusret Bey'in hayat hikâyesi kısaca verilmiştir. Devamında ise fiziğin kökeni üzerine düşünceleri sunulmuş, verdiği klasik tasnif değerlendirilmiştir. Böylece yazarın bu çalışmasında hem bir popüler bilim metni sunduğu hem de kısa bir fizik tarihi makalesi yazdığı gösterilmiştir. Makalemiz "İlm-i Hikmetin Menşe-i" adlı metnin Latin harflerine aktarılmasıyla tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali Nusret Bey, Popüler Bilim Yazıcılığı, Fiziğin Kökeni, Fizik Tarihi.

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

** Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, vbasaran@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2721-5234.

Künye: DEMİR, Remzi & BAŞARAN, Vural (2022). Unutulmuş Bir Bilim Yazarı: Ali Nusret Bey, *Dört Öge*, 21, 39-52. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

A Forgotten Science Writer: Ali Nusret

Abstract

In the 16th century, important developments in the history of science have begun to emerge. Progress in science has continued unabated in the following centuries. As the value of science is realized, the problem of transferring scientific knowledge to the society in a correct way has become an important issue. The first step for this was taken by Somerville in 1834. Later, with the emergence of new mass communication devices, popular science writing began to attract more attention. In Türkiye, efforts to popularize science and introduce the most recent scientific findings to society began in the 1860s. Although Ali Nusret, known for his literary works, is one of Turkish writers who strive for the popularization of science, his texts on science have almost never been discussed. In this study the text “İlm-i Hikmetin Menşe-i” which he published in the journal Maarif, has been analyzed. Through this article, Ali Nusret’s life, literary accomplishments, perspective on the development of physics, and contributions to popular science are all assessed. For this, the history of popular science writing and some of its earliest examples in Türkiye are firstly mentioned, and then a brief account of Ali Nusret’s life is given. And then, his thoughts on the origin of physics were presented and his classical classification was assessed. Thus, it has been shown that the author both presented a popular science text and wrote a short history of physics article in this work. Our article has been completed with the Latin transcription of the text “İlm-i Hikmetin Menşe-i”.

Keywords: Ali Nusret, Popular Science Writing, Root of Physics, History of Physics

1. Giriş

Bilimi popüler hâle getirmek yahut popüler bilim yazıcılığı bundan iki yüz sene evvel hemen hemen kimsenin elini atmadığı bir konuydu. 1830 yılında astronom John Herschel, doğa filozofu William Whewell’a bilimin her bir dalında bilinenlerin özetleri ile başarılanların ve nelerin başarılabilceğinin aktarılmasının acil bir ihtiyaç olduğuna dair bir mektup kaleme aldı (Holmes, 2014, s. 432). Herschel’in bu isteği popüler bilim yazınının ilk örneğini veren Mary Somerville tarafından yerine getirildi. 1834’te Somerville tarafından yazılan ve John Murray tarafından basılan *On the Connexion of the Physical Sciences* (Fiziksel Bilimlerin İrtibatı Üzerine)¹ ilk popüler bilim kitabı olma özelliğine sahipti. Yıldızlardan böceklere kadar doğa bilimlerinin o güne değin bilinen gerçeklerini analogiler ve kolay anlatımlarla ortaya koyan gerçek bir şaheserdi (Holmes, 2014, s. 432).

1 William Whewell, bilim insanlarını tanımlamak için önerdiği “scientist” kelimesini ilk olarak Mary Somerville’in *Connexion*’una 1834’te yazdığı bir incelemede kullanmıştır (Ross, 1962, s. 71).

1834 yılında Somerville ile birlikte başlayan bilimsel gelişmeleri popüler bir dille ifade etme çabası yüzyılın ortalarına gelince iyiden iyiye artmıştır. XX. ve XXI. yüzyıllarda ise bu alan alabildiğine genişlemiş, hem bilim insanları hem de bilimin dışından gelen düşünürler bu alanda sayısız eserler vermişlerdir.

Popüler bilim yazarlığının Türkiye'deki serencamı ise henüz yazılmamıştır. Münif Paşa'nın yoğun çabaları ile ortaya çıkan *Mecmû'a-i Fünûn* ilk popüler bilim dergisi olarak görülebilir.² *Mecmû'a-i Fünûn*'undan, Fenmen'in *Fen Dergisi*'ne (Küçük, 2013) oradan da Abdülfeyyaz Tevfik Yergök'ün *Cumhuriyet*'teki (Şahin-Hassan, 2021) yazılarına uzanan süreçte popüler bilim yazınında kayda değer bir mesafe alındığını ve hiç değilse bazı önemli bilimsel gelişmelerin ve teknolojik icatların malumat düzeyinde de olsa Türk okurlara tanıtıldığı bilinmektedir.

Bu uğraşa katkıda bulunan isimlerden birisi de Ali Nusret Bey'dir. Bu küçük çalışmada, Ali Nusret Bey kısaca tanıtılacak ve onun "İlm- Hikmetin Menşe'leri" (Ali Nusret, 1308) adlı makalesinin transliterasyonu verilecektir.

2. Ali Nusret Bey'in Hayatı

Plevne muharebesinde şehit düşen Binbaşı Osman Şahabettin Efendi'nin oğlu ve Cenap Şahabettin'in küçük kardeşi ve Osman Fahri'nin ağabeyi olan Ali Nusret Bey'i (1872-1913), Fuad Köprülü şu sözlerle tanıtmaktadır:

"Ali Nusret'i, gıyâben eski Servet-i Fünûn nüshalarında münteşir hikâyeleri ve mensûr şiirleriyle tanıyordum. Fikret'le Hâlid Ziyâ ve Cenâp'ın riyâset-i maneviyesi altında, edebiyâta yeni bir renk ve hayat vermek için gençliğin en hâr, en pür galeyân hevesleriyle çalışan o nesil efrâdı arasında "Ali Nusret" o kadar mütebâriz, parlak bir sîmâ değildi. Nazif'in, Câhid'in Sîret'in, Fâik Ali'nin, Rauf'un şaşası yanında itiraf etmeli ki Ali Nusret biraz gölgede kalyordu".³

Ali Nusret de Cenap Şahabettin gibi ilköğrenimini Mekteb-i Fevziye'de görmüş, yine ağabeyi gibi topçu okuluna gitmiştir. Askeri bir okulda okumasına rağmen, daha sonra Mühendishâne'ye gitmeyi tercih etmiş bu da onu hem Fransızca gibi Batılı dillerde hem de bilim ve teknoloji konularında donanımlı birisi haline getirmiştir (Top, 2010, s. 3). Onun 1303'te (1887-1888) Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn'a gidişini Abdülfeyyaz Tevfik Bey şu şekilde anlatmıştır:

"O benim samimi onbaşı, ben onun sadık birinci neferi olarak tam üç sene birlikte çalıştık, yaşadık. Nihayet, kader onbaşımı

2 Dergi hakkında bilgi için bkz., <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua-i-funun>, (Akın, 2014)

3 Akt: (Top, 2010, s. 1)

Mühendishâne-i Askerî'ye, beni Mekteb-i Mülkiye'ye sevk etmiş idi.” (Vahapoğlu, 2010, s. 144).

Ali Nusret 1307'de (1891-92) Mühendishâne'den teğmen olarak çıkmış ve aynı yıl muallim olarak göreve başlamıştır. 1324'te (1908-09) yarbay rütbesiyle maresal yaveri olan Ali Nusret 1324'ten (1908-09) sonra genç bir yaşta askerlikten emekli olmuştur. Emekli olduktan sonra da 41 yaşında çok genç bir yaşta hayata gözlerini yumana kadar öğretmenliğe devam etmiştir. Vereme yakalandıktan sonra altı ay hasta yatmış sonra da gözlerini ebediyen kapamıştır (Vahapoğlu, 2010, s. 144).

Nezaketi, çalışkanlığı, dakikliği, mütevazılığı ve özellikle dil hassasiyeti ile tanınmış olan Ali Nusret, edebiyatçı ve eğitimci kimliğinin yanı sıra bilimsel ve tarihi konularda da kalem oynatmış bir yazarımızdır (Vahapoğlu, 2010, s. 146).

3. Ali Nusret Bey'in Popüler Bilim Alanındaki Çalışmaları

Ali Nusret Bey'in *Maarif*de yayımladığı makalelerden Fransız Astronomi Derneği ilk başkanı ve kurucularından Camille Flammarion'dan (1842-1925) yaptığı çeviriler dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki 1892'de yayımladığı “Âsumana Atf-ı Nazar”dır. Yine aynı yıl astronomi aletlerine dair “Âlât-ı Rasadiye ve Rasathâneler”i tercüme etmiştir. “Pekin Rasathanesi”, “Rüzgarlar ve Fırtınalar”, “Küre-i Arz ve Seyyârât”, “Arzın Şekli”, “Zirâ'at ile Fünûn”, ve yine Flammarion'dan “Kamer Bir Metrede”, “Pusulânın Tarihi”, “Chicago Sergisinde Sanayi-i Nariye-i Elektrikiye” gibi tercüme ve telif makaleler yayımlamıştır.⁴ Buradan da anlaşılacaktır ki popüler bilim yazınında, muhtelif sahalarda yazılar kaleme almış ve bilimin popülerleşmesinde çaba göstermiştir. Bu metinlerin incelenmesini başka bir çalışmaya bırakarak *Maarif* dergisine ve orada kaleme aldığı metnin incelenmesine geçelim.

4. *Maarif* Dergisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ali Nusret Bey, edebiyat, tarih ve bilimin muhtelif konularında kitap ve makaleler kaleme almıştır.⁵ Özellikle *Maarif* ve *Tercüman-ı Hakikat* dergilerinde yayımladığı bilim ve popüler bilim metinleri ile tercümeleri onun edebiyat sahası dışındaki çalışmalarına iyi birer örnektir. Şimdi den belirtmek gerekir ki Ali Nusret'in bu yönü tamamıyla göz ardı edilmiştir ve bu sahadaki çalışmalarını araştırmacıları beklemektedir. Biz sadece bir makalesini başlangıç olarak burada ele aldık.

4 Makalelerin tamamına İSAM makaleler veri tabanından ulaşılabilir. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>

5 Ali Nusret bibliyografyası için bkz., (Vahapoğlu, 2009, s. 198)

“Haftalık Ceride-i Fenniyye ve Edebiyye” alt-başlığı ile yayımlanan *Maarif* Dergisi, dönemin saygın popüler bilim dergileri arasında bulunmaktadır. Mesul müdürü Kasbar olan derginin ilk sayısı 20 Ağustos 1307 (Rumî) (1 Eylül 1891 Miladî) tarihinde yayımlanmıştır. Son sayısı 10 Eylül 1896’dan çıkan dergide toplam 3400 sayfaya yakın bir koleksiyon oluşmuştur. II. Abdülhamid Dönemi’nin eğitim politikalarına uygun olarak keşifler, icatlar ve sergiler gibi teknik konularla beraber ekonomi, spor, psikoloji ve eğitim gibi hususları içeren çalışmalara yer verilmiştir. Kasbar Efendi’nin 1894’teki ölümünden sonra İbnürrıfat Sâmih (Sâmih Rıfat) ve İsmâil Safâ derginin yönetimine getirilmiştir. Bundan sonra da dergide ağırlıklı olarak edebiyat meseleleri işlenmeye başlanmıştır. Böylece yaklaşık iki sene daha yayın hayatına devam eden *Maarif* Türk edebiyat ve bilim tarihinde önemli bir iz bırakmıştır (Okay, t.y.). Ali Nusret Bey de bu dergide iki yıl boyunca pek çok konuda yazılar yazmış çeviriler yapmıştır. Bunlar genellikle popüler-bilim yazın türündeki kısa makalelerdir.

Bu makalelerden birisi de, *Maarif* Dergisi’nin 11 Haziran 1308 tarihli 50. sayısında yayımlanan “İlm-i Hikmetin Menşe’leri” (Fiziğin Kökenleri) başlığını taşımaktadır.

Çalışma fizik tarihi ile ilgili olmakla birlikte Ali Nusret Bey’in makalesinin fizik konularının dışına taşıdığı ve esasen genel bir bilim tarihi havasında olduğu gözlenmektedir. Ali Nusret Bey, kaynak bildirmemiştir; ancak özel isimlerin yazılışından anlaşılmaktadır ki makale yazılırken Fransızca bir kaynaktan veya kaynaklardan istifade edilmiştir. Dili ağırdadır; Farsça ve Arapça kelimelerle ve terkiplerle ağırlaştırılmış olan bu lisan, Ali Nusret Bey’in daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasına mani olmuş olmalıdır.

5. Fiziğin Kökenleri:

Felsefe nerede başladı? Bilim modern dönemin ürünü müdür yoksa ilk insanla beraber bu faaliyetler başlamış mıdır? Felsefe ve bilimin henüz kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılmadığı antik dönemler için bu sorular iç içe geçmektedir. Ali Nusret aşağıda metnini vereceğimiz çalışmada fiziğin, daha geniş anlamıyla da doğa felsefesinin başlangıcını Yunan düşüncesine dayandırır.

Ali Nusret Bey, ilm-i hikmetin yani fiziğin matematik ve kökeni itibarıyla felsefeye çok yakın olduğundan bu ikisini ayırmanın çok zor olduğunu, birini bilmek için diğerini de bilmenin zorunlu olduğunu ifade eder. Doğa üzerine ilk kuramsal bilgilerin Yunanlar tarafından ortaya konulduğunu belirterek, onların da bu tarz bilgileri Mısırlılardan, Keldanilerden ya da Hintlilerden almış olabileceklerini ancak buna dair kesin kanıt olmadığını iddia eder.

Gözlem fikrinin insanların yaratılışı gereği insanın tarihinden ayırlamadığını, vahşi kavimlerin bile fizik ve mekaniğin bilgisine yaratılış gereği sahip olduklarını söyler. Dolayısıyla gözlemin insanın kendisi kadar eski bir fenomen olduğunu düşünür.

Milattan önce yedinci yüzyıldan başlayıp İskenderiye Kütüphanesi'nin yıkıldığı tarih olan 644'e kadar süren dönemi Antik Yunan Devri olarak inceler ve bu dönemi de bazı alt firkalara ayırır. Çalışmada öncelikle bu dönemde gerçekleşen bilimsel faaliyetleri ele alır.

İlk filozofların özellikle doğa bilimlerinde uzmanlaştıklarını ve evrenin oluşumunu kendilerine problem edindikleri tespitini yapar. Bunun için de özellikle muhayyile güçlerine başvurduklarını söyler. Anaximandros ve Philolaos gibi düşünürlerin dünyanın şekline dair görüşlerini verir.

Daha sonra, cisimlerin meydana geldiği özleri sorgulayan filozofları anlatmaya geçer. Thales'in her şeyi sudan, Anaximenes'in havadan, Herakleitos'un ateşten ve nihayet Empedokles'in dört öğeden türettiğini Anaxagoras'ın da buna esiri ilave ettiğini ifade eder. Ayrıca Leukippos ve Demokritos'un da atomculuk şubesini oluşturduklarını söyler. Buna karşın Platon ve Aristoteles'in atomcuların görüşlerine karşı çıktığını söyleyen Ali Nusret daha sonra Aristoteles'in görüşlerini vermeye başlar.

Aristoteles'in düşüncelerinin bilimsel ilerlemeye engel olsa da Orta Çağ'ın tamamında hâkim görüş olduğu söyler. Gassendi ve Newton sayesinde Aristoteles'in bu görüşlerinden sıyrılmanın mümkün olduğunu ifade eder. Ali Nusret, Orta Çağ'a hâkim olan Aristoteles'in evren tasavvuru üç maddede şu şekilde verir:

- 1- Boşluğun olmayışı hakkında kanıtlar,
- 2- Yer Küre'nin Âlem'in merkezinde hareketsiz gibi düşünülmesine nazaran yıldızların hareketli olduğu görüşü,
- 3- Yıldızların, esirden yani beşinci maddeden oluşması itibarıyla dört unsur ile tamamlanan Ay-altı Âlem.

Orta Çağ düşüncesinin bu üç maddede özetlenebilen evren tasavvuru üzerine şekillendiğini ifade eder.

Her ne kadar Ali Nusret Bey, Aristotelesçiliği bilimin ilerlemesinde bir engel olarak ifade etse de İskenderiye Okulu'nun önemli isimleri Aristarkhos ve Archimedes'in onun öğrencileri olduğunu ve İskenderiye Okulu'nun başarılarını da ifade etmekten geri durmaz.

İskenderiye Okulu ve Yunan düşüncesinin zayıflaması ile birlikte Müslüman Dünyası'nın yükselmesi bilim ve düşünce tarihinde yeni bir sayfa açılmasına neden olduğunu düşünür. Ondan hemen sonra ise Rönesans Avrupası'nda pusula, top ve barut gibi teknolojik gelişmelerin ortaya çıktığını söyler.

Çalışmanın son kısmı ise Kopernik, Newton ve Torricelli gibi modern bilimin kurucu figürlerine ve onların başarılarına ayrılır.

Bu haliyle, denilebilir ki, bilim tarihindeki geleneksel dönemlendirme korunmuş ve onların genel özellikleri verilmiştir. Bilimde gerçekleşen devirler popüler bir tarzda okura ulaştırılmak istenmiştir.

Metnin Latin harflerine çevrilmiş kısmı ekte okurun ilgisine sunulmuştur.

6. Sonuç

Edebiyatçı kimliğinin yanı sıra popüler bilim konularında da kalem oynatmış olan Ali Nusret Bey, özellikle *Maarif* dergisinde kaleme aldığı popüler bilim metinleri ile dikkati çekmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız “İlm-i Hikmetin Menşei” yani “Fiziğin Kaynakları” da bu dergide yayımlanan onlarca makalesinden birisidir.

Ali Nusret Bey burada kısaca fizik tarihinin geçirdiği aşamaları ve önemli olaylarını ele almıştır. Aristotelesçiliği bilimin gelişmesine bir engel olarak tanımlamıştır. Klasik dönemlendirmeye uygun olarak bilim tarihini Antik Yunan, Orta Çağ Hıristiyan ve İslam Dünyaları, Rönesans ve Modern bilim dönemleri biçiminde ele almıştır.

Tabiidir ki bu çalışmayı bilimsel bir metin olarak ele almadık. Bu bakımdan özgün bir tarafı bulunmamaktadır. Ancak popüler bilim yazıcılığımızın tarihi açısından Ali Nusret Bey hem üslubu hem de ele aldığı konular bakımından daha fazla ilgiyi hak etmektedir. Bu unutulmuş popüler bilim yazarımızın yukarıda bir kısmını zikrettiğiniz diğer çalışmalarını da ele almak bilim tarihi çalışmalarımız için kıymetli katkılar sunacaktır kanaatini taşıyoruz.

Kaynakça

- Akın, A. (2014). *Münif Paşa ve Türk Tarihindeki Yeri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ali Nusret. (1308). İlm-i Hikmetin Menşe'leri. *Maarif*, 2(50), 337-380.
- Holmes, R. (2014). In retrospect: On the Connexion of the Physical Sciences. *Nature*, 514(7523), 432-433. <https://doi.org/10.1038/514432a>
- Küçük, S. (2013). Türkiye'de Bilimin Popülerleşmesi Sürecinde Süreli Yayıncılığın Rolü: “Fen Âlemi” Örneği (1925-1926). *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (17), 187-218.

- Okay, O. M. (t.y.). Maârif. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2003. bs). Geliş tarihi gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/maarif--dergi>
- Ross, S. (1962). Scientist: The story of a word. *Annals of Science*, 18(2), 65-85. <https://doi.org/10.1080/00033796200202722>
- Şahin-Hassan, M. (2021). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bilim Yazarlığına Öncülük Eden Bir Aydın: Abdülfeyyaz Tevfik Yergök. İçinde L. Zor (Ed.), *İletişim ve Sanat İncelemeleri* (ss. 75-93). Ankara: İKSAD.
- Top, B. (2010). *Ali Nusret'in Dil, Tarih ve Eğitimle İlgili Görüşleri (Metin)* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Vahapoğlu, B. (2009). *Ali Nusret Hayatı, Sanatı, Eserleri* (Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Vahapoğlu, B. (2010). Türk Edebiyatı Tarihinin Kıyıda Kalmış Bir İsmi: Ali Nusret. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (4), 141-164.

Ek: İlm-i Hikmetin Menşe'leri (Metin)

Ulûmun menşe'leri taharri olunduğu vakit onları yekdiğerinden tefrik etmek gayr-ı mümkündür: Bilhassa ilm-i hikmet meselâ ulûm-ı riyâziyyeye ve menşe'i itibariyle felsefeye o kadar yakından temas eder ki birini bilmek için her ikisini de öğrenmek zaruri olur.

Tabiat üzerine ilk müşâhedât-ı nazariyye Felâsife-i Yûnânîyye'ye matuftur. Bu müşâhedâtı nereden istihsâl ettiler? Mısırlılardan, Keldânîlerden ki onlar da belki Hindlilerden iktibâs etmişler idi. Bu haber mümkün olmakla beraber mevsuk değildir.

Fıkr-i tarassud cibilliyet-i beşerîyyeye gayr-ı mufârik bir surette merbuttur; medeniyet-dîde olmayan akvâm-ı vahşîyye bile ilm-i hikmet ile fenn-i mihânîkin tatbikât-ı evveliyesi fikrine tab'an mâliktirler.

Kadîm Yûnânîler'in Asya akvâmına karşı rekâbeten iltizâm ettikleri tedkikât-ı ilmiyyenin efkâr-ı serbestâne ile memzûcen mücib-i terekkiyât-ı mahsûsa olacağı âşikârdır. Binâ'en-aleyh 'allâm-ı hikemiyyenin Milâddan Evvel yedinci asırdan Milâddan Sonra 644 senesine kadar, yani İskenderiye Kütübhânesi'nin zabt ve tahribi tarihine kadar olan devr-i evvel-i ittisâ'ını Yûnânîler'e isnad edeceğiz. İşte bizim için tarih-i kadîmin devr-i fennîsini teşkil eden bu on üç asırlık devirdir. Biz bu devirde bir takım fırkalar tesis edeceğiz.

İlk filozoflar bilhassa ilm-i hikmette peydâ-yı ihtisas ettiler. Teşekkül-i Âlem onların yegâne endişeleri oldu. Bu endişelerinin izâlesi ile matlublarına zaferyâb olmak için öyle mülâhazâta sevk-i zihin ettiler ki teferrüsât-ı rasadiyyelerinden ziyade kuvve-i muhayyilelerine şeref-bahş olur. Meselâ Anaximandros⁶ (Milâddan Evvel 610-547) nazarında küre-i Arz müstevîdir, Şems ile ecrâm-ı Âlem'i muhît olan küre-i nârin hararet ve ziyasının mürûruna tavassut için semâyı teşkil eden kubbede meskûb pencerelerdir. Ma'mâfih Sokrates'in mu'âsırı olup Pythagoras'ın felsefe-perverânından olan Philolaos küre-i Arz'ın müdevver olduğunu bildiriyor.

Bundan sonra ecsâmın, 'anâsır-ı teşekküliyyesine müteallik nazariye gelir: "Thales her şeyi sudan, Anaximenes havadan, Herakleitos ateşten iştikâk ettiriyor, nihayet Empedokles Anâsır-ı Erba'a Faraziyesi'ni kabul ediyor, Anaxagoras dahi ona esiri ilave eyliyor. Aynı zamanda ecsâmın eşkâl ve havass-ı muhtelifeyi hâvî ve nâ-kâbil-i taksîm zerrâtın müteşekkil bulunduğunu kabul eden Leukippos ve Demokritos (Milâddan Evvel 480-407) şu'be-i zerrâtiyyesi i'tilâ ediyordu. Ruh nokta-i nazarından müsâvî olan bu şu'benin efkârı Eflâtun (Milâddan Evvel 423-

6 Bütün isimler, bugünkü kullanılışlarıyla verilmiştir.

347) ve Aristoteles (Milâddan Evvel 384-322) şu'be-i metafizikiyyesi tarafından katıyen kabul olunmadı. Efkâr-ı mezbûre bilakis Epikuros (Milâddan Evvel 341-270)⁷ şu'besi ve muahharan üstadının ekseriya muğlak olan nazariyatını nezâhet-i şiriyye ile tezyine muvaffak olan Lucretius tarafından kabul olundu.”

Aristoteles'in mülâhazâtı terakkiyât-ı ilmiyyeye büyük bir mâni olmağla beraber bütün Kurûn-ı Vustâda mevkî-i revâc ve galibiyette bulundu. Collège de France'da muallim olan Gassendi (1592-1655) ile heyet-şinâs-ı şehir Newton mülâhazât-ı mezkûreyi pâmâl-ı istihkâr ederek usûl-i tecrübiyyeye atf-ı nazar-ı hikmet ettiler ki ancak bu usûl kavânin-i tabi'iyenin istimrârı, yani 'alâ'im-i kâ'inâtı tefsire kâfi olan istimrâr hakkında Lucretius'un tefekkür ettiği kanaat-i akliyyeyi bize verebilir.

İşte ruh ile cismin iftirâk-ı tâmmı tarihen bu Eflâton şu'besinden bed' eder. Ma'mâ-fih tefekkür ve mülâhazayı ulûm-ı insâniyyenin esası gibi telakki ederek Eflâton, muahharan Descartes (1596-1650) gibi birçok riyâziyatı mütâlaa-i tabi'ata tercih ederek mütâlaa-i mezkûreyi derece-i sâniyyeye atıyordu.

Milâddan mukaddem dördüncü asrın bidayetine kadar bi'l-cümle ulûmu aynı bir müsemma altında, yani felsefe namı tahtında karıştı(rd)lar. O zaman Eflâton'un bir şâkirdi olan Aristoteles hocasından külliyyen ayrıldı. Mütâla'a-i ulûmda münferiden netâyic-i hasene verebilen usûl-i kıyâsiyye ahkâmını tevsî' etti; fakat rasadât ve tecârib bazı 'alâ'im-i tabi'iyeyi izah etmesine kâfi gelmediğinden bu suretle fikrinde hâsıl olan boşluğu bir takım faraziyyât ile doldurmağa terk-i zihin etti.

Usûl-i mevzu'asının bizi işgal eden nokta-i nazardan en mühim maddeler âtîdekilerdir:

1. Halâtın⁸ gayr-ı mevcudiyeti hakkında te'kid
2. Küre-i Arz'ın merkez-i Âlem'de gayr-ı müteharrik gibi telakki edilmesine nazaran kevâkibin nazariye-i hareketi
3. Kevâkib, esirden yahud madde-i hâmiseden teşekkül etmek itibariyle 'Anâsır-ı Erba'a ile nâ-tamam ve tahte'l-Kamerî olan teşekkül-i Âlem.

Bütün Kurûn-ı Vustâda ve hatta Pascal (1623-1662) zamanına kadar Aristoteles Nazariyesi'nin mazhar olduğu itibar müsellemler, hemân nâ-kâbil-i güzâr bir mâni' oldu. Nazariye-i mezkûre Büyük Albertus (1193-1280) ile şâkirdi Thomas Aquinas (1227-1274) tarafından himaye edildiği halde dahi mütâlaa-i tabiata meczûb olanların zevkine gitmiyordu. Roger Bacon 1644 tarihinde diyordu ki:

7 Buraya da yanlışlıkla Aristoteles'in doğum ve ölüm tarihleri yazılmış.

8 Boşlukların.

“Eğer muktedir olsa idim Aristoteles’in bütün kitaplarını yaktırırdım. Zira onların mütâlaası zamanın telefinden, hatanın tekessüründen başka bir şeyi mucib olmaz.”

Pierre Ramos (1514-1572) dahi Aristoteles’in bütün ifâdâtını mahz-ı hakikat gibi telakki edenlere daha sert cevap vererek “Aristoteles’in öğrettiği her şey hatadır” diyordu.

Ma‘-mâ-fih iftirâk-ı ulûmun bu terakkî-yi azîmi ve her birine mahsus usûl-i muhâkeme kavâ‘id-i umûmiyyesinin teessüsü Yunan filozofunun eser-i gayretidir. İskenderiye Mektebi heyet-şinâsânı, riyâziyyûnu, hikemiyyûnu ile onların mensûbini, Aristarkhos, Arkhimedes (Milâddan Evvel 287-212) doğrudan doğruya Aristoteles’in şâkirdleridir.

Batlamyus tarafdârânı İskenderiye ve Serapeum Müze ve Kütübhânesi’ni (440 000 cild) tesis ederek riyâziyyûnu, hikemiyyûnu, kimyagerânı, etibbâyı, tarih-şinâsânı, coğrafiyyûnu, sarfiyyûnu, felâsifeyi kendilerine celb ettiler. Tarih-i kadimin bize nakl ettiği bi’l-cümle malumât-ı fenniye İskenderiye Mektebi’nden neşet eder. Mekteb-i mezkûru teşkil eden ulemâ ise emsâli arasında bi’l-vücûh şöhret-yâb oldular: Eukleides, Eratosthenes, Pergeli Apollonios, Pappos.

Yine bunlar arasında Hipparkhos ile Batlamyus ilm-i heyeti on altıncı asırda bulduğumuz dereceye ref ettiler. Aristarkhos (Milâddan Mukaddem 270) küre-i Arz’ın hareket-i muzâ‘afesi ile Şems’in istikrarını tedris ediyordu. Tedrisâtı ahkâm-ı mezâhib-i Hristiyanıyyeye muhalif olmağla itham olundu. On sekiz asır sonra Giordano Bruno ile Galilei tarafından tekrar dermiyân olunan bu nazariye, birincisini ihrak bi’n-nâr kürsüsüne, ikincisini Engizisyon zindanlarına götürüyordu. Batlamyus Mesleği ancak salâhiyet-i diniyye esası ile usûl-i tecrübiyye arasında vuku‘a gelen gayet şiddetli muharebeden sonra pezîrâ-yı zevâl oldu.

Mâlikâne-i ilm-i hikmette Heron (Milâddan Evvel 120) ilk defa olarak tazyik-i havayı kuvve-i muharrike ve işin vâsıtâ-i nakliyyesi gibi istimal ediyor(du). Ma‘e’t-teessüf bazı taassubât fikr-i beşerin tecelliyât-ı bâhiresine mani oldu. 416 senesi Mart’ında Hypatia ismindeki meşhur kadın bir hayli seneler tedrisât ile meşgul olduktan ve İskenderiye şehrinin câmi‘ olduğu bütün eşhâs-ı mümtâzeyi rahle-i tedrisine celb ettikten sonra vâki‘ olan bir kargaşalık esnasında mağdûre-i silâh-ı ‘avâm oldu.

390 tarihinde Patrik İskenderiyeli Theophilus, İmparator Theodosius’tan kütüb- ta‘rîzâtın imhası ile kütübhânenin ıslahı emrin aldı! Altıncı asırda Justinianus, İskenderiye ve Atina mekâtib-i felsefiyyesini resmen kapatıyordu.

Mücâhidîn-i Arab’ın aktâr-ı Şark ve Garb’a ve ... resân olan hareket-i askeriyeye-i muzafferânesi sükûnet-pezîr olduğu zaman biri Şark’tan, diğeri

İspanya'dan pertev-sâz olmak üzere yeniden iki mihr irfân-ı cihanın gözünü ka-
maştırdı.

Şark'ta Medeniyet-i Arab, Sâsâniler Devri'nde rütbe-i aksâ-yı kemâlete irtikâ eden Medeniyet-i Fars'a teverrüs etmiş idi. Ulûm-ı felsefiyye bidâyeten Yûnânilerde tecelli ederek oradan Acemistan'a geçmiş ve bu suretle o zamanlar Acemistan'da tavattun eden dehât-ı Arab cihan-ı hikmet ve irfanın en büyük fa-
tihleri olmuşlardır.

Ulûm-ı rasadiyye, kimya, tababet, hey'et ve daha bir hayli ulûm-ı tabî'yye ve hikemiyye, eyâdi-yi muktedire-i Arab'da terakkiyât-ı cesîme ve hakikiyyeye mazhar oldu. Muhayerü'l-'ukûl olan bu terakkiyât ister Arablar'ın serâ'ir-i tabî'atın keşfi hususundaki ibtilâ-yı hakâik-perestânelerinden, isterse âlât u esbâb-ı tefahhusâtta vuku'a gelen ıslahât u ikmâlâtın neş'et etsin, herhalde Arablar Hindistan ve Çin ile olan münasebetleri sayesinde Hindliler'in erkâmı ile hesâb-ı a'şârîyi neşr ettiler. Şu kadarcık bir ıslah bile ulûm-ı riyâziyyede terakkiyât-ı hâriku'l-'âdeyi mücib oldu. Nihayet Sevilla Dârü'l-Fünûn'unda muallim bulunan Geber⁹ Mısır'ın kimya-yı bâtil hakkındaki malumatı ile sair ulûm-ı hikemiyyesini bize nakl ederek ilk defa olmak üzere bir kimya risalesi yâdigâr etti (702-765).

Fî'l-asl ilm-i hikmete gelince: Bu ilmin bilhassa rasadât-ı basariyyeye taaluk eden kısmında terakkiyât-ı serî'a vücuda geldi. Nihayet on ikinci asırda İtalya daima İspanya Arablari ile münasebâtta bulunan Venedik ve Cenova meşâhiri sayesinde kendi toprağında da teceddüdât-ı ilmiyenin semerât-ı nâfi'asını görmeğe başladı. Ma'mâfih yukarıda Aristoteles'ten bahs ederken arz ettiğimiz esbâbdan dolayı on altıncı asra kadar ulûm-ı tecrübiyenin terakkisine hâdim pek az âlim bulunur: Büyük Albertus, Roger Bacon, Nicolaus Cusanus, Leonardo da Vinci bize ahkâm-ı hakikiyyeden ziyade bazı mütâlaat-ı cedîde yâdigâr ettiler. Hakikatin tahassüsât-ı evveliyesi olan bu mütâlaat dahi Aristoteles 'inde kıymetdâr olan faraziyât ve te'kidât galebeliği içinde gürültüye gitti.

Hıref u sanâyi' resîde-i mastabe-i kemâlât oluyor. İşte teceddüd o zaman remâd¹⁰ altında kalan bir şerâre-i ateş-nisâr¹¹ gibi yavaş yavaş zuhur ediyor. Bilhassa üç ihtirâ birden teceddüde büyük bir vasıta-i tecelli oldu; bu ihtirâ'at insaniyete hizmet etmiş olsa dahi muzlim kaldı. Meselâ pusulanın, top barutunun, kulağa takılan gözlüklerin mucidleri bizim için hâlâ mechûlât-ı esâtiriyye kabilindendir.

9 Burada Câbir ibn Hayyân ile Câbir ibn Eflâh karıştırılmış görünüyör.

10 Kül.

11 Ateş saçan.

Top barutu sayesinde barbar tehâcümâtına imkan kalmıyordu; pusula, Kris-tof Kolomb ile rukabâsının¹² ebhâr-ı ba'idede taharrî-yi meçhul için tayin-i cihât etmesine âlet oluyordu. Dürbünlerin ihtirâ'ı dahi ulûm-ı rasadiyyeye büyük bir hatve-i terakki attırıyordu. El-hâsıl bu terakkiyatı zabt etmek, onları bize nakl ederek istifâdâtımızı temin, tevsî' ve malumât-ı cedide-i fenniyyeyi şâhika-i kemâle i'lâ¹³ etmek için matbaacılık hikmet-nümâ-yı tevellüd oluyordu.

Paracelsus (1493-1521), Cardano (1501-1576), Telesio (1508-1588) tefahhusât-ı fenniyye yerine yanlış bir surette kâ'im olan kavâ'id-i gayr-ı makuleye karşı ilan-ı cidâl edenlerin taburuna iltihâk ettiler. Ma'mâ-fih ne ihtirâ' için muk-tezi olan fetanete, menâbi'-i kâfiyye mâlik olmadıklarından müşârûn ileyhim yeni bir kâşâne-i hikmet tesis edemeyerek sıhhat-i kâmile ile buldukları nazariyattan ameliyâta intikal etmek isteyince kendileri de girîve¹⁴-i sehv u hataya pûyân¹⁵ oldular. Fakat muhterî'in¹⁶-i sâ'ire kavâ'id ve ahkâm ile iştigâl etmeksizin her gün yeni bir alet icad ederek o zamana kadar kabul olunan efkârın butlânını bi'-tecrûbe isbât ettiler.

Dâhî-i şehîr Kopernik dahi meslek-i cedîd-i 'avâlimden bâhis olan eser-i meşhurunun müsveddâtını otuz sene kadar saklayarak nihayet eser-i mezkûrun ilk provalarını firâş-ı ihtizârda¹⁷ iken ele geçirebildi. Netîce-i fecî'a-ı ömrü yukarıda beyan edilen Giordano Bruno dahi,

“Bizim bildiğimizden başka seyyârât olmadığına inanmak küçük bir pence-reden bakarken havada bu pencereden görülebilenlerden başka kuş olmadığını iddia etmeye benzer.”

diyordu. Kopernik küre-i Arz ile seyyârâtın Şems merkez olmak itibariyle olan hareketlerini te'bid¹⁸ ediyordu; Tycho Brahe (1546-1601) ile Kepler (1571-1630) dahi Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un kudret-i celîle-i samedâniyyesi ile seyyârâtın harekâtında câri olan kavânîn-i celîleyi keşfe çalışıyorlardı.

Kopernik mesleğinin ehemmiyetini pîş-i nazar-ı dikkate alan Galilei (1642-1727) dahi meslek-i mezbûru cesurâne müdafaa etti. Cehalet ve taassub ile rencide, yetişmiş yaşında olan bu hakîm-i marizin küre-i Arz'ın hareketi hakkındaki sözünü geri alarak kürsî-yi ihtirak önünden kaçmak hususundaki sanatı bi'l-vücûh şâyân-ı agmâzdır¹⁹.

12 Rakiplerinin.

13 Yükseltme.

14 Çıkmaz yol.

15 Dalmış.

16 Mucitler.

17 Can çekiştiği yatakta.

18 Ebedileştirme.

19 İşaret etmeye değer.

Müşârun ileyten sonra keşfiyât serî'an yekdiğerini takib etti: Huygens (1629-1695), Newton (1643-1727)²⁰, Leibniz (1646-1716) mebhasü'l-harekâtın kavâ'id-i mazbutasını tevsi' ederek ecsâmın havâss-ı umumiyyesini mütâlaa hususunda tezelzûlden masun bir esas vaz' ettiler; mebhas-ı mezkûru ilm-i hendese dairesi dâhiline geçirdiler.

Torricelli borusu dâhilinde halânın²¹ mevcudiyetine dâir muhtaç-ı izah kalmış olan mesele hakkında Aristoteles hikmetine karşı son muharebe dahi Pascal (1623-1662) tarafından deruhte olundu.

Aynı tarihte termometre, barometre, muhalliyetü'l-hava aleti²², makine-i elektirikkiye ihtirâ' olundu; bu suretle ilm-i hikmet-i cedide teşekkül ederek bu güne kadar serî'an vüs'at-pezîr oldu.

Bugün bi'l-cümle ulûm, hatta ulûm-ı riyâziyye dahi usûl-i tecrübiyye ile mevzu'dur. Bu vecihle tabiatın bir hayli serâ'iri onlara meçhul kalırsa da ancak malumât-ı mevcûdeden neşet eden bazı istidlâlât ile derece-i sâniyyedeki serâ'ire muttalî' oldukları gibi faraziyât ve kıyâsât ile dahi derece-i ulûdaki serâ'iri keşf ederler. Ma'-mâ-fih servet-i mamure-i tabiat huzurunda benî beşerin daima itiraf-ı acz ve noksan mecburiyetinde bulunduğu derkârdır.

20 Newton'un doğum ve ölüm tarihleri yanlış verilmiştir; biz, düzelttik.

21 Boşluğun.

22 Hava boşaltma aleti, tulumba.

The Role of Social Contract in Kant's Political Philosophy

Abmet Emre DEMİRCİ*

Hüseyin Fırat ŞENOL**

Makale Geliş / Received: 11.02.2022
Makale Kabul / Accepted: 24.06.2022

Öz

Kant's views on original contract or social contract seems to be underestimated in the current literature on political philosophy. But, there is a lot to appreciate in his thoughts on this issue. For instance, the original contract being an idea of reason rather than of a historical event, could be considered as Kant's contribution. Moreover, for Kant, consent to the social contract depends on a moral obligation to institutionalize and make peremptory in a social contract property right that in the state of nature have only a provisional character. There are aspects which help us purify Kant's views on social contract from the ideas of Hobbes and Locke; however, his political philosophy is most often claimed to be a part of the social contract tradition which began with Hobbes and was improved by Locke and Rousseau. We would not be mistaken if we disagree with this claim, since Kant has always noted that an ideal state, or a true republic, must conform to the Idea of the social contract.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, Social Contract, Original Contract, Political Philosophy.

* Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü, aedemirci@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8214-2680.

** Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hfсенol@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6024-9073.

Künye: DEMİRCİ, Ahmet Emre & ŞENOL, Hüseyin Fırat (2022). The Role of Social Contract in Kant's Political Philosophy, *Dört Öge*, 21, 53-65. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Kant'ın Siyaset Felsefesinde Toplum Sözleşmesinin Rolü

Abstract

Kant'ın orijinal sözleşme ya da toplum sözleşmesi konusundaki görüşlerinin çağdaş siyaset felsefesi literatüründe neredeyse göz ardı edildiği düşünülebilir. Oysa Kant'ın bu konudaki görüşlerinde kendine özgü ve takdir edilebilecek pek çok unsur vardır. Örneğin, orijinal sözleşmenin, tarihsel bir olaydan ziyade aklın bir idesi olması, Kant'ın literatüre katkısı olarak ele alınabilir. Üstelik, Kant'a göre toplum sözleşmesine gösterilen rızanın temelinde, doğa durumunda yalnızca geçici olabilen mülkiyet haklarının bir toplum sözleşmesi altında kurumsallaşarak kesin bir hükme bağlanmasını gerekli kılan bir ahlaki yükümlülük bulunur. Kant'ın toplum sözleşmesiyle ilgili görüşlerinin Hobbes'un ve Locke'unükilerden ayrılacağı pek çok yön olsa da, Kant'ın siyaset felsefesinin Hobbes'la başlayıp Locke ve Rousseau tarafından geliştirilen toplum sözleşmesi geleneğinin bir parçası olduğu iddia edilir. Bu iddiaya katılmak hatalı olur; çünkü Kant her zaman ideal bir devletin, ya da hakiki bir cumhuriyetin toplum sözleşmesi idesiyle uyumlu olması gerektiğine işaret etmiştir.

Keywords: Immanuel Kant, Social Contract, Original Contract, Political Philosophy.

“The act by which a people forms itself into a state is the original contract. Properly speaking, the original contract is only the idea of this act, in terms of which alone we can think of the legitimacy of a state. In accordance with the original contract, everyone within a people gives up his external freedom in order to take it up again immediately as a member of a commonwealth, that is, of a people considered as a state”

Immanuel Kant

The main idea of the social contract tradition is that consent or agreement can justify basic social and political institutions: just societies are based on the consent of the governed, unjust societies are not. It is already known that the tradition of social contract has many forms, especially in the political philosophy of early modern period and in contemporary contractualism (O'Neill, 2021, p. 25). To summarise the contractarianist views in modern political thought, we can say that there are essentially three different accounts of the conceptual status of the social contract: the actual; the hypothetical; and the ideal. Locke's theory is an example for the first (actual), Hobbes' theory, of the second (hypothetical), whereas Rousseau's and Kant's theories are models for the last (ideal). In each one of the theories, the social contract is expected to guide practice, although the basis of this guidance varies from one theory to another. Locke seeks the renewal of the original contract that bound humans together into civil society; we are to establish that

contract anew by harkening back to the basic principles of that contract, which have become distorted over time. Hobbes, on the other hand, argues that we need to govern ourselves in accordance with the principles of prudential rationality. The social contract is merely a model that enables us to discern the operation of prudence with respect to political affairs and not any sort of actual event, which either has or at least ought to take place. Kant rejects both of these conceptions of the social contract, instead opting for an account of the contract along idealistic lines (Dodson, 1991, p. 80). Although very much overlooked by the current literature, there is much to admire in Kant's views on original contract or social contract. Rawls (1971, p. 252) cites Kant as representing the "the high point of the contractarian tradition". According to Riley (2013, p. 125), Kant's political philosophy is often taken to be a part of the social contract tradition that began with Hobbes and was developed by Locke and Rousseau. Riley (2013, p. 125) suggests that this view is quite correct since Kant always said that an ideal state, or a true republic, must conform to the Idea of the social contract. According to Kant, the sovereign must recognize the "original contract" or social contract as an idea of reason that forces the sovereign to;

[...] give his laws in such a way that they could have arisen from the united will of a whole people and to regard each subject, insofar as he wants to be a citizen, as if he has joined in voting for such a will (Kant, *Theory and Practice*, 8, p. 297).

This original contract, Kant implies, is only an idea of reason and, as we will discuss later, not a historical event.

In his *Perpetual Peace* (Friedensschrift), Kant tries to offer a project to help human beings in their attempts to achieve perpetual peace. On Kant's view, the (concept of the) original contract is a *conditio sine qua non* for a people (*Volk*) having rights, that is, for a civil constitution where each person is considered a moral being worthy of dignity; hence for a perpetual peace (Kant, 1992b, p. 108). In scrutinizing the project, it is obvious that Kant's theory of perpetual peace is closely linked with the notion of the social contract that deals with those external relations of human beings on the level of intersubjectivity. This level of "intersubjectivity" in the "external relations of human beings" is best understood through refreshing our memories on the fundamental principles of Kant's moral and political philosophy, in relation to his understanding of the social contract: 1. Kant's idea of the social contract explains how individual moral agents can maintain their autonomy in the context of community on one hand, and, 2. seen as a resolver of the conflict between moral autonomy and political authority, by defining a model of civil society in which free, equal, and independent rational agents collectively legislate the public

laws that are to govern their external relations, which are essentially property relations; so, 3. Ideal civil society seems to be a condition of maximum equal freedom for rational agents who interact with one another (Dodson 1991, p. V). Kant assumes that the concept of public right (which includes the ideas of the right of a state, of nations, and cosmopolitan right) is based on that notion of social contract that refers to the concepts of freedom, equality, and independence. It is important to note that the notion of social contract was only given as a theme in his in the essay *Common Saying* (*Gemeinspruch*). However, this notion plays a significant role in Kant's political philosophy (Lowe, 2012, p. 91-92).

For all contractualists, including Kant, political legitimacy is based upon the counterfactual or hypothetical consent of the governed. The differences between them begins to be visible when we question the motivations and considerations that lead to the agreement. For Kant, consent to the social contract neither depends on the considerations of rational self-interest or prudence (Hobbes), nor on the natural right to self-preservation and the guarantee of absolute property rights (Locke), but it depends on a moral obligation to institutionalize and make peremptory in a social contract property rights that in the state of nature have only a provisional character (Baynes, 1989, p. 433). Although Kant's views on social contract departs from the ideas of Hobbes and Locke, his political philosophy is often taken to be a part of the social contract tradition that began with Hobbes and was improved by Locke and Rousseau. It would not be mistaken to assume that this view is wrong since Kant has always noted that an ideal state, or a true republic, must conform to the Idea of the social contract. Kant says:

[...] the act through which a people constitutes itself a state, or to speak more properly the Idea of such an act, in terms of which alone its legitimacy can be conceived, is the original contract by which all (omnes et singuli) the people surrender their outward freedom in order to resume it at once as members of a common entity, that is, the people regarded as the state (universi) (Kant, *Conflict of the Faculties*, p. 186).

[This contract is] a mere idea of reason which has, however, its undoubted (practical) reality: that is, it obligates every lawgiver to promulgate his laws in such a way that they could have arisen from the united will of an entire people, and to regard every subject, in so far as he desires to be a citizen, as though he had joined in assenting to such a will (Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, p. 334-5)

Although, as seen in the given paragraph, there is a certain influence of Rousseau, the concept 'idea' in the given passage separates Kant from the traditional

contractarianism even while linking Kant with it, for in Kant's political philosophy, the very idea of contract becomes hypothetical, as does so much else in his system, including freedom and the will. Thus, social contract is an idea of reason that provides an anchor for judging the adequacy of states and their laws, but it has nothing to do with actual agreement or with an actual promise to obey. According to Riley (2013, p. 125), here Kant means Idea in a very strict sense: as he says in *The Conflict of the Faculties*, the notion of a state that corresponds to the Idea of a social contract "may be called a Platonic Ideal (*respublica noumenon*) which is not an empty figment of the imagination, but the eternal norm for all civil constitutions whatsoever." Thus, according to Kant, it is obvious that this ideal is not meant to require actual consenting and promising Kant makes clear in his important *Theory and Practice*:

...an original contract...is in fact merely an idea of reason, which nonetheless has undoubted practical reality; for it can oblige every legislator to frame his laws in such a way that they could have been produced by the united will of a whole nation, and to regard each subject, in so far as he can claim citizenship, as if he had consented within the general will.

Thus, it is clear that Kant's conception of social contract is nothing less than a Platonic idea. Although it is one of the many elements of his political philosophy, we could consider it among the most important ones. For Kant, social contract is the glue that holds the state together. Kant says:

The act by which a people forms itself into a state is the original contract. Properly speaking, the original contract is only the idea of this act, in terms of which alone we can think of the legitimacy of a state (Kant, *Metaphysics of Morals*, 6, p. 315).

As seen in the paragraph above, there is no room for doubt on the issue that social contract's status as an idea. On the other hand, it is important to note that Kant's social contract idea has a different ontological status than that of Plato's ideas – such as Good. Whereas Plato's idea of Good is presented as primary and underived, Kant's idea of social contract is clearly secondary and derived. This ontological status could be found in *Theory and Practice* where Kant notes that social contract can only arise from the general (united) will of the people. From what Kant says, it could be argued that social contract is derived from the general will of the people. At this point, it is important to note that, like the social contract, Kantian "general will" is also an idea. For Williams, it is given to us a priori, just as all Platonic ideas for Kant, and is present throughout his career, from his *Dreams of a Spirit Seer* to his latest political works (Williams, 2007, p. 475). Williams adds

that general will is the source for more than just the social contract; it is also the source of legislative authority, executive authority, and sovereignty generally. The question here is that if the social contract is not an actual contract – it is rather an idea – then how precisely does it function? Kant answers this question by saying:

It [the social contract] is instead only an idea of reason, which, however, has its undoubted practical reality, namely to bind every legislator to give his laws in such a way that they could have arisen from the united will of a whole people and to regard each subject, insofar as he wants to be a citizen, as if he has joined in voting for such a will (Kant, *Theory and Practice*, 8, p. 297)

Kant claims that the concept of the will that legitimizes the political authority is a necessary hypothesis and the social contract itself is a requirement of reason – not as an account of the origin of political society, but as rational criterion of the just polity (Boucher and Kelly, 1995, p. 8). Furthermore, Kant points a solid distinction between the faculties of reason and understanding that differs from previous uses by Plato and Aristotle. As an “idea of reason”, the social contract could be distinguished from a concept of the understanding. Thus, according to Kant, the idea of social contract is similar to the ideas of God and freedom; all being products of *practical* reason. If the Categorical Imperative (the major principle which tells us to act only in accordance with that maxim through which we can at the same time will that it become a universal law) could be presumed as the supreme principle of practical reason, then, human being is the only one among the creatures, with the ability to form ideas related to objects of experience as well as ideas of pure practical reason. In other words, human beings deserve to be free and autonomous on the condition that they act in accordance with the Categorical Imperative—an imperative for finite beings like humans, whose needs and inclinations mostly are not perfectly rational. The concept of God as a product of practical reason, then, could be considered as an attempt to overcome such an imperfection of reason on the whole.

As mentioned above, the idea of social contract – like the ideas of God and freedom – has nothing to do with the objects of experience. However, it can be thought and is closely linked with morality. As the above quotation notes, Kant employs the idea of the social contract as a test for legitimacy of laws. For example, Kant argues against enactment of hereditary privilege on the grounds that free and equal persons could not agree to such laws (Richardson, 2017, p. 85).

According to Williams (1994, p. 145), Kant’s theory of social contract has four distinctive characteristics. The first, and probably the most well-known, is

that Kant entirely does away with any supposition that a social contract has actually been concluded by the members of any particular society. Kant considers the social contract as an intellectual construct with moral and practical significance. According to Kant, social contract is a notion that should affect our motives and intentions in acting rather than one which arises in observing the world.

As a second characteristic, the notion of a social contract is connected to a programme of political reform which it is incumbent upon the rulers and the subjects of a state to try to implement. In Kant's view there is a certain kind of political system which fits best with the idea of a social contract and as rational beings we have a duty to work peacefully to bring such a system into being.

Third, Kant's conception of social contract moves further beyond the borders of nations. Kant notes that the idea of the state which underlies the social contract has cosmopolitan implications. When establishing a solid domestic order, one cannot overlook the international context into which the state falls. Therefore, Kant unusually tries to operate the idea of the social contract at an international level. He has work for the idea of the social contract in the relations among states as well as in the relations among individuals¹ (Williams, 1994, p. 135). Further, by virtue of the original contract or social contract at domestic level, states can be seen as moral agents in the international domain and not merely as a belonging that can be acquired by other states. The original contract at internal level thus imposes constraints on how states can be treated by each other. Kant notes:

If a public law is so constituted that a whole people could not possibly give its consent to it (as e.g. that a certain class of subjects should have the hereditary privilege of ruling rank), it is unjust; but if it is only possible (*nur möglich*) that a people could agree to it, it is a duty to consider the law just (*für gerecht zu halten*), even if the people is at present in such a situation or frame of mind (*Denkungsart*) that, if consulted about it, it would probably refuse its consent (*seine Beistimmung verweigern würde*) (Kant, *Theory and Practice*, 8, p. 287).

Thus, if the idea of original contract or social contract is that of a constitution that could secure universal consent, then any constitution that exemplifies it must require the freedom of individuals, without which the possibility of genuine consent or dissent is undermined, at least for some, and universal consent

1 It could be argued that the development of Kant's universal perspective was influenced by Rousseau. Ernst Cassirer points that the influence of Rousseau on Kant's ethical and political thoughts cannot be underestimated: After reading Rousseau, says Cassirer, Kant says that he learned to respect human being, and to think further on the generalization/universalization of human rights (Cassirer, 2007, 310).

becomes impossible (Walla, 2018, p. 39). While pointing out to John Rawls as an exponent of Kantian contractarianism, Will Kymlicka (2001) refers to Rawls' views (on Kant) that people are themselves originating sources of valid claims, he implies that in Kant's moral philosophy, people are important not due to the potential of benefitting from or harming each other, but due to the fact that they are 'ends in themselves' (p. 191). Kymlicka adds that this 'ends in themselves' implies a concept of moral equality—each person bearing equal significance, and is entitled to equal consideration (ibid). What has so far been said about Kant's views on social contract is hoped to be better explained in the following step, i.e., the fourth characteristic.

Fourth and the last characteristic of Kant's theory of social contract is that it is forward looking. In use of his approach to social contract, Kant tries to transcend his own time. Obviously, Kant has taken the previous theories of social contract into consideration. However, on the other hand, he tries to anticipate the contemporary developments in social contract theory, particularly in the writings of John Rawls. It would not be wrong, then, to consider Kant's theory as providing a useful point of entry to social contract theory as a whole (Williams, 1994, p. 135). To see better what this 'useful point' refers to, one can track Kant's ideas, conceptualizations and arguments on political philosophy, which lead us to consider a biconditional relation between moral and political issues. Furthermore, the political conditions envisaged by Kant on the idea of social contract-based state are pointed out by Kitcher as follows:

[...]A state is legitimate only if people would so contract. Further, Kant believed that people should contract for a state, because only in that condition can their rights as free, equal, and independent persons be recognised (Kitcher, 2001, p. 252)

Baynes (1989, p. 444) points out another distinctive characteristic of Kant's theory of social contract. According to Baynes (1989, p. 444), Kant offers a theory of the social contract that not only differentiates his views from other contract theorists, but one which more strongly emphasizes the idea of a counterfactual agreement between free and equal moral persons. We could argue that, when referring to being free, Kant implies positive freedom whereby the individual, when (s)he acts with the consciousness that it is no one but herself/himself is the main determining force of her/his freely chosen actions, and that, since every individual person is capable of doing so, (s)he must always have respect for others' dignity and independence. Baynes' views on Kant recalls much of Kant's formula of the kingdom of ends, which was stated in *Grounding for The Metaphysics of Morals* as follows:

For all rational beings stand under the law that each of them should treat himself and all others never merely as means but always at the same time as an end in himself. Hereby arises a systematic union of rational beings through common objective laws, i.e., a kingdom that may be called a kingdom of ends (certainly only an ideal), inasmuch as these laws have in view the very relation of such beings to one another as ends and means (1992a, p. 1021).

It could also be argued that the main root of positive freedom is found in Kant's ethical and political philosophy. Thus, the condition for the recognition of each individual constituting a society as a free and autonomous person worthy of equal dignity and respect turns out to be the establishment of a state (Şenol, 2016, p. 7-8).

According to Kant, the original contract is qualitatively different than all other voluntary agreements. The main difference is that whereas the voluntary agreements and associations in a society presuppose that the parties share certain goals and ends arbitrarily (or by choice), the original social contract contains "an end in itself which they all ought to share," namely the formation of a state or civil society regulated by coercive public laws. In Kant's expression: "A rational being belongs to the kingdom of ends as a member when he legislates in it universal laws while also being himself subject to these laws. He belongs to it as sovereign, when as legislator he is himself subject to the will of no other" (1992a, p. 1021).

As mentioned above, the main goal of the social contract is the one that all individuals share by virtue of their conception of themselves as free and equal moral persons. Thus, it is obvious that Kant's use of the social contract is completely consistent with his moral theory and with his optimism about the human potentialities to flourish. Kant's political philosophy, like his metaphysics and moral theory, is formulated independently of empirical evidence. In other words, Kant's social contract and cooperation cannot be based on matters of fact – even the most impressive ones. Cooperation and social contract have to be founded on some notion of consent (Williams, 1995, p. 139). Kant notes:

The act by which a people forms itself into a state is the original contract. Properly speaking, the original contract is only the idea of this act, in terms of which alone we can think of the legitimacy of a state. In accordance with the original contract, everyone within a people gives up his external freedom in order to take it up again immediately as a member of a commonwealth, that is, of a people considered as a state (Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 315).

Kant also claims that there are three main characteristics of parties who form the original social contract: freedom, equality, and independence. They are free in that they are subject to no other laws than those to which they give their consent and in that each is regarded as having her own conception of the good (Baynes, 1989, p. 445). In a very well-known passage, Kant states that the original social contract is not something that actually took place in history. Kant says:

It is in fact merely an idea of reason, which nonetheless has undoubted practical reality; for it can oblige every legislator to frame his laws in such a way that they could have been produced by the united will of a whole nation, and to regard each subject, in so far as he can claim citizenship, as if he had consented within the general will (Kant, 1991, p. 79).

As mentioned above, Kant was very explicit that the original social contract is not to be regarded as an historical fact. Instead, Kant suggests that (probably for Humean reasons) that it would be absurd to regard it as such because, even so regarded, it could not perform any useful moral function. This original contract, as mentioned above, is not a historical event. Any rights and duties stemming from an original contract do so not because of any particular historical provenance, but because of the rightful relations embodied in the original contract. No empirical act, as a historical act would be, could be the foundation of any rightful duties or rights (Frederick, 2021). Kant notes:

But it is by no means necessary that this contract (called *contractus originarius* or *pactum sociale*), as a coalition of every particular and private will within a people into a common and public will (for the sake of merely rightful legislation) be presupposed as a fact (as a fact it is indeed not possible) – as if it would first have to be proved from history that a people, into whose rights and obligations we have entered as descendants, once actually carried out such an act, and that it must have left some sure record or instrument of it, orally or in writing, if one is to hold oneself bound to an already existing civil constitution. (Kant, *Theory and Practice*, 8, p. 297)

However, an important question arises at this point. That is question is if the original social contract is not historical, what is it and what role does it play in Kant's political and social philosophy? In order to answer this question, it is extremely important to figure that the doctrine of the original social contract is not for Kant a theory of allegiance and is not an answer to the question "Why do I have a moral obligation to obey the law?". Rather for Kant the original contract or social contract theory provides a way for answering the question "When is a

law just?”. What we find in Kant is the use of the social contract as the basis for a theory of justice (Murphy, 1978, p. 73). Another question that arises is that how does the original contract or social contract act as the basis for a theory of justice? According to Kant, original contract act as the basis for theory of justice as an ideal of reason – as a model of rational choice.

Based on the discussions given above, it would not be wrong to assume that Kant's social contract can serve as a transcendental principle. Because, Kant's notion of social contract can be deemed to be another formulation of the universal law of right. After indicating that “the union of many for some (common) end (that all of them have) is to be found in any social contract,” (Kant, *Common Saying*, 8, p. 289), Kant says:

[...] now the end that, in such an external relation, is in itself duty and even the supreme formal condition (*conditio sine qua non*) of all other external duties is the right of human beings under public coercive laws, by which what belongs to each can be determined for him and secured against encroachment by any other.

According to Lowe (2012, p. 97) dealing with the external relationships of human beings through social contract is a process of building up public law, in order to maintain the compatibility of everyone's *Willkür*; i.e., to protect everyone's freedom, equality and independence. The difference between *Wille* and *Willkür* in Kant's philosophy could best be explained by his following own words, in *The Metaphysics of Morals*:

The faculty of desire in accordance with concepts [Das Begehrungsvermögen nach Begriffen] [...] insofar as it is joined with one's consciousness [Bewußtsein] of the ability to bring about its object by one's action it is called **choice** [*Willkür*] [...]. The faculty of desire whose inner determining ground, hence even what pleases it, lies within the subject's reason is called the **will** [*Wille*]. The will is therefore the faculty of desire considered not so much in relation to action (as choice is) but rather in relation to the ground determining choice to action [zur Handlung] (Kant 2005, p. 13).

It is obvious that the notion of social contract and the universal law of right engage in the same problem which is the compatibility of everyone's freedom. Social contract's function specifies that we behave socially and politically as if we have signed a contract in which we merely obey our own reason rather than any authority, and by which we constrain ourselves voluntarily (Lowe, 2012, p. 98).

Conclusion

As discussed throughout the essay, the notion of social contract plays a significant role in Kant's political philosophy. Although Kant's political theory stands in the social contract tradition, it departs significantly from earlier versions of social contract theory. As a distinctive point, unlike Hobbes and Locke, Kant claims that human beings have not only a pragmatic reason but an obligation to exit the state of nature and found a state; because human being-as a result of having reason-is capable of formulating universal moral laws and obeying those laws. With this claim, Kant implies that freedom is the only right which human beings should possess from birth, and that the rule of law is the only condition under which everyone's rights are equally honored. The justification for this innate right is mostly due to Kant's moral philosophy, especially, to his formula of the kingdom of ends.

References

- Baynes, K. (1989). Kant on property rights and the social contract. *The Monist*, 72(3), 433-453.
- Boucher, D. and Kelly, P. (1995). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Routledge
- Cassirer, E. (2007) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Turkish trans. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap (3rd Edition)
- Dodson, K.E. (1991). *Kant's Theory Of The Social Contract* (unpublished Ph.D. dissertation). Amherst: University Of Massachusetts.
- Ebels-Duggan, K. (2012). Kant's political philosophy. *Philosophy Compass*, 7(12), 896-909.
- Kant, I. (1900). *Dreams of a spirit-seer (Vol. 13)*. Books on Demand.
- Kant, I. (1991): On the Common Saying 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'. In: H.S. Reiss (ed.): *Kant: Political writings*, 2nd ed., trans. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, pp.61-92
- Kant, I. (1992). *The Conflict of the Faculties*. University of Nebraska Press, 901 N. 17th St., Lincoln, NE 68588-0520.
- Kant, I. (1992a). Grounding for The Metaphysics Of Morals. In *Classics Of Moral And Political Theory*, ed. Michael L. Morgan, Indianapolis: Hackett Publishing Co. (pp. 991-1041).
- Kant, I. (1992b). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. In *Perpetual Peace and Other Essays*, Trans. Ted Humphrey, Indianapolis: Hackett Publishing Co. (4th Edition), pp. 107-143.
- Kant, I., & Blaug, R. (2016). 15. On the Common Saying: 'This May Be True in Theory but it Does not Apply in Practice'. In *Democracy* (pp. 102-107). Columbia University Press.
- Kant, I. (2005). *The Metaphysics of Morals*. Trans. and ed. M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kitcher, P. (2001). Immanuel Kant. In *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche* (Ed. Steven M. Emmanuel), UK: Blackwell
- Kymlicka, W. (2001). The Social Contract Tradition. In *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford: Blackwell Publishing Co. (pp. 186-196).
- Lowe, C.Y. (2012). Kant's social contract: a new transcendental principle in political philosophy. *Kant Yearbook*, 4(1), 91-112.
- Murphy, J.G. (1978). Hume and Kant on the social contract. *Philosophical Studies*, 33 (1), 65-79.
- O'Neill, O. (2021). Kant and the Social Contract Tradition. In *Kant's Political Theory* (pp. 25-41). Penn State University Press.
- Rauscher, F. (2021). Kant's Social and Political Philosophy. In *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/kant-social-political/>>.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard Press, Cambridge.
- Richardson, J. (2017). Feminist engagements with social contract theory. In *the Routledge Companion to Feminist Philosophy* (Ed. Garry, A., Khader, S.J., and Stone, A.). Routledge
- Riley, P. (2013). *Will and Political Legitimacy*. Harvard University Press.
- Riley, P. (2013). Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists. In *Will and Political Legitimacy*. Harvard University Press.
- Şenol, H.F. (2016). Liberty and equality: Mutually exclusives?. *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 9(1).
- Walla, A.P. (2018). *Private Property and the Possibility of Consent: Kant and Social Contract Theory*.
- Williams, H. (2003). Kant on the social contract. In *the Social Contract from Hobbes to Rawls* (pp. 145-158). Routledge.
- Williams, D. (2007). Ideas and actuality in the social contract: Kant and Rousseau. *History of Political Thought*, 28(3), 469-495.

İyiyle Dönüşmek, İyiyeye Dönüşmek: Platon'da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme

Mehmet Fatih ELMAS*

Makale Geliş / Recieved: 29.05.2022
Makale Kabul / Accepted:26.06.2022

Öz

Felsefede bilme faaliyeti genelde İyi'nin ya da mutlak olanın bilgisine yöneliktir. Felsefe tarihinde birbirinden farklı çok sayıda "(en yüksek) İyi" formülasyonu geliştirilmiş ve çeşitli şekillerde içeriklendirilen bir form olarak "İyi", başlıca ahlaki değer sayılmıştır. Geliştirdiği İyi formuyla seçkinleşen isimlerin başında Platon gelir. O bir yandan kosmosun ve kosmostaki şeylerin varoluş ilkesi olan İyi'yi mevcudiyetin ilkesi olarak belirlemiş ve diğer yandan bu ilkeyi -hüküm vermeyi olanaklı kılacak şekilde- ahlakın ölçütü kilmaya çalışmıştır. Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu ileri süren Sofist argümana (homo mensura) karşı -her ne kadar bireysel ve toplumsal yanımızla ilgili görünse de- İyi'yi her bir insana görelilikten kurtarmak amacıyla ide(al) alana taşıyarak, bütünsel bir gerçekliğe dönüştürmüş, ona mutlaklık kazandırmıştır. Bu manevrayla İyi artık salt bir sonuç değildir, fakat insanların kendisinden pay alarak, eylemleri esnasında kendisine yöneldikleri bir ilke ya da değer pozisyonuna konumlanmıştır. Bir başka deyişle, Platon'un sisteminde İyi sırf kendisi için araştırılan, ulaşılmaya çalışılan, diğer her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu ya da her şeyin kendisiyle ilişkilendirilebildiği bir ide(al) olarak kavranılan en yüksek gerçekliğe sahip ilkedir; kendindeliğe sahip olması bakımından değerini kendinden almıştır. Bu nedenle, ahlaki bir iyi etik değerini ancak bu ilkeden elde etmek durumundadır. Buna göre ilkenin seçim ve tercihlerimize bağlı olarak kişiselleştirileceği özel durumlar ya da ahlaki iyiler söz konusu olduğunda bir kimsenin erdemi bu ilkeyi gözeterek eylemde bulunmasına bağlıdır. Bu makale idealer ile şeyler arasında konumlandırılan bir kimsenin tüm insanların bir arada mutlu bir şe-

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mfatihelmas@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9728-2635.

Künye: ELMAS, Mehmet Fatih, (2022). İyiyle Dönüşmek, İyiyeye Dönüşmek: Platon'da İyinin Yüksekliği Üzerine Bir İrdeleme, Dört Öge, 21, 67-87. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

kilde yaşayabileceği evrensel ilkeleri/değerleri kendi rubunda açığa çıkararak, bu değerlerden hem kendisi için ve hem de birlikte yaşadığı başka insanlar için erdemler türetmeye, bir başka deyişle varoluşun ilkesi olan İyi'yi bireysel ve toplumsal düzeyde gerçekleştirmeye çalıştığı ideal bir düzeni konu edinmekte ve eylemlerimizi ablaki kılanın ya da iyiye dönüşmenin biricik olanağının İyi'yle dönüşmek olduğuna dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Değer, İyi, Eylem, Erdem.

Becoming Good Through The Good: A Treatise on the Height of the Good in Plato

Abstract

Knowledge in philosophy is generally aimed at the knowledge of the "Good" or the absolute. In the history of philosophy, many different formulations of "(ultimate) Good" have been advanced and "Good," as a form that has been conceptualized in various ways, has been regarded as the primary moral value. Plato is the leading figure among those distinguished by the form they developed. On the one hand, he established the Good as the principle upon which the existence of the cosmos and of the things in the cosmos depends, and so as the principle of being, and on the other hand, he tried to make this principle the criterion of morality, which makes ethical judgment possible. Against the Sophist argument, which asserts that Man is the measure of all things, Plato brought the Good, which seems to belong prima facie to our individual and social side, into an ideal domain in order to save it from being relative to each person, thus rendering it absolute and turning it into a holistic reality. Through this maneuver, Good is no longer a mere result, but is introduced as a principle or value in which people participate, and turn towards in their behavior. In other words, in Plato's system, Good is the principle with the highest reality, studied only for itself, sought to be reached, conceived as an idea(l) to which everything else owes its existence, or to which everything can be associated; it is that which takes its value from itself as it has itself-ness. Consequently, a moral good must gain its ethical value only through this principle. Accordingly, when it comes to specific situations or moral goodness where the principle will be personalized, depending on our choice, one's virtue depends on acting in accordance with this principle. In this article, an ideal order is explored, where someone situated between ideas and things strives to discover in his soul the universal principles/values that makes it possible for all people to live in happy harmony, to derive virtues from these values both for himself and for other people with whom he lives, to materialize, in other words, the principle of goodness, which is the principle of being, at the individual and social level. In this vein, it is emphasized that the only possibility for making our actions ethical and for becoming good comes from becoming good through the Good.

Keywords: Being, Value, Good, Action, Virtue.

Giriş

İnsan, bedensel ve zihinsel olarak sürekli hareket/eyleyiş halinde olan bir canlıdır. Şüphesiz, diğer canlılar da harekete tabidir, fakat insanın bedensel olarak yaptığı hareketler aynı zamanda düşünceler, istekler, arzular, sevinçler, hayaller sair duygulanışlarla zihinsel/ruhsal düzeyde karşılık bulduğundan, o tümüyle varlığını sürdürmesine yardımcı olan içgüdülere ya da tutkulara değil, fakat planlayarak, amaçlayarak, amaca uygun araçları seçerek, ilerlemeye yönelik eyleme kabiliyetini sergileyebilen bir aktör olarak seçkinleşir. Bu nedenle, hayvansal davranışlardan ayırmak için insanî davranışa “eylem” (*actio*) adı verilir. Bir davranışın eylem adını alabilmesi, öyleyse, belli bir ilkeye, kurala, inanca, değere bağlı gerçekleşen planlı, istençli bir hareket olmasını gerektirir (Özlem, 2017, s. 18). Salt yaşamak/hayatta kalmak için yapılan hareketler daha ziyade bedensel iken, (daha) “iyi yaşamak” için yapılan eylemler daha ziyade tinseldir. Bu bakımdan, doğada tüm canlılar için büyümeden ve gelişmeden söz edilebilmesine karşılık, yalnızca daha iyi, daha mutlu bir yaşamı fiili kılmak isteyen insan gelişmesinde bir yükseklik ve ilerleme vardır. Çünkü diğer canlılardan farklı olarak insan konuşabilen, diyalog kurabilen, alet yapabilen, dayanışma eğilimi gösteren ve ilerleme potansiyelini açığa vurmasına ket vuran dürtü ve tutkularını aklıyla kontrol altına aldığı ölçüde -her ne kadar bir kâmil insana işaret etmek ideal olarak anlamlıysa da, çok daha gerçekçi bir ifadeyle- tekamül eden bir varlıktır. Bu makale bağlamında asıl meseleye giriş yapmayı olanaklı kılmaması bakımından hareket noktası (tarihsel olarak çok defalar doğrulanabilir olan) şu hipotezdir: İnsan ilerlemeye, yetkinleşmeye, mükemmelleşmeye doğru yükseklik kazanabilen, ruhen/zihnen dönüşebilen, birlikte ve içinde yaşadığı çevreyi de dönüştürebilen bir (var) olandır.¹

İnsan gerçekten de hayvan gibi çevre içinde değil, çevreyi dünyalaştırarak ya da davranışları tümüyle üyesi olduğu türüyle belirlenmiş olmadığı için “hayat”ı “yaşam”a dönüştürebilen bir olanaklar varlığı olarak seçkinleşir. Bu olanaklar dünyasında olay ve durumlar karşısındaki tutumu, tepkileri, seçimleri onun ne ölçüde yetkin bir yaşam süreceğini belirler. Nitekim akıl ve tutkuları arasındaki sıkışmadan türetilmiş birtakım ilkelerle hayatı daha fazla yaşanılır kılmaya çalışan da, onu daha az yaşanılır hale getiren de yine insandır. Bu bağlamda, bir hareketi ya da davranışı salt bedensel olmaktan daha fazla bir şey kılabilecek ya da onu etik bir eylem haline getirebilecek olan şey, diğerleri bir yana esas olarak failin amacı ve

1 Aynı belirleme insanlık için de yapılabilir, fakat burada insanlık tarihinin verilen yaşam mücadelesinde hem ilerlemenin hem de gerilemenin olduğunu ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Bazı dönemlerde vuku bulan bazı hadiselerle örülmüş iklimlere bakılarak, belli ölçüde bir gerileme olduğu ileri sürülebilir elbette, fakat kültür ve siyaset tarihi tüm gerileme dönemlerine karşın insanların toplumsal olarak hareketlerinde *daha ziyade* ilerlemenin olduğunu göstermiştir.

arzusudur. Bununla birlikte, insan aynı zamanda başkalarını da gözeten bir kaygı içinde eyleyebilen bir varlıktır. Bir başka deyişle, diğer canlılar gibi var kalmaya çabalayan bir insanı ahlakî bir fail haline getiren en önemli ölçüt, başkalarını da gözeten adil ve dürüst eylemleriyle çabasına yükseklik kazandırmasıdır.

Şüphesiz her insan “değerli saydığı” bir amaca ulaşmak üzere eylemde bulunur; eylemlerinin yöneldiği amaç, değerli bir şeye ilişkindir. Eylemlerini motive eden en değerli şey insana “en yüksek iyi” olarak açılır. En yüksek iyi (*agathon, summum bonum*) nedir? En genel ifadeyle, denebilir ki insanların tekâmül sürecinde ulaşılması gereken arzu nesnesinin ne’liğinin en yalın gayesi olmak bakımından hep fiili kılınmak için uğruna çaba gösterilen bir şeydir. O, insanın yaşamını anlamlı kılan, kendisini de değerli bir varlığa dönüştüren temel unsurdur. Ne ki insanlar günlük yaşamda “iyi” sözcüğünü genelde ve fiilen kendi seçimlerini ya da tercihlerini bildirmek üzere kullanırlar. Daha becerikli olanlar ise kişisel eğitimlerini, tercihlerini, seçimlerini ihtiva eden “iyi fikri”ni bir biçimde daha yüksek kavramlarla ifade etmekte ve iyi olduğuna hükmettikleri bir şeyin buyurucu şekilde diğer insanlar tarafından da tercih edilmesini sağlamaya çalışmaktadırlar.

Etik tarihinin gösterdiği gibi, eylemsellik alanını belirleyen pratikler değiştiği ölçüde, ahlakî kavramlarında da bir dönüşüm gerçekleşen insan, içine doğduğu değerler üzerine düşünür, değerlendirmelerde bulunur. Buna karşın, bu düşünme süreçlerinde en dikkat çekici husus bazı kavramların evrenselliği olduğuna yönelik bir fikrin *hep bir biçimde* korunmuş olmasıdır.² Öyle görünüyor ki insan süreklilik, mükemmellik, kalıcılık, zorunluluk, tümellik, bütünlük fikrinden vazgeçemiyor. Bu bağlamda, insanlar için bir bütünlük kurmayı olanaklı kılan en işlevsel kavramlardan biri, belki de başlıcası İyi’dir. Eleştirel ve sistematik bir düşünme ışığında tüm insanlık için genel-geçer temel birtakım ilkelerle bütünlük kurma çabası ise bizi ahlaktan, ahlak felsefesini/etiğe geçirir.

Etiğin temel sorunu “iyi” üzerinedir. Aslında felsefede bilme faaliyeti genel olarak ‘iyi’nin ya da mutlak olanın bilgisine yöneliktir. Her dönemde açık ya da örtük olarak (en yüksek) iyi, insan için ulaşılması gereken ve arzulanabilir olan şey olarak konutlanmıştır. Bu uğurda çeşitli erdemler sıralanmış ve bu sıralamanın en üst basamağına da başlıca erdem olarak “İyi” yerleştirilmiştir. Ahlaklılık üzerine yazılı tarihte gerçekten de birbirinden farklı çok sayıda “(en yüksek) iyi” formü-

2 Ancak denebilir ki eğer toplumsal durum değiştiği ölçüde, ahlakî ilkeler veya kavramlarda da bir değişme meydana geliyorsa, o halde, ya toplumsal her durumun ortaklaştığı belli ilkeler vardır ya da durumlar değişmesine rağmen, kendisinden bir türlü vazgeçilemeyen, bu nedenle durumlara dikte edilen birtakım ilkeler söz konusudur. MacIntyre şöyle sormuştur: “Herhangi bir ahlakî kural ya da toplumsal pratik hakkında sorulan soru şudur: O, özünde yerel olan nomos alanının mı yoksa özünde evrensel olan Physis alanının mı parçasıdır?” (MacIntyre, 2001, s. 15).

lasyonu geliştirilmiş ve genelde bir form olarak “iyi”, düşünürler tarafından çeşitli şekillerde içeriklendirilen niteleyici ve olumlu bir yüklem ya da başlıca ahlakî değer olarak işlerlik göstermiştir. Bu bağlamda, gerek İlk çağ'da Platon ve Aristoteles'in, gerek Yeni Çağ'da Descartes, Spinoza ve Kant'ın ve gerekse Çağdaş Dönem'de Levinas, Badiou ve MacIntyre'in ahlak anlayışı, “İyi” esasında belirlenmiş olan farklı moralitelere işaret ederler. Felsefe tarihinde her ne kadar iyinin ve kötünün ötesinde düşünme çabalarına rastlanılsa da, böyle bir “iyi”nin varlığına, ister her şeyin ölçütünün insan, isterse Tanrı olduğu bir modellemeden hareket edilsin, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, şu ya da bu şekilde, önünde sonunda yaslanmayan ya da yaslanamayacak olan herhangi bir ahlak öğretisi ya da etik sisteminin geliştirilebileceğini ileri sürmek çok güçtür.

“İyi” üzerine/özelinde farklı bağlamlarda çok sayıda soru geliştirilebilir şüphesiz. Bu çalışmanın bağlamını gözeterek, bunlardan birbirini gerektiren ya da birbirine benzer görünen birkaçını belirleyebiliriz: “İyi” dediğimiz şey tüm varolanların varlığının kendisine bağlandığı salt tasarıma dayalı bir ilke midir? Bir mutlak ilke olarak İyi bize nereden gelir? İyilik nasıl üretilir ya da fiili kılınabilir? İyi'nin, bireysel ve toplumsal alanda seçim ve tercihlerimizde gerçekleşmesini olanaklı kılan koşullar nelerdir? Gerçeği/Hakikati bilme zorunlulukla İyilik yapma arzusunun geliştirir mi? Hangisi daha önceliklidir: iyilik yapma isteği mi, yoksa gerçeği bilmek mi? İyilik yapmak için mutlaka duyumdan hayalgücüne, hayalgücünden deneye, deneyden akıl yürütmeye ve akilyürütmeden akısal olanları temaşa etmeye kadar yükselmek mi icab eder? Ebedilik, süreklilik ya da ölümsüzlük fikri olmaksızın İyi *hiç* olanaklı değil midir? Tüm insanlar için İyi, bir hedef midir? İyi bir şey var da, onu keşfederek mi dönüşüyoruz, yoksa doğru eylemde bulunduğumuz sürece İyi'yi biz mi üretiyoruz? İyi olmak mı, yoksa bir dinamizm içerisinde giderek İyi'ye dönüşmek mi söz konusudur? Bir başka şekilde, bir evrensel ilke olarak İyi'den alarak mı nasipleniyoruz, yoksa iyilik yaptığımız sürece bir evrensel ilkenin inşasına mı katkı sunuyoruz? Peki bir yandan iyi olma hedefini koyup, diğer yandan da daha fazla durumda erdemli davranarak iyiyeye dönüşmek olanaklı değil midir? Formüle edilebilecek olan tüm sorular arasında en esaslı olan ve tüm soruların kendisine bağlandığı soru şüphesiz “İyi nedir?” sorusudur ki aynı zamanda kuşatılması en güç olanıdır. Eğer öyleyse, acaba, İyi, kavramsal olarak ifade edilmek istendiğinde ya da ne olduğu sorulduğunda ortadan kaybolan, kavramsal düşünmeye direnen kavramüstü bir tür sezgiden mi ibarettir? Tüm bu ve benzeri sorularla anlaşılmaktadır ki “İyi” üzerine bir fikir geliştirmek sanıldığı kadar aksine çok güçtür. Nitekim düşüncelerini “İyi” üzerinden kuran düşünürlerde iyilik için belirlenen idealin ne olduğu sorusu genelde içeriksel olarak kuşatıcı bir şekilde ya da yeterince yanıt bulmaz, fakat daha ziyade nelerin “iyi” olabileceğine ilişkin belirlemelere rastlanır. Çünkü

“X, iyidir” ya da “Y, iyidir” yargısından, “İyi X’tir ya da Y’dır” şeklinde sınırlandırıcı bir çerçevelenmeyle kuşatılabilen bir kavram değildir (Kuçuradi, 2003, s. 92). Buna karşın, en genel anlamda “iyi” denildiğinde, sadece etkileri bakımından değil, fakat bütünüyle kendisi için değerli olan ya da değer biçilen bir şey anlaşılır. Bu yönüyle, bir eyleme etik değerini veren kriter olarak kullanıldığında en kuşatıcı anlamına kavuşan bir kavramdır. Bir ölçü olması bakımından “iyi”, insanın daha yüksek bir formda yaşamasını, daha yüksek bir değeri fiili kılmasını, ‘insan olma’sını, değer kazanmasını olanaklı kılar. Öyleyse, İyi, bir yaşam şekline yöneliktir; daha yüksek bir yaşamın, daha iyi bir yaşamın olanağıdır. Her ne kadar içeriklendirilmesi dönemin koşullarına bağlı olsa da, burada “(en yüksek) iyi” kavramının formunun tüm zamanlar için korunması esastır. Bu yazıda görüleceği gibi insan, İyi’yle ya da İyi’ye bağlı olarak dönüşerek yükseklik kazanır. Bu yükseklik aynı zamanda mutluluktur da. İyi’yle yükseklik kazanarak mutlu olan insan, felsefeyle iyi’ye dönüşen filozofun kendisidir.

Platon’un İyi İdeası

Antik Çağ’dan –özellikle Platon’la birlikte- erken modern zamanlara kadar ahlak düzeni genelde bir varlık düzeni üzerine inşa edilmiş; farklı dönemlerde farklı kavramlar etrafında düşünülen ahlak anlayışlarında “iyi”, kendisi dışındaki her şeyin ancak kendisi sayesinde varlık kazandığı mutlak bir ilke ya da ideal olarak tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda “iyi”, varoluşun ilkesi ve aynı zamanda her sonlu ve sınırlı varolanın kendisine yöneldiği nihai bir amaç olarak konutlanır. Nitekim mutlak bir ilke olarak İyi üzerine kurulu bir sistemin nihai amacı, oluşa tabi tüm eksik, mükemmel olmayan, fâni şeylerin içinde devindiği sahne içinde insanı sınırların ötesine taşıyarak, tamlık, eksiksizlik, mükemmellik arayışına sevk etmektir. Çünkü yalnızca bu türden bir arayışın sonunda insanın gerçek mutluluğu yaşayabileceği düşünülür.

a) Varoluşun Nihâi İlkesi Olarak İyi Üzerine

Antik Yunan Dünyası’nın en seçkin filozofları şüphesiz halefi Aristoteles’le birlikte Platon’dur. Yukarıdaki soruları yanıtlamak üzere geliştirilen kuramlardan başlıcaları da bu ikisine aittir. Antik Dönem’de etik alandaki soruşturmalar daha ziyade “en yüksek iyi”ye ilişkindir ki etiğin tarihi de esasen bu fikir ya da kavram üzerine derinleşmeyle başlar. “En yüksek iyi” burada ulaşılması gereken bir *telos* olarak mutlulukla bir ve aynı anlama gelir. Nitekim Sokrates için insan eylemlerinin nihai amacı en yüksek iyi ve dolayısıyla en yüksek değer olarak mutluluktur. Böyle bir mutluluğu elde etmek için insanın kendi *daiomonu*yla ve doğasıyla uyum içinde olması gerekir. Bu bakımdan mutluluk bedensel ve ruhsal olarak insanın

kendini kontrol altına almasıyla, sağlıklı kılmasıyla kazanılır. Şüphesiz bu sağlıklı durumu olanaklı kılmak için evvela insanın “kendini tanı”ması, yani bilgi yoluyla yetkinleşmesi gerekir. Bilme faaliyetıyla yükseklik kazanmak suretiyle mutlu olmak için de bazı erdemlere ihtiyaç vardır ki bilgelik bunlardan başlıcasıdır. Gerçekten de etik tarihinde, insan için belli türden doyumların (zenginlik, saygınlık, cinsellik) başka türden doyumlardan (bilgelik, erdem) daha aşağı sayıldığı ve insanın peşinde olması gerekenin üstün iyi olarak belirlendiği görülür. Bazı doyumları diğer bazı doyumlara göre üstün saymak için ise şüphesiz herkes için geçerli olabilecek olan nesnel bir ölçütün ya da standardın saptanması gerekmektedir. Esasında insan için üstün ya da en yüksek iyinin ne olduğuna dair bir soruşturmayı ya da iyinin kavranırlığını olanaklı kılan, bu türden bir ölçütün daha baştan bir sayılı olarak ortaya koyulmasıdır. Bir ölçütün ya da standardın olmadığı durumda, soruya verilebilecek her yanıt aynı güçte görünecektir. Öyleyse, soruyu anlamlı kılan, ölçütün varsayılmasıdır. Sokrates için yasalarla bağlanan bir doğada olduğu gibi, ahlâk alanının da kendileriyle bağlandığı, birer ölçü işlevi gören bir takım nesnel, değişmez özler vardı. Bu özcü bakışı, kritere dayalı anlayışı en iyi kavrayan düşünür şüphesiz Platon'du. Burada bu türden bir standardın bize nereden geldiği soruşturulabilir ve yanıt olarak da onun bireysel ya da toplumsal yapılardan türettiği ileri sürülebilir. Denebilir ki bu standart bize kendi arzularımızdan ya da üyesi olduğumuz toplumsal yapıdan gelir. Fakat bu standart tam da bunları hizâyâ sokmak için kullanıldığından, MacIntyre'a göre, Platon onu kendi başına, aşkın bir ilke olarak konumlandırır (MacIntyre, 2001, s. 101). Platon'dan itibaren de insan eylemlerinin ve olayların değerlendirilmesi için kriter çoğunlukla bir “öte” fikriyle temin edilmiştir.³ Platon, esas olarak, sadece varlığın “öte”siyle, bir tür “aşkınlık fikri”yle bir ahlâkî alanın tesis edilebileceğini düşünmüş ve ontolojik bir hakikatin tecrübesinin eylemsellik alanına tahvil edilmesiyle de uyumlu bir bütün ortaya koymaya çalışmıştır.⁴

Sokrates gibi Platon da değişim dünyasını, düzenden tümüyle yoksun, katotik bir yapı olarak değerlendirmemiş, fakat bir düzenin olduğu varsayımından

3 Belirtmek gerekir ki öte fikrine karşı geliştirilen çeşitli söylemler de hep var kalmayı sürdürmüştür. Bunlar arasında etki gücü en yüksek girişim şüphesiz 19. yüzyılda Nietzsche'den gelecektir. Nietzsche, bir öte fikrinin damarlarında kanın dolaştığı insan gerçekliğine ve yaşamın kendisine aykırı olduğunu, bu nedenle öte fikriyle yaşamın esasen yoksullaştırıldığını dile getirecektir.

4 Gerçi MacIntyre'a göre ne Platon ve ne de Aristoteles, varoluşundan kuşku duyulmayan ölçütlere ulaşabilmek için yerine getirilmesi gereken şartları anlayabilmiştir (MacIntyre, 2001, s. 101). Buna göre eğer toplumsal olarak tatbik edilmiş değilse, belirlenen standart anlamlı olmayabilir. Çünkü insanlar, bir etik kuramda varsayılan ölçütü, daha genel ya da herkes için uygulanabilir olduğu gerekçesiyle bir başka ölçütle hesaba çekebilirler. Bir başka deyişle, metreyi bir başka ölçüm aracıyla ölçmek isteyebilirler. Bu karşın Platoncu hassasiyeti anlamak için Badiou'nun şu ifadesine müracaat edilebilir: “ölçünün kendisi ölçülemez olmalı, ama aynı zamanda sürekli olarak da ölçülmelidir” (Badiou, 2013, s. 68).

hareket etmiştir. Düzen fikri⁵ önemlidir, çünkü ancak bu fikir sayesinde bu dünya belli ölçüde bilinebilir, ifade edilebilir bir hale gelir. Aksi durumda, insanın ölçü olduğu bir zeminde Protagoras ve Gorgias haklıdır. Düzen terimi esasen parçaların uyumlu bir bütünü ifade eder. Platon, bu düzen fikrinden hareketle oluş alanını yine oluşa tabi olan bir şeyle açıklamanın uygun olmadığını, bunun için zamana ve mekâna tabi olmayan bir ilkeye ihtiyaç olduğunu sezinlemiştir. Buna göre nasıl ki yetkin olmayan bir şey açıklanmak için yetkin olan bir şeyi gerektiriyorsa, tıpkı bunun gibi değişme alanı da kavranırlığı bakımından değişmeyen bir alanı gerektirmek durumundadır. Bu bağlamda, Platon gerçekten varolanın ne'liğine dair bir soruşturmada hipotezini "İdealar" bağlamında geliştirir. Nitekim felsefe tarihinde Parmenides'le birlikte peşinde koşulan hakiki varlık, doğrudan tek tek şeylerde içkin olan bir şey değil, aynı zamanda aşkın, harekete ve zamana tabi olmayan, (ötede) varolan olarak (hep) varolan idealdır. İdea ezeli-ebedi, değişmez ve sürekli olduğu için değişme dünyasının varlığının ve bilinebilirliğinin zemini olan mutlak bir sayılıdır. Sayılı ifadesinden olgusal alandaki şeylerden hareketle tasarlanan hayali bir tasarımı anlamamak, fakat daha ziyade olgusal alandaki tek teklerin ancak idealar sayesinde var oldukları sonucunu çıkarmak gerekir. Bu bakımdan, idealar alanı olmaksızın bir olgusal alanın varoluşundan söz etmek olanaklı değildir (Cevizci, 2012, s. 286).

İdealar *genesis*i ontolojik ve epistemolojik olarak kuşatmaya ya da kanaatlerle bilinen suretleri görüldüğünden başka türlü, gerçekte kendilerinde hep varolan şeyden hareketle kavramaya yarayan ilkörneklere. Çünkü Platon'a göre aslen var olanlar, şeylerin özleridir; kendileri değil. Özler ise kendinde iyi ve kendinde güzeldir. Bu kendinelikler şeyleri değerlendirmeyi olanaklı kılan birer ölçü ve şeylerin esasen kendilerini aşmak ve Varlık katına yükselmek için birer uyarıcı-suret işlevi görürler. Böylece, Platon okuyucuyu salt düşünme yoluyla varolanların olduğu du-

5 Genel olarak Antik Çağ'da ahlâki olan doğal olandan ayrı düşünülmez. Her şeyden önce bir düzen fikrinden hareket edilir. Tarihsel olarak incelendiğinde neredeyse tüm etik kuramların -özellikle Antik Dönemde- şu ya da bu biçimde bir varlık anlayışına dayandığı görülür. Bilindiği gibi, Antik Çağ'da düşünürler daha ziyade kozmosu temaşa etmeye çalışmışlardır. Bu dönemde doğaya ve insan yaşamına egemen olan ilke *logos*tur. Buna göre doğaya hâkim olan bir kozmolojik düzen vardır ve bu düzen *logos*a dayalıdır. Ahlâki bakımdan doğaya, doğal olana uygun bir yaşam sürme fikri zaten doğadaki düzenlilik sayesinde olanaklı kılınır (Özlem, 2017, s. 48). Bu bakımdan, dönemin etik kavramlarını Varlık, Bir, Tanrı, Ruh ya da her yerde hazır ve nazır olan kozmik bir Güç veya Amaç ile ilişkilendirilmeksizin incelemenin imkânı yoktur. Çünkü ahlâk düzeni varlık düzeninden, ahlâk yasası doğa yasasından ayrı olmamakla birlikte, bilakis birinciler ikincilerden türetilmekteydi. Bir başka deyişle, böyle bir altyapı olmaksızın ahlâklılık üzerine temel kavramların etki gücünden söz edilemez. Bu yönüyle İyi, kozmik düzenle uyum içinde olmayı ifade eder. Açıkçası, ahlâklılık ister kozmolojik ister teolojik, isterse antropolojik olarak temellendirilsin, İyi'yle temas Varlık'ın bir tezahürü olarak insanın Varlık içre pozisyonunu bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, felsefe tarihinde bir dönemi bir diğerinden ayıran hususlardan biri, şüphesiz, o dönemin varlık kavrayışdır.

yulur alandan, varoluş alanından töze karşılık gelebilecek olan bir kendinelik, bir ilke olarak Varlık'ın olduğu kavranılır alana geçirir. Varlık (*to on*) burada varolanların bir terkibi değil, fakat mutlak bütünlük olarak düşünülür. Bununla birlikte, tüm varolanlar için bir taşıyıcı işlevi görmekten başka, Varlık aynı zamanda onlar için bir ilk örnektir; varolanlar Varlık'tan pay almak suretiyle birer suret olarak görünüşe gelirler. Bu durumda ise anlaşılabilirliği gibi Varlık varolanların tanımlandığı gibi tanımlanamaz. Ona dair bilgi, duyulur alandaki nesnelere bilgisini aşan bir bilme düzeyi gerektirir.

Platon'da Varlık fikrini esasen düzen fikrinin kendisi olarak düşünmek isabetlidir. Bu bağlamda, şeyler saflaştığı ölçüde düzen tesis edildiği için mutlak varlık mutlak düzen anlamına gelir. Platon için ölçü ve oranla hazırlanmamış bir terkip, darmadağın bir bileşimden ibarettir. Özlerin de ötesinde (*epekeina tes ousias*) konumlanan Varlık esasen tüm şeylerin kaynağı olmakla birlikte, aynı zamanda varolanlarla (*ta onta*) arasında hiçbir benzerlik kurulamayacak şekilde kavranan İyi'yle (*agathon*) ilişkisinde düşünülür. Böylece, mutlak düzen halinden İyi ideasına geçmekte güçlük çekilmez. Platon'a göre bir evde düzen ve topluluk varsa ancak bir ev iyidir (Platon, 1997, 504a). Bu bakış açısından, bir bütün olarak evrene düzen ve amaç kazandıran, İyi'dir. Tanrı evreni orantılı bir güzellik içinde şekillendirdiğinden, iyiliğin özü güzellikle yakalanabilir (Eflâton, 1997, 64d-e). Bu bakımdan, iyi dediğimiz şey, bir bütün olarak düzenin ilkesi konumundadır; ontolojik içerime sahip bir kavramdır ve bu haliyle insansal ya da öznel bazı ahlâki değerlerle ilgili değildir. Denebilir ki en azından bu bağlamda şeyleri iyi kılan unsur, düzen içermeleridir; bir şey ne kadar düzenliyse, o ölçüde iyidir.

Platon, iyiliğin izahını her şeyde, bütünün ve parçaların kendisinde hüküm süren bir İde'de bulmuştur. Onun sisteminde aslen varolanın ilkesi, iyi olan tüm şeylerin iyi olmasını sağlayan, 'ideaların ideası' olarak "İyi İdeası"dır (*Idea tou Agathon*). İyi, diğer bütün şeylerin kendisiyle bağıntısının kurulabildiği aşkın bir ilkedir ve bu yönüyle düşünmenin konusudur. MacIntyre'a göre İyi en azından *Politeia* ekseninde tüm diğer şeylerin kendisiyle bağıntısının ifade edildiği aşkın bir ilkenin adı olarak kullanılmalıdır. Yine bu eser ekseninde, MacIntyre, İyi İdeası'nda güçlü bir dinsel tutum olduğuna da dikkat çeker. Nitekim genel olarak felsefede Varlık, Bir, İyi İdeası gibi hep düşünülür alanda işlerlik gösteren yüksek kavramlarla inşa edilen yapı, din söz konusu olduğunda "öte dünya" tasavvuruyla gerçekleşmiştir. İyi burada da -nasıl ki Varlık tüm varolanların toplamı değilse ve varolanların tanımlandığı gibi tanımlanamıyorsa- temaşa edilen tüm değişmez özlerin bir terkibi değil, fakat onları aşan, ötede bir şeydir (MacIntyre, 2001, s. 51).⁶ Varlığın ve bilginin

6 Literatürde Platon'daki öte'nin tek-tanrılı dinlerin öte-dünyasıyla ilişkilendiren bazı yorumlara da

ötesinde olmaklığıyla, rasyonel bir zeminde kuşatılmayan bir şeydir. Platon, ne olduğunu tam olarak tanımlamaz, daha doğrusu herhangi bir tanımla bağlanabileceğini düşünmez; daha ziyade tecrübi yönüne, bağlantısallığına, arzulanabilirliğine dikkat çeker. Özü muhakeme yoluyla tanımlanabilir olmadığından, Platon İyi İdeası'nı daha ziyade istiareyle aktarmayı tercih eder. Bu bağlamda, onu yine kendisinden doğan bir varlık olarak güneşe benzetir (Platon, 2014, 508c). Buna göre kavranılır alandaki İyi ideası, duyulur alandaki güneşe karşılık gelir. Tıpkı güneşin varolan irili ufaklı her canlının varlığa gelmesini temin etmesi ve saçtığı ışıkla da onları görülür kılmaması gibi, İyi İdeası da şeylere kavranırlık kazandıran, onlara hakikat olmayı bahşeden ve zihne de onları bilme kudreti verendir (Platon, 2014, 509a). İyi'nin saçtığı ışık sayesinde ki bilen ile bilinen arasındaki irtibat kurulur. Bu nedenle, İyi'nin ve iyiliğin bilgisi, duyulur alanın bilgisine göre temeldir. Gelgelelim, nasıl ki güneş tüm görkemine karşılık yaratılışın kendisi değilse, tıpkı bunun gibi İyi İdeası da varlığın kendisi değildir, onun ötesindedir, daha yüksekindedir, daha parlak ve güçlü halidir (Platon, 2014, 509a-c). Bu konumuyla İyi İdeası yalnızca şeyleri, ideaları kavranır ya da bilinir kılmaz, fakat onları “ne iseler o” yapan da O'dur. Aynı zamanda, aşkın ya da ötede olduğu kadar içkin ve içeride olduğu da doğrudur. Ötede olmaklığı şüphesiz tek tanrılı dinlerin anladığı anlamda bir ötelikten başkadır. İyi'nin ötedeliği, varlık alanına sağladığı temelden gelir. Onun ötedeliği, bir bütün olarak dünyayı kavranılır kılmaya ilişkin her türden gayretin asli zemini olmasına, herhangi bir varolandan başkılığına işaret eder ki tanımlanamaz oluşu da bu yüzdendir. İşte her şey bu tanımlanamazlığıyla işaret edilen İyi sayesinde değer kazanır. O halde, İyi İdeası esasen oluşa tabi varolanların evrenini açıklamayı ve anlamlandırmayı olanaklı kılan bir ilkedir. Buna karşın, tüm kavranırlığın temeli olan böyle bir ilkenin kendisinin kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. Ancak böyle bir ilkeyi temele almaksızın da değişime tabi varolanların sahnesini düzenli, mükemmel, akla uygun şekilde tertip etmek Platon için olanaklı değildir.

Yukarıda da değinildiği gibi, İyi'nin varlığı, bir bütün olarak dünyaya düzen ve amaç kazandırır. Platon'un belirlediği haliyle, Demiurgos⁷ kendisine

rastlanır. Buna karşın, bu iddialara ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dikkat çeken yorumlar da yok değildir. İhtiyatlı tutumu benimseyenler, her şeyden önce Platon'un ruh göçü öğretisi geliştirmiş olduğunu hatırlatırlar. Çünkü bu öğretilerle açıktır ki insanın bu dünyada erdemli bir yaşam sürmesi, öte dünyadaki sonsuz saadeti için değil, bir sonraki yeryüzü yaşama yöneliktir.

- 7 Platon'un İyi ideası'nı konumlandığı yer, yorumcuları, Demiurgos ile İyi İdeası'nın ya da varlık ile İyi İdeası'nın bir ve aynı şey olduğunu düşünmeye sevk etmiştir (bkz; Weber, 1993, s. 57; Murdoch, 1991, s. 67). İlk belirlemeye göre İyi ideası en yüksek tanrısallık olarak vardır. Tanrı bir yönüyle Demiurgos'tur; yani düzenleyici, şekillendirici usta. Diğer yönüyle de İyi ideasıdır; yani özlerin ötesindeki varlık. Tanrı iyiyse, iyi her şeyin değil, sadece iyi olanların sebebidir ya da yalnızca iyi şeyler Tanrı'dan gelir (Platon, 2014, 379c). İkinci olarak ise İyi diye bir şey vardır ve varlık iyidir; varlıktan alınan pay ölçüsünde iyi olunur ya da iyi olduğu oranda varlıktan alınan pay artar. Çünkü gerçeklik ile değer bir ve aynı şeye karşılık gelir.

bakarak, tüm cömertliğiyle kosmosu orantılı bir güzellikle şekillendirmiştir/şekillendirmektedir.⁸ Gövdesi dört unsurdan meydana gelen evren kendi içindeki uyumunu orantıya borçludur (Platon, 2018, 32). Bir bakıma, evrendeki düzen, orantı demektir. Düzeni sağlayan unsur, ölçü ve adaletin birbirine uygunluğudur. Tüm ölçülü ve orantılı şeylerde aynı zamanda güzellik ve erdem bulunur. İyilik de güzellikle kavranır (Eflâtun, 1997, 64d-65a). Bu bakımdan, Platoncu evrenin tesisinde iyilik, güzellik, doğruluk birlikte düşünülür. Fakat insanlar tek tek şeylere baktıklarında kolaylıkla kavrayabildikleri orantıyı, bir bütün olarak evren söz konusu olduğunda doğrudan ya da bir anda yakalayamazlar. Böyle bir tecrübe ancak duyulur alandaki çokluğu, *nousla* tek bir ideaya indirgenmiş olan *eidos* itibarıyla kavramakla mümkündür (Platon, 2016, 249c). Bu kavrayış aynı zamanda bedensel olanın zihinsel olandan daha değerli olmamasının nedenini de açık eder.⁹ *Philebos*'ta Platon varolan tüm her şeyin bir ve birdenbire meydana geldiğine ve her şeyde bir idea'nın bulunduğu dikkat çeker. Burada önemli olan şeylerin kendisinde yakalanacak olan idea sayısıdır. En üst aşamada ilk ideanın kendinde ne kadar idea ihtiva ettiğini kavramak esastır (Eflâtun, 1997, 16c-d). Buna göre modern zamanlardaki filozofların da sonrasında fark edeceği gibi, bir şeyin mükemmellik düzeyi, barındırdığı gerçeklikle doğru orantılıdır: "İçine hakikati sokmadığımız hiçbir şey asla var olamaz. Gerçek olarak da, asla var olmamıştır" (Eflâtun, 1997, 64b). Filozofun işi, bir'deki çok'u, çok'taki bir'i kavramaktır ki Platon'da bu ancak ruhun (*psyche*) bedensel olandan uzak durması koşuluyla yapılabilecek bir iştir (Platon, 2015, 65c). Bu şekilde bedensel olanlar ile zihinsel olanlar arasında hiyerarşik olarak kurgulanabilen insan faaliyetlerinden bazılarının neden diğerlerinden daha iyi olduğunu akla dayalı ve *a priori* olarak ortaya koymak da olanaklı hale gelir.

Platon'da insanın varlıkla karşılaşması, kendisini çokluk olarak sunan bir teklüğün ne'liğinin soruşturulmasıyla olanaklıdır. Platon bu kavrayışı olanaklı kılan iki işlemi işe koşar: toplama ve bölme. Onun bir insan için en ileri aşamadaki beklentisi, önce birbirine geçmiş çokluğun doğaları gereği tek bir ideada toplan-

8 *Gorgias*'ta Sokrates'in Kallikes'e söylediği şu sözlere tanık oluruz: Bilginler, Kallikes, gök ile yer, Tanrılarla insanlar, dostluk, kurulmuş düzene uygunluk ve doğruluk ile birbirlerine bağlıdır derler, bunun için de dostum, bu dünyaya düzensizlik ve karışıklık değil, düzen adını verdiler (Platon, 1997, 508a).

9 Bilindiği gibi, oluş alanında zamanın şu ya da bu şekilde etki edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Ne ki onun oluşa tabi şeyler üzerindeki tesiri gözle görülür oranda fark edilebilirken, ruh, zihin ya da değer benzeri soyut unsurlara etkisi -en azından- duyular aracılığıyla hissedilmez. Genel olarak bu algılama tarzı düşünce tarihinde soyut ya da ruhsal olanın zaman-üstü ya da ebedi ve değişmeden hep aynılığını koruduğuna, fakat somut ya da cisimsel olanın zamansal ya da fânî ve sürekli değişmekte olduğuna, bu nedenle de ruhsal ya da zihinsel olanın cisimsel olandan daha değerli ve üstün olduğuna dair düşünmeye zemin hazırlamış görünmektedir (Ceylan, 2011, s. 219).

diğını, sonra da bu birliğin doğallıkla birleşen noktalarından çokluğa bölünebildiğini idrâk etmesidir [diyalektik metot] (Platon, 2016, 266c). Böylece, aynı şeyin kendisine aynı anda hem tek hem de çok olarak görünmesiyle bocalayan *psyche* teklîğın ne olabileceğini araştırmak suretiyle hakiki varlığa temas etme imkânı bulur (Platon, 2014, 525a). Demek ki kendisini çokluk olarak açımlayan bir teklîğın ne'liğini soruşturarak, insan, en gerçek olan varlık bilgisini kazanır. Bu bakımdan, diyalektik, en gerçek olan varlık bilgisidir. Varlığı bir bütün şeklinde bilmeye yönelik faaliyet olarak, tüm bilimlerin kraliçesidir (Eflâtun, 1997b, 58a). Bu metot sayesinde sınırlardan kırılmalara doğru yükseklik kazanılır: “İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da” (Platon, 2014, 532a).

Varlık'a ya da Bir'e bilme faaliyetiyle yönelindiğinde, en yüksek idea İyi olarak açımılmaktadır (arzuyla veya aşkla yönelindiğinde de Güzel adını alır). Platoncu sistemde İyi doğası gereği her şeyde ortaktır. Buna göre tüm ideaların özleri İyi'den gelir. O, şeyleri şey yapan, onları bizler için yararlı kılan ilkedir. Bu nedenle, iyi ve güzel her ne varsa, İyi'den geldiklerini kavramaksızın, onları tek tek bilmek yararsızdır (Platon, 2014, 505a-b). Bu bakımdan, bilmek esasen bir şeyin ne için iyi olduğunu bilmektir. Bir başka deyişle, bir şeyin iyi olduğunu ileri sürmek aynı zamanda o şeyin ne'liğini ve ne için iyi olduğunu ortaya koymak demektir. Bu bilme faaliyeti, İyinin kendisine yüklenebilen ideayı bilmekle gerçek anlamda bilgiye ya da *epistemeye* dönüşür: “Bir kimse bir şeyin nedenini, onun varlığa nasıl geldiğini ya da nasıl yok olduğunu bilmek isterse, yalnızca ne tür bir varoluşun onun için en iyi olduğunu veya onun ne şekilde etki etmesi veya ne tür bir etkiye maruz kalmasının onun için en iyi olacağını bilme ihtiyacı duyar. Bu düşünceden yola çıkarak, insan hem kendisi hem de kendisi dışında bir şeyle ilgili olarak, başka hiçbir şeyi düşünmeyip, yalnızca bu en iyiyi düşünmelidir” (Platon, 2015, 97c-d). Bu bağlamda, Platon için bütün ruhlu olanların esasen kendisine yönelmesi, gerçekleştirmesi gereken nihâi ilke, İyi'dir.¹⁰ O iyiliğe dair *Philebos*'ta şunları kaydeder: “kendisine sürekli ve arsız olarak, tam ve bütün bütüne sahip olacak kimsenin başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmaz ve iyilik ona mükemmelen yeter” (Eflâtun, 1997, 60c).

10 Platon'un sisteminde her şeyden önce her insan için İyi gibi bir idealin her türden bedensel hazdan yüksek olduğunun ve herkesin ona yönelmede doğal bir temayülü olduğunun daha baştan kabul edilmesi gerekir. *Philebos*'ta dikkat çekildiği gibi, tüm insanlar için mutlu bir yaşamı olanaklı kılan şey, bilgeliktir, haz değil. Çünkü iyi ve değerli olan, sevinç, haz, eğlence gibi şeylerden ziyade, bilgelik, zekâ, hâfıza, doğru düşünme, doğru muhakeme türünden şeylerdir (Eflâtun, 1997, 11b-d).

b) Bireysel ve Toplumsal Düzlemde İyi'nin Gerçekleşmesi Üzerine

Düzen fikrinden hareketle varoluşun nihaî ilkesi ve amacı olarak konutlanan İyi'nin hangi şartlar altında insanda tezahür edeceği ya da toplumsal olarak fiili kılınacağı meselesi ahlak felsefesinin en karmaşık sorunlarından biridir. Bir başka deyişle, ahlak alanında çok daha önemli olan bir konu, ilke düzeyinde soyut bir biçimde tasarımılanan/modellenen bir İyi'liğin durumlara bağlı olarak sürekli bir biçimde değişen davranışlara nasıl tatbik edileceğini ve onları nasıl iyi hale getireceğini ortaya koymaktır.

Platoncu sistemde iyi-olma hali, ahlaklılığın hakikat ile bağıntısı kurularak, bir tür ruhsal dönüşüme tabi kılınmıştır. Bu yönüyle ahlâk, varolanlardan yükselerek, Varlık zemininde (ontolojik) bir hakikatin tecrübesininecessüm ettiği bir ilişkiler bütünüdür. Bu bakımdan, Platon, düşünülür ve aynı zamanda esas olarak tasarımıladığı alana dair birtakım unsurları işe koşarak, ahlâkı tümüyle doğal ya da bilimsel bir zeminde kuşatmaya çalışan bir çok selefenden ve halefi olan Aristoteles'ten ayrı bir yerde konumlanır. Yukarıda da dikkat çekildiği gibi, o, ahlaklılığın temellerini doğrudan duyulur dünyada değil, kavranılır alanda idealar vasatında arar. Ona göre insanların bir arada ve mutlu şekilde yaşamalarının olanağı bazı ilkesel değerlerin varlığının kabulüne bağlıdır. Bu doğrultuda onun felsefesinde bireyin ve sitenin yaşamında 'güzel olan', 'iyi olan' ve 'doğru olan' aranır, arzulanır, deneyimlenmek istenir. Açıkçası, Platon, insanın eylemsellik alanı için idealar aleminin düzenine uygun şekilde iyi, doğru ve güzel bir model yaratabileceğine; dahası insan ruhunda doğuştan bu tarz bir imkânın olduğuna inanır.

Platon için bütün ahlâkî iyiler ya da tüm değerler ruhla ilişkilidir. O, varlığın düzenini, ruhun düzenle(n)mesi meselesine taşır. Platon'da ruhun işlevi esas itibarıyla ideaların düzenini sitenin düzenine tahvil etmektir. Bu işlevsel yönü bakımından, Platon'un düzen anlayışında ruh ara bir konumdadır, bir köprüdür; idealar ile şeyler, diğer taraftan evrenin düzeni ile toplumun düzeni arasına yerleşir. O bir yandan duyular alemine, *genesis* tabi bir olan'dır, fakat bir başka yandan ise bedenlenmeden evvel ideaları (*eide*) görmüştür. Bu ikinci yönüyle ruh ölümsüzdür (Platon, 2007a, 81b; 2014, 608d). Ruh ideaları bilmeyi sağlayan yanımızdır ve insandaki en tanrısal parçadır. Bu bakımdan, insanın Tanrıyla ortak yanı, bedenselliği itibarıyla değil, ruhsal yönüyledir (Platon, 1998, 726a). Nitekim bilgelik, iyilik, güzellik benzeri şeyler de ruhun beslendiği değerler olduğu için tanrısaldır.

Platon ruhu üç kısma ayırır: İştaha, Can/Gönül ve Akıl. Parçaların uyumlu bütünü olması bakımından ruhun düzenini yine akıl esasında açıklar: "Eğer durum böyleyse, her şeyi düzenleyen bu akıl, şeyleri yerine koyar ve düzeni en güzel

şekilde sağlardı” (Platon, 2015, 97c). Bunun için öncelikle iştahayı ruhun en aşağı, akli ise en yüksek parçası olarak tanımlar. Gönül denilen kısım ise iştaha ile akla aracılık eder. Platon’a göre iştaha insanın arzulayan yanındır. İnsan bu yanıyla hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu gereksinimleri duyumsar; susamak, acıkmak, zevk almak gibi. Akıl, ruhun iyiliğini gözeterek daha iyi ya da daha kötü olanı ölçen, biçen, hesaplayan, düşünen kısımdır. Ruh bu kutsal parçasıyla idealar katına yükselerek, doğru bilginin ve doğru eylemin ilkelerini keşfeder, böylece kendini ve içinde yaşadığı toplumu idare etme imkânı yakalar. Gönül ise daha ziyade öfke duyan yanımızdır; akla kulak verip, iştahanın sınırsız istek ve arzularını sınırlandırma işlevi görür (Platon, 2014, 439d-e). Bu üç kısım da idare edebilecek bir kuvvete, erdemlere ihtiyaç vardır. Şöyle ki: iştahayla ilgili ölçülülüğe, gönülle ilgili cesarete ve akılla ilgili de bilgelik ve akli başındalığa gereksinilir. Tüm bunlardan başka, ruhun üç kısmının da birbirleriyle adil bir ilişki kurabilmesi, uyum ve denge içinde olması gerekir ki bu da dördüncü ve en önemli erdem olarak adaletle duyulan ihtiyacı gözler önüne serer.

Platon için asıl önemli olan şey, ruhun olması gerektiği halde olması, yani kendi doğasına uygun bir uyum ve denge içerisinde bulunmasıdır. Ona göre bir kimsenin iyi’liği, kendisinde birtakım erdemler taşımasından ileri gelir (Platon, 1997, 506c). Çünkü bir insan için en iyi olan şey, kendisi için en uygun olan şeydir. Öyleyse, herkes için en iyisi, kendisine uygun, kendisine özgü olanı bulmaktır (Platon, 2014, 586e). Şüphesiz, tüm eylemlerimizin nihai amacı *eudaimonia*’dır. *Eudaimonia* ise en yüksek iyidir ki esasen ruhun kendisine uygun *daimona*’ya sahip olma halidir. Kişinin ona ulaşması için aşırı tutku ve heyecanlardan uzak durarak/arınarak (Platon, 2015, 69c), gerekli erdemleri (cesaret, ölçülülük, bilgelik ve bunların sonucu olarak adaletin) kendisinde ve aynı zamanda belli bir site düzeninde gerçekleştirmesi icab eder. Bu erdemleri kendisinde gerçekleştirmesi için insana düşen, ruhunun akıllı kısmıyla diğer bütün kısımları kontrol altına alarak, ruhunda gizli ilk bilgileri anımsayarak, ahlakî değerlerin özüne nüfuz etmektir.

Buradaki esas sorun değişme dünyası ile değişmez olan ezeli-ebedî formlar arasındaki irtibatın nasıl kurulacağına dairdir. Ayrıca, bir kimsenin herhangi bir davranışını ideal olarak modellenen bir İyi’ye uygunluğu açısından irdeleyebilmek de çok güçtür. Bu irtibatı kurmaya çalışan Platon’a göre ruh bilme konusu yaptığı şeyle benzer bir doğayı paylaşmadığı sürece bu irtibat asla gerçekleşmeyecektir; çünkü sadece benzer benzeri bilebilir. Platon’da İyi’nin temin ettiği ışıkla kendisine doğru yürünen hakikatin (*aletheia*) tecrübî boyutu hatırlama (*anamnesis*) ile açılır ve böylece *a priori* bilgi olanaklı hale gelir (Cevzici, 2012, s. 287). Efsane odur ki ruh bedenden önce de vardır ve henüz bedenlenmemişken, *öte dünyada* her şeyi, ideaları/formları ve ilkeleri dolaylımsız bir şekilde görmüş ve var olan her şeyi öğ-

renmiştir (Platon, 2007a, 81b-e), fakat doğumla birlikte bir bedene karışan ruh idealer aleminde gördüklerini unutmıştır. Platon'a göre formların yetkin olmayan suretleri, formları anımsamaya yardımcı olabilir. Belirtmek gerekir ki formları en yetkin halleriyle zihinde yaratan şey, yetkinlikten uzak suretlerin kendileri değildir. Bununla birlikte, zihin değişme dünyasındaki tek teklerden soyutlama yaparak da formları elde edemez, fakat tek tek şeyler onların anımsanmasında en fazla birer uyarıcı olabilirler. Söz gelimi, güzel bir bedene karşı ruhun duygusunu yaratan, aslında önceki varlığında tecrübe etmiş olduğu güzelliği farkında olmaksızın anımsamasıdır. Bu bakımdan, olgusal alanda duyumsadığı en sıradan bir sevgide bile arka planda onu çeken hep o aşkın güzellik tecrübesidir. Buradaki hatırlama kişinin doğum-sonrası tecrübe ettiği herhangi bir durumun yine belli bir süre sonra değil, daha ziyade doğum-öncesi denebilecek bir eski zamandan beri unutulmuş olanı anımsaması anlamında özel türden bir edimine karşılık gelir. Kaldı ki etimolojik olarak 'unutma' anlamında kullanılan (Yunan mitoslarındaki Unutkanlık Nehri'nden esinlenen) 'lethe' sözcüğünün 'a' ön ekiyle olumsuzlanarak ifade bulan 'aletheia' terimi, 'gizli ya da saklı olanın açığa çıkması veya olanı olduğu gibi gösterme' esasında 'unutulanın anımsanması' (*anamnesis*) olarak karşılık bulur. Burada ruhun bir bedene girmeden önceki durumunda tecrübe etmiş olduğu idealerin bilince dönüşü söz konusudur. Bir başka deyişle, *anamnesis* idealerin zihinde yeniden varlık göstermesidir. Böylece, *lethe*yle yitirilen anlam, *aletheia*yla yeniden kazanılır ve muğlaklık ortadan kalkar (Dürüşken, 2014, s. 195-199). Bu bağlamda, *anamnesis*'in *eros* ve *kalos* ile olan ilişkisini, *anamnesis*den çıkmayı olanaklı kılan unsuru da ortaya koymak gerekir. Haşlakoğlu'nun belirlemesiyle, Platon'da anımsanan konu itibarıyla olmasa da, konuyu anımsama faaliyeti esasında hakikat tecrübidir. Daha önce bilinen bir şeyin yeniden açığa çıkarılması manasında anımsama esasen 'kendilik' üzerine bir düşünme ya da bir 'kendini bilme'dir ki bu da evvela ontolojik sahada 'kendini unutmayı' gereksinir. (Haşlakoğlu, 2008, s. 206). Bilme konusu olan, daha önce unutulmuş olandır. Bu anlamda evvel zaman içinde zaten bilinen'i, yeniden hatırlama söz konusudur. Eğer öğrenme zaten bildiğimiz bir şeyi öğrenmeye, gerçekte anımsamadan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, bilgi her ne kadar şeylerin tecrübesiyle başlasa da, esasen dış'ın bilgisi değil, fakat içimizdeki ni hatırlama faaliyetidir. Bu sahne, aslına bakılırsa, etik kökeni itibarıyla 'bildiğini (sandığını) aslen bilmeyen' ya da ontolojik zeminde 'hakiki varlığını idrâk'e çalışan bir gezginin diyardan diyara¹¹ hikayesidir. Bir sahneden başka bir sahneye geçiş ya da zincirlerden kurtuluş salt muhakeme yoluyla gerçekleşmez. Bu bakımdan, hakikatin salt kavramsal düzeyde muhakeme yoluyla ifade edilmesi olanaklı değildir.

11 Bununla (*periaktoi*) *psyche*'nin sağaltımıyla (*katharsis*) *doxa*'dan *aletheia*'ya geçiş kastedilir (Haşlakoğlu, 2008, s. 207).

Düşünme onu nesneleştirmeye giriştiği her seferinde yeniden kendisine dönerek, sadece ona doğru olmanın gerekliliği üzerine düşünmeye mecbur kalır. Bir başka ifadeyle, arzunun nesnesi olan iyi, düşünmenin nesnesi haline getirilmek istendiğinde, garip bir biçimde, nesnesine doğru olan bilinç yeniden kendisine dönüp, iyi'ye doğru olmanın gerekliliği üzerine düşünmeye başlar. Bu bağlamda, hakikat, “nedir?” sorusuyla yakalanabilen bir şey değil, daha ziyade uzun bir deneyim sonrası “ruha sıçrayan bir kıvılcım” (Eflâton, 1999, 60) gibi parlayarak kendiliğinden kavranır. Burada Platon'un anımsana kuramı gerçekten de iyi ve kötüye ilişkin dolaylı bir fikir geliştirmeyi olanaklı kılıyor mu? Ya da gerçekten de bir biçimde ruha düşecek olan kıvılcımla mı bu uygunluğu yakalayabiliyoruz? sorusu getirilebilir. Bunun için muhakak ki yaşanacak ruhsal anlamda bütünsel bir tecrübenin gerekliliği ortadadır. Platon'a göre sadece düşünceleri kanatlarla teçhiz edilen filozof, “tanrıyı tanrısal yapan şeyleri” anımsayarak, onları doğru bir biçimde işe koşarak en mükemmel sırlara vakıf olabilir (Platon, 2016, 249c).

Platoncu sistemde bir sahnedeki diğerine geçişi mümkün kılan esas unsur, *doxa* diyarında yolu-yürüyenin düşünme faaliyetini (g)iz'lerinden hareketle *kalos*'a (güzele) yönelmesi bakımından eşlik eden *eros*'tur. (Haşlakoğlu, 2008, s. 207). İyi ideası, duyulur alana tüm parlaklığıyla yansır ve kendisini ruha cezbettirir.¹² Bu bağlamda, *eros*, insanı idealara bağlayan ya da çeken bir gönül yolu açar; *eros* ruhun idealara ulaşma arzudur (Dürüşken, 2014, s. 194). Bir başka deyişle, *eros*, insan ruhunun akıllı parçasının iyi olana doğru eğilimini ifade eder. Bu bağlamda, sevmek, iyinin ve güzelin her daim bizimle olmasını istemektir (Platon, 2007b, 206a). Belirtmek gerekir ki Platon'da *eros*, insanın sahip olmadığı şeye duyduğu arzudur. O, dünyadaki herhangi bir nesneyle doyurulabilir türden bir arzu değildir. Bu bakımdan, aşık, doyunluğa ermemiş bir kimsedir. Tek tek güzel şeylere duyulan aşktan güzellik aşkına doğru yükselerek, arayış nihayete erer. Bu esasen insan ruhunun aradığı iyidir. *Protagoras*'ta hoş bir hayat sürmenin iyi ve hoş olmayan bir hayat sürmenin ise kötü olduğuna dikkat çekilir; elbette hoşla giden şeyleri iyilikte aramak koşuluyla (Platon, 1999a, 351c). İyi olan, arzunun konusudur, fakat İyi ruhun arzuladığı şey olmak bakımından iyi değildir. İyi, güzel şeylerden yapılan soyutlamayla erişilen Güzellik İdeası'na yükselindiğinde, insana doyum veren şeydir. Bu anlamda, İyi, aranmaya ve arzulanmaya değer bir şey olmak zorundadır. O, bir arzu nesnesidir, fakat arzu nesnelerini değerlendirmede bir ölçü işlevi de gördüğünden, yalın bir şekilde insanların arzuladığı şey değildir. (MacIntyre, 2001, s. 61).

12 Platon'un konumlandığı haliyle İyi, Doğru ve Güzel olandan farklıdır. Ona göre “İnsanlar doğru ve güzelin salt görünen şekillerini (*ta dokounta*) elde etmek için uğraşırken ve böylece sanılara bağlı ünü arzular ve bununla yetinirken (*doksa*)”, İyi söz konusu olduğunda onun görünüşlerine değil ama asıl varolan formuna (*ta onta*) yönelirler (Platon, 2014, 505c).

Öyleyse, bir kez daha vurgulamak pahasına, Platon'un ahlâk anlayışında ruhtaki ilk bilgileri anımsamayla ahlakî değerlere nüfuz etmek esastır. Bu bir temaşa ilişkisidir, zihnen/ruhen bir görme faaliyetidir. Ancak bu düzeyde tüm insanların mutlu şekilde yaşamalarını mümkün kılacak olan evrensel değerler açığa çıkarılabilmektedir. Fakat ilkeler belirlendikten sonra bu ilkelerden gerek bireysel gerekse toplumsal olarak erdemler türetmek nispeten daha kolay gözüktüğü de, bir ahlakî ideali ya da mutlak bir iyiyi toplumsal olarak gerçekleştirmek bireysel olarak fiili kılmaktan çok daha güçtür. Çünkü bir ilkeyi ya da kuralları kendinde gerçekleştiren birinin, kendisinden taşması ya da başkalarına yönelmesi daha fazla hassasiyet gerektirir. Bir ahlakî ideale bağlı olarak kişinin tekâmül etmesi bir iş, bir başkasını mükemmelleştirme gibi bir sorumluluğu duyma aşamasına geçmesi başka bir iştir. Gelgelelim, Platon'a göre insan yalnızca kendisi için değil, fakat içinde yaşadığı toplum için de iyiyi, doğruyu ve güzeli tesis etme kudretine sahiptir. Ayrıca kişinin kendisinde fiili kılınacak olan erdemler evvelâ veya aynı zamanda ideal bir devletin temel kurucu unsurları olan erdemlerdir (Platon, 2014, 427e). Bu bağlamda, Platon iyi olan şeylerin iki türünden söz eder: İnsansal iyiler ve Tanrısal iyiler. İnsansal iyiler sağlık, güzellik, güç ve sağduyu ile birlikte giden zenginlik gibi şeylerdir. Tanrısal olanlar ise pratik bilgelik (*phronesis*), akılla birlikte giden ölçülülük (*sophrosyne*), *phronesis* ile *sophrosyne*'un cesaretle bir araya gelmesiyle oluşan adalet (*dikaiosyne*) ve cesaret (*andreia*)'dır. İnsansal olanlar Tanrısal olanlara bağlıdır. Bu nedenle, Tanrısal olanları elde etmekle zaten insansal olanlara da sahip olunur. Platon'a göre bir devlette yasa koyucunun amacı, insanları tanrısal iyilere ulaştıracak yaptırımları düzenlemektir. Buna göre insansal iyiler tanrısal olanlara bakarak, tanrısal olanlar ise aklın kılavuzluğunda belirlenecektir (Platon, 1998, 631b-d).

Platon'da düzen adalet ile ölçünün birbirine uygunluğuyla elde edilir. Ölçülülük (*sophrosune*) ruhun bir özelliği olarak, ruhta taşınan temel, merkezi bir erdemdir: "Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnızca bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz" (Platon, 2014, 432a). Ölçülü insan hem Tanrılara hem de başkalarına karşı ödevlerini yerine getiren kimsedir. Bu bakımdan, ölçülü ruh iyidir (Platon, 1997, 507a-508b).

Platon, insan yaşamında kılavuz ilke olarak iyiliği, dolayısıyla bireysel ve toplumsal düzlemde denge ve uyum sağlamak adına adaleti egemen kılmaya mücahedelesi vermiştir. Önceleri adalet tanrıçasına karşılık kullanılan, fakat sonraları kazandığı yeni anlamlarla kavramsallaştırılan *dike* sözcüğünü Platon sözcük itibariyle değil de yüklediği anlam bakımından türetilmiş haliyle *dikaiosyne* olarak kullanır.

Bu haliyle, daha öncesinde insanların davranışlarına ilişkin dış bir müdahaleyle ölçü getiren sözcük, Platon'dan itibaren bireysel erdemliliğe daha içsel olana ilişkin bir anlam çevrenine kavuşur. Bu bakımdan, Platon'un dike'den ziyade *dikaioşyné*'yi kullanması, bir yandan polise, diğer yandan bireye yaptığı çifte göndermeyle çok daha zengin bir anlam çevreni yaratır. Öyleyse, Platon'daki kullanımı itibarıyla adalet hem bireysel ruha özgü erdeme yaptığı göndermeyle ahlakla ilgilidir, hem de toplumsal ilişkiyi temin etmesi bakımından politikayla ilgilidir (Çıvgın, 2018, s. 217). Konuyla ilgili yorumcular *dikaioşyné*'nin politik yanı için adalet, fakat ruhla, dolayısıyla ahlakla ilişkisinde doğruluk kavramını kullanmakta yarar görmektedirler (Çıvgın, 2018, s. 218).

“Mağara Benzetmesi”nin anlamı da bu bağlamda açıklığa kavuşur. Filozofun *eros* ile, içerisinde oluşıya tabi olanların yer aldığı sahneden, değişmeyenlerin ya da varlığın sahnesine doğru ruhsal dönüşü esasında adaletin de egemen olduğu bir sahneye geçilir (Haşlakoğlu, 2005, s. 15). Çünkü her türden özün ya da formun ötesinde konumlanan mutlak İyi *logosa* dayalı yönleri olması bakımından güzel olan ile doğru olan ile birlik içindedir. Güzelin, doğrunun ve iyinin bireysel ve toplumsal olarak eylem alanında fiili kılınması da adaletle ilgilidir. Aslında adalet, her şeyin Bir'in sayesinde veya onun izini taşıyacak şekilde olması gerektiği gibi vuku bulmasıdır. Ancak adil insan, güçlü ve mutlu olandır (Platon, 2014, 354a).

Gerçekte insanlar genelde bir yasaya adil olduğunda iyi gözüyle bakarlar; ancak adaletin ya da iyiliğin ne olduğu konusunda kolaylıkla açık ve seçik bir fikir oluşturmak ortaya koyamazlar. Günlük hayatta ‘demir’ ya da ‘altın’ denildiğinde, bundan herkesin aynı şeyi anlamasına karşılık, ‘adil’ ya da ‘iyi’ denildiğinde herkesin kendine has fikrinin olması, insanların bu konularda uzlaşamadıklarını gösterir.¹³ Ancak bir şeyin demir olup olmadığı konusunda kimse kimseyi kolaylıkla kandıramazken, adalet ya da iyilik söz konusuysen, insanlar daha kolay birbirlerini aldatabilmektedirler (Platon, 2016, 263b).

Platon, insanlar her seferinde kendileri için yararlı ya da zararlı olan şeylerin ne olduğunu bilemeyeceği için (Platon, 2007a, 77d-e), ihtiyaçlar ya da arzular tarafından belirlenmemiş veya uzlaşım sal olarak oluşturulmamış olan, fakat özü gereği insanın istediği, *sophia* ya da *phronesis* ile yakalanabilecek olan tanrısal bir İyi'yi temele alır. İyi, özü gereği ölçülü, eksiksiz, kendi kendine yeter (Eflâton, 1997, 20d), kendisi için amaç olup, her akıllı insan tarafından istenir (Platon, 1997, 468; 2007a, 78a) ki bu niteliklere sahip tek iyi, İyi İdeasıdır. Ona ulaşmak da mut-

13 Hatta bu kavramlarda derinleşmek amacıyla kaleme alınmış olan *Politeia*'nın dahi tümüyle amacına ulaşmış ulaşamadığı konusunda tereddütlerin olduğunu belirtmek gerekir.

luluktur (Platon, 2007b, 204e). Öyleyse, ahlaki bir yaşamın nihâi amacı, en yüksek iyi olması bakımından *eudaimoniaya* ya da iyi olma haline, bir tür zihinsel doyumluğa ulaşmaktır. Konuyla ilgili Platon şöyle der: “İyilik hakkında söylenmesi mutlaka gerekli olan şey, her zeki insanın onu aradığı, onu istediği, ona ulaşmağa, onu elde etmeye çabaladığıdır. Bunlar, iyilik getiren şeyler müstesna, öteki şeylerin pek zahmete değmediğini de bilirler.” (Eflâton, 1997, 20d). Platon için akıllı olmak, erdemli olmak, doğru bilgilere sahip olmak da iyidir şüphesiz, fakat kendi başına iyi değildirler. İyi, tüm bu bilgi ve erdemleri kuşatan ve doğru orantıda karışımını sağlayan, onların birbirleriyle bağlantısallık içerisinde iyi olmalarını sağlayan şey ya da bir yaşam formudur (Kuçuradi, 2003, s. 83). Bu bağlamda, iyilik saf bir yaşamda değil, karışımli bir formda aranmalıdır. Örneğin ne yalnız başına bilgelik ne de haz yaşamı mutluluk için yeterlidir, fakat mutlu bir yaşam için ikisinin de karışması gerekir (Eflâton, 1997, 61d). İyi ise bilgelik ve hazzın ölçüye, doğruluğa ve güzelliğe göre karışımının ifadesidir. Çünkü bir karışımın yüksek bir değer kazanabilmesi ancak ölçü ve düzenle olanaklıdır. Öyleyse, ideal bir yaşam formu ancak aklın ve hazların yine ideal bir biçimde karıştığı bir ölçülülükle fiili kılınabilir. İdeal bir yaşam formunu temin edecek olan ruhsal faaliyet esasen evreni şekillendirirkenki tanrısal faaliyetin benzeridir. Nasıl ki Tanrı ölçüsüzlüğe sınır çekmek üzere yasa ve düzen getirmişse, tıpkı bunun gibi ruh da kendisini tüm ölçüsüzlükler karşısında düzene koymalıdır. Bir başka deyişle, kendisi için en iyi olana ulaşmak için insan gücü yettiğinde Tanrıya benzemelidir (Platon, 1999b, 176b). Nitekim bu, Demiurgos’un da evreni şekillendirirkenki muradı ve dolayısıyla insanın yaşamdaki en yüksek ödevidir (Platon, 1998, 716c).

Sonuç olarak, Platon’da İyi bir yandan ontolojik bir ilke ve mutlak bir değer olarak, diğer yandan ise bireysel ve toplumsal düzlemde özel bir mevcudiyet kazanan ide(al) olarak işlenir, yani hem ontolojik hem de ahlâki bir ilkedir. Platon’un belirlediği nihâi amaç onu temaşa etmektir. Bu yönüyle herkes için olan bir düşünme/görü konusudur. Bu görme faaliyeti insanı İyi’ye doğru yönelmeye sevk eder. Bir başka deyişle, İyi’nin fiili pozisyonunu, yani bir varolan olarak değil, özlerin ötesindeki İyi’yi kavramak için evvela *nous* ile idealar aleminin en yüksek katmanına yükselmek ve böylece duyulur dünyada seyrettiği şeylerden aşarak, kendine dönmesi ve bedenlenmeden önce tecrübe ettiği alanda iyiyi ruhunda keşfetmek gerekir. Oluşa tabi-geçici tekil şeylerde (g)izli olan güzel’in açığa çıkmasıyla *ruh* kendini bilmeye yönelik hakiki varlıkla irtibatını kurar. *Anemnesis* gerçekte bu bağıntı ve birliğin idrâk edilmesi olayıdır; *epistemeye* ilgilidir. Ancak İyi’nin tecrübesiyledir ki her şey en saf haliyle kavranır hale gelir. Öyleyse, Platon’da bilgi insan ruhuna bütünüyle kuramsal ya da soyut tarzda sunulan bir hazır paket değildir; insanın kişiliğinin bir

bütün olarak gelişimiyle ilgilidir: “Sokrates erdemini bir bilgi olduğunu söylerken bilgiyi iyinin arı ve soyut bir edimini olarak değil, iyiyi seçen ve onu isteyen bir edimini olarak, yani düşüncenin, isteğin ve arzunun bir olduğu bir iç konumlanma olarak alır. Platon için de erdem bilim ise, bilim de erdemdir.” (Hadot, 2011, s. 73). Öyleyse, asıl sorun şunu ya da bunu şu ya da bu biçimde bilmek olduğu kadar, şu ya da bu biçimde ‘olma’, bir başka deyişle, *logosa* tabii olduğu ölçüde iyi gibi aşkın bir ilkenin tecrübesiyle dönüşmektir. Çünkü gerçek bilgi bir yapabilme kabiliyetidir ki nihayetinde iyiyi yapma bilgisidir (Hadot, 2011, s. 29). Bu durumda, felsefe faaliyeti bize ne sağlar? *Theaitetos*’a bakılırsa, şüphesiz, “akıl kesinliği ile birlikte adalet ve dindarlık” sağlamalıdır. Platon’da felsefe hiçbir zaman tam olarak erişilemeyeceğine işaret edilen bir “öte” üzerinden kavranır. Bu bağlamda, filozof ancak bilgeliği seven, doğruyu görmeyi seven (Platon, 2014, 475e) kişidir. Bilge değildir ama bilgisiz de değildir. İkisi arasında bir yerde, doğru düşünmeyi gerçekleştirmeye çalışan biridir (Platon, 2008, 202a). Felsefe insanların kendilerini *logosa* tabii kıldıkları ölçüde keşfedecekleri hakikat içinde kendi kendilerini aşmalarını sağlar. Nitekim bir faaliyet olarak felsefenin ne’liğini Platon şöyle tarif eder: “Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme işi bu. Bizim gerçek felsefe dediğimiz de budur işte” (Platon, 2014, 521c). Bu bakımdan, Platon’un sisteminde İyi’nin bilgisinin birbirini bütünleyen iki yolla kazanılabileceği düşünülebilir; *Symposium*’da Diotima’nın Sokrates’e okuduğu gibi, deyim yerindeyse, *erosla* veya bir tür gizemci beyan ile ya da *Politeia*’da işaret edildiği gibi sıkı ve uzun bir zihinsel disiplinle verilen eğitimle (Platon, 2014, 518d). *Symposium*’da “sırların yücüne ve daha ötesine” doğru dinsel terimlerle buyur edilen Sokrates’e karşı şöyle sesleniliyordu: “Aşk’la ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı“ (...). İşte sevgili Sokrates, güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her anın ötesinde, insan için yaşanmaya değer bir andır” dedi Mantinealı yabancı kadın” (Platon, 2007b, 210a, 210e, 211c). *Politeia*’daki güzergâh takip edildiğindeyse, *ruh* hakikat sanılan alanın karanlığından hakikatin aydınlığına doğru yükselmesiyle kazandığı saflıkla tüm özlerin ötesinde, her şeyin kaynağı olarak varlığı en üst aşamada, yani İyi İdeası itibarıyla temaşa eder. Bilme mertebesinde kazanılan yükseklikle birlikte bu hakikati tecrübe etmeyen bir *ruh* bilge olamaz ve dolayısıyla insan olarak iyiyi dön(üş)emez. Bir bütün olarak *ruhun* İyi’ye doğru dönmesi, karanlıktan aydınlığa doğru çevrilmesidir ki bunu olanaklı kılan, eğitimdir (Platon, 2014, 518c-d). İyiye dönerek ahlâki bakımdan kazanılan yükseklik aynı zamanda insanın gerçek mutluluğudur.

Kaynakça

- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Badiou, A. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çev. T. Birkan), Metis Yayınları: İstanbul.
- Cevizci, A. (2012). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi: Bursa.
- Çıvgın, A. (2018). "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt 7, Sayı: 1, ss. 212-229.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Basım Yayım Dağ. San: İstanbul.
- Eflâtun (1997). *Philebos*, (çev. S.E. Siyavuşgil), MEB Yayınları: İstanbul.
- Eflâtun (1999). *Mektuplar*, (çev. İ. Şahinbaş), MEB Yayınları: İstanbul.
- Hadot, P. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (çev. M. Cedden), Dost Kitabevi Yayınları: Ankara.
- Haşlakoğlu, O. (2005). "POLITEİA Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları*, 34: 67-90.
- Haşlakoğlu, O. (2008). "Platon Düşüncesinde *aletheia*", U. Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi: Kaygı, 11: 205-209.
- Kuçuradi, İ. (2003). *İnsan ve Değerleri*, TFK Yayınları, Ankara.
- MacIntyre, A. (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, (çev. H. Hünler ve S. Z. Hünler), Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Özlem, D. (2017). *Etik*, Notos Kitap Yayınevi: İstanbul.
- Platon (1997). *Gorgias*, (çev. R. Erben), MEB Yayınları: İstanbul.
- Platon (1998). *Yasalar*, (çev. C. Şentuna-S. Babür), 1. Cilt, 2. Baskı, Kabalıcı Yayınevi: İstanbul.
- Platon (1999a). "Protagoras", *Diyaloglar II*, (M. Gökberk), Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Platon (1999b). "Theaitetos", *Diyaloglar II*, (M. Gökberk), Remzi Kitabevi: İstanbul.
- Platon (2000). *Kratylos*, (çev. C. Karakaya), Sosyal Yayınları: İstanbul.
- Platon (2007a). *Menon*, (çev. ve yor. A. Cevizci), Sentez Yayıncılık: Bursa.
- Platon (2007b). *Symposion*, (çev. E. Çoraklı), Kabalıcı Yayınevi: İstanbul.
- Platon (2014). *Devlet*, (çev. S. Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Platon (2015). *Phaidon*, (çev. F. Akderin), Say Yayınları: İstanbul.
- Platon (2016). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, (çev. Birdal Akar), Bilgesu Yayınları: Ankara.
- Platon (2018). *Timaios*, (çev. F. Akderin), Say Yayınları: İstanbul.
- Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi*, (çev. H. V. Eralp), 5. Baskı, Sosyal Yayınlar: İstanbul.

Başhoca İshak Efendi'nin Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye Adlı Eserinin Analitik Geometri Açısından Değerlendirilmesi*

Semiha Betül BAYAM TAKICAK**

Makale Geliş / Recieved: 17.10.2021
Makale Kabul / Accepted: 18.03.2022

Öz

Başhoca İshak Efendi'nin Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye adlı eseri modern bilimleri Osmanlı'ya tanıtan ilk kapsamlı eser olarak kabul edilmektedir. Eserin ikinci cildi matematiğe ayrılmıştır. Eserde, analitik geometrinin kurucusu kabul edilen René Descartes'in (1596-1650) geometri çalışmalarından bahsedilmemiştir. Bununla birlikte Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye'de, Antik Çağ ve Orta Çağ İslam matematiğinde de karşılaşılan ve analitik geometrinin öncüsü kabul edilen "cebirsal geometri" ve "geometrik cebir" mevcuttur. Bu bağlamda eserde iptidai düzeyde analitik geometrinin kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca eldeki bu makalede, Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye (MUR) günümüzdeki ve Osmanlıca yazılan diğer analitik geometri kitapları ile konuların işlenişi ve kullanılan terminoloji açısından karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılar'da analitik geometri, Başhoca İshak Efendi, Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye.

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunduğu ve 2017 yılında savunduğu "Osmanlılar'da Analitik Geometri: Hendese-i Halliyye ve Hendese-i Tahliyye" adlı doktora tezinin ilgili bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, sbtakicak@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8196-5589.

Künye: BAYAM TAKICAK, Semiha Betül, (2022). Başhoca İshak Efendi'nin *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye* Adlı Eserinin Analitik Geometri Açısından Değerlendirilmesi, *Dört Öge*, 21, 89-114. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Evaluation of Başhoca İshak Efendi's Work Titled Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziye In Terms of Analytic Geometry

Abstract

The work titled Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziye by Başhoca İshak Efendi is accepted as the first comprehensive work that introduced modern sciences to the Ottoman Empire. The second volume of the work is devoted to mathematics. In the work, the geometry studies of René Descartes (1596-1650), who is accepted as the founder of analytical geometry, are not mentioned. However, there are "algebraic geometry" and "geometric algebra" in Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziye, which are also encountered in Ancient and Medieval Islamic mathematics and are accepted as the precursors of analytical geometry. In addition, in this article, Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziye is compared with other analytical geometry books written in Ottoman and today in terms of the treatment of the subjects and the terminology used.

Keywords: Analytic geometry in the Ottomans, Başhoca İshak Efendi, *Mecmûa-ı Ulûm-ı Riyâziye*.

1. Giriş

Başhoca İshak Efendi'nin en büyük hizmeti kuşkusuz modern Batı biliminin ülkeye girişini sağlamasıdır. Bunun yanında, kaleme aldığı eserlerin yabancı kaynaklara dayanmasına rağmen, matematik, fizik, kimya ve mekaniğe ait modern terimleri mümkün olduğu ölçüde Türkçeye aktarmıştır (Adıvar, 1982, s. 219-220; Dosay, 2002, s. 209-210; İhsanoğlu, 1989, s. 33, 64). Şemseddin Sami (1306/1889, s. 50), Doğu'da karşılıkları bulunmayan yeni bilimsel terimlere isim bulma konusunda İshak Efendi'yi takdir etmekte, Mehmed Esad (1312/1894, s. 39) ise kimya alanındaki bazı isimlendirmeleri ilk defa İshak Efendi'nin yaptığını, Başhoca'dan sonra gelenlerin ise ondan alıntı yaptığını belirtmektedir. Bezer durum matematikte de söz konusudur; *MUR* diferensiyel integral hesap notasyonlarının ve terimlerinin Türkçe karşılıklarının kullanılması açısından bir ilktir (Kökçü, 2014, s. 78).

Acaba analitik geometri, modern bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, Osmanlı'ya ilk defa Başhoca İshak Efendi vasıtasıyla mı girmiştir? Diferensiyel integral hesap ve kimya terimlerini Türkçeleştiren Başhoca İshak Efendi, analitik geometri terimlerinin Türkçeleştirmesini de yapmış mıdır? Bu sorular, araştırmanın problem durumlarından birkaçıdır.

Bu makalede ayrıca, Başhoca'nın eseri matematiksel olarak, Osmanlı'da kaleme alınmış diğer analitik geometri kitapları ile karşılaştırılarak, kavramların yazarlar tarafından adlandırılma şekli tartışılacaktır. Kavramı karşılayan terim üretebilme konusunda yazarların zayıf ve güçlü yönleri ile yeni üretilen ve tekrar edilen terimler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Başhoca İshak Efendi

Osmanlı Tarihi kayıtlarında İshak Efendi adına ilk olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet* (1301/1884, s. 105) adlı kitabında rastlanmaktadır:

Zi'l-ka'denin onyedinci günü (1239/1824) Mühendishâne hocalarından Yanyalı muhtedi İshak Efendi Divân-ı Hümâyûn tercümanı oldu.

İshak Efendi'nin, Osmanlıların önemli devlet meselelerinin konuşulduğu Divân-ı Hümâyûn'a tercüman olarak görevlendirilmesinin en büyük nedeni hem Doğu'nun hem Batı'nın birçok dilini kurallarıyla birlikte iyi şekilde biliyor olmasıydı (Mehmed Esad, 1312/1894, s. 37). Bu dil becerisinin yanında, fen ve matematik alanında da derin bilgi birikimine sahip olan İshak Efendi, modern bilimleri Osmanlılar'a ilk tanıtan bilim adamı olmuştur:

Avrupa lisanlarında en evvel Türkçeye kitab-ı fenniyye tercüme eden bu zât olup...fünûn-u cedidenin lisanımıza nakline çalışanların reisi ve imamıdır (Şemseddin Sami, 1306/1889, s. 49-50; Bursalı M. Tahir, 1342/1926, s. 254; Mehmed Esad, 1312/1894, s. 37).

İshak Efendi, II. Mahmud devrinde, 1830 yılında Mühendishâne başhocalığına getirilmiş, 1836 yılında ise resmi bir görev için gönderildiği Hicaz dönüşünde vefat etmiştir (Bursalı M. Tahir, 1342/1926, s. 254).

3. Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye (Mur)

Başhoca İshak Efendi'nin en önemli eseri *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye*'dir. Bu eserin ilk baskısı 1831-1834 yılları arasında İstanbul'da, ikinci baskısı ise 1841-1845 yılları arasında Mısır Bulak Matbaasında yapılmıştır (Mehmed Esad, 1312/1894, s. 40). Eldeki bu çalışmada, *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye*'nin 1842 yılında Mısır Bulak Matbaasında basılmış 2. cildi esas alınmıştır.

Başhoca birinci cildin önsözünde, ifadeleri eski tarzda olan Türkçe eserleri öğrencilerin anlamakta zorluk çektiğini, bu nedenle *MUR*'u kaleme alırken Avrupa'da yazılmış eserlerden faydalandığını belirtmektedir (Başhoca İshak Efendi, 1257/1841, s. 3-4). Ancak kitabı için kesin bir kaynak belirtmemiştir. Bunun yanında Başhoca'nın derslerinde Bézout'un¹ matematik kitaplarını okuttuğundan

¹ Étienne Bézout (1739-1783) Fransız matematikçi. Genç yaşta Euler'in çalışmalarını büyük bir ilgiyle okumuştur. İlk önce geometri, ardından cebir üzerine çalışmalarda bulunan Bézout'un eserleri İngilizceye tercüme edilmiş ve 19. yüzyılda Amerikan matematik eğitim sistemini önemli ölçüde etkilemiştir (Grabner, 1970, s. 111-114).

Takvim-i Vekâyi gazetesinde bahsedilmektedir:

...İşbu tahtaya tebeşir ile tahrîr edip (yazarak) şöyleki kitab-ı efrenciyeden (Avrupa kitaplarından) ‘ilm-i riyâziyyeye dair Bezu (بزو) nâm müellifin te’lif-kerdesi olan Fransevîyyülibare mecmûanın cild-i sâlisi (3. cildi) tâlim olunarak ... (Mehmed Esad, 1249/1833, s. 4)²

Başhoca'nın eserini kaleme alırken Bézout'dan faydalandığını delillendiren başka kaynaklarla da karşılaşmak mümkündür. Kaçar vd. (2012, s. 135-136), İstanbul Teknik Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 1102 demirbaş numarası ile kayıtlı, Bézout'un *Cours de Mathématiques* adlı eserini tespit etmişlerdir. Bu eserin giriş kapağına İshak Efendi, Başhoca olunca kendisi için talep ettiği nişanın eskizini çizmiştir. Gerçekten de Bézout'un kitabının kapağına çizilen madalyonun eskizi ile Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ve Başhoca'nın kendisine verilmek üzere II. Mahmud'a sunduğu belirtilen nişanın resmi örtüşmektedir. Başhoca'nın tüm çabalarına rağmen II. Mahmud, daha az gösterişli başka bir madalyonun hazırlatılıp kendisine verilmesine emretmiştir.

Tüm bu bilgilerin yanında, *MUR*'un içeriğinde Bézout'un izleri de mevcuttur; birinci ciltte yer alan uzunluk, ağırlık gibi çeşitli birimlere ait cetveller (Başhoca İshak Efendi, 1257/1841, s. 44-49)³, Bézout'un (1815, s. 208-210) Fransız ölçü birimleri için verdiği cetvellerle büyük benzerlik göstermektedir. İlerde ayrıntılı incelenecek olan, *MUR*'un 2. cildinde Başhoca'nın bazı geometrik problemlerin çözümü için kullandığı şekiller ve bunların verilmiş sırası (Başhoca 1258/1842, s. 1-6) yine Bézout'un verdiği şekillerle örtüşmektedir (Bézout, 1764-1769, s. 1-3). Benzer paralelliklere İhsanoğlu da dikkat çekmektedir; diferansiyel hesaba ayrılan makale her iki kitapta aynı başlıkları taşıyan 11 kısma, integral hesaba ayrılan makale ise her iki kitapta 17 kısma ayrılmıştır (İhsanoğlu 1989, s. 58; Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 250-249)⁴.

4. Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye ve Analitik Geometri

Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye, müstakil bir analitik geometri kitabı değildir. Dört ciltten oluşan eserin, sadece ikinci cildi (1258/1842) matematiğe

² Kemal Beydilli Bézout'un kitabının 2. cildinin okutulduğunu belirtmektedir, ancak M. Esad *Takvim-i Vekâyi'de* 3. cildinin okutulduğunu yazmaktadır (Beydilli 1995: 66).

³ Ekmeleddin İhsanoğlu 1989 tarihli eserinde dipnot 28, s. 56'da bu sayfaları 50-55 olarak yanlış belirtmiştir; doğrusu 44-49 şeklindedir.

⁴ E. İhsanoğlu 1989 tarihli eserinde dipnot 33'te bu sayfaları 250-386 olarak vermiş, doğrusu 250-459 şeklindedir

ayrılmıştır. Buradaki yedi ana başlığın ilk üçü bugün adı geometri diyebileceğimiz Antik Çağ'dan beri bilinen geometrik problemlere ve uygulamalı geometriye, Başhoca'nın da *hendese-i âlâ* (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 88, 196) olarak belirttiği iki konu yüksek geometriye, son iki konu da diferensiyel integral hesaba ayrılmıştır⁵. Eserin ikinci cildinin giriş kısmı şu şekildedir:

Mühendishane-i Berrî-i Hümâyün Başhocası El-hac Hafız İshak Efendi'nin te'lif-kerdesi (te'lif ettiği) olan *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye'nin*, müsellesât-ı müsteviyye (düzlem trigonometri) ve ameliyyât-ı hendesiyye ve cebirin hendeseye tatbiki ve ilm-i kutu'-u mahrutiyât (koni kesitleri) ve hesâb-ı tefâzuli ve tamâmiyi (diferensiyel integral hesap) şâmil cild-i sanisidir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 1).

Görüldüğü gibi giriş kısmında Osmanlılar'da analitik geometri için kullanılan *hendese-i tablîyye* veya *hendese-i halliyye* ifadelerine yer verilmemiştir; sadece *hall-i hendesi* ifadesi kitabın içinde birkaç yerde geçmektedir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 35, 58). Cebir ve geometrinin birlikte kullanımını analitik geometri olarak değerlendirdiğimizde karşımıza,

İlm-i hendeseden düsturât-ı cebriyenin hutut-u hendesiyyeye ve hutut-u hendesiyyenin düsturât-ı cebriyyeye tatbikını şamil makale-i sadis (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 26)⁶

başlığı çıkmaktadır. Bu başlık ise ilkinde on üç, ikincisinde ise sekiz *da'vâ* yani teoremin⁷ ele alındığı,

Bâb-ı evvel: Düsturât-ı cebriyenin hutut-u hendesiyyeye tatbiki beyânındadır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 26)⁸

Bâb-ı sâni: Mesâ'il-i hendesiyyenin cebir tarikîyla halleri beyânındadır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 35)⁹.

şeklinde iki alt başlığa ayrılmaktadır.

⁵ MUR'un 2. cildindeki diferensiyel integral hesap ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Tezer, 2012).

⁶ Cebir kanunlarının geometrik çizgilere ve geometrik çizgilerin cebir kanunlarına uygulanmasını içeren 6. makale.

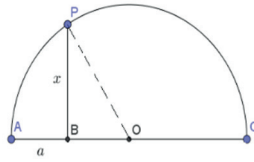
⁷ Burada Başhoca'nın, *da'vâ* olarak kastettiği kanıtlanabilir önerme yani teoremdir (Devellioglu, 2012, s. 191).

⁸ Cebir kanunlarının geometrik çizgilere uygulanması hakkındadır.

⁹ Geometrik problemlerin cebirsel yollarla çözülmesi hakkındadır.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli konu, bölümlerin adlandırılma şeklidir. Başhoca'nın, *düsturât-ı cebriyyenin hutut-u hendesiyyeye tatbiki* başlığının içeriğini, Boyer'in *A History of Mathematics* adlı kitabını Türkçeye çeviren Bağcacı'nın *cebriyel geometri* ifadesi karşılamaktadır.¹⁰ Boyer'den aktaran Bağcacı bu başlığı şu şekilde açıklamıştır:

$ax = bc$ biçimindeki birinci dereceden denklem, $a : b$ ve $c : x$ gibi oranlar-
la değil de ax ve bc alanlarından oluşan bir eşitlik olarak görülmektedir (Boyer,
2015, s. 101; Boyer, 1968, s. 86; Boyer 2010, s. 71).

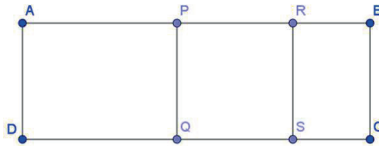


Şekil 1. (Boyer 2015: 102)

Başka bir örnek daha vermek gerekirse (Şekil 1),

$x^2 = ab$ ifadesinde x bulunmak isteniyorsa...
 $AB = a$, $BC = b$ olan bir ABC doğru parçası çizeriz.
 O noktasından AC çaplı bir yarı daire çizip B nok-
tasından P 'ye bir BP dikmesi çıkarırız. BP aradığımız
 x doğru parçasıdır (Boyer, 2015, s. 102).

Bu örneklerin çok benzeri, Başhoca tarafından ilk bölümdeki on üç teo-
rem içinde ele alınmıştır. Eldeki bu makalede, “cebriyel geometri” ifadesi, “cebri-
yel eşitlikler açıklanırken geometrik yapılardan yararlanma” veya “cebriyel eşitlik-
lerin geometrik yapılara uygulanması” anlamında kullanılmıştır.



Şekil 2. (Boyer 2015: 135)

Başhoca'nın diğer başlığı olan, *mesâ'il-i hendesiyyenin cebir tarikıyla halleri* ifadesi-
nin içeriği, Bağcacı'nın yine Boyer'in eserini çevirirken kullandığı *geometrik
cebir* ifadesini karşılamaktadır¹¹.
Boyer'den aktaran Bağcacı, bu yöntemin daha çok Eukleides'te karşılaştığını

belirterek, yöntemi şu şekilde örneklendirmiştir:

Eukleides'in II. kitabının 1. önermesi olan “Eğer birbirine paralel
iki doğru parçası varsa ve bunlardan biri birden çok parçaya bölü-

¹⁰ Boyer'in “geometric algebra” (Boyer, 2010, s. 70-71) ve “geometrical algebra” (Boyer, 1968, s. 85-87) şeklindeki ifadelerini, Bağcacı “cebriyel geometri” olarak Türkçeye çevirmiştir (Boyer, 2015, s. 100).

¹¹ Boyer'in “geometric algebra” (Boyer, 2010, s. 98) ve “geometrical algebra” (Boyer, 1968, s. 121) şeklindeki ifadelerini, Bağcacı “geometrik cebir” olarak Türkçeye çevirmiştir (Boyer, 2015, s. 134).

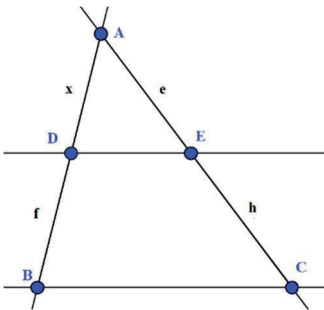
nürse, iki doğru parçasının arasında kalan dikdörtgenin alanı, bölünme sırasında oluşan parçaların toplamına eşittir". Şekil 2'de görülen bu teorem $AD(AP + PR + RB) = AD.AP + AD.PR + AD.RB$ biçiminde yazılabilir ve temel aritmetik yasalarından biri olan dağılma yasaının yani $a(b + c + d) = ab + ac + ad$ ifadesinin geometrik olarak ifadesinden başka bir şey değildir (Boyer, 2015, s. 134; Boyer, 1968, s. 120-121; Boyer, 2010, s. 98).

Bu yaklaşımlar, modern analitik geometriden çok önce, Eukleides'in *Elementler* kitabında karşımıza çıkmaktadır. T. L. Heath, Eukleides'in 2. kitabında birçok cebirsel formül için geometrik ispatlar verdiğini, herhangi iki niceliğin çarpımının Eukleides'ten önce de dikdörtgenin alanı olarak kabul edildiğini belirtmektedir (Heath, 1956, s. 372).

Benzer örnekler, Başhoca tarafından ikinci bölümdeki sekiz teoreme de ele alınmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma kapsamında "geometrik cebir" ifadesi, "geometrik problemlerin çözümünde cebirsel yöntemlerin kullanılması" anlamıyla kullanılmıştır.

İşin ilginç yanı, "cebirsel geometri" ve "geometrik cebir" ifadelerinin her ikisi için de Boyer'in "geometrical algebra" veya "geometric algebra" ifadelerini kullanmış olması, bu iki kavramın aslında birbirinden çok da uzak olmadığını göstermektedir. Ancak çevirmenin kullandığı yorum hakkı ile dikkat çektiği bu ayrımı, Başhoca'nın da iki başlığı farklı şekilde ele alarak göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bu sınıflandırma, *MUR*'un analitik geometri açısından değerlendirilmesi sırasında göz önünde bulundurulmuştur.

4.1 Cebirsel Geometri

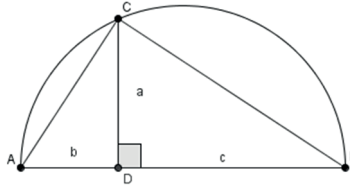


Şekil 3. (Başhoca'da, 1258/1842, Şekil 12).

Birinci bölümde Başhoca, cebri geometriye uygulamak için, uzunluğu bilinen üç doğru *râbi'-i mütenâsib* yani (dörtlü) orantı meydana getirilebileceğini söyler (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 26). İlk teoreme de, değeri bilinen üç cebirsel niceliği geometriye uygulamak için bugün temel benzerlik teoremi (veya Thales teoremi) olarak bilinen yöntemi kullanmaktadır: e, f, h doğru parçalarının uzunlukları bilinmektedir, $|AB| = b$, $|AC| = c$ ve $|DE| \parallel |BC|$ ol-

mak üzere $\frac{e.b}{c}$ ifadesi geometriye uygulanmak istenildiğinde $\frac{x}{b} = \frac{e}{c}$ olur ve buradan $x = \frac{e.b}{c}$ bulunur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 27) (Şekil 3).

Başhoca, kareköklü ifadeleri geometriye uygulamak için *vasat-ı mütenasib* yani geometrik orta¹² ve dik üçgenin kenarlarının kullanılmasını olmak üzere iki yöntem önermektedir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 30, 34). 8. teoremde $\sqrt{(b.c)}$ köreköklü cebirsel ifadesinin geometriye uygulanması şu şekilde anlatılmaktadır:

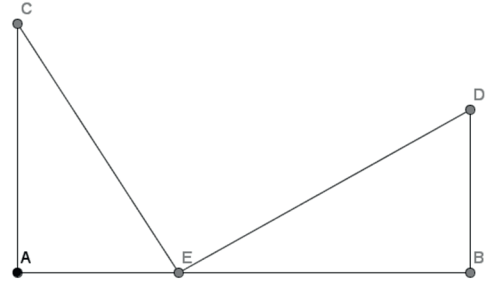


Şekil 4. (Başhoca'da, 1258/1842, Şekil 15)

Şekil 4'te $(\triangle ACD) \approx (\triangle CBD)$ olduğundan $\frac{|CD|}{|DB|} = \frac{|AD|}{|CD|}$ yazılır. Buradan $\frac{a}{c} = \frac{b}{a}$ olur ve geometrik ortadan $a^2 = b.c$ bulunacağından $a = \sqrt{(b.c)}$ elde edilir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 31).

4.2 Geometrik cebir

Başhoca, ilk bölüme göre daha karmaşık problemler içeren ikinci bölümde, çeşitli geometrik problemlerin çözümünde cebirsel yöntemlerin kullanılmasını *hall-i hendesi* olarak isimlendirmektedir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 35, 58). Kitapta sadece birkaç yerde geçen bu ifade, Başhoca'dan sonra yazılmış olan *hendese-i halliyye* kitaplarının isimlerini andırmaktadır.



Şekil 5. (Başhoca'da, 1258/1842, Şekil 19)

¹² Vasat-ı mütenasib: Tuncer, geometrik orta ve orta orantılı kavramlarını farklı iki kavram gibi değerlendirmiştir (Tuncer, 1995, s. 205). Ancak Altun, kitabında "Geometrik orta (orta orantılılık)" şeklinde bir başlık kullanarak bu ikisinin aynı şey olduğunu belirtmektedir (Altun, 2008, s. 36). Yaygın kullanım da bu şekildedir.

Başhoca (Şekil 5), bir düzlemdeki paralel iki dik doğru parçasının uçlarını $|AB|$ ile birleştiren E noktasının yerini, çeşitli geometrik çizimler, cebirsel işlemler ve Pisagor teoremi sonucu şu şekilde elde etmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 36-37):

$$|CA| = c, |DB| = b \text{ ve } |AB| = d \text{ olmak üzere}$$

$$|AE| = \frac{1}{2}d - \frac{1}{2} \frac{(b+c)(b-c)}{d}$$

Teoremin “tenbih” kısmında, “Da’vâ-ı mezkûre yalnız hendese ile dahi istihraç olunur” diyerek, söz konusu teoremin sadece geometri kullanılarak da çözülebileceği belirtilmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 37). Buradaki “yalnız hendese ile dahi” ifadesi sentetik bir çözümün de varlığını işaret etmektedir. Yukarıda verilen çözüm, Başhoca’ya göre sentetik yani geometrik değilse o halde analitiktir, şeklinde düşünülebilir.

Bu bölümde incelenen bir diğer teorem,

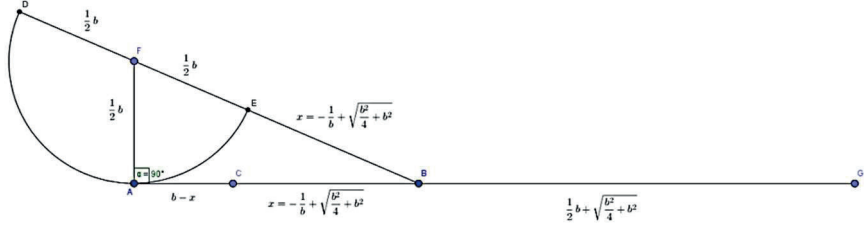
Bir hatt-ı müstakim-i ma'lûmu hatt-ı mezkûr kısımlarından her biri hatt-ı merkum ile kısm-ı âhir beyinde vasat-ı mütenâsib olmak üzere taksîm olunmak için hatt-ı merkum üzere bir nokta tayin etmenin tarikidir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 48).¹³

Bu teoremde, Şekil 6’da verilen $|AB|$ 'nin $\frac{b}{x} = \frac{x}{b-x}$ geometrik orantısını sağlayacak şekilde, C noktası ile iki kısma nasıl ayrılacağı açıklanmaktadır. Yapılan işlemler şu şekildedir:

$$\begin{aligned} \frac{b}{x} &= \frac{x}{b-x} \\ x^2 &= b^2 - b.x \\ x^2 + b.x - b^2 &= 0 \end{aligned}$$

Burada elde edilen ikinci derece denkleme, $\Delta = b^2 - 4ac$ diskriminantı uygulandığında $\Delta = b^2 + 4b^2$ olacağından, denklemin kökleri

¹³ Bu teoremde, bir doğruyu Altın Oran’a göre bölmenin yöntemi anlatılmaktadır.



Şekil 6. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 30)

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

formülünden

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 + 4b^2}}{2}$$

$$x = -\frac{1}{2}b \pm \sqrt{\frac{b^2}{4} + b^2}$$

bulunur. Başhoca, elde edilen bu ifadeyi geometriye tatbik etmek için A noktasından $|AF| = \frac{1}{2}b$ dikmesi çıkılarak, Pisagor teoreminin uygulanması gerektiğini ifade eder (Şekil 6). Buradan:

$$|BF|^2 = |AF|^2 + |AB|^2$$

$$|BF|^2 = \frac{b^2}{4} + b^2$$

$$|BF| = \sqrt{\frac{b^2}{4} + b^2}$$

$$|BE| = x = -\frac{1}{2}b + \sqrt{\frac{b^2}{4} + b^2}$$

bulunur. $|BE| = |BC| = x$ olduğundan istenen oranda doğru parçasını iki kısma ayıran C noktasının yeri tespit edilmiş olur. Daha sonra $|BD| = |BG| = \frac{1}{2}b + \sqrt{\frac{b^2}{4} + b^2}$ olacak şekilde $|AB|$ uzantısına $|BG|$ çizildiğinde $|AG|$ ve $|AB|$ arasında teoremin en başında Başhoca'nın belirttiği geometrik orta bu sefer $\frac{|AG|}{|BG|} = \frac{|BG|}{|AB|}$ şeklinde yazılır, istenen bu kez B noktasıdır. Gerekli cebirsel işlemler yapıldığında bu eşitliğin doğruluğu görülür (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 48-49).

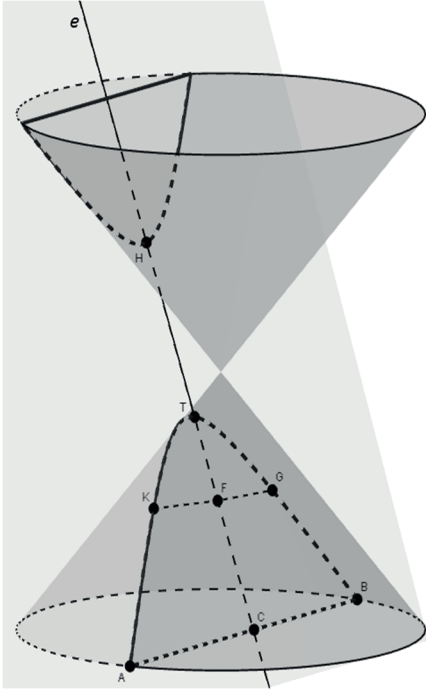
$$|BD| = |BG| = +\frac{1}{2}b + \sqrt{\frac{b^2}{4} + b^2}$$

Başhoca'nın verdiği bu ifadeye $b = 1$ aldığımızda ifade

$$\frac{1}{2} + \sqrt{\frac{1}{4} + 1} = \frac{1}{2} + \sqrt{\frac{5}{4}} = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = \varphi$$

şeklini alır ve bu da Altın Oran'dan başkası değildir. Bu teoremin sonunda Başhoca:

Da'vâ-ı mezkûre 'ilm-i hendesede meşhûr ve mütearrif olan vasat ve tarafeyn nisbeti üzere hattı taksim etmenin da'vâsının aynı ise de (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 49).



Şekil 7. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 64)

ifadesiyle, söz konusu teoremden geometrinin meşhur ve çok bilinen *vasat ve tarafeyn nisbeti* yani "altın oran"a göre bir doğruyu bölmenin yönteminin anlatıldığını ifade etmektedir.¹⁴

Geometrik cebir konulu bu bölümün sonunda Başhoca,

Hall-i hendesî bu vechle olarak tahsîli ancak ziyâde-i iştigâl (çok meşgul olma) ile kesret-i mümâresâta menût (çok alıştırmaya bağlı) olmakla bu mahalde bu kadarca ile iktifâ (yeterli) olunarak hendese-i a'lâda inşaallah te'âlî ziyâdesiyle tafsîl ve beyân olursa gerektir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 58).

ifadesiyle geometrik cebir konusunun kitabın ilerleyen kısımlarında yüksek geometride de kullanılacağını belirtmektedir.

¹⁴ Vasat ve taraf nisbetinde taksim: Orta ve yan oranında bölüm, altın oran (İn. golden section) (Tuncer, 1995 s. 205).

4.3 Koni kesitleri

Yüksek geometriden koni kesitlerine bakıldığında, Başhoca önce koninin bir düzlemle kesilme şekillerine göre elipsin, hiperbolün ve parabolün tanımlarını yapmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 88-90). Ardından koni kesitlerinin elemanlarını tanıtmıştır. Şekil 7'de F koni kesitinin odak noktasıyken, $|TC|$ doğru parçası (veya e doğrusu) ise dönme eksenidir. Başhoca'dan sonra analitik geometri konulu kitap kaleme alan matematikçiler, *mihver* (eksen) sözcüğünü kartezyen koordinat sistemindeki x ve y eksenleri yerine kullanacaklarken, Başhoca bu kelimeyi, dönme eksenini anlamında kullanmıştır:

Her bir kat'ın üzerinde vâki' olup (var olup) üzerinde deverân eylediği (döndüğü) hatt-ı müstakime mihver (eksen) tesmiye olunarak (adlandırılarak)... (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 90).

Şekil 9'da görülen koni kesitinin T tepe noktası şu şekilde tanımlanmıştır:

...mihver-i mezkûrun re's noktasına (tepe noktası) evvel katı'nın re'si ve nokta-ı muhdese¹⁵ itlâk (söyleme) ve... (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 90).

Başhoca, Şekil 7'deki yatay $|KF|$ 'ni *tertib*, $|KG|$ 'ni ise *zıf-ı tertib* olarak adlandırırken, kendisinden sonra gelen matematikçiler *tertib* sözcüğünü koordinat sistemindeki ordinat kavramı¹⁶ için kullanmaktadırlar:

...mihver-i mezkûr üzerine ihrâc olunan (indirilen) 'amûdlara (dikmelere) evvel mihverin tertibleri, ve iki müsâvî (eşit) tertiblerin mecmûna (toplamına) zıf-ı (iki kat) tertib... (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 90).

Benzer şekilde Osmanlı döneminde yazılan modern analitik geometri kitaplarında *fasla* sözcüğü apsis kavramının karşılığı olarak kullanılırken, Başhoca Şekil 7'deki düşey $|TF|$ 'ni, $|KF|$ tertibinin *faslası*; ele alınan koni kesiti hiperbol ise $|CT|$ 'ni yine $|KF|$ tertibinin *tamam-ı fasla* olarak adlandırmaktadır:

¹⁵ Muhdese (محدثه): (Muhdes'in müennesi) İhdas edilmiş, sonradan meydana gelmiş, eskiden olmayan (Devellioğlu 2012, s. 783). Başhoca, koniklerin tepe noktasını *nokta-ı muhdese* olarak da isimlendirmiştir. Başka herhangi bir kaynakta bu kullanıma rastlanmamıştır. Bilindiği gibi kompleks sayılar da *muhdes aded* olarak isimlendirilmektedir (Tuncer 1995, s. 328), Başhoca'da da bu kullanım mevcuttur. Görünen o ki Başhoca, sonradan ihdas edilmiş yani kurulmuş herhangi bir şey için *muhdes* sözcüğünü tercih etmektedir.

¹⁶ Bkz. (Ahmed Zihni, 1310/1892, s. 26-27; Takıcağ, 2016, s. 86; Sayan, 1331/1915, s. 3-4).

...ve zikr olunan tertiplerden mihverin nokta-ı re's (tepe noktası) tarafından fasl eyledikleri hatlara evvel tertibin faslası ve tertibin mihverden fasla eylediği fasla ile katı'n re's mukabili arasında vâki' mihverin kısmına tamam-ı fasla ta'bir olunur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 90, 91).

Tam tersi olması gerekirken, düşey mesafe x ile gösterilerek *fasla* denilmiş, yatay mesafe y ile gösterilerek *tertib* denilmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 91-93, 99, 109, 110, 116, 125, 208). Bahsi geçen *tertib* ve *fasla* kullanımlarının analitik geometri açısından yanlıştır ancak Başhoca, ilerleyen sayfalarda koordinat sistemindeki xx', yy' eksenlerinin tanımını yapmaktadır:

İşbu fende hatt-ı tertibler Y harfiyle ve faslalar X harfiyle ve muhtelif olarak iki hatt-ı tertib yy' , ve iki fasla xx' harfiyle işa'r ve ifade olunmak... (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 91, 96).

Bu eksen tanımında olduğu gibi Başhoca, kitabın diğer yerlerinde de doğru bir şekilde, düşey mesafe için y , yatay mesafe için x ifadesini de kullanmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 129, 189); çelişkili bir kullanım mevcuttur. *MUR*'da analitik geometrinin varlığına dair önemli bir delil olan eksen kullanımı için Başhoca'nın standart bir kullanımı tercih etmediği görülmektedir.

Hiperbolün odak noktalarını taşıyan asal eksen *mihver-i evvel*, buna dik olan yedek eksen *mihver-i sâni* veya *mihver-i müzdevic*, asal ve yedek uzunluğu eşit olan ikizkenar hiperbol ise *şibb-i kat'-ı nâkis* şeklinde tanımlanmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 140). Başhoca, hiperbolün denklemini ise $b^2y^2 = c^2x^2 - b^2c^2$ şeklinde vererek, elementer geometri ile de ispatını yapmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 141-142). Gerekli düzenlemeler yapılarak eşitliğin her iki tarafını b^2c^2 ile böldüğümüzde:

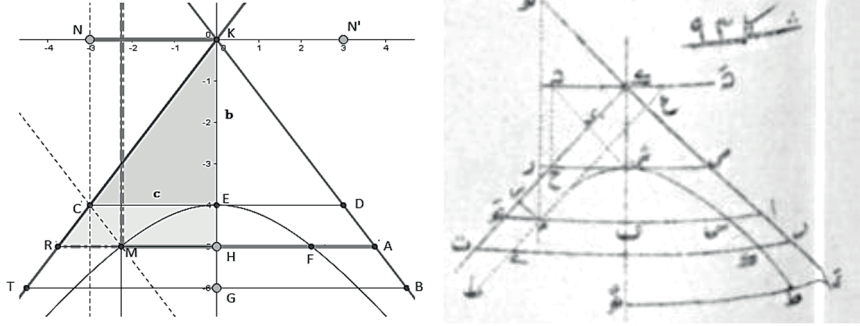
$$\frac{c^2x^2}{b^2c^2} - \frac{b^2y^2}{b^2c^2} = \frac{b^2c^2}{b^2c^2}$$

$$\frac{x^2}{b^2} - \frac{y^2}{c^2} = 1$$

hiperbolün analitik denklemini elde ederiz. Konunun ilerleyen kısımlarında odakları xx' eksenini üzerinde olduğu belirtilen hiperbolün denklemi de $y^2 = \frac{c^2}{b^2}(x^2 - b^2)$ olarak verilmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 172). Bu ifade düzenlendiğinde yukarıda verilen hiperbolün genel analitik denklemi

elde edilir. Sonuç olarak, Başhoca'nın MUR 'da hiperbolün analitik denklemini verdiği görülmektedir.

Bâb-ı tâsî': Kat'-ı zâ'idin hatteyn-i mücânebeyni beyânındadır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 147) kısmında Başhoca, hiperbolün asimptotları ile ilgili 4 teoremi ele almış, bu teoremlerin ilkinde de, $|KN|^2 = |EC|^2 = c^2 = |MR| \cdot |MA|$ ifadesini ispatlamıştır. Başhoca'nın teoreme ilişkin verdiği şekil günümüz notasyonlarına çevrilerek Şekil 8'de verilmiştir. Başhoca'nın anlatımıyla, $|KH| = x$ olmak üzere, $(\triangle KEC) \approx (\triangle KHR)$ benzerliğinden,



Şekil 8. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 93)5

$$\begin{aligned} \frac{|KE|}{|EC|} &= \frac{|KH|}{|HR|} \\ \frac{b}{c} &= \frac{x}{|HR|} \\ |HR| &= \frac{c \cdot x}{b} \end{aligned}$$

bulunur ve $|HM| = y$ alındığında:

$$\begin{aligned} |MR| &= |HR| - |HM| = \frac{c \cdot x}{b} - y \\ |MA| &= |HR| + |HM| \quad (|HR| = |HA|) = \frac{c \cdot x}{b} + y \end{aligned}$$

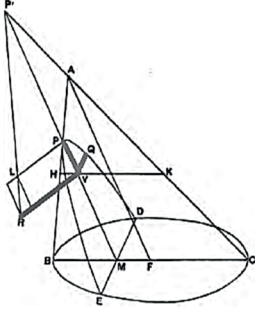
$$|MR| \cdot |MA| = \left(\frac{c \cdot x}{b} - y \right) \cdot \left(\frac{c \cdot x}{b} + y \right) = \left(\frac{c \cdot x}{b} \right)^2 - y^2 = c^2$$

elde edilmiştir. Başhoca muhtemelen işlem hatası yaparak iki kare farkı özdeşliğini c^2 ifadesine eşitlemiş, ardından da ispatın tamamlandığını belirtmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 147-148).

Then, by similar triangles,

$$HV : PV = BF : AF,$$

$$VK : PV = FC : AF.$$



Hence

$$\therefore HV.VK : PV.PV = BF.FC : AF^2.$$

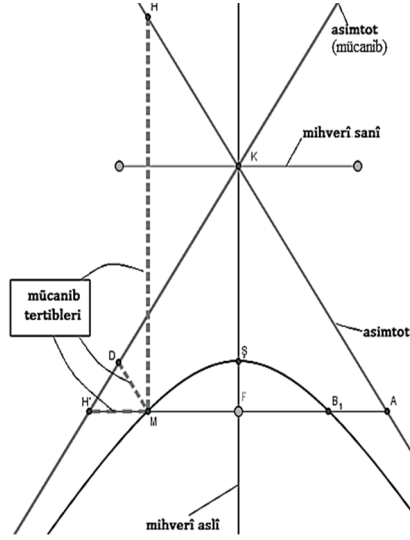
$$QV^2 : PV.PV = PL : PP$$

$$= VR : PV$$

$$= PV.VR : PV.PV.$$

$$\therefore QV^2 = PV.VR.$$

Şekil 9. (Heath 2004: 10)



Şekil 10. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 93)

Benzer bir teoremin ispatı, Heath'ın anlatımıyla, Apollonius'da da karşımıza çıkmaktadır. Şekil 9'da da görüleceği gibi hiperbol için $|QV|^2 = |PV|.|VR|$ şeklinde verilen teorem, benzer üçgenlerden faydalanılarak ispatlanmıştır. Bu bağlamda Heath, Apollonius'un ve daha eski geometri uzmanlarının kullanmış olduğu temel donanımın, aslında geometrik cebir olduğunu vurgulamıştır (Heath, 2004, s. CI; Cajori, 2014, s. 52). Dolayısıyla Başhoca'nın yüksek geometride de geometrik cebir kullandığı açıktır.

Başhoca'nın Antik dönem matematikçilerine benzer bir yaklaşım sergilemesi, sadece geometrik cebir kullanımında değil, asimptotları eksen olarak kabul etmesi gibi farklı konularda da karşımıza çıkmaktadır. Başhoca, hiperbolün üzerindeki bir noktanın tertiblerini (ordinatlarını) mücâniliblere yani asimptotlara göre belirlemiştir. Şekil 10'da görülen $|MH|, |MD|, |MH'|$ doğru parçalarını *mücânilib tertibleri* (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 147), $|KD|$ 'ni ise *fasla* (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 149) olarak adlandırmıştır. Benzer şekilde, Apollonius da eğri üzerindeki bir nokta ile eğriye sonsuzda teğet olan doğru yani asimptot arasındaki ilişkiyi inceleyerek asimptotu eksen olarak kabul etmiştir. Heath bu yaklaşımı, geometrik işlemleri cebirsel yöntemlerle yapmanın dışında, modern analitik geometriye yakın olarak değerlendirmektedir (Heath, 2004, s. CXVI). Başhoca da bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca Heath, Apollonius'dan önce de Menaechmus'un hiperbolün asimptotlarını koordinat eksenine

olarak kullandığını belirtmektedir (Heath, 2004, s. CXV). Modern analitik geometride ise bu tertib/fasla (ordinat ve apsis) koordinat eksenlerine göre belirlenmektedir.

4.4 Mutlak Eğriler

Başhoca, koni kesitlerinden sonra yine yüksek geometri başlığı altında incelediği eğrileri, *münhaniyyât-ı mutlaka* olarak isimlendirmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 196). Münhaniyyât-ı mutlaka, Dosay (2002, s. 217) tarafından *mutlak eğriler* olarak ifade edilirken; Tezer (2012, s. 25), münhaniyyât-ı mutlakayı *denklemlerle verilen eğriler* olarak yorumlamıştır.

Bu bölümün mukaddimesinde Başhoca, her çizginin bir noktanın hareketinden doğduğunu, bu hareket istikrarlı olursa *hatt-ı muntazam* yani düzgün çizgi¹⁷, hareket düzensiz olursa düzgün olmayan çizgi elde edileceğini, her düzgün çizginin üçgenin bir kenarı olabileceğini ve bu çizginin de birinci dereceden denklemlerle ifade edilebileceğini belirtmiştir. Buradan hareketle, her doğru çizginin düzgün olduğunu, doğru olmayan çizgilerin ise zorunlu olarak eğri olduğunu belirterek eğri çizginin de tanımını yapmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 196; Dosay, 2002, s. 217). Bunun yanında,

Münhaninin (eğrinin) düstûrunda (formülünde) vâki' (var olan) hatların beynlerinde vâki' nisbetin 'aded (sayı) ile tabiri mümkün ise evvela münhanîye münhanî-i 'adedi ve münhanî-i hendesi tesmiyye olunup münhaniyyât-ı erbaa (dört eğriler) misillû (gibi) yani kutû'-ı selâse (elips, hiperbol ve parabol kastediliyor) ile dâire gibi... (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 196)

ifadeleriyle, koni kesitleri ve dâire gibi formülünde sayısal yani rasyonel değerler bulunan eğriler, *geometrik eğriler* olarak tanımlanırken;

...eğer münhaninin düstûrunda vâki' hatların beynindeki vâki' nisbetin 'aded (sayı) ile tabiri bir vechle mümkün olmaz ise münhanî asamam tabir olunur. (Meselâ) bir münhanî tertiblerinin tabiri müctemi'i (toplanmış, birleşmiş) ile faslalarının tabiri müctemi'i beynindeki nisbet ceybin kavs-ı dâireye nisbeti gibi denilse nisbet asamam olur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 196-197).

¹⁷ منظم (Muntazam): Düzgün (Devellioglu, 2012, s. 796).

ifadeleriyle de *asamm* eğrileri açıklamaktadır. Dosay (2002, s. 217), *asamm* eğrileri irrasyonel eğriler olarak, Tezer (2012, s. 25)¹⁸ ise “biraz muğlak da olsa rasyonel olmayan, köklü hatta transcendental” şeklinde yorumlamıştır. Bunun yanında Tezer (2012, s. 25), Başhoca'nın eğrileri geometrik (rasyonel) ve irrasyonel (*asamm*) olarak sınıflandırmasını, “bugünün okuyucusu için suni ve muğlak” olarak değerlendirmektedir.

Başhoca mutlak eğriler bahsini üç alt başlıkta incelemiştir.

4.4.1. Geometrik Eğriler

“Münhaniyyât-ı hendesiyye” yani geometrik eğriler başlığı altında incelenen ilk teoremden, $y^2 = \frac{c^2x^2 - b^2c^2}{b^2}$ ikinci derece eğrisinin çizimi ele alınmıştır. $b = 6$ ve $c = 3$ değerleri verildiğinde, $x = 7$ değeri için $y = \sqrt{\frac{117}{6}}$ bulunmuştur. Daha sonra x 'e 8, 9 ve devam eden değerler verilerek y değerleri bulunmuş ve eğrinin çizimi tamamlanmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 197).

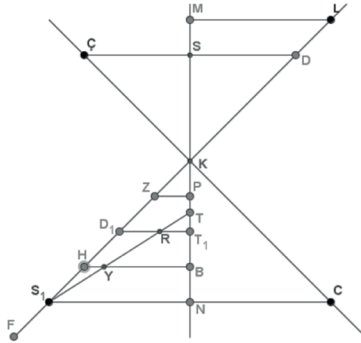
x 'e değer verip y 'nin değerini bularak bir denklemin grafiğini çizmek bugün de analitik geometride kullanılan bir yöntemdir. İlginç olan, Başhoca'nın ilk defa bir eğrinin analitik denkleminde x ve y değerleri yerine negatif nicelikleri de koyarak işlem yapmasıdır.

Başhoca, takip eden 2. teoremden $y^3 - bx^2 = 0$, 3. teoremden ise $y = \sqrt{x} \pm \sqrt[4]{x^3}$ eğrilerinin çizimlerini anlatırken yine x ve y 'ye pozitif ve negatif değerler vererek çizimi tamamlamıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 198-199).

2. teoremden geçen “her bir tertib kendi faslası üzerine yine ‘amûd farz olunarak” (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 198) ifadesi modern bağlamda kartezyen koordinat sisteminde bir noktanın belirlenmesi olarak düşünülebilir. Başhoca'daki analitik geometriye dair başka bir ipucu da, yukarıda bahsi geçen 2. teoremden “K noktası faslaların mebde'i...” (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 198), 3. teoremden ise “A noktası faslaların mebde'i farz olunsa...” (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 199) ifadeleriyle orijin yani (0,0) başlangıç noktasının tanımlanmasıdır, ancak bugünkü kullanımın aksine standart bir harf kullanımı tercih edilmemiştir.

¹⁸ Cem Tezer (2012, s. 25) ayrıca aynı sayfada, *asamm* sözcüğünün farklı dillerdeki sözlük karşılığını şu şekilde aktarmaktadır: Asamm: Sağır, söz anlamaz, zor, sert...Latince *surdus*, Fransızca *sourd* kelimeleri sağır manasına gelirken bunlara müstak olan İngilizce *surd* köklü miktar demektir.

4.4.2 “Muâdelât-ı gayr-ı mahdûde”¹⁹



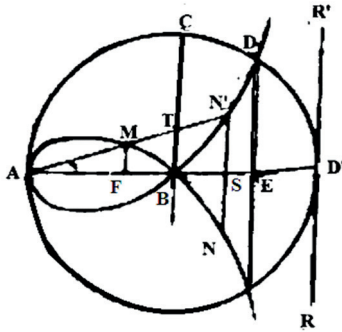
Şekil 11. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 129)

Bu başlıktaki *muâdelât-ı gayr-ı mahdûde* ifadesinin bugünkü terminolojide bir karşılığı yoktur. Başhoca, bu başlığı şu şekilde tanımlamıştır:

Hatt-ı müstakimi (doğru) veya münhaniyi (eğri) iş'ar edip x, y iki meçhule (bilinmeyen) hâvî (içeren) olan muâdele-i gayr-ı mahdûdeye mahall-i hendesî (geometrik yer) denilir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 200).

Başhoca, *muâdele-i gayr-ı mahdûde* ifadeyle, doğrular için $y = mx + n$ veya $ax + by + c = 0$ şeklindeki genel doğru denklemini, eğriler için ise iki ve üstü dereceden x ve y bulunduran denklemlerin geometrik yerini²⁰ kastetmektedir. Bu tanımdan sonra Başhoca x ve y eksenlerinin tanımlarını hatalı ve konu akışıyla alakasız olarak şu şekilde vermiştir (Şekil 11):

MN hattı x fasla-ı meçhûllerinin mihverî olarak ahz ve $FZ, SD, SÇ$ sair y tertibleri farz olunarak (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 200).



Şekil 12. (Başhoca'da 1258/1842, Şekil 143)

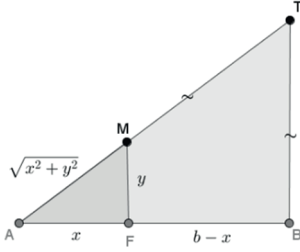
Bu bölümün bir diğer başlığında, yüksek dereceden eğrilerin geometrik yeri ile ilgili beş probleme yer verilmiştir. Bu problemlerin üçüncüsü daire yayının üç eş parçaya ayrılması (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 226-227), ikinci ise Şekil 12'de verilen eğrinin çiziminin ve denkleminin elde edilmesi hakkındadır.

Şekil 12'deki şeklin çizimini Başhoca şu şekilde ele almıştır: ABC dik açısının A noktasından başlayarak, BC kenarını T noktasında kesen bir doğru parçası çizilsin. BT uzunluğuna eşit uzunlukta

¹⁹ Gayr-ı mahdûd: Sınırsız, belirsiz (Devellioğlu, 2012, s. 323).

²⁰ Geometrik yer: Mahall-i hendesî (Devellioğlu, 2012, s. 650), hendesî mahall (Nazmi & Hilmi, 1933, s. 13), [Fr. lieu géométrique, İng. locus].

$|TM|$ 'nin M noktasından geçen bir eğri çizmek için, $|AB|$ 'na MF dik doğru parçası indirilsin. $|AF| = x, |MF| = y, |AB| = b, |FB| = b - x$ olmak üzere, $|MF| \parallel |TB|$ ve $|MT| = |BT| = |N'T|$ olduğundan:



Şekil 13.

$\left(\overset{\Delta}{AFM}\right) \approx \left(\overset{\Delta}{ABT}\right)$ benzerliğinden (Şekil 13)

$$\frac{x}{y} = \frac{b}{|BT|}$$

$$|BT| = |MT| = \frac{b \cdot y}{x}$$

olur. Aynı üçgende yine benzerlikten faydalanılarak:

$$\frac{|AF|}{|FB|} = \frac{|AM|}{|MT|}$$

$$\frac{x}{b-x} = \frac{\sqrt{x^2 + y^2}}{|MT|}$$

elde edilir ve ilk eşitlikte elde edilen $|MT|$ yerine yazıldığında:

$$\frac{x}{b-x} = \frac{(\sqrt{x^2 + y^2}) \cdot x}{b \cdot y}$$

$$b \cdot y = (b-x) (\sqrt{x^2 + y^2})$$

$$(b \cdot y)^2 = (b-x)^2 (x^2 + y^2)$$

Şeklinde her iki tarafın karesi alınarak ve bu ifadeler düzenlenerek gerekli cebirsel işlemler yapıldığında

$$y^2 = \frac{(x-b)^2 \cdot x^2}{2bx - x^2} = \frac{(b-x)^2 \cdot x^2}{2bx - x^2}$$

$$y = \pm \frac{bx - x^2}{\sqrt{2bx - x^2}}^{21}$$

²¹ Başhoca, bu kısma kadar tüm işlemleri doğru bir şekilde ilerletip, son kısımda yazım hatası veya işlem hatası sonucu $y = \pm \frac{bx-x^2}{\sqrt{bx-x^2}}$ şeklinde y değerini vermiştir, olması gereken ifade yukarıda verildiği gibidir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 225).

sonucu elde edilir. Daha sonra Başhoca elde edilen bu eşitliği yorumlayarak, *fasla* yani apsilerden birinin pozitif diğerinin negatif olduğunu, oluşan şeklin *tertib* yani ordinatlara göre simetrik konumlandığını, x miktarı $2b'$ den küçük olduğunda, eğrinin B noktasından daha sonra ise N ve N' noktalarından geçerek iki kola ayrıldığını belirtmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 225) (Şekil 12). Başhoca'nın herhangi bir ispata gitmeden, işlem yapmadan bu son açıklamayı sözel olarak ifade etmesi dikkate değerdir.

Bu problemin ikinci kısmında Başhoca, Şekil 12'deki $\left(\overset{\Delta}{ABT}\right) \approx \left(\overset{\Delta}{ASN'}\right)$ benzerliğini kullanmıştır. Kenarların ilk isimlendirmesinden farklı olarak, $|AS| = x$, $|SN'| = y$, $|AN'| = \sqrt{x^2 + y^2}$ ifadeleri benzerlikte yerine yazıldığında ve gerekli cebirsel işlemler yapıldığında $y = \pm \frac{x^2 - xb}{\sqrt{2bx - x^2}}$ elde edilmiştir. Başhoca şekildeki düğümün $|BN|$ kolunun denkleminin $y = + \frac{x^2 - xb}{\sqrt{2bx - x^2}}$, $|BN'|$ kolunun denkleminin ise $y = - \frac{x^2 - xb}{\sqrt{2bx - x^2}}$ olduğunu ifade etmiştir ancak bu çıkarıma nereden ulaştığını açıklığa kavuşturmamıştır. Yine herhangi bir ispat veya işlem yoluna gitmeden, B noktası merkez ve AD' çap kabul edildiğinde, $RD'R'$ doğrusunun eğrinin asimptotu olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi Başhoca'nın kullandığı araçlar, benzerlik ve cebirsel işlemlerin ötesine geçmemektedir. Ayrıca Başhoca bu eğri hakkında herhangi bilgi vermemiş, eğrinin adını zikretmemiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 224-226). Lockwood'un strofoidler hakkında verdiği bilgilere bakıldığında, Şekil 12'deki eğrinin A kutbuna göre, BC doğrusunun strofoidi olduğu anlaşılmaktadır (Lockwood, 1963, s. 135).

4.4.3 Asamm Eğriler

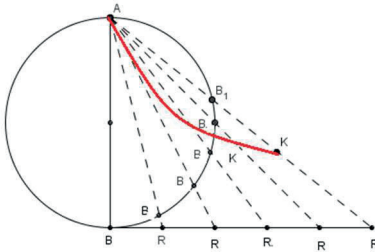
Başhoca, mutlak eğrilerin başında *asamm* yani rasyonel olmayan eğriler için yaptığı tanıma benzer ifadelerle konuya başlamıştır:

Her bir ta'bir müctemî-i hendesî olmaz ise asamm ta'bir olunur. Bu takdirce kavslar (yay) ve ceybler (sinüs) ve tamam-ı ceybler (koinüs) ve mümasslar (tanjant) ve katta'lar (sekant) ve onlara müteallik (alâkalı) logaritmalar ve haricde vukû' olmayıp mevcûd sûretinde bulunan kemmiyyatların cümlesi asamm olur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 234-235).

Bu tanımın ardından, $y = b \cos x, y = b \sin x, y = b \tan x, y = b \sec x$ denklemleri çizildiğinde *asamm eğrileri* meydana getireceğini vurgulayan Başhoca, birçok *asamm* eğri olduğunu, ancak burada sadece meşhur olan eğrileri inceleyeceğini belirtmiştir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 235).

Başhoca *asamm* eğrileri, $taz'îf-i mik'âb^{22}$ yani kübün hacminin iki katına çıkarılması (Tuncer, 1995, s. 130) ve *terbi'-i dâire* (Tuncer, 1995, s. 48) yani dairenin kareleştirilmesi problemlerinin çözümünde kullanılan *sarmaşıkî, murabbâî, m'izâvî, helezonî* olmak üzere 4 alt başlığa ayırmış ve bu eğrilerin mühendisler arasında meşhur ve iyi bilinen eğriler olduğunu vurgulamıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 237). Antik dönemde ve görüldüğü gibi Başhoca'da da bu eğrilerin tamamı aynı grup içinde irdelenirken, Descartes sisoid ve konkoidi *geometrik eğriler* olarak nitelendirmiş, quadratrix ve spirali bu tanımlamanın dışında bırakarak *mekanik eğriler* olarak adlandırmıştır (Boyer, 2015, s. 376).

Başhoca burda Antik Çağ'ın üç ünlü problemi olan, Delos (veya Delia) problemi olarak da bilinen küpün hacminin iki katına çıkarılması, dairenin kareleştirilmesi ve bir açının üç eş parçaya ayrılması problemlerinden ilk ikisini saymaktadır. Pergel ve cetvel yardımıyla bu problemlerin çözülemeyeceği yaklaşık 2200 yıl sonra anlaşılrsa da, çözüm için harcanan çaba Yunan matematiğine önemli donanımlar kazandırmıştır; bunlardan birkaçı da yukarıda sayılan eğrilerdir (Boyer, 2015, s. 86; Cajori, 2014, s. 28). Bu problemlerin çözümü için, Pisagorcuların hiç ilgilenmediği daire geometrisi ile ilgilenen Sofistler, bahsi geçen eğrilerle ilgili önemli ilerlemeler kaydetmiştir (Cajori, 2014, s. 29-30). Başhoca konunun felsefi ve tarihî arka planına değinmemiştir.



Şekil 14. (Başhoca 1258/1842, Şekil 156)6

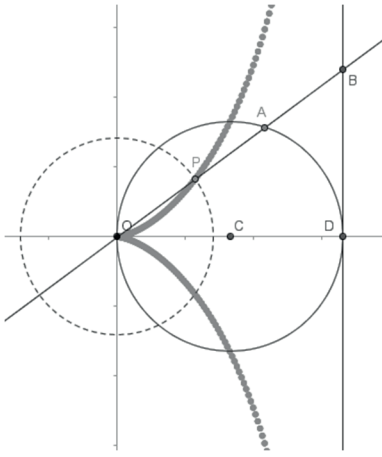
İncelenen ilk eğri *münhani-i sarmaşıkî*, bugün Yunanca'da da "sarmaşık" anlamına gelen sisoid (*cissoïde*) eğrisidir (Tezer, 2012, s. 25; Cajori, 2014, s. 217). Başhoca eğrinin tanımını şu şekilde yapmıştır (Şekil 14):

AB_1B nısf dâiresinin (yarım dâiresinin), BR mümass-ı (teğeti) sâ'iri, AR hatları dahi *hutut-u asliyyeden* (ana doğrular) olarak, her bir AR hattından AB_1 mik-

²² Bu konuya Başhoca yine *MUR*'da s. 224-225'te de değinilmiştir.

tarı, R noktasından AR hattı üzerinde yani $RK = AB_1$ kat'ı alınsa hâsil olan K K noktalarından mürûr ederek (geçerek) resm olunan münhaniye sarmaşıkıyye itlâk olunur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 238).

Bu tanımdan sonra Başhoca, yine eğri üzerindeki birkaç doğrunun nasıl davrandığını açıklayarak, Şekil 14'teki BR 'nin, eğrinin asimptotu olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü gibi eğri hakkında herhangi bir denklem verilmemiş, sadece sözel ifadelerle eğri üzerindeki çizgilerin hareketleri açıklanmıştır (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 238).



Şekil 15.

Modern anlatımla Başhoca'nın yaklaşımını kıyasladığımızda, Lockwood'un sisoid eğrisinin çizimini anlatış tarzı (Şekil 15) Başhoca ile benzerlik göstermektedir. Ancak şekil olarak özensiz bir çizim veren Başhoca, eğrinin tek kolunu vermekle yetinmiştir (Şekil 14). Lockwood eğrinin analitik ve diğer denklemlerinden bahsederken, Başhoca sözel anlatımın ötesine geçememiştir. Sisoid eğrisinin tarihine baktığımızda ise, Başhoca'dan çok önce 17. yy matematikçilerinin bu eğri ile ilgili hesaplamalar yaptıklarını görüyoruz: Fermat ve Roberval eğrinin tanjantını çizerken (1634), Huygens ve

Wallis alanını hesaplamış (1658), Newton ise konu ile ilgili kübik denklemleri çözerek antik yaklaşımları örneklendirmiştir (Lockwood, 1963, s. 130-133; Lawrence, 1972, s. 53-56).

Başhoca üçüncü olarak *münhani-i mezâvi* veya *münhani-i m'izâvi* şeklinde ifade ettiği konkoid (conchoid) eğrisini incelemiştir. Konkoidin kelime anlamı midyeye benzer (Cajori, 2014, s. 53), sedef eğrisi (Boyer, 2015, s. 376) veya kavkı eğrisi (Tuncer, 1995, s. 152) şeklindedir. Ancak Başhoca'nın kullandığı ifade ile bu üç ifade arasında anlamsal bir yakınlık tespit edilememiştir. Bunun yanında *mezâvi* veya *mi'zâvi* ifadesinin anlamına sözlüklerde rastlanmamıştır. İfadenin yazımı metin içinde silik bir şekilde sadece iki farklı yerde geçmektedir ve şu şekildedir:

1. منحنى مزاوى ve 2. منحنى مزاوى (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 241)

İki sözcüğün tam ortasındaki harfin ع'mı yoksa ı'mı olduğu net olarak okunamadığından sözcüğün kökeni ve anlamı ile ilgili iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır:

1. منحنى مزاوى (Münhanî-i M'izâvî): M'izâvî sözcüğünün, Arapça 'azv (عزو) yani "birinin üstüne atma, ona yakıştırma, iftira" sözcüğünden (Devlilioğlu, 2012, s. 66) türetildiği düşünülürse, m'izâvî sözcüğünün anlamı "bir şeyin üzerine atılan" olarak düşünülebilir.

2. منحنى مزاوى (Münhanî-i Mezâvî): Mezâvî sözcüğünün, Arapça zâviye (زاوية) yani "açı" sözcüğünden (Devlilioğlu, 2012, s. 1367) türetildiği düşünülürse, bu eğri için Başhoca'nın düşündüğü anlam açısız eğri şeklinde olabilir. Çünkü bu eğrinin bir açının üç eşit parçaya ayrılması için kullanıldığı bilinmektedir.

Son olarak Başhoca, münhanî-i helezoni olarak adlandırdığı Archimedes spirali veya sarmalını²³ incelemiştir. Denklemi $r = a \cdot \theta$ olan bu eğri, dairenin kareye dönüştürülmesi ve bir açının üç eşit parçaya bölünmesi problemlerinde de kullanılabilir (Boyer, 2015, s. 153-154; Lockwood, 1963, s. 173). Eğrinin dönme açılarından bahsederek, yayların ve doğruların nasıl hareket ettiğini açıklayan Başhoca, benzerlik, oran-orantı, logaritma gibi matematiksel işlemlere başvurmuştur (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 241-244).

5. Değerlendirme

Başhoca İshak Efendi, matematikle ilgili olan MUR 2. ciltte Descartes'ten hiç bahsetmezken, 4. ciltte astronomi başlığı altında Descartes'in astronomik hareketlerle ilgili olan görüşlerine değinmiştir. Buradan hareketle, Başhoca'nın Descartes'in analitik geometri çalışmalarından haberdar olmadığı ve yine Descartes'in *La Géométrie* eserine atıfta bulunmadığı söylenebilir (Takıcak, 2019, s. 167).

MUR müstakil bir analitik geometri kitabı değildir. Osmanlıca literatürde analitik geometri için kullanılan *hendese-i tablîliyye* ve *hendese-i halliyye* ifadeleri MUR'da kullanılmamıştır. Ancak Başhoca, geometri problemlerinin çözümünde cebirsel yöntemlerin kullanılmasını *hall-i hendesi* olarak isimlendirerek "yerinde"

²³ Archimedes, MÖ 287-212, Yunan geometricisi, fizikçisi. *On Spirals* adlı kitabında kendi adıyla anılan bu spirali tanıtmaktadır. Cajori (1909) bu spiralin Archimedes'in arkadaşı Conon tarafından keşfedildiği fikrini kabul etmemektedir (Cajori, 1909, s. 48). [İng. the spiral of Archimedes].

bir terminoloji tercih etmiştir. Ayrıca Başhoca *MUR* eserinde, Antik Çağ ve Orta Çağ İslam matematiğinde de karşılaşılan ve analitik geometrinin öncüsü kabul edilen “cebirsal geometri” ve “geometrik cebir” çalışmalarına yer vermiştir. Buna rağmen, Başhoca’nın Descartes’in aksine “yeni bir geometrik yapı kurgulama” güdüsünden uzak olduğunu söylemek mümkündür (Takıcak, 2019, s. 167).

Yapılan incelemeler sonucunda Başhoca İshak Efendi’nin *MUR* adlı eserinde iptidai düzeyde de olsa analitik geometrinin varlığına dair tespit edilen bulgular şu şekildedir:

- Kartezyen koordinat sistemindeki x/y koordinat eksenlerini kullanmıştır (Takıcak, 2019, s. 167; Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 91, 96).
- Başhoca’nın analitik geometriye yanlış da olsa yaklaştığı diğer bir noktada da eksen olarak kabul ettiği doğrulara göre işaret incelemesidir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 190, 194).
- Başhoca’daki analitik geometriye dair başka bir ipucu da, çeşitli teoremleri ifade ederken, “K noktası faslaların mebde’i...” (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 198) ve “A noktası faslaların mebde’i farz olursa...” (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 199) gibi ifadelerle orijin yani (0,0) başlangıç noktasının tanımlanmasıdır. Ancak bugünkü kullanımın aksine standart bir harf kullanımı tercih edilmemiştir.
- Yüksek geometriye baktığımızda Başhoca’nın, koni kesitlerinin bugün de kullandığımız analitik denklemini verdiği görülmektedir. Söz konusu denklemlerin birkaç yerde kullanılması, modern analitik geometri adına kayda değer bir bulgudur. (Takıcak, 2019, s. 167; Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 141-142).
- *MUR*’da modern analitik geometriye dair kayda değer başka bir bulguda da, Başhoca’nın cebirsel ifadeler birinci dereceden olur ise doğruları, ikinci dereceden olursa dairelerde bulunan çizgileri, ikinci derecenin üstünde olduğunda ise çeşitli eğrileri ifade ettiğini belirtmesidir (Başhoca İshak Efendi, 1258/1842, s. 34-35). Benzer bir durum Descartes’da de karşımıza çıkmaktadır: Descartes’in Yunan geleneğinden ayrıldığı önemli noktalardan biri, Yunanlar’ın birer alan ve hacim ifadesi olarak aldığı x^2 ve x^3 ’ü de eğri / çizgi (line) olarak irdelemesidir (Boyer, 2010, s. 312).

Tüm bu veriler ışığında, Başhoca'nın *MUR* adlı eseri hakkında söylenebilecek en genel çıkarım, eserde Descartes'in geometri çalışmalarından bahsedilmemesine rağmen, iptidai düzeyde analitik geometrinin mevcut olduğudur. İntegral kalkülüste olduğu gibi, analitik geometriyi Osmanlı'ya ilk defa tanıtan Başhoca İshak Efendi olmuştur. Ancak şu konunun da belirtilmesi gerekir ki, bugün analitik geometri kitaplarında karşılaştığımız, iki noktadan geçen doğru denklemi, eğimi ve bir noktası bilinen doğru denklemi, vektör hesabı gibi konular *MUR*'da mevcut değildir. Bu konuların *La Géométrie*'de de olmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca Başhoca dışında, Osmanlıca analitik geometri kitabı kaleme almış diğer tüm yazarlarda bugün kullanıldığı anlamda analitik geometri mevcuttur. (Takıcak, 2016, s. 99-100; Takıcak, 2019, s. 169).

Kaynakça

- Adıvar, A. (1982). *Osmanlı Türklerinde Bilim*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Ahmed Cevdet (1301/1884). *Tarih-i Cevde*. İstanbul: Matba-ı Osmaniyye.
- Ahmed Zihni Efendi (1310/1892). *Hendese-i Halliyye*, 1. Baskı. İstanbul: Mühendishane-i Berri-i Hümayun Matbaası.
- Ahmet Nazmi & Hilmi (1933). *Hendese Dersleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Altun, M. (2008). *Matematik Öğretimi*. Bursa: Aktüel.
- Başhoca İshak Efendi (1257/1841). *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye*. C. 1. Mısır: Bulak Matbaası.
- Başhoca İshak Efendi (1258/1842). *Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye*. C. 2. Mısır: Bulak Matbaası.
- Beydilli, K. (1995). *Türk Bilim Ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane-Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Bézout, E. (1764-1769). *Cours de mathématiques a l'usage des gardes du pavillon et de la marine*. 3.nde partie. Paris: Bibliotheque Royale.
- Bézout, E. (1815). *Cours de mathématiques a l'usage de la marine et de l'artillerie*. 1.nde partie. Avignon: Bibliotheque.
- Boyer, C. B. (1968). *A History of Mathematics*. USA: John Wiley & Sons.
- Boyer, C. B. (2004). *History of Analytic Geometry*. New York: Dover Publications.
- Boyer, C. B. (2010). *A History of Mathematics*. Canada: John Wiley.
- Boyer, C. B. (2015). *Matematik'in Tarihi*. Çeviren: Saadet Bağcı. Ankara: Doruk Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tahir (1342/1926). *Osmanlı Müellifleri*. C. 3. İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Cajori, F. (1909). *A History Of Mathematics*. New York: The Macmillan Company.
- Cajori, F. (2014). *Matematik Tarihi*. çev.: Deniz İlalan. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi.
- Dosay, M. (2002). "Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziye", *Düşünen Siyaset* 16 (2002): 209-229.
- Grabner, J. V. (1970). "E. Bézout". *Dictionary of Scientific Biography*, C. 1. ed.: C.C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons. 111-114.

- Heath, T. L. (1956). *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. C. 1. Newyork: Dover Publication.
- Heath, T. L. (2004). *Apollonius of Perga (Edited in Modern Notation)*. Cambridge: Cambridge At The University Press.
- İhsanoğlu, E. (1989). *Başhoca İshak Efendi (Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaçar, M. vd. (2012). *İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz*. İstanbul: İTÜ Yayınları.
- Kalaycıoğulları, İ. (2003). *Katip Çelebi'nin Cibannüma Adlı Eserine İbrahim Müteferrika'nın Yaptığı Ekler Doğrultusunda Çağdaş Bilimlerin Türkiye'ye Girişi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kökçü, A. (2014). *Osmanlılar'da Diferensiyel İntegral Hesap ve Eğitimdeki Yeri*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lawrence, J. D. (1972). *A Catalog of Special Plane Curves*. Newyork: Dover.
- Lockwood, E. H. (1963). *A Book Of Curves*. Cambridge: Cambridge At The University Press.
- Mehmed Esad (1249/1833). "Fünûn", *Takvim-i Vekayi*: 4. sütun 1.
- Mehmed Esad (1312/1894). *Mirat-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayûn*. İstanbul: Karabet Matbaası.
- Sayan, Ş. (1331/1915). *Hendese-i Tabliliyye*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Şemseddin Sami (1306/1889). *Kamus-ül Âlam*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şen, A. (1995). *İbrahim Müteferrika ve Usûl'l-Hikem fi Nizami'l-ümem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Takıcak, S. B. (2016). "Ahmed Zihni Efendi'nin *Hendese-i Halliyye* Adlı Eseri", *Dört Öge*, S. 10: 81-101
- Takıcak, S. B. (2019). "Osmanlılar'da Analitik Geometri", *Kebikeç*, S. 47: 165-188.
- Tezer, C. (2010). "Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa". *Türk Matematikçileri. A. Sinan Sertöz Home Page*. <http://sertoz.bilkent.edu.tr/turk/VIDINLI.pdf> (Erişim: 22 Aralık 2015).
- Tezer, C. (2012). "Başhoca İshak Efendi ve Mecmu'a-yı 'Ulûm-ı Riyaziye" *Dört Öge*, S. 2: 67-106.
- Tuncer, T. (1995). *Matematik Sözlüğü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nasım Terzioğlu Basım Atölyesi.
- Yanyalı Mehmed Esad (1329/1913). *Hendese-i Musattaba*. 3. Baskı. İstanbul: Mekteb-i Fünûn-i Harbiye Matbaası.

Renk Kuramlarının Empresyonizm ve Sonrası Sanat ile Olan İlişkisi: Rengin Bağımsızlaşması

Ceylan Pınar GENÇ*

Makale Geliş / Recieved: 06.05.2022
Makale Kabul / Accepted: 26.06.2022

Abstract

Her akım içinde bulunduğu zaman diliminde o dönemin dinamikleri ile doğrudan ilişki içindedir. Zamanın teknolojisi, düşüncesi, yaşam biçimi, bölgenin siyasi-ekonomik ve politik ikliminin bir parçası olan “insan ve toplum” gibi sanatta bu dinamikler içerisinde oluşmaktadır. Buradan yola çıkarak baktığımızda dönemin teknik gelişmeleri empresyonizm akımını doğrudan etkilemiş, biçim ve içerikte birtakım kırılmalara neden olmuştur. Fotoğraf makinasının bulunması gerçekçi tasvirin bir kenara bırakılmasına, boyanın pratik manada tüplere girmesi de dış mekânlara açılmayı beraberinde getirmiştir. Atölye ortamının terk edilmesiyle birlikte sanatçılar ışığın ve ona bağlı olarak rengin peşine düşmüşlerdir. Empresyonizm öncesi resimlerde renk konuya hizmet ederken empresyonizm ile birlikte renk biçimden bağımsız olarak kendi başına bir değere dönüşmüştür. Işık ve renk birincil öneme sahip olunca da kimi renk kuramları sanatı doğrudan etkilemeye başlamıştır.

Keywords: WRenk Kuramları, Empresyonizm, Puantilizm, Op Art, Simultane Kontrast, Michel Eugène Chevreul.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, ceylanpinar@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9332-1342.

Künye: GENÇ, Ceylan Pınar, (2022). Renk Kuramlarının Empresyonizm ve Sonrası Sanat ile Olan İlişkisi: Rengin Bağımsızlaşması, *Dört Öge*, 21, 115-124. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Relation of Color Theories with Impressionism and the latter Art: The Independence of the Color

Öz

Each movement is in direct relation with the dynamics of that period in the time period it is in. The technology, thought, lifestyle of the time, as well as “human and society,” which is a part of the political-economic and political climate of the region, are formed within these dynamics. From this point of view, the technical developments of the period directly affected the movement and caused some breaks in form and content. The invention of the camera brought the realistic depiction aside, and the practical use of the paint in the tubes brought about the opening to the outdoors. With the abandonment of the studio environment, the artists pursued the light and, depending on it, the color. While color served the subject in pre-impressionist paintings, with Impressionism, color turned into a value on its own, independent of the form. When light and color became of primary importance, some color theories began to directly affect art.

Anahtar Kelimeler: Color Theories, Impressionism, Pointillism, Op Art, Simultaneous Contrast, Michel Eugène Chevreul.

“Empresyonist ressamalar, biçim ve rengi olması gerektiği gibi değil; ışığın çarpıcı etkileri altında, gerçekten gördükleri gibi resmetmişlerdir. Nesnelere biçimlerini veren ve hacim etkisi uyandıran kesin çizgiler bırakılmış, yerine birbirinden ayrı, tek tek fırça dokunuşları getirilmiştir. Geometrik kurallar üzerine kurulmuş olan perspektif yerine, boşluğu ve hacmi belirlemek için ön plandan başlayarak gerilerde ufka kadar uzanan dereceli tonlar ve renk çeşitliliklerinden yararlanılmıştır. Resimlerde siyahlar ve griler, saf beyaz, çeşitli kahverengiler ve aşı boyası, koyu kahverengi, kırmızısı kahverengi gibi toprak renkleri paletlerden çıkarılmıştır. Sadece prizmatik renkler; maviler, yeşiller, sarılar, portakal rengi, kırmızı ve menekşe rengi kullanılmaya başlanmıştır” (Sérullaz, 1991).

Empresyonizm akımına ait resimlere bugün baktığımızda, empresyonizmin, genel geçer beğeniye hitap etse dahi, dönemi içinde oldukça tartışmaya yol açmış, kabul görmemiş bir sanat akımı olduğu söylenebilir. Ancak giderek, açık bir biçimde reddedilmiş olan bu akım “reddedilenler” adı altında “reddedilenler sergi salonunda” sergilense de zamanla kabul gören bir akıma dönüşmüştür. Empresyonizm akımı bir başlangıç noktası olduğu kadar aynı zamanda sonradan olan ya da olabilecek sanatsal gelişmelerin belirleyicisi olmuştur (Avcı, 2014). Akım, kendinden sonraki oluşumları doğrudan etkilemiş bir anlamda modern sanatında başlangıç noktası haline gelmiştir.

Her akım içinde bulunduğu zaman diliminde o dönemin dinamikleri ile doğrudan ilişki içindedir. Zamanın teknolojisi, düşüncesi, yaşam biçimi, bölgenin siyasi-ekonomik ve politik ikliminin bir parçası olan “insan ve toplum” gibi sanat da bu dinamikler içerisinde oluşmaktadır. Buradan yola çıkarak baktığımızda dönemin teknik gelişmeleri akımı doğrudan etkilemiş, biçim ve içerikte birtakım kırılmalara neden olmuştur (Avcı, 2014). Fotoğraf makinasının bulunması gerçekçi tasvirin bir kenara bırakılmasına, boyanın pratik manada tüplere girmesi de dış mekânlara açılmayı beraberinde getirmiştir. Atölye ortamının terk edilmesi ile birlikte sanatçılar ışığın ve ona bağlı olarak rengin peşine düşmüşlerdir. Empresyonizm öncesi resimlerde renk konuya hizmet ederken empresyonizm ile birlikte renk biçimden bağımsız olarak kendi başına bir değere dönüşmüştür. Işık ve renk birincil öneme sahip olunca da kimi renk kuramları sanatı doğrudan etkilemeye başlamıştır. Empresyonizmde renk olgusunun resmin içindeki varlığı daha önceki dönemlerde görülmemiş bir şeydi. Renk, elbette her zaman vardı ancak anlatılmak istenilenin anlatım aracı olarak, yani araçsal bir kullanım olarak. Anlam açısından baktığımızda anlamı oluşturan bir unsur olarak rengi ilk defa empresyonizm ile birlikte görmekteyiz.

Rengi oluşturan koşullar bilimsel olarak incelendiğinde artık renkten söz etmiyoruz demektir, çünkü renk doğrudan gözümüzdeki retina tabakasında bulunan konik hücrelerin farklı dalga boylarına verdiği tepkilere bağlı koşullar sonucu beyin ve algılanan nesne arasında söz konusu karmaşık fizik ve fizyolojik süreçlerin içinde oluşur (Haslakoglu, 2007). Bu açıdan, örneğin bir limon çevresine sarı renk ışımaz. Limonu sarı gösteren, onun sarı rengi oluşturan dalga boyu dışındaki tüm ışığı soğurmasıdır. Bunun sonucunda da geri kalan sarı rengi veren dalga boyu yansıtılmış olur. Bu nedenle nesne sahip olduğu rengi ışımaz, doğrudan kendisine gelen ışığı çeşitli dalga boylarında yansıtır. Dolayısıyla da hiçbir nesne rengi varoluşunun birincil özelliği olarak kendisinde barındırmaz. Renk deneyiminde söz konusu olansa, kendine özgü renk tonunun görünür spektrum aralığındaki dalga boyu karşılığının retinadan yansımasıdır. Tüm bunları olanaklı kılan asıl öge ise ışıktır, çünkü ışık doğrudan rengi görünür kılan kaynak olma özelliği taşır. Burada alıcı konumunda olan gözdeki retinanın da tıpkı rengi gözlemlediği nesne gibi belli bir tepki verdiğini unutmamak gerekir. Aradaki fark gözün nesneden yansıyan ışığın dalga boyunu renk olarak ayırtabilme yeteneğinde gizlidir. İnsan retina-sındaki üç ana renge denk düşen konik hücrelerde bulunan üç alıcı (reseptör) hücre türü, bu yeteneğin biyolojik temelini ortaya koyar (Haslakoglu, 2007). Yine de tüm bu bulgular rengi gerektiği gibi açıklamaz, çünkü rengi o dalga boyunda o renk olarak görmenin gereği ne psikolojik (algısal) ne de fizyolojik (maddesel) koşullara indirgenebilir görünmemektedir (Haslakoglu, 2007). Bunun bir nedeni, ışın içine

felsefenin dahi girmesine neden olan; rengin tam olarak nerede varolduğu sorundur. Rengin nesnede olmadığı bilinse de beynin yarattığı bir yanılmasa olmadığı da rengi oluşturan koşulların ölçülebilir nesnelliği ile ortadadır. Bu durum, ilginç bir biçimde, rengin, ne nesnenin ne de beynin bir buluşu olmadığını, daha çok ikisi arasında ışıkla mümkün bir tür psiko-fizyolojik olgu olarak görülebileceği düşüncesini vermektedir (Haşlakoğlu, 2007).

Bilimsel renk kuramlarının sanat ile bağlantısı konusuna gelmeden önce renk meselesine dair düşünce ve kuramlara kısaca bakarsak; ilk kapsamlı çalışmayı Eski Yunan'da Aristoteles'in *De Anima* olarak anılan "Ruh Üzerine" kitabında görürüz. Aristoteles burada algı psikolojisinin ilk örneğini verir ve rengi de içeren algı çözümlmelerine girer. Ne var ki vardığı sonuçlar kimi özgün yanlarına rağmen bilimsel olarak kabul edilmekten uzaktır. Daha yakın dönemde İngiliz Bilim Adamı Isaac Newton'un iyi bilinen kuramı bugün kabul edilen dalga boyu (wavelength) kavramının kökenini oluşturur. Karanlık bir odada bir prizmadan kırılarak ayrılan beyaz ışığın duvara yansıyan spektrumundaki (tayf) gökkuşağı renklerinin aslında belli dalga boylarının sonucu olduğunu bulan Newton, beyaz ışığın tüm renkleri kendi içinde barındırdığı düşüncesine varır. Buna karşın Alman Edebiyatçı, düşünür ve bilim insanı Goethe'nin renk kuramı, Newton'un kuramına eleştiriler getirmekle kalmaz, hem sanatsal anlamda daha kullanışlı ve etkileyici hem de bugünkü modern baskı tekniklerinde ve grafik uygulamalarında söz konusu renk kullanımına daha uygun bir yaklaşım getirir (Seamon & Zajonc, 1998, s. 25). Goethe Newton'da olduğu gibi prizma oluşturur. Ne var ki prizmadan yansıyan ışığın, Newton'un yaptığı gibi karşı duvara değil, hemen yanına düşecek şekilde bir zemine yerleştirilerek ayarlandığında, ortada beyaz bir bandın oluştuğunu ve her iki yanında da mavi ve sarı rengin belirdiğini gören Goethe, buna "kökensel belirme" (*Urpheänomen*) adını verir (Seamon & Zajonc, 1998, s. 25). Buna göre, Newton'un vardığı sonuçların aksine, karanlık olmaksızın, bir prizma, ışığın kendisini tek başına renk kuşağı (spektrum) olarak ortaya çıkaramaz. Her iki kuramda da renk ışığın kırılması sonucu bir zemin üzerinde oluşmaktadır. Oysa resim boya maddesi ile yapılmakta ve boya maddesinin malzeme olarak ışıktan farklı sonuçları bulunmaktadır.

Goethe'den 200 yıl sonra bir Fransız bilim insanı olan Michel Eugène Chevreul (d. 31 Ağustos 1786 - ö. 9 Nisan 1889) renk meselesine farklı bir yaklaşım getirerek belki de bir akımın gizli mimarı oldu. Chevreul ile birlikte Helmholtz ve Rood'un geliştirdikleri "Eş zamanlı kontrast yasasında" da rengin açık koyu değeri, parlaklığı ve kroması etkileşime girmektedir. Fakat Chevreul'un üzerine çalıştığı renk farklılaşması konusu ışık-renk değil madde-renk olduğu için resimde kullanılan boya maddesi bakımından Chevreul'un yaklaşımı diğer kuramlara göre sanat-

ta birebir karşılığını bulmuştur. Aynı şekilde goblenin noktasal renk alanlarından oluşması ile neo empresyonizm boyama yaklaşımı birebir aynı olmuştur. Chevreul aslen kimyager olmakla birlikte sadece bilimde değil sanatta da önemli bir kişidir. Uzun bir yaşamı olan Chevreul 62 yıl aynı fabrikada çalışmış, boyalarla ilgili departmanın yöneticiliğini yapmıştır. O yıllarda Fransa'da oldukça popüler olan Goblen işlemeciliği (bir çeşit etamin) için üretilen ipliklerin renk doygunluğu ile ilgili yaşanan sorunların çözümünü aramak için yaptığı araştırmalar sorunun boyalarda değil yan yana gelen renklerin birbirleri ile girdiği etkileşim sonucu olmasını keşfetmesi ve meselenin optik bir mesele olduğunu fark etmesi üzerine başlar. Elbette etkileşim kontrast renkler arasında diğerlerine göre fazladır. Michel Eugene Chevreul "Renklerin Simultane Kontrast Kanunu" isimli denemesini yazar.

Bu nakledilenler ışığında ise empresyonizm temel olarak ışık ve renk ilişkisini doğa yoluyla doğanın içerisinde arama arayışı olarak görülebilir. Konu ışık ve renk olunca da renklerin etkileşiminin en üst düzeyde kullanılması kaçınılmaz olur. Siyah ve beyaz nispeten daha az kullanılmakla birlikte özellikle koyu alanlarda siyah rengi kullanmaktansa o nesneyi oluşturan rengin kontrastı olan renklerin kullanımı söz konusu olmuştur. Monet'nin resimlerine baktığımızda bunu oldukça fazla görürüz. Aşağıda gördüğümüz 1891 yılında yaptığı Saman Balyaları, Yaz sonu (Resim 1) isimli resimde koyu alanlarda (gölgede kalan) rengin kontrastının kullanımını görmekteyiz. Resim esasen birbirinin zıttı olan renk çiftlerinden oluşmaktadır. Işıklı alanlar için az miktarda beyaz kullanılsa da siyah rengi resimde görmeyiz. Onun yerine rengin kontrastı (bütünleyici/karşıtı) olan rengi görmekteyiz.



(Resim 1)

Saman balyaları serisi farklı mevsimlerde ve ışıktaki yapılmış bir dizi resimdir. Monet saman balyalarında olduğu gibi belli bir temayı farklı ışık ve hava koşullarında yapmıştır. Bu dizi resimlerden bir diğeri de Rouen Katedrali serisidir. (Resim 2)



(Resim 2)

“Rouen Katedrali” serisi 1890’larda yapılmıştır. Resimlerde hep aynı bakış açısından günün farklı saatlerinde ya da yılın farklı mevsimlerinde Katedralin cephesindeki değişiklikler görülmektedir. Monet ışığın renkler üzerindeki etkisi ile birlikte renklerdeki değişimini fark etmiş bu fark ediş onun akıp giden zamanı resmetmesine dönüşmüştür.

Rengin nesnede olmadığı bilirse de beynin yarattığı bir yanılsama olmadığı da rengi oluşturan koşulların ölçülebilir nesneliliği ile ortadadır. Renk ne nesnenin ne de beynin bir buluşu olmadığını, daha çok ikisi arasında ışıkla mümkün bir tür psiko-fizyolojik olgu olarak görülebileceği düşüncesini vermektedir. Claude Monet aynı nesnenin farklı anlarını resmederken değişen renk ve tonları ile belki de nesnenin özü hakkında düşünme kapısını aralamıştır. Bu noktada Aristoteles’in *Poetica* isimli eserinde mimetik sanat kuramı çerçevesinde söyledikleri akla gelebilir: Sanatçı, tabiatı taklit ederken bir “ayna” gibi her gördüğünü, her şeyi olduğu gibi veya aynen taklit etmez, etmemelidir. Sanatkâr taklidi, bir seçme işlemi çerçevesinde gerçekleştirir (Aristoteles, 2007). Sanatkâr, “olanı” değil “olabilir” olanı seçmelidir. Olanı olduğu gibi anlatmak, sanatın değil; tarihin görevidir. Ona göre sanat ve sanatkâr, bize hayatın anlamı ve olayların sebepleri hakkında bilgi verebilir; gerçeğe, gerçekliğe götürebilir (Aristoteles, 2007).

Claude Monet ve empresyonistler renk kuramları ile yakından ilgilenmişlerdir. Ancak, neo empresyonistler bizzat bu kuramlara uygun resimler yaparak

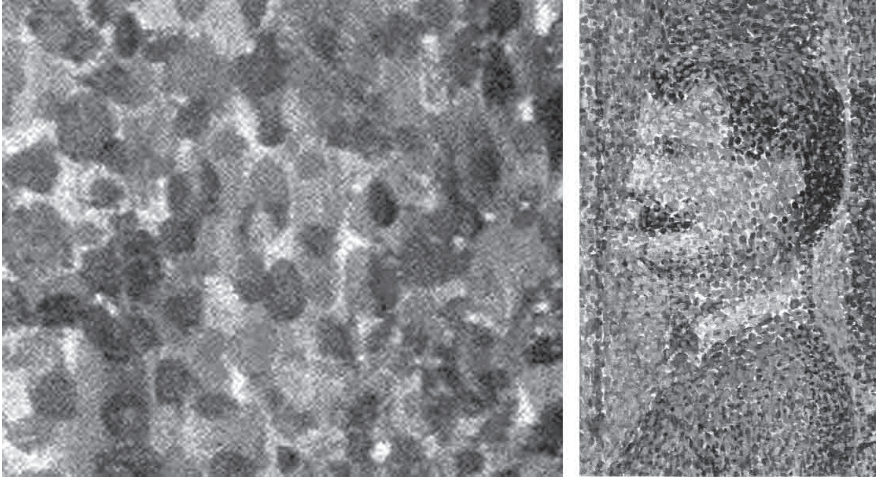
adeta kuramları görselleştirmişlerdir. Puantilistlerden Georges Seurat rasyonel resim tekniklerini benimseyerek tekrar atölyeye dönmüş ve Michel Eugene Chevreul'un "Renklerin Simultane Kontrast Kanunu" isimli denemesini resimlerinde birebir uygulamaya başlamıştır. Boyanın bir madde olarak ele alınması ve bu maddenin ışıkla olan ilişkisinin araştırılması sonucu noktacılık akımının resimleri karşımıza çıkmaktadır. Artık boya palette karıştırılmamakta, tuval yüzeyinde yer alan farklı renk noktacılarının uzaktan bakıldığında optik olarak gözde karışmaktaydı. Renkler Chevreul'un renk diyagramına göre seçiliyor, kontrast renkler diyagramda yer aldığı şekliyle seçiliyordu. Kesin kuralları olan bu yaklaşım esas olarak izlenimcilik ruhuna aykırı gibi dursa da izlenimciliğin ardılı olarak tarihte yer alır. Her ne kadar resim yapma yöntemleri katı ve kuralcı olsa da bu yöntemi doğal sonuçlara ulaşmanın bir yolu olarak görmüşler aynı zamanda doğal etkilere de ulaşmışlardır (Avcı, 2014, s. 53-67). İlginç bir başka nokta ise 103 yıl gibi uzun bir ömrün 61 yılını aynı fabrikada çalışarak geçiren Chevreul (Resim 3) bu renk kuramını çalıştığı boya fabrikasına goblen işleme yapan müşterilerden gelen şikayetlerin sebebini araştırırken ulaşmasıdır (Resim 4-5). Renklerin birbirini etkilemesi sonucu müşterilerin soluk olarak algıladığı renklerin neden ve nasıl soluk görüldüğünü araştırması sonucu yan yana gelen renklerin birbirini etkilediğini fark eder ve istenilen renk etkisini elde etmenin nasıl verilebileceğini bulur.



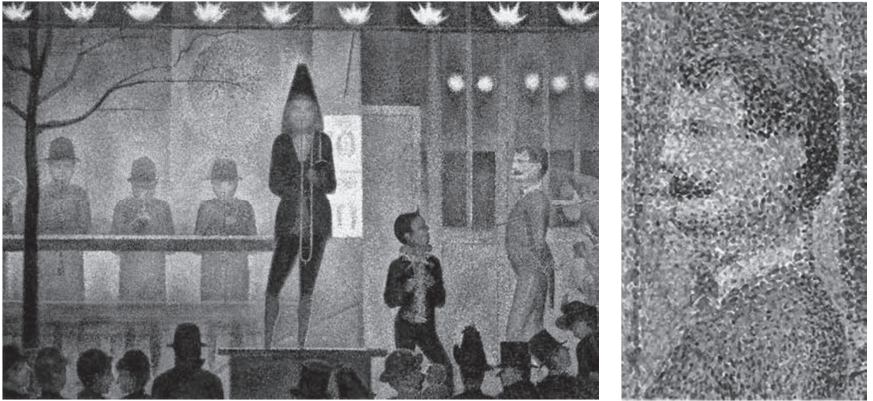
(Resim 3)



(Resim 4-5)



(Resim 6)



Georges Seurat, "La Parade de Cirque" (Resim 7-8)

Yakından baktığımızda renkli noktaları birbirine karıştırmadan ayrı ayrı görüyor olmamıza rağmen belirli uzaklıktan baktığımızda bu noktalardan oluşan alanı yeni bir renk olarak algılarız (Resim 6). Yan yana gelen renklerdeki etkileşim özellikle karşıt renkler söz konusu olduğunda en üst seviyede olur. Renkler karşılıklı olarak güçlenir; yoğunlukları artar (Resim 7-8). Öte yandan bu renkler boya maddesi olarak karıştırıldığında ise renkliliği (kroması) azalır. Renk etkileşimleriyle ortaya çıkan yeni durumda kimi zaman var olan renk yokmuş gibi olmayan renk ise renkliliği (kroması) azalır. Renk etkileşimleriyle ortaya çıkan yeni durumda kimi zaman var olan renk yokmuş gibi olmayan renk ise varmış gibi algılanabilir. Buna bir örnek olarak mavinin yanında duran sarı renk mavi ile etkileşime girerek mavinin kontrastı olan turuncuya doğru bakar.

Bir başka Fransız ressam olan Robert Delaunay da Seurat gibi Chevreul'un kuramını inceleyerek çalışmalar yaptı. Delaunay renk kontrastını kullanmakla birlikte doğadaki ışığın renkteki hareketi oluşturduğunu açıkça ifade ederek bunu resimlerde aramıştır. Resimlerinde eş zamanlı bir algıya dayanan an'lardan oluşan imgenin peşine düşmüştür. Kübizmin olanaklı kıldığı eşyanın birden fazla görünümünü tek bir imge üzerinde ifade etme hali Delaunay'da zaman üzerinden anlarında aynı anda resmedilebileceği fikrini doğurmuştur. Işık yoluyla renklerde hareket ve eşzamanlılık oluşturmuş, biçim yoluyla da aynı anda birden fazla görüntünün var olabilme olasılığını sunmuştur. Delaunay pencere serisiyle eş zamanlı zaman algısını Eyfel Kulesi üzerinden karşımıza çıkarmıştır.

Opart sanatçılarında tekrar gündeme gelen renk kuramları optik yanılsamaya dayalı resimlerini oluşturmak için kullanılmıştır. Seurat ve noktacılar optik yanılsamayı bir yöntemin parçası olarak kullanırlarken Opart sanatçıları optik yanılsamayı ana mesele haline getirmişlerdir. Renk kuramı bu sefer resmin anlamını oluşturmada bir araç haline gelmiştir. Bu araçsallaşma empresyonizm öncesi renk kullanımında ötesinde tamamıyla göz yanılsaması oluşturmanın bir aracı haline gelmiştir. İzleyicinin herhangi bir donanım ve ön hazırlığa gereksinim duymadığı bu eserler izleyicinin algı sürecinin içerisinde varlıklarını oluşturmuşlardır.

Renk, içinde yaşadığımız dünyanın önemli bir unsurudur. Kültürel ve sosyolojik bakımdan da ayrıca bir öneme haizdir. Renk, mağara resminden bu yana sanatın bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak empresyonizm ve sonrasında renk artık biçimin bir parçası veya onu ifade eden bir araç olmaktan çıkarak kendi başına izi sürülen bir nesneye dönüşmüştür. Yani resmin renkle olan geleneksel ilişkisi bir anlamda sona ermiştir: "Eğer, bilimsel olarak, sanat tecrübesiyle resimde rengin kurallarını bulabilmişsem, benzer şekilde, resmimin çizgilerini ahenkli hale getirmeme izin verecek biçimde resme ait bilimsel ve mantıklı bir sistemi ortaya

çıkaramaz mıyım?” diye soran Seurat, resmin renkle olan geleneksel ilişkisinin artık sürdürülemeyeceğini ilan etmiştir (Gage, 2005, s. 247; Avcı, 2014).

Sanatçılar tarih boyunca sağlam biçimlere ulaşmak, kompozisyon ve estetik yapıyı oluşturmak için renk ilişkilerinden yararlanırlar. Bilimsel çalışmalarda bu renk ilişkileri yasalarla açıklanmıştır. Rengin yapısı, oluşumu, görülmesi, algılanması, anlamlandırılması ve kullanımını kapsayan çalışmalar, Fizik, Fizyoloji, Kimya, Biyoloji, Psikoloji ve Sosyoloji gibi bilim dalları ile Sanat arasında bilgi alışverişini doğurmuş, 17. yüzyıldan bugüne geçerliliği hala devam eden renk teorilerini sanata kazandırmıştır. (Avcı, 2014).

Kaynakça

- Aristoteles (1990). *De Anima / Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Avcı, S. (2014). “Bilimsel Renk Bilgisinin Resim Sanatındaki Yansımaları”, *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 11: 53-67.
- Haşlakoğlu, P. (2007). *Rengin Ruhsal Etkisi ve Resimsel İfade*, Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Eser Metni, Dan. Prof. Zekai Ormancı, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE, Resim Anasanat Dalı, Resim Programı), İstanbul.
- Seamon, D. & A. Zajonc (eds.) (1998). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*, State University of New York Press.
- Sérullaz, M. (1991). *Empresyonizm Sanat Ansiklopedisi*, çev. D. Erbil, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KİTAP TANITIMI/Book Review

Klinik Felsefe

Editörler: Alper HASANOĞLU ve Özlem BAYOĞLU

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020. 174 s.

ISBN: 978-605-7768-31-5

*Okan Nurettin OKUR**

Antik Yunan'da bütün bilimleri kuşatıcı bir disiplin olan felsefe zaman içinde bağımsızlığını ilan eden birçok alan ortaya çıkarmıştır. Bu alanlar her ne kadar kendi konularını belirlemiş olsa da felsefe ile ortak kadim soruların arayışı daima devam etmiştir.

Deney ve gözlemlerle bilimsel sonuçlar arayışında olan psikoloji de 19. yüzyılda felsefeden ayrılmış, çeşitli ekoller, yaklaşımlar ve metotlar geliştirmiştir. 1879 yılında Wund'un kurduğu ilk modern psikoloji laboratuvarında bu bilimin temelleri atılmış olsa da insan doğasını araştıran psikoloji halen filozoflardan pek çok izler taşımakta, aynı soruları sormaktadır. Ruhun ne olduğu, duyguların nasıl oluştuğu, ruh-akıl ilişkisi, ruhsal tedaviler vb. konular Antik Yunan, Mısır, Çin medeniyetlerinde filozoflarca çokça tartışılmıştır.



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, okannurettinokur@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6303-1854.

şılmış, modern psikoloji anlayışına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla uygulamada ve teoride hala birbirini tamamlayan bu disiplinler, metotları farklı olsa da insanı anlamaya hizmet etmektedirler. Bu düşüncelerle kaleme alınan “Klinik Felsefe” kitabı felsefe ile psikolojiyi klinik bağlamda birleştirip terapötik bir yöntem olarak kullanmayı amaçlamaktadır.

Günümüz insanının en büyük sorunlarından olan varoluşsal problemler Antik Yunan dünyasında da revaçtaydı ki buna çözüm olarak “Kendini bil!” tavsiyesinde bulunuluyordu. Delphi’deki Apollon Tapınağı’nın girişinde yazılı olan bu cümle toplum, kültür, dil, gelenekler, inançlar ve dogmatik bilgilerle kendini kaybeden, bireyselliğini unutan kişiye özünü bulmasını/yaratmasını tavsiye etmektedir. İnsanın kendisine ve doğaya/doğasına yabancılaşmasının had safhaya ulaştığı modern dönemlerde bu durum psikopatolojik bir hal almıştır. Felsefenin en kadim tavsiyelerinden olan “Kendini bil!” tam da bu soruna işaret etmektedir. Felsefe bireyin kendisiyle ve doğasıyla barışmasında yol gösterici bir rehber olarak karşımıza çıkmaktadır.

Akültürasyonun etkisinde kalan insan ilkel arzularını ve bilinçaltını baskılamaktadır. Bunun bedelini ise nevrozlar ve psikozlar ile ödemektedir. Dolayısıyla modern birey olmak bir anlamda patolojik olmak demektir. Bu kitap her şeye yabancılaşan insana felsefe ile psikoterapik bir iyileşmenin imkânı ve alternatifleri üzerine farklı disiplinlerden yazarlarca çeşitli metinler sunmaktadır. Yolları birkaç yüzyıl önce ayrılmış bu iki disiplinin yeniden birleştirilip terapide kullanımı amaçlanmaktadır. Bu bağlamda sadece psikoloji ve felsefe alanındakiler için değil, herkese hitap eden sade ve anlaşılır bir dile ve içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Kitap, giriş bölümüyle beraber on ana bölüm ve kaynakçadan oluşmaktadır. Giriş kısmı olan “Klinik Felsefe Diye Bir Şey Olabilir mi?” Alper Hasanoğlu tarafından kaleme alınmış olup burada felsefenin psikoterapide kullanımının imkânı tartışılmaktadır. Bu tartışmaya temel teşkil eden sorular şu şekildedir: Felsefe tarihi okumak insanın içindeki çatışmaları çözer mi, felsefenin psikoterapi misyonu var mıdır? Günümüzde biyolojik psikiyatrinin hegemonyası altında olan psikoterapinin kaybettiği işlevi, felsefede yeniden bulabileceği savunulmaktadır. Bu düşünce ilk bakışta felsefeyi araçsallaştırmak gibi görünse de Stoacılık gibi pratik hayata uyarlanabilir düşünce örnekleri bunun imkân dahilinde olduğunu göstermektedir. Felsefenin tüketim ve haz odaklı günümüz insanına kadim bir mutluluk reçetesi sunabilmesi mümkün görünmektedir. Kant’ın deyimiyle felsefe bir ilaç gibi etki etmelidir (Kant, 1999, s. 98). Dolayısıyla felsefenin bir terapi yöntemi olduğu, bu nedenle felsefecilerin ek bir psikopatoloji eğitimi sonrası psikiyatrik tedavi birimlerinde yer almasının gerekli olduğu savunulmaktadır. Günümüzde psikoterapi adı

altında kuantum psikoterapi gibi tartışmalı birçok yöntemin uygulandığı düşünülürse felsefecilerin bu konuya el atması gayet anlaşılır olacaktır.

Çiğdem Dürüşken tarafından kaleme alınan “Boethius ve Felsefeyle İyileşmek” başlıklı ikinci bölüm son derece çarpıcı bir kurguyla başlamaktadır. Devletin en yüksek kademelerindeyken iftiraya uğrayıp her şeyini kaybeden Boethius’un, ruhen çöküntü yaşaması sürecinde felsefenin hekim olarak ziyarete gelmesi ve filozofu iyileştirmesi anlatılmaktadır. Boethius; Parmenides’in, Platon’un, Aristoteles’in, Plotinus’un ve Stoacılığın öğretilerinden imdat diler ve bir iç konuşma başlatır. Felsefe ilk olarak “Platoncu” bir şekilde şiir perilerini azarlayıp kovar. Çünkü onların tek işi duygusal fırtınalar estirmek ve geçici rahatlama sağlamaktır. Bunun yerine felsefe kendi ilham perilerini kullanır. Felsefenin koyduğu teşhis gerçeklikten kopuş, şuur kaybı, gaflet, kendini unutmadır. Bütün amaç unutulana hatırlamaktır. Apriori bilgileri çağırarak ve zihni bu sanılardan arındırmak gereklidir. Bu amaçla Anaksagoras, Sokrates, Zenon ve Seneca’ya ait hayat hikayeleri anlatılır. Kritik sorulara geçilir ve hastaya evrenin yönetimiyle ilgili sorular sorulur. Evren rastgele mi yoksa rasyonel bir ilke ile mi meydana gelmiştir? Bu soruya “Tanrı tarafından.” cevabı verince nasıl, ne şekilde soruları sorulur. Boethius bilmiyorum deyince sorun anlaşılmalıdır. Doğa düzeninin gayesi nedir şeklinde gelen üçüncü soru ise hepten Boethius’u şaşkına çevirir. Doğasının bilincinde olmayan insan varoluş boşluğuna düşmüştür ve bu boşluktan çıkarılması gerekmektedir. İnsana kötü günleri olduğu gibi iyi günleri de olduğu hatırlatılır. Sonuç olarak Tanrı gerçek iyi ve mutluluğun kaynağıdır ve insan tanrısallık edinmek için çabalamalıdır. Bu sürecin sonunda hakikat inkişaf edilir ve dünyevi her şeyin geçiciliği anlaşılır kılınır. O halde her şey tanrısallığa katılıp bir olmak için iyiliği amaç olarak istemektedir.

Kötü insan aslında insan doğasındaki amacına ulaşamamış, dolayısıyla hayvanlık düzeyine düşmüştür. Tıpkı hayvanlara benzetilen kötü insanlar gibi bedenlen insan olsa da ruhen değişmiştir. Doğal arzusuna kavuşabilene insan denir. Doğal arzu gerçek iyilik ve mutluluğa kavuşmak olduğuna göre ancak bunu başarabilen gerçekten insan olabilmiştir. Doğal arzusunu yerine getiren insan güçlü demektir. Kötü insan ise doğal amacının gerektirdiği amacı bile gerçekleştiremeyecek kadar güçsüzdür. Bu durum onların en başından aciz, güçsüz olduklarını asla mutlu olmayacaklarını gösterir. Kötü insanlara acımak ve onları ruhen hasta olarak kabul etmek gerekir. Doğasından uzaklaşan insan kötülüğe, doğasına yaklaşan insan iyiliğe, tanrısız zihne yaklaşır. İnsanın ruhu tanrısız zihnin seyrine daldıkça özgürleşir, maddi dünyaya kaydıkaç özgürlüğü azalır.

Bergen Coşkun’un yazdığı üçüncü bölüm, “Felsefenin Trajik İyimsizliği”nde ise acı ve mutsuzluk temaları ele alınmaktadır. Acının bilincin yolu olduğu, sınır-

larını bilmenin ancak acıyla mümkün olduğu, kısaca varoluşun ancak acı çekmekle mümkün olduğu anlatılmaktadır. Neşelendiğimizde kendimizi unutturuz, kendimize yabancılaşırız. Kendimize gelmek, yaşadığımızın farkına varmak için acıya ihtiyaç duyarız. Bu bağlamda acının insan hayatındaki önemi hatta yüce bir ayrıcalık ve kutsal bir yara olduğu belirtilmektedir.

Le Breton için her şey ona yüklediğimiz anlama bağlıdır. Boethius örneğinde olduğu gibi iyileşmek isteyen insan yarasını açma cesareti göstermelidir. Bu nedenle bir acı çözümlenmesi felsefeden bağımsız yapılamaz. Acımasız, düşmanca bir duygu olan acıya simgesel bir değer yüklemenin acıyı dayanılır kılan terapi yolu olduğu yani acıyı anlamlandırmak ve hafifletmek için felsefeden yararlanılması gerektiği tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda trajik kavramı ele alınmakta, trajik olanın başa gelen şeyler karşısında sadece üzüntü ve acı hissetmenin ötesinde insanın o duruma karşı kendi özel durumu, tavrı ve tepkisi anlatılmaktadır. Dostoyevski'nin hapisanede ruhu kararmamışsa bu onun trajik olanla kurduğu felsefi ilişkiden kaynaklanmaktadır. Trajik insan kendisine zarar vereceğini bilse bile doğru olanı yapmış olmanın huzuru içinde acıyı ve etiği buluşturacaktır. Hegel bu duruma gözyaşlarıyla gülümseme adını vermektedir.

Alper Hasanoğlu'nun yazmış olduğu "Ludwig Binswanger ve Dasein Analizi" başlıklı dördüncü bölümde tedavi eden ile tedavi edilen arasındaki hiyerarşik ilişkinin yerini demokratik varoluşsal karşılaşmaya bıraktığı "Daseinanaliz"den bahsedilmektedir. Binswanger, Husserl'in fenomenolojisiyle olan teorik bağı nedeniyle başlangıçta yönelimi fenomenolojik antropoloji olarak adlandırmaktayken 1941'de "Daseinanaliz"i kullanmıştır.

İnsan varoluşunun oluşum düzenini sağlıklı-hasta, normlara uygun-uygunsuz ayrımı yapmadan anlamak amaçlanıyordu. Doğa bilimlerinin insan davranışlarını anlamada ne denli eksik olduğunu, insan varoluşunun kendine özgü insaniliğini kaçırdığını iddia etmektedir. Özne nesne bölünmesini bilimsel düşüncenin kanseri olarak görüp, bunu psikiyatride sonlandırmaya çalışmaktadır. Doktor hasta ilişkisine son verip bunun yerine birlikte ve birbiri için var olmayı tavsiye etmektedir. Fenomenoloji yalnızca psikoterapi alanında bu kadar verimli olabilmektedir. Sevgi eksikliğine yaklaştıkça patolojik ve yıkıcı yaşam deneyimleri ortaya çıkmaktadır.

M. Bilgin Saydam tarafından kaleme alınan beşinci bölüm "Makul Bir Psikoterapi Modeli için Ön Kabuller ve Yöntem Sorunsalı" kitabın okuyucu açısından nispeten anlaşılması en zor metinlerinden biridir. Metnin içinde hiçbir atıf olmaması, kavramlara "naif" akıl yürütmelerle anlam yüklenmesi yazarın anlaşılmasını güçleştirmektedir. İlgili bölümde insanın aradalıklarda yaşadığı, varlık-yokluk, psi-

komitolojik terapi yaklaşımı ve varoluşsal problemlerin psikolojiyi felsefeye yaklaştırdığı anlatılmaktadır.

Chryssi Sidiropoulou tarafından yazılan, Özlem Bayoğlu tarafından çevrilen altıncı bölüm “Bilimsel Psikoloji, Klinik Uygulama ve Felsefi Eleştiriler” metninde klinik biliminin doğuşundan günümüz psikoloji anlayışına, ruh üzerine etik ve bilimsel tartışmalardan nedensel anlayış ve indirgemeci teorilere kadar birçok konu ele alınmıştır.

Haluk Sunat tarafından yazılan yedinci bölüm “Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?”de felsefenin klinik bağlamda terapötik bir yöntem olarak kullanılması Kant’ın tabiriyle -bir ilaç gibi müessir kılınması- vurgulanmaktadır. Bilinçdışı kavramı felsefeciler için önemli bir soru(n) teşkil etmektedir. Bu bağlamda psikanaliz bir hakikat arayışı olarak görülebilir. Althusser’in ifadesiyle her bilim insanında uyuklamakta olan bir filozof olduğu ve bilim zayıfladığında bu filozofun uyanıp spiritüalist felsefenin eski şarkısının namelerini mırıldanmaya başlayacağı anlatılmaktadır. Ona göre felsefe tarihinde filozofların büyük çoğunluğu bilimleri pratik ideolojilerin değerleri uğrunda sömürmektedir.

Kemal Sayar tarafından yazılan sekizinci bölüm “Psikoterapi ve Kutsal”da kültür-psikoterapi ilişkisi sorgulanmış, Doğu-Batı mukayesesi yapılmıştır. Doğu felsefelerinin genel olarak tahammül, dayanıklılık, sabır ile ıstırapın kaçınılmaz olduğu vurgulanırken batı felsefesinde eğilim bir an önce ıstırapa son verme, ani tatmin ve mutluluktur. Sonuç olarak esas kurtuluşun tasavvufi bilgide, maneviyatta olduğu savunulmaktadır. Psikoterapi tasavvuftan aldığı ilhamla daha da zenginleşecektir denilmektedir.

Özlem Bayoğlu tarafından yazılan dokuzuncu bölüm “Bir Yaşam Kılavuzu Olarak Homeros”ta İlyada ve Odyssea destanlarından örnekler alınarak, Olympos tanrılarının Akhilleus’un öfkesine kadar pek çok çarpıcı örnek verilmekte, böylece değişmeyen insan doğasına psikomitolojik atıflarda bulunmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki Homeros’un öyküleri gerçeklikten yola çıkıp mitolojik bir evren yaratarak insanın hiç değişmeyen inanç, öfke, nefret, kıskançlık gibi duyguları üzerinden her dönem insanına dersler vermektedir.

Kwm Fuldrod, Giovanni Stangellini tarafından yazılan, Özlem Bayoğlu tarafından çevrilen onuncu bölüm “Üçüncü Devrim 21. Yüzyıl Psikiyatrisi Uygulamalarında Felsefe”de psikiyatri alanında üç devrimden bahsedilmektedir. İlki nörobilim alanındaki gelişmeler, ikincisi hizmet sunum modelleri, üçüncüsü ve belki de en önemlisi felsefe ile güçlü bir multidisipliner ortaklık olarak görülmektedir. Felsefenin modern psikiyatrinin gelişiminde oldukça etkili olduğu, bilhassa Karl

Jaspers'ın fenomenolojik çalışmaları, Rousseau'nun özgürlük felsefesi ve Locke'un zihin modeli örnek verilmektedir. Değer temelli uygulamaların imkânı üzerine bir açıklama yapılmış, tarihçesi hakkında bilgiler verilmiştir.

Sonuç olarak bu kitap felsefe ile psikoloji arasındaki yapay teorik ayrımı reddetmekte, ilgili alanların kaybettikleri diğer yarılarını bulmaları için ciddi bir katkı sunmaktadır.

Kaynakça

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi

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 sitesinden indirebilirsiniz.

Başvuru için Denetim Listesi

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

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

Telif Hakkı Konusunda

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

Gizlilik Beyanı

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

Yazarlar İçin Kılavuz

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

DÖRT ÖGE:

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

Genel ilkeler

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

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

Örnek 1:

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

Örnek 2:

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

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

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

Makale şablonu

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

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

APA stili için: http://www.academicexperts.us/dl/APA_Style.pdf

DÖRT ÖGE DERGİSİ



Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları

e-ISSN: 2146-7064

HAKEM DEĞERLENDİRME FORMU

Makale Bilgileri

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

Makale Değerlendirme Soruları

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

Makale Hakkındaki Detaylı Görüşleriniz*

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

Makale Değerlendirme Sonucu

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

Hakem Bilgileri

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

DÖRT 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

Çok ciltli çalışmalar

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

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

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

Daha önceki bir baskının yeni basımı

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

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

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

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

Rapor ve teknik makaleler

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

Dergiden tek yazarlı makale

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

Dergiden çok yazarlı makale

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

Elektronik dergiden makale

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

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

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

Yazarı belli olmayan editör yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial•]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36.

Strong afterchocks continue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Metin İçindeyse: (United States and the Americas, 2003)

(Strong aftershock, 2003)

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*, s.21.

Tanıtmı yazıları

Orr, H. A. (2003, 14 Ağustos). What's not in your genes. [Review of the book *Nature via nurture: Genes, experience, and what makes us human*]. *New York Review of Books*, 50, 38-40.

Basılmamış tezler, posterler, bildiriler: YOK'den indirilmiş ise URL adresi de künye bilgileri sonuna verilir.

Sarı, E. (2008). *Kültür Kimlik ve Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster's.

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). A time for Prayer. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html>

Televizyon programı

Kaynakça

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şabini* [Film]. U.S.: Warner.

Metin İçindeyse: (*Malta Şabini*, 1941)

Fotoğraf


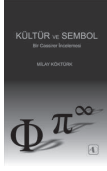











Adams, Ansel. (1927). Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.







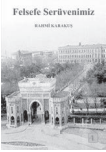
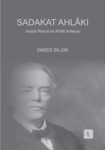







Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

 <p>VAROLUŞ VE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p>Varoluş ve Felsefe / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / Genişletilmiş 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-6-4</p>	 <p>KÜLTÜR VE SEMBOL Bir Cassirer İncelemesi MILAY KÖKTÜRK</p>	<p>KÜLTÜR VE SEMBOL - Bir Cassirer İncelemesi / Milay KÖKTÜRK 13.5 X 21.5 cm / 436 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-5-7</p>
 <p>BİRLEYEREK OLUŞMAK Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar KENAN GÜRSOY</p>	<p>BİRLEYEREK OLUŞMAK / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 264 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-0-2</p>	 <p>HİKMETİN İZİNDE KENAN GÜRSOY'A armağan Kenan Gürsoy</p>	<p>Hikmetin İzinde KENAN GÜRSOY'a Armağan / Editör: Fulya Bayraktar 16.5 X 24 cm / 1064 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-3-2</p>
 <p>ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE TANIKLIKLAR M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU</p>	<p>Çağdaş Türk Düşüncesinden Tanıklıklar / M. Coşkun DEĞİRMENCİOĞLU 13.5 X 21.5 cm / 500 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-1-8</p>	 <p>MAURICE MERLEAU-PONTY'DE ALGI PROBLEMİNE GİRİŞ KENAN GÜRSOY</p>	<p>Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 128 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-83278-2-5</p>
 <p>ETİK VE TASAVVUF FELSEFİ DİYALOGLAR KENAN GÜRSOY</p>	<p>Etik ve Tasavvuf / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 210 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-6-3</p>	 <p>J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER KENAN GÜRSOY</p>	<p>J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 144 Sayfa / 4. Baskı ISBN: 978-605-651-13-3-2</p>
 <p>CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE FELSEFE KENAN GÜRSOY</p>	<p>Cumhuriyet Döneminde TÜRKİYE'DE FELSEFE / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 242 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-8-7</p>	 <p>BİR EVRENSEL PROJEMİZ VAR MI? KENAN GÜRSOY</p>	<p>Bir Evrensel Proje Var mı? / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 180 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-7-1</p>
 <p>MEDENİYET VE FELSEFE LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Medeniyet ve Felsefe / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 174 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-9-4</p>	 <p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ Bir Gabriel Marcel Okuması FULYA BAYRAKTAR</p>	<p>BAĞLANMA HÜRRIYETİ - Bir Gabriel Marcel Okuması / Fulya BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 172 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-8-8</p>
 <p>İDEALİST VE PRAGMATİST ESTETİK İBRAHİM YILDIRIM</p>	<p>İdealist ve Pragmatist ESTETİK / İbrahim YILDIRIM 13.5 X 21.5 cm / 316 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-4-0</p>	 <p>BERGSON'DAN MUSTAFA ŞEKİP'E GÜLME LEVENT BAYRAKTAR</p>	<p>Bergson'dan Mustafa Şekip'e "GÜLME" / Levent Bayraktar, Zeynep Tek 13.5 X 21.5 cm / 220 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-4-9</p>

	<p>Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı? / Kenan GÜRSOY 13.5 X 21.5 cm / 198 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-1-9</p>		<p>Fârâbî - Platon Kanunlarının Özü / Fahrettin Olguner 13.5 X 21.5 cm / 176 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-5-6</p>
	<p>LUGATÇE-İ FELSEFE (Transkripsiyonlu Metin) / İsmail Fenni ERTUĞRUL 16 X 23.5 cm / 792 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-2-5</p>		<p>BERGSON / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 140 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-0-1</p>
	<p>Felsefe ve Tasavvuf / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-2-6</p>		<p>Hikmet Geleneği ve Hikem-i Atâiyye / Melahat BEKİ 13.5 X 21.5 cm / 296 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-4-9</p>
	<p>Felsefe Serüvenimiz / Rahmi KARAKUŞ 13.5 X 21.5 cm / 312 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-5-6</p>		<p>Sadakat Ahlâkı- Josiah Royce'un Ahlâk Anlayışı / Önder BİLGİN 13.5 X 21.5 cm / 426 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-64078-3-3</p>
	<p>FELSEFE ile / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 224 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-64078-9-5</p>		<p>Şiirin SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dairler & ÂNİN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
	<p>Oryantalist mi? / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p>Türk Düşüncesi Yolunda Mehmet Akgün'e Armağan / Editörler: Fazıl Karahan, Fikri Gül, Milay Köktürk 16.5 X 24 cm / 760 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-6-3</p>		<p>Batı ve İslâm Dünyasında PLATON'UN TİMAİOS'U / Fahrettin Olguner 13,5x21,5 / 160 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-9-4</p>
	<p>Bakü'den Balkanlara Halvetlik III / Editörler Levent Bayraktar, Yeliz Yayıntaş 13,5x21,5 / 232 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-8-7</p>		<p>Felsefenin Vefalı Yüzü - Prof. Dr. Murtaza Korlaeçli'ye Armağan / Editör: Celal Türer 16,5x24 / 456 / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-7-0</p>

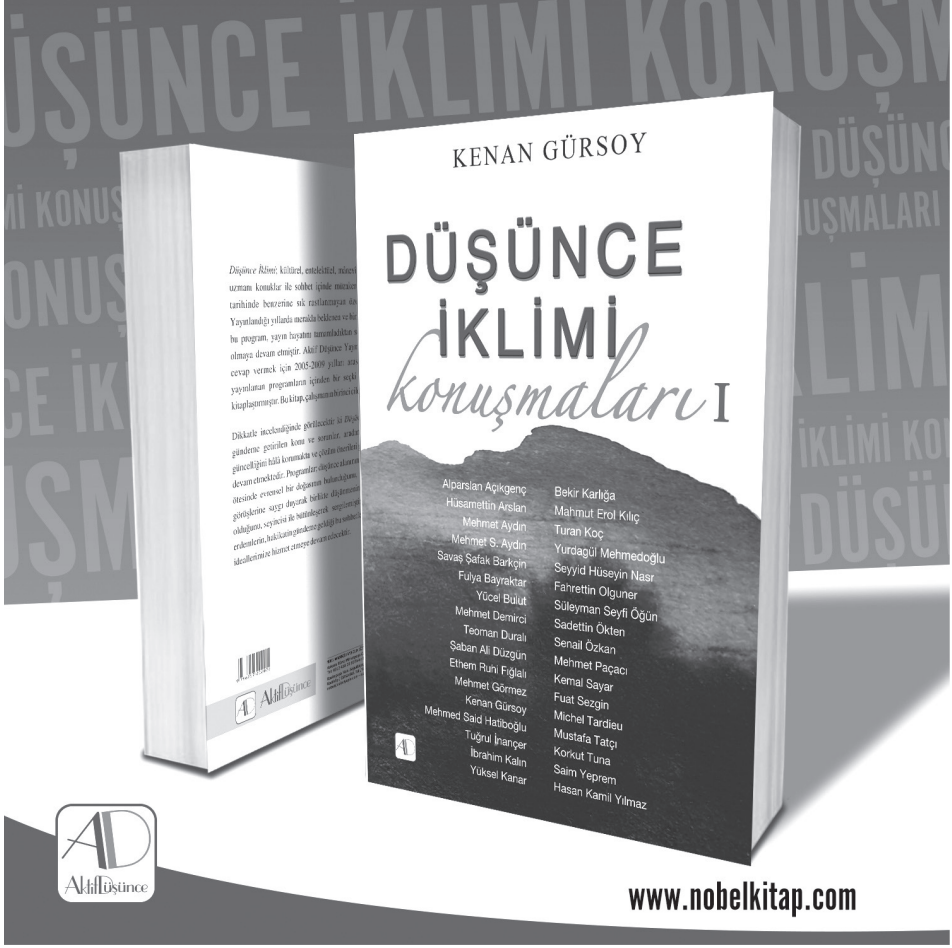


Bergson, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüş filozoflardan biridir. Yaşadığı çağda dersleri ve konferansları büyük bir hayran kitlesi tarafından merakla takip edilmiştir. Bunda, geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hitabete sahip olmasının payı büyüktür.

Bu kitapta, ruh ile beden ilişkisinden hareketle Bergson felsefesinin, felsefe tarihindeki yeri ve konumu irdelenmektedir. Böylece eser bir yandan Bergson metafiziğiyle, bir yandan ruh-beden ilişkisiyle ve diğer yandan da pek çok felsefi ekolle karşılaşma imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda materyalizm, pozitivism, natüralizm, entelektüalizm, 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 felsefî 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.

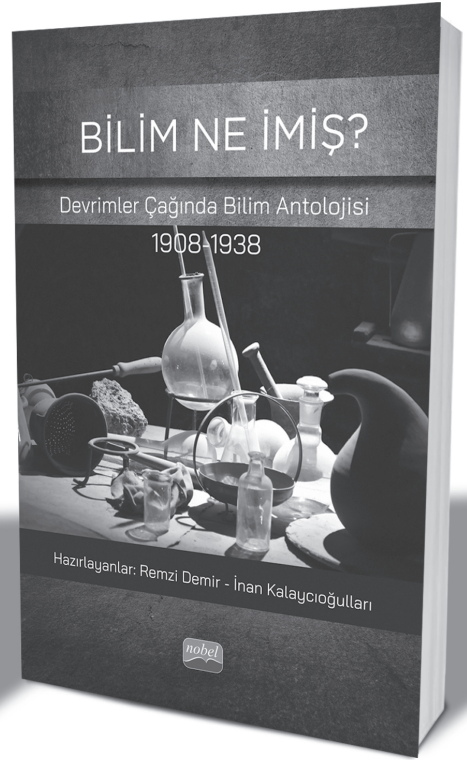
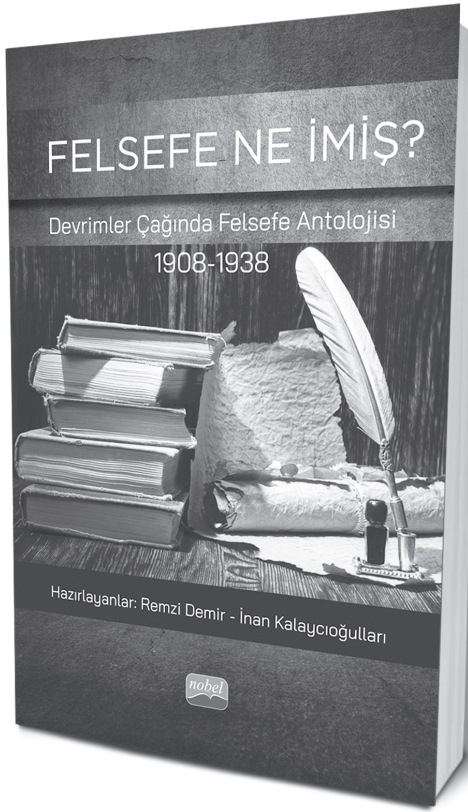
Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki Düşünce İklimi programlarında gündeme getirilen konu ve sorunlar, aradan geçen zamana rağmen güncelliğini hâlâ korumakta ve çözüm önerileri günümüze de ışık tutmaya devam etmektedir. Programlar; düşünce alanının popülarizmin üzerinde ve ötesinde evrensel bir doğasının 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.

FELSEFE NE İMİŞ?

Devrimler Çağında Felsefe Antolojisi (1908-1938)

BİLİM NE İMİŞ?

Devrimler Çağında Bilim Antolojisi (1908-1938)



Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları



Osmanlı Düşüncesi

XIX. Yüzyılda Bilim, Felsefe ve İdeoloji Antolojisi

Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları

