

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 Yardımcısı/Assistant Editor

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
Doç. Dr. Derya Gürses Tarbuck
Babşçeşir Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ömer Bozkurt
Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü
Prof. Dr. Aytekin Demircioğlu
Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hasan Seçen
Atatürk Üniversitesi, Kimya Bölümü
Prof. Dr. Hasan Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cevdet Coşkun
Giresun Üniversitesi, Fizik Bölümü
Doç. Dr. Ceyhan Akan Cengiz
Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Dr. Öğr. Üyesi Gaye Danışan
İstanbul Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü
Umut Hasdemir
TÜBİTAK

ISSN: 2146-7064

Yerel Süreli Yayın

Yıl: 13 Sayı: 25 Haziran 2024

Hakemli dergidir altı ayda bir yayınlanır.

Kuruluş Tarihi: 01.01.2012

İmtiyaz Sahibi:

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

Nezvat ARGUN

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 Bilkent-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, barita, illüstrasyon ve konuların her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarınadır. Yazıların yayın hakkı DÖRT ÖGE dergisine devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı 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, Karayükü, 36100, Kastamonu

Gsm: 0542 454 12 24

e-posta: dortogedergisi@gmail.com

yunat@kastamonu.edu.tr – hilalargun@nobelyayin.com

Yazışma Adresi:

Abdulkadir Geylani Cad. No: 2-A Yenimahalle Ankara

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

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

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

Yıllık abonelik: 30 TL

Öğrenci abonelik: 20 TL

Kurumsal abonelik: 40 TL

Nobel Akademik Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.

İş Bankası Meşrutiyet Ankara Şubesi Hesap No: 4213 0977915

IBAN: TR49 0006 4000 0014 2130 9779 15

Posta Çeki Hesabı: 6358768

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

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

İÇİNDEKİLER / Table of Contents

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Islamic Science and Modern Science within The Framework of Paradigms..... 1
ERCAN SALĖAR

Peter Gärdenfors'un Goodman Paradoksuna Getirdiği Çözüm Üzerine Bir İnceleme 23
TOLGAHAN TOY

Leviathan'ın Adaleti 37
MEHMET CAFER ŞAKAR

Jean Paul Sartre Felsefesinde Ölüm Fenomeni ve Heidegger Eleştirisi 51
FADİME RUKİYE BAYINDIR

Son Dönem Osmanlı Düşüncesi'nin Yeniden Yapılanması Üzerine Bir İnceleme 69
TUBA UYMAZ

Dođmatik Epistemoloji Karşısında Antik Şüphecilik 83
NUSRET ERDİ ELMACI

Mehmet Naim (Fraşiri)'nin İhtirâat ve Keşfiyyât (İcatlar ve Keşifler) Risalesi101
YAVUZ SELİM DOKUMACI

ÇEVİRİ YAZILAR

Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler: Akdeniz'de Dolařımda Olan Mekanik Objeler.....133
MELEK DOSAY GÖKDOĞAN

YAYIN POLİTİKASI/Editorial Policy.....157

HAKEMLİ ARAŞTIRMA YAZILARI/Refereed Articles

Islamic Science and Modern Science within The Framework of Paradigms*

Ercan SALĖAR**

Makale Geliş / Received: 29.04.2024
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Öz

İslam bilimlerinin bilim tarihi içerisindeki yeri ve önemi, genellikle pozitivist bilim tasarımı açısından ele alınıp ve değerlendirilmiştir. Pozitivizme göre ideal bilim örneği, 17. yüzyıl Batı kültüründe ortaya çıkan modern bilim olduğu için İslam kültüründe ortaya çıkan bilimsel faaliyetler de o kadar önemli ve değerli görülmez. Pozitivistler tarafından modern bilim ölçütü alınarak yapılan bu İslam bilimleri yorumu, 1970'li yıllarda Kuhn'un bilim tasarımı çerçevesinde değişmeye başlar. Kuhn kısaca, tek bir bilim anlayışından ziyade her medeniyetin kendine özgü bir bilim anlayışının olduğunu, dolayısıyla da İslam bilimlerinin önem ve değeri açısından modern bilimden çok da geride olmadığını işaret eder. Kuhncu bilim tasarımı çerçevesinde İslam bilimlerinin yorumu, Batı literatüründe hatırı sayılır bir yere gelmişse de bunun ülkemiz açısından yeterli olduğu söylenemez. Bunun en bariz göstergesi de günümüzde halen bazı akademisyen ve yazarların İslam bilimlerini, modern bilime benzetmeye ve ona göre değerlendirmeye çalışmasıdır. Oysa bu tutum hem pozitivist hem de Kuhncu bilim tasarımı açısından hatalıdır. Bu çerçevede çalışmanın temel amacı, İslam bilimlerine Kuhncu bilim tasarımından bakmayı sağlayan bir argüman oluşturmak olmuştur. Bunun için de İslam ve modern bilim tasarımları arasındaki temel farklılıkları açık bir şekilde ortaya koymak ve bu iki bilim geleneğinin

* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) tarafından 23401099 Proje Numarası ile desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ercan.salgar@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4452-6413.

Künye: SALĖAR, Ercan, (2024). Islamic Science and Modern Science within The Framework of Paradigms, *Dört Öge*, 25, 1-22. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

birbirlerinden yapıcı farklı olduğunu göstermek başlıca gayemiz olmuştur. Bunun için de İslam ve modern bilim geleneklerinin sırasıyla oluşum ve gelişim süreçleri, dayandıkları doğa felsefeleri ve buna göre yapılan bilim pratikleri (astronomi ve fizik bilimleri) karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Neticede her iki bilim geleneğinin gerek doğa kavrayışının gerekse yöntemlerinin birbirlerinden çok farklı oldukları dolayısıyla da bunların bilim tarihi içerisinde kendi ölçütlerine göre değerlendirmeleri gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Bilimi, Modern Bilim, Pozitivist Bilim, Kuhncu Bilim.

Islamic Science and Modern Science within The Framework of Paradigm

Abstract

The place and importance of Islamic sciences in the history of science has generally been discussed and evaluated in terms of positivist science design. According to positivism, since the ideal example of science is modern science that emerged in the 17th century Western culture, the scientific activities that emerged in Islamic culture are not considered as important and valuable. This interpretation of Islamic sciences, which was made by positivists by taking modern science as a criterion, began to change in the 1970s within the framework of Kuhn's design of science. In short, Kuhn points out that each civilisation has its own understanding of science rather than a single understanding of science, and therefore Islamic sciences are not far behind modern science in terms of importance and value. Although the interpretation of Islamic sciences within the framework of Kuhnian science design has gained a considerable place in the Western literature, it cannot be said that this is sufficient for our country. As a matter of fact, the most obvious indicator of this is that some academics and writers still try to liken Islamic sciences to modern science and evaluate them accordingly. However, this attitude is wrong in terms of both positivist and Kuhnian science design. In this framework, the main purpose of this study is to create an argument that enables to look at Islamic sciences from the Kuhnian science design. For this purpose, our main aim has been to clearly reveal the fundamental differences between Islamic and modern scientific designs and to show that these two scientific traditions are structurally different from each other. For this purpose, the formation and development processes of Islamic and modern scientific traditions, the philosophies of nature on which they are based, and the scientific practices (astronomy and physical sciences) accordingly have been analysed comparatively. As a result, it has been emphasised that both the conception of nature and the methods of both scientific traditions are very different from each other, and therefore they should be evaluated according to their own criteria in the history of science.

Keywords: Islamic Science, Modern Science, Positivist Science, Kuhnian Science.

Introduction

Since the positivism movement has been dominant for many years in terms of understanding and explaining science, the place and importance of Islamic sciences in the history of science has generally been handled and evaluated in terms of positivist science design. According to the positivists led by A. Comte (E. Renan, J.S. Mill, E. Mach), science is a product of the evolution of the human mind in the historical process, that is, the transition from theological and metaphysical to the positive phase (Comte, 2001, pp.32-33). The product of this process, called the positive stage, is modern science that emerged in Western Europe in the 17th century (Comte, 2001, p.30). In other words, for positivists, science begins with the positive phase and this corresponds to the modern science that emerged in the 17th century Western culture. In this context, for positivist thinkers, the scientific activities produced in Islamic civilisation are not considered very important and valuable since they correspond to the metaphysical stage of the human mind. As a matter of fact, the metaphysical stage and the positive stage are very different from each other in terms of their conception of nature and methodology.

This positivist understanding of science and the interpretation of Islamic sciences continued to dominate the intellectual community until the 1960s. After this period, the emergence of conceptions of science that criticise and deny positivism leads to the breakdown of this understanding. At this point, the works of the American thinker T. Kuhn are groundbreaking. In his work *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Kuhn states that, contrary to positivism, science was not characterised in Western Europe in the 17th century, and that the activity called science started before the 17th century, that is, it has existed since the Ancient Greek culture (Kuhn, 1996). According to Kuhn, science is an activity whose ontology, epistemology and methodology change according to ages and cultures. In other words, science is one of civilisations' unique ways of understanding and comprehending nature. In this framework, Kuhn implies that Islamic civilisation also has a unique understanding of science. Therefore, according to this perspective, the importance and value of Islamic sciences are revealed in their own context, not in comparison with modern science.

This interpretation of Islamic sciences within the framework of Kuhn's design of science began to attract attention in the Western literature after the 1970s, especially among Muslim thinkers. In this context, Muslim thinkers such as Seyyid Hussein Nasr and Ziya al-Din Serdar evaluated Islamic sciences within the framework of Kuhnian science. Although this perspective on Islamic sciences has a considerable place in the Western literature, it cannot be said that this is not

enough in our country. As a matter of fact, the most obvious indicator of this is that some academics and writers still try to liken Islamic sciences to modern science and evaluate them accordingly. In this context, these authors often argue that some of the innovations and discoveries achieved through modern science were actually discovered by Muslim thinkers in Islamic culture (for one of the examples, see Bayraktar, 1992). However, this attitude is erroneous in terms of both positivist and Kuhnian science design. Because both scientific traditions accept that Islamic science and modern science are based on different principles, assumptions and methods, and therefore the results obtained will be different.

Within the framework of this information, the main purpose of this study is to create an argument that enables us to look at Islamic sciences from the Kuhnian design of science. For this purpose, our main goal has been to clearly reveal the fundamental differences between Islamic and modern scientific designs and to show that these two scientific traditions are structurally different from each other. For this purpose, the formation and development of Islamic and modern scientific traditions, the philosophies of nature on which they are based, and the scientific practices (astronomy and physical sciences) that they have performed accordingly have been analysed comparatively.

1. Islamic Science

1.1. The Formation of the Islamic Scientific Tradition and the Natural Philosophy on its Basis

The classical narrative states that activities such as science and philosophy in Islamic civilisation began during the Abbasid period (750-850), especially as a result of translations from Greek and Syriac into Arabic. Considering the main aims of the caliphs and those around them who directly supported the translation movement, it can be said that this movement was primarily driven by practical and pragmatic concerns (Saliba, 2007, pp. 89-90; Masood, 2009, pp.32-33). However, Islamic thinkers' understanding and comprehension of Greek science and philosophy over time led to the emergence of a scientific tradition specific to Islamic culture.

It is known that for the emergence of a scientific tradition, a philosophy of science, more specifically a philosophy of nature and metaphysics, is needed. As of the period, Islamic thinkers met these requirements from two different sources. The first and more predominant one is the Greek philosophy and the other is the information from the holy book. In this framework, the conceptions of nature belonging to Pythagorean, Atomist and Platonic philosophies, especially Aristotelian

philosophy, are effective in the works of Islamic philosophers and schools. On the other hand, it can be argued that a certain conception of nature that comes with the holy book in Islamic thought is also effective in forming a philosophy of nature. As a matter of fact, the Qur'an mentions seven earths, seven heavens and seven arshs in a gradual and hierarchical manner regarding the order of the universe (Nasr, 2001, p.94).

In this way, Islamic thinkers tried to create a unique philosophy and conception of nature by being influenced and benefited from both Greek philosophy and, to a lesser extent, the knowledge from the holy book. However, one cannot speak of a single philosophy and conception of nature specific to Islamic thought. Because it is seen that different views and schools have emerged in Islamic thought depending on the degree of influence from the sources in question. The most well-known and prominent of these is the Peripatetic school, known as the followers of Aristotle. This was followed by thinkers and movements such as materialism (Dehriyyun) represented by Ibn al-Rawandi (827-911), naturalism (Tabi'iyûn) led by Abu Bakr al-Razi (854-925) and atomistic teachings led by theologians, and in later periods, schools such as "Ghazalism", "Illuminationism" and "Sufism" (Fahri, 1998, pp. 110-120).

Although almost all of these thinkers and movements, in general terms, had a view against the Peripatetic understanding of nature, it can be said that the theological atomists, al-Ghazali (1058-1111), and the movements that developed after him shaped their attitudes towards the universe and nature almost entirely within the framework of religious aims. For these thinkers and movements, nature was not considered as a field that needed to be directly studied and known, but rather as a work and evidence of God, and as a field that was interpreted in favour of the holy book. In short, it can be said that although these schools had their own conception of nature, it was not of a kind that would encourage natural science and research.

Apart from this, it can be said that the conceptions of nature put forward by movements in Islamic thought such as materialism led by Ibn al-Rawandi and naturalism led by al-Razi encouraged natural science research. As a matter of fact, it is known that al-Razi, in particular, had remarkable works in fields such as alchemy, physics and cosmology, especially in medicine. But unfortunately, such studies could not take a dominant position in Islamic thought, especially due to the pressure of religious circles, nor could they form a scientific tradition. On the contrary, it is seen that the Peripatetic school, known as the representatives of Aristotelian philosophy in Islamic thought, created a natural philosophy and a tradition of

natural science. However, it cannot be said that Aristotelian philosophy in Islamic thought had an impact only on the Peripatetics. Apart from this, it is possible to see many thinkers who did not call themselves Peripatetics but were influenced or benefited from Aristotle's philosophy in some way.

1.2. Natural Sciences in the Islamic Scientific Tradition

After the formation of a scientific tradition in Islamic civilisation, scientific studies were carried out in various fields. In today's terminology, Islamic thinkers made very important studies in many fields such as mathematics, astronomy, physics, optics, chemistry, and medicine. In this context, the works and studies of Khwarazmī in algebra, Ibn Sina in medicine, Ibn al-Haytham in optics, Jabir Ibn Hayyan in alchemy, Tusi, Urdu and Ibn al Shatir in astronomy are valuable in terms of originality (Lindberg, 2007, pp.176-190). However, in this study, we will focus more on astronomy (mathematical astronomy) and physics. The most important reason for this is that these disciplines constitute the basis for the formation of modern science, that is, modern science established itself through these disciplines. In this way, we will have the opportunity to compare Islamic science and modern sciences, which is one of the aims of our study.

1.2.1. Astronomy Studies

There are two important sources that influenced and determined the formation and development of the science of astronomy in medieval Islamic culture. One of these is the works and ideas of Aristotle and the other is Ptolemy's. In this direction, it can be said that theoretical astronomical studies began with the translation of Aristotle's works on *Physics* and the *Heavens* and Ptolemy's *Almagest* from Greek into Arabic.

Astronomy, which came from Greek thought, also brought its problems with it. Briefly mentioned, the Earth-centred system of spheres proposed by Aristotle could not fully explain the planetary movements of his time. In particular, issues such as the Moon and the Sun approaching and moving away from the Earth and sometimes moving fast and sometimes slow were problematic. Ptolemy, in his work *Almagest*, added some additions to this Aristotelian system (additions such as eccentric and epicyclical) and tried to explain it mathematically. According to this understanding, the planets moved around a circle (exocircle) and the centre of this circle was located on a larger circle (exocenter) different from the Earth (for detailed information, see Unat, 2013, pp. 47-52).

With this attitude, Ptolemy solved the problems in mathematical terms; on the other hand, this model was in contradiction with Aristotelian physics and

the design of the universe, which was the dominant view at the time. According to Aristotelian physics, heavy bodies such as the Earth, which contained the element earth, were located at the centre, while the planets, which contained lighter elements, moved in a circular motion around the Earth. Now Ptolemy had shifted the Earth from the centre with the eccentric device, and with the epicycle (outer circle) he assumed that there was a planet in the sky that was in the centre like the Earth (Saliba, 2007, p.151). In short, in both cases Aristotelian physics was violated.

As the historian of Islamic science George Saliba points out, it did not take long for Muslim thinkers to realise the contradiction between these two works when both Aristotle's *Physics* and Ptolemy's *Almagest* became known in the Islamic world. As a matter of fact, the subsequent astronomical studies in the Islamic world were mainly on this axis (Saliba, 2007, p.116). Ibn al-Haytham (965-1039) was one of the first thinkers to realise this contradiction. In his work *Al-Shukūk 'alā Batlamyūs* (Doubts Concerning Ptolemy), Ibn al-Haytham criticised the Ptolemaic model, arguing that the eccentric and epicyclic models used by Ptolemy had no counterpart in the physical world (Saliba, 2007, pp. 122-124; Masood, 2009, pp. 101-102).

This attitude of Ibn al-Haytham is important in the history of astronomy. Because the criticism of Ptolemy, which started with Ibn al-Haytham, became the initiator of a voluminous accumulation in Islamic thought that would lead to a great change with Copernicus (Saliba, 2007, p. 130; Iqbal, 2000, p. 541). As a matter of fact, after Ibn al-Haytham's criticism of Ptolemy, a considerable corpus was formed in Islamic astronomy. Accordingly, almost most of the thinkers thought that Aristotle's physics and cosmology were correct while the Ptolemaic *Almagest* was erroneous, so they developed new mathematical models and sphere systems to correct it and tried to reconcile it with the known Aristotelian physics. In this direction, the works of thinkers such as Nasir al Din al-Tusi (1201-1274), Qutb al-Dīn Shirazi (1236-1311), Mu'ayyad al Din al-Urdi (1200-1266) and Ibn al-Shaṭīr (1304-1375), especially in kinematic (mathematical) style, are remarkable (Sezgin, 2009, pp. 14-23).

In his work *Al-Tadhkira*, Tusi proposed a new mathematical model known as the "Tusi pair" instead of Ptolemy's equations. "Using this idea, Tusi was able to simplify the Ptolemaic system, that is, to get rid of the problematic equants for planets such as the Sun, Saturn, Jupiter and Mars, but not for Mercury and the Moon." However, later on, Tusi's student Shirazi solved the problem with Mercury and Ibn al-Shaṭīr solved the problems with the Moon (Saliba, 2007, pp. 136-137; Masood, 2009, pp. 104-105). Ibn al-Shaṭīr even goes further and criti-

cises Aristotle's universe in a way, investigating why the stars, planets and the sun emit light while the spheres that carry them do not, and concludes that the sky is not homogeneous as Aristotle states. Ibn al-Shaṭīr, thus, puts forward a different mathematical model by stating that Ptolemy's eccentrics cannot be accepted, but epicycles, i.e. outer circles, can be accepted (Saliba, 2007, pp. 150-151; Lindberg, 2007, pp. 178-179).

In the Islamic world, such studies in the field of astronomy, in other words, studies within the framework of the Aristotelian and Ptolemaic model of the universe, maintained their vitality until the sixteenth century. In this process, Muslim thinkers, like Aristotle and Ptolemy, accepted that the Earth was at the centre of the universe without moving and that all other planets, including the Sun, orbited around it in circular orbits with constant speeds. In this process, almost no Muslim thinker thought of placing the Sun at the centre of the universe instead of the Earth (arz). At this point, the following question comes to the fore: Were Islamic thinkers really capable of a Greek-style natural philosophy, that is, a criticism of the basic principles and assumptions of nature? George Saliba, a historian of Islamic science, states the following:

Islamic civilisation did not formulate a critique of astronomy that questioned the natural philosophical foundations of Greek astronomy. Some religion-based cosmologies have addressed this issue, but no astronomer that I know of has adopted these views or made astronomical interpretations of these cosmologies (Saliba, 2007, p. 158).

With these statements, Saliba points out that Islamic thinkers failed to develop a Greek-style natural philosophy. Similarly, D. Lindberg, one of the contemporary historians of science, supports this argument, stating that the originality and originality in Islamic thought was manifested in the form of correction, development, and adaptation of the Greek heritage to new fields rather than a Greek-style creativity (Lindberg, 2007, p. 176).

As a matter of fact, as mentioned, Muslim astronomers, first and foremost, carried out their work by accepting the Earth-centred universe paradigm as true and certain. Therefore, they could not bring any objection or criticism to this paradigm. Although Islamic thinkers could put Ptolemy aside, they could not give up Aristotle when they reached an impasse. The Earth-centred universe model proposed by Aristotle was presented within the framework of a system. In today's terminology, this system was interwoven with various disciplines such as physics, chemistry, biology, and metaphysics. Therefore, at the time, denying Aristotle meant, in a sense, denying the holistic system in question. In order to take this

daring step, it was first of all necessary to have a Greek-style natural philosophy, that is, to question nature and the universe holistically in terms of their principles, foundations and assumptions. However, this did not happen, and Islamic thinkers were trapped in the Aristotelian paradigm.

Adherence to this paradigm did not bring to the minds of Muslim astronomers the ideas that would later be attributed to modern astronomers such as Copernicus and Kepler, such as that the Sun could be at the centre, the Earth could be mobile, and the planets could follow elliptical orbits. In this context, it can be said that Muslim thinkers could not overcome the Aristotelian paradigm, especially in fields such as astronomy and cosmology, and could not open the “main road” leading to modern science. However, the positivist argument that scientific endeavours should lead to a single goal is a matter of debate here. Because the practice of Islamic thinkers in doing science is not a defect, but only a matter of preference. Therefore, as stated by thinkers such as Kuhn and Lindberg, it is also an important option to evaluate the studies carried out in Islamic culture in their own context.

1.2.2. Physics Studies

In medieval Islamic culture there was no physics as an independent science in its present sense. Physics, as understood by Islamic thought, came from the Greek philosopher whose terminology, subject and problems were determined by Aristotle. It can be said that studies in the field of physics began with the translation of Aristotle’s *Physics* (Physike) into Arabic (Nasr, 2007, p. 135). Aristotle’s *Physics* (Physike) was predominantly referred to as “el sema el’tabii” in Islamic literature (especially by the Peripatetics) and classified within natural philosophy and sciences (Kaya, 1983, p. 133).

Later, with the recognition and assimilation of this work, it can be said that the knowledge and ideas of Islamic thinkers about physics were shaped and, in this context, roughly two opposing attitudes emerged. One of them, as mentioned earlier, was the Peripatetic school, known as the followers of Aristotle in Islamic thought, and the other was the thinkers and schools such as Abu Bakr al-Razi and the theological atomists (al-Allaf and Bākillani) who criticised this school and Aristotelian views (Nasr, 2007, p. 136).

As mentioned, although the theological atomists criticised Aristotelian ideas, they did so in the name of religion, not science. On the other hand, as an exception, sources state that Razi wrote a work in which he criticized Aristotle’s understanding of motion, but which has not survived to the present day. It is said

that in this work, Razi denied the Aristotelian principle that there is no motion without force and argued that motion does not come to the body from the outside, on the contrary, motion exists as a principle in the body itself (Kaya, 2004, p. 480). However, since Razi's work in question does not exist today, we cannot provide detailed information on this subject. Instead, we will refer to the ideas of the Peripatetic school, which represents the dominant views in Islamic thought.

1.2.2.1. Peripatetics and Physics

It can be argued that the thinkers who conducted detailed and systematic studies on physics in medieval Islamic thought were the Peripatetics. With the recognition and assimilation of Aristotle's "Physike" by the Peripatetics, it is seen that the Peripatetic philosophers' knowledge and views on physics were shaped within the framework of the topics determined by Aristotle. Aristotle had defined concepts such as "force", "motion", "speed" and "void" on the basis of the principle that "there is no motion without force". However, Aristotle could not satisfactorily explain some issues within this framework. For example, issues such as the motion of thrown objects and whether or not velocity can be infinite depending on the void remained as fundamental problems (see also Aristotle, 2008).

The Peripatetic philosophers' encounter and confrontation with these problems regarding Aristotle's physics led to the emergence of some works in this direction. It is known that philosophers such as Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Bajja (Averpace) and Ibn Rushd (Averroes) carried out remarkable works in this framework. Although almost all of these philosophers basically accepted Aristotle's principles of physics, they tried to elucidate the problems that they believed he had left insufficient and incomplete in some detailed issues (Nasr, 2007, p. 136).

One of the first philosophers we encounter in this direction is Farabi. Farabi, who is known as the second teacher after Aristotle in the Islamic world, also adhered to Aristotle's basic physical principles. In his article "On Emptiness", Farabi, like Aristotle, argued that there is no emptiness. Aristotle rejected emptiness by stating that if there were emptiness, the speed would be infinite, that is, the object would be in more than one place at a time. Farabi, following in Aristotle's footsteps, tries to defend this idea in his article as follows: "If a bowl is immersed in a container filled with water with its mouth downwards, it is seen that no water goes into the bowl; because air is a body and prevents water from entering because it fills the entire container. On the other hand, if a bottle is immersed in water after some air has been sucked from its mouth, it is seen that the water rises in the bottle. So there is no void in nature." (Farabi, 1985, pp. 5-6).

After Farabi, Ibn Sina was one of the philosophers who tried to clarify Aristotle's physical doctrine, especially his understanding of motion. Although Ibn Sina also accepted the Aristotelian doctrine of motion, he tried to clarify some of the problems that arose in this regard. Aristotle, who argued that there could be no motion without force, attributed the movement of thrown objects after the force was removed to the force transferred to the air. In other words, the air moved the thrown objects by carrying the force. On the other hand, the same air provided a resistance to stop the objects. Ibn Sina was one of the first thinkers to realise this contradictory situation in the medieval Islamic world. According to Ibn Sina, the reason why thrown objects move after the force is removed is the will to move that is imparted to the object. Ibn Sina called this desire, which is given to the object as a result of the force, "kasri inclination" (Topdemir, 2010, p. 90). According to him, kasri inclination is more in heavy objects than in light objects. Therefore, when a cork and a piece of stone are thrown together, this is the reason why the stone falls farther (Grant, 1986. p.57). In addition, Ibn Sina also says that the kasri inclination obtained will continue as long as it does not encounter any resistance, that is, this acquired movement will not be exhausted. With these statements, Ibn Sina shows how close he is to the "principle of inertia", which is considered one of the basic principles of modern physics (Topdemir, 2010, p. 90).

In the Islamic world of the Middle Ages, after Ibn Sina, the physical problems of the Aristotelian paradigm were also analysed by thinkers such as Ibn Bajja (Avempace) and Averroes. Ibn Bajja argued that the velocity in the void is finite by opposing the assertion of Aristotle and his follower Farabi that motion in the void is not possible, in other words, that the velocity in the void is infinite (Grant, 1986. p.50). Aristotle rejected the void on the grounds that the speed would be infinite in the absence of resistance, that is, the object would be in multiple places at the same time. However, according to Ibn Bajja, even if there is a void, the force applied to the object requires a certain amount of time to pass in order for it to create a movement, so the velocity is continuous (Topdemir, 2012, p. 92). Thus, it can be said that Ibn Bajja proposed the formula of velocity = force-resistance ($V=F-R$) instead of Aristotle's formula of velocity = force/resistance ($V=F/R$), which had previously been proposed by the Neo-Platonist philosopher Philoponus.

In the process, Ibn Bajja's views were criticised by Averroes, a fanatical Aristotelian. Ibn Rushd, following in the footsteps of his master, argued that there is no vacuum and that objects move in a resistive environment, and stated that motion in a vacuum is indefinite, that is, velocity should be infinite in a vacuum (Grant, 1986. p.49). Although both Ibn Bajja and Averroes defended different ideas about whether motion in a vacuum would take time or not, they accepted the

basic principle of Aristotelian physics, namely that “motion without force cannot exist”. Considering that Ibn Sina and al-Farabi also accepted this basic principle, it can be seen that the physics studies of the Peripatetics were almost entirely along Aristotelian lines.

However, it is also seen that the studies in question follow within the framework of the Aristotelian scientific method. Like Aristotle, the Peripatetic philosophers accepted and used the inductive-deductive method, which is based on deduction (syllogism), as the only valid method (for detailed information, see Nasr, 2001).

2. Modern Science

2.1. The Formation of the Modern Science Tradition and the Philosophy of Nature on its Basis

Modern science can be broadly defined as the paradigm of acquiring knowledge based on a new conception and methodology of nature that took shape in Western Europe in the 17th century. Modern science, of course, did not emerge out of nowhere; it emerged as an alternative to the old understanding of science, namely the Aristotelian understanding of science. In fact, at this point, many thinkers consider the transition from Aristotelian science to modern science as a “scientific revolution” (for detailed information, see Salgar, 2023). The scientific revolution is roughly a conceptualisation of a discontinuous and interrupted transition from Aristotelian science to modern science. This shows that modern science is completely different from Aristotelian science and its derivative Islamic sciences in terms of both its conception of nature and its methodology. Therefore, in this framework, it is possible to define modern science as an innovation that emerged based on the criticism and negation of the Aristotelian understanding of science. In this context, it would be appropriate to start the formation process of modern science with the criticism of Aristotelian science.

Looking at historical sources, it is possible to trace the criticism of Aristotelian science back to Islamic thinkers and even Neo-Platonic philosophers. As a matter of fact, it is possible to speak of a criticism of Aristotle in these periods as well. However, as we have already seen, the criticism of Aristotle in Islamic thought was more constructive, that is, restorative of Aristotelian science. On the other hand, the criticisms put forward against Aristotelian science during the Renaissance were more destructive, that is, they radically changed Aristotelian science. Therefore, as many historians emphasise, it would not be wrong to see the Renaissance as a turning point in the formation of modern science (Henry, 2008, pp. 9-10).

In general terms, it can be said that the Renaissance contributed to the formation of modern science in two different ways. One of these is the emergence of works and sources that enabled the establishment of modern science, and the other is the thinkers who falsified and denied Aristotelian science by making use of these sources. At this point, the fact that humanist thinkers brought the works of Pythagorean, Platonic and atomist philosophies from original sources into Latin culture reveals the idea that there are different alternatives to Aristotelian science for Renaissance intellectuals (Çörekçiöđlu, 1997, pp. 44-45). As a matter of fact, the arguments put forward by scientists such as N. Cusanus, Copernicus, Brahe, Kepler and Gassendi, who were nourished and inspired by these philosophies in the process, both negate the Aristotelian understanding of science and justify modern science.

Here, it is seen that the thinkers in question made great use of Ancient Greek metaphysics and natural philosophy in order to justify and construct modern science. In this process, two important Greek sources were utilised in terms of natural philosophy. One of these is Platonic philosophy (especially Neo-Platonic philosophy) and the other is atomist philosophy. During the Renaissance, it is seen that Neo-Platonist philosophy was primarily effective against the Aristotelian understanding of science (Soldato, 2023). In this framework, thinkers such as Cusanus, Copernicus, Kepler, Galileo and Bruno tried to create a new understanding of science inspired by Platonic and to some extent Pythagorean philosophies. These thinkers, fundamentally different from Aristotle, argued that nature is the reflection of God, that it is essentially mathematical and quantitative in character, and that there is a mathematical harmony and harmony in nature, and that nature can only be understood through mathematics (Westfall, 1978). From this point of view, Cusanus argued that nature should be spatially unlimited, and Copernicus argued that the sun should be at the centre of the universe in accordance with mathematics. Subsequently, thinkers such as Kepler and Galileo tried to justify this design of nature, which sprouted with Cusanus and Copernicus, both mathematically and physically with the arguments they put forward.

The conception of science put forward by these thinkers based on Platonic philosophy, while important, was not sufficient both to completely eliminate the Aristotelian conception of science and to create a new scientific design. For example, when Copernicus proposed a heliocentric universe model against the Aristotelian universe design, there were some problems that he could not explain. Accordingly, problems such as the planets approaching and receding from each other, sometimes accelerating and sometimes decelerating, how the Earth moves and why the planets are together were the main ones. Kepler could not go beyond

answering the first two of these problems with the laws he proposed. When we look at Galileo, we see that although he criticised and rejected the Aristotelian understanding of physics and method, he could not replace it with a holistic design of nature (Salgar, 2018).

Considering all these, it can be argued that thinkers such as Copernicus, Kepler, and Galileo contributed to modern science to a certain extent, but they were not at a level to replace the Aristotelian understanding of science in a holistic sense. At this point, it can be said that the ideas coming from atomist philosophy are complementary to modern thinkers. Although atomist philosophy has been tried to be developed in the name of modern science by thinkers such as Gassendi, Boyle and Charleton since the Renaissance, it reaches its most mature form in the works of Isaac Newton. In a sense, by combining the mathematical conception of nature with the atomistic mechanistic design of nature, Newton completes the design of nature of the new understanding of science that started with Copernicus and continued with Kepler, Bacon, Galileo and Descartes (Westfall, 1987).

According to Newton, everything that exists in nature arises from the combination and separation of atoms moving in space in different ways. All these movements of atoms and matter proceed according to mechanical, causal, deterministic and quantitative principles, which shows that nature works on its own like a clock (Westfall, 1987, p. 159). This design of nature, shaped with Newton, now becomes the subject matter of the new science. Aristotle's nature, which was the subject of science, was a limited, purposive, heterogeneous, hierarchical and qualitative place. Newton's nature, on the other hand, becomes a place where unlimited, mechanical, homogeneous and quantitative characteristics come to the fore. In this way, Newton ends the Aristotelian understanding of nature, which had been dominant for nearly two thousand years.

2.2. Pioneering Disciplines of Modern Science: Astronomy and Physics

2.2.1. Astronomy Studies

When we use the term astronomy in a broad sense to include cosmology, it can be said that modern science built itself primarily through the discipline of astronomy. It can be said that the first important studies in this direction began in the Renaissance, that is, after the second half of the 15th century (Soldato, 2023). In this process, destructive arguments were put forward against the Aristotelian understanding of astronomy and cosmology.

Aristotle and his followers had argued that the universe was infinite in time, limited in space, geocentric, hierarchical, and heterogeneous (sub-lunar and supra-lunar universe). Aristotle's design of the universe continued its existence until the Renaissance by being fed with constructive criticisms in medieval Islamic and Christian cultures. However, this situation changed during the Renaissance and the views of some philosophical movements from Greek culture were put forward against Aristotelian science. As mentioned, two dominant philosophical currents were at the forefront against Aristotle during the Renaissance, one of which was Neo-Platonism and the other was atomist philosophy. It is seen that Renaissance thinkers firstly utilised Neo-Platonism in the fields of astronomy and cosmology.

In this process, the German thinker Nicolaus Cusanus (1401-1464) was one of the thinkers who both criticised the Aristotelian understanding of the universe and paved the way towards the modern universe design by feeding on Platonic philosophy. Like his contemporaries, Cusanus was disturbed by the relationship between God, nature and human beings as stated in Aristotle's natural philosophy. Therefore, in his most important work, *De Docta Ignorantia* (On Learned Ignorance), Cusanus saw it as his main aim to put forward the idea of unity between God, nature and man (Miller, 2024).

In this work, Cusanus, based on Neo-Platonic philosophy, identifies God and nature in a sense, and argues that nature is limitless and infinite (Miller, 2024). This argument put forward by Cusanus was groundbreaking for Renaissance natural philosophy. In this way, Cusanus criticised and rejected the Aristotelian limited universe design that had been dominant since the Middle Ages. In fact, the famous historian of science A. Koyre declared Cusanus as the first thinker to reject the medieval cosmology (Koyre, 1957, pp.13-14).

On the other hand, Cusanus, while asserting that nature is limitless and infinite, also points out that there cannot be a centre in the universe (Miller, 2024). This is again an argument that destroys the Aristotelian universe design. Because according to Aristotle, the universe was a limited, Earth-centred, heterogeneous and hierarchical place. However, Cusanus argues that there is no boundary in the universe and reveals the impossibility of a centre.

Although these views of Cusanus criticised and denied the Aristotelian understanding of the universe of his time, they were not strong enough to completely overthrow the authority of Aristotle. Nevertheless, Cusanus took an important step on the road to modern science, seriously criticising the old cosmology and pointing out the idea of a new cosmology to the scientists who came after him.

The thinker who took the first radical step in establishing this new cosmology was undoubtedly Nicolaus Copernicus (Copernicus) (1473-1543). In his work *De Revolutionibus* (*The Motion of the Celestial Spheres*, 1543), Copernicus puts the Sun at the centre and defines the other planets as bodies that make circular movements around the Sun at constant speeds (Copernicus, 2020). These views of Copernicus are generally described as a “revolution” in Western literature. According to this understanding, Copernicus puts forward a brand-new theory that is incompatible with and not a continuation of the understanding of cosmology and astronomy put forward by Aristotle and Ptolemy and adopted in medieval Islamic thought.

The accuracy of this view in the case of Copernicus is a matter of debate. This is because Copernicus’s new design included some of the ideas found in the old one. For example, in the new cosmology, the ideas that the universe is spherical, that the Earth is spherical, and that celestial bodies are nailed to spheres and move in a smooth circular motion were re-adopted (Copernicus, 2020, pp. 19-vd.). The only difference in the new system was that the Sun was placed at the centre instead of the Earth, and at the same time the Earth was claimed to be moving. However, although it may seem simple for us here, it can be said that Copernicus’s centring the Sun and attributing mobility to the Earth had devastating consequences for the traditional understanding of science. Aristotelian science had constructed the whole system of existence and its epistemology by putting the Earth at the centre. In this context, when the “Earth” is removed from the centre, the whole system of existence, knowledge and value is overthrown. Therefore, it would not be wrong to look for the revolutionary aspect of the Copernican system here. By putting the sun at the centre, Copernicus overthrows Aristotle’s Earth-centred, heterogeneous, hierarchical universe design (Kuhn, 1995; Koyre, 1957).

However, these views of Copernicus did not have the competence and evidence to completely eliminate the Aristotelian understanding of science and to justify modern astronomy. First of all, Copernicus brought along some problems by putting the Sun at the centre and attributing a motion to the Earth. Accordingly, issues such as the planets moving closer and further away from each other, sometimes accelerating and sometimes decelerating, and how the Earth moves could not be explained. Therefore, this project, which started with Copernicus, later became more mature with the works of thinkers such as Brahe, Kepler and Galileo.

At this point, although he did not directly defend the Copernican system, Tycho Brahe (1546-1601) was one of the thinkers who made important contributions to the support of this system. Copernicus had denied the Aristotelian

heterogeneous and homogeneous universe design by putting the Sun at the centre with a mathematical modelling. Brahe, on the other hand, justified this with observations, both supporting the Copernican system and falsifying the Aristotelian universe design. Brahe's observations of some stars and comets in 1572 and 1577 were of a nature to deny the Aristotelian universe design (Unat, 2013, pp. 150-151). These observations reveal arguments such as that there is no distinction between the sub-lunar and supra-lunar universe, that the supra-lunar universe is not immutable and perfect, and that the stars and planets are not fixed on transparent solid spheres as Aristotle stated.

Johannes Kepler (1571-1630), who came after Brahe, believed in the correctness of the Copernican system instead of his master Brahe's system from the very beginning and developed his studies in this direction. Copernicus had not been able to fully explain the distances, approaches, accelerations and decelerations of the planets. At this point, Kepler explained these problems under the name of Kepler's laws by utilising the observations of his teacher Brahe and based on his own observations (Unat, 2013, pp. 155-157). Kepler's first law reveals that the orbits of the planets are ellipses, not circular as it is believed. In this way, he also reveals the rationale for the planets' states such as distance, convergence and acceleration. With these and other laws, Kepler strengthened the Copernican system, weakened the Aristotelian system, and brought modern astronomy into a mature form.

After Kepler, Galilei Galileo was one of the important thinkers who carried out studies to justify the Copernican system and to reject the Aristotelian system. As a result of the observations made by Galileo in 1609, contrary to the Aristotelian understanding, data such as there are spots on the Sun, there are mountains and plains on the Moon, and Jupiter has 4 satellites are revealed (Unat, 2013, 165-166). Galileo collected and published these observations in his work *Sidereus Nuncius* (The Starry Messenger, 1610).

2.2.2. Physics Studies

Another important discipline in which modern science manifested itself was physics. In this field, as in astronomy, Aristotle and his followers were the only rivals that modern thinkers had to face.

Aristotle's physics is closely related to his metaphysics and natural philosophy. In this framework, Aristotle based his understanding of motion on the Earth, making the distinction between sub-lunar and supra-lunar. Accordingly, in the sublunar universe, which is dominated by formation and decay, objects not

only consist of four elements (earth, water, air, fire), but also move according to the proportions in which they contain these elements. Here Aristotle explained natural motion by associating it with the “heavy” or “light” qualities of objects. Accordingly, the matter containing more of the element “earth” is heavier, while the matter containing the element “fire” is relatively lighter. Aristotle argued that in the sub-lunar universe, there is a necessary motion in addition to natural motion, and that this motion is directly related to elements such as force and resistance. On the other hand, Aristotle argued that the objects in the supra-lunar universe, where there is no formation and decay, are composed of the element “ether” and therefore move in a smooth circular motion (Aristotle, 2001, 260b-25).

Aristotle’s understanding of physics based on metaphysics and natural philosophy was shaken by the criticisms of astronomy and cosmology during the Renaissance. As mentioned, the arguments of Cusanus, Copernicus, Brahe and Kepler denied Aristotle’s limited, Earth-centred, heterogeneous and hierarchical universe design. This also eliminated Aristotle’s understanding of physics. At this point, it was essential for modern thinkers to develop a new understanding of nature and physics.

Galilei Galileo (1564-1642) is the first important thinker we encounter in this framework. Of course, it can be said that many thinkers (Descartes, Gassendi, etc.) contributed to the formation of modern physics. However, it is generally accepted that modern physics started with Galileo and reached its final form with Newton. Therefore, for the purpose of our study, we deemed it sufficient to explain the adventure of the formation of modern physics through these thinkers.

Galileo’s first systematic criticism of the Aristotelian understanding of motion can be seen in his *De Motu* (On Motion, 1589). In this work, Galileo criticises Aristotle’s understanding of “natural motion”, which is explained in terms of qualities such as “weight” and “lightness” depending on the four elements (earth, water, air, fire), and instead tries to explain the motion of a body in terms of the relationship between the density of the medium in which it moves and its own density. Accordingly, for Galileo, the element “fire” did not rise because it was light, but because it was lighter than air (Drake, 1978, p. 11). These views of Galileo can be considered as an indicator of the transition from the Aristotelian conception of nature to the modern one. Thus, Galileo explains natural motion not according to a purposive, heterogeneous and essential design of nature like Aristotle, but according to a mechanical, homogeneous interaction between objects.

Galileo also finds Aristotle’s definition of necessary motion flawed in his *Dialogues on the Two Great World Systems*. Aristotle had argued that concepts

such as force and resistance must be essential for necessary motion. However, Galileo, accepting that resistance is not everywhere and that there is a vacuum in a sense, says that force is not necessary for an ideal motion (Galileo, 2001). This principle, also known as the law of inertia, also explains the motion of the earth.

Galileo had taken an important step in motion and put forward a new understanding of motion against the Aristotelian theory. However, this understanding could not explain some phenomena (for example, it could not explain why the Earth moves around the Sun) and was not presented within the framework of a system. Newton overcame this deficiency and brought modern mechanics to its mature form. In his *Principia* (1687), Newton put forward three laws of motion and a principle of gravitation on the basis of the axioms of absolute time, absolute space and absolute motion, thereby both drawing the framework of modern motion and nature design and showing that he completely broke away from the Aristotelian understanding of physics (Newton, 1974). The clearest indication of this break is the meaning of the principles and laws underlying the system. For example, while continuous motion without force is impossible according to Aristotle, it is possible according to Newton's first law. Similarly, while force in Newton is directly related to mass and acceleration, Aristotle does not have such terms and concepts such as gravitational force. These examples clearly show that the understanding of science that emerged with Newton is not a continuation of the Aristotelian one, as stated by the distinguished historian of science T. Kuhn (Kuhn, 2000, pp. 13-33).

In addition to all these changes, the modern scientific method also changed with Newton. In the Islamic scientific tradition, the Aristotelian-based deductive inductive-deductive method was adopted. The modern method, which started with Galileo and reached its final form with Newton, became a method based on inductive mathematics and controlled experiments.

Conclusion

It is obvious that Islamic science, that is, Aristotelian science, which is dominant in the Islamic scientific tradition, differs from modern science in terms of its conception of nature, methodology and practices of doing science. This shows that both scientific traditions try to understand and explain nature with their own principles, rules and methods. Accordingly, the truth and falsity of each scientific tradition is not according to another theory, but according to its own internal criteria. Therefore, comparing these two scientific traditions ontologically, epistemologically and methodologically and trying to show that one is superior to the other in terms of theoretical explanation is a futile effort. Because in the

end, both scientific traditions constitute themselves from different principles and assumptions. In addition to this, it can be said that efforts such as trying to liken Islamic sciences to modern science and trying to attribute the results of modern science to Islamic science are also meaningless.

At this point, one may rightly ask the following question: If both scientific traditions have equal value in terms of theoretical explanation, then why is modern science considered more dominant and valuable today?

The most obvious answer lies in the practical aspect of modern science, namely the technology it has produced. The Aristotelian-based Islamic sciences were not suitable for producing technology because they were based on a purposive and heterogeneous design of nature. On the other hand, modern science, based on a homogeneous and atomistic mechanistic design of nature, was capable of producing technology. As a matter of fact, modern science, which gradually manifested itself with technology after the 17th century, gradually gained the favour of intellectuals, societies, and states. For modern man, technology facilitates life with the tools it produces, creates a comfort zone, enables dominance over the environment, increases the level of development among societies and changes the balance of power among states. All this has led intellectuals, societies, and states to attach importance and value to modern science in the context of technology and even to believe that it provides the knowledge of truth.

To summarise, modern science has been and is seen as superior and valuable to Aristotelian and Islamic sciences not because it explains something theoretically correct or good, but because it provides technology.

References

- Aristoteles, (2018). *Physics*, Trans. C.D.C. Reeve, USA: Hackett Publishing Company.
- Bayraktar, Mehmet, (1992). *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- Comte, Auguste, (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Copernicus, N. (2020). *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Çörekçioğlu, Hakan, (1997). *Rönesans'ta Büyü ve Bilim İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Drake, Stillman, (1978). *Galileo At Work*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fahri, Macit, (1998). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Farabi, (1985). *Ebü Nasrî'l-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Çev. Aydın Sayılı ve Necati Lugal, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Grant, Edwart, (1986). *Physical Science in The Middle Ages*, USA: Cambridge University Press.
- Galileo, Galilei, (2001). *Dialogue Concerning The Two Chief World Systems: Ptolemaic and Copernican*, (Editor, Translator). Stilman Drake & Stephen J. Gould, USA: Modern Library Press.
- Henry, Jonh, (2008). *The Scientific Revolution and The Origins of Modern Science*, UK: Red Globe Press.
- Iqbal, Muzaffar, (2000). Islam and Modern Science: Formulating the Questions, *Islamic Studies*, Vol. 39, No. 4, pp. 517-570.
- Kaya, Mahmut, (1983). İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Kaya, Mahmut, (2004), Meşşaiyye, *TDV Ansiklopedisi*, Cilt 29, Ankara: TDV Yayınları.
- Kaya, Mahmut, (2007), Razi, Ebu Bekir, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 34, Ankara: TDV Yayınları.
- Kuhn, S. T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chigago Press, USA.
- Kuhn, S. Thomas, (1995). *Copernican Revolution*, USA: Harward University Press.
- Kuhn, S. Thomas, (2000). What Are Scientific Revolution, *The Road Since Structure*, (Ed. James Conant, John Haugeland), Chicago: The University of Chicago Press.
- Koyre, Alexandre, (1957). *From The Closed World to the Infinite Universe*, USA: The John Hopkins Press.
- Lindberg, C. David, (2007). *The Begininngs of Western Science*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Masood, Ehsan, (2009), *Science and Islam: A History*, London: Icon Books.
- Miller, Le Clyde, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. T.: Mart 7, 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>
- Nasr, H. Seyyed, (2007), *Islamic Science: An Illustrated Study*, Chicago: Kazi Publicatios, Inc.
- Nasr, H. Seyyed (2001). *Science and Civilization in Islam*, Chicago: ABC International Group.
- Newton, Isaac, (1974). *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy And His System of The World*, Trans. Andrew Motte & Florian Cajori, California: University of California Press.
- Saliba, George, (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, USA: The Mit Press.
- Salğar, Ercan, (2018). Galilei Galileo'yu Yeniden Düşünmek, *Sosyal ve Beşeri Bilimlere Dair Araştırma Örnekleri*, (ed.) Ali Acaravcı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Salğar, Ercan, (2023). Bilimsel Devrim: Aristotelesçi Bilimden Modern Olana Geçişin Kısa Bir Öyküsü, *FLSF Dergisi*, Sayı 36, ss. 295-321.

- Sezgin, Fuat, (2008). İslam'da Bilim ve Teknik, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş, Yayınları.
- Sezgin, Fuat, (2009). İslam Uygarlığında Astronomi, Coğrafya ve Denizcilik, İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Soldato, Del Eva. "Natural Philosophy in Renaissance", Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. T.: Mart 7, 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotelianism-Renaissance/>
- Topdemir, G. Hüseyin, (2010). İbn Sina ve Yeni Mekaniğin Doğuşu, *Bilim ve Teknik*, Temmuz Sayısı, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Topdemir, G. Hüseyin, (2012). İslam Dünyasında Fizik, *Bilim ve Teknik*, Nisan sayısı.
- Unat, Yavuz, (2013). İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi, Ankara: Nobel Yayınları.
- Westfall, S. Richard, (1978). *The Construction of Modern Science: Mechanism And Mechanics*, England: Cambridge University Press.

Peter Gärdenfors'un Goodman Paradoksuna Getirdiği Çözüm Üzerine Bir İnceleme

Tolgahan TOY*

Makale Geliş / Received: 22.02.2023
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Öz

Bu çalışmada, Nelson Goodman'ın "tümevarımın yeni bilmecesi" olarak nitelendirdiği sorun ve Peter Gärdenfors'un bu soruna getirdiği topolojik çözüm ele alınmaktadır. Tümevarımın eski bilmecesi geçmiş deneyimlerimizi neye dayanarak genellediğimizi soruşturmaktadır. Daha doğrusu geleceğin geçmişe benzeyeceğini söyleyebilir miyiz? Tümevarımın yeni bilmecesi ise geleceğin geçmişe benzemesinin kullandığımız yüklerden bağımsız olmadığını göstermektedir. Geçmiş deneyimlerimizi çok iyi özetleyen iki farklı ifade, bizi, gelecekle ilgili olarak birbiriyle çelişen iki farklı sonuca götürebilir. Tümevarımın yeni bilmecesi belirli yüklerin genelleme yapmak için uygun olmadığını göstermektedir. Buradaki sorun genelleme için uygun olan yüklerin uygun olmayan yüklerden nasıl ayrılacağıdır. Gärdenfors bu soruna yapay zekâ odaklı bir noktadan yaklaşarak, genelleme yapmak için uygun olan yükleri diğer yüklerden ayırabilecek mekanik bir sistemin nasıl mümkün olacağına odaklanmaktadır. Çözüm olarak, yüklerin bir uzay ile temsil edilmesini önermektedir. Yüklerle karşılık gelen bölgelerin topolojik özelliklerine bakılarak yüklerin genelleme için uygun olup olmadığına karar verilmektedir. Çalışmamızda, topolojik yaklaşımın sorunu çözmediği iddia edilmektedir. Modelin kendisi yüklem uzayında yüklerin nerede konumlanacağına karar verememektedir. Gärdenfors, çözüm olarak adaptasyonel süreçlere başvurmaktadır. Ancak adaptasyonel süreçlerin, yükleri tümevarım için uygunluklarına göre sınıflandırmada yetersiz olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tümevarımın Yeni Bilmecesi, Nelson Goodman, Peter Gärdenfors, Dil Seçimi, Kavramsal Uzay.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mantık ABD, tolgahantoy@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7334-9911.

Künye: TOY, Tolgahan, (2024). Peter Gärdenfors'un Goodman Paradoksuna Getirdiği Çözüm Üzerine Bir İnceleme, *Dört Öge*, 25, 23-35. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

A Review of Peter Gärdenfors' Solution to the Goodman Paradox

Abstract

This study addresses Nelson Goodman's problem, known as the "new riddle of induction," and Peter Gärdenfors' topological solution to this problem. The old riddle of induction investigates the basis upon which we generalize our past experiences – in essence, can we assert that the future will resemble the past? The new riddle of induction demonstrates that the resemblance of the future to the past is not independent of the predicates we use. Two different statements, both perfectly summarizing our past experiences, can lead to two conflicting outcomes regarding the future. The new riddle of induction shows that certain predicates cannot be used for inductive generalizations. The question at hand is how to distinguish the predicates that are projectible from those that are not. Gärdenfors, approaching this question from an artificial intelligence perspective, concentrates on how a mechanical system distinguishes projectible predicates from others. As a solution, he proposes representing predicates within a space, where only the predicates that correspond to convex regions are projectible. However, the topological approach is insufficient to solve the problem, as the model itself is unable to decide where predicates will be positioned within the space. As a solution, Gärdenfors appeals to adaptational processes. Against this claim, I argue that adaptational processes alone are also insufficient to distinguish the projectible predicates from others.

Keywords: New Riddle of Induction, Nelson Goodman, Peter Gärdenfors, Language Choice, Conceptual Space.

1. Giriş

Bu çalışmada, Peter Gärdenfors'un Nelson Goodman'ın, "tümevarımın yeni bilmecesi" olarak da bilinen, paradoksuna getirdiği çözüm önerisi ele alınmaktadır. Goodman'ın bilmecesi aynı gözlemin birbirleriyle çelişen iki farklı önermeyi destekleyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla, bu iki önermeden sadece birisinin başarılı bir şekilde genellenebileceğini söyleyebiliriz. Önermelerden sadece birisi genelleme için uygun bir yüklem içermektedir.

Peki, bir yüklem genelleme için uygun olup olmadığına nasıl karar verilmektedir? Pratikte, genellenebilen yüklemeleri diğerlerinden başarılı bir şekilde ayırmamıza rağmen ayırımın kendisini temellendirmekte zorlanmaktayız.

Peter Gärdenfors, bu soruna yapay zekâ merkezli bir noktadan yaklaşmaktadır. Mekanik bir sistemin, gözlemler üzerinden genellemeler yaparken, doğru yüklemi nasıl seçmesi gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir. Diğer bir deyişle, genelleme için uygun olan yüklemeleri uygun olmayan yüklemelerden ayırabilecek biçimsel bir kural aramaktadır.

Çözüm olarak topolojik bir model öne sürmektedir. Bu modelde yüklem-lerimiz bir uzayda temsil edilmektedir. Uzayın konveks bölgeleri genellenebilir yüklem-lere karşılık gelirken, konveks olmayan bölgeler genelleme için uygun olmayan yüklem-leri belirtmektedir. Yüklem uzayının böyle bir yapıya sahip olması adaptasyonel süreçler üzerinden açıklanmaktadır. Bu çalışmada, Gärdenfors'un topolojik modelinin Goodman'ın bilmecesini çözme konusunda yetersiz olduğu ileri sürülmektedir.

2. Nelson Goodman: Tümevarımın Yeni Bilmecesi

Akl yürütmelerimizi iki temel gruba ayırabiliriz. Tümdengelsel ve tümevarımsal olanlar. Tümdengelsel yöntemde yeni bilgiler elde etmek yerine, halihazırda elimizde olan bilgileri daha ayrıntılı inceleme fırsatı elde ederiz. Örnek olarak, aşağıdaki inançlara sahip olduğumuzu düşünelim:

- 1'den büyük bütün doğal sayılar sonlu sayıda asal sayının çarpımı olarak ifade edilebilir

- a, 1'den büyük bir doğal sayıdır

Tümdengelsel yöntemi kullanarak, şu sonucu elde ederiz.

- a, sonlu sayıda birtakım asal sayının çarpımı olarak yazılabilir

Tümdengelsel yöntem matematikte oldukça yararlı olmasına karşın, dünya ile ilgili yargılarımız açısından zayıftır. Diğer taraftan, tümevarımsal yöntem, etrafımızda olup biten sosyal, politik, kimyasal, biyolojik, vb. olaylarla ilgili yargılarımız açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Hatta John Stuart Mill, bir adım ileri giderek, deneysel olduğunu düşündüğü matematiksel önermelerin de tümevarım yöntemiyle elde edildiğini iddia etmektedir (Mill, 1846, s. 165).

İnsan düşüncesinde önemli bir yere sahip olmasına karşın, tümevarımın kendisi felsefi bir sorundur. David Hume bu sorunu şöyle ifade etmektedir. Geçmiş deneyimlerimizden hareketle, yarın Güneş'in doğacağına inanan birisinin öncelikle geleceğin geçmişe benzeyeceğini varsayması gerekmektedir. Hume böyle bir varsayımın alışkanlıklarımız dışında hiçbir temeli olmadığını iddia etmektedir.

Bir insan, geçmişteki tüm örneklerde bu tür duyulabilir niteliklerin bu tür gizli güçlerle bir arada olduğunu gördüm, dediğinde ve benzer duyulabilir niteliklerin her zaman benzer gizli güçlerle bir arada olacağını söylediğinde, ne kendisini totolojiyle suçlayabiliriz ne de bu önermeler herhangi bir açıdan aynı olur. Önermelerden birinin diğerinden çıkarıldığını söyleyebilirsiniz. Fakat çıkarımın sezgisel olmadığı gibi, tanımlayıcı da olmadığını itiraf etmeniz gerekir. O halde, ne çeşit bir çıkarımdır

bu? Deneysel olduğunu söylemek iddiayı kanıt saymak olur; zira deneyimlerden tüm çıkarımlarımızın varsayımsal temelinde, geleceğin geçmişe benzeyeceği ve benzer güçlerin benzer duyulabilir niteliklerle bir arada olacağı düşüncesi vardır... Dolayısıyla deneyimden çıkarılan bir argümanın geçmişin geleceğe bu şekilde benzerliğini kanıtlaması imkânsızdır; zira tüm bu argümanlar bu benzerlik varsayımına dayalıdır. ...meraktan yana nasibini almış bir filozof olarak bu çıkarımın temelini öğrenmek istiyorum. Hiçbir okuma, hiçbir araştırma henüz bu zorluğu yok edememiş ya da böyle öneme haiz bir konuda beni tatmin edememiştir (Hume, 2016, s. 35-36).

... deneyimden yapılan tüm çıkarımlar muhakemenin değil, alışkanlıkların sonucudur.

Dolayısıyla alışkanlık insan yaşamının büyük kılavuzudur. Deneyimlerimizi bize yararlı kılan ve gelecekte de olayların geçiştekine benzer şekilde cereyan etmesine yol açan bu ilkedir. Alışkanlığın etkisi olmasa belleğimiz ve duyularımızla doğrudan ulaşabildiklerimizin ötesindeki olgusal durumlar hakkında tek kelime bilgi sahibi olamazdık (Hume, 2016, s. 42-44).

Nelson Goodman ise konuyu bir ileri aşamaya taşıyarak, geleceğin geçmişe benzemesinin ne demek olduğunu soruşturmaktadır. Geleceğin geçmişe benzemesi onu hangi yüklerle ifade ettiğimize bağlıdır. Dolayısıyla, elimizdeki bulguları başarılı bir şekilde temsil eden herhangi iki yüklem tümevarımsal açıdan aynı başarıyı elde etmesi beklenemez.

Şu ana kadar karşılaştığımız bütün zümrütlerin yeşil olduğunu düşünelim. Bu durumda, tümevarımsal akıl yürütme ile “bütün zümrütler yeşildir” şeklindeki bir sonuca ulaşabiliriz. Bunun gözleme dayalı bilimsel bir iddia olduğu söylenebilir. Eğer gelecekte yeşil olmayan bir zümrüt örneği ile karşılaşarsak, bu inancımızı revize ederiz.

Goodman, zümrütlerle ilgili gözlemlerimizi ifade edebileceğimiz, biçimsel açıdan sorunlu olmayan, “grue” adını verdiğimiz yeni bir yüklem geliştirmiştir. Bu yüklemi, herhangi bir a nesnesi için şöyle tanımlayabiliriz.

- a nesnesi gruedur ⇔ a nesnesi 2024'e kadar yeşil, 2024'den sonra mavidir

Bu durumda zümrütlerle ilgili deneyimlerimizi “şu ana kadar gördüğümüz bütün zümrütler gruedur” şeklinde ifade edebiliriz. Tümevarımsal akıl yürütme kullandığımızda, bütün zümrütlerin grue olduğu sonucuna ulaşırız.

Goodman buradaki durumu şöyle özetlemektedir.

Bu nedenle, tanımlamamıza göre, hem ‘tüm yeni incelenecek zümrütlerin

yeşil olacağı' tahmini hem de 'tüm yeni incelenecek zümrütlerin grue olacağı' tahmini aynı kanıtlar tarafından desteklenmektedir. Ancak, sonradan incelenecek bir zümrütün 'grue' olması, bu zümrütün mavi olduğunu ve dolayısıyla yeşil olmadığını ima eder. Bu durumda, bu iki tahmin birbiriyle çelişirken, mevcut tanımlamamıza göre her ikisi de aynı derecede doğrulanmaktadır (Goodman, 1946, s. 74).

Kültürel ve psikolojik olarak bakıldığında, yeşil ve grue yüklemelerinin arasında doğal bir ayırım olduğu görülmektedir. Fakat bu ayırım epistemolojik olarak nasıl temellendirilebilir? İlk bakışta, 'yeşil' yüklemi 'grue' yüklemine göre daha basit ve sade görünebilir. 'Yeşil' yüklemi, zamanı veya başka bir rengi içermezken, 'grue' yüklemi belirli bir tarihe (2024) ve iki farklı renk yüklemine (yeşil ve mavi) bağlıdır. Dolayısıyla, tümevarımsal akıl yürütmeleri başka yüklemelerin bileşimi olmayan, basit yüklemelerle sınırlı tuttuğumuzda sorunun çözüleceği düşünülebilir.

Rudolf Carnap da sorunu bu şekilde çözdüğünü iddia etmektedir. Carnap'a göre tümevarımsal akıl yürütmelerde kullanılabilir "salt niteliksel özellikler ve belki de yalnızca bu özellikler için geçerlidir" (Carnap, 1947, s. 147). Carnap özellikleri, *salt niteliksel özellikler*, *salt konumsal özellikler* ve *karışık özellikler* olarak sınıflandırmaktadır:

- (1) *Salt niteliksel özellikler*, bireysel sabitler kullanılmadan ifade edilebilirler, ancak temel yüklemeler olmadan ifade edilemezler. Örnekler: "mavi", "mavi olmayan", "mavi veya sıcak olmayan".
- (2) *Salt konumsal özellikler*: temel yüklemeler kullanılmadan ifade edilebilirler. Örnekler: 'a₂₈ konumu olmak' (yani 'x = a₂₈'), 'ne a₂₈ ne de a₃₀ olmak' (yani 'x ≠ a₂₈ ve x ≠ a₃₀').
- (3) *Karışık özellikler*, (1) ve (2) türlerine ait değildirler; dolayısıyla her biri, temel bir yüklem ve bireysel bir sabit içerir. Örnekler: 'kırmızı olmak ve a₁₀₀ olmamak' (yani 'x kırmızıdır ve x ≠ a₁₀₀') (Carnap, 1947, s. 138).

Carnap'ın yaklaşımına göre, tanımlanırken içerisinde 2024 sabitini barındırdığı için grueyu salt niteliksel özellik olarak göremeyiz. Dolayısıyla, sorun çözülmüş olur. Ancak, yeşil yüklemine zamansal bir sabit kullanılarak grue yüklemi üzerinden tanımlanabileceği göz önüne alındığında Carnap'ın çözümünün işe yaramadığı görülmektedir. Bu durumu ifade edebilmek için öncelikle "bleen" adını verdiğimiz yeni bir yüklem tanımlayalım:

- a nesnesi bleendir ⇔ a nesnesi 2024'e kadar mavi, 2024'den sonra yeşildir

Basit olduğunu düşündüğümüz yeşil yüklemine grue ve bleen yüklemelerinin zamansal bileşimi olarak ifade edebiliriz.

- a nesnesi yeşildir \Leftrightarrow a nesnesi 2024'e kadar grue, 2024'den sonra bleendir

Dolayısıyla, grueyu yeşil ve mavi ile tanımlayabileceğimiz gibi yeşili de grue ve bleen ile tanımlayabiliriz. Baktığımız yere göre bu yüklemeler zamansallık barındırmaktadırlar. Yeşili temel alan bir noktadan baktığımızda grue, grueyu merkeze alan bir noktadan baktığımızda yeşil zamansallık barındırmaktadır (Goodman, 1946, s. 78-80).

Özetle, Goodman'ın görüşüne göre, doğadaki gözlemlerimizden sonuç çıkarabilmek için, gözlemlerimizin doğruluğuna ve kullandığımız hesaplama yöntemlerine ek olarak, genelleme için uygun olan yüklemeler ile genelleme için uygun olmayan yüklemeler arasında ayırım yapabilecek bir yöntem ihtiyacı duyarız. Ancak, Goodman, "genellenebilir ve genellenemeyen yüklemeler arasında sözdizimsel ya da anlambilimsel temellere dayanarak bir ayırım yapılamayacağını" iddia etmektedir (Goodman, 1972, s. 357).

Goodman'dan neredeyse bir asır önce Charles Sanders Peirce bu duruma işaret etmektedir. Peirce, istatistiklere bakan bir uzaylının sadece tümevarım ve gözlem ile istenen sonuçlara ulaşamayabileceğini iddia etmektedir.

Evrenin uzak bir köşesinden, varoluş koşullarının bizimkilerden idrak edilemez derecede farklı olduğu bir varlığın, Birleşik Devletler Nüfus Sayımı Raporu ile karşılaştığını varsayalım... Bu gezegene yabancı olan kişi, belirli koşulların diğerlerinden bağımsız olması dışında hiçbir şey öğrenmeden, Nüfus Sayımının doğrulukla cevaplayacağı tümevarımsal soruları bir süre daha sormaya devam edebilir. Sonunda, Ocak ayındaki yağış miktarını okuma yazma bilmeme oranıyla karşılaştırmayı akıl edebilir. Ocak ayında daha kuru olan yerlerde, her zaman olmasa da genellikle, daha nemli yerlere göre okuma yazma bilmeme oranının daha düşük olduğu sonucuna varırdı... Bu, P'lerin M'lerin arasındaki oranının, M olmayanlar arasındaki oranından farklı ama çok farklı olmadığı tümevarımın iyi bir örneğidir. Bu çıkarım başarılı değildir; daha fazla araştırmayı teşvik eder... Şimdi, problemin anahtarını verebilecek akıllı sorular sorabilmek için, kış yağışlarının tarım, servet, vb. üzerindeki etkileri ve okuma yazma bilmeme nedenleri hakkındaki bilgilerimize ek olarak, böyle bir araştırmayı yürütebilmek için gerekli olan birçok kavrayışla donatılmış olmalıyız. Diğer taraftan, hayal ettiğimiz o tuhaf varlık, yalnızca rastgele araştırmalar yapar ve elde etmek istediği genellemeye asla ulaşamayabilirdi.

Doğa, bir nüfus sayımı raporundan çok daha geniş ancak daha az açık bir şekilde düzenlenmiş gerçekler repertuarından oluşur. Eğer insanlar doğru tahmin etme konusunda özel yeteneklere sahip olmasalardı, var olabilecekleri on ya da yirmi bin yıl içindeki en dâhilerinin, bugünkü en düşük zekâlıların sahip olduğu bilgi miktarına ulaşabilecekleri pekâlâ şüpheli olurdu (Peirce, 1955, s. 213-214).

Peirce'nin ifade ettiği “özel yetenek” sadece akıl yürütmelerimizi, gözlem gücümüzü değil aynı zamanda dil kullanma becerilerimizi kapsamaktadır. Dünya ile ilgili yargılarımızda, genellemelerimizde, gözlem ve akıl yürütme kadar seçtiğimiz yüklemeler de önemli bir rol oynamaktadır.

3. Metafizik Yaklaşım

Goodman paradoksu temelde yüklemelerimizin yapısıyla ilişkilidir. Yeşil yüklemi de grue yüklemi de şu an elimizde bulunan nesnelere üzerinden bakıldığında aynı kümeye karşılık gelmektedirler. Ancak aynı kümeye karşılık gelmeleri aynı özelliğe karşılık geldikleri anlamına gelmemektedir. Akıl yürütme açısından bakıldığında kümeler ve özellikler arasındaki ayırım önemlidir. W. V. O. Quine bu durumu işaret ederek, küme kavramının düşünme biçimimize ne kadar uzak olduğunu ifade etmektedir (Quine W. V., 1969, s. 121).

David Lewis, grue ve yeşil yüklemelerini, özellik kavramı üzerinden ayırt etmenin metafiziksel bir yolunu önermektedir. Bu görüşe göre, bazı nesne kümeleri diğerlerine göre gönderim yapılmaya daha uygundur. Dolayısıyla, Lewis gönderim yapanlar (yani insanlar ya da dil) yerine gönderim yapılanlar (yani nesnelere, nesne kümelerine) üzerinde durmaktadır. Sorunu çözmek için gönderimin yapıldığı dille ilgili kısıtlamalara ek olarak, gönderim yapılanlarla ilgili de kısıtlamalar getirmektedir. Bu kısıtlama bazı nesne kümelerinin diğerlerine göre gönderim yapılmasına daha uygun olmasıdır (Lewis, 1983, s. 371-372).

Bu görüşün çağdaş bir savunucusu olan Theodore Sider, dünyanın doğal bir yapısı olduğunu, bazı nesne kümelerinin bu yapıyı eklemlerinden kestiğini iddia etmektedir. Bu da bazı sınıflandırmaların diğer sınıflandırmalardan daha doğal olduğu anlamına gelmektedir. Mesela, bir inekle kıyaslandığında iki elektron arasındaki benzerlik, bizim kurduğumuz öznel bir benzerlik ilişkisinden ziyade, dünyanın doğal yapısının bir sonucudur (Sider, 2001, s. xxi-xxii).

Sonuç olarak, metafiziksel yaklaşıma göre yeşil yüklemi grue yüklemine kıyasla dünyanın doğal yapısı ile daha uyumludur. Bu nedenden dolayı, yeşil yüklemi üzerinden yapılacak tümevarımsal bir akıl yürütme grue yüklemi kullanılarak yapılacak bir akıl yürütmeden daha iyi sonuçlar vermektedir.

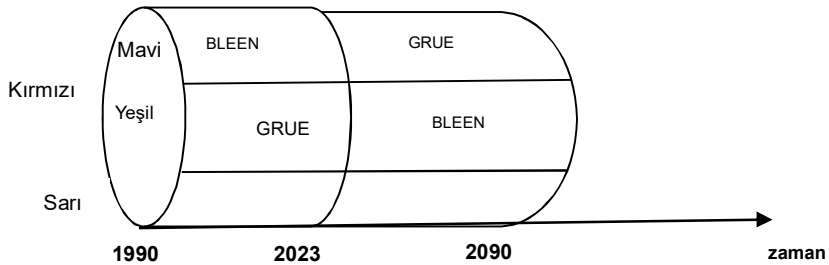
4. Gärdenfors'un Topolojik Yaklaşımı

Peter Gärdenfors ise soruna yapay zekâ perspektifinden bakmaktadır. Diğer bir deyişle, konuya dünya ile aramızdaki bilişsel ilişkinin modellenmesi üzerinden yaklaşmaktadır. Çeşitli gözlemler üzerinden genelleme yapabilecek bir sistem açısından bakıldığında yeşil/grue ayrımı nasıl ele alınmalıdır?

Bu açıdan bakıldığında, metafizik yaklaşım neredeyse hiçbir şey söylememektedir. Bunun nedeni metafizik yaklaşımın çözümü bilişsel sistemde ya da gönderimin yapıldığı araçta, yani dilde değil, gönderimin yapıldığı nesnelere aramasıdır. Dünyanın metafiziksel anlamda ayrıcalıklı bir yapısı olduğunu, bazı nesnelere gönderim yapılmaya diğerlerine göre daha elverişli olduğunu söylemek, bu bilişsel sistemi tasarlayan birisi için hiçbir fayda sağlamamaktadır. Bu durumu Gärdenfors şöyle özetlemektedir:

Şimdi, bir bilgisayar programının doğal türlere dayalı tümevarımlar gerçekleştirmesini istiyorsak, bunların bir yerlerde var olması yeterli değildir, ancak onları berimsel [computational] ifadelerde belirtmenin bir yoluna ihtiyacımız vardır (Gärdenfors, 2005, s. 114).

Dolayısıyla, Gärdenfors yeşil ve grue yüklemelerini kategorik olarak ayırt edebilecek bir bilişsel mekanizma aramaktadır. Önerdiği mekanizma, Stalnaker'ın *mantıksal uzay* (Stalnaker, 1979), Quine'in *nitelik uzayı* (Quine W. , 1960) olarak öne sürdüğü yaklaşımların devamı olan *kavramsal uzaydır*. Bir kavramsal uzay, her bir boyutunun farklı bir niteliğe karşılık geldiği geometrik bir yapıdır. Bu boyutların belirlenmesi için kavramsal uzayın psikolojik mi yoksa bilimsel mi olduğuna bakılması gerekmektedir (Gärdenfors, 2000, p. 8). Mesela, renklerin fiziksel ve psikolojik temsillerini şöyle ayırabiliriz. Renklerin fiziksel temsili için dalga boylarının bulunduğu tek boyutlu ve reel sayılarla izomorfik bir ilişki içerisinde bulunan bir uzay kullanılmaktadır. Renklerin psikolojik temsili için ise biri dairesel diğerleri lineer olmak üzere üç boyutlu bir uzay kullanılmaktadır. Dairesel olan boyut renklerin tonunu, çizgisel olanlar ise parlaklık ve doygunluklarını temsil etmektedirler (Gärdenfors, 2005, s. 115-116). Sonuç olarak renk algımız Şekil 1'deki topolojik yapı üzerinden temsil edilmektedir.



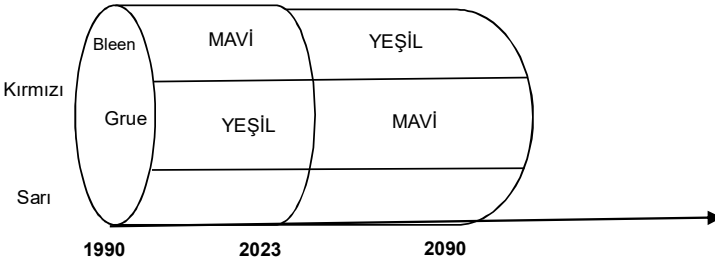
Şekil 1. Renk algımızı temsil eden topolojik yapı.

Gärdenfors'un modeline göre, tümevarımsal akıl yürütmelerde sadece konveks bölgeler kullanılmaktadır (Gärdenfors, 2017, s. 25-27). Herhangi bir bölge-

nin içerisindeki iki nokta arasındaki bütün noktalar o bölgenin parçası olduğunda bölge tümevarım yapılmaya uygundur. Şekil 1'de mavi ve yeşil bölgeler konveks; bleen ve grue bölgeler ise konveks değildir. Dolayısıyla, mavi ve yeşil yüklemelerinin tümevarımsal akıl yürütme için uygun olmalarına karşılık, bleen ve grue yüklemeleri tümevarım için uygun değildir.

5. Gärdenfors'un Yaklaşımına İtiraz

Şekil 1'deki kavramsal uzay, yeşil ve grue arasındaki farkı ifade etmek için yeterlidir. Ancak, kavramsal uzayımızda, mavi ve grue renklerinin yerlerinin neden bu şekilde belirlendiği sorusuyla karşılaşmaktayız. Grue renginin konveks olduğu, mavi renginin konveks olmadığı Şekil 2'deki gibi bir uzay düşünebiliriz. Kavramsal yapımız neden Şekil 2'deki uzay yerine Şekil 1'deki uzayla temsil edilmektedir?



Şekil 2. Grue ve bleen bölgelerinin konveks olduğu, mavi ve yeşilin konveks olmadığı bir kavramsal uzay.

Gärdenfors, bu soruya, tıpkı Quine gibi, evrimsel süreçlerimizi referans alarak cevap vermektedir. Quine doğayı doğru sınıflandırmamızın doğaya adaptasyonumuzun bir sonucu olduğunu iddia etmektedir.

Neden doğuştan gelen öznel nitelik uzayımız, doğadaki işlevsel gruplamalarla, tümevarımlarımızın doğru çıkma eğiliminde olmasını sağlayacak derecede, iyi bir uyum sağlamaktadır? (Quine W. V., 1969, s. 126)

Quine bu soruya Charles Darwin'i referans alarak şöyle cevap vermektedir.

Eğer insanların doğuştan gelen nitelik aralığı gen bağlantılı bir özellikse, o zaman en başarılı tümevarımları sağlayan aralık, doğal seçim yoluyla baskın olma eğiliminde olacaktır. Tümevarımlarında sürekli olarak yanlış olan yaratıklar, çoğalmadan önce ölmek gibi acınası ancak değerli bir eğilim içerisindedirler (Quine W. V., 1969, s. 126).

Gärdenfors da benzer bir şekilde, kullanılan kavramsal uzayın türün hayatta kalmasına etki ettiğini iddia etmektedir. Ek olarak medeniyetimiz geliştikçe kavramsal uzaylarımızın değiştiğini ifade etmektedir. Mesela avcı-toplayıcı toplumun kullandığı kavramsal uzay ile yirminci yüzyıl toplumunun kullandığı uzaylar birbirinden farklıdır.

Bununla birlikte, evrim öyküsünün geniş kapsamlı bir sonucu, tümevarım kapasitemizin evrim geçirdikleri ekolojik koşullara bağlı olacaktır. İnsan kavramsal uzayları, binlerce yıllık avlanma ve toplama ortamına uyum sağlamaktadır. Sonuç olarak, hangi özelliklerin öngörülebilir olduğu konusundaki sezgilerimizin, evrimsel tarihimiz boyunca mevcut olanlardan çok farklı ortamlarda başarılı olmasını bekleyemeyiz.

Bilimin sahneye girdiği yer burasıdır. Bilimsel bir kuram, kuramsal olarak açık, psikolojik olmayan nitelik boyutları ortaya atarak, yalnızca öznel kavramsal alanlarımıza dayanarak mümkün olmayacak yeni tümevarımsal çıkarımlar yapmamıza yardımcı olabilmektedirler (Gärdenfors, 2005, s. 123).

Kavramsal uzaylarımızın değişmesine örnek olarak Newton fiziğindeki kütle ağırlık ayırımı ve termodinamikteki ısı sıcaklık ayırımı vermektedir (Gärdenfors, 2005, s. 123). Bilimsel gelişmeyle bağlantılı olan kavramsal uzaylar çevremizi daha iyi temsil etmektedirler.

Gärdenfors'un görüşleri bir açıdan metafiziksel yaklaşımla uyumludur (Gärdenfors, 2005, s. 120-121). Eğer dünyanın metafiziksel bir yapısı olsaydı, bu yapıyı daha iyi temsil eden canlıların hayatta kalacağı iddia edilebilirdi. Ancak, Gärdenfors metafiziksel gerçekçiliğin kendi yaklaşımı için bir gereklilik olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, tıpkı Quine gibi, Gärdenfors'un yaklaşımı da daha pragmatik bir yerden ele alınarak, kavramsal uzaylarımızın adaptasyonel olduğu, dolayısıyla hayatta kalmamız için faydalı olduğu söylenebilir.

Bu noktada Catherine Elgin'in, Lewis'in metafizik yaklaşımına olan itirazı akla gelmektedir. Elgin, zehirli kavramını örnek vererek, metafizik yapı ve insan kategorileri arasına bir set çekmektedir. Zehirli kavramı çevreyle uyumumuzda önemli olmasına karşılık, kimyasal açıdan doğal bir tür teşkil etmemektedir.

Lewis, tanıdığımız ve erişebildiğimiz özelliklerin doğal özellikler olduğuna inanmaktadır. Bu fazlaca iyimser olabilir. İnsanlar gerçek dünyada evrim geçirdiler ve hayatta kalmak için kritik olan özellikleri ayırt etme kapasiteleri geliştirdiler. Gerçek dünya yeterince *grue* ise – ki öyle olmadığına dair bir garantimiz yok – ayırt etmeye adapte olduğumuz özellikler kesinlikle doğal olmayabilir. Mesela, "zehirli" yüklemine ele alalım. Etkiledikleri organizmayı öldürme veya hasta etme kapasite-

si dışında, örneklerinin pek az ortak noktası bulunmaktadır. Özellikle, moleküler yapıları oldukça farklıdır. Zehirli olma durumunun tamamen doğal özelliklerle yeterince yakından ilişkili olduğunu düşünmek için özel bir neden bulunmamaktadır (Elgin, 1995, s. 293).

Elgin'in de bahsettiği gibi nesnelerin doğal sınıflandırılmalarının düşünüldüğümüzden çok farklı olmadığını hiçbir garantisi yoktur. Hücrelerimizin belirli bir süre bir arada bulunması ve bu süre içerisinde türümüzü devam ettirecek yeni canlıları oluşturabilmemiz dünyayı olduğu gibi temsil ettiğimiz anlamına gelmemektedir.

Evrimsel açıdan bakıldığında, dünyayla en uyumlu canlıların, ya da insanlar arasında en güçlülerin, en uzun yaşayanların en bilimsel olanlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Sicim kuramı üzerine kayda değer çalışmaları olan bir bilim insanının çevreyle uyumu, eğitim seviyesi çok düşük bir insandan ya da insan dışındaki bir hayvandan çok daha aşağı seviyede olabilir. Dolayısıyla, kavramsal uzayımızı evrimsel fayda, çevreyle uyum gibi kavramlar üzerinden açıklamak için yeterli nedene sahip değiliz.

Bu açıdan bakıldığında Gärdenfors'un öne sürdüğü modelin Goodman'ın bilmecesine bir çözüm olduğunu söyleyemeyiz. Bu topolojik model, Hume'un psikolojik, Goodman'ın kültürel olarak gördüğü mekanizmanın betimlemesinden başka bir şey değildir. Kültürel ya da psikolojik yapının arkasındaki mekanizmaya dair yeni bir şey söylenmemektedir. Dolayısıyla, bu model bir açıklama olarak görülemez.

Yapay zekâ çalışmaları ya da bilişsel süreçlerin modellenmesi açısından bakıldığında, bu model bize bilişsel bir sistemin tümevarımsal akıl yürütmelerde kullanılacak yüklemeleri nasıl seçeceğini söylememektedir. Ancak, evrimsel algoritmalar kullanarak uygun yüklemeleri seçmeyi amaçlayan bir sisteme katkı sağlayabileceğini söyleyebiliriz. Gärdenfors'un topolojik modeli Fregeci ayrık yaklaşıma bir alternatif oluşturmaktadır (Gärdenfors, 2005, s. 127). Ayrık bir modelin tümevarımsal akıl yürütmelerde kullanılacak yüklemeleri tek tek sıralayarak ayırt etmesi gerekmektedir. Diğer taraftan Gärdenfors'un önerdiği modelde ise tümevarımsal akıl yürütmelerde kullanılacak yüklemelere karar verebilmek için modelin topolojik özelliklerine bakılması yeterlidir. Eğer yükleme karşılık gelen bölge konveks yapıda ise yüklem tümevarımsal akıl yürütme için uygundur. Sistemin dinamik bir şekilde yeni yüklemeler kullanabileceğini düşünürsek, ayrık bir sistemin bu yüklemelerle başa çıkabilmesi Gärdenfors'un topolojik modeline kıyasla daha zor olacaktır.

6. Sonuç

Sonuç olarak, Goodman'ın ortaya attığı bilmece sadece metafiziksel açıdan değil bilişsel açıdan da önemli bir yere sahiptir. Hume geleceğin geçmişe benzeceği şeklindeki bilgimizin kaynağını soruşturmaktadır. Goodman ise daha derine inerek geleceğin geçmişe benzemesinin ne demek olduğunu incelemektedir. Geleceğin geçmişe benzemesi gözlemlerimiz üzerinden yaptığımız genellemelerin doğru olacağı anlamına gelmektedir. Ancak, tümevarımın yeni bilmeceyi göstermektedir ki, aynı gözlem, farklı yüklerle ifade edildiğinde birbiriyle çelişen genellemeleri desteklemektedir. Dolayısıyla, yükler arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir.

Gärdenfors, genellenebilir yükleri diğerlerinden ayıran topolojik bir model ortaya atmıştır. Bu modelde, yüklem uzayının sadece konveks olan bölgeleri genelleme için uygundur. Uzayın yapısını adaptasyonel temellere dayandırmaktadır. Çalışmamızda adaptasyonel süreçlerin böyle bir modeli temellendirmek için yeterli olmadığı iddia edilmektedir. Evrimsel süreçlerimiz ve doğru genelleme yapabilme yeteneğimiz arasında bir ilişki olduğu inkâr edilemez; ancak, hayatta kalma ve türümüzün devamlılığına yönelik süreçlerimizin bu genellemelerle tamamen uyumlu olduğunu iddia etmek için yeterli bir dayanağımız yoktur. Genelleme yeteneği ve adaptasyon arasındaki bağlantı, ilk bakışta görüldüğünden daha karmaşıktır.

Sonuç olarak, doğru çıkarımların belirlenmesinde sadece adaptasyonel temellere dayalı bir yüklem uzayı tek başına yeterli olmayabilir. Bununla birlikte, bu tür bir uzay, ayrık modellere kıyasla daha etkili ve kapsamlı modelleme stratejilerinin geliştirilmesine zemin hazırlayabilir.

Kaynakça

- Carnap, R. (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. London: Routledge.
- Carnap, R. (1947). On the Application of Inductive Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, s. 133-148.
- Elgin, C. (1995). Unnatural Science. *The Journal of Philosophy*, s. 289-302.
- Gärdenfors, P. (2000). *Conceptual Spaces*. Cambridge: The MIT Press.
- Gärdenfors, P. (2005). *The Dynamics of Thought*. Dordrecht: Springer.
- Gärdenfors, P. (2017). *The Geometry of Meaning Semantics Based on Conceptual Spaces*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Goodman, N. (1946). *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Goodman, N. (1972). *Problems and Projects*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

- Hájek, A. (2019). Interpretations of Probability. E. Zalta (Dü.) içinde, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/probability-interpret> adresinden alındı
- Hawthorne, J. (2021). Inductive Logic. E. Zalta (Dü.) içinde, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Hume, D. (2016). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (F. Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Lewis, D. (1983). New Work For a Theory of Universals. *Australasian Journal of Philosophy*, s. 343-377.
- Mill, J. S. (1846). *System of Logic Ratiocinative and Inductive*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Peirce, C. S. (1955). The General Theory of Probable Inference. J. Buchler içinde, *Philosophical Writings of Peirce* (s. 190-217). New York: Dover Publications.
- Quine, W. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 20--43.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. (1969). Natural Kinds. W. Quine içinde, *Ontological Relativity and Other Essays* (s. 114-138). New York: Columbia University Press.
- Sider, T. (2001). *Four Dimensionalism An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Clarendon Press.
- Stalnaker, R. (1979). Anti-Essentialism. *Midwest Studies in Philosophy*, s. 343-355.

Leviathan'ın Adaleti

Mehmet Cafer ŞAKAR*

Makale Geliş / Received: 02.05.2024
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Öz

Descartes'in cogito ergo sum iddiası felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Sistematik şüphenin bir sonucu olarak kendi varoluşunun kesinliğine varan özne tüm öteki varoluşların nesnel ilkesine dönüşür. Descartes her ne kadar epistemolojik veya ontolojik bir noktadan hareketle bu ilkeye varmış olsa da bu ilke sonrasında öteki alanlarda da merkezleştirilir. Başka bir ifadeyle varoluşun merkezine yerleşen özne sanat, edebiyat, etik ve politika alanlarında da merkezi bir öneme sahip olur. Bu dönüşümün en etkili isimlerinden biri Thomas Hobbes'tur. Hobbes'un siyaset felsefesinin temel kaynağı olan Leviathan eseri bağlamında adalet problemini ele alan bu çalışma öncelikli olarak modern dönemle başlayan doğal hukuk düşüncesindeki dönüşümü, başka bir ifadeyle teolojik doğal hukuktan rasyonel doğal hukuka geçişi, bununla ilişkili olarak doğal hak (ius naturale) ve doğa yasası (lex naturalis) kavramlarını ele alacaktır. Adaletsizliği yasanın iblali olarak tanımlayan Hobbes, yasa ve adaleti özdeşleştirir. Yasa koyucu egemen güç olduğundan egemen güç ve yasa arasındaki ilişki Hobbes'un adalet üzerine olan düşüncelerini anlamada önemli bir role sahip olur. Bu nedenle mutlak egemenin yasa ile olan ilişkisi çalışmanın ikinci odak noktasını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Leviathan, Adalet, Ius Naturale, Doğal Hak, Lex Naturalis, Doğa Yasası.

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, mcsakar@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9381-9047.

Künye: ŞAKAR, Mehmet Cafer, (2024). Leviathan'ın Adaleti, *Dört Öge*, 25, 37-50.
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Justice of Leviathan

Abstract

Descartes' claim of cogito ergo sum is considered a turning point in the history of philosophy. As a result of systematic doubt, the subject who reaches the certainty of his own existence becomes the objective principle of all other existences. Although Descartes arrived at this principle from an epistemological or ontological point of view, this principle is then centralised in other fields as well. In other words, the subject, which is placed at the centre of existence, becomes of central importance in the fields of art, literature, ethics and politics. Thomas Hobbes is one of the most influential proponents of this change. This study, which deals with the problem of justice in the context of Hobbes' Leviathan, which is the main source of Hobbes' political philosophy, will firstly examine the transformation in the idea of natural law that began with the modern period, in other words, the transition from theological natural law to rational natural law, and the concepts of natural right (ius naturale) and natural law (lex naturalis) in relation to this. By defining injustice as a violation of the law, Hobbes identifies law and justice. Hobbes' views on justice depend heavily on the relationship between the sovereign power and the law, since the legislator is the ultimate authority. Because of this, the study's second main focus will be on the connection between the law and the absolute sovereign.

Keywords: Leviathan, Justice, Ius naturale, Natural Right, Lex Naturalis, Natural Law.

Giriş

Descartes'ın *cogito ergo sum* iddiası felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Sistematik şüphenin bir sonucu olarak kendi varoluşunun kesinliğine varan özne tüm öteki varoluşların nesnel ilkesine dönüşür. Descartes her ne kadar epistemolojik veya ontolojik bir noktadan hareketle bu ilkeye varmış olsa da bu ilke sonrasında öteki alanlarda da merkezileştirilir. Başka bir ifadeyle varoluşun merkezine yerleşen özne sanat, edebiyat, etik ve politika alanlarında da merkezi bir öneme sahip olur. 16. yüzyıl ile başlayan bireyi topluma önceleyen bu düşünce tarzı yeni bir politik düşüncenin gelişmesinde önyak olmuştur. "Değişen yaşam ve düşünce koşulları aynı zamanda yeni politik düşünme biçimleri talep etmiştir; modern insanın kökten değişen benlik ve dünya anlayışı farklı politik ifade biçimlerine yönelmiştir. Politik felsefenin bu temeli İngiliz filozof Thomas Hobbes'un çalışmalarıyla biçim kazanır. Hobbes, 1640 tarihli *Elements of Law natural and politicte*, 1642 tarihli *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Civēde* ve özellikle 1651 tarihli *Leviathan*'da katı bireyci bir felsefe geliştirmiştir. Analitik yöntemlere dayanan bu yeni teoride, politik Aristotelesçilik etik ve politikadan kovulur ve geleceksel doğal hukuk düşüncesi felsefi ölüme terk edilir. Geleneksel doğal hukuk düşüncesine dayanan klasik politika iyi, adil ve dolayısıyla mutlu yaşamın doktrinidir.

Politikadan uzakta, özel bir birey olarak iyi ve adil bir yaşam sürdürebilmek, politik Aristotelesçilik için düşünülemezdir. Hobbes'un matematiksel yöntemi izleyen geometrik siyaset felsefesi, her şeyiyle siyasi Aristotelesçiliğin tam tersidir: Politik işbirliğine dair bir antropoloji yerine, ekonomik çatışmaya dair bir antropoloji; doğaya uygun tözsel akıl yerine, araçsal ve stratejik rasyonalitenin maksimizasyon stratejileri; teleolojik bir doğa kavramı yerine, mekanistik-nedensel bir doğa kavramı; doğa ve politikanın birliği yerine, doğa ve politika arasında bir karşıtlık; iyi yaşam teorisi yerine, kendini koruma teorisi; siyasi topluluğu doğanın amacı olarak anlayan bir anlayış yerine, devleti doğal durumun bir arada yaşama eksikliklerini telafi eden yararlı bir araç olarak anlayan bir anlayış; önceden belirlenmiş amaçlara bağlı ve siyasi topluluk için tasarlanmış bir insan yerine, doğanın, kozmosun ve yaratılışın önceden belirlenmiş tüm düzenlerinin dışına çıkan ve yalnızca kendisine ve aklına bağlı olan asosyal, bağlantısız bir birey. Hobbes'un siyaset felsefesi, modern, atomistik, tamamen özgür ve mutlak egemen bireyin anayurdudur; Hobbes ile birlikte siyaset felsefesi bireyci bir hal alır" (Kersting, 2008, s. 1-14).

Hobbes'un siyaset teorisi için daha önceki tüm yaklaşımları geçersiz kılacak, iç barışın yeniden tesisi ve korunmasını, herkesin kendi çıkarları doğrultusunda üzerinde uzlaşabileceği genel ilkelere dayanan temel bir eser yazma motivasyonu ve hırsı üç kaynaktan beslenir: Zamanının siyasi karar vericilerine yakınlığı, İngiliz İç Savaşı'ndaki kişisel deneyimi ve Öklid'in geometrisinde siyaset bilimine yeni ve güvenilir bir yaklaşım bulduğuna dair kesin inancı (Munkler, 2001, s. 23). Söz konusu bu üç kaynaktan özellikle İngiliz İç Savaşı'nın Hobbes'un geliştirmiş olduğu politik felsefede ciddi etkilerinin olduğu iddia edilir. Biyografisini kaleme aldığı Latince şiirinde korkunun ikizi olarak dünyaya geldiğinden söz eder (Hobbes, 1680, s.2). Bu korkunun temel kaynağı olan İngiliz İç Savaşı'nın neden olduğu kaos ve kontrolsüz şiddetin yaygınlığı, şiddeti tekelleştiren ve mutlak egemenliğe dayanan bir siyasal teorinin meşru zeminini oluşturur. Bu siyasal teori nihai şekline 1651 yılında yayımlanan Leviathan ile kavuşur. Hobbes Leviathan başlıklı eserinde devletin amacının bireysel güvenlik olduğunu iddia eder ve bir doğa yasası olarak tanımlanan adalet de devletin kuruluşu ile başlar. Klasik dönemden bir kopuşa neden olan bu yeni politik anlayış siyaset ve hukuk felsefesinin en temel problemlerinden biri olan adalet kavramında da bir dönüşüme yol açar. Olması gereken hukuk (de lege ferenda) anlayışına bağlı olan klasik adalet fikri yerini olan ya da yürürlükteki hukuk (de lege lata) anlayışına bırakır. Hobbes'un siyaset felsefesinin temel kaynağı olan Leviathan eseri bağlamında adalet problemini ele alan bu çalışma öncelikli olarak modern dönemle başlayan doğal hukuk düşüncesindeki dönüşümü, başka bir ifadeyle teolojik doğal hukuktan rasyonel doğal hukuka geçişi, bununla ilişkili olarak doğal hak (ius naturale) ve doğa yasası (lex

naturalis) kavramlarını ele alacaktır. De lege lata, yani olan hukuk anlayışı yasa ve hukuk özdeşliğini var sayar ve adaletin ahlaki karakterini kavramın klasik tarzdaki anlamından dışlayarak kavramı yasa ile özdeşleştirme sürecine sokar. Adaletsizliği yasanın ihlali olarak tanımlayan Hobbes bu anlamda yasa ve adaleti özdeşleştirir. Yasanın belirleyicisi egemen güç olduğundan egemen güç ve yasa arasındaki ilişki Hobbes'un adalet üzerine olan düşüncelerini anlamada önemli bir role sahip olur. Bu nedenle doğal durumdan sivil toplum durumuna geçişin bir sonucu olan ve Hobbes'un ölümlü tanrı olarak tanımladığı mutlak egemen ile egemenin yasa ve hukukla olan ilişkisi çalışmanın ikinci odak noktasını oluşturacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi öncelikle doğal hukuk ve onunla ilişkili olarak doğa yasası ve doğal hak kavramlarına değinilecektir.

1. Doğal Hak (ius naturale) ve Doğa Yasası (lex naturalis)

“Doğal hak” (ius naturale) ve “doğa yasası” (lex naturalis) kavramları doğal hukukun en tartışmalı iki kavramı olarak Latince literatürde yerini alır. Roma döneminde lex kelimesi yürürlüğe giren bir kanun için kullanılmış ve genellikle hukuki düzenleme ya da nizamname olarak adlandırılarak diğer yasa türlerinden ayrılmıştır. Jus ise, ius civile’de olduğu gibi genel olarak hukuka atıfta bulunduğu için daha geniş bir anlama sahip olmuştur. Örneğin “adalet” anlamına gelen iustitia kelimesi, ius’ta, lex’te büyük ölçüde eksik olan, ahlaki bir yönün her zaman var olduğunu gösterir. Dolayısıyla oldukça çok yönlü olan bu kelime (ius), neyin hak olduğu da dahil olmak üzere bir dizi bağlantılı anlamı içerebilir. Her halükârda, ius kendi içinde hukuki olduğu kadar ahlaki bir unsur da taşır; oysa lex söz konusu olduğunda, ahlaki önem otorite tarafından dışarıdan verilir. Dolayısıyla, adaletsiz bir lex ya da yasa tasavvur etmek mümkündür ancak ius ile bunu yapmak neredeyse olası değildir çünkü adalet kavramının içinde örtüktür (Shelton, 1992, s. 25).

Söz konusu kavramlara yüklenen anlamlar yapılacak olan doğal hukuk tanımı açısından oldukça belirleyicidir. Örneğin Thomas Aquinas “*Summa Theologiae*’de lex naturalis’i (doğa yasası) lex divina’dan (ilahi yasa) ve lex aeterna’dan (ebedi yasa) açıkça ayırırken aynı zamanda toplumsal yaşamı belirleyen insani yasayı doğa yasasından akıl yoluyla türetilen bir yasa olarak tanımlar. Doğa yasası tanrısal akıl olarak görülen ebedi yasaya ve insani yasa da doğa yasasına aykırı olamaz. Yasa türleri arasındaki bu hiyerarşi Aquinas’ı teolojik doğal hukuk düşüncesine bağlı kılar. Öte taraftan toplumsal yaşamı düzenleyen yasalar dünya dışı aşkın bir varlıktan bağımsız olarak yalnızca insan aklı temelinde veya dünyevi bir egemen tarafından belirlendiğinde bu durumda doğal hukuk kökenini teolojik unsurlardan koparır. Doğal hukukun nihai olarak Tanrı tarafından yaratılmış olası bir dünya düzenine mi (“Kozmolojik/Teolojik Doğal Hukuk”), insanın doğasına

mı (“Antropolojik Doğal Hukuk”) yoksa akla mı (“Rasyonel Doğal Hukuk” veya “Rasyonel Hukuk”) atıfta bulunduğu tartışmalıdır. Hıristiyanlığın etkisi altında “ilahi hukuk” (ius divinum) ve “ebedi yasa” dan (lex aeterna) söz edilirken, Avrupa Aydınlanmasından bu yana ise “rasyonel hukuk” tan bahsedilmektedir (Wittreck, Erişim Tarihi: 2024.02.13; Güriz, 2018, s. 172).

Yeni dönem doğal hukuk doktrininin, genellikle doğal hukukun babası olarak görülen Hugo Grotius (1583-1645) ile başladığı iddia edilse de Grotius'un, doğal hukukun kaynağını yalnızca insan aklının özerkliğine dayandırmaması, Tanrı'yı doğal hukukun en yüksek kaynağı olarak görmesi ve aynı şekilde kutsal metinleri de akılla eşit düzeyde bir bilgi ilkesi olarak kabul etmesi onun kendisinden önceki yüzyılın öğretilerine bağlılığının hala devam ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Başka bir ifadeyle bu durum onun hala doğal hukuku deistik bir şekilde yorumlayamayacak kadar geleneğin içinde olduğunu göstermektedir. Geleneksel doğal hukuka bağlılığına dair bu yorumların yanısıra Grotius aynı zamanda bütün insanlığı kapsayan ve değişmez nitelik taşıyan bazı doğal hukuk kuralları olduğunu ve bu kuralların a priori olarak bilinebileceğini iddia etmiştir. Bir doğal hukuk kuralının a priori olarak bilinmesi kuralın insan doğasına ve aklına aykırı olmaması anlamına gelir. Grotius'un doğal hukuk kurallarına dair bu yorumu onu aynı zamanda metafiziksel doğal hukuktan rasyonalist doğal hukuka geçişe damgasını vuran bir düşünür olarak görmemize neden olur. Grotius'a göre *a priori* bir şekilde bilinen bu kuralların başında *pacta sunt servanda*, yani söze bağlılık ilkesi gelir. Doğal hukukun diğer ilkeleri ise bireyin sahip olduğu şeyler üzerindeki hakkına saygı gösterme, başkasına ait olanı geri verme ve her insana hak ettiği cezanın uygulanması şeklindedir (Rommen, 1998, s. 62-63; Güriz, 2018, s. 175).

Bu tarihsel dönüşümle birlikte modern doğal hukuk nihayet kendisini tüm dini gerekçelendirmelerden kurtarır. Akıl ve özgürlüğün yol gösterici ilkeleriyle Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkan tamamen seküler doğal hukuk, artık sistematik olarak teolojik bir ahlaka değil, hukuk ve devlet felsefesine ait hale gelir ve artık teologlar tarafından değil, ya Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf ve Christian Thomasius gibi kendilerini hukuk felsefesine açan hukukçular tarafından ya da Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi hukuk ve devletle yoğun bir şekilde ilgilenen filozoflar tarafından felsefe ve hukukun kesiştiği noktada geliştirilir. Modern doğal hukukun başlangıcında, insan iradesinden bağımsız doğal ya da yaratılmış bir düzenin neredeyse tüm unsurlarından ilk kez vazgeçen ve o zamandan beri hukukun ve devletin meşrulaştırılması için en önemli modellerden biri olan sözleşme teorisini geliştiren T. Hobbes olmuştur. Doğal hak (jus naturale), kişinin kendi gücünü özgür iradesine göre kendini korumak için kullanmasına izin

verirken, bir akıl kuralı olan doğa yasası (lex naturalis) kendini korumaya aykırı davranmayı yasaklar (Wittreck, Erişim Tarihi: 2024.02.13). Hobbes'un jus naturale ve lex naturalis arasında yaptığı bu ayrım, yüzyıllar boyunca biraz bulanık hale gelen bir terminoloji sorununa açıklık getirme girişimidir. Doğal hak/hukuk o dönemin siyasi kelime dağarcığının o kadar büyük bir parçasıydı ki Hobbes'un bunu kullanmaktan başka seçeneği yoktu; ondan önce Grotius ve ondan sonra Locke da bunu yapmıştı ve on sekizinci yüzyılın sonuna kadar güncelliğini koruması, kavramın ikna gücünün devam ettiğinin bir kanıtıdır (Shelton, 1992, s.24).

Yukarıda sözü edilen kavramsal ayrım Leviathan'ın insan üzerine olan birinci kısmının 14. Bölümünde ele alınır. Doğa yasaları ve sözleşmeleri konu edilen bu kısımda Hobbes, konu hakkında yazıp çizenlerin bu iki kavramı birbirine karıştırmış olduklarından ve kavramlar arasında bir ayrım yapılması gerektiğinden söz eder. Temel iddiası "Hak (ius) kavramının özgürlüğe atıfta bulunurken, yasanın (lex) ise bir çeşit düzenleme ve tespite atıfta bulunduğu şeklindedir. Kendi ifadesiyle "doğal hak (jus naturale) kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğü iken, doğa yasası (lex naturalis), akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır" (Hobbes, 2007, s. 96-97). Doğal hak bize herhangi bir ahlaki onaylama olmaksızın kendimizi korumak için gerekli olanı yapma hakkı ya da özgürlüğü verir ki Hobbes bunu *Elements of Law*'da 'kabahatsız özgürlük' olarak adlandırır. Hobbes bu hakka ek olarak kendimizi koruma arzusuna da sahip olduğumuzu varsayar. Yaşamaya devam etmek istediğimizden, bu amaca ulaşmak için ne yapmamız ya da yapmamamız gerektiğini bize söylemesi için aklımıza bakarız. Dolayısıyla hayatta kalmak için gerekeni yapma yükümlülüğü rasyonel bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük kulağa ahlaki bir yasak gibi gelse de 'yasak' genellikle kişinin kafasını bir tren penceresinden dışarı çıkarması veya yüksek voltajlı elektrik taşıyan bir direğe tırmanması gibi tehdit edici durumlardan kaçınması anlamında düşünülmelidir. Başka kelimeler ile ifade edilecek olursa doğal hak, insanın kendini korumak için ne gerekirse yapma konusundaki suçsuz özgürlüğüdür ve aklın ona hayatta kalmak istiyorsa uyması gerektiğini söylediği kurallar ya da ilkeler bir doğa yasasıdır. Hobbes, insanların normalde hayatta kalmak istediklerini varsaydığı için koşullu ifadesini bizzat kullanmaz, ancak bu ifade argümanının yapısında örtük olarak yer alır. Hayatta kalmak istediğimiz doğruysa, zamansız bir sondan kaçınmak için ne gerekirse yapmamıza izin verilebilir mi? Hobbes açısından yanıt evettir. İzin doğal hak tarafından verilir. Bir yükümlülük söz konusu olduğu halde, bu yükümlülük

Oakeshott'un *Leviathan*'ın baskısına yazdığı girişte bahsettiği rasyonel yükümlülüktür. Kendimizi korumaya hakkımız vardır, yükümlülüğümüz değil; ancak bunu yapmak için aklın dikte ettiği kurallara uymamız gerekir ve bu anlamda bunlar birer yükümlülüktür (Shelton, 1992, s.41-48).

Doğa yasasını aklın bir emri veya yükümlülüğü olarak tanımlayan bu yorum 17. ve 18. yüzyılın karakteristik bir görünümüdür. Hugo Grotius'un Barış ve Savaş Hukuku başlıklı çalışmasında sözünü ettiği *recta ratio* (doğru akıl) bunun tipik bir örneğidir. Söz konusu eserinde Grotius doğal hukuku, bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (*recta ratio*) ilkeleri olarak tanımlıyor. Aklın bize kimi ilkelerini gösterdiği bu davranışlar, nitelikleri bakımından ya uyulması zorunlu ya da yasaklanmış eylemlerdir. Örneğin başkasının olan bir şeyi geri verme yükümlülüğü bu ilkelerden biridir. Bu ilkeleri yapmaya yükümlüyüzdür çünkü, böyle davranılmazsa, doğru aklın (*recta ratio*) bir ilkesi çiğnenmiş olur (Grotius, 1967, s. 13,18). Aklın emri olan bu yükümlülüğün bir başka örneğini 17. yüzyıl düşünürlerinden Spinoza'da görürüz. Spinoza, *Etika*'da aklın doğaya aykırı hiçbir şey talep etmediğini, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eristirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalaması gerektiği iddiasında bulunuyor (Spinoza, 2011, s. 559). Hobbes'a dönülecek olursa *Leviathan*'ın insan üzerine olan ilk kısmında Hobbes, akli bir hesaplama aracı olarak tanımlıyor. Grekler'in akıl için kullandıkları *logos* kavramına karşın Latinler *ratio* kavramını hesaplama melekesi olarak kullanmışlardır ve akıl yürütme denilen şey de esasen parçaların toplanması veya bir toplamın bir başka toplamdan çıkarılmasıdır (Hobbes, 2007, s. 38,41). Şimdi doğal hak (*ius naturale*) insanın kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanma özgürlüğü ve doğa yasası (*lex naturalis*), akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kural ise bu durumda akıl yürütme dediğimiz şey de koşullar içerisinde yaşamı koruma altına alan söz konusu ilkeleri hesaplama yöntemi olarak görülebilir. Bu noktada dikkat çekici olan nokta hem doğal hakkın ve hem de doğa yasasının varlığın varoluşuna içkin olmasıdır. Başka bir ifadeyle yaşamı koruma uğruna varlığın sahip olduğu gücünü kullanma özgürlüğü ile yaşamı koruma yollarını azaltan veya varlığın varoluşuna tehdit oluşturan şeylerin yapılmasını engelleyen akıl, varoluşun özsel bir niteliğidir.

Yaşama arzusuyla kuşatılmış olan varlığın akıl vasıtasıyla ulaştığı temel doğa yasası varlığın yaşamını düşmanlarına karşı korumak için ona yardımcı olabilecek

her şeyi kullanabileceği ve her şey üzerinde hakkının olduğu sonucuna götürür. Bir başkasının bedenine bile. Fakat herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşamlarına izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. Dolayısıyla, herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, birinci ve temel doğa yasasını içerir: Barışı aramak ve izlemek. İkinci bölümü ise, doğal hakkın özetini verir: Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak (Hobbes, 2007, s. 97). Bu durumda akılla ulaşılan temel doğa yasası sürdürülebilir bir yaşam için barışı aramak anlamına gelir. Herkesin herkese karşı savaşının devam ettiği doğal durumda Hobbes, bir hesaplama aracı olan aklın doğal olarak bireyleri yaşamlarını güvence altına almak için barışa yönelteceğini iddia ediyor. Fakat doğa yasaları ve özelden temel doğa yasası sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdır. Doğa yasaları in foro interno olarak; yani, onların var olması arzusu bakımından bağlayıcıdır fakat in foro externo olarak; yani, uygulanmaları bakımından her zaman bağlayıcı değildir. Çünkü, başkalarının kendisi gibi davranmadığı bir zaman ve yerde, bir insanın alçakgönüllü ve uysal olması ve bütün sözlerini tutması, varlığın korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temelini aykırı olarak, insanı başkalarına av yapmaktan ve kendi kesin mahvına yol açmaktan başka bir şeye yaramaz (Hobbes, 2007, s. 115). Bu durumda temel doğa yasasının işaret ettiği barışı arama arzusu tek başına yeterli değildir. Ayrıca yasanın uygulanmasını olanaklı kılabilecek veya yasayı ihlal eden cezalandıracak bir yapının kurulması da vazgeçilmezdir. Bu yapı egemen gücün veya Hobbes'un persona civitatis olarak ifade ettiği devletin kişiliğinin/şahsiyetinin ortaya çıktığı sivil toplum durumudur.

2. Persona Civitatis (Devletin Şahsiyeti) ve Toplum Yasaları

Önceki bölümde de ifade edildiği gibi Hobbes temel doğa yasasının iki yönünün olduğunu iddia ediyor. İlki doğal hakka işaret eden kendimizi korumak ve ikincisi barışı aramak ve izlemek. Bu temel doğa yasasını ikinci doğa yasası takip eder. Doğal durumda herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettiğinden barışa ulaşmak olanaksızdır. Doğa durumundaki birey barışa ulaşmak istiyorsa, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir. Çünkü, herkes her dilediğini yapma hakkını elde tuttuğu sürece bütün insanlar savaş durumundadır (Hobbes, 2007, s. 97). Her şey üzerindeki hakkını bırakma arzusu bir taahhüttür ve bu taahhüdü yerine getirme iradesi söz verme edimine karşılık gelir. Sözleşmenin kaynağını bu edim oluşturur. Söz verme edimi gerçekleşmediği

sürece hak devredilmemiştir. Söz verme edimi veya ahdin tutulması adaletin kaynağını ve başlangıcını oluşturur. Adalet yani ahdin tutulması hayatıma zarar verecek bir şey yapmamı yasaklayan aklın bir kuralıdır ve üçüncü doğa yasasıdır. Ahit olmayınca hak devredilmemiştir ve ahdi ihlal etmek adaletsizliktir. Öte taraftan kılıcın zoru olmadıkça ahidler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir (Hobbes, 2007, s. 106,108,127).

Hobbes sivil topluma ya da devletin oluşumuna ulaşmak için doğa durumunu bir başlangıç noktası olarak kullanır. Bilindiği üzere, Thomas Hobbes siyasal düşünceler tarihinde sözleşme teorisyenlerine dahil edilir. Toplum sözleşmesi teorisi “doğa durumu-sivil toplum” dikotomisi üzerine inşa edilmiştir. Politik olmayan bir durum olan doğa durumu, devletin kökeni ve kuruluşunun analizi için başlangıç noktasıdır. Doğa durumu ve sivil toplum birbirine karşıttır, çünkü sivil toplum doğa durumunun eksikliklerini düzeltmek veya ortadan kaldırmak için doğa durumuna antitez olarak ortaya çıkar. Doğa durumunun kurucu unsurları özgür ve eşittir. Bu nedenle doğa durumu her zaman bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak tasvir edilir. Doğa durumundan sivil topluma geçiş, şeylerin doğası gereği zorunlu olarak gerçekleşmez; daha ziyade doğa durumundan ayrılmak isteyen bireyler tarafından gerçekleştirilen gönüllü ve bilinçli bir eylem olan sözleşmeler yoluyla gerçekleşir. Doğa durumunu takip eden sivil toplum “yapay” bir varlık olarak ya da “doğanın” değil “kültürün” ürünü olarak düşünülür (Bobbio, 1993, s. 1-2). Yapay bir düzen olan devlet doğa durumunun özgür ve eşit unsurları tarafından doğa yasaları takip edilerek oluşturulur. Söz konusu yasalar daha önce de ifade edildiği gibi aklın yönergeleri veya direktifleridir. Fakat burada akli geleneksel doğal hukukçuların tanımladığı anlamda anlamamak gerekir. Geleneksel doğal hukuk düşünürleri için naturalis ratio (doğal akıl) veya recta ratio (doğru akıl) kendinde iyi olan ve kötü olanı tanımlama yetisidir. Yani akıl şeylerin doğasına içkin olan iyi ve kötüyü ayırt etme yetisine sahiptir. Hobbes için akıl, daha önce de ifade edildiği gibi, bir hesaplama yetisidir ve bu yeti verili olan bir sonuca bağlı olarak söz konusu iyiyi veya kötüyü belirler. Geleneksel doğal hukuk kuramcıları için sonuç ahlaki bir iyiyi işaret ederken Hobbes açısından bu, yaşamı güvence altına almak ve sürdürmek için daha çok fayda sağlayan unsur hangisiyse onu hesaba katan bir araçtır. Bu nedenle Hobbes için akıl metafizik değil araçsal bir anlam taşır (Bobbio, 1993, s. 118-119). Söz konusu araçsal aklın yönergeleri olan doğa yasaları ile devletin kişiliği (persona civitatis) oluşa gelir ve bu olmaksızın yukarıda da ifade edildiği gibi, kılıcın zoru olmadıkça ahidler sözlerden ibarettir, bu yasaların hükmü olanaksızdır. Başka bir ifadeyle doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda yasa

hükümü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası haline gelir. İnsanları ona uymaya zorlayan şey egemen güçtür. Bireyler için, neyin adalet, neyin hakkaniyet ve neyin ahlak erdemi olduğunu ilan etmek ve bunları bağlayıcı kılmak üzere egemen gücün buyruklarına ve bunları ihlal edecek olanlar için cezalara gerek vardır. Doğal haklar, yani insanın doğal özgürlüğü yalnızca toplum yasalarıyla sınırlanabilir. Yasa koymanın amacı bu sınırlamadan başka bir şey değildir. Doğa yasaları toplum yasalarıyla sınırlanmazsa zaten barış ve huzur da olmaz. Hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir (Hobbes, 2007, s. 191).

Doğal durumun başlangıç noktası olarak belirlendiği Hobbescu siyasal teo-ride doğal haklar sivil haklara, doğal özgürlük toplumsal özgürlüğe ve doğa yasaları toplum yasalarına yerini bırakır. Doğal hakların yani insanın doğal özgürlüğünün toplum yasaları ile sınırlanabileceği ve hukukun yaratılış nedeninin insanların doğal özgürlüğünü sınırlamak olduğu iddiaları ilk bakışta belki çelişkili görünebilir. Fakat Hobbes'un bir doğal hak olan yaşam hakkını her iki durumda da dokunulmaz bir hak olarak tanımladığını vurgulamak gerekir. Sivil duruma geçiş bir hak devri sonucu gerçekleşse de bütün haklar devredilemez. Devredilemez olan bu haklar yaşam ve direnme hakkıdır. Ayrıca Hobbes'un ifadesine göre doğal hukuk ve toplum yasaları farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün parçalarıdır; bunlardan yazılı olanlara toplum yasaları, yazılı olmayanlara da doğal hukuk veya doğa yasaları denir (Hobbes, 2007, s. 191).

Toplum yasası, her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığı için ayırt edilmesi için devletin uyruklarına emrettiği kurallardır. Yasa bir tavsiye değil bir emirdir; herhangi bir kişinin bir başkasına verdiği bir emir de değildir; daha önce belirli bir kişiye itaat etmeye zorunlu kılınmış birine verilmiş bir emirdir. Toplum yasasına gelince, burada sadece emri veren kişinin adı eklenir ki bu persona civitatis'tir, yani devlettir. Yasa koyucu egemen güçtür (Hobbes, 2007, s. 189-190). Hobbes'un toplum yasası üzerine olan ifadelerine bakılacak olursa söz konusu yasalar sözleşmenin tarafları tarafından rıza gösterilmiş olan egemen gücün emirleri olarak tanımlanır. Doğa yasaları ve toplum yasaları arasındaki ilişkiye gelince doğa yasalarının daha çok biçimsel, başka bir ifadeyle ilkesel oldukları ve ancak egemen gücün oluşmasıyla içeriksel ve hüküm verici bir hale dönüşüp toplum yasaları olarak somutlaştıkları görülmektedir.

Persona civitatis olarak ifade edilen devletin şahsiyetinin henüz oluşmadığı süreç daha önce de ifade edildiği gibi araçsal akıl yoluyla varlığa içkin olan yaşama arzusunun ve korunma isteğinin olduğu bir süreçtir. Bu süreç herkesin herkese kar-

şı savaşının olduğu bir süreç olduğundan böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu süreçte herkesin her şey üzerinde hakkı devam etmektedir. Bu süreçte doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına da yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur. Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihnin melekesidir (Hobbes, 2007, s. 96). Bu durumda egemenin emirleri olarak tanımlanan toplum yasaları başka bir ifadeyle pozitif yasalar olmaksızın adaletten söz etmek imkansızdır. Adalet ancak sivil toplum durumuna geçişin sonucunda mümkündür. Yasalardan bağımsız kendinde bir değer olarak adaletten söz etmek mümkün değildir. Devletin olmadığı bir durumda varlıkların bir aradalığı doğaları neyi gerektiriyorsa ona göre eyledikleri bir aradalıktır. Bu birliktelik bir hakikat, ahlaki bir değer taşımaz ve aynı zamanda eylemlerin adil olup olmadıklarından söz etmek de mümkün değildir. Hobbes'un adaletten anladığı doğal adalet değil bunun yerine pozitif ya da yasal adalettir ve bu adalet yalnızca egemen bir güç ve onun emirleri varsa mümkündür.

3. Güvenlik Uğruna Adalet

Hiçbir zaman siyasi bir aktivist olmamasına rağmen Hobbes, zamanının gerçek ve önemli sorunu olan devletin birliği sorunundan yola çıkarak siyaset hakkında yazmıştır. Bu birlik, bir yandan dini tartışmalar ve Kilise ile devlet arasındaki çatışma, diğer yandan da Kraliyet ile Parlamento arasındaki çatışma ve güçler ayrılığı konusundaki anlaşmazlık tarafından tehdit edilmiştir. Tüm zamanların siyasi düşüncesine iki büyük antitez hakimdir: Baskı-özgürlük ve anarşi-birlik. Hobbes kesinlikle siyasi düşünceleri ikinci antitezden esinlenenler arasındadır; onun savunduğu ideal, baskıya karşı özgürlük değil, anarşiye karşı birliktir. Tek kelimeyle, insanoğlunun doğa durumuna geri dönüşü olarak gördüğü anarşi tehdidine karşı oldukça endişelidir. Hobbes'un en çok korktuğu kötülük, gücün aşırılığında kaynaklanan baskı değil, tam tersine güç eksikliğinden kaynaklanan güvensizliktir (Bobbio, 1993, s. 29). *Leviathan*'ın devlet üzerine olan ikinci kısmı devletin amacının bireysel güvenlik olduğu iddiasıyla başlar. Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Daha önce de ifade edildiği gibi doğal hukuk kuralları in foro interno olarak bağlayıcıdır fakat in foro externo olarak bağlayıcılıkları ancak devletin kuruluşu veya hukuki güvenlik sağlanabildiği sürece mümkündür. Dolayısıyla güvenlik adaleti önceler. Hukuki güvenliği olanaklı kılan devletin oluşumu ile adaletten ve mülkiyetten söz edilebilir. Eğer adalet herkese kendisinin olanı sürekli geri verme iradesi ise, kendisinin olanı yani mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlikten söz edilemez (Hobbes, 2007, s. 127). Esasında Hobbes insanın korunmasının koşullarını belirlemek için bir adalet programı ortaya koyar. İlk aşamada, insanın doğasını analiz ederek adaletin gerekliliğini ortaya koyar. Yaşamı güvence altına alma arzusu insanları barışa yöneltir; barışın ilk adımı

hakların devredilmesidir ve ikinci aşamada, kendini korumanın genel, teorik koşulları tanımlanır. Bu koşullar akıl tarafından doğa yasaları olarak kabul edilir. Bunlar, yapılan sözleşmelerin yerine getirilmesi olarak doğal adaleti içerir. Akıl, adaletin hem gerekliliğini hem de doğasını tanıdığı, ancak devlet gücü olmadan iradeyi uygulayamadığı için, tek başına doğa durumunun üstesinden gelemez. Bu düşünme düzeyi, insanlığın korunması için devletin gerekliliğini gösterir. Üçüncü aşama nihayet kendini korumanın somut, pratik koşullarını açıklığa kavuşturur. Belirleyici koşul, doğal hukukun genel ve karşılıklı olarak bir egemene devredilmesine dayanan bir toplumsal sözleşme yoluyla yaratılan devletin egemen gücüdür. Bu, devlete doğal hukuku uygulama ve böylece doğal adaletin gerçekleşmesini sağlama gücü verir. Bu ancak tebaanın egemenin iradesine boyun eğmesiyle mümkün olduğundan, devlet yasalarına itaat olarak devlet adaleti, devletin ve dolayısıyla kendini korumanın belirleyici koşulunu temsil eder. Dolayısıyla, sözleşmeye saygı göstermenin doğal adaleti, bir yönetim koşulu altında yasalara itaat edilmesini gerektirir (Heimann, 2015, s.194-195). Tarafları sözlerinin arkasında durmaya zorlayan kamusal kılıç, bağlayıcılık için bir ön koşul değil ama etkililik için bir ön koşuldur. Doğa durumu koşulları altında sözleşmelerin sadece sözden ibaret olması, doğa durumu koşulları altında sözleşme ilkesinin etkili bir toplumsallaşma ilkesi olmadığı anlamına gelir. Devlet, güvenli özel hukuk ilişkilerine izin verdiği ve hukuki güvenilirliğin kurumsal ön koşullarını garanti ettiği ölçüde adaleti gerçekleştirir. Kantçı devlet gibi Leviathan da yasama, yargı ve yasaların uygulanması yoluyla istikrarlı hukuki ilişkiler kuran, güvenli hukuki kanallar yaratan ve böylece herkesin hakkını güvence altına alan bir kamusal adalet sistemidir (Kersting, 1998, s. 372). Bu özel adalet biçimi bu nedenle sivil veya devlet adaleti olarak tanımlanabilir. Özetle, Hobbes'un siyaset teorisi, doğa durumunda adaletin yokluğundan, aklın özüne dair teorik kavrayışa ve devlette pratik olarak gerçekleştirilmesine kadar, kendini korumanın bir koşulu olarak adaletin aşamalı bir şekilde kurulması olarak anlaşılabilir (Heimann, 2015, s. 193-195).

Sonuç

Hobbes'un adalet kavramını yasa ile özdeş tutması ve adaletsizliği yasanın ihlali olarak tanımlaması iddiasıyla adaletin ahdin yerine getirilmesi anlamına geldiği iddiası yapmış olduğu adalet tanımının muğlak olduğu suçlamasına maruz kalmasına neden olur. İlk tanımlama egemen güç tarafından belirlenen pozitif yasaya işaret ederken ikinci tanımlama daha önce de ifade edildiği gibi bir doğa yasasına işaret eder. İlk yasayı bir emir olarak tanımlar ve bu nedenle bu adalet anlayışı pozitivist ya da analitik adalet anlayışı olarak adlandırılır. Bu 'Adalet' ve 'adaletsizliğin' anlamının devletin yasaları tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu tanım, adalet yüklemine yasaların kendilerine uygulanamaz olduğu anlamına ge-

lir; hangi eylemlerin adil ve adaletsiz olarak kabul edileceğini belirleyen kuralların kendileri adalet teorisine dayalı bir yargının konusu olamaz. İkinci tanımlama eski doğal hukuk kuralını yani *pacta sunt servanda* (sözler tutulmalıdır) ifadesine işaret eder (Kersting, 1998, s. 371). İlk tanımlamada yasaların kendinde bir adalet değeri yoktur. Bu noktada önemli olan pozitif yasanın yapıcısı egemen güç olduğundan egemen güç tarafından belirlenmiş olmaları yasaların geçerliliği için yeterlidir ve bu yasa adildir. Bu yasanın ihlali adaletsizlik olarak tanımlanır. İkinci tanımlamanın bir doğal hukuk kuralı olduğu ve adaletin devletin başlangıcı ile başladığı iddiaları birlikte düşünüldüğünde bu durum adaletin doğal hukuka mı yoksa pozitif hukuka mı ait olduğu noktasını belirsizleştirir. Fakat bu belirsizlik öte taraftan doğal hukuk kurallarının ilkesel olduğu düşünüldüğünde ve Hobbes'un "doğal adaletin tek mahkemesi vicdandır ve orada insan değil Tanrı hüküm sürer (Hobbes, 2007, s. 247)" ifadesi düşünüldüğünde aslında bir anlamda netlik kazanır.

Hobbes, daha önce de ifade dildiği gibi, adaleti bir doğa yasası olarak tanımlar. Fakat doğa yasalarının yürütme gücü olmadığından doğal hukuk kuralları etkisizdir. Bu nedenle adalet devletin kuruluşu ile başlar. Dolayısıyla yasayı belirleyen hakikat değil otoritedir. Hobbes'un ifadesiyle yasaları yapan *juris prudentia* veya hukukçuların bilgeliği değil yapay varlık olan devlet ve onun buyruğudur (Hobbes, 2007, s. 193). Adalet hakikat ve otorite ikilisi bağlamında düşünüldüğünde ikincisine yani otoriteye göre gerçeklik kazanır. Bu nedenle pozitif hukuk kurallarının adaletsizliğinden söz edilemez, başka bir ifadeyle adaleti yasanın kendisine içkin bir değer olarak görmemek gerekir. Hobbes'un "egemen insafsız olabilir ama adaletsiz olamaz" ifadesi bu iddiayı desteklemektedir (Hobbes, 2007, s. 133).

Hobbes'a göre devletin görevi doğal adaleti pozitif yasalara dönüştürmek, ona hukuki kesinlik ve toplumsal geçerlilik kazandırmaktır. Devlet, güvenlik ve adaletin gerçekleştiği yerdir. Elbette Hobbes'un devlet felsefesi normatif bir şekilde düşünülmemelidir; *Leviathan* siyasi bir ütopya ya da adalet ideali yaratmaz. Normatif anlamda adalet kavramı hukuki güvenlik kavramının ötesine pek geçmez. Eğer ülkede barış varsa ve vatandaşlar işlerini huzur içinde ve korkusuzca yapıyorlarsa, Hobbes tatmin olmuştur. Devlet, şiddetsizliği sağlıyor ve koruma sağlıyorsa, özel hukuki işlere güvenli bir temel sağlıyorsa ve böylece gelecek planlamasına olanak tanıyan öngörülebilir bir yaşama izin veriyorsa, o zaman tam da olması gerektiği gibidir (Kersting, 1998, s. 375). Kısacası Hobbes açısından adaletten ziyade hukuk düzeninin güvenliği daha ön plandadır. Hatta hukuku güvence altına alan düzene dair yasalara itaat etmek adalet ile özdeş denebilir. Hukuk düzeninin temelleri kaynağını doğal durum koşullarında yaşamını sürdüren aklın biçimsel ilkelerinde bulur. Nihayetinde düzenin başlangıcı biçimsel olan bir doğa yasası ile başlar. Fakat bu, adaletin yasalar üstü metafizik bir anlam taşıdığı anlamı-

na gelmez. Başka bir ifadeyle adalet aşkın bir noktaya işaret eden ahlaki bir 'olması gereken' in normatif bir görünümü değildir. Adalet ancak üzerinde uzlaşa sağlanan ve bu uzlaşının tarafı olmayan egemen gücün bir emri olan yasanın fiili ifadesidir.

Kaynakça

- Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. University of Chicago Press.
- Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku*. Çev. SL Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Güriz, A. (2018). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Heimann, R. (2015). *Die Frage nach Gerechtigkeit: Platons Politeia I und die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles, Hobbes und Nietzsche*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği*, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kersting, W. (1996). Einleitung: *Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*. İçinde: *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Hrsg. Wolfgang Kersting, Zweite, bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie Verlag.
- Kersting, W. (1998). *Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes: Bemerkungen anlässlich der zugleich naturrechtlichen und modernitätseuphorischen Hobbes-Interpretation von Norbert Campagna*. ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, 354-376.
- Münkler, H. (2001). *Thomas Hobbes*. 2., vollständig überarbeitete Auflage, Frankfurt: Campus Verlag.
- Rommen, H. A. (1998). *The Natural Law A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Translated by Thomas R. Hanley, Indianapolis: Liberty Fund.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Shelton, G. (1992). *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*. New York: Palgrave Macmillan.

Online Kaynaklar

- F. Wittreck: *Naturrecht, III. Rechtswissenschaftlich, Version 08.06.2022*, Staatslexikon8 online, URL: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Naturrecht> (Erişim Tarihi: 13.02.2024).
- Hobbes, T. (1680). "The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury written by himself in a Latine poem, and now translated into English." In the digital collection Early English Books Online. <https://name.umdl.umich.edu/A44004.0001.001>. University of Michigan Library Digital Collections. (Erişim Tarihi: 10.02.2024).

Jean Paul Sartre Felsefesinde Ölüm Fenomeni ve Heidegger Eleştirisi

Fadime Rukiye BAYINDIR*

Makale Geliş / Received: 16.09.2023
Makale Kabul / Accepted: 21.07.2024

Öz

Değişmez ve kaçınılmaz bir olgu olarak kabul gören ölüm, mekan ve zaman içinde farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Nitekim varoluş felsefesiyle birlikte ölüm düşüncesi hem algılanmış hem de açıklanmış bakımından sistematik bir biçimde işlenmiştir. Varoluşçu filozoflardan biri olarak anılan Heidegger, ölüm fenomeninin sonluluk ve geçicilik ilişkisini ontolojik ve varoluşsal bir açıdan ele alarak ölümü, hayatın bütünselliğini ve anlamını sağlayacak olan bir olanak olarak karşımıza çıkarmıştır. Heidegger'e göre bu olanağı elde etmenin yolu ölümle yüzleşmek ve ona yaklaşımdan geçerken, varoluşçuluğun ateist kanadını oluşturan Sartre ise ölüm meselesini Heidegger ve diğer varoluşçu filozoflardan farklı olarak ölümü kaçınılması gereken bir olgu olarak görmektedir. Sartre, felsefesinde ölüm fenomenini, hayatın değerini düşüren ve insanda bulantı ile birlikte kaygı uyandıran bir olgu olarak nitelendirmektedir. Sartre ölümü saçma ve anlamsız bularak, Heidegger'in ölüm fenomenine yüklemiş olduğu anlamı eleştirir, akabinde ölümün boşluk duygusundan başka bir şey ifade etmeyeceğini ve bu yüzden varoluşu gerçekleştirme noktasında ona büyük bir engel olacağını ifade etmektedir. Bu çalışmada Heidegger'in ölüm fenomeninden hareketle Sartre'in ölüme yaklaşımını ve felsefesinde ölümü nasıl konumlandığını tartışmaya çalışacağız. Böylece ölümün insan varlığının bir sonu mu olacağı yoksa insanın gerçek bir varlık olma olanağına giden yol arasında bir ayrım yapılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Varoluş, İmkân, Saçma, Varlık, Hiçlik.

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, f.r.bayindir@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-9510-2461.

Künye: BAYINDIR, Fadime Rukiye, (2024). Jean Paul Sartre Felsefesinde Ölüm Fenomeni ve Heidegger Eleştirisi, *Dört Öge*, 25, 51-68. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

The Phenomenon of Death and its Criticism in The Philosophy of Jean Paul Sartre

Abstract

Death, which is accepted as an immutable and inevitable phenomenon, can be interpreted in different ways in space and time. As a matter of fact, along with the philosophy of existence, the idea of death has been processed in a systematic way both in terms of perception and explanation. Heidegger, who is called one of the existential philosophers, considered the relationship between the finality and impermanence of the phenomenon of death from an ontological and existential point of view and brought death to our face as a possibility that will provide the integrity and meaning of life. According to Heidegger, the way to achieve this possibility is to confront and approach death, while Sartre, who forms the atheist wing of existentialism, views the issue of death as a phenomenon that should be avoided, unlike Heidegger and other existential philosophers. In his philosophy, Sartre describes the phenomenon of death as a phenomenon that reduces the value of life and causes anxiety in a person along with nausea. Sartre, finding death absurd and meaningless, criticizes the meaning that Heidegger has assigned to the phenomenon of death, and then expresses that death will mean nothing but a feeling of emptiness and therefore will be a great obstacle to him at the point of realizing existence. In this study, we will try to discuss Sartre's approach to death based on Heidegger's phenomenon of death and how he positions death in his philosophy. Thus, a distinction will be made between whether death will be the end of human existence or the path to the possibility of human decipherment as a real being.

Keywords: Death, Existence, Possibility, Absurd, Being, Nothingness.

Giriş

Ölüm fenomeni, düşünce tarihinin temel problemlerinden bir tanesini oluşturmaktadır. Nitekim düşünce tarihinde geriye doğru bakıldığında insanın, varlığı araştırıp ölümü tartışmasının izleri oldukça eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Varlık ve yokluk sorunu anlaşılmaya çalışılırken, ölüm algısı üzerinde bir belirsizlik ve gizem söz konusu olmuştur. Bu belirsizlik ve gizem beraberinde korku ve endişeyi de getirdiğinden (Yasa, 2018, s. 100) insanlar bu gizemi anlamak ve var olan tüm korkuları ortadan kaldırmak adına çözüm üretme çabası içerisine girmişlerdir. Tıp, psikoloji, felsefe, teoloji, edebiyat, biyoloji, gibi birçok disiplin ölümün belirsizliğini ortadan kaldırmanın yolunu arayarak, bu belirsizliği aşma çabası içerisinde olmuşlardır. Özellikle felsefe dünyasında birçok düşünür tarafından ölüm konusu irdelenmiş ve içselleştirilmeye çalışılmıştır. Ölüm her dönemde düşünürler tarafından felsefenin ilgisini çekmiş ve görüşler ortaya konulmuştur. Her düşünür kendi yaşadığı dönemin koşulları ve etkilendikleri düşünürlerle paralel olarak ölüm dair bakış açılarını ortaya koymuşlardır. Özellikle de ölüm fenomeni her zaman *varoluşsal* sorunların merkezinde yer alan (Yasa, 2011, s. 74) ve insanın en önemli

“yakın egzistansiyal” sorunu olması sebebiyle (Yasa, 2015, s. 18) varoluş felsefesinin temel dinamiklerinden biri olmuştur. Ölümün varoluş felsefesi için önemi onun en belirgin *varoluşsal* kaygı olduğundan ileri gelmektedir. İnsanın dünyaya bir kere gelmiş olması ve öldüğünde geriye dönüşünün olamayacağını bilmesi, aynı zamanda kendinin de yok olacağını düşünmesi ölümü *varoluşsal* bir kaygı boyutuna taşınması için yeterli sebeplerdendir. Ölümün kaçınılmazlığının farkında olan varoluşçu düşünürler hem varoluşu sürdürmek hem de ölümün gerçekliğiyle başa çıkabilmek için derin bir mücadeleye girişmişlerdir. Genel bir yargıyla varoluşçular ölümün varoluşa bir engel teşkil etmeyeceği ve varoluşu ertelemeyeceği düşüncesinden hareketle insanı ölümlü olması üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Çünkü bir şekilde insanın gelip geçiciliği, fırlatılmışlığı, terk edilmişliği, hiçliği ölümlü irtibatlıdır ve buna dayanarak yaşama bakış açısı da ölüm ile şekillenebilmektedir. Dolayısıyla ölümlü olmak üzerine gözlem ve çözümleme yapan her insanın içsel dünyasında, elinde olmadan dünyaya gelme, elinde olmadan dünyadan gitme, yok olma acısı, ölümün karşısında boynu bükük olma (Yasa, 2009, s. 95-96) gibi duygular barındırması, insanı yaşama devam etme isteğinden alıkoymamıştır. Aksine bu tür duygular yaşamak için insana zamanı olduğunu ve istediği sürece yaşamını şekillendirebileceğini hatırlatmaktadır. Bu bakımdan varoluşçu düşünürler de insanı anlamak ve değerini ortaya koyabilmek için ölümün fiziksel boyutundan çok onun varoluşsallığından hareket etmişlerdir.

Varoluşçu düşüncede Kierkegaard, Jaspers, Marcel ve Camus gibi düşünürlerin felsefelerinde ölüm söz konusu edildiğinde, ölümün nesnel varlığının teorik bilgisinden çok ölümün anlamına ve *varoluşsal* önemine dikkat çekildiği görülmektedir. (Otto, 2004, s. 78). Buradan hareketle de Heidegger ve Sartre’in görüşleri metin içinde daha ayrıntılı ele alınacak ve ölümün varoluşsal boyutu ön plana çıkarılacaktır. Varoluşçu düşünürler ölüm fenomeninin nesnel bir gerçekliğinden söz etmezler. Onlara göre vurgulanması gereken şey insanın kendi ölümüyle olan ilişkisi ve ölümün nihai bir son olarak insan hayatı için ne ifade ettiğidir. Bu bağlamda varoluş düşüncesinde hâkim olan görüş, ölüm fenomeninin insan hayatıyla bizzat münasebet içerisinde oluşudur. Böylelikle bu münasebetle birlikte ortaya çıkan sarsıntıdan yeni bir yaşam gücü ortaya çıkarmaktır. Varoluş felsefesinde genel olarak ölümden korkmak veya telaşa kapılmak gibi duygu durumları söz konusu değildir. Aksine varoluşçular ölümü hayatın kendisine ait bir olay olarak açık bir şekilde gözler önüne sermek istemektedirler. Bu açıklık da insan hayatını aşırı bir hızla ileri doğru hareket ettirmekte ve böylece onun boş etkinliklere sapmasını imkânsız hale getirmektedir. Söz konusu edilen açıklığın amacı ölüm korkusunu yenmek ve onun üstesinden gelmektir (Otto, 2004, s. 81-82). Görüldüğü üzere varoluş felsefesinde etkin bir rol oynayan ölüm meselesi insanın belli bir zaman di-

liminde başa gelip yaşamının sona ermesi durumu değil, ölümün hayat içerisindeki anlamı ve ne ifade ettiğidir.

Varoluşçu felsefede merkezi bir önem taşıyan ölüm fenomeni Heidegger ve Sartre felsefesinde de önemini koruyarak, kendine yer edinmiş ve akabinde birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle ölüm konusunda derin düşünceleri olan ve varoluşçu düşünürlerden biri olarak kabul edilen Heidegger (Aydın, 2018, s. 245), insan varlığını anlamaya çalışmış, bunu yaparken de felsefesinde insanın nihai bir sonunu teşkil eden ölüm meselesiyle yakından ilgilenmiştir. Bu bakımdan Heidegger derinlikli çözümlenmeleri ile ölümü varoluşsal açıdan tartışmaya açan ilk düşünür olarak kabul görmektedir. Heidegger insan varlığının son aşamasını ölüme doğru varlık olarak tanımlamaktadır ve *Dasein*'in tamlığını kazanması noktasında ölümü bir varoluş umudu olarak görmektedir. Bununla birlikte Heidegger, ölüm ile kendi sınırlarını belirlemiş ve ölümü kendine mesele ederek, varoluş yolunda önemli bir adım atmıştır. Böylece Heidegger ölümü insan hayatını inşa eden ve şekillendiren bir unsur olarak belirlemiş ve bu belirlemeye de en çarpıcı eleştiri Sartre tarafından gelmiştir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde Heidegger'in ölümüne doğru varlık analizine yönelik düşüncelerini eleştirmiş ve ölümlle ilgili kendi düşüncelerini dile getirmiştir. Öncelikle Sartre'in ölümlle ilgili genel tavrını ve düşüncelerine yer verip, sonrasında ise Heidegger'in ölüme yönelik düşüncelerinin eleştirisine değinmeye çalışacağız.

Sartre Felsefesinde Ölüm

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te ölümü öncelikle insani olmayan bir şey olarak nitelendirirken daha sonraları ise ölümü insan hayatının bir olayı olarak değerlendirmektedir. Sartre'in ölümü insani olmayan bir şey olarak yorumlamasının sebebi ölümün hiçbir şekilde anlaşılamayacağı ve belirlenemeyecek olmasındandır. Ölümün insan hayatının bir olayı olarak görülmesi ise ölümün anlaşılabilirliği ve belirsizliğiyle insan hayatına dahil edilerek bir şekilde anlamlandırılabilir hale gelmesi hedeflenmektedir. Sartre ölümü bir terim olarak kabul eder ve bu terim bazen düşünülen süreci sınırlandıran, varlık hiçliğine katılan; bazen de tam tersine, sona erdirmiş olduğu diziye yapışan, var olan ve belli bir biçimde anlamını oluşturan Janus Bifrons'a¹ benzetmektedir (Sartre, 2011, s. 662).

Sartre ölümü Janus Bifrons'a benzeterek ölümün iki farklı yönü olduğunu *Varlık ve Hiçlik*'te bir melodi örneğiyle açıklamaktadır. Buna göre ilk olarak bir melodinin final ezgisi bir yönden sessizliğe yani melodiyi takip edecek olan hiçliğe

1 Yunan mitolojisinde sonların ve başlangıçların Tanrısı olarak bilinen Janus'un, "iki suratlı Janus" şeklinde anılışı.

doğru bakmaktadır. Melodinin final ezgisi ölüm olarak düşünüldüğünde, sessizlikten sonrasını yani ölümden sonraki anı hiçlik olarak ifade etmektedir. Diğer yandan Sartre bu final ezgisinin, melodinin bizatihi kendisi olduğunu ileri sürmektedir. Sartre burada final ezgisinin bizzat melodinin kendisi olduğunu söylemesi ile melodinin yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğuna dikkat çekmektedir. Final ezgisi olmadan melodinin bir anlamı kalmayacağını ve bütün notaları melodinin başına doğru katederek, her bir notaya bir tamamlanmamışlık niteliği kazandıracağını düşünmektedir. Dolayısıyla Sartre melodi örneği ile ölümün her zaman insan hayatının nihai bir terimi olarak düşünüleceğini göstermiştir (Sartre, 2011, s. 662).

Sartre, ölümü nihai bir terim olarak ele almaya kalktığında, mutlakı belirlemeye çalışan yanı olmasıyla insan hayatının bir parçası olarak kabul ettiğini, hayatı sonlandıran nihai bir terim olarak düşündüğünde ise ölümün içselleşeceğini ve insanileşeceğini, böylece sanki ölümün insan hayatına ait bir şey olarak anlaşıldığına dikkat çekmektedir. Çünkü bu bakış açısıyla ölüme yaklaşıldığında ölümü insan hayatından ayrı değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla hayatın herhangi bir öteki yanı bulunmamaktadır ve ölüm de hayatın insani ve nihai bir fenomeni olarak kabul edilecektir. Bu yüzden Sartre ölümü hayatın akışını tersine çeviren bir fenomen olarak görmekte ve Einstein'ın dünyasında olduğu gibi hayat "sonlu ama sınırsız" bir hal almaktadır. Sartre için final ezgisinin melodinin doğrultusu olması gibi, ölüm de hayatın doğrultusu haline gelir ve ona göre bunda mucizevi bir şey yoktur. Çünkü ölüm düşünülen dizinin bir terimidir ve bilindiği üzere, bir dizideki her terim dizinin tüm terimlerinde zaten her zaman mevcuttur (Sartre, 2011, s. 663).

Böylelikle ölüm yalnızca insani olarak kalmamakta, bireyin kendi ölümü haline gelmektedir. Yani içselleşirken bireyselleşmekte ve insani olanı sınırlandıran bir gizem olmaktan çıkmaktadır. Bunun sonucunda da ölüm, kişisel hayatımızın bir fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölüm bu haliyle hayatı, yeni baştan yaşanamayacağı ve atılan adımların asla geri alınamayacağı bir yaşantı haline getirmektedir (Sartre, 2011, s. 663). Ölümün hayatın bir fenomeni olarak görülmesinden dolayı Sartre, hiçbir şeyin ona artık doğal gelmeyeceğini (Sartre, 1999, s. 17) ve onun bu denli insanileştirilmesinden rahatsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü Sartre'a göre ölecek olmanın bir nedeni yoktur, onun düşüncesinde insan hep bir sonrayı düşünen ve kendini geleceğe göre kuran özgür bir varlıktır. Bu varlık ölümü hayatın hiçbir evresinde düşünmez, düşünmek istemez. Ona göre ölüm, insan gerçekliğinin bir sınırıdır ve insani olmayan bir durumdur. Dolayısıyla da Sartre'a göre insan için insani olmayan hiçbir şey söz konusu değildir. Bu yüzden ölüm ne varoluşa açılan bir olanak ne de hayatın bir fenomeni olup, insanileştirilemez. Sartre ölümün bu şekilde doğal karşılanmasının sebebini Heidegger'e bağlamakta

ve onun ölümle ilgili temel düşüncesini eleştirmektedir.

Heidegger ölümü, hayatı inşa eden ve şekillendiren bir olanak olarak değerlendirir ve *Dasein*'i da ölüme doğru yol alan bir varlık olarak belirlemektedir. Heidegger, ölüme doğru varlık olarak belirlediği *Dasein*'in var olabilirliğinde, hep eksik bir şeylerin var olduğunu ve bu eksikliklerin kendini tamamlayamadığı sürece gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Zaten *Dasein*'in temelinde de tamamlanmamışlık yatmaktadır. Bu yüzden tamamlanmamışlık Heidegger için var olabilirlik açısından eksikliğe işaret etmektedir. *Dasein* kendi varlığı bakımından hiçbir şeyin eksik olmadığı bir varoluşa eriştiğinde ise artık şurada var olmamakla eşit olmuş olacaktır. Varlık eksikliğinin ortadan kaldırılması ise *Dasein*'in varlığının hiç oluşu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Dasein*, bir var olan olarak var olduğu sürece kendi tamlığına hiçbir zaman erişemez. Tamlığa eriştiğinde ise, bu dünya içindeki var olmanın kaybına dönüşür (Heidegger, 2018: 356).

Heidegger *Dasein*'in tamam olmayışını, ne kendini önceleme ve toplam olarak bir araya gelmesi gerekenin eksikliği olarak ne de henüz erişilebilir hale gelmemiş olmak anlamına gelmediğini belirtmektedir. Tamamlanmamışlık ona göre *Dasein*'in var olmakta olan bir var olanın olmak zorunda olduğu bir henüz olmayışı kapsamaktadır (Heidegger, 2018: 367). Ayrıca bitişin *Dasein* açısından bir olgunlaşma durumuna işaret etmesinin zorunlu olmadığını belirten Heidegger'e göre, ölümle birlikte *Dasein* ne tamamlanır ne ortadan kalkar ne bitirilmiş olur ne de tamamen bir *el-altında* var olan olarak kullanılabilir. Nasıl ki *Dasein* var olduğu sürece hep kendi henüz olmamışlığı olarak var ise, hep kendi bitışı olarak da vardır. Ölümle kastedilen bitiş, *Dasein*'in bitişe kavuşması değil, bu var olanın bitişe doğru varlığıdır (Heidegger, 2018: 368). Kısacası *Dasein*'in tamlığı ölümünü içermesinde yatmaktadır. Bu sebeple ölümün varlık olanaklarından bir tanesi de onu en geniş anlamda hayatın bir fenomeni olarak görülmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla ölüm, *Dasein*'in kendi ölümüne doğru var olduğu bir varlık yoludur (Heidegger, 2018, s. 371).

Böylelikle Heidegger ölümü hayatın nihai bir sonu olarak görür ve hayatın ölüm ekseninde anlam kazanacağını ileri sürmektedir. Heidegger ölümü *Dasein*'in kendi olanağı haline getirerek, ölümü insan gerçekliğinin varlığı olarak tanımlamaktadır. *Dasein* ölüme doğru bir var olan olarak karşımıza çıktığında, ölmek için özgürlüğünü gerçekleştirir ve kendi sonluluğunu özgür seçimiyle tamamlanmış olarak ortaya koyar. Dolayısıyla Heidegger özgürlüğün sınırını oluşturan ölümü, otantik bir var olan için temel yapmıştır. Oysa Sartre, ölümün insan özgürlüğünün olgusalılığı içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta ve ölümü hayata anlam veren nihai bir son olarak ortaya konmasına itiraz etmektedir.

Şu açıktır ki, dünyasallığın gerçek olmasını sağlayan insan gerçekliği, gayri insani olan hiçbir şeyle karşılaşmaz; zira gayri insani kavramı bile insana ait bir kavramdır. Dolayısıyla, ölüm kendinde insani olmayan bir mutlaka geçiş bile olsa, onu bu mutlaka bakan bir pencere gibi düşünmemize imkân verecek her umuttan vazgeçmek gerekir. Ölüm, bize dair olmayan ve insani bakış açısından olmayan hiçbir şeyi açmaz bize (Sartre, 2011, s. 664).

Sartre bu açıklamasına nazaran ölümün anlamsızlığını *Duvar* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: “Kendimi hem yorgun hem de aşırı coşkulu hissediyordum. Sabaha karşı başımıza gelecek olanı, ölümü düşünmek istemiyordum. Bunun hiçbir anlamı yoktu ya kelimeler ya da boşluktan başka bir şey değildi karşılaştığımız.” (Sartre, 1999, s. 19) Görüldüğü üzere Sartre’ın ölümle ilgili genel düşüncesi ölümün insanın bir sonu olduğunu ve ölümle insana açılan bir yol olmadığı üzerinedir. Sartre için insana ait olan her şey hayatın içindedir ve de ölümle birlikte insana açılan ne bir gerçeklik ne de bir var olma yolu vardır. Bu yüzden Sartre ölümün boşluk duygusundan başka bir şey ifade etmeyeceğini düşünerek kendisine Heidegger’i hedef alır ve onun ölüm düşüncesini beş noktadan eleştirir.

Sartre’in Heidegger’e Yönelik Eleştirileri

a. Ölümün Hayatın Fenomeni ve Belirleyici Bir Unsur Olarak Görülmesi

Sartre için her şeyden önce değerlendirilmesi gereken şey ölümün *saçma* olma özelliğidir. Sartre, Heidegger’i ölümü hayatın bir fenomeni ve belirleyici bir unsur olarak görmesi yönündeki düşüncelerinden dolayı eleştirmektedir. Heidegger’e göre ölüm en geniş anlamda hayatın bir fenomenidir. Hayat ise kendisine *dünya-içinde* var olmanın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2018, 370). Heidegger ölümün hayatın bir parçası olduğunu ve yaşamın her alanında karşımıza çıkabileceğinin altını çizmektedir. Başka bir deyişle Heidegger diğer teist varoluşçular gibi, ölümün insanın üzerinde düşünmeden edemediği bir fenomen olduğu gerçeğini kabul etmektedir (Yasa, 2011, s. 71). Böylece Heidegger ölümün hakiki bir gerçek olduğunun vurgusunu yaparak, ölümün bir olanak olma dahilindeki önemini arz etmektedir.

Heidegger felsefesinde, hayatın merkezinde belirleyici bir unsur olan ölüm fenomeni daha önce de değindiğimiz üzere *Dasein*’in tamamlanmasını sağlayacak olan bir olanak olarak da karşımıza çıkmaktadır. Heidegger *Dasein*’i eksik bir var olan olarak betimlemiş ve tamlağa kavuşması içinde bir olanaklar zinciri sunmuştur. Heidegger’in ifadeleriyle bu eksiklik şöyle özetlenebilir. *Dasein* varoluşu gereği hep eksik ve tamamlanmamış bir var olandır. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi eksik

olma olarak noksanlık, ait olmaklık üzerine temellenmiştir. Noksanlık ise birbirine ait olanın henüz bir arada olmayışıdır. *Dasein* ancak kendi ölümüyle yüzleştiği an noksanlığını giderip, tamlığına kavuşabilecektir (Heidegger, 2018, s. 365-367). Bu bakımdan ölüm *Dasein*'in tamlığını gerçekleştirmek için belirleyici bir olgu olarak görülmektedir. Çünkü ölüm bütün hayatı kucaklayan ve ona sorumluluk getirecek, değer katan bir olaydır. İnsan ölüme doğru varlık olduğunun iç denemesine sahip olduğu sürece dünyadaki sorumluluklarının farkına varabilir. Bu şekilde kavranan ölüm insana ahlaki bir görev, ahlaki hareket için vesile olanağı taşımaktadır (Magill, 1971, s. 38). Dolayısıyla da *Dasein*'a yön veren ve onu anlamlı kılacak olan şey ölüm fenomenidir. İşte bu noktada Sartre, Heidegger'in ölüme yüklemiş olduğu bu anlamı *saçma* bularak onu eleştirmektedir.

Sartre bu doğrultuda eleştirisine şöyle yön vermektedir. Ölümü bir melodinin sonundaki sonuç ezgisi gibi düşünmenin tüm çekiciliği Heidegger'in yaklaşımında ortadan kalkmaktadır. Bizlerin ölüm anını bilmeyen ancak her gün zindanda arkadaşlarının ölümünü izleyen bir idam mahkûmu olduğumuz dile getirilmektedir. Bu çıkarım da bir kesim tarafından doğruymuş gibi kabul edilir. Ancak bunu doğru olarak kabul etmek şaşkıncıdır. Çünkü bizleri idam mahkumundan ziyade, İspanyol gribinden ölen insanlara benzetmek daha doğru olacaktır. Hıristiyanlığın kabul etmiş olduğu gibi Heidegger de ölümün her an geliverecek olmasına inanmaktadır. Ancak hayatımızı her an ölüm tehdidi altında yaşayıp da ölüm de o an geliyorsa buna saygı gösterilebilir. İşte bu da Heidegger'in düşüncesindeki en olumlu yan olabilir. Heidegger'in ölümü her an bekleyip ona göre yaşaması ancak, ölümü kabul etme konusunda ve ölüme sıcak bakma konusunda verilecek olan tavsiyelerden başka bir şey değildir. Bu nedenle özel, hazırlanmış bir ölümü beklemek mümkün olabilir ancak ölümü beklemek mümkün değildir (Sartre, 2011, s. 664-665).

Sartre insanın kendi hayatının ölüm tarafından tehdit edildiğine dair düşüncesinden dolayı ölümü ne bir gerçeklik ne de bir hakikat alanı olarak görmez. Bu nedenle ölümü hayatı inşa eden bir unsur olarak değil de insanda boşluk duygusu uyandıran bir olay olarak değerlendirmektedir. Sartre aynı zamanda ölümün zamansızlığı ve her an gerçekleşebileceği ihtimalini de yadsıyarak Heidegger'i bu noktada eleştirmektedir. Çünkü Sartre için yaşamak ve var olmak, içinde bulunduğu dünya dahilinde gerçekleşebilir. Ölüm, ona göre, varoluşu gerçekleştirmeye engel oluşturduğu için onun çok uzağındadır.

b. Ölümün Bireyselliği

Sartre'in Heidegger'e itiraz ettiği ikinci nokta ise ölümün bireyselleşmesi yönündeki düşünceleridir. Heidegger ölümü bireyselleştirerek, ölümün sadece bir kişiye ait olduğunun altını çizmektedir. Heidegger ölümü, "hiç kimsenin benim

yerime yapamayacağı yegâne şey” (Heidegger, 2018, s. 367) olarak belirlemekte ve ölümün irtibatlılığını ortaya koymaktadır. Heidegger daha sonra ise *Dasein*’dan itibaren ölüme kazandırdığı bu bireyselliği *Dasein*’ın kendisini bireyselleştirmek için de kullanmaktadır. Ona göre kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz. Birinin başkası için ölüme gitmesi elbette mümkündür ancak bu kendini kurban etmekten öteye gidemez. Bir başkası için ölmek asla bir başkasının kendi ölümünü üstlenmesi demek değildir. Her *Dasein* kendi ölümünü hep kendi üzerine almak zorundadır. Ölüm var ise her zaman hep benim kendi ölümüm olmak zorundadır (Heidegger, 2018, s. 361).

Açıkça ifade edilirse ölüme doğru varlık olan *Dasein*’ın tamlığa kavuşmasında bir vekalet söz konusu değildir. Ölüm *Dasein*’ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık olanağıdır. Ölümle birlikte *Dasein* en kişisel var olabilirliliği içinde kendiyi yüzleşerek, *dünya-içinde* var olmasını kendine mesele edinir ve ölüm artık onun için *Dasein* olmayabilirliliğin olanağı haline gelmektedir. Böylelikle *Dasein*, ölüme doğru yolculuğunda hergünlükten sıyrılarak, otantikliğini yakalama olanağına kavuşabilecektir (Heidegger, 2018, s. 375- 376). Anlaşılacağı üzere Heidegger için ölüm öyle kendine özgü bir varlık olanağıdır ki, *Dasein* onda kendini mesele ederek, kendini bulabilmektedir. Bu yüzden ontolojik bakımdan ölüm hep bireyseldir ve varoluş tarafından *Dasein*’a verilmiştir. Dolayısıyla ölmek bir olay olmayıp *varoluşsal* ve bireysel yönden düşünülmesi gereken bir fenomendir (Heidegger, 2018, s. 361).

Ölümün bireyselliği noktasında Sartre itirazını özetle şöyle dile getirir: Ölümün bu bireyselliğe ve bireyselliği kazandırma gücüne sahip olduğu nasıl kanıtlanabilir? Elbette, ölüm benim ölümüm olarak betimlenmişse, o halde ölümü bekleyebilirim. Bu şekilde ölüm nitelenmiş ve farklı bir olanak olarak görülebilir. Ama bir gün kapımı çalarak gelecek olan ölüm benim ölümüm müdür? diyerek itiraz etmektedir. Sartre için her şeyden önce, “ölüm hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegâne şeydir” demek tümüyle anlamsızdır. Sartre’a göre bu bakış açısı *Cogito*’nun bakış açısıdır ve bu yüzden anlamsızdır. Çünkü burada bir kendini aldatma söz konusudur. Ölüm, öznel ve nihai bir olanaksa zaten benim olan bu olanağı benden başka kimse yerine getiremez. Başka bir deyişle kimse benim yerime ölemez. Dolayısıyla da benim olan bir olanağa benden başka hiç kimse bir atılım yapamaz ve benim yerime kimse ölemez. Sartre, ölümün diğer bireysel eylemlerden bir farkının bulunmadığına da dikkat çekmektedir. “Benim” ifadesinin hiçbir şekilde sıradanlığa karşı fethedilmiş bir kişilikle ilgili olmadığını ileri süren Sartre, eleştirisine diğer eylemleri öne sürerek devam etmektedir (Sartre, 2011, s. 665).

Ölüm *Dasein*'in öznel olanağı olarak görülüyorsa eğer *Dasein*'in ölümü sadece *Dasein*'a aittir. Fakat *Dasein*'in tek öznel olanağı ölümden ibaret değildir. Bu olanaklara sevmek ve âşık olmak eylemleri de dahil edilebilir. Ölüm de bu olanaklar gibi *Dasein*'a aittir. Sartre burada Heidegger için sevmek ya da âşık olmak gibi daha bir çok olanak varken, ölüm olanağını tek başına *Dasein* için bu kadar belirleyici olmasını eleştirmektedir. Ölüm nasıl ki *Dasein*'in başkalarıyla birlikte gerçekleştiremeyeceği bir olanak ise, aynı şekilde sevmek olanağı da başkalarıyla yapılamayan bir olanak olarak görülebilir. O halde ölümü *Dasein*'in biricik olanağı olarak göreceksak, sevmek de *Dasein*'in bireysel olanağı olabilir. Olanaklar ölümle sınırlı kalmayıp, tüm edimler tek olanak haline getirilebilir. Neticede Sartre'a göre ölümü diğer bireysel olanaklardan ayırt edecek ne bir anlamı ne de bir özelliği vardır (Sartre, 2011, s. 666).

Sartre, ölümün bireyselliğine olan eleştirisini bir kadını sevme eyleminden söz ederek örneklendirmektedir. Söz konusu olan bir kadını mutlu etmekse, onu koruyup gözetmekse, onunla evlenip çocuk yapmaksa, eğer sevmek denilen şey bu ise, o zaman bir başkası da benim yerime o kadını sevebilir. Sevdiği kadının mutluluğunu isteyen ve bir başkası onu kendisinden daha fazla sevebileceği için aradan çekilmeyi göze alan âşık kahramanlarla dolu birçok roman mevcuttur. Başka bir ifade ile benim yerime o kadını bir başkası da sevebilir. Sartre için ölüm ediminin sevmek ediminden bir farkı yoktur ve bu yüzden ölümü bireyselleştirip bir olanak haline getirmek doğru gözükmemektedir. Ona göre ölüm; sevmek, âşık olmak gibi bu kategorilerin içinde yer alması gereken bir olgudur. “Eğer ölmek, bir şeyler tasarlayıp gerçekleştirmek için, bir şeye tanıklık etmek için, vatan için, vb. için ölmekse, herhangi bir kişi de benim yerime ölebilir tıpkı kısa çöpü çeken yedikleri şarkıdaki gibi.” (Sartre, 2011, s. 666) Kısacası ölümün hiçbir şekilde bireyselleştirici bir özelliği yoktur. “Ölümüm ancak özneliğin perspektifi içinde yer alırsam benim ölümüm haline gelir. Ölümümü yeri doldurulmaz bir öznel yapan, düşünüm öncesi cogito tarafından tanımlanan özneliğimdir, yoksa kendi içime yeri doldurulmaz kendiliği kazandıracak olan ölüm değildir.” (Sartre, 2011, s. 666)

Gelinen aşamada Sartre, ölüme yüklenen misyonu ve onun insan için biricik olanak olarak görülmesini eleştirmektedir. Ölümün bireysellik bağlamında olanak olarak değerlendirilmesi onun için anlamsızlıktan başka bir şey ifade etmez. Ölümün ayrıcalıklı bir yanının olmadığını göstermek için de sevmek, âşık olmak eylemlerine başvurarak, örneklendirmektedir. Nasıl ki ölüm *Dasein*'in bireyselliğini kazanma noktasında belirgin bir rol üstleniyorsa, *Dasein*'a ait diğer tüm edimlerde aynı işlevi görmektedir. Dolayısıyla ona göre ölüm ne sahici bir hayatın olanağıdır ne de kendini var etmenin ayrıcalıklı bir yoludur. Açıkçası Sartre'a göre ölümün diğer eylemlerden bir farkı yoktur. Hatta varoluşu yok edeceği düşüncesinden ötürü

de tüm olanakların yok edilmesine ve hiçlenmesine neden olan bir edimdir. Fakat burada unutulmaması gereken şey Sartre'in sevmek ya da aşık olmak gibi eylemlerin ölümle kıyaslanamayacak türde olmuş olmasıdır. Sartre'in söz etmiş olduğu edimler tabii ki insana ait özgün edimlerdir ancak ölümü onlardan ayıran ve biricik olanak yapan şey insanın sonunu belirliyor olmasıdır. Sartre'in dile getirdiği eylemler bizi bir son düşüncesine götürmez. Oysa ölüm kaçınılmaz bir şekilde sonu getirecek olandır. Ölüm bu belirginliğiyle ne tekrarlanabilir ne geri döndürülebilir ne de irade ile kontrol edilebilir bir olanaktır. Heidegger'in felsefesinde ölüm ötesi yaşamla ilgili bir düşünce bulunmaması *Dasein*'in bu dünyada var olabileceğine işaret etmektedir. Ölüm de *Dasein*'in bu dünyadaki varoluşunu sonlandıran ve diğer tüm olanakları yok eden bir özelliktir. Bu yüzden Heidegger felsefesinde *Dasein* ölüm ile karşılaştığında yok olan tüm olanakların olanağıyla karşılaşmış olur ki, o da *Dasein*'i var edebilecek olan ölüm olanağıdır.

c. Ölümün Beklenebilirliği

Sartre'in Heidegger'i eleştirdiği üçüncü nokta ise ölümün beklenebilirliğidir. Heidegger ölümü bir başa gelme olarak tanımlamaktadır. Heidegger *varoluşsal* açıdan bitişe kavuşmayı bitişe doğru varlık olarak nitelendirirken, bitiş olarak kabul edilen ölümü de nihayetinde *Dasein*'in başına gelecek olan olanak olarak ifade etmiştir. Ölüm henüz mevcut olmayan olduğu için asgariye indirgenmiş en son noksanlık olarak değerlendirilemez. Ölüm ancak eli kulağında olabilir. Dünya dahilinde var olma olarak *Dasein*'in başına birçok şey gelebilir. Ancak eli kulağında olma karakteri ölümü nitelendirmek için uygun görünmemektedir. Çünkü bu yorum ölümün başa gelebilecek ve çevreleyen *dünya-içinde* karşılaşılabilecek bir olay olarak anlaşılmasına neden olan bir kanyaya yol açabilmektedir. Örneğin fırtına, ev tadilatı, bir dostun ziyareti başa gelecek olanlardır. Tüm bunlar mevcut olan, *el-altında* olan var olanlardır. Oysa eli kulağında olan ölüm, bu türden varlığa sahip bir olanak değildir (Heidegger, 2018, s. 375). Öte yandan *Dasein*'in başına tatile gitmek, birileriyle kavga etmek ya da işinden istifa etmek de gelebilir. Bunlar da başkalarıyla birlikte var olma üzerine temellenmiş kişisel varlık olanaklarıdır. Ancak var olabilirlik bakımından *Dasein*, ölüm olanağını asla atlatamaz ve irtibatlandıramaz. Bu yüzden ölüm en kişisel varlık olanağı olarak *Dasein*'in benzeri olmayan bir başa gelme olarak tanımlanabilir (Heidegger, 2018, s. 375-376).

Sartre ise Heidegger'in ölümü başa gelme olarak ifade etmesini, ölümün gelmesini bekleme olarak yorumlar ve bunun ölümü beklemek olmadığını ileri sürmektedir. Sartre'a göre beklemek belirli süreçlerdeki olayların gerçekleşmesini beklemektedir. Sartre için ölümün beklenişini saçmalığın açılanışından başka bir şey değildir ve bunu ifade etmek için bir tren örneği vermektedir. Chartres treni-

nin gelişini bekleyebilirim. Çünkü Chartres garından ayrıldığını ve tekerleklerinin her bir dönüşüyle Paris garına yaklaşmakta olduğunu bilirim. Elbette tren rötar yapabilir, hatta bir kaza bile gerçekleşebilir. Trenin gecikmesi ya da iptal olması ölümümün olanak olarak gösterdiği niteliğe işaret etmektedir. Trenin gecikmesi ya da iptal olmasını önceden bilemeyiz ve bu engeller beklenmedik durumlara işaret etmektedir. Tam da bu noktada bir olanak olarak nitelendirilen ölüm de ancak bu şekilde anlaşılabilir. Bu yüzden ölümü beklemek mümkün değildir. Çünkü ölüm belirlenemediği gibi, ne zaman ve nasıl geleceği de saptanamaz. Öngörülmeleyen bir olgudan hareket edip de şu tarihte, şu şekilde bilgi verilemeyeceği gibi ölümün nereden geleceği de belirsizdir. Ölüm belki çok yakınımızda belki de çok uzağımızdadır (Sartre, 2011, s. 667).

Sartre eleştirisine savaş örneğiyle devam eder ve örneğin bir savaş ilan edilirse o zaman ölümün yakın olduğunu, başka bir ifadeyle ölümün yakınlığı hakkında olasılıkların artabileceğini söylemektedir. Fakat tersi durumda yani savaşın bittiği ve barış imzalandığı haberi alındığında ise ölümün yakın olma ihtimalinin tamamen ortadan kalkabileceğini düşünmektedir. Eğer hayatın sınırlı bir şekilde olduğunu düşürsek, ölümün çok yakın olduğunu söylemek doğrudur. Fakat kendi ölümümüzü tahmin edemeyeceğimiz için ölümün uzaklığını veya yakınlığını tartışmak gereksizdir. Tartışırsak o zaman ölümün zamansallığını çok geniş bir çerçevede tutmuş oluruz. Ölümün belirli bir yaşı olmuş olsaydı ölümü beklemek belki de anlamlı olabilirdi. Ancak ölüm her yaşta insanı bulabilmektedir. Bu yüzden herhangi bir genellemeye veya yargıya varmak doğru değildir. Sartre ölümün kendisini şu ya da bu tarihte bulacağını bekleyenler her zaman vadesi dolmadan önce ölümün onları şaşırtacağına inanmaktadır. Ayrıca o bu bekleme eyleminin hayatı sınırlandırdığını ve yaşamı kaybedilmiş bir girişim olarak değerlendirdiğini belirtir (Sartre, 2011, s. 668).

Sartre aynı zamanda ölümün rastlantısal ve beklenmedik bir anda gelebilmesi üzerinde de durmaktadır. Bu şekilde rastlantısal, plansız ve öngörülmeleyen bir ölümün olanak çerçevesinde değerlendirileceğine itiraz etmektedir. Çünkü insan ona göre bir proje var olanıdır ve ölüm bu projenin içinde beklenmedik bir olaydır. Ölüm bu haliyle tüm projenin yok olması anlamına gelmektedir (Sartre, 2011, s. 668) ve Sartre bunu *Duvar* adlı eserinde şöyle izah etmektedir: “Bir anda tüm hayatım önüme serilmiş gibi bir izlenim uyandırdı içimde ve düşünmeye başladım. Kutsal bir kuruntuymuş demek ki bu sadece. Madem sona erecek, hiçbir şey yapmaya değmezmiş. Kendi kendime kızlarla nasıl dalga geçebildiğimi, nasıl gezip dolaşabildiğimi sordum. Bu şekilde ölecek olduğumu bilseydim tek bir parmağımı dahi oynamazdım. İşte hayatım önümdeydi, saklı, kapalı bir kutu gibi. Fakat gelgelelim içinde olanlar henüz bitmemişti. Bir an hayatımı yargılamaya kalktım.

Kendi kendime iyi bir hayat sürdürdüm demek istedim. Ancak o anda bir yargıya varamıyordum insan, bu bir taslaktı. Çünkü zamanımın çoğunu ölümsüzlük için uğraşmakla geçirmiştım ve bu hayattan bir şey anlamamıştım. Hiçbir şeyden hayıflanmıyordum, hayıflanabileceğim bir yığın şey varken. Mesela manzanilla'nın tadı, Cadiz yakınlarında küçük bir koyda yazın denize girişim gibi. Ama ölüm hepsini berbat etmişti işte." (Sartre, 1999, s. 20). Anlaşılacağı üzere ölüm Sartre için bir olanak olmaktan çok aksine tüm olanakların yok oluşudur. Başka bir deyişle "Ölüm böylece dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştirememeye imkânım değil, benim için mümkün olanların, imkanlarımın dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir." (Sartre, 2011, s. 668)

d. Ölümün Hayata Anlam ve Değer Katan Bir Yönünün Olması

Sartre'ın ölümle ilgili olarak Heidegger'i eleştirdiği dördüncü nokta ise ölümün hayatımıza anlam ve değer katan bir yönünün olmasıdır. Heidegger'e göre *Dasein* kendi bitişine doğru giderken en kişisel varoluşunu gerçekleştirme olanağını elde edebilir. Bu yolculukta *Dasein*, sadece kendi var olabilirliğini anlamakla kalmaz aynı zamanda başkalarının var olabilirliğini de anlayabilmektedir. Bu bakımdan ölüm, tüm olanakları açılmadığından var olabilirlik olarak var olma olanağı sunmaktadır (Heidegger, 2018, s. 394). Ölümü hakiki kabul etme *dünya-içinde* karşılaşılan var olanlara ilişkin her türlü kesinliğe göre daha farklı bir türe sahiptir ve onlardan daha gerçekçidir. Çünkü *Dasein* ölümüyle birlikte *dünya-içinde* varoluşundan emin olmaktadır. Böyle olduğu için ölüm *Dasein*'in herhangi bir tutumunu talep etmekle kalmaz, aksine varoluşunun otantikliği içindeki tutumunu talep eder (Heidegger, 2018, s. 395). Ölüm aynı zamanda *Dasein*'i herkes benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak, onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getiren ve kendinden emin, bir o kadar da kaygılı bir şekilde ölüme doğru özgürlüğünü de ortaya çıkaran bir fenomendir (Heidegger, 2018, s. 396). Dolayısıyla ölüm doğal düzenin bir parçası olmasının yanında ölümlü bir insan olmanın anlamını (Cook, 2004, s. 91) da taşıdığı için hayata yön vermesi tartışmaya açık gibi gözükmemektedir.

Sartre ise bu duruma eğer ölüm varlığımızın özgür bir belirlenimi olamıyorsa o halde hayatımızı da sona erdiren bir olanak olamaz diyerek itiraz etmektedir. Ona göre ölüm hiçbir zaman hayata anlam ve değer kazandıran bir şey olarak kabul edilemez. Sartre ölümün yaşamdaki her türlü anlamı yok eden ve varoluşu bitiren bir şey olduğunu özetle şöyle dile getirmektedir: Ya, evet! Acıyın! Ölümler asla acımak nedir bilmezler, haberiniz yok mu bundan? Öfkeleri hiçbir zaman geçmez onların, çünkü hesapları bir daha açılmamasıya kapanmıştır. Nikias, annene yaptığın kötülüğü iyilikle silebileceğini mi zannediyorsun? Ama hangi iyilik yetiştirir ki artık ona? Onun ruhu köz gibi yakıcı bir öğedir. En küçük bir rüzgâr

esmez, bir yaprak dahi kıpırdamaz. Hiçbir şey değişmez orda, hiçbir şey yaşamaz. Kocaman, kupkuru, hareketsiz bir güneş onu hep yakar durur. Ölülerin varoluşu sona ermiştir artık, bitmiştir. Anlıyor musunuz bu amansız sözcüğü yaşamıyorlar artık. İşte bunun için cinayetlerinizin şaşmaz bekçileri olmuşlardır (Sartre, 1985, s. 36). Görüldüğü üzere Sartre burada ölüme yüklenen anlamın kendisini kabul etmeyerek ölümü anlamsız bulmaktadır. Çünkü ölüm varoluşu tehdit eden ve yaşamı sona erdiren bir durumdan ileriye gidemez. Aynı zamanda ölüm Sartre için Heidegger'in aksine özgürlüğe de engel olmaktadır.

Sartre'a göre insan özgürdür ve ölüm insanın özgürlüğünü belirleyecek bir son değildir. Ölüm en açık ifadeyle insan hayatının sonudur. Kendi nihai sonunu getiren ölümü kendi seçemediği için nasıl ki insan ölümü özgürce seçemiyorsa, ölüm de insan hayatını değerli kılamaz. Çünkü bunlar özgürlüğe tamamen aykırı olan söylemlerdir. Eğer öleceksek zaten hayatımızın bir anlamı yoktur. Dolayısıyla ölüm bizim sorunlarımızı çözüme kavuşturamaz. Çünkü öldüğümüz zaman sorunlarımız da bizim gibi belirsizliğe dönüşecektir (Sartre, 2011, s. 670). Sartre, ölümün bu anlamda hayata değer katacağından çok, insanı derinden sarsacağını ve onu güçsüz bir duruma getireceğini şu cümlelerle ifade etmektedir: Sendiliyor, yüzü de solgunlaşır. Korkunç! Ölürken ne kadar da çirkinleşiyor insan (Sartre, 1985, s. 60). Sartre'ın ölüme yüklenen bu misyona bakışı oldukça katıdır ve ölümü değerli kılacak hiçbir neden de görmemektedir. Çünkü Sartre için içinde yaşamış olduğu dünya onun tek gerçeği ve yaşam alanıdır. Sartre ne ölüm ile ne de ölümden sonraki hayat ile ilgili ılımlı bir düşünce barındırmamakla birlikte intiharla ilgili düşünceleri de oldukça serttir.

Sartre'a göre kendi hayatının anlamını yakalayamayan insanın intihara yönelmesi boş bir eylemdir. İntihar yaşamı saçmalığa götüren bir saçmalaktan başka bir şey değildir. İntihar, hayata anlam katmak bir yana, hayatın tümüyle saçma bir örgü olduğunu daha da belirgin kılmaktadır. Çünkü insan kendi için hep bir sonrakini talep eden, arzulayan bir varlık olduğu için bu varlığın içinde hiçbir zaman ölüme yer yoktur. Sartre, ölüm beklentisi içinde olmak her türlü beklentiye saçma-ıştıran belirsiz bir olayın beklentisi dışında neyi ifade eder diye sormaktadır. Onun için ölümü beklemek demek kendimizi yok etmek demektir. Bunun da anlaşılır hiçbir yanı yoktur. Çünkü ölümü beklemek, tüm beklentilerin ortadan kalkması, yok olmasıdır. Bu yüzden ölüm Sartre için kazanabileceği bir olanak olamaz. Hatta onun olanaklarından herhangi bir dahi olamaz. Dolayısıyla Sartre ölümü değil, hayatı, geleceği ve kendimizi beklemeyi öğütlemektedir (Sartre, 2011, s. 671-672). Sonuç olarak Sartre için ölüm olumsal bir olgudur ve bu yüzden ne keşfedilebilir ne beklenebilir ne de ona karşı ılımlı bir tavır alınabilir. Ölüm kendisini keşfedilemez olarak gösterir ve tüm beklentilerin elini kolunu bağlar. Ölüm aynı doğum

gibidir yani onunla eşdeğerdir. Hem doğum hem de ölüm için hiçbir neden yoktur. Nasıl ki dünyada olmamız bir anlam ifade etmiyorsa ölmemizin de bir anlam ifade etmediği açıktır (Sartre, 2011, s. 678).

e. Ölüm ile Sonluluğun Bir ve Aynı Şey Olması

Sartre'in, Heidegger'le ilgili olarak beşinci eleştirisi de ölüm ile sonluluğun bir ve aynı şey olmadığına dair çıkarımıdır. Heidegger ölüm hakkındaki belirle-nimiyle ölümü sonluluk ile eş değer görmüştür. Heidegger'e göre ölümle birlikte *Dasein*'in tamamlanışı, ortadan kalkması, bitmesi veya *el-altında* kullanılması kesin değildir. *Dasein* var olduğu sürece nasıl ki hep henüz olmamışlığı olarak var ise, kendi bitişi olarak da vardır. Ölümle kastedilen bitiş, *Dasein*'in bitişe kavuşması değil, bu var olanın bitişe doğru varlığıdır. Başka bir deyişle ölüm, *Dasein*'in var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma yolu olduğu için ölüm, *Dasein*'in sonu değil, başka olanakların açılmasını sağlayan olanaklardan sadece bir tanesidir (Heidegger, 2018, s. 368). Bu bakımdan Heidegger ölümü bir son olarak görmez ve ölüm onun için bir olay olmaktan çok varoluşunu gerçekleştiren bir olanaktır. Kısacası Heidegger ölümü fiziksel bir ölüm olarak kabul etmez ve *Dasein* da asla telef olmaz (Heidegger, 2018, s. 371). Bu yüzden *Dasein* ölümle birlikte belki de sonsuzluk olarak adlandırılabilir olan başka bir olanağa kavuşacaktır.

Sartre'in eleştirisi de ölüm ve sonluluk düşüncesinin aynı görülmesi üzeri-nedir. Sartre öncelikli olarak ölüm ve sonluluk kavramlarının birbirinden ayrılma-sı gerektiğini söylemektedir. Ona göre yapılan en büyük hata sonluluğun ölümle bağdaştırılmasıdır. Ölüm onun için olgusalığa bağlı bir olgu iken; sonluluk ise bir proje varlığı olarak insanın ontolojik yapısının bir özelliğidir. Bu yüzden Sartre insanın ölümsüz dahi olsa sonlu bir varlık olduğunu iddia etmektedir. Bunu da varoluşu gereği hep bir sonraki anı isteyen dolayısıyla da kendiyi özdeş kalama-yan insana dayandırmaktadır. Sartre'a göre insan kendini seçerek kendini sonlu kılmaktadır. Sonlu olmak kendini seçmektir. Yani olanaklar dışında bir olanağı se-çerek ne olduğunu duyurmaktır. Bu durumda özgürlük bile sonluluğu yaratma ve onu kabullenme eylemidir. Sartre bunu şu şöyle ifade etmektedir:

Eğer kendimi yapıyorsam, kendimi sonlu yaparım ve bundan ötürü, hayatım biriciktir. O andan itibaren, ölümsüz bile olsam, hamleme ye-niden başlamak bana yasaklanır; onu bana yasaklayan, zamansallığın geri döndürülemezliği ve bu geri döndürülemezlik kendini zaman-sallaştıran bir özgürlüğün kendine has karakterinden başka bir şey de-ğildir (Sartre, 2011, s. 679).

Sartre'a göre insan aslında kendini her seçimiyle birlikte sonlandırmaktadır. Çünkü ona göre insan zamansal bir varlık olduğu için, doğal olarak da o seçimleri

sonucu olduğu şeydir. İnsanın zamansal oluşu geçmişte seçmiş olduğu bir olanağı asla geri getiremeyeceği sonucunu düşündürmektedir. Bu nedenle insan varlığı kendini hep sonlu kılmıştır. Dolayısıyla ölümsüz bir yaşam bile sonlu olmaya mahkûm kalmıştır. Bu zamanın geri döndürülememesinden ileri gelmektedir ve bu yolla her yaşam da biricik olma özelliği kazanmıştır. Bu anlamda insan varlığı sonluluğu zamansallaştırarak deneyimlemektedir (Sartre, 2011, s. 679).

Sartre'in sonluluk ile ilgili genel düşüncesi *Gizli Oturum*'da özetle şu şekilde ifade edilmiştir: Estelle masanın üzerindeki kâğıt keseceğini alarak, Ines'in üzerine yürür ve birkaç kez vurur. Ines hem çırpınır hem de güler ve ne yapıyorsun kuzum delirdin mi sen? Biliyorsun ki ölüyüm ben diyerek karşılık verir. Estelle ise ölü mü diyerek elindeki keseceği yere bırakır. Bir an susarlar. Ines keseceği yerden alır ve kendine vurmaya başlar. Ines ölü, ölü, ölü... Ne bıçak ne zehir ne ip... Çoktan öldüm ben, anlıyor musun? Ve biz sonsuza dek bir arada olacağız. Estelle ise gülerek sonsuza dek demek, aman allahım ne gülünç! Sonsuza dek. Garcin de ikisine bakarak gülmeye başlar. Garcin sonsuza dek! Daha sonra üçü de yerlerine çökerler ve uzun bir süre sessizlik olur. Gülmeyi bırakıp birbirlerine bakarlar. Garcin ayağa kalkar ve iyi öyleyse hadi devam edelim der (Sartre, 1965, s. 50-51). Gelinek noktada Sartre'in sonluluk ile genel düşüncesi tıpkı ölüme yaklaşımı gibidir. Sartre ölümü nasıl anlamsız buldu ise sonluluğu da eleştirmekten geri durmamıştır. Sartre aslında ne kadar ölüm ve sonluluk kavramlarının ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamış olsa da kendi de tıpkı Heidegger gibi bu iki kavramı bağdaştırmıştır. Sartre için ölüm veya sonluluk bu iki kavram aynı şeyi ifade etmektedir: Anlamsızlık, saçmalık, boşluk... Böylece ölüm, Sartre için bir olanak değil, seçimleri sonucunda seçilen bir sınır durumudur. Ona varlığını duyuran kendi sonu olması anlamında ölüm onun için mümkün olan değil, başka yerde, dışarda ve bir kendinde olarak var olmanın göz ardı edilemez zorunluluğudur. Dolayısıyla ölüm bir son olarak mümkün olanların dışında olduğu için ona musallat olur ancak yine de Sartre'i sarsamaz. Çünkü onun özgürlüğü eksiksiz ve sonsuzdur. Fakat ölüm sınırlamadığı için değil, özgürlük bu sınırla karşılaşmadığı için ölüm varoluşa bir engel teşkil etmez. Ölüm yalnızca bir yazgıdır ve Sartre ölmek için özgür değil, özgür bir ölümlü olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden onun öznelliğinin içinde ölüme yer yoktur ve o ölümden daima kaçır. Dolayısıyla Sartre ölümü ne düşünebilir ne bekleyebilir ne de ona karşı bir önlem alabilir. (Sartre, 2011, s. 680-681). Sonuç olarak Sartre için ölüm varoluşu gerçekleştirebilecek bir olanağa sahip değildir. Sartre ölümü, insan varlığının özgürlüğü açısından değerlendirirken, insanın özgürlüğüne ölüm dahil hiçbir olgunun engel olamayacağını vurgulamaktadır. Ölüm tüm insanlığın ortak bir kaderi olmuş olsa da ona göre hiçbir zaman yapmış olduğu planlara engel teşkil etmez. Çünkü insan yapmış olduğu tüm planları ölümden kaçmak için hazırlamaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak bu beş noktadan hareketle Sartre'ın Heidegger üzerinden ölüm fenomenine yönelik eleştirilerine değinip, onun ölüme yüklediği anlamı ortaya koymaya çalıştık. Her iki filozofun da ölüme yaklaşımları ve görüşlerinden yola çıkarak, ölümün varoluş felsefesindeki önemine dikkat çekmeye çalışırken, özellikle de ölümün insan varlığının sonu olarak görülmesi ile gerçek bir varlık olma olanağı arasındaki farka dikkat çektik. Ölüm algısının bize insanın belli bir zaman diliminde başa gelip sona ermesi durumu ile ölümün hayat içerisindeki anlam ve ne ifade ettiğini hem Heidegger hem de Sartre çerçevesinden değerlendirmeye çaba gösterdik. Bu doğrultuda Heidegger'in ölümü *Dasein*'in sahici bir varoluş olanağı olarak ortaya koyarken hem ontolojik hem de *varoluşsal* açıdan ele aldığı, Sartre'ın ise ölümün kendinde varlığın bir olanağı değil, tam tersine kendi için varlığın bütün olanaklarını olanaksız hale getiren ve insanın hayatına bir değer, bir anlam katmak yerine hayat karşısında bütünüyle saçma bulunan bir olgu olarak karşımıza çıkardığını görmüş olduk. Heidegger, ölümü *Dasein*'in varoluşuna kurucu bir etken olarak dahil ederken, Sartre ise ölümü varoluşa karşı bir tepki olarak görmüştür.

Sartre insanı bu dünyada kendisi için varlık olarak nitelendirirken, insanın varoluşunu varlık ve hiçlik arasına yerleştirmiştir. Ona göre insan önce dünyaya gelir, var olur daha sonra kendini belirler ve özünü oluşturur. Sartre'a göre insan varoluş amacına uygun hareket ettiğinde yani kendini gerçekleştirme yoluna girdiğinde özgürlüğü yakalayabilir. Bu yüzden insan varoluşu gereği her zaman kendini sorgulayan ve özünü gerçekleştiren bir varlık olmalıdır. Çünkü insan, kendisini ancak kendini düşünme yoluyla bulabilmektedir. O, kendisini düşünmeye başlamadan önce sadece bir hiçtir. Düşünmeye ve kendine sorular sormaya başladığı andan itibaren hiçlikten çıkıp var olma yoluna girebilir. Tıpkı Heidegger'de olduğu gibi *Dasein* varlık sorusunu sorgulayan var olan kendisi ise, Sartre' da bu özellik kendisi için varlığa ait olmuştur. Heidegger'e gelindiğinde ise *Dasein*, her türlü varlık imkanını sorgulamaya sahip bir var olan olarak karşımıza çıkmıştır. *Dasein* kendi varlığını kendi içinde kendine mal eden, kendini kendi varlığıyla ilişkilendiren bir var olandır. *Dasein* yaşamış olduğu dünya içerisinde bir düşmüşlüğü içinde ve kendi olmaktan çok uzaktır. Hergünkülüğün zeminsizliği ve hiçliğiyle karşı karşıyadır. Bu hiçlikten ancak kaygı yoluyla yani *Dasein*'in kendi varlığına yönelmesiyle çıkabilir. İnsanı; kaygı, hayat ve ölüm arasına yerleştirerek, dünya içinde var olmayı anlamlı hale getiren Heidegger, ölümün hep içinde olduğunu, yaşanan her günün aynı zamanda ölüme atılan bir adım olduğunu farkındadır. *Dasein* her zaman bir yanı hayat bir yanı ölüm olan bu kaygı içindedir ve bu kaygı da *Dasein*'in otantik olma yolunda kendi imkanlarına açılmasını sağlayacak olan bir fenomendir.

Hem Heidegger'in hem de Sartre'in düşünceleri çerçevesinde ölümü anlamaya çalışırken, ölüm ile varoluş arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, bu ilişkinin de insanı ne derece etkilediği tartışılabilir. Varoluşa yüklenen anlam ile ölüme yaklaşım belirlenirken, aynı zamanda ölümün de insan yaşamı ve varoluşu karşısındaki tutumu üzerinde farklı yaklaşımlar sergilenebilir. İster ölümü, Heidegger gibi hayatın bütünselliğini ve anlamını sağlayacak olan bir olanak olarak görelim ister Sartre gibi hayatın değerini düşüren ve insanda bulantı ile birlikte kaygı uyandıran bir olgu olarak görelim. Nitekim her iki filozofun da üzerinde durdukları şey insanın varoluş süreci olmuştur. Görüldüğü gibi her iki filozof da insanın sonlu ve ölümlü olduğu gerçeği üzerinde durarak, insan varlığını anlama sürecinde fikirler öne sürmüşlerdir. Bu süreçte çeşitli yol ayrımlarının, seçimlerin ve dönüşümlerin olmaması zaten kaçınılmazdır. Burada asıl vurgulanması gereken şey farklılıklara rağmen insanın otantikliği yakalaması ve sorumluluğunun bilincine varmasının yolu yine sonlu ve ölümlü bir varlıktan geçtiğini görebilmektir.

Kaynakça

- Aydın, M. (2018). *Din Felsefesi*. İstanbul: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Cook, D. (2004). *Filozoflar ve İnanç*. (Çev. Leyla Güleç). İstanbul: Haberci Yayınları.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Magill, F. (1971) *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik*. (Çev. Vahap Mutal). İstanbul: Hareket Yayınları.
- Otto, F. B. (2004). *Varoluş Felsefesi*. (Çev. Medeni Beyaztaş). İstanbul: Efkâr Yayınları.
- Sartre, J. P. (1999). *Duvar*. (Çev. Eray Canberk). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*. (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: De Yayınları.
- Sartre, J. P. (1985). *Sinekler*. (Çev. Tahsin Yücel). Ankara: Kuzey Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Yasa, M. (2015). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2009). *Hayyam'ın Rubaileri Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2011). Öte Özleminde Olan İnsana Özgü Varoluşsal Bir Çaba; Ölümü Düşünmek. İstanbul: *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi*, 26. 71-77.
- Yasa, M. (2018). *Varoluşsal İnanç Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları.

Son Dönem Osmanlı Düşüncesi'nin Yeniden Yapılanması Üzerine Bir İnceleme

Tuba Uymaz*

Makale Geliş / Received: 16.02.2024
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Öz

Yapılan araştırmalarla Osmanlı İmparatorluğu'nda bilim ve felsefe alanında incelemeye değer bir etkinliğin olduğu gösterilmiştir. Osmanlı düşünürleri, özellikle 19. yüzyılda Batı felsefesine ilgiyle yaklaşmışlardır. Bu dönemde, Batı'dan gelen düşünceleri tanımaya ve kendi düşünce gelenekleri bağlamında sorgulamaya çalışmışlardır. Ayrıca, bu yolla, karşılaştıkları bazı yerel sorunlara çözüm üretme çabaları da olmuştur. Bu bağlamda, Münif Paşa, Hoca Tahsin Efendi, Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Rıza Bey, Şemseddin Sâmî, Rıza Tevfik ve Subhi Edhem gibi düşünürlerin eserlerine odaklanarak, son dönem Osmanlı düşüncesine yönelik bir inceleme yapılmıştır. Bu düşünürlerin çalışmaları ve araştırmaları, Osmanlı aydınlarının entelektüel gelişimini ve Batı ile olan düşünsel etkileşimlerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Düşünürleri, Son Dönem Osmanlı Düşüncesi, geleneksellik, Batı Felsefesi.

A Study on the Reconstruction of the Late Ottoman Thought

Abstract

Research has demonstrated that the Ottoman Empire exhibited a significant level of activity in the fields of science and philosophy worthy of examination. Ottoman thinkers, particularly in the 19th century, approached Western philosophy with great interest. During this period, they sought to comprehend Western thought and critically evaluate it within the framework

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü. dr.tubaumaz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6702-3034.

Künye: UYMAZ, Tuba (2024). Son Dönem Osmanlı Düşüncesinin Yeniden Yapılanması Üzerine Bir İnceleme, *Dört Öge*, 25, 69-81. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

of their own intellectual traditions. Additionally, through these efforts, they aimed to address certain local problems by proposing solutions. In this context, a study was conducted focusing on the works of prominent intellectuals such as Müntif Paşa, Hoca Tahsin Efendi, Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Rıza Bey, Şemseddin Sâmî, Rıza Tevfik, and Subhi Edbem. The works and research of these thinkers are of great importance for understanding the intellectual development of Ottoman intellectuals and their intellectual exchanges with the West.

Keywords: Turkish Thinkers, the late Ottoman thought, conventionalism, Western Philosophy.

Giriş

Osmanlı devlet rejimi diğer bir deyişle halife-padişahlığı, dine dayalı bir yönetim biçimi değildir ve dine dayalı yönetim biçiminin tersine olarak, devlet meseleleri başta gelir. Dine dayalı bir yönetim biçimini benimseyen Katolik Roma Papalık devletinde tüm güç “papa”nın elindedir, Osmanlı devlet rejiminde ise daha farklı olarak din adamları, ruhani bir gövde olmaktan ziyade devlet gerekliliklerinin görevlileridir.

Osmanlı devlet rejiminin, Batının siyasi ve din geleneğinden farklı bir gelenekten geldiğini vurgulamamız gerekir. Bu gelenek siyasi olarak Doğu despotizmi ve dini olarak da Sünnî halifelîğidir. Osmanlı devletinde olduğu gibi, coğrafi ve askeri şartların sağlandığı ve sürekli fetihlerin yapıldığı devletlerde, despotik rejimlerin kurulması zaruridir. Kuruluşundan birkaç yüzyıl sonra “halife-padişahlığı” haline gelen Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul’un fethi ile çeşitli dinlerden ve milliyetlerden toplulukları barındırmış, himayesindeki bu milletlerin dinlerine kesinlikle karışmamış ve onları Müslüman olmaya zorlamamıştır. Bu nedenle Osmanlı devlet rejiminin en mühim özelliği, geleneksel bir rejim olmasıdır. Çünkü dinsel bir rejim olsaydı devletin dininden başka bir dine tanınma hakkını asla vermezdi.

Geleneksellik hem din hem de hilafet padişahlığı, Doğu despotizmi açılımını içine alan bir kavramdır. Geleneksellik, “düzen” kavramına vurgu yapar. Düzen (nizam, âlem ya da nizam-ı âlem), Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür. Buna ek olarak, bu tür devleti kanun-ı kadim (ilk kanun) kuramı meşrulaştırır, yani onu Tanrı’nın koyduğu düzen yapar. Bu rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkeyle kaynaştırılmıştır. İslam dini açısından böyle bir devlet meşru olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil, güçsel, siyasal, askeri geleneğin bir ürünüdür. Ancak bu devlet, İslam din ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceği kabul edilmiştir. Osmanlı padişahları peygamberin halifesi değil, Tanrı’nın halifesidir. Hayatın kanunu değişme değil düzen yani “nizam”dır. İdeal olan “denge”dir. Dengenin tecellisi adalettir. Değişme

bozulmaya yol açar. Dengesi bozulan toplumlara kurtuluş yoktur. Padişahın Tanrı tarafından verilmiş ödevi âlemin nizamını, toplumun düzenini tutmaktır. Bunun için padişaha devletin hizmet sınıfları yardım eder ve hepsi birlikte askeri ve sivil bürokrasiyi oluşturur. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez. Toplumun üzerine Tanrı tarafından, aslında fetih ve güç yoluyla, dışarıdan oturtulur. (Berkes, 2010, s. 30-31-32)

Osmanlı Devleti'nde çağdaşlaşma kavramını araştırmak için bize gerekli olan, “gelenek” kavramıdır. Batı geleneği bütün dünyayı etkilediğinden dolayı, metinde çağdaşlaşma kavramı ile Batı'nın düşünsel yapısını ulaşılabilecek bir amaç olarak görmek kastedilmiştir.

Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni kavramı gelecek, toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet kavramı gelecek, “gelenek” kavramı yerine “ilerleme” (terakki) kavramı gelecek, “denge” kavramı yerine “devrim” kavramı gelecek, toplumsal sınıfların oldukları yerde kalmaları ülküsü yerine kişilerin toplumsal yapıdaki yerlerini sınıfsal bölümlere göre elde etmesi olgusu çıkacaktır. (Berkes, 2010, s. 33)

Asırlar boyunca dünyanın büyük bir bölümünü egemenliğinde tutan bir toplumun bilim dışı olduğu elbette düşünülemez. Yapılan araştırmalar Osmanlı İmparatorluğu'nda incelenmeye değer bir bilim ve felsefe etkinliğinin bulunduğunu açık olarak ortaya koymaktadır.

Osmanlı Felsefe Tarihi, üç döneme ayrılmıştır. 14. ile 16. yüzyıllar arasını kapsayan Birinci Dönem'i, Eski Felsefe Dönemi ve 19. ile 20. yüzyılın Birinci Çeyreği'ni kapsayan Üçüncü Dönem'i ise, Yeni Felsefe Dönemi olarak adlandırılmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllar arasını kapsayan İkinci Dönem ise, Eski Felsefe ve Yeni Felsefe arasında bir geçiş dönemidir ve Doğu ile Batı Düşünce Geleneği'nin karşılaştığı ve etkileştiği “Bocalama Çağı” olarak adlandırılmaktadır. Osmanlı Düşüncesi, Birinci Dönem'de daha çok Doğu Felsefesi'nin ve Üçüncü Dönem'de ise daha çok Batı Felsefesi'nin etkisi altındadır. Ancak Osmanlı Düşüncesi'nde alıntı yapma aşamasından, eleştirme ve araştırma yoluyla özgün düşünceler üretilebilmiş ve mevcut öğretiler, toplumsal karakterin özellikleri doğrultusunda yeniden düzenlenebilmiştir. İkinci Dönem ise, Doğu ile Batı Düşünce Birlikleri'nin Türkiye'de buldukları ve yoğun bir biçimde çatıştıkları bir “Bocalama Çağı"dır. Bocalama Çağı'nın sonunda, 19. yüzyıl Batı Düşüncesi'nin temel öğretileri üzerinde yoğun bir şekilde durulmuştur. Ancak Batılılaşma'nın en yoğun olduğu dönemlerde bile (etki-tepki ilkesi gereği) “Geleneksel Birikim” varlığını sürdürmeye devam etmiştir. (Demir, 2008, s. 291-292).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıcılığın İlk Devresi

Batı kültürü ilk olarak ekonomik ve siyasi, sonrasında ise hukuki, felsefi, ilmi, başka bir deyişle bütün değerler alanında diğer milletlere örnek olacak kadar öne çıktığında, bu gelişim ve ilerleme seviyesine ulaşmak isteyen başka milletler için çözüm, çağdaşlaşmaktır. Artık Doğu ile Batı'nın karşılaşması, eski kültür çevrelerinin bilgi alışverişlerinden ziyade, yaratıcı bir şekilde bu ilerleme ve gelişim seviyesine erişmek olacaktır. Bir ülke için çağdaşlaşmak, yaratıcı ve üretici faaliyet seviyesine erişmektir. Çağdaşlaşmak, ilerleme ve gelişim seviyesine erişen milletlerin eserlerini almak, kültürlerini benimsemekle başka bir deyişle kopyacılıkla mümkün değildir.

Sanatta da, hukukta da, ahlakta da, felsefede de, ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olamayan bir milletin milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkmaz. Hele bunların son yemişleri olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir. (Ülken, 2005, s. 23).

Çağdaşlaşma, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne içeriği genişleyerek devam eden, Batı'nın toplumsal ve düşünsel durumunu ulaşılabilecek bir amaç olarak benimseyen bir yaklaşımdır. Osmanlı İmparatorluğu, Batı Uygarlığı ile hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Örnek olarak 16. yüzyılda coğrafi keşiflerden bahseden ve Yeni Dünya hakkında bilgi veren bir çalışma olan *Tarih-i Hind-i Garbi* adlı eser verilebilir. Bu eser Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı Dünyası'ndaki coğrafi keşiflerin takip edildiğini gösteren bir kanıttır. Ancak imparatorluğun yükselme devrinde, kendi uygarlıklarını Batı Uygarlığı'ndan daha ileri bir seviyede gördüklerinden dolayı Batı'yı örnek alma gibi bir ihtiyaç duymamışlardır. Osmanlı İmparatorluğunun gerileme dönemine girmesiyle beraber ilk olarak devlet yönetiminin, daha sonra da askeri kurumların düzeltilme ihtiyacı ile Batı'nın silah gücünün Osmanlı'ya getirilmesi gerekliliği bir devlet sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Batıcılığın bu devresinde Batı'da kullanılan askeri teknolojinin önemi sorgulanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu 1699'da yapılan Karlofça Antlaşmasından sonra Batı kültürünün hiç değilse, askerlik ve teknik bakımdan üstünlüğünü fark etmeye başladı. Siyasi iktidar, orduyu ve askeri tekniği yenileştirme ihtiyacını duyuyordu ancak eğitim ve öğretim sisteminin kuruluşu böyle bir yenileşme yapacak güçten o kadar uzaktı ki, işe nereden başlanacağı uzun bir süre anlaşılamadı. (Ülken, 2005, s. 25).

Osmanlı'nın içinde olduğu toplumsal bunalıma bağlı olarak Osmanlı Düşünürleri'nin felsefi ilgileri, özellikle siyaset felsefesine ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Genel olarak bunalımı tartışan Osmanlı düşünürleri, iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grubu, Kâtip Çelebi gibi, son dönem İslâm filozoflarından İbn Haldûn'un felsefesinden yararlanmak suretiyle mevcut bunalımı kavramaya ve yorumlamaya çalışanlar oluşturur. Bu yaklaşım "Batılaşmacı" değildir. Çünkü Osmanlı'yı derinden etkileyen bunalımın giderilmesinde, Batı çözüm olarak görülmemiştir. İkinci grup, İbrahim Müteferrika'nın *Usûl el-Hikem fi Nizâm el-Ümem* adlı eserinde belirttiği gibi "Batılaşmacı"dır ve Batı'nın bilgi ve beceri birikimlerini dışlayan siyasi bir tutumun yersiz ve yararsız olacağına inanmaktadırlar. 17. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı Düşünürleri'nde mevcut bunalımın aşılabilmesi için Batı Uygarlığı'ndan yararlanılması gerektiği konusunda bir bilinç oluşmuştur. (Demir, 2008, s. 297-298). Batı'nın askeri eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgiler elde edilmek istenmiştir.

17. yüzyılın yarısından sonra Osmanlı Düşünürleri bunalımın gelip geçici olmadığını anladılar ve devlet gövdesini yokladıklarında en önemli organlarının asıllarının tersine döndüğünü gördüler. Bunlar, geleneksel devlet yapısında birer ur durumuna gelmişlerdi. Buna bağlı olarak 17 ve 18. yüzyıllar, toplumsal bunalım üzerinde düşünme ve çözüm üretme çağı olarak da adlandırılabilir. Bunalım çok ağırdır ve acil çözüm bekleyen siyasi ve özellikle de askeri sorunlar, Yeni Felsefe'den önce Yeni Bilim'in ve Yeni Teknik'in anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. (Demir, 2008, s. 298- 299).

Osmanlı ordusunun Batılı kurumlara göre düzenlenmesi için 18. yüzyılda Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn ve Mühendishâne-i Berri-i Hümâyûn adlı eğitim kurumları kurulmuştur. Batılaşma yönünde etkili olan bir diğer yüksek eğitim kurumu da 1827 yılında açılan Tıbhâne-i Âmir'e'dir. Bu kurumlarda Çağdaş Batı Bilimleri bir program dâhilinde öğretilmeye başlanmıştır. 18. yüzyıldan itibaren baskın olan bilim anlayışı Batı bilim anlayışıdır ve Doğu'nun ilim anlayışı üzerinde kesin bir hâkimiyet kurmuştur. İlim devam etmektedir ancak düşünce üzerindeki etkinliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu süreci başlatan Osmanlı olmuştur. Bu hâkimiyet bütün Osmanlı anlayışına yansımış ve onu değiştirmiştir. Felsefe, edebiyat, din modernleşmesi bu hâkimiyet ile gerçekleşmiştir. Bunun kökeni askeri bürokrasidir. Modernleşmenin kökeni orduda başlamıştır. 19. yüzyıla kadar dinin tamamen dışında, dünyevi bir ilim anlayışı söz konusu değildir. Bu anlayışa 18. yüzyılda yapılan çalışmalar sonucunda 19. yüzyılda ulaşılabilmiştir. Osmanlılarda 18. yüzyılda dönüşümün temelleri atılmış ve bu dönüşüm 19. yüzyılda gerçekleşmiştir.

Batı'nın askeri kuruluşlarından örnek alma çabaları I. Mahmut (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve özellikle III. Selim zamanında (1789-1807) hızlanmıştır ancak geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi ve geçimleri tehlikeye girenlerin birleşen akımlarıyla sekteye uğramıştır. Batı'da sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulması bu devreye rastlar. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir "model" olarak kullanılmasına dayanan "düzeltme" (tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır. Öte yandan Batı Uygarlığı'nın kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır (Lale Devri). Bu yaşayış tarzını bir üst kesitin imtiyazı ve aynı zamansa mahalli kültürün kösteklenmesi olarak algılayan İstanbul'un alt ve orta sınıfları, devletin bu sırada ortaya çıkan zaafı karşısında yenicilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek ayaklanmışlardır (Patrona İsyanı). Batı'yla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu itiş Cumhuriyet Devri'ne kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizması oluşmuştur. (Mardin, 2009, s. 10-11).

19. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Siyasal Temeli

Batı'nın askeri eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilerin elde edilmesi ile başlayan batılılaşma hareketinin siyasi ve hukuki bir yöne kayması, Tanzimat demektir. Batı'nın sadece askeri eğitimi ve teknolojisi sayesinde yükselmediğinin, bu askeri eğitimi ve teknolojiyi destekleyen mali kaynakların da son derece gerekli olduğunun Osmanlı İmparatorluğu da farkındaydı.

18. yüzyıl Avrupa'sında bazı krallar tebaanın verimliliğini artıracak bir koruyucu tedbirler bütününe devletin olağan bir politikası haline getirmişlerdi. Tebaanın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasını zorunluluğunu anlamışlar, eğitimi halka yaymanın kendilerine getireceği faydaları algılamışlardı. Bu politikanın amacı, milli bütünlük kurmak ve orta sınıfların güç kazanmasını sağlamaktır. "Tanzimat" olarak bildiğimiz, 1939'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanıyla başladığı kabul edilen yenilik hareketi büyük çapta bu politikadan esinlenmiştir. Bu politika Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü getirmiştir. Osmanlı devlet adamları milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yer alan kültür birimlerini eritebileceklerini ve bir Osmanlılık şuuru yaratabileceklerini düşünmüşlerdi. (Tanpınar, 2006, s. 133).

Osmanlıların çeşitli devletlerle imzaladıkları ticaret anlaşmalarında olduğu kadar tarım ve endüstri politikalarında kendi çıkarlarını koruyamamaları Batı'ya karşı oluşturulan tepkilerle sonuçlanmıştır. Daha sistematik eleştiriler ise Namık

Kemal ve Ziya Paşa önderliğindeki “Yeni Osmanlılar” ile başlamıştır. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir “üst tabaka” meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini kösteklediklerini ve ancak yüzeysel anlamda “Batılı” olduklarını ileri sürmüşlerdir. 1860’larda şekillenen bu eleştirilerin ortaya çıkmasında en etkili gelişme Tanzimat’ın ikinci bir aşaması görünümündeki İslahat Fermanı’dır (1856). İslahat Fermanı’nın amacı, Müslümanlardan sahip oldukları imtiyazlı durumu alarak, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurmaktır. (Mardin, 2009, s. 14- 15).

İslahat Fermanı’nın özünü, gayrimüslimlere verilen bazı haklar oluşturur. Gayrimüslimler kendilerine verilen bu haklarla, önceden beri sahip oldukları hakların yanı sıra, Müslüman halkın sahip olduğu hakları da elde ediyordular.

II. Abdülhamit (1876-1909) döneminde Batıcılık, Batı’nın tekniği, idari sistemi, askeri teşkilatı ve eğitim sisteminin alınması olarak görülmüştür. Yeni okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin sayısı artmıştır. Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye’nin programları geliştirilmiş ve okullarda bilgili bir kuşak yetiştirilmiştir. Her üç kuruluşun öğrencileri ders programları icabı 19. yüzyıl pozitif bilimlerinin Batı’nın esas güç kaynağını oluşturduklarını düşünmüşlerdir. Buna bağlı olarak Batıcılık güçlüklerle bir tutulmuş ve eski dinsel değerlerin ancak milli gücü artırdıkları oranda önemli oldukları kanısına varılmıştır. Bu fikirler padişaha karşı muhalefeti Avrupa’da sürdüren Jön Türkler arasında etkili olmuştur. II. Abdülhamit’e karşı koyarak uzun zaman Avrupa’da bulunmuş Jön Türklerden Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza Bey yoğun bir şekilde bu düşüncenin etkisinde kalmışlardır. (Mardin, 2009, s. 15-16).

1905 yılında Japonların Rusları yenilgiye uğratmaları sonucunda geleneksel değerlerin modern bir medeniyette saklanabilirliği konusunu yeniden ön plana çıkarmıştır. Mehmet Akif Ersoy gibi bazı Osmanlı düşünürleri de Batı’nın tekniği ile yetinip kendi değerlerini saklı tutabileceklerini düşünmüşlerdir. II. Meşrutiyet’in hâkim siyasal kuruluşu İttihat ve Terakki Partisi’nin düşüncesinde Batı’nın güçlülük ile bir tutulması devam etmiştir. Ziya Gökalp, Batı’nın toplumsal özelliklerini incelemiş ve bu özelliklerden hangi oranda yararlanılabileceğini araştırmıştır. Batı ile temasta olan Osmanlılar, Batı uygarlığı fikirlerini toplumun şekillenmesinin bir yönü olarak görmüşlerdir. (Mardin, 2009, s. 16-17).

19. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi

19. yüzyılda Türkiye’ye giren Batı Felsefesi ile Türk Düşünürleri bu felsefeyi anlamak istemişler ve kendi düşünce gelenekleri açısından sorgulamışlardır; bazılarını oldukları gibi almışlar, bazılarını Geleneksel Düşünce ile uzlaştırmaya

çalışmışlardır, Hoca Tahsin Efendi ve Ahmed Midhat Efendi'nin bu yöndeki girişimleri buna iyi bir örnektir, bazılarını ise olduğu gibi atmışlardır. Batı Bilimi'ni ise neredeyse tamamen benimsemişlerdir. Osmanlı Düşünürleri'nin Batı Felsefesi'ni eleştiri süzgecinden geçirerek almaları, ilk olarak Bilim ile Felsefe'nin birbirinden farklı düşünsel etkinlikler olduğunun bilincinde olduklarını kanıtlar. İkinci olarak da geçmişten miras aldıkları bir felsefe birikimlerinin olduğunu ve yabancı felsefi öğretileri bu birikime yaslanarak sorgulayacak kadar zeki ve yetenekli olduklarını gösterir. (Demir, 2018, s. 633).

Batı'dan bilimlerin ve felsefelerin aktarılmasında en büyük hisse sahipleri çoğunlukla askeri mühendislerdir. Mühendishâneler, matematiksel ve fiziksel bilimlerin ve Tıbhâne ile tıbbiye mektepleri ise, doğa bilimleri ve doğa felsefelerinin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Örneğin materyalizm ve evolüsyonizm gibi birçok felsefi akım, en ateşli savunucularını hekimler arasında bulmuştur. Çağdaş Batı Felsefesi ve bu felsefe ile ilintili sosyoloji, psikoloji, pedagoji, etnoloji, antropoloji, iktisat ve bazı beşerî bilimleri Türkiye'ye aktaran ve buna ek olarak bu bilgi birikiminin sağladığı olanaklar çerçevesinde bazı yerel sorunlara çözümler getirmeye çalışan düşünürlerimizden bazıları; Münif Paşa, Hoca Tahsin Efendi, Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Rıza Bey, Şemseddin Sâmî, Rıza Tevfik ve Subhi Edhem'dir. Felsefeyle ve felsefe ile ilintili beşerî bilimlerle ilgilenen yazarlar 19. yüzyılın birinci yarısında Voltaire, Rousseau ve Montesquieu tarafından temsil edilen Aydınlanma Dönemi Fransız Felsefesi'yle ve 19. yüzyılın ikinci yarısında ise Avrupa Düşüncesi'ni kuşatmış olan materyalizm, deizm, panteizm, ateizm, spiritüalizm, evolüsyonizm, pozitivizm gibi felsefi akımlarla ilgilenmişlerdir. (Demir, 2018, s. 406-407).

Bu dönemde sistematik ve planlı bir çeviri etkinliği izlenmemiştir. Ancak Osmanlı Düşünürleri'ni etkileyen felsefi öğretileri tanıtan bazı kitaplar Türkçeye aktarılmıştır. Felsefe alanındaki ilk çeviriler, Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma Dönemi Fransız Düşünürleri'nden yapılmıştır. Çünkü Osmanlılar Fransız Devrimi'nin getirdiği yeni ideolojiden etkilenmişler ve bu ideolojinin yaratıcıları olan Aydınlanma Dönemi filozoflarının Hristiyanlık'ı dışlayan yaklaşımını, daha yakın ve daha sıcak bulmuşlardır. Sonraki yıllarda materyalizmin, evolüsyonizmin ve pozitivizmin tercih edilmesinin nedeni de hem Aydınlanma Felsefesi'nin bir süreden beri dönüştürmekte olduğu yeni fikri ortam, hem de Batı Düşüncesi'nin bu öğretilere doğru evrilmesidir. Buradan yola çıkarak Cumhuriyet öncesindeki çeviri etkinliğinin yüzeysel olduğunu söylemek hatalı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım kültürler arası bilgi veya fikir transferinin psiko-sosyal koşullarını göz ardı etmesinden dolayı eksiktir. (Demir, 2018, s. 412-413).

Osmanlı Düşünürleri Batı'nın bilim ve felsefesini alırken, Batı Uygarlığına ideolojik bir amaçla yönelmişlerdir. Bu amaç, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmaktan kurtarmaktır. Birkaç yüzyıl önce Kâtip Çelebi kurtuluşu tarih ve coğrafya kolarak bilimlerde görmüştür. Daha sonra İbrahim Müteferrika, Kâtip Çelebi'nin kurtuluş reçetesine kara ve deniz bilimlerini de eklemiştir. Mühendishaneler kurulduktan sonra ise kurtuluş reçetesine mühendislikler de eklenir. 19. yüzyılda ise bu reçeteye Felsefe de eklenmek istenmiştir. Toplumsal sorunları düşünme ve çözüm üretme gayreti gösterilmiştir. Batı Felsefesi olduğu gibi aktarılmamıştır, yerel sorunlar içerisinde yeniden kodlanmaya çalışılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtaracak bir formül üretilmeye çalışılmıştır. Batı Uygarlığı'ndan bilim ve felsefenin alınışı biçimi ideolojiktir çünkü kendi kurutuluş reçetelerini mükemmelleştirmek isteyen bir bakış biçimidir, hemen alınıp uygulanması gereken bir kurtuluş formülüdür.

Asıl vurgulanmaya değer yön, memleket meselelerine felsefi olarak bakabilme isteğinin mevcudiyetidir; bilinmelidir ki felsefenin, bir uygarlığın Tefekkür Âlemi'nde kendine bir yer açabilmesi için, öncelikle bir işe yaradığını veya bir yara-ya merhem olabildiğini isbat etmesi gerekir; bunun yolu ise, çevremizi kuşatan ve vatandaşlarımızı bunaltan “Yerel Sorunlar”ı çözecek veya “Yerel Konular”ı aydınlatacak etkili bir araç olabileceğinin çok iyi anlatılmasından geçer; işte bu açıdan bakıldığında, söz konusu düşünürlerin girişimlerinin bu vazifeyi gördüğünü hatırlamak ve takdirle karşılamak gerekir; çünkü beğenelim veya beğenmeyelim “taklit aşaması”ndan “tahkik aşaması”na yükselmişler ve aslında Batı'dan aldıkları bir aleti, Doğu'da kullanmaya başlamışlardır. (Demir, 2018, s. 417).

19. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi'nde Pozitivizmin İncelenmesi

Pozitivizm'de verilmiş olana, hazır olana yönelinen bir etkinlik söz konusudur. Bu tavrın felsefeye yansımaları, pozitivist felsefedir. Bilimde, olgulardan hareketle olgular açıklanmaktadır. Pozitivist felsefe de teolojik-metafizik yaklaşımları dışlayarak kendisine sunulmuş olanla kendisini sınırlar. Bu tutum, pozitif olanın dışındaki her tür yaklaşımı ve o yaklaşımın ortaya koyduğu her tür bilginin yarar-sız olduğunu savunan bir görüştür. Bu yüzden pozitif felsefe, kendisine araştırma konusu olarak deneysel bilimin ortaya koyduğu somut başarıları esas almaktadır. Bu, tamamen olgudan elde edilmiş bilginin doğru olup olmadığına, yine olgu yani gözlem ve deney ile karar vermektir. Böylece, gözlem ve deney, bir sınırlandırma aracı olarak kabul edilmektedir. Bunun altında yatan temel motifler Galileo ve Descartes'ın düşüncelerinden doğmuştur. Galileo ve Descartes, niteliksel yaklaşımın yerine niceliksel yaklaşımı koyarak, doğayı matematik ile algılamaktadırlar. Rasyonalizm temelli olarak teolojik önermelere karşı bir tavır her ikisinde de vardır. Pozitif felsefe, deneysel tavrının yanında niceliksel ifadeleri esas almıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Türk düşüncesi büyük bir değişim hamlesine girmiştir. Bu süreçte bu hamleyi etkileyen ve güçlendiren temel felsefi öğretilerin başında, Batı'da yükselmeyi başaran Pozitivizm Öğretisi önemli bir rol oynamıştır.

Münif Paşa'nın (1830-1910) *Muhâverât-ı Hikemiyye (Felsefi Diyaloglar, 1859)* adlı derlemesi bir giriş ile on bir tane felsefi diyalogun tercümesinden oluşur. Münif Paşa'nın bu derlemeyi oluşturmaktaki amacı Osmanlılar'a diyalog türü hakkında kısa bir bilgi vermektir ancak, bu amacın gerçekleştirilmesi için Voltaire, Fenelon ve Fontenelle gibi Aydınlanma Dönemi Fransız düşünürlerinin felsefi diyaloglarının seçilmiş olması başka bir yöne daha dikkat çeker. Çünkü *Muhâverât-ı Hikemiyye*, Türkiye'de felsefi bir uyanışın gerçekleşmesine yönelik bilinçli ve kapsamlı bir çalışmadır. (Demir, 2018, s. 419- 420). Diyebiliriz ki Münif Paşa'nın da Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluş ideolojisini içeren, Batı bilimini süzerek aktaran bir tavrı vardır.

Münif Paşa, Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye (Osmanlı Bilim Kurumu) adındaki cemiyetindeki yayın organı olan *Mecmû'a-i Fünûn*'da Türk Düşünce Tarihi açısından önemli olan bazı makaleler yayımlamıştır. (Demir, 2018, s. 423). *Mecmû'a-i Fünûn*, fikri derinlik açısından çok kalitelidir. Batı'dan alınan bilimlerin tanıtımı ülke realitesine uyarlanarak yapılmıştır ve toplumun sorunlarının bu bilgi ile çözümlenmesi amacını da taşımaktadır. *Mecmû'a-i Fünûn*, bilimlerde hiçbir ayırım yapmamış ve temel bilimlerle kendini sınırlamamıştır.

Münif Paşa'ya göre, bilim ve teknoloji, insanlığın saadet ve selâmetinin kaynağı olduğu için, bunların gelişmesini ve yayılmasını sağlayan akılsal özgürlük'e ve bilimsel özgürlük'e yol vermek gerekir. (Demir, 2018, s. 431). Osmanlı düşünürlerinin sahip oldukları kurtuluş ideolojisini bilmeseydik yukarıdaki satırları okuduğumuzda Münif Paşa'ya pozitivist diyebilirdik. Ancak Münif Paşa kesinlikle pozitivist değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nu içinde olduğu zor durumdan kurtaracak bir formül bulma amacındadır. Bu satırlarda ayrıca düşünce özgürlüğü ve bilim özgürlüğünün vurgulanması da büyük önem taşır.

Münif Paşa da insanlığın tarih boyunca üç aşamadan geçtiğini söyler. Bu aşamalar sırasıyla Vahşiyet, Bedeviyet ve Medeniyettir. Bu aşamaları birbiriyle karşılaştırır ve medeniyet durumunun diğer durumlardan daha üstün olduğu sonucuna varır ve medeniyet ile ilim arasındaki bağlantıya dikkat çeker. (Demir, 2018, s. 423). Münif Paşa'nın bu açıdan Comte ile benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz ancak Münif Paşa, Comte'tan ayrı düşmüş ve temel bilimlerle kendini sınırlamamıştır. Münif Paşa'nın ilim tasnifinde dil, edebiyat, tarih, coğrafya, din, felsefe, hukuk, siyaset, iktisat, ziraat ve güzel sanatlar gibi alanlar da ilim olarak görülmüştür.

Ahmed Midhat Efendi, Pozitivist Öğreti'nin bilim anlayışından etkilenmiştir ve O'na göre, matematik hangi bilimle ne oranda ilişkiye girmiş ise, o bilim o oranda pozitifdir. Kozmografya ve astronomi de pozitif bilimlerden değildirler çünkü pozitif bilimlerden sayılabilmeleri için, önermelerinin, ezelden ebede, mutlak ve kesin bir şekilde doğru olmaları gerekir. Mutlak kanıtlanabilirlik ve doğrulanabilirlik, yalnız aritmetik ve geometri diye iki büyük şubeye ayrılan matematiğe mahsustur ve bir de bu bilimler, diğer bilimlerle hangi oranda ilişki kurmuşlar ise, söz konusu bilimler de o oranda kanıtlanabilirlikten ve doğrulanabilirlikten hisse alır. Gözlem ve deney'e vurgu yapar ancak Ahmet Midhat Efendi'ye göre fizik de matematikten yardım almaya muhtaçtır. "Ulûm-ı müsbete" ile "ulûm-ı sahîha"nın dışında kalan bütün ilimler "zanni" hükümlerden oluştuğu için onlara "ulûm-ı zanniye" denir ve bunların en esaslısı ve kapsamlısı felsefesidir. (Demir, 2018, s. 517- 518). Ahmed Midhat Efendi ana çizgileriyle pozitivisttir. Matematik ve fizik bilimlerinin doğruluk değerlerini ayrıntılı bir şekilde araştırmış ve gözlem ve deney'e vurgu yapmıştır. Gözlem ve deney'e yapılan bu vurgu, yeni bilim anlayışına girildiğinin en büyük kanıtıdır.

Ahmed Rıza Bey, felsefi yönden pozitivisttir. Pozitivist olmasına karşın, pozitivistleri eleştirebilmesi çok önemli bir yönüdür çünkü bu pozitivist düşünürleri körce izlemediğini ve gerçeklere aykırı düşen durumlarla karşılaştığında bunları yadsımdan kaçınmadığını gösterir. Kendisi pozitivist ilkelere sonuna kadar katılmıştır ve "Nizâm ve Terakkî" ilkesine bağlı kalmıştır. Buna ek olarak, ilmin bir sınır tanımadığını ve milletlerin kendi dehası ve toplumsal yaşam biçimi nazarında bilimsel ilerlemeye katkı yapabileceğini söylemiştir.

Buluşlar, insanlığın müşterek servetidir. Tek başına ne bir "Yunan Astronomisi", ne de bir "Arap Fizigi" vardır; ayrıca bir "Hıristiyan Bilimi" veya bir "Müslüman Bilimi" de olamaz. Yakın zamanların meşhur astronomlarından Kopernik Polonyalı, Kepler Alman, Galilei İtalyan, Newton İngiliz ve Laplace ise Fransız'dır. Lalande'ın Dünya'nın en meşhur yirmi astronomu arasında saydığı el-Battânî Arap ve Tycho Brahe ise Danimarkalı'dır; bunlar birbirlerinin çalışmalarını tamamlar. (Demir, 2018, s. 592).

Ahmed Rıza milletlerin ilerlemelerinin nedenlerini, geri kalmış halkların geriliklerinin nedenlerini incelemeye koyulmuştur. Bu incelemeden sonra, ülkeyi ve halkı içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtarmak için eğitimden ve pozitif bilimlere yaymaktan başka bir yol olmadığı sonucuna varmıştır. (Berkes, 2010, s. 396).

"...Medeniyetin, insanlarca arka arkaya oluşturulan, biriktirilen ve nesilden nesile günümüze kadar aktarılan bilgilerin tümünün üzerine kurulduğunu kabul etmek gerekir. Bu anlamda olmak üzere,

Müslüman bilginlere ve sanatkârlara düşen hisse, çok büyüktür; çünkü asırlarca gerçeği, Dünya'nın her tarafına yaymış olanlar sadece Müslümanlardır. ... Bir millet, Arap veya Hintli diye, onun takdire değer gayretlerini tanımamak veya inkâr etmek, kesinlikle fikri ve ahlaki bir çöküşün işaretidir. Yedi yüz seneyi aşkın bir süre boyunca, insan bilgisinin bütün alanlarında Batı'ya üstün olduğunu kanıtlamış bulunan bir milleti, geri bir ırk veya barbar diye nitelendirme, gerçeği reddetmek, haysiyete saldırmak, bu milletin en meşru mirasını inkâr etmek demektir. Böyle bir hakaret, Batı ile Doğu arasındaki ilişkileri kolaylaştırmak yerine güçleştirecektir". (Demir, 2018, s. 594).

Ahmed Rıza bu paragrafta bütün dünyadaki sömürgeci eğilimlerin Bilim Tarihi üzerinden eleştirisini yapmıştır. Bilim Tarihi'ni bir silah olarak kullanması çok önemlidir ve Ahmed Rıza'nın bu tavrı, O'nun en özgün yanlarından birini oluşturur.

Sonuç

Türkler, zaman zaman çeşitli düşünürlerden etkilenmişler ve yaptıkları çeviriler ve şerhler yoluyla bu düşüncelerin ve düşünürlerin tanıtılmalarına katkıda bulunmuşlardır. Bu tercümelerde, metinler aynen aktarılmamıştır, metinlerdeki "felsefi bilgi"yi işleyerek dönüştürmüşler ve yerelleştirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu bir sona doğru gidiyordu ve Osmanlı Düşünürleri "bilim ve felsefe"yi, bu sona gidişi engelleyecek çözüm arayışında bir araç olarak kullanmışlardır.

Osmanlı'nın Batı bilimi ile tanışması ve bunu öğretilip, geliştirmeye çalışması Doğu için de önem taşır. Buradaki evrilme sadece Osmanlı bilimsel düşüncesinin değil, Doğu düşüncesinin de evrilmesidir. Modernizm ile ilk tanışan ve rasyonalizm ve günlük hayata ilk yansıtanın Osmanlı olduğu açıktır. Türkler modernizmin Doğu'daki öncülüğünü yapmışlardır. Osmanlı dönemindeki bilim ve Orta Çağ İslam dünyasındaki ilim çalışmaları ilim, hikmet, marifet ve fen olmak üzere dört temel döneme ayrılabilir. Fen dönemi Osmanlılar ile başlamıştır. Fen döneminin iki önemli kurumu Mühendishane ve Darül Fünûndur. Batılıların anladığı anlamda bilim, bu kurumlar aracılığıyla İslam uygarlığına girmiştir. Deney ve akılla çıkarılan bilgi yine deney ve akılla işlenir. Başlangıç dönemi, 16. yüzyıla kadar geri götürülebilmektedir. Coğrafya alanında 1513 yılında yapılmış olan Piri Reis Haritası önem taşımaktadır. Özellikle Mühendishane-i Berr-i Hümayun'un baş hocalarından olan Hoca İshak Efendi, ("*Mecmua-i Ulûm-ı Riyâziye*" adlı dört ciltlik eseri 1834 tarihinde basılmıştır ve matematik, fizik, astronomi üzerine yoğunlaşmıştır.) Osmanlıda müsbet ilimler olarak tanımlanan bilimlerin Osmanlıya girişindeki en önemli isimlerden biridir.

İslami ilimlerin maksadı, dış nesnel gerçekliği anlamak değil onu biçimlendirmektir. Kuran ve hadislere göre dışarıyı nasıl biçimlendireceğim Allah tarafından verilmiştir. Türkler, Avrupa biliminin tanıtılmasında rol oynamışlardır ve bu kökleşmiş anlayışı değiştirmişlerdir. Darül Fünûn gibi bilimsel kurumlar kurmuşlardır ve dünyevileşmenin-laikleşmenin yolunu açmışlardır. Tanrısal olmayanın bilgisine yönelmişlerdir.

Kaynakça

- Başaran, Vural; Demir, Remzi (2019). "Askeri Devrim ve Türk Modernleşmesine Etkisi", *Erdem*, Sayı 77, s.263-280.
- Başaran, Vural; Demir, Remzi (2023). *Bilim Felsefesi – Bir Disiplinin Türkiye'ye Girişi (1860-1933)*, Ankara: Nobel.
- Berkes, Niyazi (2010). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, Remzi (2008). "Philosophia Ottomanica'ya Genel Bir Bakış", *Düşünen Siyaset*, Sayı: 8, Ankara.
- Demir, Remzi (2016). *Bilim ve Felsefe*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir, Remzi (2017). *Bilim ve Tarih*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir, Remzi (2017). *Bilim ve Toplum*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir, Remzi (2018). *Philosophia Ottomanica, Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Korlaelçi, Murtaza (2002). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yayınları.
- Mardin, Şerif (2009). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2006). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2005). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

Dogmatik Epistemoloji Karşısında Antik Şüphencilik

Nusret Erdi ELMACI*

Makale Geliş / Received: 27.03.2024
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Abstract

Antik dönemde Pyrrhon'un savları şüphencilğe sistemli bir teori bünyesi kazandırır. Pyrrhon şüpheli tutumu ahlaki bir kaygıyı barındıran ruh dinginliğiyle ilişkilendirir. Bununla birlikte, elde kalan kısıtlı enformasyona bakarak Pyrrhon'un savlarını hangi argümanlarla desteklediğini söylemek zordur. Bundan dolayı, şüphencilğin temel tezleri Stoacılar ve Akademikiler arasındaki tartışmadan anlaşılabilir. Bu tartışmada şüpheli teorisinin zamanla epistemolojik meselelere yönelen bir karakter kazandığı görülmektedir. Stoacılara göre bilgi deneyimle başlar. Deneyim yoluyla görüşler ediniriz ve bu görüşler yoluyla gerçekliği bilebiliriz. Şüpheliler, görüş ve gerçeklik arasında kurulan bu epistemolojik ilişkinin varsayımdan başka bir şey olmadığını iddia ederler. Böyle varsayımlardan kurulu bir epistemolojiyi dogmatik olarak nitelendiren şüphencilik için Stoacı savlar çelişkilerle doludur. Başlangıçta, bu tür çelişkileri göstererek hakim epistemolojinin problemlerini ortaya seren şüpheli felsefe, nihayetinde her türden epistemolojinin karşı karşıya geleceği güçlü tezler ortaya atmaktadır. Çalışmanın amacı, şüphencilğin söz konusu tezlerle nasıl ulaştıkları, görüşlerini hangi argümanlara dayandırdıkları ve şüphencilğe yönelik itirazlar temelinde şüpheli filozofların aralarındaki tartışmaların neler olduğunu incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Pyrrhonculuk, Stoa Epistemolojisi, Görünüş, İnanç, Yargıya Askıya Alma.

* Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, nelmaci@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6621-6005.

Künye: ELMACI, Nusret Erdi, (2024). Dogmatik Epistemoloji Karşısında Antik Şüphencilik, *Dört Öge*, 25, 83-99. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Ancient Scepticism versus Dogmatic Epistemology

Öz

In ancient times, scepticism became a systematic theory thanks to Pyrrho's view. Pyrrho associates scepticism with tranquility that includes moral concern. However, due to the limited information available, it is difficult to say which arguments support his claims. Therefore, the basic theses of scepticism can be understood from the debate between the Stoics and the Akademicals. As a result of this debate, sceptical theory gained an epistemological character. According to the Stoics, knowledge begins with experience. We acquire appearances that arise from experience, and these appearances are representations of reality. Sceptics argue that this epistemological relationship between appearance and reality is merely an assumption. According to sceptics, Stoic epistemology is built on dogmatic assumptions and cannot avoid contradictions. Sceptical philosophy, which initially shows the problems of the dominant epistemology by showing such contradictions, eventually puts forward strong theses that all kinds of epistemologies will confront. The aim of the study is to examine how sceptics arrived at the theses in question, what arguments they based their views on, and what the discussions were between sceptical philosophers on the basis of objections to scepticism.

Keywords: Pyrrhonism, Stoic Epistemology, Appearance, Belief, Suspension of Judgment.

Giriş

Antik dönemde şüpheli felsefenin ana kaynağı Pyrrhon'un savlarıdır. Bunun yanı sıra, Platon'un kurduğu okul olan Akademia'nın Platon'un ölümünden sonra Pyrrhon'la paralel bir çizgiye yönelmesiyle birlikte, Arkesilaos ve Karneades önderliğinde şüpheciliğin karakteri belirginleşir. Orta akademi olarak ifade edilen bu dönemde Arkesilaos, Platon'un diyaloglarını yeni bir yorumla okumaktadır (DL 4.28).¹ Bu yoruma göre Platon, diyaloglarında Sokrates karakteri üzerinden her konuda birbiriyle çatışan fikirlerin eşit güçte savunulabileceğini, araştırmalarının nihai bir sonuca ulaşamayacağını ve neyin doğru olduğu hakkında çıkmazın (*aporia*) kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Bir konunun araştırılmasında karşılaşılan çıkmazlar şüpheli tavrın meşruluğunu desteklemektedir. Arkesilaos ve Karneades, bu türden güçlükleri özellikle Stoacı yaklaşıma yaptıkları itirazlarla ortaya koyar. Dönemin hâkim epistemolojisi konumundaki Stoacı görüşlerin sıkı bir eleştirisinin sonucunda da şüpheciliğin temel savları netleşir.

Aslında dünya hakkındaki bilgimizin sınırlarından bahsedilmesi bahsi geçen şüpheli filozoflardan daha eskiye dayanır. Anaksagoras, Demokritos, Herakleitos gibi önceki dönemlerde yaşayan filozoflar da duyuların ya da zihnin

¹ Referans kısaltmaları uluslararası kullanıma uygun olarak belirtilen eserlere referans vermektedir: (DL) Diogenes Laertios, *Lives of the Philosophers*; (Acad.) Cicero, *Academica*; (M) Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos (Against the Logicians)*; (PH) Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*.

gerçekliği kavramak için iyi birer araç olup olmayacağı hususunda kuşkuludur (Acad. I.44-45). Paralel bir kuşkuya sahip olan sofistler de algıların göreceli olduğu tezini ileri sürmelerinden dolayı kesin türde bir bilgi anlayışını reddetmektedirler. Buna karşın, şüpheciliğin asıl kaynağı Pyrrhon'un görüşleridir. Pyrrhon, insanların yargılarının ve kabullerinin bir uzlaşım veya alışkanlıktan başka bir şey olmadığını, bu nedenle belirsizliği benimseyen ve yargıdan kaçınan bir tutumun yaşam biçimi olması gerektiğini ileri sürmektedir (DL 9.62). Böylece, şüpheciliğin genel kabulü haline gelen yargıyı askıya alma veya yargıdan kaçınma şeklinde ifade edilebilen *epokhe* ve bu sayede ulaşılabilecek olan ruh dinginliği (*ataraksi*) hedefini açıkça ortaya koyan ilk kişi Pyrrhon'dur (Dumont, 2007, s. 114).

Pyrrhon'un hayatı ve görüşleri hakkında yukarıdaki savları dışında enformasyona sahip değiliz (Çelik, 2010, s. 105). Diğer yandan Akademia'nın önde gelen şüphecileri Arkesilaos ve Karneades'in Stoacı epistemolojiyi dogmatik olarak niteleyerek *epokhe* tutumunun kaçınılmaz olduğunu destekleyen görüşleri şüpheciliğin ana hatlarının oluşmasını sağlamaktadır. Sokrates'in yaptığı gibi hakikat konusunda cehaleti kabul etmek, yani sürekli bir araştırma içerisinde olup kesin yargılardan kaçınmak, şüpheci tutumun genel bir betimlemesidir. Elbette, şüphecilik bu noktada dogmatik olma tehdidiyle yüz yüze gelir. Çünkü "hiçbir şey bilinemez" gibi bir tez ileri sürülürse, tezin kendisi bir bilgi iddiası taşıyacağından, şüphecilik kendi kendisini baltalamış olur. O halde, en başta Pyrrhon'un bu ya da buna benzer bir sav ileri sürdüğünü söylemek pek de makul görünmemektedir (Gerson, 2009, s. 114). Benzer şekilde Arcesilaos'un ya da dönemin bir başka şüphecisinin hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia ettiğini söylemek de bu problem dolayısıyla güçtür (Thorsrud, 2010, s. 59). Öyleyse, şüpheciler hiçbir şeyin kesin olmadığını dahi kesin bir şekilde savunulamayacağını öne süren düşünürlerdir. Şüpheci tavır olan yargıdan kaçınma ile hedeflenen konum bundan daha fazlası değildir.

Pyrrhon'un öğrencisi olan Timon, üç tezle Pyrrhon'un şüpheci felsefesini özetler (Çelik, 2010, s. 106): Nesnelere gerçek yapısı kavranamaz (*akatalepsia*); Nesnelere hakkında yargıdan kaçınmalıyız (*epokhe*); Bu tutum sayesinde ruhsal bir sarsılmazlık kazanılır (*ataraxia*). Bunlardan ilk ikisi hem Akademia şüphecileri hem de daha sonra bu okulu bile eleştirecek olan Aenesidemos ve Sextus Empiricus'un Pyrrhonizmde ortak kabuller olarak görülebilir. Ancak, üçüncüsü daha çok Pyrrhon'un kendisi için güçlü bir vurguya sahiptir. Aenesidemos gibi sonraki Pyrrhoncularda da ahlaki kaygının azaldığı görülmektedir (Çelik, 2010, s. 125). Eldeki kaynakların az olmasını gözden kaçırmayarak diğer şüpheci filozoflar bakımından üçüncü tezin hedeflediği ahlaki içeriğin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Bunun muhtemel nedeni Pyrrhon'un ahlaki bir kaygıyla ruhsal aydınlanmaya odaklandığı yerde, sonraki şüphecilerin epistemolojik bir tartışmayla ilgileniyor

olmasıdır. Basit bir ifadeyle problemin odağı şudur: Gerçekliği bildiğimizi iddia edebilir miyiz?

Şüpheci teori gerçekliğe ilişkin bilgi iddiasında bulunamayacağımızı göstermeyi amaçlayan savların bütünüdür. Aşağıda, bu savları geliştiren şüpheciliğin düşünsel seyirindeki karakter değişimlerini daha iyi analiz edebilmek amacıyla öncelikle Stoa epistemolojisinin temel fikirleri açıklanmaktadır. Çünkü şüpheci görüş, Stoa epistemolojisine yönelik eleştirilerden yola çıkarak bilgi iddiasının çıkarılmalarını ortaya koyar. Bununla birlikte, problemlerin gösterilmesi aslında şüpheci yaklaşımın haklılığı için bir araç işlevine sahiptir. Şüphecinin asıl hedefi bilgi iddiasına sahip olan ve şüphecilerin dogmatik olarak nitelediği her türden bilgi teorileridir. Sextus Empiricus'a gelindiğinde ise herhangi bir epistemolojinin her zaman *epokhe* tutumuna götüren yollara kapı açtığını savunan sistemli bir yaklaşım şekillenmektedir. Çalışma boyunca bu yaklaşımı şekillendiren argümanlar üzerinde durularak halen bir epistemoloji kuramı için problem niteliğinde olan şüpheci savlar üzerinde durulmaktadır. Son kısımda da şüphecilere yönelik itirazlar bağlamında şüpheci filozofların aralarındaki farklılıklar ve tartışmalar incelenmektedir.

1. Stoacıların Bilgi Görüşü

Stoacı epistemolojiye göre insan dünyaya boş bir zihinle gelir. Dünya duyular yoluyla algılanır ve başlangıçta boş bir sayfaya benzeyen zihin duyulardan gelenlerin bıraktığı izlerle kaplanmaya başlar. Tek tek objeler algılandıkça bunların bıraktığı izler netleşir ve zihinde görünüşler (*phantasiai*) olarak yer bulur. Bu görünüşler balmumuna basılmış bir şekil gibi yerleşir ve objelerinin bir temsili olarak işlev görmeye başlarlar. Görünüşler temsil ettikleri şeyler hakkında geliştirilebilecek inançların (*doxa*) bir adaydır. Ancak, başlangıçta görünüşe yönelik öznenin tutumu eğilimsel (kendiliğinden, zayıf ve bilinçsiz) diyebileceğimiz bir inanma durumudur. Buna göre, bilgi ve inançların kaynağı duyuusal veriler yoluyla kazanılan deneyimler olmakla birlikte, deneyimlerle edinilen görünüşlerin epistemik statü kazanması zihinsel işlem gerektirir.

Stoacılık için duyu algıları dışarıdan kaynaklı etkilerin bileşimidir. Bu bileşimlerin bir inanç durumuna gelmesi için bilinçli bir rıza gerekir. Yani kişi bu görünüşlere onay vermelidir. (Acad. I.40-41) Bu noktada, görünüşlerin edinilmesinin ardından eğilimsel olarak zihnin bu izlenimlere onay vermesi ile irade gerektiren bilinçli bir işlem anlamında onay vermek arasında ayırım yapan Stoa epistemolojisi, görünüşlerin önermesel içeriğine yönelik güçlü bir tasdik halini gerekli görür. Güçlü bir tasdik anlamında önermesel içeriğin doğruluğuna yönelik verilecek onay ise inanç aşamasını oluşturur (Annas, 1990, s. 186). Buna rağmen, Stoacılar da onay

ve inanç ile bilgi arasında kopmaz bir bağlantı bulunmamaktadır. Bilgi için görüşlere yönelik bilinçli bir onayın gerekliliğini ileri süren Stoacı düşünceye göre yalnızca onay vermiş olmak görünüşü bilgi statüsüne yaklaştırmaz. Dahası, yalnızca onay vermekle meydana çıkan inanç durumları bilgi için bir gerek koşul değildir. O halde bilgi, inanılan önermeler kümesinin bir parçası olarak görülmez. Çünkü inançlar yanlış veya belirsiz olan görüşlere verilen bir onayın sonucu da olabilir. Bundan dolayı bir onayın uygunluğu öncelikle görünüşün doğru olmasına bağlıdır. Yanlış temsiller veya kaynağı itibarıyla problemlili olan ve yeterince kalıcılık kazanma gücü olmayan görüşlere verilen onaylar epistemik anlamda hatadır (Annas, 1990, s. 186-187). İnançın bilgiyle ilişkili olması için objesini tam olarak yansıtabilen ve zihin tarafından kavranabilen (*kataleptike*) görüşlere onay verilmelidir.

Görünüşün kataleptik olması onayı hak etmesini sağlayan nedensel bir süreçken, kataleptik görünüşün onayı hak ediyor olduğunu kavramak farklı bir işlem veya aşama olarak göze çarpar. Yani, Stoacılar için onaydan başka bilgi için gerekli olan bir başka aşama kavrayıştır. Basitçe, görünüşün kavranması onun onaya uygun olduğunun anlaşılmasıdır ve anlayışın objesi olabilen görünüş yanılmaz özelliكتedir (Kenny, 2018, s. 198). Buna göre, eğer bir izlenim yerinden edilemeyecek şekilde kavranmışsa bilimsel bilgidir, değilse cehalettir (Acad. I.41). Bilgi sahibi kişi sadece kataleptik görüşleri kabul eder; dahası, verdiği onayın doğru olduğunu da bilir. Çünkü onay verilen inançlar ve evrensel gerçeklik birbirini desteklemektedir (Thorsurd, 2010, s. 63). Stoa epistemolojisi için görünüşün objesini tam olarak yansıttığı, bir tür anlama yetisinin tam olarak bu nedenle onay verdiği türde görüşlerin kavranması, yanılıyor olma ihtimalimizi saf dışı bırakan bir aşamadır. Yine de bu aşama bile halen bilgi için yeterli görülmez. Bilgi aşaması, gerçekliği sistemin içerisindeki tüm bağlantılarıyla görebilen bilge kişinin ulaşabileceği bir noktadır (Annas, 1990, s. 187).

Bu teori aynı zamanda Stoacıların metafizik düşüncelerinden de destek alır. Bir bal mumunun basılmış mührün tüm özelliklerini yansıtabilmesi gibi, algılar da nesnelere zihne benzer bir şekilde yansıtır. Dikkatli olunduğu sürece bu konuda yanılma düşmek ihtimal dahilinde değildir. Çünkü Tanrı, evreni aklın yasalarıyla yönetir. Bir bakıma Tanrı, doğa ya da akıl Stoacılar için eş anlamlıdır (Levy, 2016, s. 43). Bu aklı yasalar (yani *logos*) her insanda, her varlıkta, kısacası evrendeki her şeye işlemiş durumdadır. İnsanın akıldan aldığı bu pay ya da parça evrensel işleyişi kavramamıza olanak tanır (Pojman, 2001, s. 27-28; Dumont, 2007, s. 110). Başka bir deyişle, insan kendi rasyonel parçası aracılığıyla evrensel rasyonalite ile uygun bir bağlantı kurarak şeyleri kavrar. İnsan doğanın düzenini kavradığında bilgi sahibi olabilir. Bilgi, kavrayış düzeyine çıkabilen bilgilerde bulunur, aşağı düzeyde olanlar ise görüşlerden öteye geçemez. Aslında, görünüşü bilgiye dönüştüren bir aşama

olan kavrayış veya anlama yetisi her kişide bulunur; ama her kişi idrak ederek onay vermez (M 7.150-153). Bilgi için karşı tezlerle çürütülemeyecek bir kavrayışın sonucu verilmiş onay gereklidir (Kenny, 2018, s. 197). Çünkü yalnızca bize apaçık olan görüşlerin onaylanması bu görüşlerin doğruluğunun garantisidir.

2. Stoacılara İtirazlar

Stoacı epistemolojinin ana hatları özetle şu şekildedir: Bir görüş gerçeklikten kaynaklanıyorsa ve yeterince tekrar edilerek tam bir temsil işlevine sahip olacak şekilde zihne basılmışsa kataleptiktir. Kataleptik görüşlere verilen onay kavrayıştan kaynaklanıyorsa kişinin görüşler hakkında yanılması mümkün değildir. Stoacıların bu teorisi iki varsayımla desteklenir. Birincisi, her şey Tanrısal aklın bir sonucudur ve bu akıldan bir anlamda pay almış zihin hakikati kavrayabilir. İkincisi, görüşlere yönelik yargılarımız gerçekliğe yönelik yargılardır. Şüpheliğin Stoacılara yönelik teorik saldırıları aslında bu iki varsayımda buldukları problemlerden dayanak almaktadır. Şöyle ki, Tanrı veya Tanrısal akıl, kişi bundan payını almış olsa bile, görüşler konusunda aldanmamıza engel değildir ve dahası, görüşlerin gerçekliğin temsili olduğu varsayımı temelsizdir.

Stoacılık evrenin rasyonalitesini Tanrı'nın varlığıyla özdeşleştiren bir metafizik yoluyla bilinebilir bir gerçekliği kurmaya çalışmaktadır. Şüphelinin burada gördüğü problem metafizik gerçeklikle ilgili değil (yani gerçekliğin olmadığını iddia etmek değil), bundan çıkarılan epistemolojik sonuçtur. Buna göre, Stoacı varsayım doğru olsaydı bile, bu durum bizim hatalı görüşler edinmemize engel olmazdı. Tüm görüşler mutlak şekilde doğru değildir; bunlara ilişkin yanılabilirliğimiz açıktır. Ama evrende Tanrısal işleyişin dışında bir şey olmadığından, gerçeklikten gelen görüşler gibi gerçeklikten gelmeyen, rüya ve hayal türü deneyimler de Tanrısal işleyişin bir ürünü olmalıdır. Üstelik gerçeklikten gelmeyen görüşler yanlıştır. Eğer Tanrı yanlı olan izlenimler yaratabiliyorsa, gerçeğe çok yakın izlenimler de yaratabilir. Doğanın Tanrısal düzenini kavramamız görüşler konusunda yanılmamızı engellemez (Acad. II.45). Şüphelilik bu argümanla Tanrısal akıldan bir parça almış olmanın apaçık algılar edinmemizi garanti etmeyeceğini, hatta apaçık algılamamızın Tanrısal işleyişle bir bağlantısı olmadığını gösterir. Çünkü Tanrısal düzenden edinilen görüşler yanlı olabilmektedir. Öyleyse, Stoacı metafizik varsayım yanılmaz bir kavrayışı garanti edemez.

Şüpheliler zihnin doğası nedeniyle de görüşlerin doğruluğu veya yanlışlığının karar verilmez bir statüde olduğunu iddia ederler. Elde edilen belirli bir görüşün gerçekliği yansıttığını farz etsek bile, bu görüşe verilecek onay halen

uygun bir epistemik tutum olmayacaktır. Rüya görürken edinilen veya akıl sağlığı problemlili olanların hayallerinden gelen görünüşler ile kişinin gerçeklikten gelen görünüşleri ayırt edilebilir (*aparallaktos*) değildir. Zihin bu ayrımı yapamıyorsa, edindiği görünüşlerin doğru olup olmadığına hüküm veremez (Acad. II.48). Stoacı Zenon, bu itiraza karşılık yalnızca görünüş düzeyinden bahsedildiğinde söz konusu ayırt edilemezliği onaylamakla birlikte, olandan (gerçeklikten) gelmeyen bir şeyin zaten kavranamayacağını iddia eder (Acad. II.77). Yani her görünüş onaya layık değildir. Yalnızca kateleptik görünüşler onayı hak eder ve bu onayın bir kavrayışla bağı olması gerekir.

Peki bir izlenimin onaya layık olup olmadığını nasıl bileceğiz? Arkesilaus şu noktaya dikkat çekerek bunun bilinmeyeceğini savunur: Bir kişinin onayı, hiçbir zaman görünüşün kendisine değil, görünüşle ilgili bir önermeye verilir (Gerson, 2009, s. 116-117). Rüyadan edinilen görünüşler de bir bakıma olandan kaynaklanır, tam olarak olduğuna uygun bir şekilde zihne basılabilir ve gerçeklikteki görünüşler kadar canlı ve ikna edici olabilir (Thorsrud, 2010, s. 64). Kişi uykuda veya uyanık, sarhoş ya da ayık olsun izlenimler eşit bir temelde onaylanır (Acad. II.88). O halde, gerçekliği yansıtmasa bile, doğru olan bir görünüş ile olmayan bir görünüş tamamen aynı şekilde zihne basılabilir. Dolayısıyla, görünüşler hakkında dile getirilebilecek önermeler (yani kişinin görünüşle ilgili inançları) kaynağına bakmaksızın aynı olabilir. Onay her zaman görünüşün içeriğiyle ilgilidir; içeriği dile getiren önermeler onay verip vermemeye dair bir kritere sahip değildir.

Eğer birisi Quintus'u gördüğüne inanırken aslında onun ikizi olan Publius'a bakıyorsa, birbirinden ayırt edilemeyecek ama birisinin doğru diğerinin yanlış olacağı bir görünüşe onay veriyordur. Öyleyse, "gördüğüm kişi Quintus'tur" önermesinin doğruluğuna onay vermenin kişinin görünüşü nasıl edindiğiyle bir ilgisi yoktur. Çünkü görünüş düzeyinde kişi için onay verip vermemeyi belirleyecek ya da kavrayacak bir ayırım bulunmamaktadır. Görünüşlerin gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı konusunda bir ölçüt olmadığına göre hiçbir görünüş Stoacı anlamda kavranabilir değildir (Acad. II.84-87). Şüpheciliğin bu itirazı, bir görünüşün nedensel tarihi bakımından karşı olgusal olasılıkları saf dışı edebilecek içerikten yoksun olduğunu vurgular (Thorsrud, 2010, s. 65). Bu nedenle, Stoacıların iddia ettiği gibi yanılmaz onayların objesi olabilecek türden görünüşler bulunamaz.

Stoacılar kavrayış ve bilgi için oldukça ideal koşulların varlığını gerekli görmektedir. Buna karşın, şüpheci itiraza göre bahsi geçen şekilde ideal koşullar sağlansa bile yargılarımız halen yanlış olabilir. Öznenin kendisinden ayırt edilemeyecek bir ikizi varsa, ikiz kardeşi ile kendisini karıştırabiliriz. Yalnızca bu senaryonun varsayılması bile kavrayışın yanılmazlığı tezini baltalamaktadır (Kenny, 2018,

s.201). Şüphecilerin bu argümanına karşı Stoacılar hiçbir şeyin birbirinin aynısı olamayacağını ileri sürmektedir (Pojman, 2001, s. 28). Stoacı'lara göre tüm varlıklar prensipte ayırt edilebilir (Acad. II.85-86; M 1. 252). Özne akli ve duyuşsal yönden uygun, eğitimli bir göze sahip ise, zanaatkarın alanındaki ustalığı gibi izlenime sahip olunan nesnenin tüm özelliklerini fark edebilecektir (Thorsrud, 2010, s. 65-66). Böylece, şüpheci itiraza karşın Stoacılar, bilgi için hem özneye hem de inancı oluşturan sürece yeni bir koşul eklemiş olur. Thorsrud'un yorumuyla (2010, s. 66) epistemolojik bakımdan bunu bir içsel bir de dışsal koşul önerisi olarak değerlendirebiliriz. Yani hem öznenin mental durumu hem de öznenin bağımsız olarak görünüşü meydana getiren süreçler bazı koşulları yerine getirmelidir. Ancak, böyle bir yaklaşım da problemi çözmez (Thorsrud, 2010, s. 66). Çünkü öyle görünüşler olabilir ki, aslında öznenin bağımsız olarak görünüşü meydana getiren süreçler farklıdır; ama yine de öznenin bu farkı algılaması mümkün değildir. Başka bir deyişle, özneye dışsal olan koşullar Stoacıların idealize ettiği koşullara uygun olsa bile halen öznenin kendi zihinsel durumunun bunu kavrayabileceğine dair garantör bir koşul yoktur. Diğer yönden de özne Stoacı içsel koşulları sağlayabilirken, görünüşü oluşturan dışsal süreçler halen kusurlu olabilir.

Şüphecilere göre Stoacıların cevabında bir başka problem daha bulunmaktadır. Eğer bilgi için bir tür uzmanlık gerekiyorsa, bilgiye yönelik bu yaklaşım altında olumsuz bir kriteri kabul etmek anlamına gelir. Çünkü uzmanlık kriteri hiçbir şeyin birebir aynı olmayacağı tezini savunmak için öne sürülmektedir ve aynı yüzükle basılmış yüzlerce balmumu örneğinin bile aynı olmayacağını kabul etmek, bir şeyi bilmek için en ince ayrıntıları dahi yakalayabilecek düzeyde bir gözü şart koşar (Acad. II.85-86). Bu düzeyde bir uzmanlığın mümkün olup olmaması bir yana, varsayımsal olarak bunu kabul etmek bilgi sahibi öznelere sayısını makul görünmeyen bir noktaya düşürmek demektir. Bu durumda, stoacılar neredeyse kimsenin bilgi sahibi olmadığını teslim etmek zorundadır.

Bilgi gerçekliği yakalamakla ilgiliyse ve zihnimizin bilgi objeleri yalnızca görünüşlerse, gerçeklik ve temsil arasında bir boşluk olduğu kabul edilmelidir. Stoacı teori görünüşlerin gerçekliğin temsili olduğunu varsayarak bu boşluğu ortadan kaldırmayı dener. Fakat, şüphecilik bunun mümkün olmadığını iddia etmektedir. Burada şüphecilik, görünüşlere sahip olduğumuza itiraz etmez; görünüşlerin epistemolojik bir kaynak olduğu iddiasına karşı çıkar (Gerson, 2009, s. 128). Zihin yalnızca görünüşlerle dolu ve bu görünüşlerin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek bir ölçüt yoksa, gerçekliği yakalayabildiğimiz varsayımının da bir gerekçesi yoktur. Dolayısıyla, şüphecilerin itirazı gerçeklik ve temsil (görünüş) arasında kurulan dogmatik inancı baltalamaktadır.

3. Şüpheci Tutuma Çıkan Yollar

Şüpheci yaklaşımın tezleri bir yandan dogmatik olarak nitelendirdikleri Stoa epistemolojisini baltalamayı hedeflerken diğer yandan her türden dogmatik epistemoloji girişiminin neden başarısız olacağını ve şüpheci tutumun kaçınılmaz olduğunu göstermeye odaklanır. Stoacılara eleştirileri bakımından şüphecilere göre görüşlerin mahiyeti konusunda hüküm verecek bir kritere sahip değiliz. Bir görüşün kavrayışsal olup olmadığını ayırt edecek gerekçelerimiz olmadığına göre, hiçbir görüşün doğru veya yanlış olduğuna karar veremeyiz (Kenney, 2018, s. 201). Karneades'in vurguladığı üzere ne duyu algısı ne de akıl bir şeyin gerçekten öyle olduğunu gösteremez. O halde, Stoacıların yalnızca doğru görüşlerin kavranabileceği iddiası asılsızdır (M 7. 159-165). Elbette bu sonuç, şüphecilerin görüşleri reddettiği şekilde anlaşılmalıdır. Zaten böyle bir tavır şüpheciler için dogmatiklerin hatasına düşmek olurdu.

Şüphecilere göre dünyayı algılarken pasif bir pozisyona sahibiz ve dünya varsayımımızın tek malzemesi görüşlerdir. Ancak, görüşlere sahip olmamız dünyayı bilebileceğimizi göstermez. Bal yediğimizde tatlı algısını edinebilir ve balın tatlı bir yiyecek olduğuna inanmaya eğilim içinde olabiliriz. Şüpheci açısından bu eğilim olağandır ve bu noktada bir problem yoktur. Eğer biz söz konusu tatlı algısından dolayı "bal tatlıdır" gibi bir yargıda bulunursak, artık tatlılık algısı hakkında değil, balın kendisi hakkında konuşmaya başlarız. "Bal tatlıdır" yargısı balın özüne dair bir şey bildiğimizi onaylamaktır. Oysa bizim algımız balın özüne dair bir delil değildir. Algılar yalnızca bizim duyularımızın içeriğimizi yansıtabilir (Pojman, 2001, s. 29). Bununla ilgili Arkesilaus şu hususa dikkat çekmektedir: Bir görüşe verilen onay, görüşle değil akılla (logos) ilgilidir. Bir kişinin görüşe onay vermesinin nedeni sadece görüş olamayacağına göre, görüşten başka nedenlere dayanılmalıdır. Aksi halde onayın nedeni keyfidir ve keyfi nedenler hem p hem de ~p için eşit güce benimsenebilir (Gerson, 2009, s. 115-116). İnançlarımızın arkasındaki zemin her zaman kaygandır. Çünkü bizim belirli bir objeden edindiğimiz görüş, belirli bir an için sahip olduğumuz duyuşsal veriyi ifade eder ve bizim başka koşullarda aynı objeden edindiğimiz duyuşsal veri değişkenlik gösterebilir.

Görüş ve gerçeklik arasında epistemolojik bir ilişkinin kurulamayacağını savunan şüpheciler için görüşlere yönelik onayların iyi gerekçeleri veya bir konu hakkında tartışan tarafların gösterebileceği hiçbir tartışmasız delil yoktur. Aşağıda, şüphecilerin kaçınılmaz bir durum olarak ileri sürdükleri bu sonucun nasıl mümkün olduğunu göstermeyi hedefleyen yollar sıralanmaktadır:

- 1) Hayvanlar arası farklılıklar (PH 1.40): Hayvanların duyuşsal alıcılığı farklıdır. Hayvanların dünyayı algılama şekilleri değişebilmektedir.

İnsanların da bir başka tür olarak kendi organizmasından kaynaklanan duyuşsal alıcılığı vardır. Bu bakımdan düşünöldüğünde, bir nesnenin alıcılar üzerindeki etkileri farklı olabilir.

- 2) İnsanlar arası farklılıklar (PH 1.79): İnsanlar aynı objeyle temas halinde olsa bile edinilen görünüş farklı olabilmektedir. Aynı şey farklı insanları farklı bir şekilde etkileyebilir.
- 3) Duyuların farklılığı (PH 1.91): Bir nesne her bir duyumuzu farklı şekilde etkileyebilir. Dahası, hiçbir duyuyu etkileyemeyecek nitelikler de mümkün olabilir. Bilgi konusunda sınırlarımız nesnenin doğasını tam olarak elde edemeyeceğimiz sonucunu doğurur.
- 4) Zıt koşullar (PH 1.100): Aynı nesnenin karşısında olsak bile, bizim içinde bulunduğumuz koşulların değişmesine bağılı olarak nesneden farklı görünüşler edinebiliriz. Aynı nesneden edinilen farklı görünüşlerden hangisini onaylayacağımız konusunda bir kriter yoktur.
- 5) Konum veya mesafe farklılığı (PH 1.118): Bir cismin görünümünü bizim bulunduğumuz konuma ya da mesafeye göre farklılaşabilmektedir.
- 6) Karışımların farklılığı (PH 1.124): Bir görünüş, belirli bir nesnenin tüm diğer nesnelere bağımsız olduğu koşullarda edinilmez. Nesnelerin görünüşleri diğer nesnelere bir arada edinilir. Bir nesnenin görünüşünün alındığı sırada bu nesneyle bir arada olan diğer nesnelere değıştikçe görünüş de değışebilmektedir.
- 7) Nicelik ve bileşim farklılığı: Nicelikler ve bileşimler farklılaştıkça gözlemci üzerindeki etkileri değışir (PH 1.129).
- 8) Görelilik (PH 1.135): Özne bakımından nesne, nesneyi gözlemeleme bakımından da özne her zaman görelili bir pozisyona sahiptir.
- 9) Değer varsayımı (PH 1.141): Bazı nesnelere daha nadir, bazıları daha sık görülür. Daha nadir görünenler daha değerli varsayılır.
- 10) Çatışan yaşamlar (PH 1.145): Gelenekler, yasalar, inançlar vb. farklıdır ve bunlar arasında çözülemez çatışmalar vardır.²

Sextus'un ifade ettiğı üzere (PH 1.163) "...nesnelere üzerine bu türden anormallikler fazlasıyla gösterilebildiğinden, var olanların doğası gereğı nasıl olduğunu değil, yalnızca belirli bir inanca, yasaya ya da geleneğe göre nasıl göründüğünü söyleyebiliriz." Nesnelerin doğası hakkında onay tehirini gerekli kılan bu

2 Buradaki sıralama Sextus Empiricus'u takip etmektedir. Diogenes Laertios (DL 9. 79-87) on yolu farklı bir sıralama ile sunmaktadır. Bu fark teorik bir öneme sahip değildir. Ancak, on yolun içerik bakımından farklı şekillerde kümelendirilmesi mümkündür. Buna yönelik detaylı bir analiz için bkz. (Woodruff, 2010, s. 216).

yollar yargıları askıya almanın on yolu olarak bilinmektedir. İlk beş yol algılayanla ilgilidir. Algılayanın türü, konumu ya da içinde bulunduğu koşullardan kaynaklı farklılıklar görünümlere yönelik yargıların sabitliğini imkânsız kılmaktadır. Altıncı ve yedinci yol nesnelerin pozisyonlarının farklı algılara sebep olmasından kaynaklanır. Sekizinci yol bir bakıma önceki yolların doğal sonucunu ifade etmektedir. Dokuzuncu ve onuncu yol ise değer yargılarının da iyi bir temelle ilişkilendirilemeyeceğini dile getirmektedir. Bu on yol daha çok duyu ve duygu durumlarını hedefler görünmektedir. Diğer yandan, Agrippa'ya ithaf edilen (Çelik, 2010, s. 128) aşağıdaki beş yol hem on yolun doğrudan sonucu hem de bilginin doğasına dair hangi kaynağa yönelirse yönelsin herhangi bir bilgi teorisinin karşılaşacağı zorlukları gösterir (PH 1.165-169):

- 1) Anlaşmazlık: Gündelik konularda veya felsefi meselelerde anlaşmazlığa düşülmesi olağandır. Her yargı ve bu yargının karşıtı için eşit güçte savunma yapmak mümkündür. Bundan dolayı ihtilaf durumlarında bir karar verilemez.
- 2) Gerileme (regress): Bir konuda temellendirme yapıldığında, temellendiren unsurların da neden bir temel olduğunun gerekçelendirilmesi gerekir. Bu gereksinim hiçbir noktada durmaz.
- 3) Görelilik: Görenin ve görülenin koşullarına göre algılar değişebilir. Bunlardan herhangi birinin gerçekliği yansıttığına karar verilemez.
- 4) Hipotez (önden varsaymak): Gerileme sorunuyla karşılaşıldığında, bundan kurtulmak için bazı varsayımlar dogmatik bir şekilde kabul edilebilir. Fakat, bu varsayımların kabul edilmesi varsayımların mahiyetine dair bir kanıt sunmaz.
- 5) Karşılıklılık (döngüsellik): Sorgulanan bir şeyi yine sorgulanan şeye başvurarak açıklamaya çalışmak herhangi bir temellendirme değildir.³

Sextus Empiricus beş yolun bilgi teorileri için sarsıcı rolünü, özetle ifade edersek, şu şekilde açıklamaktadır (PH 1. 170-177): İster bir düşünce nesnesi ister bir algı nesnesi olsun kaçınılmaz şekilde görelilik sorunuyla karşılaşır. Algılar ve fikirler kişiden kişiye değişebilir, bu nedenle ihtilaf durumları her zaman yüzleştiğimiz sonuçlardır. Buna rağmen, bilginin nesnesinin ne olduğu hakkında tartışan taraflar varsayalım. Bir taraf düşüncenin nesnelerini doğru kabul ederken diğer taraf algının nesnelerini kabul eder. Peki bu tartışma nasıl sonuçlanabilir? Böyle bir ihtilaf durumunun çözülememesi olduğu beş yolun ilkinde dile getirilmektedir. Diyelim ki algı nesnelerinin doğru olduğu fikrini kabul ettik. Bir algı nesnesinin

3 Beş yol hakkında daha ayrıntılı bir analiz için bkz. (Barnes, 1990, s. 205).

ikna edici olduğunu söyleyebilmek için başka bir nedene ihtiyacımız vardır. Bu neden yine bir algı nesnesi ise, aynı soru tekrar gündeme gelir. Böylece gerileme sorunuyla karşılaşırız. Eğer bir düşünce nesnesine başvurarak algı nesnesini temellendirmeye kalkarsak, zaten tartışılan şey bir gerekçe olarak sunulur ve karşılıklılık meselesi ortaya çıkar. Döngüsellik probleminde kurtulabilmek için temellendirmeye ihtiyaç duymayan temeller ortaya atılırsa, hipotez yolunda dile gelen dogmatik kabullerden yardım alınmış olur.

Şüphencilik için hem on yol hem de beş yol şüpheci sonucun neden kaçınılmaz olduğunu gösteren patikalardır. Bu patikaların sonu ise her zaman yargının askıya alınması veya onaydan kaçınma anlamına gelen *epokhe* tutumudur. Stoa örneğinde olduğu gibi, şüphencilerin deyimiyle dogmatik cüret, söz konusu yollar aracılığıyla çürütülür (Barnes, 1990, s. 204). İlk on yolun çoğunlukla deneyimin verileriyle ilgili olması muhtemelen Stoacı epistemolojinin görünüşler üzerinden geliştirdikleri yaklaşımı baltalamayı hedeflediğindedir. Sextus Empiricus, argümanlarında on yoldan ziyade sıklıkla beş yolu kullanır (Woodruff, 2010, s. 224). Bunun nedeni savlarını genel olarak bilgi teorilerine yöneltmesidir. Sonuç olarak, kesinlik iddiasında bulunan epistemolojiler kaçınılmaz bir şekilde kişiyi *epokhe* tutumuna ulaştıracaklardır (Levy, 2016, s. 33). Buna göre, *epokhe* tamamen rasyonel düşüncenin bir ürünüdür. Aristotelesçi kıyas bile bu tutumun rasyonelitesinden kaçınmaz. Çünkü dedüktif usuller ya da döngüsel ya da gerileme sorunuyla yüzleşmek zorunda kalır (Pojman, 2001, s. 30):

Tüm insanlar ölümlüdür.

Sokrates bir insandır.

O halde Sokrates ölümlüdür.

Bilinen en yaygın bu kıyas dahi şüpheci itirazın kapsamına girer. Çünkü birinci öncülü doğrulayabilmek için bireysel her kişinin ölümlü olduğunu bilmemiz gerekir. Ama kanıtlandığı ileri sürülen şey Sokrates'in ölümlü olduğudur. Her bireysel kişinin ölümlü olduğunu varsaymak zaten bir kişi olan Sokrates'in baştan ölümlü olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden bu kıyas döngüselidir.

Bu noktada belirtilmelidir ki, şüphencilerin *epokhe* tutumuyla makul olanı göstermeye çalışmaları aslında bunu bir son olarak gördüklerinden değildir. Aksine, şüpheci tutum ruhsal dinginlik (*ataraxia*) için bir araçtır. Yani, ruhları dogmatik cüretkarlığın getirdiği kirlerden arındırmayı amaçlayan bilinçli bir agnostisizm söz konusudur (Pojman, 2001, s. 30). Woodruff'un vurguladığı gibi (2010, s. 209) Pyrrhoncu savlar bir hijyen meselesiyle ilgilidir. Kuşkucu tavır sayesinde eylem ve inançlar konusunda kirlenmekten kaçınılmaktadır. Ancak, bu arınma-

nın genel olarak ahlaki bir reçete olduğunu söylemek her şüpheci için mümkün olmayabilir. Şüphecilerin kendi aralarında da bazı farklılıklar vardır ve aşağıda bu hususlar incelenmektedir.

4. Şüphecilere Yönelik İtirazlar ve Şüphecilerin Arasındaki Farklar

Şüphecilere yönelik itirazlar özellikle iki konuyu gündeme getirir. Birincisi, şüpheci tutumun da nihayetinde dogmatik olmaktan kaçamayacağıdır. Buna göre, hiçbir şeyin bilinmeyeceğini iddia etmek kesin bir hükme varmaktır. En azından bunu bildiğimizi kabul etmek bile *epokhe* tutumunu genel bir ilke olmaktan çıkarır. İkincisi, şüphencilüğün gündelik hayatla ilgili karar ve eylemlerde nasıl bir pozisyon- da olduğumuzun izahını verip veremeyeceğiyle ilgilidir. Yaşamın içinde sürekli bir karar ve bunları bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde eyleme dökme halindeyiz. Yaşamı sürdürmek için bunun aksi düşünülemez. Öyleyse, yargıları sürekli askıya almayı öneren şüpheci pozisyonla bir yaşam sürdürmek mümkün değildir.

İlk itirazdan başlanırsa, şüpheci filozoflar da dogmatik epistemolojilere yönelik savlarının doğurgularının yeterince farkındadır. Şüpheciler bu savlara dayanarak görüşleri Stoacı anlamda kavramanın veya bilgi statüsüne erişecek inançlar oluşturmanın mümkün olmadığını gösterdiklerini iddia ederler; fakat, bunu göstererek bilginin kesin şekilde mümkün olmadığı tezini savunmuş olmazlar. Arkesilaos veya Karneades'in bilginin mümkün olmadığını dogmatik bir kesinlik ölçüsünde savdukları söylenemez (Levy, 2016, s. 25). Sextus Empiricus'a göre (PH 1. 13-15), dogmatik yapıdaki bilgi teorileri soruşturma esnasında bir takım muğlak objelerin gerçekliğine ulaşıldığını varsaymaktadır. Şüphencilik ise "daha ötesi yok" veya "bir karara varamıyorum" gibi ifadelerle durumu izah ettiğinde bir şeye inanıyor değildir. Şüphencilik görüşleri ve bu görüşleri doğru varsaymaya eğilimli olmamıza da itiraz etmez; ama bunların bir varsayım olduğu ve inancın nesnesi olmaması gerektiğini ileri sürer. Burada denilebilir ki, şüpheci sonucun kaçınılmaz olduğunu öne sürmek de dogmatik türde bir tutum değil midir? Şüpheciler *epokhe* tutumunu doğrudan destekleyen argümanlar sunmadıkları için böyle bir itirazla da baş edebilmektedir. *Epokhe*, kaçınılmaz bir sonuçtur; çünkü epistemoloji kuramları her zaman yukarıdaki yollardan ilerlemektedir ve bu yollar doğası gereği çıkmaza götürmektedir. Şüpheci tutum söz konusu patikalara alternatif bir patika önermekten ziyade, patikaların varış yerini açıklamaktadır.

İkinci itiraz konusunda şüpheci filozofların arasında farklılıklar olduğu gibi, kendi aralarında ve bununla ilgili yapılan sonraki değerlendirmelerde de bir tartışma bulunmaktadır. Hem Akademikler hem de Pyrrhoncu şüpheciler için önermelere mutlak ölçüde inanılması dogmatik tavrından başka bir şey değildir. Buna karşın, yaygın bir yoruma göre Akademia şüphecileri özellikle yaşam rehberliği için bazı öner-

melerin yüksek bir olasılığa sahip olduğunu ve eylemi bunların yönlendirmesinin makuliyetini kabul eder. Yeni Pyrrhoncular ise olasılık fikri yerine “sanki” doğruymuş gibi, yani bir onay veya bağlılık olmadan yaşamın devam ettirilmesinin şüpheci teori bakımından problem teşkil etmeyeceğini savunur (Pojman, 2001, s. 31). Dahası, bu bakımdan da Akademia şüphecilerini aynı kümeye dahil edemeyebiliriz: Arkesilaus ve Karneades kavrayışsal bir izlenimin olamayacağı ve iddia edilen türde bilgi statüsünün kazanılamayacağını kabul etmekle birlikte, Arkesilaus için bilge kişi hiçbir şeye onay vermemelidir; ama Karneades kişinin sanılara (zayıf anlamda inançlara) onay verebileceğini düşünmektedir (Kenny, 2018, s. 202; Akad. II.148).

Şüpheciliğin karşı karşıya kaldığı eylemsizlik (*apraxia*) itirazına karşı Karneades, Sextus Empiricus’un hiç memnun olmadığı bir görüş ortaya atar: Gerçeklik konusunda bilgi sahibi olduğumuzu söyleyemiyor olsak bile bazı görüşlerin ikna edici olduğunu kabul edebiliriz (M. 7. 166). Karneades’in dereceli bir tür onay gibi düşündüğünü söyleyebileceğimiz ikna edicilik, bazı kriterleri sağlaması koşuluyla görünüşün doğruluğuna dair itimada izin verir (M. 7. 173). Bir görünüş tek seferlik olmayıp, ısrarlı bir tekrarlamayla geliyor ve beraberinde başka görünüşlerle birlikteliği geri çeviremeyen bir ikna düzeyinde ortaya çıkıyorsa, bu görünüşlere güvenimiz artacaktır (M. 7. 177). Böylece, Karneades ikna temelinde bir doğruluk kriteri önermiş olur: Görünürde doğru, tartışmasız, kapsamlı bir şekilde test edilmiş görünüşler belirli bir eylemi gerçekleştirmek için yönlendirici role sahip olabilir (Gerson, 2009, s. 122).

Arkesilaus’un Sokrates’in diyalektik yöntemini çıkmazların kaçınılmazlığını vurgulama aracı olarak yorumlamasını izleyen Karneades karşıt fikirlerin nasıl eşit güçte savunulabileceğini Roma elçiliği sırasında bir gün belirli bir adalet anlayışını başarıyla savunup ertesi gün bu anlayışı devirmesiyle göstermiştir. Şüpheciliğin önemli savlarından birisini kullanan Karneades’in bu yönteme dayanarak hiçbir fikrin savunulamayacağını ve bundan dolayı gerçekliğin asla kavranamayacağını ileri sürdüğü görüşü özellikle Sextus’un yorumlarıyla yaygındır. Sorun şu ki, Karneadesin aldığı pozisyon, onaylamanın da reddetmenin de dogmatik bir tavır olduğunu benimseyen Pyrrhonculuğun savıyla örtüşmez. Karneades’in bu pozisyona düşüp düşmediği konusu tartışmalıdır. Bir görüş Karneades’in Arkesilaus’un yöntemini sadece genişlettiğini ve epokhe tutumuna sadık olduğunu iddia edenken, bazılarının göre Karneades epokhe’yi sınırlayarak yanılabilir inançlara müsaade etmektedir (Thorsrud, 2010, s. 70-71). Karneades’in bir tür olasılıkçılığı temsil ettiği düşüncesi elimizdeki kaynaklar bakımından da yer yer çelişkili yorumlara kapı açabilmektedir (Allen, 1994, s. 85). Buna rağmen, Aenesidemus’un Akademia mensuplarını şüphecilikten uzaklaşmakla itham etmesi Karneades’e atfedilen yu- karıdaki fikirleri destekleyici bir tanıklık sunmaktadır.

Aenesidemus şüpheci tavrı dogmatizme yaklaştırdıkları gerekçesiyle Akademia'nın filozoflarına karşı çıkmaktadır (Çelik, 2010, s. 125). Aenesidemus'un itirazına göre, ikna olmaya dair öne sürülen koşul yalnızca doğruya yönelik değil, ayrıca yanlış olan görüşlere de bir koşul sunarak onay vermeye kapı açmaktadır. Bir şeyin hem kavranamaz olduğunu söyleyip hem de *doxa* düzeyinde olsa bile doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin kriter ileri sürmek çelişkilidir. Halbuki şüphecinın yaşamını devam ettirmesi için bir kritere veya zayıf düzeyde olsa bile onay vermeye gereksinimi yoktur (Gerson, 2009, s. 125). Paralel olarak Sextus için de Akademia çizgisi dogmatizme kaymaktadır. Sextus aralarındaki farkı şu şekilde açıklar: "Dolayısıyla, Carneades ve Clitomachus, bazı şeylerin güçlü bir eğilim ve güçlü bir istekle gelmeleri anlamında makul olduğunu söylerken, biz bağıllık olmaksızın bir eğilimi kastediyoruz ve onlardan bu bakımdan farklıyız." (PH 1. 230)

Bağıllık olmaksızın eğilim duymak, eylemsizlik suçlamasına karşı Pyrrhonculuğun savunulması hususunda Sextus Empiricus'un ön plana çıkardığı fikirdir. Ama bunun sonucu olan epistemik konumdan ne anlaşılması gerektiği tartışmalıdır. Sextus'un eserleri nedeniyle Pyrrhonizmin *epokhe*'nin kapsamına yalnızca teorik inançları mı yoksa gündelik veya sağ duyuşsal inançları da mı dahil ettiği konusu pek de açık değildir. Sextus bazen ilkinin bazen de ikinciyi benimsiyor gibidir. Bu da Pyrrhonizmin radikal veya ılımlı bir şüphencilik olup olmadığını yorumlanmasında zorluk çıkarmaktadır. Özellikle eylemsizlik suçlamasına karşı Pyrrhoncu şüphenciliğin pozisyonunu anlamak için bu husus önemlidir. İlimli bir şüpheci yalnızca teorik konularda *epokhe* tutumunu benimseyerek söz konusu itirazdan daha kolay kaçınabilirken, radikal şüphencilik bakımından probleminden kaçınmak güçtür (Machuca, 2011, s. 249).

Yorumlamanın zor olduğu belirsiz noktaları bir kenara bırakırsak, genel olarak şüphecilerin eylemsizlik suçlamasını kabul etmediği açıktır. Şüphecilerin bu konudaki savunması inanç kavramından farklı şeylerin anlaşılabilirliği düşüncesine dayanır. Stoacıların kullandığı şekliyle inanç, görüşün içeriğine yönelik bir onay anlamındadır. Buna karşın, şüphecilere göre inanmak veya inanmamak gibi bir pozisyon olmaksızın da görüşlere eğilim gösterilebilir. Böyle bir eğilimin davranışları yönlendirmesi özellikle Pyrrhoncular için teoriyle çatışma halinde olmaz. Pyrrhoncu şüphenciliğin merkezinde inancın herhangi bir formu yoktur (Vogt, 2012, s. 652). Bunu anlamak için birisinin kendisini bir düşünceyle bulması ile gerçekler hakkında düşünmesini ayırt etmeliyiz (Vogt, 2012, s. 650). Birincisinde edilgen bir zihnin görüşler nedeniyle bazı düşünceleri bilince getirmesi ifade edilirken, ikincisinde dünya hakkındaki yargıların görüşlerle temellendirilmesi söz konusudur. Şüphenciliğin görüşleri reddetmemesi yalnızca pratik bir anlama sahiptir; yani görüşler epistemik bir rehber olarak düşünülmemelidir (Vogt, 2012, s. 663).

Kişinin yapması gereken epistemik bağlantıları varsaymamak, dogmatik bulanıklıktan kaçınmaktır. Kişi bunu yaptığı sürece görünüşlere eğilim göstermesi problem teşkil etmeyecektir. Şüpheli tutum gereği gerçekliğe dair yargılarını ertelenen özne dinginlikle karşılar. Yani dinginlik bir arayış bulma eyleminin sonucu değildir. İnançsız (*adoxastos*) yaşayan birisinin arayış içinde olmadığından geldiği noktadır. Buraya ulaşıldığında doğruluk ve yanlışlık gibi endişeler ortadan kalkar (Burnyeat, 2012, s. 209) Pyrrhonculuğu yeniden canlandıran Sextus'a göre şüphecilik nihai hedefi inançtan arınmaktır (Vogt, 2012, s. 651; PH 1.25). Bu şekilde Sextus'un, Pyrrhon'un ahlaki arınma ile özdeşleştiği şüphecilik tekrar rayına oturtmak istediği düşünülebilir. Diğer yandan, Arkesilaus'un *epoché*'yi sükunetle ilişkilendirdiği konusunda bir gösterge yoktur. Zaten öyle olsaydı, daha fazla araştırmayı teşvik eden Sokratik *aporia* üzerinde bu kadar durmazdı (Thorsrud, 2010, s. 62). Problem şu ki, her konuda *aporia* kaçınılmaz ise Arkesilaus'un eylemsizlik itirazına nasıl bir cevap verebildiği hususu belirsizdir. Karneades'in olasılığa dayalı bir tür onaya izin veriyor görünmesi eylemsizlik itirazını karşılayabiliyor olmasına rağmen, şüphecilerin temel savlarıyla uyumsuzluğu gündeme gelebilmektedir. Diğer yandan, Yeni Pyrrhoncu şüpheciler inanç olmaksızın da yaşamın sürdürülebileceğini, eylemlerin epistemik olmayan kriterlerle yönetilebileceğini ve bunun şüpheli tutumla çalışmayacağını savunmaktadır.

Sonuç

Yaygın olarak şüphecilik bilginin veya ahlaki ilkelerin olmadığını ileri süren radikal bir teori gibi düşünülmektedir. Aslında şüphecilik, karşısında olduğu yaklaşımlara alternatif bir teori geliştirmez. Bu felsefeyi benimseyen filozoflar da teori geliştirmenin kendilerini baltalamak olacağına farkındadır. Bundan dolayı, özellikle antik şüpheciler savlarını mevcut epistemolojileri sarsacak argümanlarla desteklerler. Özellikle Stoa epistemolojisi onların hedef tahtasıdır. Stoacıların görünüş ve gerçeklik arasında epistemik bağlantı kurmasını eleştiren şüphecilere göre yalnızca görünüşler vardır; ötesi yoktur. Eğer varsa, bunu bilemeyiz. Bu türden dogmatik varsayımlara karşı çıkan şüpheli filozoflar, bilginin kaynağı bakımından deneyim objesi veya zihinsel obje ayrımı yapmaksızın gerçekliği bilmenin bir yolunun olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. On yol ve beş yol üzerinden şüpheciler bilgiye sahip olabileceğimize cüret eden teorilerin kaçınılmaz olarak ihtilafli sonuçlara ulaşacağını iddia etmektedir. Denenebilecek her yol problemlidir. Her konuda çıkmaz kaçınılmaz olduğuna göre, geriye kalan tek makul seçenek yargıları askıya almaktır. O halde, şüphecilik benimsenecek bir teori sunuyor değildir. Şüpheli tutum zorunlu bir sonuçtur ve bu sonucu kabullenmek zihnin içine düşeceği gereksiz çatışmalardan kurtulmayı sağlar.

Kaynakça

- Allen, J. (1994). Academic Probabilism and Stoic Epistemology. *The Classical Quarterly*, 44 (1), 85-113.
- Annas, J. (1990). Stoic Epistemology. S. Everson (Ed.). *Epistemology: Companions to Ancient Thought (vol. 1)* içinde, (194-203). New York: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1990). Some Ways of scepticism. S. Everson (Ed.). *Epistemology: Companions to Ancient Thought (vol. 1)* içinde, (204-224). New York: Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. F. (2012). *Explorations in Ancient and Modern Philosophy (Volume I)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çelik, S. (2010). *Bilgi Felsefesi: İlkçağ'dan Yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Cicero, M. T. (2006). *On Academic Scepticism*. Trans. Charles Brittain. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Dumont, J. P. (2007). *Antik Felsefe*. Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Empiricus, S. (2005) *Against the Logicians*. R. Bett (Ed. and Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Empiricus, S. (2007) *Outlines of Scepticism*. J. Annas and J. Barnes (Ed. and Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Gerson, L. P. (2009). *Ancient Epistemology*. New York: Cambridge University Press.
- Kenny, A. (2018). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi I. Cilt: Antik Felsefe*. Çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları.
- Laertios, D. (2010). Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Levy, C. (2016). *Kuşkuçuluk*. Çev. Işık Ergünden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Machuca, D. E. (2011). Ancient Skepticism: Pyrrhonism. *Philosophy Compass*, 6(4), 246-258.
- Pojman, L. P. (2001). *What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth Thomson Learning.
- Thorsrud, H. (2010). Arcesilaus and Carneades. R. Bett (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* içinde, (58-80). New York: Cambridge University Press.
- Vogt, K. M. (2012). Appearances and Assent: Sceptical Belief Reconsidered. *The Classical Quarterly*, 62(2), 648-663.
- Woodruff, P. (2010). The Pyrrhonian Modes. R. Bett (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* içinde, (208-231). New York: Cambridge University Press.

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

Yavuz Selim DOKUMACI**

Makale Geliş / Received: 22.03.2024
Makale Kabul / Accepted: 04.07.2024

Öz

Mehmet Naim (Fraşiri) Bey hem Osmanlı Devleti'nin hem de Arnavutluk'un fikir dünyasında etkili olmuş önemli düşünürlerden biridir. Kendisi, Türkçenin büyük hizmetkârı, Kamûs-i Türki'nin yazarı Şemseddin Sami Bey'in abisi, Arnavutluk'un milli kahramanı Abdül Fraşiri'nin de kardeşidir. Arnavutluk'ta Fraşiri (Frashëri) köyünde doğduğu için bu isimle birlikte de anılmaktadır. Mehmet Naim Bey Türkçe, Farsça, Yunanca ve Arnavutça'ya son derece hâkim olup, tüm bu dillerle ilgili eserler yazmıştır. Ayrıca o, Arnavutluk çocuk edebiyatının kurucularından olarak ta sayılmaktadır. Mehmet Naim Bey'in 'Çep Kütüphanesi' yayınlarından çıkan 'İhtirâat ve Keşfiyyât' (İcatlar ve Keşifler) adlı risalesi, bize göre ülkemizdeki modern 'teknoloji tarihi yazıcılığının' başlangıç aşamasındaki bilgi düzeyinin seviyesini ve niteliğini anlamamıza yardımcı olabilecek bir yayındır. Bu makalede, Mehmet Naim Bey'in hayatına ve çalışmalarına değinilecek olup söz konusu eserin de çevrimyazı metni verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Naim (Fraşiri), İhtiraat ve Keşfiyyat, Teknoloji Tarihi.

* Bu çalışma *Dört Öge* Dergisinin 2021 yılında, 20. sayısında yayımlanmış ve bu sayıda düzenlenmiştir.

** Dr., TC Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, yselimdokumaci@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7860-2974.

Künye: DOKUMACI, Yavuz Selim, (2024). Mehmet Naim (Fraşiri)'nin İhtirâat ve Keşfiyyât (İcatlar ve Keşifler) Risalesi, *Dört Öge*, 25, 101-132. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Mehmet Naim (Fraşeri)'s "İhtirâat ve Keşfiyyât" (Inventions and Discoveries) Booklet.

Abstract

Mehmet Naim (Fraşeri) Bey is one of the important thinkers who have been influential in the intellectual world of both the Ottoman Empire and Albania. He is the great servant of Turkish, the brother of Şemseddin Sami Bey, the author of Kamûs-i Türki, and the brother of Abdul Fraşiri, the national hero of Albania. Since he was born in the village of Fraşëri in Albania, he is also referred to with this name. Mehmet Naim Bey has a great command of Turkish, Persian, Greek and Albanian and has written works on all these languages. He is also regarded as one of the founders of Albanian children's literature. Mehmet Naim's booklet named "Inventions and Discoveries" published by Mehmet Naim Bey's "Pocket Library" is a publication that can help us understand the level and quality of knowledge at the beginning stage of modern "technology historiography" in our country. In this article, the life and studies of Mehmet Naim Bey will be mentioned, and the transliteration text of the work in question will be given.

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

Giriş

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

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

Kitabın giriş kısmı bizce en önemli bölümüdür. Bu bölümün anlatımı, bize Mehmet Naim'in risaleyi maddeci ve evrimci bir yönelişle yazdığını düşündürmektedir. Ona göre insan vahşi halinden sonra sırasıyla; ilk önce avcı, sonra çoban, sonrasında çiftçi, daha sonra tüccar ve en sonunda da sanatkâr olmuştur. Biz evrimsel bir gelişim sıralaması yaptığı için müellifin, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden etkilenmiş olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü İbn Haldun'da eserinde insanlığın gelişimini anlatırken toplumların çoban/çiftçi/sanayici aşamalarından geçtiğini yazmıştır (Hançerlioğlu, 1995, s. 166).

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

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

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

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

Risale, kitap olarak Şemseddin Sami'nin de bütün kitaplarını basan Mihran Bey'in matbasında basılmıştır (Ülken, 2015(1966), s. 51). İncelediğimiz metin ise Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege koleksiyonunda bulunan nüshadır.

Mehmet Naim (Fraširi)'nin Hayatı ve Eserleri

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

1871'de liseyi bitirmesinin ardından İstanbul'a gitti. Bir süre Berat'ta idare memuru, 1874-1877 yılları arasında Saranda gümrük müdürü olarak görev yaptı. Yazdığı Arnavutça alfabenin tanıtımı için Saranda'ya gelen Dârülfünûn-ı Osmânî eski müdürü Hoca Tahsin Efendi ile görüştü (1874). 1876'da siyatik rahatsızlığının tedavisi için Almanya'nın Baden-Baden eyaletindeki kaplıcalara gitti. Bu yolculuk sırasında Batı Avrupa'nın bir kısmını tanıma imkânı buldu. Viyana'yı ziyaretinde Arnavut Beyi İskender Bey'in (ö. 873/1468) müzede sergilenen silâhlarını görünce

millî duyguları uyandı ve bu duygularını aksettiren bir şiir¹ kaleme aldı (Aruçi, 1996, s. 196).

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

1896'dan itibaren hastalığının artmasına rağmen Arnavut milliyetçiliği yolundaki faaliyetlerini aksatmadan sürdüren Naîm Bey, 1897'de Görice'deki (Korça) Arnavut okulunun açılmasına yardımcı oldu. Aynı yıl Güney Arnavutluk'un Çamiriya (Çamëri) bölgesine giren Yunan ordusuna karşı mücadele vermek için tanınmış Arnavut aydınlarıyla evinde bir toplantı yaptı. 19 Kasım 1900'de Erenköy'deki evinde öldü ve Merdivenköy Şahkulu Bektaşî Dergâhı'nın kabristanına defnedildi (Bursalı Mehmed Tahir Bey, (1915)1972, s. 288). Naîm Bey'in naaşı 1978'de, millî şair unvanı ile Arnavutluk Sosyalist Halk Cumhuriyeti Devleti tarafından Tiran'a nakledildi ve Fraşiri Kardeşler Anıtparkı'nda ağabeyinin yanına defnedildi (Aruçi, 1996, s. 197).

Eserleri

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

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

1 'İskender Bey'in Tarihi' adlı epik bir şiir, (h.n.)

Kaynakça

- Aruç, M. (1996). *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 13). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey. ((1915)1972). *Osmanlı Müellifleri* (Cilt 2). (A. Yavuz, İ. Özen, Dü, & İ. Özen , Çev.) İstanbul: Meral Yayınevi.
- Mahmud Esat. (1306/1891). *Tarih-i Sanayi*. İstanbul.
- Mehmet Ziya. (1307/1892). *Tarih-i Sanayi*. İstanbul.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi* (6 b.), İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1966)2015)). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (3 b.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ceb Kütüphanesi

Adet:15

İHTİRÂ‘AT VE KEŞFİYYÂT

Muharriri: M. Naim

Ma‘arif Nezaret-i Celilesinin Ruhtasıyla Tab‘ Olundu

İstanbul

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

1298

[3] Mukaddeme

Beşerin zuhûrundan tarihin zabt ettiği zamanların ibtidâsına kadar mürur eden müddet-i medidenin mikdarı meçhul olduğu gibi, bu ezminenin ahvali dahi bundan evvel yalnız ümem-i kadimenin mevcud bulunan esatirinden ve masal kabilinden bazı kütüp ve eş'arından bir dereceye kadar müsteban oluyordusa da yine bir zulmet-i şekk içinde bulunuyordu.

Muahharen keşf olunup gündün güne terakki etmekte bulunan 'ilm-i arzın muavenetiyle bugün ile eyyam-ı mezkûre-i mübheme bir dereceye kadar mâ'lûmumuz olmuştur.

Firdevsi "Şehname"sinin ibtidâsında, bâstândan naklen beşerin eva'il-i ahvalini şöyle tasvir ediyor:

[4, 5, 6] [Bu sayfalar Farsça olduğu için çeviri yazıya alınmamıştır]

[7] İhtirâ'at ve Keşfiyyât

Nev'-i beşer, hin-i zuhûrunda, hayvânât-ı muhtelif-i vahşiyenin beyninde bulunduğundan, en evvel cengaver ve sayyad olmağa mecbur oldu. Muahharen ele geçirip ram ettiği hayvanatı gütmeye mecbur olmağa çoban oldu.

Ondan sonra, gerek kendisine ve gerek hayvanatına zahire tedarik etmek üzere, harrâs; ve ba'dehu beyinlerinde ahz u i'ta lüzumu baş göstermekle, tacir ve ba'd-i ba'din san'atkar olmuştur.

Beşerin birinci mu'allimleri hayvânât olduğu bed'idârdır. Harrâsını hanâzirden, fenn-i mî'mariyi kuşlardan, cem'iyetle yaşamağı ve idare 'ilmini karıncalardan, nesci örümcekten ahz u tahsil ederek, zekâveti sayesinde, başka bir hal ve surete koymuştur. [8]

Cemî'-i ihtirâ'atın mukaddemesi olan ateş yakmak, birinci keşfiyyatdan olan madeniyatın istihracı, âlet-i mütenevvi'anın i'mâli, hayvanların te'lif ü ta'limi ve bu gibi mukaddemat-ı ihtirâ'at eyyâm-ı meçhulede vücuda gelmiş olduğundan, mevcudlarının isimleriyle suret-i keşfi meçhuliyetde kalmıştır.

Eflatun diyor ki: "Mukaddematın muhteri'leri büyük mucitlere tercih olunur" (Volter) latife suretiyle diyor ki: "Fevkalade güzel bir gece esnasında halkın kuvve-i hafızası muhtel olarak, ertesi gün kalktıklarında, maziye külliye unutmışlardı." Vâkı'a beşer kendi sergüzeştini bir noktaya kadar bilip, rişte-i mâ'lûmatı orada birden bire kesiliyor.

İnsan, bi't-tabî' mâlik olduğu kuvve-i zekâ'iyye ve cibiliyetinde merkuş olan isti'dâdla muhteri'yata olan meyli sayesinde, terakki yolunu pek açık bulmuş

idi; ancak hasletinde bulunan bazı hasâyisin seyri'esi kendisine pâ-y-bend olmuş olduğundan, aheste aheste terakki etmiş olduğu müşahede olunuyor. Zaman, vukuat, inkılabat, kürre-i [9] 'arzın tebeddülâtı, ebnâ-yı beşer beyninde zuhur eden şikâk ve münâferet, sefer ü seyahat, cümlesi insana bir ders idi; yalnız 'adem-i hürriyeti ve bazı şenâyî'i terakkisine mani oluyordu.

Beşerin birinci terakkisi lisanın teşkili ve ikincisi yazının îcadıdır. Lisan olmaya idi, insanın hayvandan farkı olmazdı; yazı olmaya idi, mâ'lûmatın yalnız hıfz u nakl ile intişarı mümkün değildi. Bu iki muvaffakiyetden sonra, insan terakki yolunu bulup, yavaş yavaş yürümeye başlamıştır.

Âlemde iğneyi, makası, çakıyı, dikmeyi, dokumayı, sabanı, kazmayı ve bunun gibi şeyleri keşf ü îcad edenler cihangirlerden ve beyhûde efkâr ile kitaplar doldurmuş olan feylesoflardan ziyade hizmet etmişler iken, insaniyet o biçarelerin isimlerini bilmemek gibi büyük bir küfrân-ı ni'metde bulunuyor. Bu ise eskilerin maddiyata ehemmiyet vermeyip, tahkîr nazarıyla baktıklarından ileri gelmiştir. Feylesofların meşhurlarından (Senik): [10] "Hükemânın vazifesi ervahı idare edip, hikmeti umur-ı maddiye ile telvis etmemektir" demiştir. Hükemâ-yı kadimenin bu 'umumi ve na-dürüst fikri, ya'ni maddiyata nazar-ı tahkîr ile bakarak, mala ya'ni şeylere i'tibar etmeleri safsatalara revac ve terakki-i sahihe sekte veriyordu. Miladın 1496 senesinde Almanya'da tevellüd eden (Dekart) nam hakim-i sahihin "Vahi şeyler ile iştilal etmekten ise, bizi müstefid edebilecek mâ'lûmatın istihsaline çalışmalıyız; bizi ihâta eden eşyanın ne olduğu anlamalıyız; suyu, havayı, toprağı, ateşi, yıldızları öğrenelim; ve bu vechile tabi'ata sahip olalım" kelâmını insan eskiden esas-ı terakki ittihaz etmiş ola idi, çok daha çabuk terakki edebilirdi.

Değirmen

Mütekaddimin yalnız kuvvet-i bazu ve hayvanat ile iş görüyorlardı. Biçare üserâ 'adeta hayvanat sırasında [11] bulunuyordu. Su ve rüzgârın tabî'i ve bedihî olan kuvvetinden dahi istifade etmeyi bilmiyorlardı. Eski feylesofların en meşhuru olan (Aristo) dahi esareti reva görerek: "Dest-gâh âlatı kendi kendinden hareket etmek mümkün olursa, o vakit esaretin lağvı hâ'iz olabilir" demiştir. Fakat Aristo'nun mahall-i farz ettiği şeyin de zaman-ı cedit çaresini buldu.

Değirmen insanların en evvel ve en ziyade muhtac oldukları bir şey iken, mucidi bilinmiyor; vakt-i îcadı dahi mechuldür. İptidâ insanlar buğdayı oyuk bir taşın içine koyup, diğer bir taşla döymekten başka bir yol bilmemişlerdir. Romalılar Asya'yı istila edinceye kadar, zehâ'iri öğütme için, bundan başka tarik bilmezlerdi. El değirmeni 'İbranilerden Yunanilere geçti. Hükemâ-yı Yunaniye ruhun mahiyetine dair efkâr-ı âliye ile uğraştıkları halde, Yunanda binlerle kullar

ve harb esirleri gece gündüz el değirmenlerini çevirmek gibi çekilmez bir mücâzat ile mahkûmun ‘aleyh idiler. [12]

İtalya’da Napoli kazasının kurbunda olup, milâd-ı ‘İsa’dan birkaç sene evvel (Vezûv) Bürkânı’nın lavları altında kalmış ve zamanımızda açılıp meydana çıkarılmış olan (Pompei) şehri harabelerinde başkaca bir nev’ değirmen bulunmuştur. Bunun âlet taş kubbeli olduğu halde, üstündeki taş külâh gibi oyuk olup, onun üzerine birleştirilir ve bir tarafında bulunan tutamakla çevrilirken, üstündeki bir delikten daneler konulur idi.

Değirmen çevirecek derecede yel o suyun mefkud bulunduğu Afrika ve ‘Arabistan taraflarında bugün dahi kullanılan değirmenler el değirmeninden ‘ibaret olup, kadınlar tarafından ve büyükleri develerle çevrilir. Su ile çevrilen değirmenler Asya’dan Romalılar mâ‘rifetiyle Avrupa’ya nakl olunup, Roma’da (Ogüst)’ün zamanında mâ‘lûm oldu ve miladdan dört ‘asır sonra Romalıların kaffe-i memâlikine neşr olundu.

Yel ile çevrilen değirmenlerin dahi nerede, ne vakit ve kimin tarafından îcad olunduğu mâ‘lûm değildir. [13]

Ancak miladın on birinci ‘asrında Avrupa Ehl-i Salibi Asya’da Memâlik-i İslamiye beyninde, istî‘malini görerek, vatanlarına ‘avdetlerinde, emsallerini yapmağla, o vakitten Avrupa’da dahi yel değirmenleri kullanılmaya başlamıştır.

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

Sa‘at

İnsan bu ‘âlemde iki şeyin üzerinde duruyor, ki bunların biri mekân, ve diğeri zamandır; hususıyla insanın ‘ömrü zamandan ‘ibarettir. Bunun için zamanı, dakikasına varıncaya kadar, ölçmek tabi‘atın en mühim bir noktasını istilâ etmek demektir.

Tabi‘atın, zamanı ölçmek için, gündüz ve geceden başka, zâhiri bir ‘alameti yoktur. Binaen‘aleyh, insan ta ibtidâî hilkatinde günleri sayabilirdi; ancak gündüz [14] ve yahut geceden ne mikdar zaman geçip, daha ne mikdar kaldığını anlamak için, bir âlete muhtac idi. İnsan böyle bir âletin ihtirâ‘ına muktedir olamayıp, yine tabi‘ata mürâca‘atla, gündüzün Güneş’in kubbe-i semadaki mevki‘inden, ve gece dahi yıldızların mevki‘lerinden vakti bir dereceye kadar anlayabilirdi.

Vakti anlamak için, semaya her vakit nazar atılması sayesinde, ‘ilm-i hey’et ve ‘ilm-i nücum, her fenden evvel, terakki etmeye başlayarak, en kadim zamanlardan Ay’ın büyüyüp küçülmesinden, ve buruc tâ‘bir ettikleri

yıldız mecmu'alarının, Güneş'in bulunduğu mevki'e nisbetle, tebdil-i mekân etmesinden, zamanı senelere, ve seneleri aylara ve haftalara taksim etmek mû'tad olmuştur. Mütেকaddimin burucun hareket ettiğini zu'm ederlerdi, ancak buruc ecrâm-ı sâbiteden mürekkeb olup, kürre-i arzın seyr ü devrinden dolayı, onlar devr ü hareket eder gibi görünüyor.

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

Mu'ahharen ağaçların ve kayaların gölgesinden sarf-ı nazarla, köy ve kasabaların ortalarında kumun üzerinde bir direk dikip, direğin verdiği gölgeden sa'ati istidlâl ederlerdi. Hatta Yunan'da köleler ekser-i evkatini sa'atden haber almak için, efendileri tarafından gönderilerek direğin bulunduğu mahalle gidip gelmekle geçirirlerdi.

Mısırdaki dahi bu 'adet cari idi. Eski Yunaniler "Sa'at kaçtır?" diyecek yerde "Gölge nerededir?" derlerdi.

Daha sonraları 'ilm-i hey'etin terakkisiyle, irtifâ' usulü çıktı. Yunan'da ilk defa olarak, milattan 545 sene mukaddem (Anaksimandros) mâ'rifetiyle bir irtifâ' âleti tarsis olunmuş, ve Roma'da (Palin) nam müverrihin kavline göre, birinci irtifâ'ın te'sisi İskender'in vefatından on sekiz sene sonra vaki' olmuştur. [16]

Diğer bir rivâyete göre, irtifa' mu'ahharen Sicilya'dan Roma'ya nakl olunmuş; hatta meşâhîrden (Pelot)'ın "Bu sa'ati getirenin ilâhlar belasını versinler! Bundan evvel ta'am etmek için, iştihamdan başka kimseye sormazdım, şimdi ise Güneş benim ta'amıma müdahale ediyor" kavli-i meşhurunu mucib olmuş idi.

Güneş'in gölgesi esasına mebnî olan bu âletler gece ve bulutlu havalar için yaramadıklarından, ihtiyac diğer iki nev' âlet daha çıkarmış idi, ki bunların biri kum, diğeri su vasıtasıyla olurdu. Şöyle ki altında dar bir deliği olan bir kabı, ince kum veyahut su ile doldurup bir yere tâ'lik, ve altına diğer bir kap vaz' ile, kum yahut suyu tedrici akıttırır, ve üstteki kabın üzerinde bulunan işaretlerden maddeden ne kadar aktığını ve binaen'aleyh ne mikdar vakit geçtiğini anlardı.

Bu usul dahi Yunan'da milattan 140 sene evvel mâ'lûm idi. Miladın dokuzuncu 'asrına gelinceye [17] kadar zamanı ta'yin etmeye mahsus olan âletler hiçbir terakki etmeyip, hususıyla Avrupa ümem-i Hristiyanıyesi kurûn-ı vustâda günü sa'atlere taksim etmeyi, ve sa'at ne demek olduğunu asla bilmiyorlardı.

Sa'ati 'akreple işaret etmeyi en evvel keşf eden 'Araplardır. Çarhu su ile döner, ve bakırdan mâ'mul bir havzın içine yine bakırdan mâ'mul güllerle düşmekle

çalarak, uzaktan işitilir bir nev' sa'at İslamiyet'den sonra îcad olunmuştur. Bu nev'den Harun Er-Reşid tarafından Şarlman'a gönderilen sa'at bütün Avrupa halkının hayret ve ta'accübüne mucib olmuş idi.

O vakitten sonra sa'at pek te'ennî ile fakat da'imi surette terakkide bulunmuştur. Avrupa'da Harun Er-Reşid'in sa'ati numune tutularak, fakat çarhı çevirmek için, su yerine sıklet kullanılarak, ya'ni gülleler asılarak, miladın onuncu 'asrında bir çalar sa'at bulunmuştur. Ancak bu sa'atler pek noksan idi. Fransa'da en evvel yapılan çalar sa'at (Ka'in) Köprüsü'nde bulunmuş [18] olan sa'atdir, ki miladın 1304 senesinde yapılmıştır.

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

Mu'ahharen gülle yerine zenberek istî'mali keşf olundu. Su ve sıkletle çarhı çevirmek usulünün keşfi meçhul olduğu gibi, onlara bedelen zenbereği îcad eden zatın ismi dahi mâ'lûm değildir.

Zenbereğin îcadından sonra, çalar sa'atten başka, kum sa'ati meydana çıktıysa da, zenberek vazifesini gereği gibi ifa edecek derecede olamadığından, bu sa'atler hemen yalnız süs için kullanılıyordu.

Nihayet on yedinci 'asırda keşşaf-ı meşhur (Galile)'nin [Galileo Galilei]¹ keşfiyyât-ı fennesi, ve (Hugens) [Christiaan Huygens] nam Flemenklinin bu keşfiyyâtı sa'ate tatbik etmek hususundaki sa'y u himmeti sayesinde, sa'at derece-i kemale îsal olundu. Bugünkü günde bir kurulmağla [19] senelerce işler, ve sa'at, dakika, saniyeden başka, günleri ve ayları dahi göstererek, asla sehv etmez sa'atler vardır.

Buharın Kuvveti

Vapur, Demiryolu ve sa'ire

Arşimed'in "Bir nokta-i istinad veriniz, arzı kaldırayım" sözü cerr-i eskal-i fennin bir mukaddemesi 'add olunduğu gibi, Aristo'nun da "Derst-gâh âlatı kendi kendine hareket etmeyince esaretin lağvı mümkün değildir" kelâmı, her ne kadar ki 'adimül-imkan farz olunmuş ise de, böyle bir kuvvetin tecrübesini, icab etmiş; ve Dekart'ın "Ateşi, suyu tecrübe ve tahkik edelim" kelâm-ı hikmet-i encamı şu ihtirâ'atın rehberi olmuştur.

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

1 Müellif eserdeki kişi isimlerini parantez içinde belirtmiştir. Köşeli parantez içinde gösterilen öz-gün isimler çeviri yazıya tarafımızca eklenmiştir (h.n).

sahih [20] değil ise de, kuvve-i buhariyenin keşfine büyük bir hizmet etmiştir. Ashab-ı fennin bazısı buhar kuvvetinin keşfini miladın 120 sene mukaddem berhayât bulunmuş olan İskenderiyeli (Heron)'a 'atf ediyorlar. Bazısı da 1615 sene-i milâdiyesinde (Salomon de Ka'usin)'ı [Salomon de Caus] mucid, ve (Marki de Vorsester) [Edward Somerset, 2. Worcester Markisi] ile İtalyalı (Berenka)'yı [Giovanni Branca] ona peyrev 'add ediyorlar. Ancak zann-ı galibe göre bunun mucidi (Denis Papin) nam mütefennindir.

Mûmâileyh 1650 sene-i milâdiyesinde (Belvâ)'da doğup, muahharen Paris'te fenn-i tıbbî tahsil etmiş ise de, isti'dad-ı tabî'isinin icbarıyla fenn-i mihaniki ile iştilgal edip, sıklet-i havanın keşfi için icra ettiği 'ameliyyât ve tecarib sırasında îcad ettiği âlat u edevatın mu'âvenetiyle buharın kuvvet-i 'azimesine âgâh oldu. 1705 senesinde Nevkomen nam İngiliz buharın kuvvetini daha a'lâ bir surette gösterir bir makine îcad edip, (Papin)'in keşfiyyâtını bir kat daha irga etti. (Nevkoman) [Thomas Newcomen] sair bazı erbâb-ı fennin mu'âvenetiyle buna dair pek çok tecrübeler icra eyledi.

[21] Mu'ahharen (Vat) [James Watt] nam zat makinenin âlatını daha bir derece ıslah ettiği gibi, sa'ir bazı fenn-i mihaniki ashâbı tarafından dahi bir çok 'ameliyyât ve keşfiyyât olunduktan sonra, nihayet 1807 senesinde (Fulton) [Robert Fulton] (Nevyork)'ta vapuru îcad eyledi.

Rivâyet-i mevsûkaya göre, 1775'te (Peri'e) [Jacques Constantin Perier] nam Fransız Paris'te tecrübe için bir küçük vapur yapmış; ve 81'de Marki Zufriy'un [Marquis de Jouffray d'Abbans] yaptığı vapur bir müddet (Se'un) [Seine] Nehri'nde işlemiş idi. Mu'ahharen (Sitanhub) ve (Siminton) [William Symington] nam İngilizler icra-i tecarib edip, ba'dehu Fulton tamamıyla vapurun îcadına muvaffak oldu.

Hasılı bu zevat ile – ihtisare ri'âyyeten zikr olunmayan - diğer bazı erbâb-ı fennin tecarib ü mümaresatı üzerine, nev'-i beşere hidmet ve menfa'ati nümâyan olan bu keşf-i 'azîme meydana gelmiştir. Vapurun ihtirâ'ı iki şeye mütevakıf olup, biri hikmet-i tabî'iyeye 'a'id olan kuvve-i buhariyenin derece ve mahiyetinin keşfi ve diğeri fenn-i mihanikiye 'a'id olan makinenin layıkıyla inşasıdır. [22]

(Robert Fulton) (Pensilvanya)'da miladın 1767 senesinde tevellüd eyledi. Kader kendisini Londra'ya sevk edip, orada ibtidâ bir vatandaşının yanında isti'dad-ı tabî'iyesi hasebiyle ressamlığa meyl ederek, bu san'ata süluk eylediyse de, mu'ahharen 'ulûm-ı riyâziye ile iştilgal ederek, 'asrının meşâhîr-i mühendislerinden oldu.

Ba'dehu Paris'e gelerek, ihtirâ'atla iştilgal edip, ez-cümle mermerleri yarmaya mahsus bir makine ve denizin altından gemileri havaya atmak için bir

nev' torpil ve ip yapmak için bir makine ve nihayet ismini ilelebed ihya eden vapuru icad eyledi. Ancak Paris'te tecarib-i icrasına yarayacak esbaba mâlik olamadığından, ve hükümet bu babda kendisine ettiği mevâ'îdi icra etmediğinden, Amerika'ya gidip, 1807 senesinin 10 Ağustos'unda (Klermont)[Clermont] ismiyle büyük bir vapuru inşa eyledi.

Bu büyük muvaffakiyet ile beraber, Fulton fakr u zaruretle yaşayarak, 1815 senesinde elli yaşında vefat edip, [23] 'ayaline şöhretinden mâ'adâ hiçbir şey bırakmadı. Ancak mu'ahharen hükümet tarafından mükafat olarak familyasına bir meblağ tahsis olundu.

Fulton'un vatani olan Memâlik-i Müctemi'a'da der-'akab müte'addid vapurlar inşa olunduğu gibi, Fulton'un kaderini anlamamış olan Avrupa dahi vapurlar inşasına ihtimam etmiştir. Makinece mu'ahharen dahi birtakım tebdilat ve ikmalat icra olunmuştur.

Kara vapurunun icadı o vakitten beri fenn-i mihanikî erbâbının ezhanını işgal ederek, birçok zevat fenn-i mezkûr ka'idesince münasib bir makinenin ihtirâ'ına sa'y etmişler ise de, tekmiline muvaffak olamayıp, icad olunan makineler pek nakıs idi.

Nihayet, 1814 senesinde (Belaşit) [John Blenkinsop] nam İngiltereli bir mühendisin, ve mu'ahharen (Jorj İstefanson)'un [George Stephenson] maharet ve sa'yiyle bazı külfetlerin önü alınarak, 1829 senesinde (Manşestir)'da [Manchester] mühendisler ile mihanikî [24] 'ulemâsından yapılan bir encümen-i mahsus makinenin ikmaline muvaffak oldu.

1830'da (Liverpol) [Liverpool] ile (Manşestir) beynindeki yol inşa olundu. Garâ'ibden olarak, birinci tecrübeye hareketde bulunan vagona binmek isteyen Ticaret Nazırı (Huskison) [William Huskisson] düşerek, tekerleklerin altında kalmıştır.

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

(Jorj İstefanson) 1781'de doğup, 1848'de vefat etti. Oğlu (Robert) pederinin ihtirâ'mını bir kat daha ikmal ederek, Amerika ve İngiltere ve Belçika'da yapılan şimendüferlerin cümlesi kendisinin nezaret ve riyaseti altında inşa olundu. Mâ'rifetiyle yapılan yolların 8.000 kilometre olduğu hesap olunmuştur. Mühendis-i mûmâ-ileyh parlamentoda dahi â'zâ olup, pederinin ve kendisinin ismini teşhir eylemiştir. Vefatı 1890 senesindedir.

1829 senesinde (Mark Segin) [Marc Seguin] nam meşhur bir mühendis [25] diğer tarzda bir kazan ile mükemmel bir zıvananın icadıyla vagonun sür'at-i hareketini tezyid eylemiştir. Mu'ahharen dahi makinece bazı tagayyürat ve ikmalat icra olunmuştur. Eva'il-i keşfinde 'avam demir yolunu pek tehlikeli görüp, 'aleyhinde bulunuyordu. 1843'te İngiltere Kraliçesi cesaret edip, vagona girmekle, halkın korkusu izale ve demir yolunun i'tibarı tezyid olunmuştur. Fransa'da Mösyö Neber dahi bu ihtirâ'nın bir mehlekeden 'ibaret bulunduğunu mecliste der-miyan ederek, inşasını münasib görmemiş idi.

İngiltere'de 18.597 kilometro, Fransa'da 1864 senesine kadar 13.025 kilometro, ve Memâlik-i Müctemi'a'da 1861 senesine kadar 50.205 kilometroluk demir yolu inşa olunarak, 1865 tarihinde bütün Avrupa'nın demir yolları 63.632 kilometrodan 'ibaret idi.

Fransa'da 1850 tarihinde 683 mütenevvi' buhar fabrikası var idi. 1863 tarihinde fabrikaların adedi 22.516'a iblağ olunmuştu. Fransa şu [26] cihetce İngiltere'den geri olduğu halde, mezkûr fabrikalarda buhar kuvvetiyle icra olunan 'ameliyyât 185.467 beygir ve 12.976.690 adam kuvvetiyle vücuda gelebilecek miktarda idi.

Vapurun makinesini tahrik eden buhar kuvvetidir. Mâ'lümdür ki mevâd-ı mâyi'e hararet vasıtasıyla buhar olur, ve buhar olduğta, hacmi tevsî' edip, açılacak mahalle muhtaç olmağla, menfezi dar olunca, oradan pek büyük bir kuvvetle çıkarak, bu kuvvet her sıkleti def'e kafi olmağla, makineleri tahrik eder. O kuvvetin fehm ü derki hikmet-i tabi'iyenin gereği gibi bilinmesine mütevakkıf, makinelerin inşası fenn-i mihanikînin bilinmesine menut idi. (Fulton) bu iki fende yed-i tûlâ sâhibi olmağla, maksadın husulüne na'il oldu.

Bu keşfiyyât insanın şanını â'lâ ederek, bütün kürre-i arzın üzerinde berr ü bahre sahip olmasını icab etti. İnsanın kuvve-i bazusuna, hakaret ve meşakkatine, hayvanatın eziyetine ihtiyac bırakmadı; artık rüzgâra [27] minnet etmekten, yeri hayvanın adımıyla ölçmek ihtiyacından müstağni eyledi. Bütün nev'-i beşeri bir familya, ve kürre-i arzı bir hane suretine kodu.

Buhar bugün yalnız destgâh edevatını değil, belki bütün cemâdatı ruhlandırarak, tahrik ediyor; mensucat, mâ'mûlât, manu' at, mezrû'ât, seyahat, ticaret, san'at, haraset, hepsi buhar ile husul-pezir oluyor. Beşer maddeten ve ma'nen bu ihtirâ'dan müstefid oluyor. Buharın keşfi eski 'âlemi başka bir 'âlem-i cedide çevirdi. Bugün insan denizin mâliki olarak balık gibi her tarafına girmeye muktedirdir. Karayı kuş gibi zaman-ı kalîlin içinde devr etmeye muhtardır. Senelerle, ezaya-yı vafire ile elden çıkan mâ'mûlâtı buhar bir anda bila zahmet istihsal ediyor.

Pusula-Fener

Ezmine-i kadimede gemi icad olunmuş idiyse de, pusula mefkud ettiğinden, sahilden açılmaya pek cesaret [28] olunamıyordu. Esah rivâyete göre, pusula Memâlik-i Çin'de on birinci 'asırda icad olunarak, mu'ahharen Hindlilere, ve onlardan 'Araplara geçmiştir.

On ikinci 'asırda Ehl-i Salib bunu 'Araplardan alarak, Avrupa'ya nakl ettiler. O vakit pusula su ile memlû bir kabın içinde mevzu' bir iğneden 'ibaret idi. Bugün pusula deniz üzerinde olduğu gibi, zîr-i zeminde olunan hafriyatta dahi müstâ'mel olup, reh-nüma oluyor.

İki hâmız-i hadidden mürekkep ve bazı ma'denleri cazip olan demir – masala benzer- bir rivâyete göre, bir çoban tarafından tesadüfen keşf olunmuştur. Şöyle ki: Çobanın elinde tuttuğu değneğin alt tarafı demirli olduğundan, dayanarak giderken, ma'den-i mezburu celb etmekle, çoban bu kuvvete mutalli' oldu. Hakikaten, bu ma'den ezmine-i kadimede mâ'lûm olup, ancak bundan bir güne istifade olunmuyordu.

Pusula iğnesinin, kürre-i arzdeki kuvve-i mîknatiyye- [29] –nin cezbi cihetiyle, bir ucu şimale ve diğeri cenuba doğru ma'il olur. (Kolombo) 1492 tarihinde Amerika kıt'asının keşfiyle pusula ibresinin da'ima kutb-ı şimâliye müteveccih bulunduğunu tamamıyla anladı. Pusulanın ihtirâ'ı insanın terakkisi esbabının birincisidir.

Deniz seferinin teshîlâtından beri olan fener dahi ezmine-i kadimede mefkud olup, mu'ahharen de bazı mevâki'-i mühimmede yakılan bir ateşten 'ibaret idi. Miladdan üç 'asır evvel (Sostrat'ın) [Knidoslu Sostratus] İskenderiye'de fener makamında inşa eylediği âteş-gede garâ'ib-i seb'a-i meşhûreden biri idi.

Kurûn-u müt'e'ahhirede, keşfiyyât-ı müt'e'addide sırasında, fener dahi ikmal olunmuştur.

Cam, Ayna, Dürbün

Camın keşfi ve i'mâli pek eski olduğundan, bidayeti leyâl-i meçhuliyenin içinde ga'ib olmuştur. Mısır'da keşf olunan mumyaların yaldızlı camlar ile murassa' [30] olduğu görülmüştür. Roma'da cam i'mâlatı pek çok 'amele işgal ediyordu. Bu san'at Roma hükümetiyle beraber Avrupa'da mahv olmuş olduğundan, mu'ahharen 'Araplardan Avrupa'ya nakl olunmuştur.

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

Hurdebin 1572 tarihinde (Derebel) [Cornelius Van Drebbel] tarafından icad olunarak, 1590'da (Jansen) [Zacharias Janssen] ile (Fontana)'nın [Francesco Fontana] ihtimamıyla hayli terakki etmiş olduğu gibi, mu'ahharen dahi (Galile) ve tabib (Huk)'un [Robert Hooke] sa'yıyla ikmal olunarak, 1757 tarihinde (Dallond) [John Dollond] nam zat tarafından bir derece daha irka ve itmam olunmuştur.

Dürbün biraz sonra 'ale't-tesadüf keşf olundu. Şöyle ki: (Jan Liper Sehim) [Hans Lippershey] Midleborg [Middleburg] şehrinde cam kâr-hânesinde meşgul iken, ufak çocukları camlar ile oynuyorlardı; nagehan biri istiğrap ile bir ses çıkarmağa, pederinin dikkatini celb eyledi. Çocuğun elinde iki mütegayirü's-şekl 'adese var idi ki [31] çocuk ikisini birleştirerek, uzağı baktıkta, uzaktaki mevadı pek yakın görmüş idi, babası, oğlunun tecrübesini tekrar ettikte, dürbünün keşfine muvaffak olmağa, 'adeseleri zıvânaya geçirerek ikmal-i maslahat eyledi.

Seyarat-ı Şems'in edvarını ta'yin ve tahkik eden (Kebler) [Johannes Kepler] ile (Nefton) [Isaac Newton] ve seyyareler ve peykler keşşâfi olan (Herşil) [William Herschel] dürbünleri ta'mir ve teleskopa tahvil eylediler.

Ba'dehu Avrupa'nın birçok şehrinde rasadhâneler bina olunarak, rasadlar tedrici tedrici pek ziyade terakki etti. Müttekaddimin usturlâpları 'adeta bir gülünç mesâbesinde idi.

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

Eslîha

Nev'-i beşerin en evvel eslihayı muhtaç olduğunu [32] mukaddemede söyledi idik. En evvel ağaçtan, sonra taştan silah yapmış idi. O vakitten beri hacerden mâ'mul âlat-ı harb ile müsellahtı idi, ki bu silahların müstehciratda pek çok emsali bulunmaktadır.

Ma'denlerin zuhûruyla beraber insan bıçak, hançer, kılıç ve sa'ir esliha yapmağa mübâşeret etmiştir.

Ezmine-i kadimede, Çin ve Hindin ihtirâ'atından olarak, bir mümezzece-i nariye bütün şarkda müstâ'mel idi. Mümezzece-i mezbure neft ve Hind yağlarıyla sa'ir birtakım eczadan mürekkep olup, bir takım âlat ile düşman 'askerine ve gemilere bakırdan mâ'mul bir zıvana ile atılıyordu. Ancak muharebat-ı beriyyece telefât, pek nadir olup, isti'mali mücerred tahvif ü tehdid için oluyor idi. Gemilere ise haylice ziyan ve hasarı dokunuyordu. Bu mümezzeceye Rumlar "Greguvar ateşi" derlerdi. Buna da'ir pek çok şeyler söylenmiş ise de, ekserisi masal kabilindedir.

‘Araplar, fütuhatları esnasında, bu mümezzeceye dest-res olmağla, ondan bi’l-istinbât barutu ihdas ettiler.[33]

Topların îcadı, zann-ı galibe göre, miladın 1325 tarihinde İtalya’da vaki’ olup, ba’dehu bütün Avrupa’ya ve sa’ir cihana intişar etmiştir. Toplar, ibtadâi zuhûrlarında, yalnız kalelerde isti‘mal olunup, mu’ahharen harb meydanlarına dahi nakl olunur cinsleri îcad olundu. Toptan sonra tüfenk ve tabanca ihtirâ‘ ve nihayet zamanımızda esliha-i müdhişenin envâ‘ı îcad olundu. Mucidlerinin isimleri ise ekseriyet üzere muhteri‘atın envâ‘ına ‘alem olduklarından, ‘umumun mâ‘lumu olmuştur.

Kağıd

Kağıdın dahi ibtidâi îcadı mechulatdandır. Mısırlılar mine’l-kadim - Nil’in kenarında kesret üzere zuhûr eden ve (Papir) denilen - bir nebatın lifiyatından bir nev‘ kağıd i‘mâl ederlerdi. Hindliler eskiden beri memleketlerine [34] mahsus ve tahrire kabil yaprağı kağıd makamında isti‘mal ederlerdi. Mu’ahharen Çinliler ile Japonyalılar ipekten ve pirinç samanından kağıd i‘mâl etmeye başladılar. Mısırlılar, i‘mâl ettikleri kağıda esatir ve aka’id-i diniyeyi tahrir ettiklerinden, buna mukaddes nazarıyla bakarlardı. Binâ’en alâ-zâlik, harice çıkması memnu‘ idi. Romalılar muharrerat-ı mezkûreden bir kaçını Mısırlılardan sirkat, ve yazılarını silerek, kendi yazılarını yazmak üzere, isti‘mal etmişler idi.

‘Araplar kağıdın mucidleri değil ise de, merebbileri ancak kendileridir. ‘Araplar ipekten başka pamuk ve kanavdan dahi kağıd yapıyorlardı. Miladın onuncu ‘asrında ‘Arapların Endülüs’te kağıd için mahsus müte‘addid el fabrikaları var idi. Bütün Avrupa kağıdın i‘mâlini ‘Araplardan ta‘allüm eylemiştir. Paçavradan kağıd i‘mâli ise on ikinci ‘asırda Avrupa’da icad olunmuştur.

Fransa’da birinci kağıd fabrikası 1314, ve İngiltere’de 1388 tarih-i miladisinde küşad olunmuştur. [35] Fakat 1798 senesine kadar fabrikalarda kağıd el ile i‘mâl olunarak, tarih-i mezkûrda (Luyi Robert) [Nicolas Louis Robert] nam zat mahsus makinesini îcad etmiştir.

Ezmine-i kadimede derileri dahi terbiye ederek, kağıd makamında kullanırlardı. Bugün kütüphanelerde deri üzerine yazılmış eski kitaplar bulunur. ‘Araplar dahi bu nev‘ kağıdı isti‘mal etmişlerdir; hatta Kur’an-ı Kerim’in Hazret-i ‘Osman ve Hazret-i ‘Ali eliyle deri üzerine yazılmış nüshaları mevcuttur.

Mîzanü’l-Hava, Mîzanü’l-Harare ve Balon

Mîzanü’l-havanın anlaşılması için, havanın ne olduğunu beyan etmek icab eyler.

Sâkin olduğumuz küre-i arz hava denilen bir gaz ile muhattır, ki bu gaz hayvânât-ı berriyeden ekserisinin mâye-i hayatıdır.

Havayı her ne kadar gözle göremez isek de, [36] sesini ve hareketini işitiyoruz, ve kuvvetini müşahede ediyoruz.

Hava ruy-ı arzdan altmış bin metro yukarıya kadar bulunup, daha yukarısında yoktur. Hava cism-i basit olmayıp başlıca iki cism-i basitten mürekkebirdir. Bunların biri (Azot) denilen gazdır, ki havada yüzde yetmiş dokuz nisbetinde, ve diğeri (müvellidü'l-humûza) denilen gazdır, ki yüzde yirmi nisbetinde bulunur. Bu iki cisimden mâ'adâ havada yüzde bir nisbetinde (hamız-i fahim) ve bir cüz-i kalil dahi su buharı bulunur.

Azot kokusuz, renksiz ve tatsız bir gazdır, ki yalnız olarak tabi'atta bulunmayıp, müvellidü'l-humûza ile beraber havayı terkib ettiği gibi, sa'ir mevad ile mürekkebe olduğu halde dahi bulunur. Fenn-i kimya vasıtasıyla terkiyat-ı sa'ireden ayrıldığı halde, hark ve teneffüse salih değildir. Sırf azota havi bir fanusun içine yanmış bir mum idhal olursa, anide söner ve bir hayvan konsa, derhal telef olur. [37]

Müvellidü'l-hûmza dahi renk ve koku ve tattan 'aridir. Azottan ve mevad-ı mürekkebe-i sa'ireden halis kaldığı vakit, harke o kadar müsa'iddir, ki bir demir telin ucuna bir parça kav yapıştırılırsa, demir tutuşup, derhal bir çatırtı ve pek parlak bir şü'le çıkararak, yanar. Ve pek ziyade bir suhulet ve ferahlıkla teneffüs olunur ise de, bu gazların şiddetinden dolayı kan lüzumundan ziyade cevelan etmeye başlayıp, sıtma zuhûruyla, hayvan hemen telef olur.

Müvellidü'l-humûza dahi münferiden bulunmaz ise de, havada bulunduğu gibi, suyun dahi dokuz cüz'inde sekiz cüz'i müvellidü'l-humûzadır, ve sa'ir ecesamda dahi kesretle bulunur. Bu gazlar havanın terkibinde gaz halinde bulunur ise de, sa'ir mevad ile mürekkebe oldukları vakit, mâyi' ve sulb halinde dahi bulunurlar.

Hava harareten kesb-i tevsî' edip, hafif, ve bürudetten ber-'aks-i sakil olur.

Galile'nin şakirdanından (Toriçelli) [Evangelista Torricelli] havanın [38] tazyiki zımnında birtakım tecarib etmiş idi. Mûmâ-ileyh havanın sıkletini anlamak için sivri bir şişenin içine civa atarak, ve bir taşı dahi kezalik civa ile doldurarak, şişenin ağzını usul ile tasta ki civanın içine batırdı; ibtida şişede ki civa itmeye başlayıp, nihayet bir dereceye kadar gelerek, orada kaldı. Toriçelli bu vasıta ile havanın sıkletini anlamaya muvaffak olarak, mizanü'l-havayı îcad eyledi. Çünkü civanın yukarı çıkması tastaki civanın üzerinde bulunan havanın sıklet ve tazyiki derecesine göredir.

Mizanü'l-harareyi on yedinci 'asr-ı miladide (Paskal) [Blaise Pascal] îcad ederek, mu'ahharen bir çok zevat ikmaline sarf-ı himmet etmişlerdir. Harareti gösteren alkol ve yahut civadır, çünkü mevad-ı mezkûre, hararetin derecesine göre, kesb-i tevsî etmekle, dereceyi gösterirler.

1679 sene-i miladiyesinde birtakım zevat tarafından havaya kalkmanın imkanı der-miyan olunmuş idi. [39]

1783 tarihinde ısınmış hava ile tecrübeler olundu, çünkü ısınan hava diğer havadan, daha mütevessî' olmağla, daha hafif bulunduğundan, bi't-tabi' yukarıya çıkmaya ma'ildir. Fakat yine o tarihte Paris'te (Şarl) [Jacques Alexandre César Charles] nam hikmet mu'allimi havadan daha hafif bulunan müvellüdi'l-mâ' ile balonu îcad eyleyip, Paris'te tecrübesini icra eyledi. Mu'ahharen bu bid'ata dair pek çok ehl-i ma'rifet it'ab-ı zihn ederek, ikmalini arzu, ve tecaribi teksir edip, Fransa'dan İngiltere'ye, ve oradan Fransa'ya balon ile uçup gitmişlerdir. Hikmet-i tabî'yye mu'allimin-i meşhuresinden (Geylusak) [Louis Joseph Gay-Lussac] deniz hizasından 7.000 metro yukarıya kadar kalkmış idi. Balon birçok muhterî'lerini hin-i tecaribde telef eylemiştir.

Bu îcad henüz ikmal olunmamış olmağla, tehlikesi pek çokdur; fakat tehlikelerinin izalesiyle balonun tamami-i îcadı keyfiyeti insaniyete pek büyük bir hidmettir. [40]

Tenvir

Eva'ilde – bazı yerlerde hala bütün müstâ'mel olan – çıradan başka vasıta-i tenvir yoğidi. Kandil ve mumun zaman-ı îcadı mechul ise de, pek eski olmadığı bellidir.

1789 tarihinde (Filip Lebon) [Philippe LeBon] gazı keşf eyledi. Ancak gazın verdiği ziya pek az kokusu ise pek fena olduğundan, şayan-ı kabul görünmedi. 1798'de (Murdoş) [William Murdoch] nam İngiliz mühendisinin, ve 1804 tarihinde (Vinson) [Frederick Albert Winsor] nam Almanyalı'nın sa'yiyle, 1283'te Londra'da Üçüncü Jorj nam İngiltere Kralı'nın zîr-i himayesinde olarak, kumpanyalar teşkil olunup, gaz hayli terakki etti. O tarihten sonra bütün Avrupa ve Amerika'da esvak u tarik ve emakin ü mesakin gaz ile tenvir olunmaya başladı. Mezkur gaz vapur kömüründen müstahsil olup, müvellidü'l-ma-i fahimiden 'ibarettir. [41]

Elektrik

Eski zamandan beri kehrubanın ve s'air ma'âdinin bir kuvve-i cazibesi olduğu mâ'lûm idi. Elektrik ile mıknatıs kuvvelerinin tecrübesi taharriyatına

mübaşeret eden birinci zat (Kobyum Cilbert) [William Gilbert] nam İngilizdir, ki 1603 tarihinde vefat etmiştir.

Delkten hasıl olan kuvve-i cazibe-i elektrikiyenin tecrübesi için (Otto Güriş) [Otto von Guericke] nam zat bir makine ihdas eyledi, ki ondan sonra yapılan elektrik makinelerinin esasıdır. Havanın tahliyesi için mahsus olan makine dahi muma-ileyhin ihtirâ'-kerdesidir. Mu'ahharen (Gray) [Stephen Gray] ve (Heler) [Granville Wheler] nam iki İngiliz kuvve-i kehrüba'iyenin nakl olduğunu keşf ederek, bazı ecssamin nakil-i elektrik ve bazısının gayr-i nakil bulunduğunu anladılar ve 1739 senesinde birçok tecrübelerle keşflerini te'yid ettiler.

[42]

1733 ve 1745 senelerinde (Dufay) [Charles François de Cisternay du Fay] namında bir Fransız dahi buna da'ir hayli hidemat göyerek, 1746 tarihinde (Muzbelzuş) [Pieter Van Musschenbroek], elektrize olan bir cisim nâkil-i elektrik olmayan ecssamin ortasında bulunduğu halde, kuvve-i elektrikiyenin istihsaliyle muhafazasının mümkün olduğunu keşf etti. Der-'akab Fransa'da (Apenolt) [Jean-Antoine Nollet] ve İngiltere'de (Vakson) [William Watson] ve sâ'ir tabi'yun kuvve-i elektrikiyenin mahiyetine da'ir tecrübeler icra ederek, elektrik bütün Avrupa'da, ve yavaş yavaş Amerika'da dahi salonların ve sa'ir mevaki'in eğlencesi olmaya başladı. Ahirü'l-emr (Franklin) [Benjamin Franklin] elektrik ve sâ'ika ile bunların te'siratının künhünü keşf ederek, 1851 tarihinde paratoneri ihtirâ' eyledi. Ancak Amerikalı bulunan bu mütefenninin keşfi İngiltere'de şâyân-ı kabûl olmadı. (Bufon) [Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon] Fransa'da ba'de't-tecrübe Franklin'in keşfini tasdik ve te'yid etti. O vakte kadar elektriğin delkten hasıl olduğuna zahib idiler. [43] (Galvani) [Luigi Galvani] seyyale-i elektriğin tecarib-i müte'addide ile seyelânını keşf etti.

Telgraf

Kuvve-i seyyale-i elektrikiyenin keşfi telgrafın ihtirâ'ına yol açmış idi. 1774 senesinde (Cenova)'da (Lisaj) [Luigi Galvani] nam hekim her taraf için mahsus bir tel kullanılmak üzere, telgrafi icad eylediyse de, telgraf-ı mezbûr gayr-ı mükemmel idi. 1811 tarihinde (Münih)'de bir fenn-i hikmet mu'allimi tek bir tel ile telgrafın icadına çalıştıysa da, pek çok müşkilat ve mevani' zuhûr etmekle, muvaffak olamadı. 1820 tarihinde (Orstad Amperet) [André-Marie Ampère] nam zat; mknatis iğnesi üzerine seyyale-i elektrikiyenin te'siratını tecrübe ederek, yolu tevsî' etmekle, kuvve-i elektrikiyenin tele te'sir etmesiyle, ve telin öbür ucunda bulunan iğneyi tahrikiyle, işaretin husul-pezir olduğuna kesb-i yakîn [44] etti. Amper'in der-miyan ettiği fikri 1832 tarihinde Petersburg'da hikmet-i tabi'iyeye

mu'allimlerinden (Şiling) [Pavel Lvovitch Schilling] nam zat ta'mik ederek, li-ecli't-tecrübe bir kısa hat inşa eyledi.

(Arago) [François Arago] (Orstad)'ın [Hans Christian Ørsted] keşfini ikmal ederek, telgrafın makinesini ıslah etmekle, 1832(1837) senesinde (Münih)'te (Sitinhil) [Carl August von Steinheil] ve Londra'da (Vahatson), birinci def'a olarak, iğneli telgraflar inşa ettiler. Mu'ahharen gerek makinesi ve gerek sa'ir cihetleri tebdil ve ikmal olunarak, nihayet işarat yerine hurûfat gösterir telgraflar dahi inşa kılınmıştır. Kuvve-i elektrikiye pek çok şeylerde istî'mal olunur. Elektrik sa'ati ve fanusları dahi îcad olunmuştur.

Tıbâ'at

Zihn-i beşerin ettiği fütuhatın en büyüğü tıbâ'atdır. Medeniyet-i kadimenin nice asarı zamanın yed-i tasallutuna düşüp mahv olmuştur. Tıbâ'at-ı hakikatın şemi' mesabesinde olup, san'atı sıyanet eder. [45]

Eski zamanlarda bin türlü müşkilat ve su'ubat ile vücuda gelen bir kitab bin türlü muhataratının içinde bulunuyordu; binlerle senelerin güç hal ile vücuda getirebildiği mâ'lûmatı havi kütüb bir dakikanın içinde müstevliler tarafından ihrak olunarak, mazinin mâ'lûmat-ı müktesebe ve müterakimesi istikbale kalmaz idi.

Diyorlar ki: Çinliler miladdan üç yüz sene evvel bakır ve şimşir üzerine çiçekler yapıp, tab' ederler idi. Mısırlılar, Fenikeliler, Babilliler ve Yunanlıların mâ'rifet nakarı meşhurdur. 'Ale'l-husus eski Yunanlıların bu san'atta şimdiye kadar emsali görülmemiştir. Romalılarda kadınların parmaklarında hanedanlarına mahsus birer mühürleri var idi; hatta ruhanileri tarafından ziynetler men' olunduğu vakit bile, bu mühre mesağ verilmiş idi. Binaen'aleyh, mühür kazmak bir san'at-ı mahsusa olup, hakkâklar hayli ticaret ederlerdi. Kurûn-u vustânın mekteb-i münferidi bulunan mekatib-i sıbya- [46] -niyede çocuklara anlatmak üzere tahtadan yapılmış hurûfat kullanılırdı.

Hasılı nakış ve çiçekler ve hurûfatı tahta ve ma'den ve taş üzerine hakk etmek ezmine-i kadime ve kurûn-u vustâda mu'tad olup, bunların tab' ve temhiri tıbâ'atın îcadına piş-rev olmuştur.

Tıbâ'atın mucidi (Gutemberg)'dir [Johannes Gutenberg], ki bir rivâyete göre, (Mayens)'de, diğeri bir rivâyete göre (Istrasburg)'da [Strasburg] 1398 yahut 1400 veyahut 1409 sene-i miladiyesinde(miladiyesinde) tevellüd etmiştir.

Sinn-i sabâvetinden cevahir ve sair zi-kıymet taşlar tıraş etmekle ve aynalar i'mâliyle meşgul olup, san'atında kesb-i maharet etmiş idi. 1400 senesinde keşf etmiş olduğu bir madde-i mühimmenin intişarı için, (Derbir Hin/Derbenzahn)

ve (Rif) ve biraderi (Heyleman/ Hilman) ile bir şirket teşkil etti. Keşf etmiş olduğu sırr-ı hurûfât-ı tab'ıye idi. Ancak şürekası sırrına agâh olduklarında, bundan dolayı papaslar [47] tarafından sihr ile itham olunarak, mücâzâta dâçar olmak havfiyle, nükûl ettiklerinden, (Gutemberg) (Mayens)'e gelerek, (Fa'ust) [Johann Faust] nam bir zengin ile ve onun damadı olup hakkaklıkta maharet-i kamilesi bulunan (Şefer) [Peter Schöffer] ile 1543 senesinde akd-i şirket etti. Üç sene sonra, şürekası şirketten infikak ederek, (Gutemberg)'den ihtirâ'nı ahz u sirkat edip, kendileri îcad etmiş olmak iddi'asına kalkıştılar. Nihayet, (Şefer)'in oğlu (Piyer) tıbâ'atın, 1450 tarihinde (Gutemberg) ma'rifetiyle îcad olunarak, (Fa'ust) ve (Şefer)'in mebalîğ ve 'ameliyyâtıyla mevki-i intişara konulduğunu ikrar ve i'lan etti.

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

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

Tıbâ'at ibditâ garib bir ihtirâ' nazarıyla bakılarak, 'umumun meyl ü teveccühünü kazandığından, tekessür edip, Istrasburg, Roma ve Venedik'te birer matba'a küşad olundu. Fransa'da basılan birinci kitabın tarihi miladın 1470, ve İngiltere'de birinci basılanın 1474 senesidir. Bu ihtirâ'a-i müfid, mazhar olduğu hüsn-i kabul ü i'tibar sayesinde, sür'at-name ile ta'mim olunmaya başladıysa da, çok vakit geçmeden, mu'ahizat ve mevani'e dâçar olmaya başladı. 1486 senesinde (Mayens) şehrinin (Birton) nam reis-i ruhanisi tarafından ruhsatsız kitap basılması men' olundu. 1515 senesinde (Leyon) nam papa tarafından, rüesa-i ruhaniyenin izanı olmaksızın, kitab basanların aforoz olunacağı ilan olundu.

Mumaileyh (Mayens) reis-i ruhaniyesinin neşr etmiş olduğu iradesinin hulasası şu me'âlden [49] 'ibaretdir: "Tıbâ'at, vakı'a kütübün neşrine bir vasıta-i 'azîme ise de, Kütüb-i Mukaddese'nin 'âdî lisanda tercüme ve tab'ı gayr-i câ'iz olduğundan, emr ü irademiz bu merkezdedir, ki her kim bu emre mutava'at etmeyerek, Kütüb-i Mukaddese'nin tercüme veyahut tab'ına cesaret ederse, aforoz olunacaktır, ve matbu' kütübü müsadere olunduktan sonra, hazinemize yüz altun fiyorin ceza-yı nakdi verecektir." Biçare tıbâ'at, kilisenin teveccühünü ga'ib etmekle beraber 'umumun nefretine giriftar oldu. Tevrat'ı İngilizceye tercüme eden (Tendal) [William Tyndale] 1536 senesi Eylül'ün ikinci günü asıldıktan sonra, cismi ihrakı bi'n-nar olundu.

1546 senesi Ağustos'unun üçüncü günü (Liyon) şehrinin meşhur tıbâ'larından (Atyin Dula) [Étienne Dolet] papasların cehaletine muhalif kitaplar basmış olduğundan, Paris'in 'Aka'id Cem'iyeti tarafından verilen karar üzerine hayyen ateş ilka olunup yandı.

Bunun gibi vuku'atın hadd ü hesabı olmadığından, [50] zikrinden sarf-ı nazarla, yalnız 'ulûmun hamisi ismini gasp eden krallardan Birinci Fransuva'nın dahi tıbâ'atın 'aleyhinde bulunduğu, ve Dokuzuncu Şarl'ın [Dokuzuncu Charles] ruhsatsız kitap tab' edenlerin asılmasına da'ir 10 Eylül 1563 senesinde verdiği emri yad etmekle iktifa ederiz.

Ancak mürur-ı zamanla papasların nüfuzu kesr olunmağla, hahişkeran terakki ve ehl-i hüner galib gelerek, tıbâ'at-ı lüzumî vechile terakki etmeye başladı. 1790 senesine kadar matba'a destgahları el ile idare olunup, o tarihte İngiliz (Nikolson) [William Nicholson] makinesini ihdas etti. Mu'ahharen makinece hayli terakkیات icra olunarak, bu gün pek çok ikmal olunmuştur.

1775 senesinde (Praga) da tevellüd etmiş olan (Şenfelder) [Alois Senefelder] nam zat litografyayı icad, ve mucidlerin tâli'-i 'umûmîsine mugayir olarak, bir (Bavyera)lı kralın hüsn-i teveccühüne mazhar olmağla, ihtirâ'ına revac kazandırarak, hayrını gördükten sonra, 1834 senesinde vefat etti. [51]

Fotoğrafya

Bu garib ihtirâ'ın birinci noktası ziya-i şemsin bazı ecza-yı kimyeviyeye ettiği te'siratın fehm ü idrakinden başlıyor.

Bu fikir birinci def'a (Nips) [Joseph Nicéphore Niépce] nam zatın zihnine gelmiştir. Kendisi 'ulûm ve sanâyi' ve merak sahibi olup, 'ameliyâtle meşgul olmağla, ibtidâ litoğrafya taşını ma'denden mâ'mul bir levhaya tebdil etmeye çalıştı. Buna muvaffak olduğu gibi, aheste aheste fotoğrafyanın mukaddematı zihnine tulû' etmeye başladı. Ancak 'ameliyâtında bir çok su'ubat ve müşkilât görmekle, me'yus bir halde iken, (Dager) [Louis Daguerre] isminde mütefennin ve meşhur bir zat 1826 senesinde, (Nips)'e müzaheret etmek üzere, kendisiyle 'akd-i şirket eyledi. (Dager) (Nips)'in isti'mal ettiği eczanın bazısını tebdil ve tahvil etmekle, bir çok teşvişatın önünü alabildiler. Keşfiyyâtı tamam-ı tekmil etmekte iken, [52] (Nips) vefat ederek, refiki yalnız işlemeye karar verip, devam etti.

1839 senesinde (Fransuva Arago) [François Arago] Akademya'da bu yeni ihtirâ'ı i'lan edip, halkın ta'accübünü celb etti. (Dager) yavaş yavaş dört beş dakikanın içinde Güneş'in ziyasında fotoğrafya vasıtasıyla mükemmel ve bila-kusur resimler vücuda getirmeye muvaffak oldu. (Arago) ve (Kilosak'ın)

teşebbüsât ve himematıyla, mükafat olarak, Fransa’da (Dager)’a altı bin frank ve (Nips)’in ‘ailesine dört bin frank verildi. Bu mükafat ihtirâ’atın ikbaline bir numune ise de, o vakit dahi henüz şayeste oldukları ri’ayete mazhar olmadıkları meblağın miktarından anlaşılır.

(Dager)’in ikdamat ve mufakkatiyle beraber, fotoğrafya yine ikmal olunamamış idi. 1841 tarihinde (Kludet) [Antoine Claudet] nam Fransız birtakım şeyler daha ‘ilave ettiği, ve (Fizu) nam zat bazı ıslahatına muvaffak olduğu gibi, (Şövalye) [Antoine Claudet] dahi bir kat daha terakkisine [53] destres olup, nihayet (Talbot) [Henry Fox Talbot] madeninden mâ’mul levha yerine kağıt isti’malini icad etti. Mu’ahharen dahi erbâb-ı fenden bir çok zevat fotoğrafyanın ikmaliyle iştilgal ederek, bir çok nüsha alınabilmek için, cam üzerine çıkarılmasını tercih ettiler. Nihayet İngiliz (Arşer) [Frederic Scott Archer] ve Fransız (Gray) [Gustave Le Gray] (kolodyon) ecczasının isti’maliyle fotoğrafıyı ikmal etmişlerdir.

A’sar-ı müte’ahhire ashâb-ı fenni keşfiyyât-ı mesrude gibi nice garip ve nafi’ şeyler icad ve ihtirâ’ etmişlerdir, ki cümlesinin zikri müte’addid cildlere tevakkuf ettiğiinden, en meşhurlarının hulaseten zikriyle iktifa olundu.

Fezleke

İnsan, hasebi’t-tabî’a, zeki ve fa’al bir hayvan olduğundan, mine’l-kadim her şeyin tahkikine haris [54] bulunmuştur; fakat ‘adem-i melûmatı, dehşet ve hayreti, havf ve ihtirâzı ‘aklını zabt ederek, kendisini esir idegelmiştir. Arzın ahvali, büyük dağlar, denizler, ovalar, kayalar, nehirler, bayırlar, çimenler, hayvanat-ı mütenevvi’a-i müte’addide, tuyur-ı gûn-â-gûn, gördüğü renkler, işittiği sesler, bu feza-yı mina-fam, Güneş’in nur u harareti, tulû’ u gurûbu, ay, yıldızlar, hepsi insanın merakını, istiğrabını, hayretini mucib oluyordu. Bulutların zuhûruyla yağmur yağdırması, rüzgârın hareketi, şimşek, gök gürlemesi, yeniden havanın açılması, hasılı tabî’atın cemi’-i tecelliyatı insanın zihnini meşgul ediyordu. Her şeyden bîhaber idi; fakat tıyneti kendisini bütün zuhûratın hikmetini anlamaya sevk ediyordu. Bu merakın sayesinde insan yavaş yavaş fenler ihtirâ’ etmiştir. İhtiyâcat ise büyük bir üstad ve cebbar bir amir gibi kendisini sevk ve idare ediyordu.

İnsan bu hayret ve dehşette iken, zihninde bir kudsiyet [55] farz ederek, bir penah arıyordu, diyanet ciheti beşerin suret-i terakkiyesine bir numune gibidir. Evvelâ en ‘âdî mevcudata ve haşerata, ve sonra dağlara, büyük ağaçlara, müdhîş hayvanlara ve ba’dehu uzaktan gördüğü yıldızlara taparak, mu’ahharen esatirin gösterdiği garib ve mevhum birtakım ecsam-ı latifeye perestîş ederek, nihayet mâ’lûmumuz olan Çin ve Hind ve Mısır ve Asya’nın sa’ir cihatıyla Yunanistan’da zuhûr eden hükemânın delaletiyle, gâh mahlukattan bir halika intikal edip, ve gâh

iki fikri bir yere getirerek, ‘âdi bir nazar ile mahluk görünen kâ’inatı iman nigahıyla halik görmeye başlayıp, müşrikîn, tabi‘iyun, muvahhidîn ve mutasavvîfîn zuhûr etmiştir. Bu kazıye akvam-ı kadimenin esatiriyle hükemâ-i salifenin felsefesinden ve eski şuaranın eş‘arından istinbat olunuyor.

Kâ’inata müte‘allik ezmine-i kadimede insanın mâ‘lûmatı pek sathi olduğundan, maddiyatı tahkir, ve evham u hayâlâtı [56] takviye ederek, safsataların zuhûruna bâdi ve nev‘-i beşerin terraki-i maddiyesine mani‘ oluyordu.

Mevâni’-i mesrude ve mümasilinin kesretiyle beraber nev‘-i beşerin zihni a‘sar-ı na-ma‘dude ve ezmine-i meçhule zarfında her cihetçe birçok şeyler keşf ü ihtirâ‘ ederek, nisbeten pek mu‘ahhar bulunan ümem-i kadime, ya‘ni Mısri, Asuri, Keldani, Süryani, İrani, Hindi, Çini ve Fenikeli gibi ümeme bırakıp, ümem-i mezkûre kuvve-i cismâniyye ve rûhâniyye i‘tikadât-ı bâtilanın kurduğu sedler ile beraber terakki-i beşere medar olan mevâd u husûsâta mehma emken hizmet ettiler.

Mâ‘lûmat u asar-ı ümem-i mezbureden Yunanilere intikal ederek, tıfl-ı medeniyetin Yunanistan’da hakikaten kesb-i kuvvet ettiği inkar olunamaz ise de, eski Yunanistan’ın hali Avrupa’nın medeniyeti haziresiyle mukayese olunamaz. Yunaniler medeniyetin ne mucidi ve ne de mükemmeli olup, belki akvâm-ı sâ‘ire-i mâ‘lûme gibi hadimidirler. Medeniyetin nesli nev‘-i beşerin silsile-i nesebine merbuttur. Yunanistan’ın [57] zevaliyle asar-ı mevruse Roma’ya geçti. Ancak Romalılar cenk ve fütuhata meyyal olduklarından, medeniyeti pek de ilerletmeye i‘tina edemediler. Romalıların izmihlaliyle garbda zuhûr eden akvam-ı vahşiye-i müdhîşenin hücumları Avrupa’yı ser-â-ser zir ü zeber etmekle, yağma, cehl, tecavüz, garet, gasb, hedm, katl, zulm, gadr ve sa‘ir hareket-ı vahşiye ile memlu olan kurûn-ı vustâ zulmatı Avrupa kıt‘asını istila etti.

Bunun üzerine, pek ihtiyar ve henüz şîr-hâr bulunan medeniyet yine beşîği olan esbaba rücu‘ ederek, nihayet ‘Arablarda melce buldu.

Zuhûr-ı İslam ile beraber, ‘Arab ümmeti terakki yolunu alarak, İslamiyet’le kavmiyetleri dahi tevsic‘ edip, fevkaledede bir sür‘at ile, o vakit mâ‘lûm olan memâlikin sülûsanını istila edince, Müslümanlar birden bire kuvvet ve şevket kesb ettiler.

‘Arablar beyninde vuku‘ bulan hadisat ve şurişlerle ve fütuhata olan meyl ü hahişleriyle beraber, Yunan [58] ve Roma’nın muntafî medeniyetinden kalmış kıvılcımları cem‘ ve yavaş yavaş birçok şeyler dahi keşf ü zamm ederek, meş‘ale-i medeniyetleri şark ve garbı tenvir etti. Lisan ve edebiyatı dahi Yunan ve Latin lisan ve edebiyatı gibi kesb-i vüs‘at ve kemal etti.

‘Arabların necm-i ikbâli karin-i zeval olmağla beraber, Asya’da hurûc eden akvam-ı vahşiyenin hücumlarıyla, şark dahi garbın hâlâtına dûçâr oldu.

Fevkalede bir ta‘assub ile İspanya’dan ihrac olunan ‘Arablardan, ve Ehl-i Salib muharebat-ı müte‘addisesi esnasında Asya’dan Avrupa ümemi hayli dersler aldılar.

Kurûn-ı vustâ cenk, cidâl, zulm, gadr, dalalet, cehalet, yalan, hud‘a ve ta‘assubdan ‘ibarettir. Ma‘ârif ve terakkinin ismi bile zikir olunmuyordu, akvam u milel birbirine karışarak, ‘âlem aşub u şurişde idi. Asya’da çar cihetten hücum, ve Avrupa’yı tarumar eden vahşilerin karı, katl-i ‘âmm ve yağma olduğundan, ‘âlem perişan ve harab olmuş idi. [59]

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

Avrupa’yı istila eden ümemin lisanları dahi pek dar ve kendileri gibi vahşi olduğundan, terakki-i ma‘arif yolu pek mesdud idi. Papaslar – Latin lisanında bulunmağla- ma‘nasını anlamadıkları İncil’den başka kitap kabul etmezlerdi. Ve Latin lisanıyla mâ‘lûmat-ı kasire-i metrukeyi Mısır ve Asya Mecusilerinin rü‘esa-i ruhaniyesi tavrı üzere, papaslar kendilerine mahsus bir imtiyaz ‘add ederek, câhil bulunan ahaliye keramet ve mâ‘lûmat satmak için, sa’ir sunuftan gizli tutarlardı.

Hasılı, (Kondorsa)’nın dediği gibi; “(Arşimedes)’in kürre-i arzı kaldırmak için, aradığı nokta-i istidatı dinin içinde bularak, desayis mancınığıyla ‘âlemi keyf-i mayişe oynattılar.” Cehl ü dalaletle ve menfa‘at-i şahsiyeye mugayir her şey günah ve küfr ‘add olunurdu. ‘İlm-i sihir, ve ‘âlem-i sehhar [60] denilirdi. İ’tikadat ile asla münasebeti olmayan ‘ulûm-i rişâziye bile Büyük Konstantin’in zamanından İkinci Frederik’in zamanına kadar Papa tarafından resmen men‘ olunmuş idi.

Ezmine-i kadime bir zulmet yahut bir bulut idi; fakat o zulmetin, o bulutun içinden şimşek gibi keskin bazı ezhan nümâyan olarak, meş‘ale gibi peşrev-rah-ı hakikat olmuştur. (Anaksagoras) Ayın Mora Şibh-i Cezîre’si (Mora Yarımadası) kadar büyük olmasının muhtemel olduğuna der-miyân etmekle, cehalete muhalif olan bu sözünden belayı buldu; ancak fikri ‘ilm-i hey’ete bir sermaye oldu. Sokrat sanemlere dokunduğundan, dürlü dürlü iftiralar ile i‘dam olundu; fakat mesleği Eflatun ve Aristo’yu yetiştirdi. Kurûn-ı vustâ pek kavi bir zincir-i esaret idi, ancak o esaretin altında fevkalede bir hürriyet fitil alıyordu. (Galile) kürre-i arzın devr ü hareketini keşf etmiş olduğundan, bin türlü ezâyâ ile işkence çektikten sonra, i‘dam ile tehdit olduğundan, miladın 1633 [61] tarihinde evvela şu yemini etmeye mecbur edildi: ‘Azametli Papa Hazretleri’nin huzur-ı ‘âlilerinde gözümün

önünde bulunan ve elimle mes ettiğim İncil-i Şerif'in hakkı için yemin ederim, ki bundan sonra arzın hareketinden dem urmayacağım.

Vâkî'en, Galile meşak-ı kesire ile 1642 senesinde vefat etti; fakat der-akab fikr-i sahifin carihi ve Galile'nin çırağı (Fekton) [Isaac Newton] doğdu. Ta'assub canavar gibi hücum ediyordu, fakat nafîle. Nihayet yine hak ve hakikat mâ'adâsına galib gelmeye başladı.

Medeniyet-i Hazıra

Ezmine-i mensiyeden beri 'âlem-i insaniyenin ve ezhan-ı beşerin vücuda getirdiği şeyler insana pek büyük bir sermaye idi. Mütেকaddiminin metrukâtında müte'ahhirin-i istifade-i 'azîme buluyorlardı.

Şu kadar var ki hakikat dalaletin içinde, ziyâ [62] zulmetin ortasında, gerçek yalanın altında bulunuyordu. Vakı'en, bir küll mevcut idi, fakat hârın içinde idi. Kurûn-ı vustâ esnasında bazı sunufun, cehalet, ve gafletten dolayı, menafî-i şahsiyelerinin vikayesi zımnında insani, cem'iyet-i beşeri, 'akıl ve fikri taht-ı esarete almak için, medeniyet meydanına çıkan yolun üzerinde dikenler bırakmışlardı. Ancak tabi'atın padişahı olan insanın zihni yine tek durmayıp, teşebbüsâta bulunuyordu. Seleflerin dersleri haleflere, evvelinin âsar-ı ahirine nasılsa vasıl olmuştu. Avrupa birden bire o kabus-ı 'azîmden baş kaldırıp, uyandı. İnsaniyet hayr-hâhânı meş'ale-i mâ'rifet ile ve fevkaledi bir gayret ve bin türlü meşakkat ile o dikenlerin üzerine basarak, düşe kalka, medeniyet yolunu, hürriyet caddesini aldılar.

Zuhûr eden ehl-i hüner, medeniyetperver, muhib-i hürriyet, 'âkıl, gayûr, 'âlim, feda'i, hekim, mütefennin ve sa'irlerinin hadd ü hesabı yoktur. [63]

Avrupa bunların sayesinde, o vakte kadar asla 'âlemde meseli görülmemiş bir sür'at ile, terakki dâmenini tutarak, insaniyetin maksad-ı tabi'isi olan medeniyet sa'adetine teveccüh eyledi. İnsaniyetin terakkisine medar olan eski şeyler teccid, tezyin, ta'mir, ta'dil, teksir, tezyid, tenvir, tashih ve tekmil olunduktan ma'ada, mütেকaddiminin kat'en hatırına gelmeyen ve 'adimül-imkan sanılan nice şeyler icad u ihdas kılındı.

Ezmine-i kadimede meçhul, mazlem, halî ve kurûn-ı vustâda vahşi ve hûn-hâr bulunmuş olan Avrupa, gördüğümüz Avrupa'ya mübeddel oldu. O vahşi akvâm-ı ümem-i mütemeddine, o dar lisanlar elsine-i mükemmele oldu! A'sar-ı na-ma'dûde zarfında vücuda gelmeyen bu kadar terakkiyatın, bu kadar ihtira'atın bu zaman-ı kalîlin içinde peyda olup meydana gelmesi bâdi-i hayrettir!

Hakikaten, insan bu son teşebbüsât ve muvaffakiyetiyle tabi'atın padişahı ve bir kenz-i mahfinin mazharı olduğunu isbat eyledi. [64] Medeniyet insanın bir

hassa-i tabî'iyesidir, medeniyetin ma'nası insanın, her cihetçe terakki ederek, hayvanlardan ayrılıp, pek fâ'ik olmasından ibarettir. Medeni olmayanların sair hayvanattan farkı hakikaten yalnız kabil ve müsta'id terbiye olmalarından ibarettir. Medeniyet insan için mümkün olan refah ve sa'âdet, onun mâ-fevkinde bir mertebe aramak ise beyhude yorulmak demektir; binâ'en 'alâ-zâlik, insanın meyl-i tabî'isi, burcu, vazifesi, kemâli, şanı, medeniyet-i hakikiye-i sahihenin istihsalidir. Medeniyetin pederi hürriyet, ve hürriyetin validi ma'ârifdir. Ma'ârif insanın fikrini uyandırır, 'aklını parlatır, zekâsını artırır, ahlakını ıslah, kalbini tenvir eyler. Hakikati meydane kor, insanın ne olduğunu, ka'ınatın ne idğini bildirir. Hürriyet, müsâvat, uhuvvet ve insaniyetin erkan-ı asliyesini takviye eyler, medeniyeti, suhuleti, istirahatı serveti mucib olur. İnsanın saâdeti, insaniyetin kemali, medeniyetin husuli, hürriyetin tamamıyla vücuda gelmesi ancak ma'ârifin terakkisine vabestedir. [65]

'Ulûm u Ma'ârif-i Hakikiye ve Fünun-ı Cedide

Gördüğümüz medeniyet-i fevkaledi-i hâzıranın 'ulûm-ı 'aliyye ve fünun-ı mütenevvi'anın terakkisi sayesinde husul-pezir olduğundan şüphe yoktur. Fünun u ma'ârif-i hazıra ile ezmine-i maziyenin mâ'lûmatı beyinde pek büyük fark vardır. Bugün ma'ârif o derecede terakki etmiştir, ki insan esrar-ı tabî'atın künhünü bulmaktadır.

Eski zamanlarda nazar-ı i'tibara alınmayıp ihmal olunan 'ulûm-ı tabî'iyeye, kâ'ınatın hakayıkını meydana çıkarmakla, maddiyattan ma'neviyata açık bir yol göstererek, mütেকaddiminin 'ale't-tahmîn ve 'ale'l-'amyâ aradıkları noktayı izhar etmiştir.

Hikmet-i tabî'iyeye, kimya, 'ilm-i 'arz, fenn-i cevvi-i hava, fusûl-ı selaseye havi olan tarih-i tabî'i, 'ilm-i insan ve sair heman cedit olan ve fünun 'ulûm [66] mütenevvi'anın, ve hususuyla fenn-i hey'etin hatadan salim bir esas üzere ettiği terakki sayesinde insan tabî'atın erkan u esrar-ı hafiyesini vâzıh bir surette bulmuştur.

Zaman-ı kadimede mâ'lûmat mevcude-i müktesebe muhtelit olduğundan, kaffesine müştereken felsefe deniliyordu. Mâ'lûmat-ı mezkûre it'ab-ı zihn ile keşf olunan bir takım hususat-ı tabî'iyeye ve ilâhiyye ve 'akliyyeden ibaret bulunuyordu.

Bugün 'ulûm tefrik olunup, her biri müstakil bir 'ilim, ve belki birkaç 'ilme münkasım, olduğundan, felsefe "filozofu" ya'ni hikmet ismi yalnız insanın ahval-i ruhaniye ve ma'neviyesiyle hilkat-i 'âlem ve mahiyet-i ruha, ve gerek beşerin gerek kaffe-i ka'ınatın mebd ve ma'adine dair, mutala'at u hayalat ve faraziyat kabilinden olarak, yazılan şeylere tahsis olunmuştur.

Felsefe insanın zihninde cemi‘-i ma‘ârifden evvel doğmuş ve kaffe-i ‘ulûmun pederi makamında bulunmuştur. [67] Hindistan hükemâ-yı kadimesinin ve hususuyla (Karşına) ve (Buda) gibi ashâb-ı şerayi‘in akval-ı hikemiyesi hala bugün felsefe meraklılarının hayretini mucib olacak derecede efkâr-ı ‘aliyye ve nikât-ı dakikayı havidir. Felsefe, Hind’den sonra Yunan’da zuhûr edip, Tales, Fisagoras, Sokrat, Eflatun, Aristo gibi şakirdan meydana getirmiş; ve mu‘ahharen İskenderiye’de takarrür edip, şehri mezburede buna mahsus olan medrese-i meşhureden ‘İbranilere ve ‘Araplara kadar vasil olmuştur.

Vaktâ ki medeniyet-i Yunaniye’nin asarı ehli İslam’ın eline geçip, yeniden bir revnak almaya başladı, bu ‘ilme dahi ‘ulemâ-yı İslam tarafından pek çok ehemmiyet verilerek, her ne kadar bir vakit ‘aka‘id-i İslamiye’ye mübayin gibi ‘add olunmuş ise de ayet-i Kuraniye ve ahadis-i Nebeviyye’nin çoğundan dahi bu ‘ilme tamamıyla muvafik mefhumlar çıktığından, felsefenin ayat u ahadise mutabık ahkamı ayrılarak, ve tevsî‘ ü ta‘mik edilerek, ‘ilm-i tasavvuf meydana getirilmiştir. Gerek felsefe ve gerek onun bir şu‘besi [68] olan tasavvuf beyne‘l-İslam pek çok terakki edip, İbn-i Sina, İbnü‘r-Rüşd, Muhyi‘d-din-i ‘Arabi, Gazali gibi nice hadimler bulmuştur.

Âsar-ı Medine ehl-i İslam’dan Avrupa’ya intikal eder etmez, rü‘esa-yı diniyyenin tehdidat u mümana‘at-ı şedidesiyle beraber en evvel felsefeye hizmet olunmaya başlanarak (Ispinoza), (Hegel) ve emsali gibi hükemâ-yı müte‘addide yetişmiş ve mu‘ahharen başlıca Almanyalılar bu ‘ilm ile iştilal etmişlerdir. Bugünkü günde Avrupa’da ne eski Yunanlılar ve Hindlilerle sair ümemin ve ne de Almanya hükemâ-yı sayıkasının felsefesi makbul olup “Felsefe-i Müsbete” (Filozofi Pozitiv) ismiyle yeni bir usul-i felsefe îcad olunmuştur ki bu da bu ‘ilmin evham ve hayalata müstenid olan ahkamına redd ile yalnız ‘aklen, fennen ve mâddeten isbat olunabilir kava‘idini kabulden ‘ibarettir. Bu usul günden güne ta‘ammüm etmekte olup, eski felsefeyi iptal etmiş ve halkı evham ve hayalata uğraşmaktan kurtarmıştır. [69] ‘Akıl ve fen ile isbat olunan ‘ulûm-ı saire ile beraber, felsefe-i cedide dahi bugün bir esas metin üzere tabî‘at ve ka‘inat esrar-ı na-mütenahiyesinin izini alarak, netayic-i atiyeyi istihrac eylemiştir:

Ka‘inat dediğimiz şey – Birbirinden mesafe-i mu‘ayyenede ka‘im – hadsiz, hesapsız, nihayetsiz ecream-ı ‘azîme-i semaviye ile mal-a-mal, kenarsız, payansız bir feza-yı hayretfezadır. Arzı ihâta eden ve bir mâyi renginde bir kubbe gibi görünen şey o saha-i namütenahiyedir. Geceleri gördüğümüz yıldızlarla Ay ve gündüzün müşahede olunan Güneş ecream-ı semaviyedendir. Gözle gördüğümüz yıldızlar ‘umûm-ı ecream-ı semaviyenin bir cüz-i kalili, yani yalnız bize yakın bulunanlarıdır. Ecream-ı semaviyenin bir takımı sabit ve bir takımı seyyar olup,

muntazam bir ka'ide ile devir ve hareket ederler. Seyyârât-ı mevad-ı muntafiyeye ve sevabit-i mevad-ı nariyeden 'ibarettir.

Mütেকaddimin Güneş ve Ay ve seyyarat-ı hamsenin arzın etrafında devir ettiğine zahip edilir. Bugün bir [70] avize kadar gördüğümüz Güneş'in kürre-i arzın 1.404.928 misli büyüklüğünde ve sabit olduğu anlaşıldı. 'Utârid, kürre-i arzın cesametinin on yedide biridir; Zühre, kürre-i arzın büyüklüğündedir; kürre-i arzın 'Âlem-i Şems seyyaratının üçüncüsüdür; Merih, arzın cesametinin yedide biridir. Ondan sonra mütেকaddiminin bilmedikleri birçok küçük seyyareler vardır ki şimdiye kadar keşf olunanları elli dördtür. Müşteri, kürre-i arzın 1,491 misli büyüklüğündedir; Zuhâl arzın 772 misli cesametindedir; mu'ahharen keşf olunan Uranüs arzın 87 ve Neptün 77 misli cesametindedir.

Seyyarat-ı mezkûrede Güneş'e karib olanların kendi mihverleri üzerine hareketleri batı ve Güneş'in etrafında devirleri kısa olduğundan, az zamanda olur; Güneş'ten uzak olanlarının bilakis mihverlerinin üzerine hareketleri gayet seri' ve Güneş'in etrafındaki devirleri, yolun uzunluğu münasebetiyle, çok [71] zamana muhtac olur. Mesela 'Utârid'in Güneş'in etrafında devri üç ayda ikmal olduğu halde, mihverü üzerine hareketi yirmi dört sa'atle beş dakika sürer; Müşteri'nin ise Güneş'in etrafındaki devri on iki senede ikmal olduğu halde, kendi mihverü üzerine hareketi yalnız dokuz sa'at elli beş dakika sürer.

Hikmet-i tabî'iyeden anlarınız ki hararet-i sulb olan bir şeyi mâyi'e ve mâyi'den buhara tahvil ettiği gibi, bürudet dahi buharı mâyi'e ve mâyi'i sulbe tahvil eyler.

Güneş bir vakit buhar ve sonra mâyi' halinde bulunmuş ve seyyaratı buhar yahud mâyi' halinde iken onun cisminden münfek olarak, mürur-ı zaman ile, cisimleri Güneş'e nisbeten pek sagir olduğundan, bürudetin te'siriyle bir kış bağlamıştır.

Arzın dahili mevad-ı müzabeden 'ibaret olup, yanardağlardan çıkan mâyi'ler kürre-i arzın içindeki erimiş mevaddandır. Güneşi terkib eden mevadın [72] dahi arzın içindeki mevaddan asla farklı olmadığı fennen isbat olunmuştur.

Arzın bürudetinden dolayı, bağladığı kabuklar üzerinde teşekkül ve tecemmu' eden buharatın su olmasıyla evvala nebatat ve mu'ahharen sıra ile enva'i hayvanat zuhûr etmiştir. Seyyarat-ı sairenin dahi, mevad-ı mürekkepleri cihetiyle, arza müşâbih olacakları müstedeldir.

Kürre-i arzın üzerinde yağın yağmur, dolu ve karın dahi hararet ve bürudet vasıtasıyla denizler sularının mâyi'den buhara ve buhardan mâyi'e tahvil etmesiyle vuku' bulduğu ve yıldırım ve gök gürlemesinin ne idiği bugün fûnun vasıtasıyla

keşf olunmuştur. Mütেকaddimin yağmurun gökten indiğine ve yıldırımın mesela (Jüpiter)'den gönderildiğine inanırlardı.

Bu risalecikte ma'ârifin zâhire çıkardığı cemi'-i esrar-ı tabî'atın zikri 'adimü'l-imkan olmağla, tayy-ı güftar eyleriz. Vallahu a'lemu bi's-savab. [73]

Hatime

İnsan çektiğini unuttuğundan, daima mazinin tarafdarıdır. Bunun için eskiler maziyi a'sar-ı zerrin, ve hali zaman-ı cedit 'add ederek, istikbali pek müdhiş görürlerdi. Biz, bu i'tikad ve buna merbut olan tereddüd ve şüphe ile beraber, her halde insaniyetin istikbalinin tedric ile pek parlak olacağına arzumuz üzere, itmi'nan ile inanıyoruz.

Ne eski hükemâdan olan Eflatun ve ne de yenilerinden bulunan (Kondorsa) gibi, insanın meleğe dönmesini yahud tasavvur ve imkandan hariç vehmi bir sa'adet ve refah 'âlemin zuhûrunu bekleriz. Ancak maddi ve ma'nevi terakkinin, feza'il ve kemalatin, fûru'at-ı insaniyetin ve medeniyetin hududunu da tahdid ve tahsir edemeyiz. İnsaniyetin terakkisine feza-yı 'aleme bakdığımız nazarla bakıyoruz.

İnsan tabî'atın ma-fevkinde çıkamaz, insanın münteha-yı terakkisi tamamıyla insan olmaktan 'ibarettir. Tamamıyla insan [74] olmak ise tamamıyla medeni olmak demektir, ya'ni 'aklı ma'ârifle tezyin ve kalbi ahlak-ı hamide ve feza'il-i insaniye ile tenvir edip, gereği gibi insan olmaktır. İnsan terakkisini tabî'atın hududu dahilinde arayıp, imkanın haricinde aramaya yorulmamalıdır.

Medenilerde görünen kusurlarla medeniyette müşahede olunan noksanlar medeniyetin mahiyet ve halini değil, belki 'adem-i kemalini ima eyler. Sefahati hürriyet icad etmez, yalnız izhar eyler, fenalık zaman-ı cehaletten, dalaletten bedeviyetten kalmış seyyi'attandır. Medeniyet henüz layığı vech üzere kesb-i kuvvet edemediğinden, galib gelmeye muvaffak olamıyor. Biz mutma'iniz ki medeniyet, feza-yı hakikatin evc-i balasına çıkmak için, terakki tarihini gereği gibi aldığı halde, bir dereceye kadar ve imkanın dahilinde her fenalığın önu kesilecektir. Sözümüz sahte medeniyete dair değildir.

Şimdiye kadar hasıl olan terakki fevkalede bir terakkidir. Medeniyet-i hazıra insanın bir nev' refahı 'add olunabilir, fakat maksadın nihayeti değildir. Ma'mafih [75] bu noktaya çıkmaksızın, mâ-fevkinde yahud haricinde bir merkez aramak da vahi bir fikirdir. Katarat-ı kesirenin tecemmu'yla hasıl olan şu nehrin menba' ve mansabı na-bedid olmağla, artık hiçbir milletin tefahhur yahud nefretini icab etmez.

Ferişte-i ‘akılperver zaman ilahından doğmuş olduğundan, cümlemiz hissedarız. Biçare insan şu dâr-ü gîr-i ‘azîmenin içinde başını taşa ura ura, dürlü dürlü halata, hesapsız, tekellüfata girerek; ezmine-i na-ma‘dudenin nihayetinde, güç halle ve meşak-ı ‘adide ile vücuda getirdiği şu ni‘meti niçin taht-ı inhisara alsın? İnsan yoktan bu sa‘adeti var etti, niçin yine vardan yok etsin? El-hasıl, medeniyetin haricinde sa‘adet ve selamet, ma‘ârif ve fûnunun masivasında hakikat, insaniyetten başka rah-ı necat yoktur.

İnsanı kâmil etmek için, terbiyesini ikmal etmekten başka çare yoktur; terbiyenin vasıtası ise ancak medeniyetin fûru‘atıdır. [76] Nev‘-i beşerin ve hususuyla mütemeddinlerin, vezayifi medeniyet-i hazıranın noksanatını ikmal ile, ezhan ve vicdanların medeniyet-i tamma çerağıyla tenviri ve terakki edemeyenler bi’t-tabî‘ tedenni etmekte bulunduğundan, ni‘met-i medeniyetin mehmma emken cemi‘-i efrad-ı beşere ta‘mimi ve kurûn-ı vustâda yahud insanın ibtida-yı zuhûrundaki halinde bulunan ümeme dahi neşridir.

İnsan tamamıyla terbiye olunduğunda, muhtac olduğumuz hürriyet ve uhuvvet ve insaniyetin zuhûruyla, muhatarat-ı atiyeden varestede olmak mümkün olacağı gibi, ‘âlem-i insaniyetin terakkisiyle kavanin ü nizam-ı lazîmenin ve hukuk-ı ümemin itmamı sayesinde, bir salih ve asayiş-i ‘umumiye, ve binaen ‘aleyh, istikbalin te‘minine ve bir ni‘met-i ‘uzma ve bir ‘âlem-i balaya destres olması dahi ba‘id değildir. Vallahu’l-müste‘an.

Son

ÇEVİRİ YAZILAR

Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler: Akdeniz'de Dolaşımında Olan Mekanik Objeler*

Avner Ben-Zaken

*Çeviren: Melek Dosay GÖKDOĞAN***

1574'te Osmanlı Sultanı III Murad, Takiyüddin Muhammed ibn Marûf'u İstanbul'da bir rasathane inşa etmesi için davet etti. Mekanik sanatlardaki olağanüstü bilgisini kullanan Takiyüddin, 1577 kuyruklu yıldızı gözlemlerinde kullanmış olduğu aletleri ve mekanik saatleri inşa etti. Bu tür astronomik ve mekanik faaliyetler, 1580'de Şehinşahnâme adlı bir yazmada bazı minyatürleri resimleyen meçhul bir ressam tarafından belgelenmiştir. Aynı on yıllık zaman diliminde, Tycho Brahe gibi Avrupalı astronomlar da aletler yapmış ve gökssel cisimlere ilişkin bir mekanik dünya görüşü geliştirmişlerdi. Bilimsel kültürler yıllarca bir arada var olmasına rağmen, yaygın olan tarihçilik yaklaşımı, bunları birbirlerinden ayrı çizgisel yollar boyunca geliştirmiş gibi takdim etme eğilimindedir. Ancak minyatürlerden birindeki özellikleri yakından inceleyecek olursak, Takiyüddin ile Avrupa mekanik kültürü arasında olası bir bağlantı hakkında ipuçları buluruz.

Astronomlar, hizmet ettikleri yöneticilerin endişelerini giderdikleri ve aynı yöneticilere güç ve nüfuz gösterileri sağlamaya yardımcı oldukları saraylarda pek çok roller oynamışlardır. Savaşlarda, kriz zamanlarında veya doğal afetlerde, yıldızlardan rehberlik beklenen uzun ve genellikle gergin toplantılara çağrılırlardı. Çok uzak ül-

* Avner Ben-Zaken, "The Revolving Planets and The Revolving Clocks: Circulating Mechanical Objects In The Mediterranean", *History of Science*, 49:2 (2011), 125-148.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, mdosay@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6936-6372.

Künye: BEN-ZAKEN, Avner, (2024). Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler: Akdeniz'de Dolaşımında Olan Mekanik Objeler, Çev. Melek Dosay Gökdoğan, *Dört Öge*, 25, 133-155. <http://dergi-park.gov.tr/dortoge>

kelerden büyükelçiler hediye olarak yanlarında bilimsel objeler ve kitaplar getirdiklerinde, ciddi kabul törenlerine de katılmışlardır. Diğer erken modern dönem bilimsel figürlerinden ziyade bunlar kültürler arası ağlar içinde faaliyet göstermişler ve komşu kültürlerin de farkına varmışlardır.¹ Bununla beraber, geleneksel tarihçilik onları dar bir kültürel mercekten görme ve komşu kültürlerden ayırma eğilimindedir.²

İslam bilim tarihçiliğinde, Takiyüddin tamamen bir İslam astronomu olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacılar, on yedinci yüzyıla kadar İslâm'daki doğa felsefesinin hâlâ geçerli olduğunu göstermeyi arzu ediyorlardı ve bu yüzden Takiyüddin'e "altın çağın" son temsilcisi olarak bakmışlardır. Takiyüddin'in başarılarını, Avrupa'nın yeni astronomi ve mekanik dünya görüşüne itibar etmeden işleyen bir İslâm kültürünün dâhili bir bilimsel ürünü olarak ifade ettiler.³ Bununla beraber, Takiyüddin'in

- 1 Son zamanlarda kültürlerarası araştırmalar gelişti ve on beşinci yüzyıl ortalarında başlayan Osmanlı Doğu Akdeniz'i ile Latin Batı arasındaki büyük entelektüel etkileşime odaklanıldı. Örneğin bakınız; Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his time* (Princeton, 1992); sanatçılar ve sanat ile ilgili bakınız; Nurhan Atasoy ve Julian Raby, *The Pottery of Ottoman Turkey* (London, 1989) ve *Studies on Istanbul and beyond: The Freely papers*, ed. Robert Ousterhout (Philadelphia, 2007). Yunanca-Arapça-Yunanca tercüme hakkında bakınız; Maria Mavroudi, "Late Byzantium and Exchange with Arabic Writers", S.T. Brooks (ed.), *Byzantium, Faith and Power (1261-1557): Perspectives on late Byzantine Art and Culture* (New Haven, CT, 2007), 62-75. Değişimlerin Avrupa kültürü üzerindeki etkileri muhtelif çalışmalarda araştırılmıştır. Örneğin bakınız; *Re-orienting the Renaissance: Cultural Exchanges with the East*, Ed. Gerald MacLean (New York, 2005); Jerry Brotton, *Trading Territories: Mapping the Early Modern World* (Ithaca, NY, 1998); Lisa Jardine ve Jerry Brotton, *Global Interests: Renaissance Art Between East and West* (Ithaca, NY, 2000).
- 2 Astronom-mekanikçi Tycho Brahe'nin tarih yazımı, aslında Tycho'nun daha geniş Avrupa kültürünü, politikasını ve doğa felsefesini şekillendirmesinde muazzam bir rol oynayan, tarihsel olarak İslâm öncüllerinden ve mekânsal olarak Osmanlı İmparatorluğundan kopmuş, tamamen Avrupalı bir Tycho'yu sunuyordu. J.L.E. Dreyer'in 1890 tarihli açıklaması, Pierre Gassendi'nin Tycho sunumuna dayanarak bize Tycho'yu bütün bir astronomlar kuşağının ileriye götüren yeni fikirlerin mimarı olarak gösterdi. Dreyer, Tycho'nun geleneksel astronomiden koptuğunu ve onu bazı durumlarda İslam astronomisini de (özellikle Battâni (ölm. 929) ve Zerkâlî'yi) içine alan kültürler arası zincirin en son parçası olarak sunduğunu kanıtlamanın yollarını aradı. J.L.E. Dreyer, *Tycho Brahe: A Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century* (New York, 1963); Pierre Gassendi, *Tychonis Thorei, equitis Dani, astronomorum coryphaei, vita* (The Hague, 1654). 1980'lerin sonlarında Victor Thoren, tartışmayı 'fikirlere tarihinden' entelektüel tarihe kaydırarak Tycho 'kışisi'ne, çalışmalarının toplumu nasıl değiştirdiğine ve Danimarka soyluları içindeki işlevine odaklandı. Victor E. Thoren, *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe* (Cambridge, 1990). Yakınlarda John Christianson, Tycho'nun projesini siyasi bir güç gösterisi olarak çağdaş kültüre gömülmüş olarak sunmuş ve önceki tarih yazımının Tycho'nun çalışmasını bölmek için kullandığı çizgileri (kültür, politika ve doğa felsefesi arasındaki çizgileri) eritmiştir. John Christianson, *On Tycho's Island: Tycho Brahe and his Assistants 1570-1601* (Cambridge, 2000).
- 3 Daha ellili yıllarda Sevim Tekeli, Takiyüddin'in çalışmasının önemini Batlamyus sistemine meydan okuma düzeyine yükseltmişti. Dahası, Takiyüddin ve Tycho arasındaki benzerlikleri, onların astronomi aletlerini mukayese ederek bulmaya çalışmış ve Takiyüddin'i "Osmanlı İmparatorluğunun Tycho Brahe'si" olarak tasvir etmişti. Sevim Tekeli, "Nasiruddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasat Aletlerinin Mukayesesi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1958; İstanbul Rasathanesi'ndeki aletlerin bir tasviri için bakınız; E. Wiedemann, "Definitionen verschiedener Wissenschaften und über diese verfasste Werke", *Phys.-Med. Sozietät*, I-li (1918-19), 26-8. Milliyetçi gündemi olan bir başka Türk akademisyen Muammer Dizer, Takiyüddin'in aynı konular üzerinde eş zamanlı

üstün mekanik becerilerinin kaynaklarına çok az ilgi gösterdiler. Bu makalenin öne sürdüğü üzere, bu tür mekanik beceriler Avrupa kaynaklarından elde edilmiş ve gök cisimlerini gözleme biçimlerine dâhil edilmiştir. Gözlemler, kendi deyimiyle bir “yeni bilim” gerçekleştirdi ve bu yeni bilim İslâm Dünyasına Avrupa’daki evrene dair yeni mekanik dünya görüşünü tanıttı. Ayrıca Takiyüddin gök mekaniğini yalnızca bir makinenin çarkları olarak sunmamış, fakat daha da önemlisi tıpkı zanaatkârın doğa kanunlarını makine ile değiştirmesi gibi Hermetik inancını sürdürmüştür, böylece mekanik astronomi bilgini, kozmik düzeni Hermetizm ile idare edebilirdi.

Takiyüddin’in, Avrupa’da yükselen yeni mekanik dünya görüşünün farkındalığına dair ipuçları ararken, sadece bilimsel yazılara değil, fakat bilimsel olmayanlara da dikkat ediyoruz. Yazılarının çoğu teknik bilimsel metinler olmasına rağmen, eserlerinin başlıkları, girişleri, resimleri ve başka yazarların metinleri (mutlaka doğa felsefesiyle ilgili olması gerekmiyor), bizi Takiyüddin’in bulunduğu ve çevresindeki kültür alanlarının sınırlarının kesiştiği kültürel kavşağa ulaştırır. İstanbul’daki çeşitli kütüphanelerde ve arşivlerde bulunmuş, onun entelektüel ilgisini belgeleyen bir düzineden fazla bilimsel yazısı vardır; bunların konuları gezegenlerin astronomi modellerinden 1577 kuyruklu yıldızına dair gözlem verisine ve saatler ve su değirmenleri gibi otomatların nasıl yapılacağına ilişkin yönergeler dâhil olmak üzere mekanik yazmalarına kadar uzanan çeşitliliktedir. Bununla beraber, kültürel bir yazı da bulunmaktadır ki bu Şehinşahnâme başlıklı bir şiir yazmasıdır ve onun çalıştığı ortam hakkında ipuçları içermektedir. Bu şiir kitabı, 1580’de Alâeddin el-Mansur isminde bir İranlı şair tarafından yazılmıştır. Burada Sultan III. Murad mübalağalı bir saygıyla yüceltilmiş ve Avrupa saraylarıyla hediye alışverişinde kullanılması amaçlanmıştı. Minyatürlerle resimlenmiş eser, Osmanlı astronomu Takiyüddin’i öven şiirler içermektedir.⁴

Osmanlı Rasathanesinin 1580’de yanlış astrolojik tahminlerde bulunduğu için ve başka problemlerle yıkıldığını biliyoruz, dahası önceden de din adamlarının baskısı altında olduğunu da biliyoruz. Fakat inşa edilmesine izin veren bi-

olarak çalıştığını göstermek için Takiyüddin ile Avrupa’daki yeni astronomi ve mekanik arasında olası bir bağlantıyı reddetti. Muammer Dizer, *Takiyüddin* (Ankara, 1990). Ayrıca bazı araştırmacılar da Takiyüddin’in başarılarını kurumsal tarih açısından takdir etmişlerdir. Örneğin Aydın Sayılı, İslâm Dünyasının son rasathanesinin, araçlarının ve mali kaynaklarının kısa bir tarihini yazmıştır. Aydın Mehmed Sayılı, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory* (Ankara, 1960).

4 Takiyüddin ve rasathanesi üzerine son otuz yılda yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, özellikle de Sayılı’nın çalışmaları ve onun İslâm rasathanelerinin ‘kurumsal tarihine’ ilişkin eseri, Şehinşahnâme’ye dayanmıştır. Ancak bu çalışma, metni kendi kendine yeterli olarak görmüş ve astronomi gözleminin bilimsel kültürü hakkında çok az şey üretmiştir. Alâeddin el Mansur, Şehinşahnâme, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, MS F 1404.

limsel kültürün yanı sıra kuruluş nedenleri de aydınlanmadan kalmıştır.⁵ Bununla beraber, Takiyüddin'in Mısırlı bir mekanikçiden Osmanlı İmparatorluğunun Baş Astronomuna dönüşen bir kişi olarak biçimlenmesine neyin izin verdiği sorulabilir. Şehinşahnâme, Takiyüddin'in bilimsel yazılarını etkileyen gizli kültürel akımlara dair örtülü ipuçları sağlamaktadır.

Alâeddin el-Mansur'un Şehinşahnâme'si, Sultan III. Murad'ın (1574- 95) saltanatının ilk yıllarıyla ilgili, Farsça mısralar şeklinde yazılmış bir vakayinamedir. Allah'ı, Peygamberi ve Sultanın taç giymesini öven şiirlerle başlar. Geri kalanı, İstanbul Rasathanesi, 1577 kuyruklu yıldızı ve 1570'lerin sonlarındaki İran savaşları ile ilgili bir şiir de dâhil olmak üzere tarihteki çeşitli olayları anlatan şiirlerden oluşmuştur. Şiir, rasathanenin kurulmasında bilimsel olduğu kadar siyasi nedenleri de belirtmektedir. El-Mansur, el-Tusi'nin (on üçüncü yüzyıl) ve Ulugh Bey'in (on beşinci yüzyıl) eski astronomi tablolarının "yıpranmış olduğunu" ve astrolojik tahminler için son derece yetersiz olduklarını bildirmektedir:

Bahtı açık kimselerin talihinin yeni bir Zic'in yapılması için sabırsızlanışı gibi
Yıldızlar da kendilerini rasat edecek astronomları sabırsızlıkla bekliyorlardı.
Derken, zamanın krallarının efendisi ve büyüğü,
Yeryüzünün fatihi ve ülkeler şehinşâhı,
Ulusların önderi Sultan Murad'ın yüceliği önünde,
Durum ansızın değişti.
Tekerleğe benzer şekli ile yeryüzü bu hükümdarın dolaştığı alandır,
Rasat yapılması ve Zic hazırlanması emrini verince,
Yıldızlar göklerden inip onun önünde yere yüz sürerler,
Onun devlet ve ikbaline dayanarak astronomlar çalışmaya koyulunca,
Rasıtlar Küçük Ay'ın yıldızlarından tacı kapmaya muvaffak olurlar.⁶
Sultan III. Murad'ın saltanatının ilk döneminde "işler tamamen değişti"

5 Bazı Avrupa araştırmalarında bahsedilen astrolojik yönleri, Takiyüddin'in projesini "güçlü bir küçümseme eğilimi gösterdiği için" modern İslâm âlimleri tarafından çoğunlukla göz ardı edildiğinden (Aydın Sayılı, "Alâ al-Din al-Mansûr's Poems", *Bellefen* Ixxix (1956), 429-84, s. 445-6), rasathanenin kurulmasına yol açan içerik ve faydacılıkla ilgili koşulları araştıran açıklamalara sahip değildir. Dolayısıyla Takiyüddin üzerine 'fikirlere tarihi' türünden araştırmalar bize, yöneticilere yönelik potansiyel tehlikeleri gösteren ve bunları çözen astrolojik tahminlere yönelik siyasi baskılardan kopmuş, içsel olarak gelişen bir astronomiyi göstermektedir.

6 Rasathaneye ilgili şiirlerin Farsça metni ve İngilizce tercümesi için bakınız; "Alâ' al-Din al-Mansûr's Poems", *a. g. e.*, 472.

ve rasathanedeki çalışmalar sultanın kaderini değiştirmek için onun yıldız falını Küçük Ayı’dan dışarı taşımayı amaçlıyordu. Dikkat çekici bir şekilde göksel olaylardan duyulan korku galip geldi. Dahası, şiir, Takiyüddin’in matematik ve mekanik becerilerine ilişkin ipuçları da sağlamakta.

Bu muzaffer sultanın saadetli devlet kapısına, Kahire’den hünerli bir kadı geldi.

Onun matematikteki mahareti atalarından intikal etmişti.

Bu kıvrak kalemli insanın adı Takiyüddin’dir.

Hesap bilimlerinde kalem ona köle olmuş ve ona itaat etmiştir.

Büyük bir çeviklikle sayfaları rakamlar ve şekillerle doldurmakta.

İbn Şatır’ı (meşhur on dördüncü yüzyıl İslam astronomu) geride bırakmış ve onun üstünlüğünü elinden almıştır.

Almajest’teki karmaşık birçok noktayı açıklamış,

Ve Öklid’in *Elementler*’indeki pek çok güçlüğü çözmüştür.⁷

Pergel ve cetvel yardımıyla ve garip figürlerle bütün yeryüzündeki enlem ve boylamları ölçmüştür.⁸

Bu şiir, şiirsel mübalağayı kullanarak, özellikle de Takiyüddin’in bilim tarihindeki yerine ilişkin abartıyla, onun İslam bilim geleneğine kök salmış olan bilinliğini vurgulamaktadır. Bizzat Takiyüddin aletler yapmışsa da başka aletler ithal edilmişti.⁹ İslâm Dünyasında ilk defa olarak astronomi gözlemleri yapılırken en son Avrupa teknolojilerinin de kullanılması, sadece metinlerde değil fakat grafik tasvirlerinde de izler bırakmıştır. Şehinşahnâme’deki minyatürlerden birisi, bir halkalı usturlap (merkezde Yer’in bulunduğu bir modelle bir göksel küre iskeleti) üzerinde çalışan astronomları göstermektedir (Şekil 1). Diğer bir minyatür, gözlem yapan ve verileri hesaplayan personelin bulunduğu küçük rasathaneyi göstermektedir. Bu minyatür (Şekil 2), Osmanlı Rasathanesindeki gerçek faaliyetin anlık bir resmi olarak görülebilir ve bununla Avrupa bağlantılarının kanıtını araştırabiliriz.

7 *A. g. e.*, 473.

8 *A. g. e.*

9 Örneğin, Osmanlılar ilk pusulalarını ancak 1727’de yapmışlardı ve bu da Avrupa modellerini temel almıştı. Yapılan incelemede ibrenin kuzeye değil, 11.5 derece batıya eğik olduğu görüldü. Bakınız, Ekmeleddin İhsanoğlu, “Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case of Modern Astronomy (1660-1860)”, *The Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*, Ed. İhsanoğlu (İstanbul, 1992), 37-84.

Bu özel minyatür, sadece çeşitli geniş konulara ışık tutabileceği için değil, fakat kenarlarındaki özellikler nedeniyle de önemlidir. Üç sıra halinde dizilmiş on beş personel dışında, alt merkezde bir küre ve sağ kenarda bir mekanik saat teşhis edebiliyoruz.

Minyatürün merkezinde yer alan yer küre, yer merkezli bir dünya görüşünü belirtmektedir. Bu kürenin üzerinde, Afrika'yı, Avrupa'yı, Akdeniz'i ve Asya'nın kısımlarını görüyoruz. Bir Osmanlı deniz kaptanı olan Piri Reis'in, on altıncı yüzyıl başlarında bir Amerika haritası çizmiş olduğu tahmin edilmektedir, fakat bu minyatür bu kürenin yeni haritacılık bilimine göre güncellendiğine dair herhangi bir işaret göstermiyor.

Bununla beraber, bir an için bilimsel kaynaklardan uzaklaşıp, Londra'daki Christie Galerisi'nden 1991 tarihli bir broşüre baktığımızda, ilginç şeyler görüyoruz. Bu broşürde, "Murat'ın Küreleri" başlığıyla biri göksel, diğeri yersel iki küre satışa sunulmuştu. Bunlar 1579'da Antwerp'te yapılmışlar ve Sultan III. Murad'a ithaf edilmişlerdir. Birinin üzerindeki Latince yazı şöyledir: "Murat III, Süleyman, göklerdeki büyük tanrının lütfuyla, tüm dünya krallıklarının yegâne kralı, Türklerin imparatoru (ve) sultanı."¹⁰

Christie'nin broşürü, Takiyüddin'in küresiyle Christie'nin minyatürdeki-nin aynısı gibi görünen kürelerinden birisi arasında hiçbir bağlantı kurmamıştır. Mevcut yersel küre, Gerard Mercator'un 1541 tarihli haritasına dayanıyordu ve kuşkusuz Yeni Dünya'yı da içeriyordu. Bununla beraber, göksel küredeki yıldızların konumları, Johannes Schöner'in, *Opera mathematica*'sında (1551 ve 1561'de yayınlanmıştır) yayınlanan gök haritasına dayanıyorlardı ki bu harita da Kopernik'in 1543 tarihli *De revolutionibus*'undaki astronomi cetvellerini kaynak almıştı.¹¹ Aslında, Melanchton'un muhitinde bir matematik profesörü olan ve Kopernik'in eseriyle ilgilenen Joachim Rheticus'dan haberdar olan Schöner, Kopernik'in başarılarını ilk kabul edenlerdendi.

Bu göksel küreyle, Osmanlı Rasathanesinde Avrupa astronomisinin özellikleri bulunacaktı. Muhtemelen Takiyüddin, yeni astronomi çalışmalarından çıkan sayısal verileri bilmeden bu küreyi kullandı. Takiyüddin'in yer küresi ve diğer

10 III. Murat'ın göksel küresinin altındaki yazıt: "Amurathes tertius magni in coelo Dei gratia solymanus solus omnium regnum mundi rex imperator sulthanus Turcarum 1579". Bakınız; Christie's booklet, *The Murad III Globes: The property of a Lady to be offered as Lot 139 in a sale of valuable travel and natural history books, maps and important globes on Wednesday 30 October 1991...* (London, 1991).

11 Schöner'in, *Opera mathematica*'sında (Nuremberg, 1551) göksel bir harita bulunmuyordu. Elinde, yıldızların ve konumlarının bir listesi vardı. Anlaşıldığına göre harita, (ölümünden sonra yayınlanan) *Opera*'sına eklenmiş.

aletlerle etkileşimi, dünya çapında birleşmiş bir alan içinde kültürel bir öz bilinç yarattı. Yukarıda alıntılanan şiiirden, herkesi kapsayan uzay algısı hakkında daha fazla bilgi ediniyoruz: “Pergellerin ve cetvellerin yardımıyla ve şaşılası şekillerle dünyanın her yerindeki enlem ve boylamları ölçtü.” Meraga (on üçüncü yüzyıl) ve Semerkant’taki (on beşinci yüzyıl) önceki İslam rasathaneleri, İslâm şehirlerinin boylam ve enlem çizelgelerinin yanı sıra komşu ve geleneksel yerlerin (İstanbul, İskenderiye ve Roma) çizelgelerini de üretirken, Osmanlı Rasathanesi, geleneksel yerlerin ötesine geçen verileri koordine etme maksadıyla dünya çapında bir alanda çalıştı.

Yeni ve daha geniş bu uzayla ilgili dünya görüşü, Takiyüddin’in ve ekibinin gözlem yapma ve kayıt alma uygulamalarını belirledi. Yalnızca Avrupa’nın bazı bölgelerini fethetme isteği nedeniyle değil, fakat aynı zamanda Yeni Dünya’nın keşfine ilişkin artan farkındalığın bir sonucu olarak büyüyen, dünya çapında bir Osmanlı İmparatorluğu ile bağlantı kurdu. Dünyadaki mekânların enlem ve boylamlarını belirleme arzusuyla, Osmanlılar en azından haritalar aracılığıyla dünyayı fethediyormuş gibi görünerek, Yeni Dünya yarışında Avrupalıların gerisinde kalma kaygısını, siyasi kaygılarına yansıtmuşlardır. Şiir, yönetmeye yönelik siyasi özlömler ile verileri iyileştirmeye yönelik astronomi teknikleri arasındaki bağlantıyı kurar ve III. Murat’ı “dünyayı fetheden imparator. ... Ülkelerin krallarının kralı” olarak sunar. Küre üzerindeki Latince yazıda, köklü değişiklikler yapmak isteyen ve “gözlemler yapma ve astronomi çizelgeleri derleme” emri veren “dünyadaki bütün krallıkların yegâne kralı” olarak görünmektedir. Takiyüddin, bu siyasi amaca hizmet etmesi için İstanbul’a davet edilmişti. Osmanlı zamanını ve mekânını dünya ile uyumlu hale getirmek için çalıştı ve İslami ve diğer takvimler arasında dönüştürülme yöntemlerini geliştirdi ve Yer’in ekvatorunu belirlemek için de çalıştı.¹² Ve böylece Takiyüddin, “dünyanın her tarafını ölçmek” için davet edilmişti.

Böylece, Takiyüddin’in evreni, İslâm rasathanelerinin geleneksel ve sınırlı algılarını aştı. Bilgisinin bir kısmının yabancı kaynaklardan geldiğini ima etmekte, fakat bunu destekleyecek açık bir yazılı kanıt bulunmamaktadır. Takiyüddin, Avrupa’daki başarılarından haberdar olduğunu niçin gizledi? Bir tür entelektüel işkence hissettiren geleneksel yorumlar bizim durumumuzda konu dışıdır, çünkü ne Kopernikçilik ile İslâm dini kurumları arasında bir çatışma olduğunu ne de herhangi bir dini bilimsel dogmayı biliyoruz. Bunun yerine cevap, Takiyüddin’in metinler ve nesnelere ilgili yayılma kanallarının “güvenilirliği” ve inanılabilirliği yönünde aranmalıdır.

12 *El-Ebyât el-tis’a fi istibrâc el-tevârih el-meşhâra ve-şerhubâ* başlığıyla takvimlerin dönüştürülmesiyle ilgili bir eser yazdı ve yine *Fevâ’id fi İstibrâc Mintekat el-Kura ve Ma’rifet el-Ceyb* adında bir coğrafya kitabı da yazdı.

Takiyüddin'in Alet Çantasındaki Gizemli Yahudi

Minyatüre dönersek, üst sırada diğerlerinden dikkat çekici biçimde daha büyük iki kişi görüyoruz. Birisi, diğeriyle tartışırken elinde usturlap tutuyor. Ressam, kıdemlerini vurguluyor olabilir, gerçekten de yazı bize, bu on beş personele sadece beşinin astronomi uygulamasında yeterli bilgiye ve beceriye sahip olduğunu söylüyor. Dahası, bu iki kişinin aşağı yukarı eşit konumlandırılmış olması Takiyüddin'in başkan olduğunu göstermekte, fakat bir akranı vardı, bu kişi, muhtemelen, fakat kesin değil padişahın hocası olan Hoca Sadeddin idi ve rasathane inşa edilirken 1574 Güneş tutulmasını onun evinden rasat etmişlerdi. Ancak bu kişi, rasathanede başka bir kıdemli personel de olabilir.

Takiyüddin'in büyük eseri, *Sidretül Münteba el-efkâr fi melekût el-felek el-devr el-Zic el-Şehinşâbi* (Dönen Küreler Krallığındaki (zamanın ya da dünyanın sonunda) Nihai Bilgi Ağacı: Kralların Kralının (III. Murad'ın) Astronomi Çizelgeleri) dir. Bu kitap, Uluğ Bey'in *Sultani Zici*'ni düzeltmek ve tamamlamak amacıyla Mısır'da ve İstanbul'da yürütülen gözlemlerin neticelerine göre hazırlanmıştı. Kitabın ilk 40 sayfası hesaplamalarla ilgilidir, arkasından astronomik saatler, göksel çemberlerle ilgili tartışmalar ve Kahire ve İstanbul'da rasat ettiği üç Güneş tutulması hakkında bilgi gelir. Güneş tutulması İstanbul'da bulutlar yüzünden fark edilmedi ve bu nedenle Takiyüddin'in gizemli bir şekilde "Dâvûd el-Riyâzi", "matematikçi Davut" olarak bahsettiği Yahudi bir astronom eksik verileri sağladı.¹³ Memleketi Selanik'te kendi gözlemlerini yapmış ve Takiyüddin'e bunları doğrudan veriler sağlamıştır.

Yahudi Sefarad topluluklarında, 'dil bakımından yetenekli' Osmanlılar Latince astronomi metinlerini yeniden ele aldılar. İspanya'dan kovulmalarından sonra çoğu Akdeniz'in doğusundaki topraklara, önce İtalya'ya ve sonra Selanik ve İstanbul'a göç ettiler. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Selanik, muhacir Yahudiler (yani 'Arama, De Leon ve Amatus Lusitanus'¹⁴ gibi Latince okur-yazar olan hekimler, sanatçılar ve filozoflar¹⁵) 1560'larda İtalyan Engizisyonundan kaçanlar için ekonomik ve kültürel bir merkez haline gelmişti.

Gizemli Davud figürü, bazı ampirik olmayan bilimsel spekülasyonlar üretti.¹⁶ Sonunda yeni kozmolojilerle ilgili çağdaş bir İbranice kitabın girişinde tam

13 Takiyüddin Muhammed İbn Maruf, *Sidretül Münteba el-efkâr fi malakût el-felek el-devr el-Zic el-Şehinşâbi*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, no. 465/I, 85b, 86b-87a.

14 Bakınız, J.O. Leibowitz, *Amatus Lusitanus (1511-1568) è Saloniqne* (Rome, 1970).

15 Selanik topluluğunun İtalya ile yakın kültürel ve ekonomik bağlantıları için bakınız; Meir Benayahu, *HaYahasim sheBen yebude Yavan ve yebude Italia* (Yunan ve İtalyan Yahudileri Arasındaki İlişkiler) (Tel Aviv, 1980).

16 Bakınız; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna* (İstanbul, 1996), (1996).

adı göründü. 1560’larda Venedik’ten Selanik’e göç etmiş bir İtalyan Yahudisi olan Jacob HaLevi, Davut’un gizemini çözer. Galileo’nun öğrencisi Josef Salomon Delmedigo tarafından yazılmış bir astronomi ve matematik kitabı olan *Sefer Elim*’i (1629) destekleyen bir pasajda, HaLevi, çocukluk öğretmeni hakkında şöyle yazar:

Gençlik günlerimde, öğretmenim olan geniş kapsamlı araştırmacı Rabbi David Ben-Shushan’ın ellerine su dökerken, büyük Müslüman bilgelerin ona trigonometri, metafizik, astronomi ve felsefe hakkında sorular sorduklarını hatırlıyorum.¹⁷

On altıncı yüzyılda Yahudi araştırmacılar hakkında yapılmış biyografik çalışmaların derleyicisi Conforte tarafından yazılmış, On altıncı yüzyıl Yahudi araştırmacılarıyla ilgili bir başka çağdaş söylemde, David Ben-Shushan şöyle betimlenmiştir:

“...İslâm’ın yanı sıra astronomi ve felsefede... bilgeliğin tüm alanlarında geniş kapsamlı bir araştırmacı, öyle ki zaman zaman büyük Müslüman âlimler öğüt almak için ona yönlendiriliyorlardı. 1574’te İstanbul’a gitti ve orada büyük Müslüman âlimler, büyük hikmetinden dolayı ona saygı gösterdiler.”¹⁸

Ben-Shushan, 1550’lerde Venedik’ten, matematik hocalığı yaptığı Selanik’e kaçtı. Doğa felsefesine ilgisi, on altıncı yüzyıl ortalarında Selanik’te yazılan *Toldot HaAdam* (İnsan Soyu)¹⁹ başlıklı başka bir yazma nüshada ortaya çıktı ki bu yazmada Thomas Bricot’un Aristoteles felsefesinin bir özeti olan *Textus abbreviatus Aristotelis super VIII libros physicorum*’unu tercüme etti. Ben-Shushan, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima* ve bir de *Metafizik* gibi başka Aristoteles eserlerinden konular ekledi. *De caelo*’dan taslaklar bazı Arapça ekler içerse de, tercüme Latince den İbraniceyedir.²⁰ Dahası, Ben-Shushan’ın, sonsuz dünyaya inancı dâhil, *De caelo*’daki öncüllere bağlılığı, yazının sonundaki tek bir otobiyografik ekten görülebilir ki bu-

aynı yazar, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul, 1997), i, 9-10; J.H. Mordtmann, “Das Observatorium des Taqî en-din zu Pera”, *Der Islam*, xiii (1923), 82-6. Selanik’teki Yahudi cemaati gayet iyi belgelenmiştir. Ancak yerel basımevlerinin çıkardığı kitap listelerinde onun adına rastlamıyoruz, dolayısıyla muhtemelen bir kitap yayınlamamıştır. Selanikli birisinin yaşam izleri bırakmış olması gerektiğini varsaymak doğaldır. Ancak yerel Yahudi mezarlığındaki ölümler listesinde, elimizdeki birkaç ipucuna Davut uymuyor. Muhtemelen yaşamının sonlarında Selanik’ten ayrıldı ve başka yerde öldü. Bakınız; David A. Rekanati, *Zikbron Saloniki: Gedulatah ve-hurbanah shel Yerushalayim de-Balkan, ha-’orekh* (Tel Aviv, 1971); Michael Molco, *Beit ha’Almin shel Saloniki Selanik Mezarlığı* (Tel Aviv, 1974).

17 Bakınız; Josef Solomon Delmedigo, *Sefer Elim* (Amsterdam, 1628), 4b.

18 Bakınız; David Conforte, *Kore haDorot* (Nesiller Boyu Okuyucu) (Berlin, 1846), 39.

19 Thomas Bricot, *Toldot HaAdam*, David Ben-Shushan tarafından çevrilmiştir, Yahudi Teoloji Semineri (New York), Ms. 5475.

20 Bricot, *Toldot HaAdam*, 59b.

rada “hiçbir sırrını kaçımadığı *De caelo*, artık tamamlandı” demektir.²¹ Kanıtlar, 1576-77’de İstanbul’a giden ve rasathanenin kadrosuna katılan Ben-Shushan ya da “Davut el-Riyâzi”, “matematikçi Davut” un, sadece Takiyüddin’e gözden kaçmış olan tutulmanın eksik verilerini sağlamakla kalmadığını,²² aynı zamanda doğa felsefesine ilişkin bazı Latince bilgileri de ona aktardığını düşündürmektedir.

Shushan, HaLevi ve diğer Selanikliler gibi Sefarad Yahudileri, çok kültürlü karakterlerine ek olarak astronomi tercümeleri yaptılar. Selanikte tutulma gözlemleri kaydettiler ve astronomideki başarıyı Latince İbraniceye tercüme ettiler. Örneğin, Ben-Shushan’ın bir çağdaşı Moshe Almosnino, 1560’larda iki tane Ortaçağ ve geç Ortaçağ astronomi metnini Latince İbraniceye ve Yahudi İspanyolcasına²³ tercüme etti. Bir tanesi, Müslüman astronomların çoğunlukla Hollywood’lu John olarak yinedikleri Sacrobosco’nun *Sphera mundi*’si ve diğeri de Arap kaynaklarına dayanmasına rağmen bunları dikkate almamış ve Yunan astronomi kaynaklarına dönülmesi çağrısında bulunmuş olan Georg Peurbach’ın *Theoricae novae planetarum*’udur. Almosnino, Selanik Yahudi Cemaatinin özel vergi statüsünü yenilemek üzere siyasi bir görevle İstanbul’da kaldığı 1560’larda eserlerini, daha sonra rasathanenin kuruluşunda yer alacak olan çeşitli Osmanlı bilginlerine ve yüksek makamlara tanıttı.²⁴

21 Bricot, *Toldot HaAdam*, 76b. Ben-Shushan’ın neden Bricot’un Aristoteles yorumunu tercüme etmeyi seçtiğine dair işaretler ararken, çevirmenin girişini beklememiz gereken ilk sayfalar bulunmadığından, bazı güçlüklerle karşılaşırız. Yine de başka yerlerde ipucu arayabiliriz. Ben-Shushan’ın başka bazı yazıları elimizde. Yine onun *Biet habhira* (İrade Evi) başlıklı bir başka kitap yazdığına dair bir ipucu da var, fakat bu kitap mevcut değil. Bununla beraber, bir yazmayla (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy, St Petersburg, B 267, 4a-9b) ilgili başka çalışmalara ilişitirilmiş olarak bulduğumuz bu kitabın girişinden parçalar, özellikle Ben Shushan’ın daha meşhur eseri olan Vaizler üzerine yorumunun ışığında, bu çalışmanın belirlenimcilik ve özgür irade sorunuyla ilgilendiğini gösteriyor. Yahudi bir bilgin olan David Ben-Shushan, Vaizler üzerine yorumu sırasında insan ruhunun statüsü sorununa değiniyor. Son zamanlarda Y. Tzvi Langerman, Ben-Shushan’ın özgür irade ve determinizm sorunları üzerinde düşündüğünü ileri sürmüştür. Ruh, canlılığın alt katmanıdır; ama bu haliyle o da canlılık gibi ilahi midir ki o da ölümden sonra yükselsin? Yoksa tamamen maddi ve dolayısıyla çabuk bozulabilen bir şey midir? Ben-Shushan, bir dizi Ortaçağ İslâm kaynağını inceledikten sonra, felsefi romanı *Hay İbn Yakzân*’da ruhun ilahi olduğunu ilan eden İbn Tüfeyl’in görüşü lehine karar verir. Ben Shushan’ın reddettiği yorumlar arasında “Zohar’ın yazarları” ninki de vardır. Ancak onun eleştirisi tamamen bilimsel bir üslupla, herhangi bir polemik ima etmeden yapılmıştır. Bu, dönemin Kabalistlerinin ve doğa filozoflarının genel olarak ortak kavramlara dayanan yapıcı bir söylemle meşgul olduklarını göstermesi bakımından öğreticidir. Burada incelenen metinler, Endülüs Yahudi biliminin 1492 sürgününden sonra bile dayanıklılığına tanıklık ediyor. Gerçekten de Giordano Bruno, Ben-Shushan’ın kullandığı aynı kaynakların bazılarını araştırıp bulmuş olabilir. Bakınız; Tzvi Y. Langermann, “David Ibn Shoshan on Spirit and Soul”, *European Journal of Jewish Studies*, i (2007), 63-86.

22 Takiyüddin Muhammed İbn Maruf, *Sidretül-Müntehâ*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, no. 465/1, 85b, 86b-87a.

23 Bakınız; Rabbi Moshe Almosnino, *Sefer haSefira*, çev. George Peurbach, *Theoricae novae planetarum* (1560’lar).

24 İstanbul’da yaşadıklarının tam bir anlatımı için bakınız; Moses Almosnino, *Extremos y grandezas de*

Takiyüddin ile David Ben-Shushan'ın aralarındaki tanışıklığın niteliğine gelince, sorular cevapsız kalır. Takiyüddin, bu nispeten bilinmeyen adamı nasıl tanıyordu ve ona kesin fakat yine de önemli bilgiler aktaracağına neden güveniyordu? Bu bağlantı, Osmanlı İmparatorluğundaki Yahudi cemaatinin önde gelen lideri Don José el Duque de Naxos, yaygın bilinen adıyla Don Yosef Nasi kanalıyla gerçekleşmiş olabilir. Osmanlı sarayında hem varlıklı hem de etkili olan Nasi,²⁵ Sultan II. Selim'in (Muhteşem Süleyman'ın oğlu ve III. Murat'ın babası), hizmetlerini diplomaside kullanması ve karşılığında ticari çıkarlarını farklı saraylarda iletmesi ölçüsünde, Avrupa çapında sıkı bir yardımcıları ve bağlantıları ağı sağladı.²⁶ Hediyeler, kitaplar ve ziyaretçiler (özellikle Venedik ve Urbino arasında), Don Yosef Nasi'nin yönettiği bir ağ içinde gidip geldiler ve Ben-Shushan gibi üyeleri Avrupa kültürü ve bilgisine maruz kaldılar.

Görünüşe göre, David Ben-Shushan, Takiyüddin'in alet çantasındaki gizli Yahudi idi. Bununla beraber, İstanbul'a gitmeden önce, yani 1550'ler ve 1560'larda, Takiyüddin'in Avrupa kaynakları hakkında (özellikle de mekanik ve göksel cisimlerin mekanik dünya görüşüne ilişkin) bize fazla bilgi vermemektedir.

Schweigger'in Günlüğü: Efendi ve Köle

Takiyüddin'i Avrupa'ya bağlayan bir başka dolaşım ağı –korsanlar ve esirleri. Habsburgların İstanbul elçisi Solomon Schweigger, rasathanenin neden olduğu tartışmalara yakından tanık olmuş ve 1580'leri kapsayan günlüğünde Takiyüddin'in entelektüel alt yapısına dair ipuçları vermiştir. Schweigger, sevimsiz bir tonda “Padişahın değersiz bir Astronom tarafından büyük masrafa sokulmasına” ilişkin şöyle yazmakta:

“Konstantinopolis'e ulaştığımızda, bir Arap, alışılmadık şekilde güzel sanatlara meyilli olan Sultan Murat'ı, eğer kendisine izin verilirse ve gerekli bütün yardımı alırsa, yıldız takımlarını inceleyerek gelecekteki olayları Padişah için tahmin etmesini mümkün kılacak bir çaba göstereceğine ikna etti. Bununla beraber, böyle bir proje çok büyük bir emek gerektirdiğinden, Padişahın hemen kabul ettiği masrafları karşılaması gerekecek. Günlük bir harçlık da alıyordu, söylentiye göre on iki Hıristiyan köle de içinde ona yardımcı olmak üzere alıkonuyordu. Galata sem-

Constantinopla (Madrid, 1638).

25 Nasi'nin İspanyol ve Fransız saraylarıyla bankacılık bağlantıları vardı, işleri Hıristiyan Avrupa'da kalamayacak duruma gelince İstanbul'a kaçtı. Bakınız; Norman Rosenblatt, “Joseph Nasi: Court Favorite Of Selim II”, Doktora tezi, University of Pennsylvania, 1957, 99-105.

26 Avishai Shtokhamer, *Don Yosef Nasi: A Marrano's Rise to Power* (Brooklyn, NY, 1991); Jacob Harozen, *Don Yosef Nasi: Nesikh Naksus, Mosbel Ha-lyim, ve-Shalit Yam ha-Tikhon* (Tel Aviv, 1960).

tinin dışındaki bozkrda onun için bir konut yapıldı. Burada sihirbazın hilekârlığa ilgisini engellenmeden sürdürebilmesi için kehanetlerini becermesi gerekir.”²⁷

Takiyüddin’in yardımcı olarak “on iki Hıristiyan esiri” vardı,²⁸ fakat mekanik becerilerini kesinlikle çok önceden geliştirmişti. Schweigger, muhtemelen daha eski bilgi kaynaklarına, özellikle de matematik, astronomi ve mekanikteki kaynaklarına başka bir önemli bilgi parçası daha ekler:

“Kişiliğine gelince, bir zamanlar hizmetkârı olduğu bir matematikçi tarafından yıllar önce Roma’da mahpus olarak tutulan basit bir şarlatan, berbat bir hilekârdı. Burada sanatında ustalaştı ve göklerin sanatçısı ve takımyıldız sihirbazı oldu. Batlamyus’un, Öklid’in, Proklus’un ve Arapçada meşhur öteki astronomların yazılarını elde etti ve bu yazıları açıklaması için gizlice bir Yahudi tuttu...”²⁹

Takiyüddin’in güvenilirliği şüphelidir. Belgelememiş tutsaklar tarihsel kayıtlardan kaçır ve böylece Schweigger’in güvenilirlik konusundaki kuşkuları pek desteklenemiyor. Yine de Schweigger’in sözlerini desteklemek için bol ve ayrıntılı kanıtımız bulunmaktadır.

Müslümanların elindeki Avrupalı köleler ve Avrupalıların elindeki Müslüman esirler, aynı madalyonun iki yüzünü yansıtıyorlar, korsanlık ve savaş. Muhtemelen Takiyüddin İskenderiye’den İstanbul’a gemiyle giderken 1549-52 yılları arasında ya da 1560’larda esir düştü: Salvatore Bono, İtalyan korsanlar tarafından yakalanan gemilere dair bize bolca kanıt sağlamaktadır.³⁰ Geç on altıncı yüzyıldan canlı bir kaynak, İstanbul’dan Kıbrıs’a giderken yakalanan ve Malta’daki iki yıllık esaretinin kayıtlarını tutan Mustafa Efendi’nin anılarıdır. Malta, köle olarak İtalya’ya gönderilen binlerce Müslüman esir için kamp kurdu. Dahası, hapis yılları esirin rütbesine göre belirleniyordu ve Mustafa Efendi tıpkı Takiyüddin gibi kadı (yargıç) olduğundan, fidyeyi daha kolay toplayabildi ve sadece iki yıl sonra fidye ödenip kurtuldu.³¹ Adam kaçırma ve fidye değiş tokuşları aktif bir olay haline

27 Salomon Schweigger, *Ein neue Reysbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem* (Graz, 1964), 90-1. Tercümedeki yardımı için Christina Kurtz’a müteşekkirim.

28 Takiyüddin’in Hıristiyan köle-zanaatkarları istisna değildi. Braudel, on altıncı yüzyıl Akdenizli zanaatkarların pek çok ırktan geldiğini, nadiren de bu bölgenin yerlisi olduğunu ve İstanbul’un “imalatın genellikle göçmenlerin elinde olduğu ve sıklıkla zanaatkarların ustası haline gelen Hıristiyan esirlerin elinde olduğu bir yer” olduğunu iddia etmiştir. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York, 1966), i, 436. Küçük işletmelerdeki çoğu zanaatkar Selanik Yahudi cemaatinin üyeleri idi (i, 436).

29 Schweigger, *a. g. e.*, 91.

30 Salvatore Bono, *Corsari nel Mediterraneo: Cristiani e Musulmani fra Guerra, Schiavitù e Commercio* (Milan, 1993); Gustavo Valente, *Calabria, Calabresi e Turcheschi nei Secoli Della Pirateria: 1400-1800* (Chiaravella Centrale, 1973).

31 Mustafa Efendi’nin anıları için bakınız; F. Schmucker, “Die Maltesischen Gefangenschaftserinnerungen Eines Türkischen Kadi von 1599”, *Archivum Ottomanicum*, ii (1970), 191-251.

gelmiş ve aslında Sultan III. Murat 1592'de Avrupalılarla esir değişimine ilişkin iki ferman yayınlamıştır.³² Takiyüddin'in ve hatta Schweigger'in yazılarından elde edilen kanıtlar, İstanbul'daki Avrupalı tutsakların saat, top yapımı ve astronomi gözlemleri gibi bilimsel projelerde hizmetçi olarak çalıştıklarını göstermekte.³³

Ayrıca Müslümanların Avrupa'ya seyahatlerinde belirli bir yönelim vardı.³⁴ İtalya'daki Arap esirler, bazen yerel entelektüel projelerde kullanıldılar.³⁵ Doğulu mevki sahiplerinin ve elçilerin Roma'ya akışı da Arap diline ilgiyi artırdı. Özellikle Roma'da etkili olan Arap gezgini Afrikalı Leo (el-Hasan ibn Muhammed el-Vezzân), 1517'de korsanlar tarafından esir alınmış, Roma'ya gönderilmiş ve orada geçici olarak Hıristiyanlığı kabul etmişti. Eserleri, özellikle de *De totius Africa descriptione* ve *De viris quibusdem illustribus apud Arabes* Kuzey Afrikalı Müslümanların Avrupa'ya ilişkin bilgisini büyük ölçüde artırdı.³⁶

On altıncı yüzyılın ortalarından itibaren Yakın Doğu'da artan misyonerlik ve ekonomik çıkarlar, Arapça matbaaların gelişmesine yol açtı. İslam Dünyasında basılı eserlerin popülaritesinin farkında olan İtalyan matbaacılar, bilimsel klasiklerin Arapça versiyonlarından kazanç elde etmeyi umdular. Öklid'in Arapça kaynaklarına büyük ilgi, Schweigger'a göre Takiyüddin'in vesile olduğu Arapça Öklid'in yeni bir baskısına sebep oldu.³⁷ Bu tür projeler, bilimsel literatürle derin aşinalığı

32 Eliezer Bashan, *Sbrviyya ve Pedut* (Esaret ve Kurtuluş) (Tel Aviv, 1980), 134.

33 Orhan Pamuk, *Beyaz Kale* adlı romanında Avrupalı bir tutsağın gerçek otobiyografik bir el yazmasını çevirmiştir. Oldukça doğru olan genel kanı, Osmanlıların Avrupa'nın teknolojik ve bilimsel avantajlarının farkında olduğu ve esirleri bilgi aktarımı için kullandığı yönündedir. Bakınız; Orhan Pamuk, *The White Castle* (New York, 1991).

34 Nabil Matar, bize fideyle esirleri kurtarmak veya yeni deniz keşifleri ve Yeni Dünya'dan gelen keşifler hakkında bilgi edinmek için Avrupa'ya giden Müslümanların yazdığı on yedinci yüzyıldan kalma yayınlardan örnekler veriyor. Nabil Matar (ed. ve çev.), *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century* (New York, 2003).

35 Bakınız; Karl Dannenfeld, "The Humanists' Knowledge of Arabic", *Studies in the Renaissance*, ii (1955), 96-117; Yusuf İlyan Sarkis, 1919 öncesi yayınlanmış bütün Arapça eserlerin bir bibliyografyasını yayınladı, *Mu'cem el-Matbu'at el-'Arabiyye ve el-Mu'arrebbe...* (Kahire, 1928). L. Cheikho'nun bir dizi makalesine de bakınız. Kendi görüşümü şu yayınlara dayandırdım: Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, Çev. Geoffrey French (Princeton, NJ, 1984), 131-41; Samir 'Atâ Allâh, *Tarih ve Fenn Sina'at el-Kitâb* (Beirut, 1993), 124-6.

36 Johannes Leo Africanus, *A History and Description of Africa*, Çev. John Pory (1600) (London, 1896). Leo, ayrıca öğrencisi meşhur Yahudi doktor Jacob Mantino'nun eğitimi için Arapça-İspanyolca bir sözlük yazdı. Harwig Derenbourg, "Leon Africain et Jacob Mantino", *Revue des Études Juives*, vii (1883), 283-5. Roma'da Arapça hocası da yaptı ve hümanist Kardinal Gilles of Viterbo (Aegidius) ilk öğrencileri arasındaydı: Johann Albrecht Widmanstetter, *Liber sacrosancti evangelii de Iesu Christo...* (Viyana, 1562), fol. 12b. Şuraya da bakınız; Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds* (New York, 2006).

37 Aynı sene bu özel matbaa, Nasirüddin Tusi'nin (ölm.1274), İslâm ve Avrupalı astronomi bilgilerinin kullanmış olduğu Öklid yorumunu (*Tabrir Usûl Öklides*) da yayınlamıştı. Dahası, İbn Sina'nın *Kanun* adlı tıp kitabını, *El Şifâ* adlı metafizik eserinden bir parçayla birlikte 1593'te bir Roma matbaası yayınladı. Öklid'in Arapça basılı edisyonu iki biçimde ortaya çıktı: Daha büyük olanının

olan ve bir proje üzerinde birkaç yıl çalışabilen Arap araştırmacılarından oluşan ekipler gerektiriyordu. 1560'ta Venedik'te basılan ve İslam Dünyasına gönderilen bir dünya haritasını da biliyoruz. Bu haritanın girişinde, yazar olduğu var sayılan Hacı Ahmed, acıklı bir hikâye anlatmakta. Buna göre, o, İtalya'da acı çeken bir tutsaktı. Ayrıca, Müslüman kardeşlerinden bu haritayı satın almalarını istediğini, çünkü bu kazancın onu özgürleştirebileceğini öğreniyoruz.³⁸

Afrikalı Leo'nun hikâyeleri, Hacı Ahmed'in haritası ve İtalya'da Arapça matbaacılık yapan zanaatkarlar, Schweigger'in, Takiyüddin'in Öklid'in Arapça kaynaklarını aramak için sözel hünelerini kullanan bir İtalyan matematikçinin hizmetkârı olduğuna dair söylemini detaylı olarak desteklemesini sağlamaktadır. Böylelikle İtalyan bilimsel kültürü, bu tür bilgiye ve dil becerilerine ulaşan araştırmacılara hali hazırda duyulan ihtiyacı büyütüştür.³⁹

Bununla beraber, yukarıda belirtilen detaylı kanıtların ötesinde, beklenmedik ilk elden kanıtlarımız da var. Tunus Milli Kütüphanesi'nde keşfedilen Takiyüddin'in yazmalarından birisinin kenarlarında George Saliba, Takiyüddin'in el yazısıyla bir haşiye buldu, burada Takiyüddin İtalyan kaynaklarına ve sözlüklerine başvurmanın daha iyi olacağını söylemişti.⁴⁰ O halde Takiyüddin İtalyanca biliyordu ve oradayken mekanik ve evrenin mekanik dünya görüşüyle tanışmıştı.

Yine de, Schweigger'in iddiası kesinlikle makul olsa da Takiyüddin'in ustasının kimliği açık değildir. Rönesans matematikçileri, kültürel olarak açık fikirli çevreleri ve metin kaynaklarının artışı bakımından Ortaçağdaki öncüllerinden farklıydılar. Geç on beşinci yüzyıldaki bilimsel ve politik gelişmeler (İstanbul'un düşmesi ve ilave Yunan kaynaklarının aktarımının yanı sıra Yunan doğa felsefesiyle ilgili Arapça kaynakların Latince tercümelerinin itibarının zayıflaması) İtalyan kütüphanelerine yansımıştı. Avrupa ve İslam arasında tampon olarak ve Yunan kültürünün varisleri olarak Bizans'ın kaybıyla İtalyan matematikçiler Yunan kaynaklarına ilgi duymaya başladılar. Venedik ve kütüphaneleri, aşikâr nedenlerle Yunan araştırmalarının

yalnızca Floransa'da olduğu söyleniyor; bu, 1594'te Roma'da yayınlanmıştır ve bu edisyonun bazı nüshaları 12, bazıları 13 kitaptan oluşuyor, bazıları Latince başlıklı, bazıları ise isimsiz. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (Amsterdam (1897) 1981), 151.

38 Jerry Brotton, "Printing the World", Ed. Marina Frasca-Spada ve Nicholas Jardine, *Books and the Sciences in History* (Cambridge, 2000), 35-48.

39 Erken dönem modern İtalya'da Müslüman varlığına ilişkin tam bir açıklama için bakınız; Salvatore Bono, *Schiavi Muslamani nell'Italia Moderna Galeotti*, (Napoli, 1999).

40 Takiyüddin, Tunus Milli Kütüphanesi'nde mevcut olan *Almajest*'in Arapça tercümesinin bir nüshasında kendi el yazısıyla, Batlamyus hakkında çok dilli Ambrogio Calipino'nun (ölm. 1511) sözlüğünü okuduğunu söylemiştir. Bu yazmayı bulan ve bilgiyi paylaşan George Saliba'ya teşekkür ederim. Şuraya da bakınız; Saliba, "The World of Islam and Renaissance Science and Technology", ed. Catherine Hess, *The Arts of Fire: Islamic Influences on Glass and Ceramics of the Italian Renaissance* (Los Angeles, 2004), 69-71.

merkezi haline geldi ve klasik Yunan yazmalarının çoğunu barındırdı.⁴¹ Böylelikle İtalya'daki yeni hümanist kütüphaneler, sadece Latince, Yunanca ve Arapça Öklid ve Arşimet'i içermediler, fakat aynı zamanda Rönesans matematikçilerinin hammadde-si olan Apollonius, Diophantus ve Proclus'un Öklid şerhlerinin Yunanca metinlerini de barındırdılar. Öklid, Batlamyus ve Proclus'un karışımı, Takiyüddin'in sözde ustası için ilgi çekiciydi ve on beşinci yüzyılın sonlarından itibaren Rönesans matematikçileri- araştırmacıları arasında yaygın bir eskiler grubu oluşmuştur.

Örneğin Federico Commandino (1509-75), gerçek mesleğini eski Yunan matematik klasiklerini düzenlemek, tercüme etmek ve yorumlamak olarak belirlemiştir. Commandino'nun eski matematiğe ilgisi, Arşimet'in çeşitli eserlerini Yunancadan Latinceye çevirerek ve yorumlayarak başladı. 1550'lerde, gök küresi dairelerin steografik olarak ekvator düzlemine nasıl yansıtılabileceğini gösteren Batlamyus'un *Planisphere*'nin⁴² anlaşılmasının güçlüğüne dair şikâyetler işitmişti. Bu zorluk, kısmen orijinal Yunanca metnin kaybolmasından kaynaklanıyordu ve bu nedenle Öklid de dâhil olmak üzere Arapça metinler aracılığıyla Yunan matematiğini yeniden elde etti.⁴³

Commandino, zamanı kaydetmeye ve saat yapma sanatına ilgiyi teşvik etti. Batlamyus'un *De analemmate*'sine yapmış olduğu yorumuna, bu iki sanatla da ilgili olan kendi eseri *De horologiorum descriptione*'sini ekledi. Daha sonra bildireceğimiz üzere *De horologiorum* konu ve içerik bakımından Takiyüddin'in *Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler* başlıklı mekanik eserlerinden birisine benzemektedir. Her iki yazar da saat yapma sanatını, matematik ve astronomi ile ilgili olarak tanımlamayı amaçlamıştı. 'Urbino Okulu'nun çoğu matematikçisi gibi kurucusu Commandino da pratik saat yapma sanatı üzerinde çalıştı.⁴⁴ Anlaşıldığına göre Commandino'nun

41 Bakınız; Paul Lawrence Rose, "Humanist Libraries and Renaissance Mathematics: The Italian Libraries of the Quattrocento", *Studies in the Renaissance*, xx (1973), 46-105.

42 Commandino, bu yorumu Ranuccio Farnese'ye ithaf etti ve bu vesileyle çağdaş matematikçilerin Batlamyus'u okumanın aşırı güçlüklerinden nasıl şikâyetçi olduklarını açıkladı. Paul Lawrence Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo* (Geneva, 1975), 197.

43 1563'te John Dee, Commandino'yu ziyaret etti, yanında *De superficierum divisionibus* isimli bir Laticce yazmayı da getirdi, nihayetinde Commandino bunu yayınladı: Muhammed el-Bağdâdi, *De superficierum divisionibus liber; Federici Commandini de eadem re libellus* (Pesaro, 1570). Esas itibarıyla el-Bağdâdi'nin (ölm. 1037) doğrusal düzlem şekillerin bölünmesiyle ilgili Arapça eserinin bir versiyonuydu. Muhammed el-Bağdâdi'nin eseri olduğu tahmin edilen cilde önsöz olan Dee'nin Commandino'ya mektubu (muhtemelen 1560'ların başında), aslında Öklid'in kayıp *Liber divisionum*'udur. Fakat Commandino, Urbino Prensi II. Francesco Maria'ya yazdığı ithaf mektubunda bunu görmezden geldi. Rose, *Italian Renaissance of Mathematics*, 200.

44 Commandino'nun ve öğrencilerinin saat yapımı sanatındaki eserleri için bakınız; Roberto Panicali, *Orologi e Orologiai del Rinascimento Italiano: La Scuola Urbinate = Sixteenth Century Italian Chamber Clocks and the Urbino School* (Urbino, 1988). Bu konuda bakınız; Rocco Sinisgalli ve Salvatore Vastola, *La rappresentazione degli orologi solar idi Federico Commandino* (Florence, 1994).

entelektüel projesinin içeriği Takiyüddin'in mekaniğiyle örtüşüyordu.

Öncülleri gibi Commandino'yu da Ortaçağlara kadar izini sürebileceği bir kusur olan çağdaş matematiğin zayıf durumu harekete geçirmiş gibi görünmekte. Bu yüzden Arşimet'in, Batlamyus'un ve Öklid'in Yunanca metinlerini toparlamasına yardım edecek kaynakların peşine düştü.⁴⁵ Fakat Yunanca bir eseri sadece kısmen bulunca ya Arapçadan Latinceye tercümelere güncellemek ya da daha önce hiç çevrilmemiş kitapları tercüme etmek için Arapça kaynaklara döndü. Bunu yapmak için Arapça felsefe metinlerinde akıcı olan ve böylece tercüme projelerini kolaylaştıran bir yardımcı vardı. Arapça da dâhil olmak üzere klasik dillerde çok yönlü bir araştırmacı olan öğrencisi Baldi (ö. 1617), görünüşe göre hizmetinde bir köle çalıştırmasına rağmen, (nihayetinde Arap matematikçilerin tarihi üzerine öncü bir inceleme yazdığı ölçüde) ustalaştığı Arapça kaynaklara erişmesine yardım etti.⁴⁶ Böylece Commandino'nun Arapça kaynaklara büyük ilgisi, Baldi'nin oryantalist çalışması ve ellerinde tuttukları muhtemel bir Arap köle, Schweigger'in İtalya'daki bilim kültüründe esirlerin gizli rolüne işaret etmiş olduğunu gösteriyorlar. Takiyüddin gibi esirler, İstanbul'a yanlarında sadece saatlerin alınmasını kolaylaştıran mekanik becerileri değil, fakat aynı zamanda gök cisimlerinin kozmik makinenin çarkları gibi görüldüğü yeni bir mekanik dünya görüşünü de getirdiler.

Avrupa Kaynaklarından İslâmi Kabule: Takiyüddin'in Mekanik Dünya Görüşü

Minyatürdeki öteki ilginç bilimsel obje, merkezdeki personel ile aynı hizada ve sağ tarafta bulunan mekanik saattir. Keskin bir göz, yaylı bir saati fark edecektir. İslâm Dünyasında daha önce hiçbir rasathanede mekanik saatler yoktu ve Takiyüddin bunların kullanımının felsefi imalarının tartışılmasında öncüydü.

On altıncı yüzyılın sonlarında diğer otomatların yanı sıra mekanik saatler de hediye alış veriş ve ticarete Avrupa'nın başlıca para birimlerinden biriydi. Carlo Cippola'nın kültür ve saatler hakkındaki açıklaması, Avrupa saatlerinin Çin'e hediye alış veriş yoluyla geldiğine dair yeterli kanıt sağlıyor. Saat, özellikle sarayda hayranlık uyandırdığından, saray mensupları ona bir oyuncak olarak bakmışlardı.⁴⁷

Otomatların ve saatlerin değiş tokuşu Osmanlı sarayında da benzer şekilde işliyordu. Pek çok İtalyan teknisyen Osmanlı İmparatorluğu'na yeni mekanik

45 Rose, *a. g. e.*, 213-14.

46 Bernardino Baldi, *Le Vite de Matematici: Edizione annotata e commentata della parte medievale e rinascimentale* (Milan, 1998).

47 Carlo Cippola, *Clocks and Culture: 1300-1700* (London, 1967), 87.

eğilimleri getirdi, fakat ne saat yapımı ne de saatler yaygın olarak kullanılıyordu.⁴⁸ Otto Kurz, saatlerin Avrupa'dan Osmanlılara geçişine dair pek çok örnek vermiştir. Meselâ Sultan III. Murad, Graz'dan savaş esiri bir saatçi çalıştırdı. Ve meşhur Sadrazam Paşa (ö. 1579), Avrupalı bir köleyi “saatçi ve kâhya” olarak çalıştırdı. Dahası, 1590'da II. Rudolf, Sultan III. Murat'a bir cep saati ve duvar saati gönderdi.⁴⁹ Böyle bir hediyeyle İleten II. Rudolf'un elçisi Sonnegk, III. Murad için özel olarak yaptırılan bu saatin kabul törenini şöyle anlatmıştır:

“Bu, kapısı saatin her vuruşunda açılan ve içinden at üstünde bir Padişah figürü ve ardından hepsi gümüşten paşaların çıktığı kale şeklinde bir saatti. Süvari alayı, bunların etrafını döndükten sonra başka bir kapının arkasında gözden kaybolur. Sonra çanlar saati bildirir ve her şey o kadar hoş ve muhteşemdir ki Hıristiyanlar hayrete düşer ve Türkler büyülenirler.”⁵⁰

Bu tür değiş tokuşlar zanaatkârlar, tüccarlar ve İstanbul'daki maiyetlerinde saat ustaları bulunan diplomatik elçiler aracılığıyla gerçekleşirdi. Çoğu teknisyen ülkelerine dönmüş, fakat bazıları Osmanlı sarayında kalmıştır.⁵¹ İstanbul'da Osmanlılara mekanik saatler takdim eden Avrupalı bir elçi Ghiselin de Busbecq, bu izlenimi doğruluyor. 1555'teki *Türkiye Mektupları*'ndan birisinde, de Busbecq, saatlerinin İstanbul'da nasıl karşılandığını anlatıyor ve sırası gelmişken Osmanlı zaman kaydetme tekniğini eleştiriyor. Onun meslektaşlarından birisi, bir saat kullandı ve saraydaki diğer Osmanlı arkadaşlarına “sabahın yaklaştığını veya duruma göre Güneşin bir süre daha doğmayacağını” bildirdi. Raporunun doğruluğunu bir iki defa ispatladıklarında, saatlere kesin olarak güvendiler ve bunların doğruluğuna hayranlıklarını dile getirdiler.⁵²

Gerçekten de Osmanlı sarayındaki mekanik saatler, şık bir üst düzey hediye alış verişi nesnesiydiler; ancak yerli üretim saatler de vardı. Takiyüddin, bildiğimiz kadarıyla mekanik saat yapan ilk İslâm sanatkârıdır ve dahası mekanik saatlere Arapça *binkâmât* adını veren ilk kişiydi. Onun *Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler* (el-Kevâkib el-Durriye fi binkâmât el-devriyye) adlı yazma eseri, titiz çizimler ve açıklamalarla, saniye ibreleriyle bir saatin yapılışını aşama aşama tasvir ediyor. Böyle bir saatin kullanılmasının astronomide kesinliği arttıracaklarını ve sonunda doğanın en ince sırlarının açığa çıkmasına yol açacağını iddia eder. Takiyüddin

48 Bakınız; F. Babinger, Maometto II Conquistatore e l'Italia”, *Rivista Storica Italiana*, lxiii (1951), 469-505.

49 Bakınız; Otto Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East* (London, 1975), 30, not I.

50 *A. g. e.*, 34.

51 *A. g. e.*, 47-9.

52 Bakınız; Charles Thornton Forster ve Blackburne Daniell (ed.), *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Seigneur of Bousbeque Knight, Imperial Ambassador* (London, 1881), 101-2.

için mekanik saatin inşası ve astronomiye uygulanması, özel Hermetizm bilgisi ve güçlü bir sezgisel algı gerektiriyordu.

Takiyüddin, mekanik saat yapma becerisini nasıl kazanmıştır? Ne de olsa saniye ibreli cihazlar İtalya'da sadece birkaç on yıl öncesine kadar ortalıktaydı. Mekanik çalışması "Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler" eserinin girişi, bilgisinin kaynakları hakkında bir şeye işaret ediyor. Bize gençliğinde yaptıklarını şöyle anlatıyor: "... Diğer matematikçilerin kitaplarını inceledim. ... Yaygın olarak kullanılan metinleri, Theodosius'un *Spherica*'sını, Öklid'in *Elementler*'ini, Arşimet'in *Düzlemlerin Dengesi* kitabını ve mekanik hakkında doğru eserler ve metinler olan sanat kitaplarını gözden geçirdim. ...".⁵³

Her ne kadar bu tür klasikleri Arapça tercümelerinde ve tefsirlerinde bulabilseyse de, mekanik konusunda "diğer dinlerden" (gelen) kaynaklara dayandığını, "faydalı meyvelerini topladığını" ve "İslâm Dünyası'nda hiç kimsenin böyle bir bilgiyle uzlaşmadığını" söylüyor. Kitabın daha sonraki bir bölümünde, saat yapımı bilgisinin bir süredir ezberle elde edildiğini açıklıyor ve kitabı yazma amacının sadece unutulmaya yüz tutabilecek fikirleri belgelemek olduğunu belirtiyor.⁵⁴ Takiyüddin kendisini ve eserini İslâm mekaniğinde öncü olarak sunduğundan, mekanik ve özellikle de saat yapımı üzerine bilgilerinin bir kısmını, hakkında açıkça konuşmadığı çağdaş İslam olmayan kaynaklardan almıştır.

Kaynakları hakkında bir ipucu, mekanik saate vermiş olduğu Arapça olmayan bir sözcükten geliyor: *Binkâm*. Şöyle açıklıyor: "*Binkâm*, Farsça kökenli olup, Arapça kullanımda 'bir şeyin veya saf bir şeyin menşei ya da gecenin son saati' anlamına gelmektedir".⁵⁵ Ortaçağ su saatlerine verilen *binkâmât* sözcüğünün anlamını, mekanik saatlere de *binkâmât* adını vererek genişlettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶

53 *Kitâb el-Kevâkib el-Dürriyye fî Binkâmât el-Devriyye*, Miqât Collection, Dâr el-Kuttub, Kahire, MS 557/1, L.3a.

54 *A. g. e.*, L.3a.

55 *A. g. e.*, V.4a.

56 İslâm mekanik tarihinde bu sözcüğün başka bir kullanımıyla, Arşimet'e atfedilen *Su Saatlerinin Yapımı Hakkında Arşimet'in kitabı* başlıklı bir Ortaçağ kitabında karşılaşılmıştır ki oldukça mümkün bir kaynaktır. Anıtsal bir su saatinin meçhul bir açıklamasını içeriyordu. Donald Hill, geç Ortaçağ mekaniği için onu önemli bir kaynak olarak alan Arap yazarların eklemeleriyle birlikte menşeinin Yunanca olduğunu tahmin etti. Bakınız; Donald Hill, *Arabic Water-Clocks* (Aleppo, 1981), I. Bununla beraber, anlaşıldığına göre yazarın eğitimi geniş ve esnek bir entelektüel alandan geliyordu; bu da ona yeni, biraz yabancı ve damgalanmış bilgiyi benimsemesine izin veriyordu. Takiyüddin'in görüşünün aksine, *binkâm* ne Arapça ne de Farsça kökenli olup, görünüşte Latince bir kelimenin bozulmuş halidir. Antik çağda Romalı zaman kaydediciler, günlük zamanı her biri on iki parçadan oluşan gündüz ve geceye bölerlerdi. Takiyüddin'in önerdiği gibi aydınlıktan önceki son saate Latince *diluculum* (şafak) denir ve görünüşte *binkâm*'in bir şeyin bozulmuş hali, Latince sözcükten gelebileceği ancak geçici olarak önerilebilir. Bakınız; Venerable Bede, *De temporum ratione, Bedae opera de temporibus* içinde, ed. C.W. Jones (Cambridge, MA, 1962), (1943); Gerhard Dohrn-van Rossum,

Mekanik saat, Takiyüddin'in göksel hareketleri hassas biçimde ölçmesini sağladı. Avrupada saniiyel saatlerin ortaya çıkışından sadece birkaç yıl sonra Takiyüddin, dakika ve saniyelerin astronomi için önemini tartıştı. Hareket yolunun saniye ve dakikalarla ölçülmesi, geometrinin yeni alt bölümlere ayrılmasına yol açtı ki bu süreç, 'mekanik bir dünya görüşüne' ve artık tamamen bütünleşmiş metafizik varsayımlara dayanmayan doğa algılarına giden yolu kısaltan bir süreçtir. Matematik yazmalarından birinde, trigonometri ve astronomide ondalık kesirlerin gezegen modeli inşasındaki neticeleri nasıl iyileştirebileceğini bile tartıştı.⁵⁷

Bilim tarihinde, Avrupa mekanik saatlerinin ve otomatlarının dünyanın algılanan yapısını nasıl kopyaladıkları ve bunun da mekanik bir kozmolojiyi başlattığı hakkında çok şey yazılmıştır. Takiyüddin, doğayı bir makine olarak tasvir ederken bir anlamda daha büyük bir akımın içinde yer almıştır. 1552 tarihli bir başka mekanik kitabında, *Rubani Aletlerin Yapımında Şabane Yöntemler* (Kitâb el-Turuk el-Seniyye fî'l-Âlâtî'r-Ruhâniyye),⁵⁸ ruhsal aletleri (mekanîği), simya, tılsımlar ve sezgisel algı konularında pratik ustalık ürünü olarak temsil eder.⁵⁹ Ayrıca 1546'da İstanbul'a ilk gidişinde mekanik yeteneklerini kazandığından bahseder ki o tarihte "şiş kebab pişirmek için bir döner makinesi" yapmıştı.⁶⁰ Ayrıca, su çarkı ve "âşıklar yatağı" (üzerinde yatan kişi her yan döndüğünde güzel bir resim yukarı fırlar) gibi faydalı makinelerin şemalarını verir.⁶¹ Fakat bu tür mekanikler sadece oyuncaklar ve otomatlar olarak kalmadı. Aslında, *Rubani Aletler*, eseri felaketten veya lanetten korumayı amaçlayan mantra benzeri tekrarlar ve sihirli sözcüklerden oluşan bir Sufi ritüeli ile başlar. Dahası, mekanîğin simya ve büyü ile ortak bir yönü olduğundan bahseder, çünkü doğa kanunlarını 'hileler' ile manipüle eder ve insanın aklını kullanarak doğayı kontrol etmesine izin verir.⁶² *Rubani Aletler*'ini Osmanlı'nın Mısır valisi olan hamisi Ali Paşa'ya ithaf ettikten sonra,⁶³ Takiyüddin maksadının

History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders (Chicago, 1996), 20.

57 Takiyüddin Muhammed İbn Marûf, "Buğyetü'l-Tullâb ilâ 'İlm el-Hisâb" (1578; bir nüshası Topkapı Arşivinde (bu yazmadan beni haberdar eden İhsan Fazlıoğlu'na müteşekkirim); ikinci bir nüshası Dârü'l-Küttub, Riyada MS 1023'tedir).

58 Faksimile baskısı için bakınız; Ahmed Yusuf el-Hassan (ed.), *Taqî al-Dîn wa al-Handasah al-Mikâniyyah* (Aleppo, 1976).

59 Suriyeli araştırmacı Ahmad Yusuf el-Hasan, Takiyüddin'in kimliğine ilişkin farklı açıklamaları araştırdı ve doğumu ve eğitiminin Suriye'de gerçekleştiğine karar verdi ve mekanik, simya ve tılsımlara ilişkin bilgisinin kaynağının Nablus ve Şam'daki okullardan aldığı erken eğitimine bağladı. *Kitâb el-Turuk el-Seniyye fî Âlât el-Ruhâniyye*, 18-19.

60 *A. g. e.*, 19.

61 *A. g. e.* 65-8.

62 Bakınız, *A.G.E.*, 3 ve aynı yazar, *Kitâb el-Kevâkib el-Durriyye fî Binkâmât el-Devriyye*, v.4b, v.5a; Sevim Tekeli, *16'ncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri* (Ankara, 1966), 215-323.

63 Ahmad Shalabi İbn Abdü'l-Ganî tarafından yazılan çağdaş Ali Paşa biyografisine bakınız, *Evdâh*

“göklerin ruhani yapısını yansıtacak bir makine ve saat yapmak” olduğunu ifade eder.⁶⁴ Buna göre, saat mekanizması çizimlerinde, göksel küreleri kopyalayan farklı tekerleklerle ve burçlara göre konumlarına atıfta bulunur.

Görünüşe göre Takiyüddin mekaniği iki boyutlu olarak düşünmüştür: Yaşamı faydalı hale getirmek ve geliştirmek olarak ve daha önemlisi göklerin ruhsal yapısını gözler önüne sermek olarak. Onun mekaniği simya ve büyü ile ilişkilendirilmesi, mekanik yapılar ile dünyanın yapıları arasındaki işbirliğini ima eder. Böylece, evrenin yapısının ve sırlarının (ya da gizli yapılarının) mekanik açılımı kozmik düzeni değiştirebilir.

Makinenin gökleri yansıttığını ileri sürerken mekanik ve Hermetizm arasındaki bağlantıyı vurgular ve bir doğa kanunlarını yönetme bilimi olarak mekanik, yıldızların etkisini de yönetebilir ve simya, büyü ve tılsım sanatlarını birleştirerek kozmik düzeni değiştirebilir:

“(Saat yapma sanatı) iki bilim dalına dayanır: Matematik ve doğa felsefesi. Matematiğe gelince; cebir, geometri, mesaha bilimi, dinamik ve terazi alanlarını kullanır. Doğa felsefesine gelince; tılsım, büyü ve simya sanatında bilgi gerektirir. Her ikisi de yüksek bir doğrudan sezgisel algılama yeteneği (idrâk), hayal gücü gerektirir...”⁶⁵

Takiyüddin, hakikatin özü olan Tanrı’yı, göksel makinenin mükemmel hareketi ve bunun neticesinde zamanın yaratılışı aracılığıyla temsil edildiği şekliyle algılar. Böylelikle saat yapma sanatı, Tanrının yaratmadaki rolünü yeniden ele geçirmeye çalışır. Zamanın işleyişinde kesin kontrolü elde etmek, doğanın özünü kavramak ve doğa üzerinde kontrol sağlamak olacaktır.

Zaman ölçümünü yerinden ve doğallıktan çıkararak böyle bir mekanik saat kavramı, baştan sona tüm yaradılışı tek bir ilke altında toplayabilirdi. Şehinşahnâme’deki şiir, bize sultan için “her şeyin tamamen değiştiğini” ve dünya çarkının onun için uçsuz bucaksız bir ‘gezinti alanı’ olduğunu anlatıyordu. Bu nedenle Takiyüddin’in rasathanedeki rolü, yalnızca bu gezinti alanını kontrole yardımcı olmayı değil, fakat aynı zamanda zamanın akışını ölçmeyi ve dünya siyasetindeki hızlı değişimlerin nedenlerini deşifre etmeyi amaçlıyordu.

Dönen Gezegenler ve Dönen Saatler’in, saat yapma sanatı hakkındaki daha ilk paragrafında Takiyüddin, “Tanrı saat bilimini elinde tutar” iddiasında bulunmuş

el-İşârât fî min Tevellâ Mısr el-Kabîre min el-Vüzerâ ve el-Bâşât, ed. Fuat Muhammet el-Mâvî (Kahire, 1977), 148.

64 Takiyüddin Muhammed İbn Maruf, *Kitâb el-Turuk el-Seniyye...* Ed. el-Hassan, *Taqî al-Dîn wa al-Handasah al-Mikanikiyyah*, 3-5.

65 Takiyüddin, *A.G.E.*, v.4b.

ve dönmekte olan gök cisimlerinin göksel zamanını ve makinenin dönen çarklarını birbirine bağlamıştır: “Ey hareketi ve sükûneti yaratan ve bilinen (göksel) dönüşlerden (doğada) gizli olanı meydana çıkaran ve bu kürelerin ve çemberlerin içine damıtılmış hakikatleri ve incelikli işaretleri yerleştiren... ve mükemmel zekâ sahibini hakikatin aşağı akan tezahürlerini kabul etmeye yönlendiren ...”⁶⁶

Şöyle söyleyerek devam etti: Doğanın sırlarını ve saatin damıtılmış işaretlerini açığa çıkartmak için, doğada Tanrı’nın özünü temsil eden “en hassas, damıtılmış ve incelikli” zaman ve hareket ölçme aletleri olan mekanik saatler kullanılmalıdır. Ona göre, mekanik saatler, yeni bir türdeş zaman algısı sunuyordu. Güneş saatleri döngüsel, sonsuz hareketlere bağlanmış ve kum saatleri ile su saatleri yalnızca küçük dilimleri ölçmüştü. Öte yandan, mekanik zaman soyut olabilir ve doğadan ya da yerellikten kopuk olabilir ve böylece daha geniş bir kavramla –kozmetik zaman doğayı ve kültürü aşan mekanik zamana yansımıştır - ilgili hale getirilebilirdi. Mekanik zaman, yaratılıştan dünyanın sonuna kadar Tanrı’nın zamanı olarak kendi başına vardır.

Saatlerin astronomide kullanılması yeni bir zaman anlayışında önemli bir rol oynamış ve Takiyüddin onunla yalnızca yeni bilgi edinmek için uğraşmamıştır. Daha da önemlisi, bilim metodolojisinde bir reforma yol açmış, ya da onun deyişle “irşâd-ı cedîde”, “yeni gözlem”, yani “konusu belirli zamanlarda belirli mesafeleri tutan özel cisimlerin özel hareketleriyle ilgilidir”.⁶⁷ Saatler hakkındaki çalışma, doğayı ‘özelliklere’ ayırarak ve aynı zamanda eskimiş astronomi cetvellerini yeni, hassas gözlemlerle gözden geçirerek mekanik bir dünya görüşü getirdi. Gelenekten ayrıldı ve Şehinşahnâme’deki şiirin dediği gibi ‘yeni bir bilim’ başlattı. Takiyüddin, İbn Şâtır ve Cemşid el-Kâşî gibi en seçkin geç Ortaçağ İslâm astronom ve matematikçilerinin başarılarını geride bıraktı. Tartışmasız daha iyi aletler yaptı ve gözlem ve hesaplamalarında pergel ve mekanik saatler kullanarak sadece dakik astronomi cetvelleri derlemekle kalmayıp, aynı zamanda kozmik makineyi idare edebildi.⁶⁸

Şehinşahnâme’de Alâeddin el-Mansûr, Takiyüddin’in “yedi gezegenin ve sayısız sabit yıldızın düzenlenmesine ve sınırsız bilgeliğin açığa çıkmasına neden olduğunu” yazmakta.⁶⁹ Bununla beraber, 1577 sıra dışı kuyruklu yıldızı, astronomi cetvellerini güncelleme için yoruculuğundan başka, Takiyüddin’in mekanik ve Hermetik becerilerini devreye soktu. Hicri 985 yılında görünen kuyruklu yıldız,

66 *A. g. e.*, v.1b.

67 *A. g. e.*, v.1b.

68 Bakınız; Alâeddin el-Mansur, Şehinşahnâme, Sayılı, “Alâ’ al-Din al-Mansûr’s Poems”, 472-3.

69 Sayılı, *A.G.E.*, 479-80.

şekli “Küçük Ayı yıldızlarının üzerinde bir Sarık kuşağı gibi” olduğundan, III. Murat’ın kaderini önceden haber veriyor gibiydi.⁷⁰ Farklı kültürel yerler, şeklini, zodyak boyunca geçişini ve kuyruğun istikametlerini yorumladı. Eş zamanlı kuyruklu yıldız gözlemleri, Avrupalılar ile Osmanlılar arasındaki siyasi rekabeti diyalektik olarak şekillendirdi. Kuyruklu yıldızlara atfedilen mistik yapı, iyi ve kötüyü kıyaslamak için kullanıldı. Kuyruklu yıldızın Padişahın sarığı olarak gösterilmesinin yanı sıra gökyüzündeki konumu, Osmanlılar için öneminin bir başka göstergesiydi. Ortaçağ astroloğu Ebû Maşer’in önerdiği gibi, bir kuyruklu yıldız kuzey düğümüne paralel olduğunda, “Türkleri vuran bir felaketle birlikte” afetleri, isyanları, kralların ölümlerini gösterir.⁷¹

Şehinşahnâme’de kuyruklu yıldızın şekli ve konumuna ilişkin söylenenler farklı değildi ve Osmanlı’nın komşu kültürlerle ilişkilerine kuyruklu yıldızın uygunluğunu gösteriyordu. Şunu okuyoruz: Kuyruklu yıldız “doğudan batıya bir ışık fişkirtmiş ve Yay burcunda görüldüğü için oku derhal Din düşmanlarının üzerine düşmüştür. Kuyruğu doğu yönünde uzandığı için, uğursuzluğunu bir akrep gibi düşmanların üzerine boşaltırdı.”⁷² Ancak şiire göre, Takiyüddin’in kuyruklu yıldız yorumu, moral vermek üzere tasarlanmıştı: “Ey dünyayı sallayan kral! Güzel halkınızın mumu pırl pırl parlayacak.”⁷³

Şiirin başlangıcı, “Küçük Ayı’nın yıldızlarından padişahın sarığı şeklindeki kuyruklu yıldız olan tacı alıp götürmek” için rasathanenin ve astronomların rolünden bahsederken, açıkça astronomi uygulamaları ile değişmekte olan kozmik düzenin Hermetik becerileri arasındaki bağlantıyı kurmaktadır.⁷⁴ Arka plânda Küçük Ayı varken, kuyruklu yıldız İstanbul’da gözlemlendi. Takiyüddin’in mekanik hakkındaki yazılarında, bundan kozmosun ilahi yapısını temsil eden ve aynı zamanda doğa kanunlarının kontrolünü getiren bir alan olarak bahsedilmiştir. Bu yüzden, Takiyüddin’in rasathanesinde kullanılan mekanik bilimi, sadece ilahi düzeni yansıtmak için değil, fakat Alâeddin el-Mansur’un öne sürdüğü üzere “Padişahın (Murat’ın) tacını Küçük Ayı’dan getirmek” ve kötü talihini değiştirmek içindi.

Takiyüddin, talihsiz neticelerle prestijini riske atmıştı. Rasathanenin yıkılması, eşit ölçüde Hermetik uygulamalarla doluydu ve daha da önemlisi o ve zanaatkarları sayıları kaydedip kozmosu gözler önüne sermelerine rağmen, sarayın kötü talihini def edemediler. III. Murat kişisel ve askeri kayıplar yaşadı. Daha

70 *A. g. e.*, 480.

71 Abu Ma’shar, *Kitâb al-Milal wa al-Durwal*, Ed. K. Yamamoto ve C. Burnett (Leiden, 2000), i, 307.

72 Sayılı, “Alaeddin el-Mansur’s Poems”, 480.

73 *A. g. e.*, 481.

74 *A. g. e.*, 472.

sonra keskin gözlemciler, rasathanenin, onun Hermetizm ve yeni mekanik dünya görüşü ile birlikte aslında felaketleri tırmandırmış olduğunu fark ettiler. Alâeddin el-Mansur'a göre, bir salgının yayılmasından sonra din adamları açıkça rasathaneye karşı çıktılar ve III. Murat'ı rasathaneyi yok etmeye ikna ettiler. Yıkım işinin tasviri, rasathaneyi kozmik kadere bağlar: "Rasathaneden geriye sadece ismi ve anısı kaldı ve sahiden de dünyanın kaderi benzer olacak!"⁷⁵ Dahası, Alâeddin el-Mansur, Takiyüddin'in kozmik düzen üzerinde dünyevi kontrol çabalarına karşı çıktı: "Eğer Hermetik bilgelige sahipsen, aklının şirazesi hayatın gizemiyle başa çıkmada aczini idrak eder." Eserin sonunda, sınırsız bilgiye sahip olmanın tehlikesi üzerine bir ders ve Platon'dan itibaren tüm filozoflar için bilginin niçin sınırlı olduğunun –"kabul edilmesi gereken evrensel bir argüman" - bir açıklaması öğretilmiştir.

Sonuç

Özetle, bu şaşırtıcı bulgular, on altıncı yüzyılın sonlarında karşılıklı olarak benimsenmiş bilimsel kültürlerin incelikli bir resmini oluşturuyor. Gerçekten de iki kültür arasındaki düşmanlık, pek çok zihne, "oradaki" ötekiliği ve karşıtlık duygusunu beraberinde getirdi. Fakat bu iki dünyanın tamamen ayrılığı iddia edilemez. İki doğrusal gelişme yolu' yaklaşımının yerine, tutsakların, mültecilerin, bilimsel objelerin ve kitapların karşılıklı olarak değiş tokuşunu ve entelektüel varlıkların istemeyerek bir kültürden diğerine tekrar geri taşınmasını görüyoruz. Esirler ve elçiler, Osmanlı kültürünü mekanik beceriler ve saatler ile tanıştırdı ve dahası evrenin mekanik dünya görüşünün kabulünü kolaylaştırdılar. Böyle bir dünya görüşünün faydacı bir yönü vardı. Dünya siyaseti ve Hermetik inançlarla harmanlanmış ve göksel mekaniği manipüle etmek ve imparatorluğun kozmik kaderini değiştirmek için son İslâm rasathanesini donatmıştı.

75 *A. g. e.*, 483.

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 değerlendirilmesi 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 Tandıık*. İstanbul: Metis.

Editörlü kitap

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

Editörlü kitapta bölüm

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

Birden çok baskısı olan kitap

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

Sadece elektronik basılı kitap

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

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

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

Elektronik adresten yararlanılan kaynakta, kaynağın erişilebileceği URL verilir.

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

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

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

Elektronik gazete makaleleri

Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak). Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek. www.hurriyet.com.tr

Çok ciltli çalışmalar

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

Metin İçinde:

(Pflanze, 1963-1990)

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı

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

Daha önceki bir baskının yeni basımı

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

Metin İçindeyse:(Smith, 1776/1976)

Kitaptan çevrilmiş bölüm

Kaynakça:

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

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

Rapor ve teknik makaleler

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

Dergiden tek yazarlı makale

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

Dergiden çok yazarlı makale

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

Elektronik dergiden makale

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

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

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

Yazarı belli olmayan editör yazısı

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

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları için

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

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

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

(Strong aftershock, 2003)

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları için

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

Tanıtım yazıları

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

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

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

Ansiklopediler

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

Metin İçindeyse: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

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

Metin İçindeyse: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

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

Televizyon programı

Kaynakça

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

Metin İçindeyse: (Simpsonlar, 2002)

Film

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

Metin İçindeyse: (*Malta Şahini*, 1941)

Fotoğraf








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


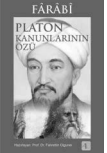

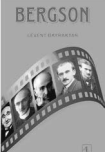



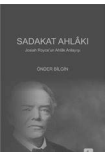








Metin İçindeyse: (Adams, 1927)



AktifDüşünce

www.aktifdusunceyayinlari.com

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

	<p>Bir Felsefe 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 Ahlâki- 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>ŞİİRİN SINIRSIZLIĞINDA - Şiire Dairuşlar & ANIN AÇIK DENİZLERİNDE - Şiirler / Ahmet İNAM 13.5 X 21.5 cm / 302 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-65113-7-0</p>
	<p>Oryantalist mi? / Orhan ARAS 13.5 X 21.5 cm / 288 Sayfa / 1. Baskı ISBN: 978-605-83278-1-8</p>		<p>Türk Düşüncesinden Portreler / Levent BAYRAKTAR 13.5 X 21.5 cm / 368 Sayfa / 2. Baskı ISBN: 978-605-65113-0-1</p>
	<p>Türk 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>

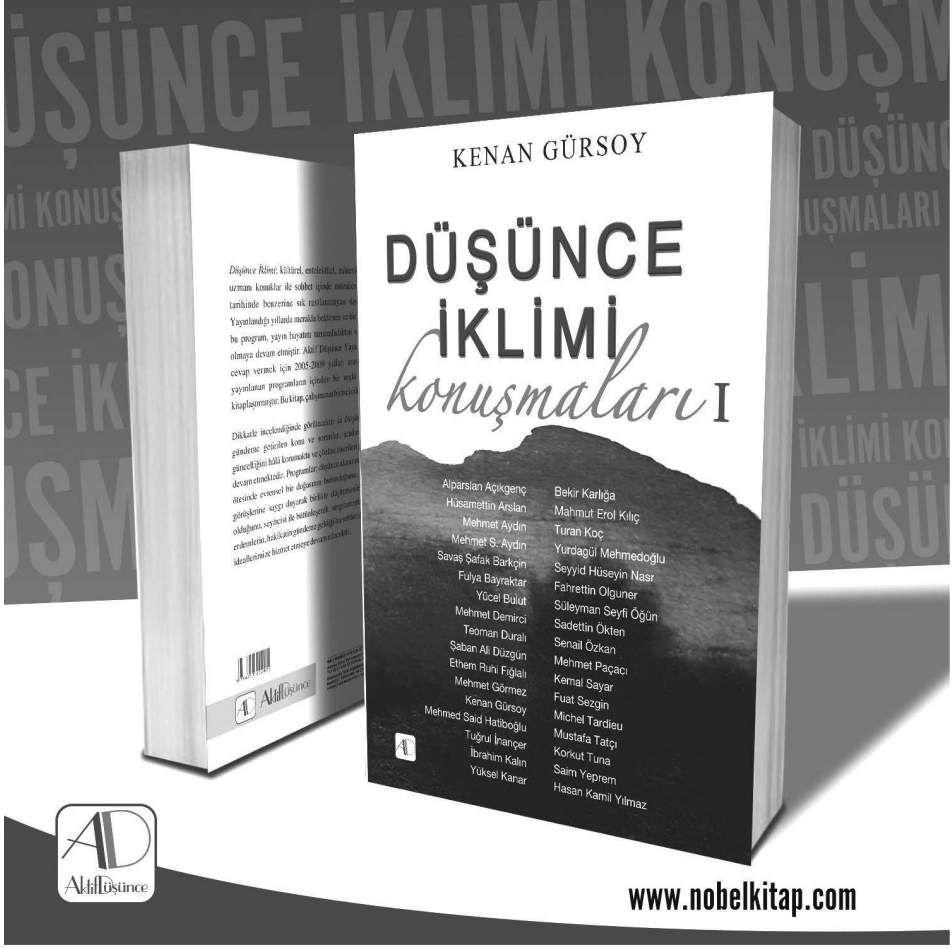


Bergson, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüş filozoflardan biridir. Yaşadığı çağda dersleri ve konferansları büyük bir hayran kitlesi tarafından merakla takip edilmiştir. Bunda, geniş bir kültüre ve kuvvetli bir hitabete sahip olmasının payı büyüktür.

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.

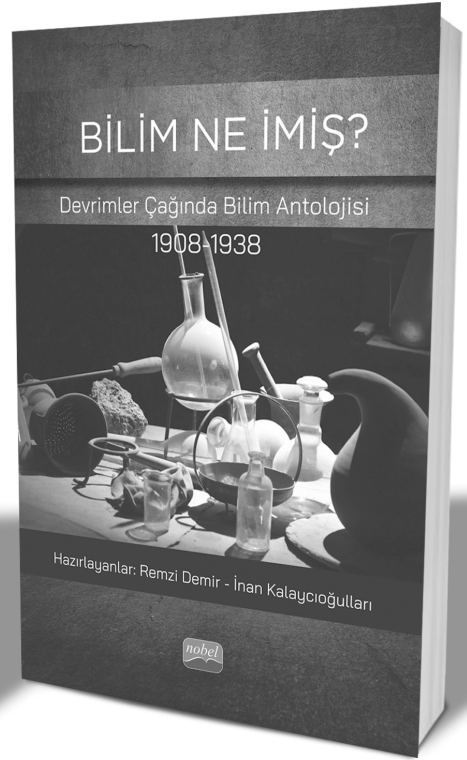
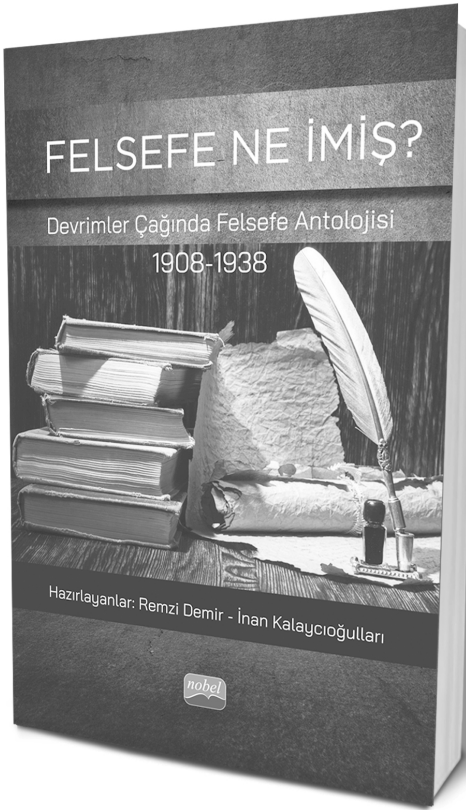
Dikkatle incelendiğinde görülecektir ki Düşünce İklimi programlarında gündeme getirilen konu ve sorunlar, aradan geçen zamana rağmen güncelliğini hâlâ korumakta ve çözüm önerileri günümüze de ışık tutmaya devam etmektedir. Programlar; düşünce alanının popülarizmin üzerinde ve ötesinde evrensel bir doğasının bulunduğunu, sohbet içinde muhatabın görüşlerine saygı duyarak birlikte düşünmenin ve oluşmanın mümkün olduğunu, seyircisi ile bütünleşerek sergilemiştir. Yüce değerlerin, insanî erdemlerin, hakikatın 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)



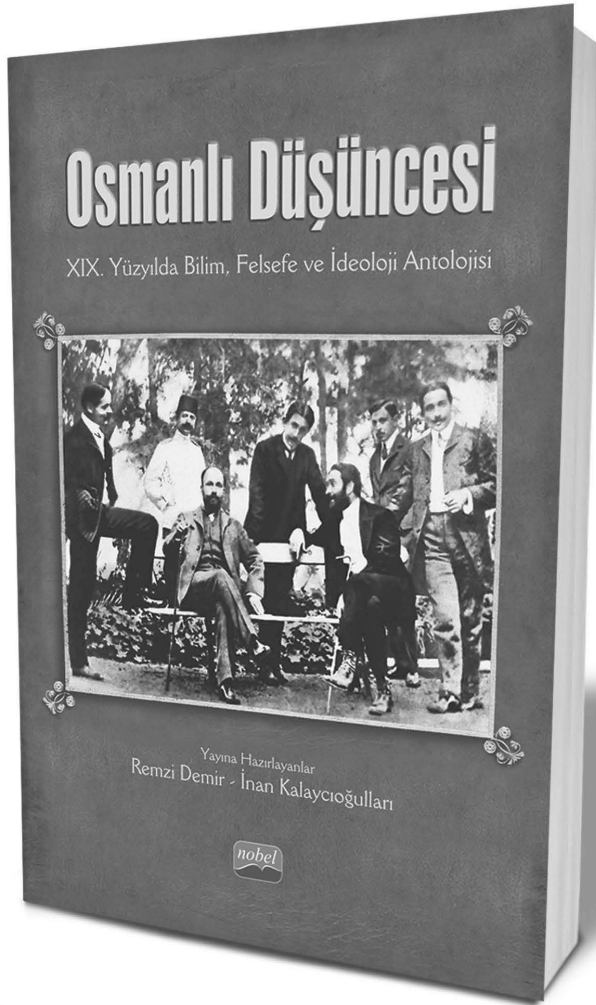
Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları



Osmanlı Düşüncesi

XIX. Yüzyılda Bilim, Felsefe ve İdeoloji Antolojisi

Remzi Demir - İnan Kalaycıoğulları



nobel