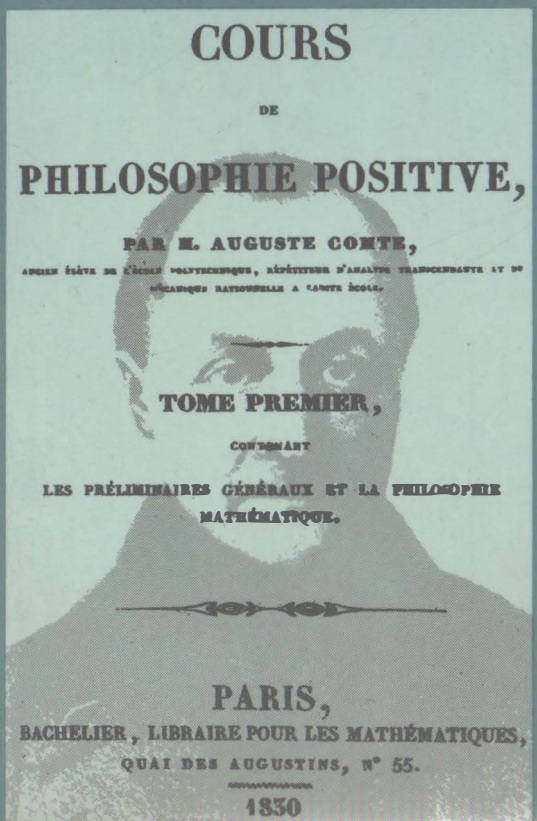
pozitivizmin türkiye'ye girişi

murtaza korlaelçi



POZİTİVİZMİN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ VE İLK ETKİLERİ

Murtaza Korlaelçi



insan yayınları

istanbul - 1986

MURTAZA KORLAELÇİ, 1947 yılında Kahramanmaraş'-ta doğdu. İlk ve Orta öğrenimini bitirdikten sonra 1974' de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1980'de doktorasını tamamladı, bu arada doktora çalışmasıyla birlikte yürüttüğü Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdarî Bilimler Fakültesi Fransız Dili ve Ede-biyatı Bölümü'nden de mezun oldu. Halen Erciyes Üni-versitesi İlâhiyat Fakültesi'nde görev yapmakta olan Murtaza Korlaelçi aynı fakültenin 'Din Felsefesi ve Mantık Ana Bilim Dalı' başkanlığını da yapmaktadır.

insan yayınları 34
inceleme araştırma 17

dizgi baskı
pınar matbaacılık

cilt
bayrak ciltevi

kapak baskısı
orhan ofset

tashih
tâhâ bilâl

kapak uygulama
ahmet kekeç



insan yayınları
p.k. 159 beyazıt-istanbul
tlf.: 528 31 56

içindekiler

önsöz, 9

birinci bölüm

pozitivizm
a. pozitivizm nedir, 11
b. ilim anlayışı, 18
c. politik anlayışı, 23
d. hukuk anlayışı, 30
e. pozitivizmin din anlayışı, 33

pozitivizm nasıl doğdu, 47

- français bacon, 49
kepler, 52
galilee, 53
descartes, 54
hobbes, 58
johnh locke, 61
newton, 63
leibniz, 66
berkeley, 70
hume, 72
cabnis, 75
cdestuff de tvacy, 75
saint-simon, 76
fourrier, 80
tarihi gelişimi, 82
pozitivizmin sistem haline gelişinde
1789 ihtilâlinin rolü, 83
temsilcileri, 84
fransa'daki temsilcileri, 85
auguste comte'un eserleri, 90

auguste comte'un aile anlayışı, 133
auguste comte'un eğitim anlayışı, 136
comte'a göre pozitif felsefe, 139
claude bernard, 140
littre, 142
ernest renan, 144
hypdyte taine, 151
pierre laffitte, 155
emile durkheim, 156

ingiltere'deki temsilcileri
john stuart mill, 161
herbert spencer, 165

ikinci bölüm

pozitivizmin türkiye'ye girişi sırasındaki
türk fikir dünyası, 171
a. osmanlılarda ilim anlayışı, 171
b. osmanlılarda eğitim anlayışı, 179
c. osmanlılarda tatbik edilen hukuk sistemi, 185
d. batıyla ilk ilişkiler, 190
e. eğitimdeki yenilik hareketleri, 195

üçüncü bölüm

pozitivizmin türkiye'ye girişi
a. tercümeler, 201
b. dernekler, 204
yeni osmanlılar cemiyeti, 205
ittihat ve terakki cemiyeti, 208

dördüncü bölüm

pozitivizmin türkiye'deki ilk etkileri,
a. kuruluşlarımız, 217
1. pozitivizmin etkisinde kalan fikir adamlarımız, 226
beşir fuad, 227
ahmet rıza, 245
piere laffitte, 274
salim zeki, 276
ihtimaliyat, iktisadiyat, 282

rıza tevfik, 284
ahmed şuayb, 326
ziya gökalb, 347
hüseyin cahit yalçın, 313

sonuç, 375
bölüm notları, 381
bibliyoğrafya, 419

ÖNSÖZ

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarındaki düşünce hayatında önemli rol oynayan felsefî akımlardan biri şüphesiz pozitivizmdir. Auguste Comte tarafından sistemleştirilen bu akım birçok ülkelerde yayılmış ve taraftarlar bulmuştur. Comte'un yeni bir ilim olarak sosyolojiyi kurması ile pozitivizmin etki alanı daha da genişlemiştir.

İngiltere'de John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi temsilciler bulan pozitivizm, bu iki ülke ile olan tarihi ve kültürel ilişkimiz oranında yurdumuzda da etkisini göstermiştir. Birçok ülkelerin kültür ve politikasında etkili rol oynayan bu akımın memleketimize hangi yollar ile girdiğini ve ilk etkilerini aydınlığa kavuşturmanın, düşünce tarihimiz açısından büyük önem taşıdığı açık bir hakikattır.

İnceleme konumuz olan «Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri» yukarda belirttiğimiz hususa ayrılmış bir çalışmadır. Bu çalışmamızın ilk bölümünde pozitivizmi, nasıl doğduğunu ve Fransa ile İngiltere'deki temsilcilerini detaylı olarak belirttik. Bunun sebebi, edebî, siyasî ve toplumsal hayatımızdaki pozitivist etkilerle; mütefekkirlerimizden kimin, hangi pozitivist filozofun etkisinde kaldığını açık olarak ortaya koymak düşüncesidir. Konumuzun sahası çok geniş olduğu için 1920 yılı ile sınırladık. Pozitivizmin Türki-

ye'de, bu tarihten sonra görülen etkileri ayrı bir inceleme konusu olabilir.

Bu çalışmamız sırasında Auguste Comte'un «Cours de Philosophie Positive» ve «Systeme de Politique Positive» isimli eserlerinin takım halinde aynı baskısını bulamadık. Bu nedenle adı geçen eserlerin değişik baskıdaki ciltlerinden faydalandık. Taşıdıkları pozitivist etkileri kendi ağızlarından sunmak için mütefekkirlerimizin bazı ifadelerini değiştirmeden nakletmeye çalıştık. Tam karşılığını bulamadığımız bazı kelimeleri parantez içinde Fransızca aslı ile beraber gösterdik.

Konumuzun seçiminden çalışmamızın bitimine kadar en büyük yardım, ilgi ve teşviklerini hiçbir zaman esirgemeyen Muhterem Hocam Prof. Dr. Necati Öner'e teşekkürü ifası gerekli bir borç bilirim. Ayrıca ilmi çalışmaya ilk defa kendisi ile başladığım fakat 2.3.1975'de aramızdan ebediyen ayrılan merhum Hocam Prof. Hamdi Ragıb Atademir'i minnet ve rahmetle anar, çeşitli sorularımı cevapsız bırakmayan değerli hocalarım Doç. Dr. Mehmet Aydın ve Doç. Dr. Süleyman Hayri Bolay'a teşekkürlerimi sunarım.

Murtaza KORLAELÇİ
Mayıs 1980
Ankara

birinci bölüm
POZİTİVİZM

a — Pozitivizm nedir?

Pozitivizm'i tanımlayabilmek için önce bu sistemin ana terimlerini açıklamak gerekir. Bu cümleden olarak ilk defa «Pozitif» kelimesini açıklamak yerinde olur.

Pozitif (Positif) : Latince'deki «ponere» ve «positus» kelimelerinden üretilen Fransızca «poser» ve «posé» kelimelerinden türetilmiştir.[1] Bu kelimenin Pozitivist okuldaki kullanımına gelince, 1822'de A. Comte tarafından yayınlanmış, Saint-Simon'un «Sanayiciler İlmihali»ndeki küçük bir eserle başlar.[2] «Positif» kelimesinin ifade ettiği anlamı şu şekilde bölümlere ayırabiliriz:

1 — Eşyalardan bahsederken:

a — Cenab-ı Allah veya insanlar tarafından vez' ve tesis edilmiş olan.[3] Bu anlam sadece bazı deyimlerde vardır: Pozitif hukuk, pozitif din gibi.[4]

b — Menfiye (négatif) muhalif olarak:

1 — Mantıkta : Pozitif terim, bir nitelik koyan veya niteliği doğrulayan terimdir.[5]

2 — Matematikde : (+) işaretli kemiyet.

3 — Ontologie (varlık bilim)de : Gerçek ve canlı görünüşü belirten veya işaret eden, yahut varlığı açıklayan.[6]

4 — Ahlâk açısından : İşlenmiş kötülük üzerinde durmak yerine, yapılmış veya yapılacak iyilik üzerinde duran.[7] «Bu açıdan o, yapısı gereği bilhassa yıkmaya değil düzenlemeye ayrılmış modern felsefenin yüksek düzeydeki özelliklerinden birine işaret eder.»[8]

c — Kesin olan, kendine güvenilen, sağlam,[9] bol, etkili, yararlı, pratik. Bu anlamlar daha çok konuşma dilinde kullanılır. Pozitif bilgi, pozitif haber gibi.

d — Bilgi nokta-i nazarından : Varlık nedeni bilinmediği halde deney tarafından tanıtılan. Varolanları tesbit eden, olması gerekeni açıklamayan.

II — Şahıslardan bahsederken

a — Fikirlerinde kesin ve kararlı olan.

b — Yararcı, herşeyi sağlayabildiği yarara göre değerlendiren.

c — Pozitif ilimlerle meşgul olan.[10]

III — Bu kelimenin anlamına dikkate değer şekilde etki yapan A. Comte ve diğer pozitivistlere göre : Basit anlamda şeylere (Choses) tatbik edildiğinde anlaşılan gerçek.

Metafizik ve aklinin tersine : Olaylarla yetinen, yeni sebebler (özellikle ilk sebebler) hakkında veya eşyaların son yaratılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen. İlim, Pozitif Felsefe, Pozitif âlim gibi.

Pozitif ilim ne ilk sebebleri ne de şeylerin (choses) sonunu araştırır. Fakat olayları ortaya koyup doğru-

dan ilişkilerle birini diğerine bağlayarak hareket eder. Pozitif ilmi oluşturan da bu ilişkilerin zinciridir.[11]

Pozitivizmin anlaşılmasında geçerliliği olabilecek diğer bir kelime ise «Positif»le aynı kökten gelen, «Positivité» kelimesidir. Etimolojik yönden ilk defa A. Comte tarafından kullanılan bu kelime lügat anlamıyla şöyle açıklanabilir :

Pozitivite (Positivité) : 1 — Gerçeği oluşturan, 2 — Engellemek veya yasaklamak yerine eyleme götüren.[12] 3 — Hakikat. Herşeyde hakikat ve menfaati arayan fikir.[13] 4 — A. Comte metoduna göre bir nazariye veya nazariyeler bütünün pozitif özelliği.[14] 5 — A. Comte'un bu kelimeye verdiği anlamda pozitif olan şeyin özelliği.[15]

Pozitif Felsefe :

Bir bakıma pozitivizm demek olan «pozitif felsefe» terimi, pozitivizmin ana terimlerinden biridir. Bu terimin açıklanması, sistemin anlaşılmasına büyük yardım edecektir.

Pozitif felsefe diye, pozitif ilimlerin tümünden çıkan felsefi sisteme denir. A. Comte bunun kurucusudur. Bu filozof özellikle bu ifadeyi ilâhiyatçı ve metafizik felsefeye karşı kullanmıştır.[16]

Pozitif felsefe daha uzağa gitmeksizin pozitif veya deneysel ilmin ortaya koyduğu (acquisitions) şeylerin sentezini konu olarak araştırır.[17] A. Comte bu felsefe hakkında arkadaşı Valat'ya 1824 de şöyle yazıyordu: «Hayatım boyunca ve bütün gücümle pozitif felsefenin kurulması için çalışacağım.[18]

A. Comte'a göre üç çeşit felsefe vardır. İlahiyatçı felsefe, metafizik felsefe, pozitif felsefe. Pozitif felsefe insan zekasının varacağı son felsefedir. İlk felsefe olan ilâhiyatçı felsefe pozitif felsefeyi hazırlamakta önemli rol oynamıştır. İlâhiyatçı felsefeden pozitif fel-

sefeye geçmek için insan zekası zarurî olarak metafizik felsefeyi kullanmıştır.[19]

Pozitif felsefenin temel özelliği hakkında A. Comte şöyle der: «Daha önceki yapılan açıklamalarla, görüyoruz ki, pozitif felsefenin temel özelliği bütün olayları tabiî değişmez kanunlara bağlı olarak kabul etmesidir. Bütün çalışmalarımız, çabalarımızın amacı bu kanunların keşfi ve onları mümkün olan en az sayıya indirmektir. İlk ve son sebeplerin araştırılması bizim için kesin olarak erişilmez ve anlamsız bir şeydir.»[20]

Bu fikrini, verdiği şu misalle doğrulamaya çalışır. A. Comte : Bütün moleküllerin birinden diğerine akımı ağırlıkları ile doğru, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılıdır. Bu genel olay bizlerce bilinen bir olayın, yer yüzündeki cisimlerin ağırlığının, basit bir genişlemesidir. Bu olaydaki çekim ve ağırlığın sebeplerini belirtmeye gelince, onları çözülmez problem olarak kabul ediyoruz. Bu zaten pozitif felsefenin sahası değildir. Haklı olarak niçin ve nedenlerle uğraşmayı ilâhiyatçıların hayali ile, metafizikçilerin ince düşüncelerine bırakıyoruz.[21]

A. Comte'a göre pozitif felsefeye değer kazandırmak için sosyal olayları inceleyen ilmi kurmak gerektir. Ona göre sosyal olaylar önemli olmalarına rağmen pozitif felsefe sahasına daha girmemişlerdir. Pozitif felsefenin tamamlanmasını sağlamak için bu büyük ve tek boşluğu doldurmak şüphesiz söz konusudur. Şu ana kadar insan zekası gök fiziğini, ister mekanik ister kimyevî olsun yer fiziğini ve ister bitkisel isterse hayvansal olsun organik fiziği de kurdu. Geriye fizik sosyalı kurarak deneysel ilimlerin sistemini tamamlamak kalıyor.

Düşünce amaçlarının sosyal fiziğe de diğer tabiat

ilimlerindeki gibi pozitif bir özellik kazandırmak olduğunu açıklayan A. Comte şöyle der: «Eğer bu şart bir defa gerçekten yerine getirilirse nihayet çağdaş felsefe sistemi tümüyle kurulmuş olacaktır. Çünkü gözlemlenebilen her olay astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal olayların kategorileri dışında kalamaz.»[22]

A. Comte'a göre Pozitif Felsefe Dersleri'nin (Cours ve Philosophie Positive) amacı tabiat bilimlerinin her biri üzerinde araştırma yapmak değildir. Bu hususta şöyle der: «Tek kelimeyle bu ders pozitif ilimler dersi değil, yapmayı düşündüğüm Pozitif felsefe dersidir. Burada sadece her temel ilmi, pozitif sistemin tümüyle olan ilişkilerine ve onu belirleyen zihniyete göre yani esas metodları ve başlıca sonuçlarına göre, çift yönden incelemektir.»[23]

A. Comte pozitif felsefenin negatif felsefeyle ilişkisini şöyle belirler: «Gerçek pozitif felsefe, yapısı gereği, negatif olan felsefeyle ne dogmatik yönden ne de tarihî yönden hiç bir özel dayanışma göstermez.»[24]

A. Conte'un düşüncesinde felsefenin işi ahlâka, siyasete ve dine temel olmaktır. Felsefe başlıbaşına bir gaye değildir. Başka türlü elde edilemeyecek olan başka bir gayeye varmaktır.[25] Toplum içinde hükümetin rolü ne ise, bilimler arasında felsefenin rolü de odur.

POZİTİVİZM (Positivisme) : Bugün çok sık tekrar edilen «Positivisme» kelimesi felsefe dilinde 19. asrın ilk yarısında belirdi. Kullanılmamış bir isimle gelişi belirtilmek istenen, geçmişin bize bıraktığı herşey terketmeye yönelik doktrine işaret etmek için A. Comte tarafından icad edildi.[26] Bu kelimenin ilk kullanılışının 1830'da Saint-Simon dininde gerçekleştiğini[27] belirtenler kim tarafından icad edildiği hususunda bilgi vermemektedirler. İkinci görüşe iştirak eden André

Lalande, bu kelimenin A. Comte tarafından değerlendirildiğini ifade eder.

Pozitivizmin ifade ettiği anlamlar tek bir tanımla belirtilemez. Bu nedenle «Pozitif» kelimesinde olduğu gibi bölümlere ayırarak tanımlamak daha yararlıdır:

a — Özel anlamda :

1 — A. Comte'un felsefî doktrini.[28] Bu doktrine göre insan zekası asıl yaratılışı ve şeylerin (choses) gerçek sebeplerini bilmeye elverişsizdir. Bilim devamlı biribirini takibeden tabiî kanunları kurmakla yetinir. Filozof bu kanunların terkibini yapmaya özen gösterir.[29] Bu durumu A. Comte şöyle açıklar: «Pozitif açıklamalarımızda, en mükemmel de olsa, olayları meydana getiren sebepleri izah etmek niyetinde olmadığımızı herkes bilir. [...] Gayemiz olayların meydana geliş şartlarını incelemek ve aralarındaki normal ilişkilerle benzerlik ve ardarda gelişlerine göre birini diğerine bağlamaktır.»[30]

2 — Agusto Comte'un ileri sürdüğü şekliyle pozitivizm, bir taraftan «Pozitif Felsefe Dersleri»nde açıklanan bir ilimler felsefesi; diğer taraftan «Pozitif politika sistemi»nde açıklanan bir politika ve dindir.[31]

«Nihayet Pozitivizm, ilk ilâhiyatçılıktan (théologisme) çıkan, noksan ve geçici bütün sistemleri bastırmaya tahsis edilmiş hakiki ve gerçek tek dindir.»[32]

b — Geniş anlamda :

1 — Duygularla hissedilebilir dış dünyanın olaylarıyla yetinmek isteyen ve başka menşe'e sahib olan her bilgiyi değersiz olarak kabule yönelen her düşünce sistemi.[33]

2 — A. Comte'un sistemine bağlı olan veya bazı kere oldukça uzak bir şekilde de olsa ona benzeyen doktrinlere verilen isim.

İlk pozitivizmden gittikçe uzaklaşan John Stuart

Mill'in, Emil Littré'nin, Spencer'in, Renon'ın ve hatta Tain'in doktrinleri böyledir.[34]

3 — Taraftarları aynı inancı kabule mecbur olmaksızın, doktrinlerinin benzerliğinden ziyade inkârdaki birlikleri ile belli olan bir felsefe sistemidir denilebilir.[35]

4 — Deney ile tahakkuk etmemiş olan herşeyi reddedenlerin felsefi çığırı.[36] Bu açıdan pozitivizm hissedilebilir olayları ve onların kanunlarını deney metodu vasıtasıyla incelemeyi konu edinir.[37]

c — Felsefi sistemlerin dışında olarak herşeyde hakikat ve menfaatı arayanların (esprit positifa) veyahut özellikle zevkleri ve maddî menfaatleri düşünen ve hiçbir üstün gayeleri olmayan kimselerin gittiği yol.[38]

d — Felsefi pozitivizm esas itibariyle düşüncenin metafizik kayıtlarından ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamıyla kurtarılması; bilgi işlerinin emprik ilimler, bilhassa tabiat ilimleri örneğine göre normalleştirilmesi demektir.[39]

Tanımını verdiğimiz pozitivizm Bergsonculukta, pragmatizm (faydacılık)da, Phénéménologie de, Structuralisme (yapısalcılık) da, existentielisme (varoluşçuluk)da ve hatta Neo-Positivisme de akmaktadır.[40]

A. Comte'a göre pozitivizmin ana görevi gerçek ilmi yaygınlaştırmak ve toplumsal yönetimi sistemleştirmektir.[41] Bu bakımdan:

a — Felsefeyi mutlak anlamda bilimselleştirmek.

b — Özellikle 19. yüzyıl Avrupasının içinde bulunduğu anarşik ortama bir yön verecek olan sosyolojiyi kurmak pozitivizmin amacı olup, her pozitif ilmin eninde sonunda hayata hizmet etmesi pozitivizmin başlıca gayesidir.[42]

b — İlim anlayışı

Pozitivizmin çeşitli tanımları yapıldıktan sonra bu sistemin temel görüşlerini açıklamak konuya yararlık getirir. Bu bakımdan politik, hukuk, din ve ahlâk görüşlerini sonraya bırakarak ilk defa pozitivizmin bilim anlayışını belirtmek yerinde olur.

Pozitivizme göre ilim, illetler ve mahiyetlerin beyhûde araştırılmasından vazgeçerek sayısı mümkün olduğu kadar az ana hadiselerden, ikinci derecedeki hadiselerin sayısı en geniş déduction maksadı ile her neviden müşahedesi yapılmış hadiseler arasında doğru münasebetler kurmaktadır.[43]

Pozitivizmde geçerli olan bilgi pozitif bilgidir. Pozitif bilgi ise olayı, olayın dışındaki bir sebeble değil, başka bir olayla açıklayan bilgidir. Bilimler yalın oldukları oranda pozitif olurlar.

Bütün ilmî teorilerin özel konusu olayları kolaylıkla anlayabileceğimiz düzene koymaktır.[44] İlmin vak'alardan değil, kanunlardan ibaret olduğunu belirten A. Comte «İlimle olaylar önceden görülür, olayların önceden görülmesiyle de harekete geçilir» der.[45] İlmin esas çabası olayları kanunlara bağlamaktır. Tek olan hiçbir olay ilim olamaz. Olay ancak başka bir olaya bağlanarak yalnızlık halini kaybettiği zaman ilim olur.[46]

A. Comte bilim yönünden Bacon ampirizminden ayrılır. İngiliz feylesofuna göre zihin tabiat bilgisinde mümkün olduğu kadar alıcı olmalıdır. Kendisinden, ne olursa olsun, birşey kattığı takdirde ilmi bozacaktır. Zihnin bütün gayreti kendisini, hâdiseler karşısında, onları olduğu gibi aksettirmek için tamamıyla düz ve lekesiz bir ayna gibi bulundurmak olmalıdır. Bu ise Comte'un ampirizm adı altında reddettiği ilim telakkisidir. A. Comte'a göre «zihnin kendisine has faa-

liyetinin telkin ettiği nazariye veya faraziyeler olmadan ilim asla teşekkül edemez. Hatta vakıanın, hiç değilse ilme yarayabilecek bir anlaşılışı da vücuda gelmeyecektir. Kısacası Comte'a göre mutlak ampirizm imkânsızdır. Zihnin bir hadiseyi gözlemesinde bütün ruh çalışır.»[47]

Pozitivizme göre müsbet ilim gerçekten daima izâfîdir. İzafî olmaması da nazarî bakımdan imkânsızdır. Bunun iki sebebi var: Zira müsbet ilim zaruri olarak «bizim teşekkülümüz»e ve «bizim vaziyetimize», yahut başka bir ifadeyle «yürüyüşünde fert ve nev'e» bağlıdır.[48] Yeni vak'a ve kanunların keşfi her zaman için olağandır. Bu nedenle de hiç bir ilme tamamlanmış gözüyle bakılamaz. Bütün hakiki ilmî, bilgiler amelî tatbikata yarar durumdadırlar. Bir ilim bir kere kendi pozitif şeklini bulunca, derhal gerçekleri insanın maksadına uygun şekle getirmek ve onu böylece inkişaf ettirmek için gerekli yol ve vasıta sistemini yaratır.»[49]

İnsanların saadeti bakımından ilimlerin önemine gelince ,geniş olarak düşünüldüğü zaman şüphesiz hepsi biribirine eşittir.[50] İlim insanlığın kollektif eseridir. Herkese elverişli olmalıdır. Devlet ilmi bilgiyi kazanacak vaziyette olmayanlara öğretmeğe mecburdur.[51]

Pozitivizm açısından bir tek ilim yok, ilimler vardır. Bu ilimler arasındaki iş bölümünü olgunlaştırmak için yeni bilginler yetiştirilmelidir. Bu bilginler sadece pozitif ilimlerle uğraşmalı, pozitif metoda göre ortak ilkeleri bulup, yeni çıkan keşifleri genel sisteme bağlamalıdırlar.[52]

Pozitivizme göre bilimlerin branşlaşması tabiîdir. Bu hususu A. Comte şöyle açıklar: Bilgilerimizin ilk halinde zihinsel çalışmalarımız arasında düzenli hiç bir ayrım yoktu. Tek zeka, bütün ilimlerle uğraşıyor-

du. Daha ileride ortaya koyacağımız gibi insan çalışmalarının bu düzenleniş biçimi, ilk zamanlar zarûri ve kaçınılmaz bir durumdu. Düşüncenin çeşitli yönleri geliştikçe bu hal yavaş yavaş değişti. İlmî sistemin her dalı ayrı bir kültür ihata edecek kadar genişlediği yani tek başına bir kaç zekayı meşgul edebilecek duruma geldiği zaman gövdeden tedricen ayrıldı.[53]

Bu ayrılış neticesi meydana gelen çeşitli bilgi dalları A. Comte'a göre, aynı anda pozitif aşamaya ulaşamazlar. İlimlerin pozitif safhaya ulaşması şöyle belirtilir: İlk defa bütün diğer olayların en geneli, en basiti ve en bağımsızı olan setronomik olaylar, sonra aynı sebeplerle biribirini takiben yer fiziği olayları, kimya olayları ve en sonunda fizyolojik olaylar pozitif teoriye ulaştılar.[54]

İlimlerin açıklanmasına gelince, her ilim esası bakımından ayrı, tarihî ve dogmatik iki seyre (gelişmeye) göre açıklanabilir. Yahut tamamen ayrı bir açıklama biçiminde bu iki durum birleştirilebilir.

Tarihi usulde bilgiler elde edildikleri sıraya göre açıklanırlar. Dogmatik usulde fikirler sistemi, bugün gerekli bilgilere sahip bir zeka, uygun bir görüş noktasından nasıl anlarsa öyle tanıtılır.[55]

A. Comte'a göre her ilmin gerçek tarihi, yani bulgularının oluşması ancak insanlık tarihinin genel bir şekilde ve doğrudan incelenmesiyle anlaşılabilir. Bunun içindir ki, şu ana kadar matematik, astronomi, tıp vs. tarihi hakkında toplanan dökümanlar ne kadar kıymetli olurlarsa olsunlar sadece malzeme gibi kabul edilebilirler.

A. Comte ilimler tarihinin önemini şöyle belirtir : «Böylece ilimlerin tarihini bilmenin en yüksek önemi haiz olduğuna inanıyoruz. Hatta bir ilmin tarihi bilin-

medikçe, o ilmin tam olarak tanınmıyacağını düşünüyorum.»[56]

Altı ana ilmin doğuşunu tabii felsefeyi inceleyerek açıklayan Comte'a göre bu işe en genel ve en basit olayları incelemekle başlamalı, sonra en güzel ve en karmaşık olaylara doğru gidilmelidir. Bu hareket şeklinin önemi şöyle belirtilir. «En genel veya en basit olaylar insanın en fazla dışında bulunanlardır. Bu nedenle daha sakin ve daha aklî bir düşünce ile incelenebilirler.»[57]

«Tabiî olayların tümüne ilk bakış biraz önce kurduğumuz temel ilkeye göre bizi, bu olayları iki büyük temel sınıfa ayırmaya zorlar. Birincisi bütün cansız cisimlerin olaylarını kapsar, ikincisi tüm canlı cisimlerinkini.

Canlı cisimlerin olayları gerçekten tabiî olarak diğerlerinden daha karmaşık ve daha özeldirler. Ve cansız cisimlerin olaylarına bağlıdırlar. Bunun tersine cansızlarınki, canlı cisimlerin olaylarına hiç bir zaman bağlı değildirler. Fizyolojik olayları inorganik olaydan sonra inceleme zarûreti buradan doğar.[58]

Aynı esasa göre tetkik edildiğinde, görülür ki : İnorganik fizik daima olayların genellik ve biribirleriyle ilişkileri esasına uygun olarak farklı iki bölüme ayrılır: Birinde evrenin genel olayları, diğerinde dünya varlıklarının ürettiği olaylar incelenir.

İster geometrik, ister mekanik olsun gök fiziği veya astronomi ile yer fiziği buradan doğuyor.

Yer fiziğine gelince, aynı ilkeye göre farklı iki kısma ayrılır. Bu ayrım yer fiziğinin cisimleri ele almasına göredir. Tam anlamıyla Fizik ve Kimya buradan doğar. Kimyanın gerçekten metodik olarak anlaşılması için fiziğin önceden bilinmesi gerekir. Çünkü bütün kimyasal olaylar mutlaka fizikî olaydan daha karmaşıktır.[59]

Fizyoloji ile sosyal fizik ilimlerinin doğuşunu A. Comte şöyle açıklar: Bütün canlılar esas itibariyle farklı iki olay dizisi takdim ederler: Bireyle ilgili olanlar, bilhassa toplum içinde olduğu zaman, türle ilgili olanlar. Bu ayırım özellikle insana göre temeldir. Olayların ikinci dizisi birinciden daha karışık ve daha özeldir. İkinciler etki yapmaksızın birincilere bağlıdırlar. Organik fizikteki iki büyük ayırım buradan doğar. Bunlar tam anlamıyla fizyoloji ve sosyal fiziktir.[60]

Pozitivizmin kurucusunun ilim hakkındaki düşünceleri belirtildikten sonra, bu sistemdeki ilim anlayışı Ernest Renan'ın ifadelerinde daha iyi anlaşılır. Ona göre: Bilmek, tabiî din âmentüsünün ilk kelimesidir. Çünkü bilmek insanın eşya ile münasebetinin, ferdin fikir hayatı demek olan «kâinata nüfûz»un ilk şartıdır. Hayat için zarurî olan hakikatın temelini yalnız bilim sağlar.[61]

Günün birinde bilimin inancın yerini alacağını düşünen Renan şöyle der: «Evet bir gün gelecek insanlık artık inanmayacak fakat bilecektir. Şimdi fizik âlemi bildiği gibi metafizik ve manevî âlemi bildiği gün de gelecektir.»[62]

Günün birinde bilimin insanlığa bir amentü vereceğine inanan Renan bilimin nevi şahsına münhasır bir payesi olmasını savunur. Ona göre bilim kolejden ve yüksek meslek mektebinden çıkmalıdır. Halkın onunla göreceği bir işi yoktur. Öğretmen bilimle uğraşsın, çünkü bu onun mesleğidir.[63] Halk bilimi gerçek bir bilim olamaz. Bilim kafaca çocuk durumunda olan kimselerin seviyesine ve kendine ait olmayan o dile alçaldığı zaman bütün vekarını kaybeder. Onun yüksek mevkiinde kalıp insanlığı o mevkie çağırması lazımdır.[64] İlim insanlığın gerçek unsurlarından biridir. Ce-

miyet şekline bağlı değildir. Hiç bir inkılâb onu yıkamaz.[65]

Böylece bilim anlayışını belirtmeye çalıştığımız pozitivizmin politika anlayışı oldukça ilgi çekicidir. Bu konuyu da yapabildiğimiz kadarıyla ana kaynaklarından anlatmaya çalışacağız.

c — Politika Anlayışı

Pozitivizmin politika anlayışı A. Comte'un dört ciltlik «Pozitif Politika Sistemi» adlı eseriyle geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Bu sistemin politikası, Batılı devrimin tamamlanmasından sonra, Avrupa Birleşik Devletleri Cumhuriyeti veya Batı Cumhuriyetinin kurulmasıyla amacına ulaşacaktır.

Batılı devrimin gerçekleşmesi için hiç bir şiddetli eylem yapılmayacak ve hiç bir zorla kabul ettirme olmaksızın ısbatla ve inandırma ile yetinilecektir.[66]

Bu devrimin pozitif teorisi A. Comte tarafından şöyle açıklanır: İlk çağın yerli hayatı üstün getirip, papazlığı açıklayarak ortaya koyduğu çift temele göre fetişizm aileyi oluşturdu, teokrasi toplumu düzenledi. Fakat bu ilk sistemleştirme insan kuvvetlerinin ilerlemesine engel oldu. Zeka ve hareket (activité) yeterince gelişmedi. Bu zarûrî evrim antikite de, biri teorik diğeri pratik teokrasiden kurtuluş, sosyokrasiye itiliş— batıya özgü iki geçişle gerçekleşti. Bu geçişlerin son rekabetine göre gerçek tek tanrıcılık Ortaçağda, teorik ve pratik kuvvetleri disiplin altına almak için duygu ile ilgili son geçişi yönetmeye geldi.[67]

Sadece zekaya ayrılmış olan birinci geçiş (transision) zekanın tam üstünlüğünü temin etmişti. Fakat ikinci geçiş teoriyi kesin bir şekilde eyleme bağlıyarak bu hatayı düzeltti. Üçüncü geçiş duygular kültü-

rünü üniversel bir şekilde üstün getirerek bu düzeltmeyi tamamladı.[68]

Böylece Batıyı teokrasiden sosyokrasiye götürmesi gereken üç geçiş kıyas kabul etmez bir devrimle takibedilmiş oldu.[69]

A. Comte'a göre Batı çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa, her anarşiyi önceden sezerek geçti. Fakat ilâhiyatçılıktan çıkıp pozitivizme geçiş bunun tersine bir yol takibetti. Bu ikinci geçişte yeni düzeni hayâl bile etmeksizin, eski rejimin yıkılacağını hissederek anarşik bir duruma düştü. Bu durum ortaçağdan çıkarken ilâhiyatçılığın «yok olmasıyla, başladı ve pozitivizmin gelişine kadar beş asır boyunca devam etti.»[70]

Batıyı bu durumdan, pozitivizmin halka dayalı ve organik geçişin son safhasında kurulan «triumvirat»sı[71] kurtaracaktır. Batı Cumhuriyeti de bu «triumvirat»a sayesinde teşekkül edecektir. Parlamenter rejime karşı olan A. Comte, bu rejimin geri getirilemez bir şekilde yıkılmasından sonra, onun yerine üç bakanlıktan müteşekkil «Pozitif triumvirat»yı kurar. Ona göre birinci bakanlık altında adalet ve millî eğitim bölümleri birleştirilir. İkinci bakanlık kamuya ait çalışmaların yönetimini kapsar. Nihayet üçüncü bakanlık yer, gök, deniz ve sömürgecilikle ilgili görevleri ihata eder.[72] Böylece kurulmuş olan geleceğin pozitif devletinde filozoflar yahut sosyologlar hakim olacaktır, tıpkı Platon'un ideal devletinde olduğu gibi.

Yalnız, Auguste Comte'un bir loca halinde toplanacaklarını tasarladığı bu filozof ya da sosyologlar grubu asıl hükümet değildirler. Bunlar, salt ahlâki ve fikri nitelikte olan otoriteyi kuracaklardır. Uyararak, öğreterek, överek ve yererek; insanların töreleri ile düşüncelerini kesin olarak etkileyeceklerdir. Gençliği yetiştirmek işi de dış kudretin üstünde yükselen bu

bilginler kadrosunun elinde bulunacaktır. Burada da otorite vardır; ancak bu bilimlerin otoritesidir. Hiç değişmez olan bir geleneğin değil! Bu fikir otoritesi yanında asıl iktidar belli bir sayıda seçilmiş olan batılı asillere verilecektir.[73]

Batılı asiller sınıfı (Patriciat) normal olarak ikibin bankacı, yüzbin tüccar, ikiyüzbin imalatçı ve dörtyüzbin çiftçiden teşekkül etmiş olacaktır.[74] Bankacıların sayısı insanlığın tapınak sayısına eşittir. Her bankacı onbin aileye yetmek mecburiyetindedir.

A. Comte kendi devletindeki yöneticilerinin durumunu Rus Çarı Nicolas I'e yazdığı mektupta şöyle açıklar: Hâlâ hukukçuların himayesi altında kalmış şimdiki müteşebbisler, genel görüşlerden ve politik durumlarının istediği soyluluk duygusundan uzaktırlar. Soylu kişiliğe, Fransız Cumhuriyetinin en yüksek şefliğine ve sömürmeksizin batılı işçilere hükümet etmeye layık olmaları için, istisnaî olarak yetiştirilmiş seçkin bazı emekçilerin tam baskısı altında sosyal eğitimlerini tamamlamaya ihtiyaçları vardır.[75]

Devlet sistemi açıklanan bu politikaya, E. Beumbard şöyle bir yorum getirir: Bu politika üzerinde yaşadığımız dünyanın takdim ettiği bütün kaynakları ortaklaşa işletmek amacıyla bir kardeşlik davranışına davet eder.[76]

Bu politika, istediği sistemin tam olarak gerçekleşebilmesi için emekçilerle filozoflara başvurur. Bu iki grubun önemini A. Comte şöyle ifade eder: Emekçi grubu ile filozoflar grubu gerçek kamu oyunun özel hazırlanmasında ve hatta normal belirtisinde dayanışma içindedirler. Biri olmasaydı en iyi şekilde kurulan doktrin enerjiden yoksun kalacaktı; diğeri olmasaydı bu doktrin, temel kaidelerin uygulanma üstünlüğüne muhalefet eden şahsı ve toplumsal tabiatımızın devam-

lı engellerini aşmak için yeterince sağlam olmayacaktı.[77] Bu iki grup arasındaki sıkı işbirliği yeni sistemin kurulmasına büyük katkıda bulunacaktır.

Batı Cumhuriyetinin gerçekleşmesi için A. Comte, merkezi Paris'te olan bir komite tasavvur eder. Bu küçük topluluk sekiz Fransız, yedi İngiliz, altı Alman, beş İtalyan ve dört İspanyol'dan oluşur. Bu ilk sayı batılı her toplumun tüm temel öğelerinin orda temsil edilmesi için yeterli görülür. Almanya ile ilgili grup bir Hollandalı, bir Prusyalı, bir İsveçli, bir Danimarkalı, bir Bavyeralı ve bir Avusturyalıyı içine alır. Aynı şekilde Piemont, Lambardie, Tascane, Roma devleti ve Napoli ülkeleri İtalyan grubunu meydana getirir. Catalogne (katalonya), Kastilya, Endülüs, Portekiz, İspanya halkını imkân nisbetinde belirleyeceklerdir.[78]

Pozitif komitenin öğelerini belirleyen A. Comte batıdaki müşterek politika için bir de bayrak tasvir eder. Bu bayrak ileride belirtilecek dinî bayrakla aynı rengi taşır; fakat bunun direğinin tepesinde hiç bir resim yoktur. Bayrağın iki yeşil yüzeyinde pozitivizmi belirleyen iki slagon yer alır. Biri ilmî ve politik olan «DÜZEN ve İLERLEME» diğeri ahlâk ve güzel duygu ile ilgili olan «BAŞKASI İÇİN YAŞAMAK»tır.[79]

Batıdaki müşterek politikanın bayrağını belirttikten sonra A. Comte şöyle der: Bizim ilk politik görevimiz ve feodal rejimin sürüp gitmesiyle uyandırılmış olan anarşiyi bertaraf ederek batıcılığı sarsılmaz temelleri üzerine yeniden kurmaktan ibarettir.[80]

A. Comte batılı hareketin ilk kesin yayılmasını, biri dinî diğeri politik olan iki vasıtaya göre Yunanistan, özellikle Polonya'da elde edeceğine inanır. Böyle bir terakkiden sonra son gelişme ilk olarak Türkiye'de sonra İran'da olmak üzere tek Tanrılı müslüman-

lar arasında meydana gelecektir. A. Comte buralarda kendi dininin, tabii olarak, katolikliğin kapsayamadığı çok ince bir sevgi bulacağını tasavvur eder. Din gücüne dayalı İran rejiminin, istisnaî olarak diretmesi halinde, pozitivizmin İran'ın tabii tesiri altında olan Hindistan'da yayılmasında bir güçlük çekilmiyeceğini iddia eder.[81] Comte yayılmanın bu üç derecesini tasarlıyarak pozitif komitenin bir Yunanlı, bir Rus, bir Mısırlı, bir Türk, bir İranlı ve en son bir Hintlinin biribirini izleyen kabulü ile dışardaki dava arkadaşlarının (associé) ilk yarısının kendine yardımcı olacağını söyler.[82]

Böylece ön hazırlığı belirtilen «triumvirat»nın dış politikasını açıklarken düşüncesi şu merkezdedir. Pozitif «triumvirat» Batının dışında tek Tanrılı devletler için ilk defa Türkiye'de, sonra Rusya'da büyük elçilikler kurmak mecburiyetindedir. Bu büyük elçiliklere Comte, katolikliğin ve müslümanlığın etkisiyle ortaçağın sonundan beri, hazırlanmış olan medeniyetleri biribirine bağlayan kardeşliği geliştirmek vazifesini yükler.[83]

A. Comte diğer olayların hepsiyle doğrulanmış olan bu dağılımla, Yunanlıların asla sahib olamadığı batılı sisteme Türkleri katmak hedefini güder.[84] Bu tamamlayıcı hazırlıkların sistemli gelişmesinde Türkiyenin, pozitivizmin yayılmasına ne derece büyük yardımda bulunacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Zira A. Comte'a göre yenileşmiş (régénérés) müslümanlar Afrikayı pozitif dine inandırmaya batılı havarilerden daha elverişlidirler.[85] Anlaşılıyor ki Comte kendi dinini yaymak için Türklerin diğer müslümanlar üzerindeki nüfuzundan faydalanmak istiyor.

Bu inançla pozitivizmin Türkiye'de hakimiyet kurması için büyük çaba sarfeden A. Comte, sabık sadra-

zam Mustafa Reşit Paşa'ya 1853'de, ileride tamamı açıklanacak olan, bir de mektup yazıyor. Comte Türkiye hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade ediyor: Türk yönetimine esas itibariyle Doğu Avrupa'ya özgü olarak bakmak lazımdır. İlmi olmayan bir görüş onu (Türk yönetimini) sadece batı Asya'ya ayırır. Pozitif geçiş oldukça ilerlemiş oluncaya kadar, birinin kendi kendini besleme; diğerinin kendi kendini yönetme güçsüzlüğüne bakarak artık Yunanlılar Türksüz, Türkler Yunanlısız (Grecs) düşünülemiyecektir. Fakat bu teori, yanılgıları bugün hissedilir hatalı bir politikayı düzeltmesine rağmen, iki monoteizmin varlığını devam ettirmenin tehlikesini ve imkânsızlığını belirtmeye ayrılmıştır. Üstün gelen imanın müsamahasına rağmen kendi kendine yetmediği kadar kendini düzeltmeye de yeteneksiz olan Yunanlılar ve Türkler, hazırlamakta çeşitli şekilde yarış ettikleri pozitif dinin üniversal etkisini eşit derecede beklemek mecburiyetindedirler. Bununla beraber organik geçişteki işbirliği, iki gücü (pouvoir) katoliklikten daha iyi ayırmasına rağmen müslümanlık gibi şimdilik şeflere ayrılmış bir doktrine yardım etme, Yunanlılardan daha fazla Türklerden doğacaktır.

Rehberi yalnızca insanlık olan Fransa'nın yönettiği temel geçişi, bir nesil boyu takib etmesi gereken Türkiye'yi batının itişi altında tamamlayıcı geçişe başlamış olarak anlamak lazımdır. Fakat müslümanlığın tarihi teorisi tek Tanrıcılığın organik geçişini İran'da bitirmeye götürür.[86] Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, pozitivizmin din olarak Türkiye'de tatbiki için yetkili kimseler çaba sarfetmektedirler.

Rusya, Türkiye ve İran arasında yeni sisteme geçişte bir tarihi sıralama yapan A. Comte bu geçişin önce Rusya'da sonra Türkiye'de ve en son İran'da

gerçekleşeceğini söylemektedir.[87]

Pozitivizmin politikası yeryüzündeki, tabiat üstü bir güç bulaşmış olan her inanç sistemini yıkmak ister. Bu hususta genel hedef islâmlıktır. Bu durumu Ernest Renan şöyle açıklar: İlk yıllarında bir din olarak henüz şöyle böyle teşekkül etmiş olan ve o zamandan beri garib bir alın yazısı ile durmadan yeni bir kuvvet ve kararlılık derecesi kazanan İSLAMLIK, yalnız Avrupa biliminin tesiriyle yokolacak ve tarih bu muazzam olayın sebeplerinin ortaya çıkmaya başladığı yüzyıl olarak bizim asrımızı gösterecektir. Doğu memleketlerinde gençliğin Avrupa bilimini almak üzere Batı okullarına gelmekle, bu bilimin tabiî ve ayrılmaz neticesi olan şeyi, rasyonel metodu, tecrübe zihniyetini, gerçeklik duygusunu, her türlü tenkit dışında tasarladıkları besbelli olan din masallarına inanmanın imkânsızlığını beraberinde alıp götürecektir. Şüphe yok ki şimdi İslâm âleminde yanlış zannedilen bu fikirler, modern metodlarla ülfet peyda eden, zekâlarda Kur'an'dan daha fazla kuvvet bulmakta gecikmeyecektir.[88] Bu fikirleriyle Renan bir nevi kâhinlik yapmaktadır. Fakat zaman bunu doğrulamış gibi gözükmektedir.

Çeşitli yönleri belirtilen pozitif politikada esas itibariyle savaş yoktur. Sadece saldırılara karşı savunma vardır. Comte, bunun gerekçesini şöyle açıklar : Altmış seneden beri, askeri olayların genel cereyanı esas itibariyle bütün savunmaların başarıldığını oysa ki bütün saldırıların netice itibariyle başarısız kaldığını gösterir.[89]

Dünyada sulh isteyen bu politikanın halka dayalı ilk politika olduğunu iddia eden A. Comte, pozitivizmin komünizmle münasebetine de yer verir. Onun nazarında bu yeni felsefe komünizmden asla korkmaz.

Ona göre pozitivizm, özgürce düşünen bir çok insanlara sahib olan Fransa'da, kendini benimseyen emekçiler nezdinde, gelecekte birtakım başarılar beklemektedir. Bu sonuç halkın, pozitivizmin toplumsal problemi çözmeye, komünizmden daha elverişli olduğuna inanmasıyla gerçekleşecektir.[90]

A. Comte'a göre komünizmin ana ilkesi çeşitli görüşler altında, pozitivizm tarafından alınarak kendi içinde eritilmiştir. Yeni felsefe bu ilkeyi daha çok kuvvetlendirerek daha fazla yayar. Komunizmden daha yumuşak ve daha etkili olan pizitivizm, yüksek düzeydeki toplumsal güçlüklerin daha geniş ve daha mükemmel çözümünü sunar. Mülkiyete gelince, çalışmaksızn mal sahibi olmaya götüren mirası yasaklayarak yüzeysel değerlendirmeye sınırlı olarak bakılmalıdır.[91]

A. Comte'a göre komünizm, kötü bölüşülen ve kötü yönetilen tek toplumsal kuvvetmiş gibi sadece zenginlikle meşgul olur. Bununla beraber bilhassa ütopyacıların düzeltmeğe cesaret edemediği insanın zihni ve diğer birçok yeteneklerinden halâ kötüye kullanılanlar vardır. Varlığımızın tümünü anlamaya biricik elverişli sistem olan pozitivizm, toplumsal hissin adil üstünlüğünü kurabilir.[92]

Yukarıda belirtildiği gibi, komünizmin ana ilkelerini içinde erittiğini ileri süren pozitivizmin politik anlayışını böylece açıklamağa çalıştıktan sonra şimdi hukuk anlayışına geçebiliriz.

d — Hukuk Anlayışı

Pozitivizmin hukuk anlayışından bahsetmeden önce pozitif hukukla, pozitivizmdeki hukuk görüşü arasındaki farkı belirtmek konuya açıklık getirir. Bu ne-

denle ilk defa pozitif hukuku tanımakla işe başlıyoruz.

Pozitif Hukuk :

a — Kelime manası : Bir ülkedeki yazılı hukuk kurallarının tümüdür.

b — Ansiklopedik manası : Yaşama yetkisine sahip organla bu organın vermiş olduğu vekâlete dayanarak, öteki devlet organları tarafından meydana getirilen yazılı hukuk kurallarını kapsar. Bir ülkede yürürlükte olan kanun, yönetmenlik ve tüzüklerin bütünü pozitif hukuku meydana getirir. Ancak pozitif hukuk bir ülkede yürürlükte olan hukuk kaynaklarının tamamı değildir. Pozitif kurallar yanında yazılı olmayan kurallar da vardır.[93]

Bu kısa açıklamadan sonra pozitivizmin hukuk anlayışına geçebiliriz. Bu sistemin kurucusu hukuk kelimesine tamamen karşıdır. Ona göre gerçek felsefe dilinde «sebeb» (cause) kelimesinin yeri olmadığı kadar, politika lisanında da «hak» (droit) kelimesi çıkartılmalıdır. Bu iki kelime ilâhiyat ve metafizikle ilgilidir. Biri akıl dışı ve aldatıcı diğeri ahlâksız ve faşisttir.

Comte'a göre «göksel unvanları (titre) artık kabul etmeyen pozitif halde hukuk fikri geri getirilen bir şekilde gözden kaybolmuştur. Herkesin herşey hakkında vazifeleri vardır. Hiç kimse tam anlamıyla hiç bir hakka sahip değildir. Başka bir deyişle hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur.»[94]

Hak kavramı daima mutlak bireyciliği gerektirir. Ferdi cemiyetin karşısına çıkarır. Bu durum cemiyetçiliğin aleyhine bir hodgamlık kaynağı olur. Herkes «hak» arama peşinde koşarsa vazifesinin ne olduğunu bilemiyecektir. Bu nedenle Comte bu kavramı kabul etmez.[95] Böylece hukuku reddeden filozof, cemiyeti idare etmek için pozitif felsefe ile pozitif ahlâkın kâfi

geleceğine inanmaktadır.

Yukarıda bahsedildiği gibi hak ve hukuk kavramlarını kabul etmeyen hukukî pozitivizmin iki ayrıcı özelliği vardır:

1 — Tabiî hukuk fikrini reddeder.

2 — Değer yargısından yoksundur. Hukukî pozitivizm olarak isimlendirilsin veya isimlendirilmesin, bir doktrinle karşı karşıya bulunulursa bu iki özellik onu isimlendirebilmek için yeterli ve zarurîdir. Eğer biri olmazsa o doktrinin hukuki pozitivist olarak nitelendirilmesi gerekmez.[96]

Bu hukukî pozitivizmle müşterek mal kutsallaştırılmıştır. Ferdî mülkiyet kaldırılmıştır. Pozitivistlerce savunulan bu sistem gerçeği keşfetmeğe elverişli değildir. Zira her keşif bir çaba ister. Oysa ki bu eğilim gözlemle yetiniyor. Hukuk problemini çözmek için insanın eseri olan sosyal olayları değil, insanı etüt etmek lâzımdır.[97]

Hukukî pozitivizmin savunucusu pozitivistler, tabiî hukuk fikrini dinî bir anlayış gibi telakki ederler ve bu dini inanca ihtiyaçları olmadığını bildirirler.[98] Bununla beraber Littré (1801 - 1881) tabiî hak kavramını kabul eder. Ona göre fert, Cemaat içinde ehemmiyet kazandığı, müstakil bir şahsiyet sahibi olmaya başladığı müddetçe cemiyetin müşterek idaresine katılmak ihtiyacını hisseder. Meselâ seçim hakkı istemek muayyen seviyeye gelmiş bir cemiyetin mensubu olmanın tabiî bir neticesidir.[99]

«Tabiî Hukuku» benimseme bakımından Littré'den daha ileri giden ve İtalyan Pozitivist ekolünün başı olan Ardigo (1828-1920), «tabiî hukuk» mefhumuna, pozitivist zihniyetle telifi kabil bir mana vermeğe çalışır ve tabiî hukuk müsbet hukuk mücadelesinin ebediliğini kabul eder. Ona göre «tabiî hukuk» geçen za-

man hukukuna galebe çalması gereken gelecek hukuku hazırlayıcı basit bir fikir veya bir psikolojik aktüalitedir.[100]

Böylece pozitivizmin hukuk anlayışını belirttikten sonra, hukuk kabul etmeyen bu sistemin din anlayışına geçebiliriz.

e — Pozitivizmin Din Anlayışı

Pozitivizmin din anlayışını kurucusu A. Comte, altı ciltlik «Müsbet Felsefe Dersleri» hariç diğer bütün eserleriyle geniş olarak belirtmiştir. Özellikle «Pozitif Politika Sistemi» ile pozitif dini kurduğunu belirtir. «Pozitivizm İlmihali» ile de bu dinin tatbikat şekillerini açıklar.

Pozitivizm önceki dinlerin geçersiz hale geldiğini belirterek, bunların son «İNSANLIK DİNİNE» geçiş için birer hazırlık safhası olduğunu kabul eder. Bu dinin amentüsünü bilim yazacaktır.

Önceki tüm dinleri reddeden pozitivizm'de dinsiz olunamayacağı vurgulanarak bunun gereği şöyle belirtilir: Gelenekleri koruyan dindir. Dirilerin ve ölülerin birliğini sadece anlaşılır değil aynı zamanda hissedilir kılan dindir. Din olmasaydı ruhi güç de olmayacaktı. Dinin varlığı, bağımsızlığı gibi her toplumun zarurî şartıdır. Bütün ahlâkî disiplin, bütün kural, bütün adalet onun kaybolmasıyla silinir. Din toplumsal otoritenin tek temelidir.[101]

Dinin lüzumuna bu kadar inanan pozitivizmin kurduğu yeni dinin kutsal formülü şöyledir: «İlke olarak aşk, temel olarak düzen (ordre) amaç olarak ilerleme.[102]

A. Comte'a göre gerçekten bu üniversal doktrin, ahlâkî tutumu, zihinsel yapısı veya hareket istikame-

tinin değerlendirilmesine göre ayrım göstermeksizin aşkın dini, düzenin (ordre) dini, veya ilerlemenin dini olabilir. Zira aşk düzeni arar ve ilerlemeye götürür. Düzen aşkı sağlamlaştırır ve ilerlemeyi yönetir. Nihayet ilerleme düzeni geliştirir ve aşka götürür. Böylece bu geliş gidişler, duygulanma, nazariye ve eylem, eşit olarak Büyük-Varlık'ın[103] devamlı hizmetine yönelir.[104]

Yukarıda formülü belirtilen insanlık dini, ilk ve geçici din gibi, dayanışmalı olmalarına rağmen, farklı üç kısmı - Doğma, ibadet ve yönetim - kapsar. A. Comte'a göre bu üç esas karşılıklı olarak düşünceler, eylemler ve duygulardan ibaret temel özelliklerimizin üç benzer düzenini ilgilendirir. Dolayısıyla bu üç kısım üç büyük devamlı kuruluş olan felsefe, politika ve şiiri belirler.[105]

Pozitif dogma İNSANLIĞIN, insanın tek, gerçek ve hakiki ALLAH olduğu düşüncesine dayanır. İnsanlık kelimesiyle kasdedilen şey, bugüne kadar yaşayan bütün insanî varlıklar değil, fakat sadece insana hizmet edenlerin bütünüdür.[106]

A. Comte'a göre İNSANLIK pozitivizmin üç esaslı özelliğini doğrudan özetler. Bunlar pozitivizmin subjektif motor gücü, ilmi dogması ve aktif amacıdır. İnsanlığa «Büyük-Varlık» ismini de veren A. Comte şöyle der: «Bundan böyle bireysel ve toplumsal varlığımızın bütün cinsleri, ilmî olarak zorunlu üyeleri olduğumuz tek gerçek Büyük-Varlık'a bağlanacaktır. Düşünceye dalışımız bu varlığı tanımak içindir. Duygularımız onu sevmek içindir. Hareketlerimiz ona hizmet etmek içindir.[107] Dereceli olarak Büyük-Varlığa eklenen bağlılık ilk defa hisle, sonra zeka ile en son hareketle onun buyruğu altına girer.[108] Tam olarak gerçek, aşırı derecede sistemli ve devamlı aktif olan Bü-

yük-Varlık hiç bir engelle karşılaşmaksızın herşeyi yüksek düzeyde düzenler. İlerleme gereğince aşk ile düzeni kurarak istekleri doğrudan disiplin altına almaya yönelir. Aynı zamanda onun yapısı gerçek dinin subjektif kaynağını ve objektif temelini açıklar.[109]

İlâhiyat ilkesine bağlı olmayı gericilik kabul eden pozitivizme göre İnsanlığın ALLAH yerine geçmesi gereği şöyle açıklanır: Bugün sadece iki grub vardır. Biri karma karışık biçimde ALLAH'ın başkanlık ettiği gerici ve anarşik kamp, diğeri sistemli olarak insanlığa sunulmuş olan düzenli (organique) ve ilerici kamp.[110] Bundan böyle eşit olarak İlâhiyat ilkesine bağlı olan gericilik ve anarşi arasında iki nesilden beri Batıyı kararsızlık içine atan öldürücü krizden doğmuş insanlığın kesin hükümdarlığını ALLAH'ın geçici hükümdarlığıyla değiştirmek lazımdır.[111]

Pozitivizme göre İnsanlık Allah'ın güçsüzlüğünü onarmak mecburiyetindedir. Her çeşit kuvveti düzeltmeye ayrılmış pozitif din ilk defa onları sağlamlaştırmakla yükümlüdür.[112]

Allah'ın güçsüzlüğünü kabul eden pozitif dinin kurucusu kendi dinlerini şöyle savunur: Pozitivistlerin dini, ilâhiyatçılarınki gibi, varlığı hiç bir ispata tahammül göstermeyen ve bütün gerçek mukayeseleri kabul etmekten uzak anlaşılması çok güç, her şeyden tecrid edilmiş mutlak varlığa hiç bir zaman başvurmaz. Hiçbir sırrın yeni tanrıyı belirleyen kendiliğinden apaçıklığını değiştirmesi gerekmez. Bu tanrıya gözleyebildiğimiz en karmaşık varlığını belirleyen çeşitli tabiat kanunlarının tatmin edici bilgilerine göre ancak öğülmüş, sevilmiş ve hizmet edilmiş olacaktır. Yeni tanrı, eskisi gibi, tam bir objektif soyutlamayı hiç gerektirmez. Tam tersine onun kavramı kesin bir objektif değerlendirmeden doğuyor. Çünkü tam anla-

mıyla insan, sadece bizim metafizikçilerin çok soyutlanmış zekâlarında (esprit) vardır. Gerçekte insanlıktan başka birşey yoktur.[113]

Pozitivizmin Allah anlayışını belirttikten sonra bu dinin «melek» anlayışına geçebiliriz. Pozitivizme göre koruyucu melekler anne, karı ve kız evlattan ibarettir. Kız kardeş, bu üç kişiden herbirinin yerini doldurabilir. Comte'a göre katoliklik bu melek anlayışını yahudilikten ve fetişizmin politeizme naklettiği daha doğal ve daha etkili evcil tanrılardan aldı. İnsanlık dini ise bunu aileden çıkarmaktadır.[114]

Pozitivist itikade göre değişmez bir üçleme daima, ilk defa Büyük-Varlık, sonra Büyük-Fetiş (Grand-Rétiche), nihayet Büyük-Ortam (Grand-Milieu)'la ilgili düşünce ve tapınmaları yönetir.[115]

Pozitivizmin itikadî kısmı belirtildikten sonra amelî kısmını açıklamak gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu dinin ameli yönü Comte'un 1852 de yazdığı «Pozitivizm İlmihali» ile detaylı olarak belirtilmiştir. A. Comte bu eserinde, pozitif dini kurarken Hristiyanlığı taklit ettiğini belirtir şu ifadeye rastlıyoruz: «Müsbet iman hakimiyetini tesis edince umûmî esaslarına hakiki müminlerce evvelden istisnas (alışma) peyda edilmiş olacak, bu muhtelif amelî kaideleri daha tafsilatla göstermek üzere katoliklerinkine benzer yeni bir ilmihal tertibi zamanı gelmiş olacaktır.[116]

Pozitivizmin amelî kısmını meydana getiren ibadetler şöyle sınıflandırılır: İlk defa Büyük-Varlığa veya onun en iyi şahıslaştırılmasını ilgilendirişine göre, kamusal ve özel olarak ayrılır. İkinci olarak özel ibadet de şahsî ve ailevî diye bölümlenir.[117] Şimdi ibadet hakkındaki bölümleri görelim: Şahsî ibadet kadına (zevce, anne ve kız çocuğu) tapınma, ailevî ibadet

ileride açıklanacak dokuz kutsama ile teşekkül eder. Kamusal tapınışın konusu ise Büyük-Varlıktır.

Bu ibadetlerde yapılacak dualar hayatın ideali olarak kabul edilir. Pozitivistlere göre, dua etmek aynı zamanda sevmek düşünmek ve faaliyette bulunmaktır.[118]

Şiirle ilim nassın, sanat da erkânın olduğu gibi, ibadetin ruhunu teşkil eder. Husûsi olduğu kadar umûmi de olan her dua potivizm de hakiki bir sanat eseri olmaktadır. Çünkü insanın en iyi hislerini ifade etmektedir. Hiçbir şey burada devamlı bir tav'ilik (kendiliğin)den muafiyet temin edemiyeceğine göre her pozitivist muayyen noktalardan, hiç olmazsa mahrem ibadet için bir nevî şair olmalıdır.[119]

Pozitivizmde ibadet üç vakitte yapılır: Birincisi, hertürlü meşguliyetten önce, erken saatlerde aile mihrabında ta'zim duruşu ile yapılır. Sonuncusu ayakta ve geç vakitlerde olur. Mümkün olduğunca uyku bastırıncaya kadar devam etmelidir. Bu ikisi arasındaki ibadet zamanı için herkes kendi ruhî durumunu uygun bir vakit seçer. Üç gündelik duanın kendilerine göre devamı yine herbirisinin gayesinde görünmektedir. Sabah duasının akşam duasından iki kere daha fazla, ortadakinin de iki kere daha az sürmesi uygun olur. Mahrem ibadet tamamen geliştirildiği zaman birinci dua kendiliğinden günün ilk saatini tamamen alır. Sabah duasının mutlak surette sırasıyla evvela hayallerin, sonra işaretlerin ve nihayet hislerin hakim olacağı üç müsavî kısma ayırlması gerekir. Diğer iki dua hatırlama ile hislerin tezahürü arasında aynı nisbeti gösteremezler.[120]

Bu ibadetin gayesi hususi varlığın bütün müteselsil safhalarını, bunların herbirisini umumî hayata bağlamak üzere, takdisten ibarettir diyen A. Comte şöy-

le devam eder: Buradan bizim dokuz içtimaî takdisatımız ortaya çıkar: 1 — Takdim yeni doğan çocuğun ruhbaniyete sunulması,[121] 2 — Duhul, çocuğun ondört yaşında annesinin idare ettiği tabiî terbiyeden ruhbaniyetin sistemleştirildiği terbiyeye geçiş, yani dine törenle giriş. 3 — Kabul. Ön hazırlıklarını tamamlamış 21 yaşındaki gence İnsanlığa serbestçe hizmet etme müsaadesinin verilmesidir. Bu üçüncü kutsama çocuğu hizmetkârlığa yükseltmektedir. 4 — Yöneltme (destination), 28 yaşındaki gencin mukaddesata girmesidir. 5 — Evlenme, erkek 28 yaşını tamamlamadan bu takdise kabul edilmez. Kadına gelince 20 yaşından itibaren evlenmeğe selahiyetlidir.[123] 6 — Olgunluk, bu takdise 42 yaşında ulaşılır. 7 — Emeklilik (retraite) 63 yaşında vukubulur. 8 — Dönüşüm (transformation), ölüm, 9 — Yüce varlığa katılma.

Bu dokuzuncu kutsamayı biraz genişletmek konuya açıklık getirir. Pozitivizm de, insanlığın her hakiki hizmetçisi için iki müteselsil hayat düşünülür. Birincisi geçicidir. Fakat doğrudan doğruya yaşanan hayattır, ve hakiki manada hayatı teşkil eder; diğeri dolayısıyla, fakat devamlıdır ve ancak ölümden sonra başlar.[123] Bir pozitivist yalnızca ölmekle yüce varlığa katılabilir. Diriler zaruri olarak ölüler tarafından idare edilir.

Bu dini yaymak için A. Comte bir de papazlık teşkilatı kurmuştur. Bu hususu şöyle ifade eder: Toplumsal etkinliğini göstermesi ve geliştirilmesi için pozitif iman, üniversal dini idare eden ve idare edilenler arasına girdirmeye yetenekli bağımsız bir papazlık istiyordu.[124] Hiç bir cemiyet herhangi bir ruhban olmaksızın kendini koruyamaz ve geliştiremez. Herkes için terbiye ve tavsiye bakımından aynı nisbette zarurî olan bu teorik kudret, idarecileri itibar mevkiine koy-

maya ve idare edilenleri korumaya yegane muktedir bir kuvvettir.[125] Ona göre büyük papaz (Grand-Prêtê) bütün teşkilatı yürütür. Din adamlarını çalışan sınıf beslemek mecburiyetindedir,[126] diyen Comte papazlık giderlerini bankacılara yükleyerek şöyle der: Bankacılar modern endüstrinin tabiî genelleştiricileridirler. Ahlakî ve zihinsel düzenleri, toplumsal yönleri seviyesinde olduğu zaman pozitivizm batının maddî üstünlüğünü onlara ayırır. Gerçek ruhî gücün ciddi gelişi kelimenin tam manası ile hükümeti teorik işlerden kurtarmış olacaktır. Son üç sene boyunca yaptığım haftalık derslerde batının yeniden oluşturulmuş son rejimini açıklarken, bütün Batı Cumhuriyeti için bu yüksek sanayi sınıfını; herbirinin doğrudan veya dolaylı yaklaşık 10 milyon kapitale sahib iki bin banka binasından müteşekkil olarak takdim ettim. Bunların sayıları (sadece Fransa için altıyüz veya eyalet başına yedi tane) İnsanlık tapınaklarınkine eşit olacaktır. Her birinde on filozof (yedi papaz, üç papaz yardımcısı veya vekil) papazlık hizmetlerini yürütecektir. Öyle ki, her bankacı bütün şaşırtma hareketi ve maddi şekilcilikten filozofları muaf tutarak uygun düşen tapınağın o zamanki vasisi olacaktır.[127]

Yukarda gelir yönü belirtilen papazlık sistemi büyük papazın yönetiminde 2000 papazlık koleji ile gerçekleştirilecektir. 600 kişi için bir papaza ihtiyaç olacağını söyleyen Comte bu dinin bütün dünya için 100.00 (yüzbin) paapz yetiştirmesi gerektiğini belirtir.[128]

A. Comte'a göre Fransa 17 bağımsız cumhuriyete ayrılacak. Paris önce bu cumhuriyetlerin, sonra bütün Batının ortak en sonunda bütün dünyanın «Métrapol»u Başpiskoposluk kenti) olacaktır.[129]

Dogma ve ibadet yönü belirtilen pozitif dinin yönetim (régime) kısmına gelince; her şahsın kuvvetine

göre şu andaki ve gelecekteki İNSANLI'ğa hizmet etmek için hareket etmesi, tek kelime ile başkasına faydalı olmasından ibarettir.[130]

Bütün yönüyle İNSANLIK dinini açıklayan A. Comte bu din için bir bayrak bir de takvim icat etmiştir. Bayrağı şöyle tasvir eder: Tabloda beyaz zemin üzerine yayılan dini bayrak, kolları arasında oğlunu tutan otuz yaşındaki bir kadınla şahıslandırılmış İNSANLIK sembolünü temsil etmektedir. Diğer yüzü geleceğin amblemleri ile ilgili ümidin tabiî rengi olan yeşil zemin üzerindeki pozitivistlere ayrılan şu formülü içerir: İlke olarak aşk, temel olarak düzen (ardra) ve amaç olarak ilerleme.[131]

A. Comte'un kurmuş olduğu takvimde her hafta yedi gün, her ay dört hafta ve bir sene 13 ayı kapsar. Haftanın günleri, biribirini takiben pazartesinden pazara kadar, evlilikten, bekarlıktan, soy zincirinden, kardeşlikten, uşaklıktan, kadın veya aşktan ve insanlıktan etkilenmişlerdir. Aylarsa tarihin zamanlarını özetler.[132] Her ayın ismi geçmişin büyük simalarının ismini almıştır. Bu asır ve aylar, Milattan önceki asırlar (—) işaretiyle gösterilmek suretiyle şöyle sıralanır:

ANTİKİTE

—	15. asır MUSA	1. ay, Musa, ilk ilâhi idare sistemi
—	9. asır HOMERE	2. ay, Homeros, Eski şiir
—	4. asır ARİSTOTE	3. ay, Aristoteles, Felsefe
—	3. asır ARCHİMED	4. ay, Arkhimed, İlim
—	1. asır CESAR	5. ay, Caeser, Askerî Medeniyet
+	1. asır SAİNT-PAUL	6. ay, Saint Paulus, Katoliklik.

ORTAÇAĞ

8. asır CHARLMAGNE 7. ay, Charlemagne, Derebeylik Medeniyeti

MODERN ÇAĞ

14. asır DANTE	8. ay, Dante, Modern çağ
15. asır GUTENBERG	9. ay, Gutenberg, Endüstri.
16. asır SHAKESPEARE	10. ay, Shakespeare, Dram
17. asır DESCARTES	11. ay, Descartes, Felsefe
18. asır FREDERİC	12. ay, Frédéric, Politika
19. asır BICHAT	13. ay, Bichat, İlim.[133]

Litré ve Stuart Mill pozitif dini kabul etmediler. Ancak Comte'un ortadoks çömezleri resmî organ olarak «Revue Occidentale»ı çıkardılar. Bunlar A. Comte'un Paris'teki 10, Rue Monsieur —le— Prince, de bulunan evinde Pierre Laffite'in başkanlığında toplanmaya devam ettiler. İngiltere'de Comte'un dini fikirleri Richard Ongreve tarafından benimsendi.[134]

A. Comte'un kurmuş olduğu, belirtmeye çalıştığımız yeni din, kurduğu pozitif ahlâkıyla beraber cemiyeti idare edecektir. Comte'un bu yeni cemiyetinde hukuk yoktur. Kendisi bu dinin peygamberi, kadınlar melekleri ve insanlık ta Allahıdır.

Comte böyle bir din kurmakla kendi kendini çürütmektedir. Hem maneviyatı kabul etmiyor hem de manevi bir din kuruyor. Bu kurmuş olduğu dinin hemen birçok prensiblerin de önceki, çürütmeğe çalıştığı dinden (hristiyanlık) alıyor. Din noktai nazarından hiç bir müslüman pozitivist olamaz.

Pozitivizmin din anlayışını belirtmeye çalıştıktan sonra şimdi de ahlâk anlayışını açıklamaya çalışacağız.

f — Ahlâk Anlayışı

Pozitivizmin ahlâk anlayışını ayrı bir kitab halinde yazmayı düşünen A. Comte, bu eserini gerçekleştiremeden öldü. Dolayısıyla bu sistemin ahlâk görüşünü, Comte'un bıraktığı eserlerden, özellikle «Politika Sistemi», «Subjektif Sentez» ve «Pozitivizm İlmihali»nde buluyoruz.

İnsanlığı Allah kabul eden filozof niçin bir ahlâka ihtiyaç duymaktadır? Gerçek Allah'ı reddeden bir sistemin ahlâk anlayışı nasıl olur? A. Comte cemiyetin sağlam bir şekilde ayakta kalması için ahlâkın zarûriliğine inanır. Ona göre «Cemiyeti sarsan ve tehdit eden karışık hareketler, sadece siyasî sebeplerden değil, manevî düzensizlikten doğmuşlardır. Manevî düzensizlik ise fikir nizamsızlığından, yani bütün zihinler için bir olan prensiplerin, herkesçe kabul edilmiş itikat ve telakkilerin yokluğundan ileri geliyor. Çünkü bir cemiyetin yaşaması için duyguların ahengi, hatta cemiyetin fertleri arasında bir menfaat birliği bulunması yetmez. Asıl ve herşeyden önce lazım olan müşterek itikatlar birliği içinde tahakkuk eden zihni bir uygunluktur.»[135]

Comte, cemiyetin müzmin bir nizamsızlık içinde bulunmasını ahlâkî bir disiplinin yokluğuna bağlar. Ona göre sosyal güçlükler politik değil ahlâkidir. Ahlakî bir disiplini olmayan toplumdan hiç bir yenilik beklenemez, anarşi hüküm sürer. Bu cümleden olarak asrının içine düştüğü anarşik durumun sebeplerini ahlâkî açıdan şöyle nakleder Comte: İlâhiyatçı felsefenin ve buna uygun düşen ruhî gücün çöküşüyle toplumda ahlâkî disiplin kalmadı. Buradan şu neticeler doğdu.

1 — Zekaların son derece başıboşluğu. Herkes sa-

dece ve kendi güçleri ile zarûri şartların hiç birini yapmaksızın genel bir fikir sistemi oluşturmaya yöneliyor. Toplumda herhangi bir sosyal mesele üzerinde, sadece iki anlayış arasında bile, sürekli birliği elde etmek kesinlikle imkânsızlaşıyor.

2 — Halk ahlâkının hemen hemen tamamen yokluğu. Büyük sosyal ilişkilerde, herkes kademeli olarak merkez olmaya doğru götürülüyor. Ve bütün ahlâkî kargaşanın arasında sadece çok açık olarak özel menfaat kavramı kalınca saf bencillik (égoisme) tabiî olarak aktif varlığı hareket ettirmek için oldukça enerjili tek güç oluyor.

3 — Üç asırdan beri, tam bir maddî görüş altında uzlaştırılmış toplumsal üstünlük, halâ modern ulusların ruhî düzensizliklerinin açık bir sonucudur.[136]

İlâhiyatın yıkılmasıyla ahlâkî buhranın doğduğuna inanan pozitivizmde, hemen toplumun her sahasında olduğu gibi, iş verenlerle işçiler arasındaki meselelerin halli için de, herkese uygun ödevlerini zorla kabul ettirir ahlâkî bir doktrine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan pozitif ahlâk bir mesleki ahlâk ve bir toplumsal ahlâktır.

Comte'un sisteminde ahlâk, nazarî felsefe ile siyaset arasında vasıtalık yapan bir mevki işgal eder. Ahlâkın desteği felsefedir. Siyaset ise prensiplerini ahlâka borçludur.[137]

Yukarda belirtilen şekilde ahlâkın zarûrîliğini kabul eden Pozitivizm, ahlâk disiplinini toplumculuğu bireyciliğe üstün getirmekten ibaret kabul eder.[138] Bu sistemde ahlâkın temel kaidesi «başkası için yaşamak»tır.[139] Fertler, aileler ve toplumlar tam olarak İnsanlık (L'Humanité) hizmetine adanmışlardır.[140] Böylece pozitif ahlâk toplumsal hissin doğrudan üstünlüğünü ilke edinerek sadece metafizik ahlâktan değil, ilâhiyat ahlâkından da ayrılır.[141]

Toplumculuğa son derece ehemmiyet veren Comte, ahlâk eğitiminde fertçilikten toplumculuğa geçişi şöyle ifade eder: Toplumsal duygunun ferdî evrimi, evlat sevgisinin kaçınılmaz gelişmesiyle ahlâkî eğitimimizin ilk kaynağı olan aile'de başlar. Böylece her yeni doğan varlık ilk defa insanî düşüncelerin bütününe bağlanır. Biraz sonra kardeşlik sevgisi, toplumculuğun bu ilk taslağını tamamlar. Erkeklik çağı yüksek seviyedeki iradî ilişkileri ithal ederek yeni ailevî ilişkileri ve o zamandan itibaren birinci devrenin ilişkilerinden daha sosyal olan münasebetleri ortaya çıkarır.

Ahlâkî eğitimin bu ikinci devresi diğer tüm sevgilerin esası olan karı-kocayla ilgili sevgiyle başlar. Bu sevgide karşılıklı tutum ve kopmaz bağ samimiyetin bütünlüğünü sağlar. Bu üstün birlikten bize, bizden sonrakileri sevmeyi öğreten ve üniversal toplumculuğa kendiliğinden başlamamızı sağlıyan son ailevî sevgi, babalık sevgisi doğar. Böylece ilk defa geçmişe olduğu gibi geleceğe de bağlanmış oluruz.[142]

Pozitif anlayışa göre eşlerle ilgili sevgi bir defa meydana geldiği zaman aile, evlat aşkı ve babalık sevgisiyle devam eder. Ve çeşitli aileleri birbirine yakınlaştırmaya tek yetenekli kardeşlik bağıyla yayılır. Böylece ferdiyetçilikten toplumculuğa geçilir. Bu ahlâkın değer ölçülerini koymak da topluma aittir.[143]

Tamamen toplumla ilgili olan bu ahlâk müsbet ilmin esaslı vasıtalarını taşıyacaktır. İlkin «réel» olacak, yani muhayyileye değil müşahedeye dayanacak, insanı, olması lâzım geldiği gibi değil, tarihin tanıttığı asırlar zarfında insanlığın mutat hareketlerinin âmil ve temayüllerinin verdiği delillere dayandıracaktır. Diğer taraftan izafi olacaktır.[144] Yani bu ahlâkta mutlak hiç bir değer olmıyacaktır. Dünyada gerçek

bir şey varsa o da sevmektir.[145]

Yukarıdan beri izaha çalıştığımız bu pozitif ahlâk, Emile Durkheim'in iradesiyle laik bir ahlâktır. Durkheim bu durumu şöyle açıklar: «Okullarımızda, çocuklarımıza tam olarak lâik bir ahlâk eğitimi vermeye karar verdik. Bunun anlamı vahye bağlı dinlerin dayandığı ilkelerden hiçbir şey almayan ve kesin olarak aklın yargılayabildiği düşüncelere, duygulara ve uygulamalara dayanan, tek kelimeyle laik bir eğitimdir.[146]

Böylece tanıtmaya çalıştığımız ahlâk anlayışıyla, pozitivizm'in çeşitli görüşleri mümkün olduğunca ortaya konulmuş oluyor. Pozitivizmin ne olduğunun anlaşılması için belirtilen bu görüşlerin konuyu aydınlatacağı ümid edilir. Bu bilgilerden sonra pozitivizm'in nasıl doğduğunu belirtmeye başlayabilir.

POZİTİVİZM NASIL DOĞDU?

Bundan önceki bölümde çeşitli yönleriyle belirtilmeye çalışılan pozitivizm için kesin bir başlangıç tarihi belirtmek imkânsızdır. Bununla beraber bu akımın da diğer bütün insanî bilgiler gibi, özellikle Aristote ve İskenderiye okulunun çalışmalarından ve tabiat ilimlerinin Avrupa'ya Müslümanlar tarafından nakledilmesinden beri devamlı ve gün geçtikçe gerçekleştiği kesin olarak söylenebilir. Yaklaşık bir tarih vermek gerekirse, 17. asırda Bacon'ın kuralları, Descartes'in düşünceleri ve Galilé'nin keşifleriyle insan zekasından doğan büyük hareket, kesinlikle ilâhiyatçı ve metafizikî düşünceye karşı olan pozitif felsefe anlayışının dünyaya yayılmaya başladığı zamandır.[1]

Yukarıda olduğu gibi pozitivizm başlangıcı için kesin bir tarih vermeyen Comte, bu sistemdeki kendi payını şöyle ifade eder: «Thales ve Pythagore, Aristote'un habercileri olduğu gibi, iki gerçek filozof, Descartes ve Leibniz de benim habercilerim oldu. Tarihî zaman benzerliği bu parelelliği tamamlar. Pozitif felsefenin bu iki kurucusu gerçek zihnî rejime kendiliğinden işaret ettiler. Ben, sadece yeterli bir toplum itişi altında pozitivizmi tamamlayıp sistemleştirdim.[2]

Görülüyor ki, Comte zamanının Aristote'u olduğu-

nu iddia etmektedir. Comte'un bu iddiasında Mill karşı çıkar: «Bu bakımdan Mösyö Comte yeni hiçbir şey meydana getirmemiştir. Fakat uzun zamandır girişilmiş muharebede yer aldı ve sonunda başarılı oldu.»[3] diyerek Comte'a cüzî bir hisse ayırır. Comte'un yukarıdaki cümlesini okuduktan sonra Mill nasıl böyle söylüyor bilemiyoruz. Çünkü kendinin ileri sürdüğü fikri Comte 1856'da söylemektedir. Devrinin Aristotê'u olmakta değil fakat pozitivizmi sistemleştirdiği iddiasında çok haklıdır Comte.

Sistemini teşekkül ettirmek için şüphesiz önceki bilginlerin, özellikle pozitivist yönü olan bilginlerin hemen tamamını okumuştur Comte. Ona göre Bacon ve Descartes eski felsefeyi yıkmak ve yeni felsefeyi kurmak için eşit bir şekilde çalışmışlardır. Her ikisi de yani rejimin maddî özelliklerini açıklayarak ortaya çıkarmakta adeta anlaşmışlardır.[4]

Bacon'la Descartes'i pozitif felsefenin iki ebedî kanun koyucusu olarak kabul eden Comte,[5] Descartes'le Hobbes'un bu sahadaki çalışmalarını şöyle özetler: «Descartes'in inorganik ilimlerdeki anlayışı aklî pozitifliğin kesin ilerleyişine yönelirken, Hobbes'in düşüncesi gerçek sosyal ilmin hiç bilinmeyen ilk tohumlarına işaret ettikten sonra bu iki gelişimin felsefî ortak yönünü uygun şekilde değerlendirmeksizin kaçınılmaz negatif sarsıntıya yön veriyordu. Böylece biri son problemin gerçek son durumunu; diğeri bu problemin hakiki çözümüne götüren mantıkî tek yolu hazırlamak mecburiyetinde olan biraradaki çalışmaların zarûrî ortaklığı kendiliğinden gerçekleşti. Esas bakımından benim felsefî gücüm, politik çalışmalara en yakın nazariyelerdeki pozitif anlayışın zamandaş varlığıyla toplumsal büyük krizin aydınlatıcı teşviki altında belirlenmiş bu iki gelişimin iç uyuşumudur.»[6]

Yukarda kendi çalışma ve felsefi gücünün kaynağını belirten Comte'a göre kendinin çalışmaları Descartes ve Bacon'un ilk iki araştırmasını tamamlamaktan ibarettir.[7]

Burada görüldüğü gibi, Comte'un kendini Bacon ve Descartes'in tamamlayıcısı olarak göstermesi eleştiriyi gerektiren bir durumdur. Altı ciltlik «Pozitif Felsefe Dersleri»ne göre Comte haklı olabilir. Fakat diğer bütün eserlerine göre böyle bir durum uygun düşmez gibi gözüküyor. Çünkü Descartes Allah'ı kabul eder, İsâ'yı kabul eder; fakat Comte Descartes'in Allah'ı yerine insanlığı koyar, İsâ'nın yerine de kendi geçmek düşüncesindedir. Eğer Descartes, Comte'la aynı zamanda yaşasaydı belki de ilk mücadele edeceği şahıs Comte olurdu. Descartes'in pozitif yönünün olması, Comte'un sistemleştirdiği pozitivizme göre pozitivist olmasını gerektirmez gibi gözüküyor.

a — Pozitivizmi Hazırlayanlar :

Pozitivizmin doğmasında şüphesiz çok sayıda bilginin katkısı vardır. Bunların hepsini tek tek ele alıp incelemek konumuz haricidir. Fakat bunlardan Comte'un sistemleştirdiği pozitivizmi hazırlayan ve filozofa kaynak olan bazı filozofların görüşlerini kısaca belirtmenin konuya açıklık getirmesi bakımından faydalı olacağına kaniyiz. Bu cümleden olarak ölüm tarihi sıralarına göre Bacon, Kepler, Galilée, Descartes, Hobbes, Locke, Newton, Leibniz, Berkeley, Hume, D'Alambard, Cabanis, Saint-Simon ve Charle Fourrier'i ele alacağız.

FRANÇOİS BACON (1561-1626)

Londra'da doğup ölen ve hukukçu olan Bacon skolastiğin kısır münakaşalarına karşı şöyle bir açık-

lamada bulunur: «İlim ne nazariyeci bir şuur, ne de desteklenecek bir görüştür. O yapılacak bir iştir... bana gelince, bir mezheb veya herhangi bir doktrinin temelini değil gücün (puissance) temelini atmaya çalışıyorum.»[8]

Bu cümleden de anlaşılacağı gibi Bacon'un felsefesi ilim felsefesidir; âlimin rolü ilk defa tabiatı tanımak sonra da ona galib gelmektir. Bu da gözlem ve deneyle başarılır.[9] Tecrübeye dayanmayan bilgi önemli değildir. İşitmekle öğrenilen bilgiler saçmadır.

Böylece tecrübî felsefenin kurucusu, felsefe okumak itibariyle Yeniçağ pozitivizminin babası[10] olan, Bacon Metafiziğin daima aynı daire içinde dönüp dolaşacağına inandığı için buna fazla ehemmiyet vermez. Fakat Allah'a ilimle ulaşılacağını belirterek «İlmi az öğrenmek belki insanı Allah'dan uzaklaştırır. Fakat lâyıkıyla âlim olmak bilâkis O'na yaklaştırır.»[11] der.

Doktrini «İlim güçtür (puissance)» ibaresiyle belirtilebilen Bacon ilimleri şöyle tasnif eder:

1 — Hafıza İlimleri :

a — Tabiî Tarih : «Üremeler (génération) tarihi» göksel şeyler, meteorlar, volkanik olaylar, yer, denizler, nehirlerle ilgili tarih.
«Anormallerin tarihi»
«Sanatların tarihi», yani insanın yeni şartlar meydana getirerek tabiat kanunlarının hareketini sağlayabilen teknikler.

b — Medeni Tarih : «Kiliseyle ilgili tarih»
«Histoire» tout court (Kısa olaylar tarihi)
«Edebî tarih», edebiyat kültürü ve ilimlerin ilerleyişini anlatan tarih.

2 — Aklın İlimleri : «İlk felsefe», hipotezlerin ilmi, yani bütün ilimlerin ortak ilkeleri veya her ilmin ayrı ayrı ilkesi. Bu da metafiziktir.
«Tabiat ilimleri» Burada tabiat ilimleri ve fizik ayırdedilir.
«İnsanî ilimler» yani Mantık, Ahlâk, Siyaset.

3 — Hayal İlimleri : Bacon, yeni ilme göre, fabllerin ve edebî mitlerin yerini burada görür.[12]

Yukarda ilimler tasnifini belirttiğimiz Bacon'ın Ütopyacı devlet görüşünde de tamamen ilim hakimdir. Tasavvur ettiği devleti Ben Salem isminde bilinmeyen bir adada kurulmuştur. Burada cehaletle, ıstırabla, sefaletle mücadele edilmektedir. Yetki ilim adamlarının elindedir. Dış dünya ile ilişkisi olmayan bu adadan oniki seneye bir, bir gemi ilmi gelişmeler öğrenmek için dışarı gönderilir. Adada bulunan «İlimler Hazinesi» isimli bir örgüt hertürlü bilim ve araştırmayı düzenleyen merkezdir. Örgütün görevi, bütün varlıkları incelemek ve herşeyin nedenini araştırmaktır.[13]

Bütün bu bilgilerden Bacon'un Comte tarafından sistemleştirilen pozitivizme açtığı ufuk anlaşılmaktadır.

Kepler (1571-1630)

Pozitif ilimler, özellikle astronomide ölmez isimler arasına giren Kepler Alman astronomudur. Kendini, Copernik sisteminin ateşli savunucularından Maestlin astronomi sahasında çalışmaya heveslendirdi. Matematik öğretmenliği yapan Kepler çeşitli sıkıntılardan sonra çalışmalarını prenslerin sağladığı küçük bir aylıkla sürdürdü. İlk kitabı Prodomus Dissertationum Cosmographicarum'a da (1596), gezegenleri, güneşin çevresindeki yörüngeleri üzerinde tutan kuvveti belirlemeğe çalıştı ama bir sonuca varamadı. Mars gezegeni üzerinde çok gözlem yaptı. Bu gezegenin hareketini kesin ve sistemli bir şekilde inceledi. Gezegenlerin kanunu hakkındaki gözlemlerinden edindiği sonuçları teorik bilgileri ile karşılaştırarak Mars gezegeninin daha önce sandığı gibi güneşin çevresinde bir daire değil de elips çizdiğini ispatladı. 1609'da Astronomis Nova (Yani Astronomi) adlı eserin de ismini ebedîleştiren Kanunların ilk ikisini ortaya koydu. 1619 da Harmonice Mundi (Dünyanın Uyumu) isimli eserinde üçüncü kanunu açıkladı. Böylece Newton'un evrensel çekim kanunu için yol açılmış oldu. Daha sonra gezegenlerin konumu hakkında cetveller hazırladı.

Gezegenlerin güneş çevresindeki hareketiyle ilgili olan Kapler'in ortaya attığı kanun yukarda da belirtildiği gibi üç tanedir.

1 — Her gezegen, odaklarından birinde güneşin bulunduğu doğru yönde bir elips çizer.

2 — Güneşin merkeziyle gezegenin merkezini birleştiren vektör yarıçapın çizdiği alan, bu alanın çizilmesi için geçen zamanla doğru orantılıdır.

3 — Gezegenlerin kavuşum dolanımı için geçen

zamanın karesi, yörüngelerinin büyük ekseninin küpüyle doğru orantılıdır.

GALİLÉE (Galileo, Galilei de denilir) (1564-1642)

İtalyan astronomu ve fizikçisi Piza'da doğup, Arcetri'de ölmüştür. Floransalı aydın bir ailenin oğludur. Hemen bütün incelemeleri matematik üzerinedir. Buluşlarıyla kısa zamanda tanınmıştır. 1589 da Padoue Üniversitesine matematik Profesörü oldu. Tüm çalışmalarıyla deneysel metodun kurucusu sayılır. İngiliz Gilbert'in uyguladığı tüme varımcı düşünce metodunu, tümevarımcı matematikle birleştirdi ve o zamandan bu zamana fizikte kullanılan araştırma metodunu buldu.

Galileé matematikle fiziği karşılaştırarak cisimlerin düşme kanununu bulmuştur. O taşın düşmesi hadisesini alıyor, bu hadiseyi şuûrî olarak parçalayıp unsurlara ayırıyor. Bu unsurlar: Mesafe (h); ivme (g) ve zaman (t)'dir. Bunlar ölçülebilir unsurlardır. Buradan şöyle bir sonuca varıyor: $h = \frac{1}{2} gtz^2$.

Galilée'ye göre matematik hadiseler büyür, küçülür, parçalara ayrılırsa işe yarar; yoksa işe yaramazlar. Galilée matematiği böyle kabul etmekle Aristote'un mantığını kullanıyor. Aristote'un fiziği için mantık ne ise Galilée'nin fiziği için de matematik odur.

Galilée daha 19 yaşında iken Piza katedralının tavanındaki bir lambanın sallanmasını inceleyerek, zamanı belirtmede sarkacın kullanılabileceğini ortaya koydu. 1638'de yazdığı Discorsi e Dimostrazioni Matematiche Intorna a Due Nuove Scienze Atenenti Alle Meccanica (Mekanikle İlgili İki Yeni Bilim Üstüne Matematik Konuşmalar ve İspatlar) isimli eserinde,

boşluğa atılan bir merminin parabelik bir yörünge çizdiğini ve hızların birleşmesi kanununu açıkladı.

1609 Venedik'te ıraksak mercekli dürbünü yaparak gök cisimlerini incelemeğe başladı. İlk defa ay üzerinde incelemeler yaparak dağların yüksekliğini ölçtü. Jupiter ve Saturn gezegenleri üzerinde incelemeler yaptı. Güneşin ekseni etrafında döndüğünü, dünyanınsa güneş ve kendi etrafında döndüğünü ortaya çıkardı. Bütün bu yaptıkları ile Ptolemaios sistemini çürütüp Kopernik sistemini doğruladı.

Kendini çekemeyenler tarafından çeşitli şekillerde ve mezhep sapıklığıyla da suçlanan Galilée 1633'de 60 yaşında iken Engizisyon Mahkemesine çıkartıldı. Dava sonunda diz çökerek Kopernik öğretisinden vazgeçtiğini açıklamak zorunda kaldı. Fakat kalkarken ayağını yere vurarak «Epper si mouve» (Herşeye rağmen dünya yine de dönüyor) dediği rivayet edilmektedir.

DESCARTES (1596-1650)

Touraine'de La Hay şehrinde 1596'da doğan ve la «Fleche» Cezvitlerinde tahsil ve terbiye gören René Descartes 1650'de Stocholm'da öldü. Babası asilzadelerden olup Britanya eyaleti parlamento üyesi idi. Hayatının büyük kısmını yabancı memleketlerde geçiren Descartes, Bacon ile birlikte yeni çağ felsefesini kurmuştur. Bacon ampirizmi oluştururken kendisi rasyonalizmi teşekkül ettirmiştir.

17. asır Fransasına damgasını vuran Descartes «herşeyden önce matematikcidir; o, kendini geometri ve cebire varan bir filozof olmaktan ziyade, metafizik yapan bir geometrici ve cebircidir. Bunun için felsefesi sadece umumîleştirilmiş bir matematik olmak is-

ter; maksadı matematik metodu külli ilme tatbik etmek, bunu felsefe metodu yapmaktır.»[14] Bu nedenle matematik çalışmalarını geliştirmek için iki yıl, 1615-1616, uzlete çekilerek gözden kaybolmuştur.[15]

Descartes ulaşmak istediği kesin ilme ancak matematiğin takip ettiği yolla varılacağına inanmış, bu kesin ilmin en güzel örneklerinden biri olan analitik geometriyi kurmakla görüşünün doğruluğuna inancı büsbütün artmıştır. Böylece gününün matematiğinin eksiklerini anelitik geometri ile gidermiştir.[16] Descartes analitik geometri adı verilen yöntemle düşünceleri parçaladı ve düşünceleri meydana getiren unsurları birer birer ayırarak yeniden kurdu. Descartes'in takib ettiği metot dört ilkeden oluşmaktadır. Kendisi şöyle açıklar bunları:

«Birincisi, kesin olarak bilmediğim hiç bir şeyi gerçek kabul etmemek; yani acelecilik ve ön yargıdan titizlikle kaçınmak; yargılarımda, zihnime açık ve seçik olarak gelmeyen, hakkında şüpheye düştüğüm hiç bir şeyi kabul etmemektir.

İkincisi, inceleyeceğim güçlüklerden herbirini, daha iyi çözmek için, mümkün olan en küçük parçalara ayırmaktır.

Üçüncüsü, en basit ve bilimsel en kolay konulardan başlayıp, yavaş yavaş, kademelerle en karmaşık olanların bilgisine kadar çıkarak ve hatta tabiî olarak biri diğerinden önce gelmeyen konular arasında bir sıra düşünerek düşüncelerimi nizam altında yürütmektir.

Sonuncusu hiç bir şeyi unutmadığından emin olmak için her yönde oldukça tam saymalar ve son derece genel denetlemeler yapmaktır.»[17]

Yukarda takib ettiği metodu belirtilen Descartes metafizik bakımından idealisttir. Herşeyden şüphe et-

mekle işe başlayan filozofdaki şüphe metodiktir. Ona göre şüphe etmek düşünmektir, düşünmekse varolmaktır. Bu nedenle Descartes «Cogito argo sum» (düşünüyorum o halde varım) der. Kendinin varlığına iyice inandıktan sonra şöyle der: «Ben varım değil mi? Beni kim icat etti? Şüphesiz ben değil, eğer ben kendimi icat etmiş olsaydım böyle noksanlarla dolu olarak yaratmazdım. Mükemmel olarak meydana getirirdim. Bu kendi noksanımızı görebilmek ve mükemmeliyet fikrine sahip olabilmek nereden geliyor? Muhakkak beni yaratan başka biridir.

Sonra hali hazırdaki varlığım, yani bugünkü mevcudiyetim dünkü mevcudiyetimin bir neticesi midir? Hayır bir dakika evvelki varlığım anında, bir dakika sonraki varlığımı icabettirecek bir hâdise zuhur etti mi? O halde devam eden her dakika için mevcut olan bir âmilin varlığı lâzımdır. O halde o da Allah'dır.»[18]

Şu halde biliyorum ki: 1 — Ben varım, 2 — Allah vardır. Allah'ın varoluşuna ait kesinlik çok önemlidir; her hakikat, her kesinlik, her müsbet ilim buna bağlıdır. O olmasaydı, Cogito ergo sum'da mahpus kalacak, başka birşey bilmeden kendi kendimi bilecektim; onun sayesinde, şüphenin düşüncemle dış şeyler arasında açtığı uçurumu aşıyorum; öğreniyorum ki, 3 — Cisimler âlemi vardır. Fikirlerimin doğruluğunu bana temin eden Allah'dır, yalnız Allah'dır, şüpheciliğin devamlı çürütülmesi, onun kendi hakkında zihnime koyduğu fikirdir. Herşeyin yaratıcısı Allah'ın varlığı ispat edilince, âlemin varlığı hakkındaki insiyakî inanışımın esaslı olduğu apaçık bir hâle gelir; çünkü onun mükemmel, yani aldatma imkânı olmayan bir varlıktan almış bulunuyorum. Bundan sonra

şüphe imkânsızdır ve bende şüphecilik diye kalan şey, yerini akla olan sarsılmaz bir güvene bırakır.

Artık varlığı ispat edilen üç realite Allah, ben (le moi), cisimler âlemi, şu şekilde tarif edilirler: Allah herşeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tabi olmayan sonsuz cevher (la substance)dir; ruh düşünen bir cevherdir; cisim yer kaplıyan bir cevherdir. «Cevher» kelimesine gelince, bundan varolmak için başka şeye ihtiyacı olmayacak şekilde varolan bir şey anlamalıdır.[19]

Başka hiç bir şeye ihtiyaç duymadan varolan yalnızca Allah'dır. Bu nedenle yaratılan şeyler hakiki manasıyla cevher değildir. Dolayısıyla Descartes yaratılan şeylere «izafî cevher» ismi vermektedir.

«İzâfî, cevher» ruhlar ve cisimlerdir. Ruhların sıfatı, yani mahiyeti, düşüncedir; cisimlerin sıfatı, yani mahiyeti yer kaplama (l'étendue)dir. Bu sıfatlar kalkarsa ruh ve cisim kalkar.

Ruh ve cisimden ibaret iki izafi cevher kabul ettiği için Descartes spritüzlist ve metaryalisttir. Dolayısıyla da dualisttir. Kendinin dışında bir dış dünyanın varlığını kabul etmekle realisttir.

Descartes'e göre cisim ve ruh biribirine etki etmezler. Cismin kendine ait ruhun da kendine ait kanunları vardır; cisim zarûrete tabidir, ruh hürdür; o, cisme bağlı olmayıp, onun yokolmasından sonra da devam eder.

Cismin ana özelliğinin «yer kaplama» olduğu düşüncesi Descartes'in fizik doktrininde önemli bir rol oynar. Buna göre boş mekan yoktur. Mekan bir cinsten bir madde ile baştan sona doludur. Mekanı hiç bir boş yer bırakmadan dolduran bu maddeyi katı değil sıvı olarak düşünmek gerekir. Bu sıvı madde devamlı hareket halindedir.

Her hareketinde aklı esas alan Descartes filozoflara mantıki düşünce eksersizi, ile gerçeği yanlıştan ayırdetmeyi öğretmiştir.[20] Ayrıca Descartes'ın kurmuş olduğu rasyonalizmin Fransız edebiyatına büyük etkisi olmuştur. 17. yüzyıl edebiyatına akıl ve iradeyi hâkim kılan Descartes'in felsefesidir. «Le Discours de la Methode» isimli eseri felsefede olduğu gibi yeni edebiyatın temelini de atmıştır. Fransız klâsik edebiyatını hazırlayan Descartesci düşüncedir.

Descartes aklı duyguya hâkim kılmıştır. Bunun açık örneği Racine ve Corneille'in eserlerinde gözükür. Bu iki yazarın eserinde akıl daima tutkuları hâkimiyeti altına almıştır. Hayâle yer yoktur. 17. yüzyıl Fransız edebiyatında şiirin olmayışı da Dercartesci düşüncenin bir sonucudur. Boileau'ya klésisizmin bildirisini yazdıran yine bu düşünce olmuştur.

Aydınlanma çağını (XVIII. yüzyıl) hazırlaması bakımından 17. yüzyılın, dolayısıyla da Descartes'in rolü çok büyük olmuştur. Pozitif düşüncenin gelişmesine katkısı olan yazarların birçoğu aydınlanma devrinin eseridir.

HOBBES (1588-1679)

İngiliz filozofu olan Thomas Habbes Wilt kontluğunda Malmesbury'li bir papazın oğludur. Malmesbury'de 1588'de doğup, Hardwick'de 1679'da ölen Hobbes yeni çağın hem materyalizminin, hem Criticisme (eleştiricilik)inin ve hemde Pozitivizminin müjdecisidir.

Hobbes'deki materyalizme dialektik materyalizm okumayıp, herşeyi maddeye irca eden, ruha da maddedir diyen Materyalizmdir. Herşey maddeden ibaret olunca bütün varlıklar sayılabilir. Dolayısıyla bütün

ilimlerin temelinde aritmetik vardır. En cihan şümul ilim matematiktir.

Hobbes «İlkeler bilgisinin ilkesi duyumdur ve ilim tam olarak ondan türemiştir» diyerek 18. asrın bütün ampiristlerine doğma olacak şeyi açık olarak vermektedir. Akli bilgi mevcuttur fakat o, kelimelerden müteşekkil olan işaretleri kullanmak ve onları düzenleme sanatına bağlıdır.[21]

Hobbes'a göre herşey duyumdan gelir. Hafızamızda mevcut olan şeylerde duyumlardan ibarettir. Hatırlamak evvelce hissedilmiş bir şeyi yeniden hissetmektir. Zihnin muhafaza etmiş olduğu eski bir duyumu tazelemektir. Ona göre insanlar duyumlarını birbirine karıştırarak düşünür. Bir takım duyumların diğerleri ile karışmasıyla fikirler meydana gelir.

Tamamen nominalist olan Hobbes'a göre hakikat, hata, akıl yürütme kelimeleri ancak dil (langage) sayesinde bir anlam kazanır. Ona göre gerçek, bir olayın «tabiatını» sezmek değil, iki veya birçok kelimelerle aynı şeyden bahseden olayı sezmektir.

Felsefeyi, «neticelerin sebepleriyle ve sebeplerin neticeleriyle olan muhakemeli bilgisi»[22] olarak kabul den Hobbes, ilâhiyatla metafiziği felsefeden ayırır. Ona göre felsefe düşünme sanatıdır. Duyu organları vasıtasıyla anlaşılmayan şeyler düşünülemez. Dolayısıyla fikir, Allah, ruh hakkında birşey düşünülemez. Bunlara ancak inanılır. O halde felsefe bunlarla uğraşamaz, felsefenin konusu müsbet şeyler olmalıdır.[33]

Hobbes metafiziği felsefeden ayırmakla beraber materyalist bir metafizik kabul eder. Bu noktada Bacon'dan ayrılmaktadır. Bacon'dan farklı diğer bir nokta da Hobbes'un kıyası kabul etmesidir. Böylece Hobbes saf ampirizm ile Descartesci rasyonalizm arasında orta bir yerde bulunmaktadır.

Hobbes'a göre «yeter sebeb zaruret demektir. İnsan da diğer mahluklar gibi zarûretin kanunu, kadere, yahut istenirse Allah'ın iradesine tabidir. İyi ve fena izafî fikirlerdir. Birincisi hoşa gidenle ikincisi hoşa gitmeyenle aynı şeydir. Herşeyde olduğu gibi ahlâkda da en yüksek hakim menfaattir. Mutlak iyi, mutlak fena, mutlak adalet, mutlak ahlâk, ilahiyatcı ve metafizik zihniyet tarafından hiç bir esasa dayanmadan uydurulan birer mevhumdur.»[24] Ahlâk doğrudan doğruya menfaattan başka birşey değildir.[25]

Hobbes'in siyaset anlayışında kuvvet, tiranlık, mutlakiyetcilik ve devletcilik politikaları tavsiye edilir. Siyasette hürriyet tanınmaz. Tabiatta olduğu gibi devlette de hakkı meydana getiren kuvvettir.

İlkel hayatta her insan her hakka sahiptir. Eğilimleri tabiî olarak tatmin olmalarını amaçlar. Hak, kendine iyi gelen her şeyi yapma ve hoşuna giden her şeye sahip olma hürriyetidir. O zaman iştahlar çarpışır ve herkesin biribirine karşı harbettiği bir duruma ulaşır. Bu halde insanlar hiç bir şeyden faydalanamazlar, barışı sağlamak için anlaşmayla bir toplum kurarlar. Bu son fikir XVIII. asırda J.J. Ronsseau'nun ele alıp işlediği toplum sözleşmesinin 17. asırdaki görünümüdür.

Bu paktda, her ferd sahib olduğu tabiî hakkı, toplumu temsil eden şefe bırakır. Bu şefin görevi barışı sağlamaktır. İleride bu şef hükümdar olur. Kendine karşı mutlak itaata karşı fertlerin can ve mallarını korur. Onun emrettiği iyidir, yasak ettiği kötüdür. Bütün haklara o sahiptir. Hobbes «Lévisthan» isimli Temel Politika kitabında bu durumu geniş olarak açıklar.[26] Hobbes'un fikri Hegel üzerinde karşı konulmaz bir etki yapmıştır.[27] Ayrıca Hobbes'den D'Alembert'e

ve D'Alembert'den de Auguste Comte'e bir fikir silsilesi vardır.

ĞOHN LOCKE (1632-1704)

1632 yılında İngiltere'de Bristol yakınlarında Wrington'da doğup, 1704 de Ostes (Essex) de ölen Locke «İngiliz aydınlanmasını, dolayısıyla Avrupa'daki aydınlanmayı başlatan düşünürdür. Hayatının çok büyük kısmıyla 17. yüzyılda yaşamasına rağmen, yazılarıyla düşünme özgürlüğünü ve hareketlerimizi akla göre düzenleme anlayışını en geniş ölçüde yayan ilk düşünür olduğundan, 18. yüzyıl aydınlanmasının kurucusu sayılır.[28]

Eski lisanları, tababeti, kimyayı ve politikayı etüt eden Locke, İngiliz felsefesinin hâkim vasfı olan pozitivist temayülü devam ettirir. Amprizmin (emprisme) bilgi nazariyesini Bacon veya Hobbes değil o kurmuştur. O «İnsan Zekası Üzerine Deneme» (L'Essais Sur L'Entendement Humah) (1690) adlı eseriyle felsefeyi kökünden değiştirir. Metafizik nazariyeleri bırakarak tecrübenin verileriyle yetinmeye karar verir.[29] Bilgi hakkındaki görüşlerini bu eserde açıklar. Ona göre fikirler doğuştan gelmezler. Ruh başlangıçta boş levha (Table de rese) halindedir. Bütün fikirlerimizin kaynağı, bütün bilgilerimizin temeli tecrübedir. Zihindeki bütün fikirler dış şeyler için duyumdan, iç olgular içinse düşünmeden gelir.

Locke'a göre bütün fikirlerin kaynağı olan tecrübe, düşünce ve duyum diye iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi (duyum), eşyanın fizikî hareketinin doğrudan görülmesiyle elde edilen tecrübedir. İkincisi, düşünce ise, rûhun duyularla elde ettiği fikirler üzerindeki çalışmalarının olgunluğu (perfection)dur.

Locke'e göre fikirler ikiye ayrılır: Basit fikirler, karmaşık (complex) fikirler. Basit fikirler eşyanın bazı niteliklerinin bilgisidir. Bunları alırken ruh pasiftir. Karmaşık fikirlerin teşekkülünde ise aktiftir. Birincileri alır ikincileri kendisi meydana getirir. «Basit fikirleri aldıktan sonra, ruh onları tekrar etmek, terkib etmek, hemen hemen sonsuz şekilde biribirleriyle birleştirmek ve bu sayede yeni karmaşık fikirler teşkil etmek kudretine sahiptir.»[30]

Locke doğuştan fikirleri reddetmekle Descartes'in düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Çünkü Descartes'in doğuştan olduğunu kabul ettiği fikirler vardır. Bunlar: Allah fikri, matematiğin kavramları fikri ve kendi varlığı fikirleridir. Descartes'e göre bazı fikirler de tecrübe ile elde edilirler. Bu noktada Descartes'e muhalif olan Locke, ilk defa ruhu ele almakla onunla birleşir.

Eğitim konusundaki görüşleriyle Montaigne'in yerini alan ve Rousseau'yu haber veren Locke, rönesansın ansiklopedik öğrenimine tamamen karşıdır. Ona göre önemli olan muhakemeyi, zekayı ve metodu geliştirmektir. Bilgileri hafızada biriktirmek hiç bir ehemmiyet taşımaz. Eğitimci, köleleştirmeyi değil kurtarmayı; okutmayı değil uyarmayı araştırmalıdır. Öğrenim somut, canlı ve neşeli olmalıdır. Deney ve şahsî keşifler üzerinde daha çok durulmalıdır. Ölü dillerin ve hayatla ilgisi olmayan metinlerin uzun uzadıya öğreniminden kaçınmalıdır. Bu eğitime yorucu, fiziki sert idmanlarla; ıztıraba dayanmayı sağlayacak hareketlerin öğretilmesi de eklenmelidir.

Böylece şahsî bağımsızlık, şahs, şuur, yiğitlik, üstünlük ve kendine güven duygusu birlikte gelişir.[31]

Yukarda eğitim anlayışı belirtilen Locke, siyasî görüş bakımından Hobbes'unkine tamamen zıttır. Loc-

ke politik görüşüyle siyasî liberalizmin esaslarını hazırlamıştır. Köleliği, mutlak monarşiyi, her çeşit despotizmi kınar. İsyan etmeye hak tanır. Toplum öğeleri tarafından sınırlı seneler için seçilmiş parlamentoyu tavsiye eder. Ona göre, düşünebilen varlık olduğu için yalnızca insan hürdür, ferdî hürriyetini savunma hakkına sahiptir. Her insanın arzusu başka birininki ile sınırlıdır. Akıl hayatın kılavuzu yapılmalıdır.

Locke'dan iki temayül doğar: Biri Berkeley'in idéalismei, diğeri ise Hume ve Condillac'ın mutlak ampirizmi. İngiliz felsefesi Bacon ve Locke'un verdiği ampirist ve müsbet şekli aşağı yukarı korumaktadır.

NEWTON

Copernicus, Kepler ve Galilée'nin hazırlamış olduğu yolda son eksiksiz başarıyı sağlayan Sir Isaac Newton 1642'de Woolsthorpe (Lincolnshire)de doğup, 1727 yılında Londra'da ölmüştür.

Tahsilini Grantham ve Cambridge'de tamamlayan İngiliz bilgin 1669'da Matematik profesörü oldu. Fizik ilminde dinamiğin esasını teşkil eden kendi ismiyle anılan kanunları ortaya koydu. Bunlar;

1 — Eylemsizlik ilkesi: Bir cisme bir kuvvet tesir etmedikçe bu cisim duruyorsa harekete geçmez; hareket ediyorsa bir doğru üzerinde ve hızı değişmeden hareketine devam eder. Bu ilkeyi Newton Galilée'den almıştır.

2 — Kuvvetlerin bileşimi ilkesi: Bir cisme bir kuvvet tesir ederse bu cismin hızı değişir. İvme kuvvetle doğru orantılıdır, ivmenin doğruluğu ve yönü kuvvet doğrultu ve yönündedir.

Birinci kanun ikinci kanunun özel bir halidir. Galilée'nin bulmuş olduğu kanundan faydalanarak New-

ton daha genel olan ikincisini bulmuştur. Bu nedenle bu kanunların ikisi de yazılmıştır.

İkinci ilkeye göre kütlesi m olan bir cisme sabit bir F kuvveti tesir ettiği zaman bu cismin kazandığı hareketteki «a» ivmesi, $a = \frac{F}{m}$ olur. Buradan hareketle kuvvet, $F = m'a$ olarak elde edilir.

Demekki bir cisme sabit bir kuvvet (veya birkaç kuvvetin bileşkesi olan bir kuvvet) tesir ettiği zaman bu cisim düzgün değişen bir doğru hareket yapar ve bu harketteki ivme kuvvetle doğru orantılı cismin kütlesiyle ters orantılıdır.

Bu kanun serbest düşmeye de tatbik edilir. Serbest düşme hareketi yapan bir cisme tesir eden bir kuvvet kendi ağırlığından ibarettir. Yapılan hareketteki ivme (g) serbest düşme ivmesidir. Bir cismin kütlesi (m), ağırlığı da (P) ise, $g = \frac{P}{m}$ veya $p = m.\ g$ dir.

3 — Etki ile tepkinin eşitliği ilkesi: Herhangi bir cisim diğer bir cisme etkiyince, ikinci cisim de birinciye aynı doğrultuda zıt yönde ve eşit şiddette bir kuvvet uygular. Bu ilkeyi Newton açıkladı. Huygena uyguladı.

Dinamiğin temel ilkelerini (kanunlarını) böylece belirleyen Newton birinci ve ikinci Kepler kanunlarından da yararlanarak, bir gezegeni Güneş'e doğru çeken kuvvetin, gezegenin kütlesiyle doğru Güneş'e olan uzaklığın karesiyle ters orantılı olduğu sonucuna vardı. Güneşle gezegen arasında olan çekimin, evrendeki bütün cisimler arasında da olması gerekir diyerek tüme varım yoluyla genel çekim kanununu hazırladı.

Bu kanuna göre, evrendeki bütün madde parçacıkları biribirini, kütlelerinin çarpımıyla doğru, aralarındaki uzaklıkla ters orantılı bir kuvvetle çekerler. Yani kütleleri (m) ve (m'), aralarındaki uzaklık (r) olan iki madde biribirlerini, kendilerini birleştiren doğrultu boyunca, şiddetli F a $\frac{mm^1}{r^2}$ olan bir kuvvetle çekerler.. «Yukarıdaki orantılılık ifadesi, çekim sabiti denilen bir (G) sayısı yardımıyla aşağıdaki şekilde bir eşitliğe çevrilir: $F = G \frac{mm}{r^2}$ bu kanun 1686'da ortaya konulmuştur.[32]

Evrensel çekim kanunun dışında ışığın yayılması ve beyaz ışığın (Güneş ışığının) renkleri bileşimi teorisini ortaya atan sir Isaak Newton'dur. Bu teorilerden ilkine göre, ışık aydınlık cisimlerden 300000 km / saniye gibi büyük bir hızla fırlatılan gayet küçük maddî taneciklerden oluşmuştur. İkincisine göre, güneş ışığı mor, lâcivert, mavi, yeşil, sarı, turuncu ve kırmızı yedi renkten meydana gelmiştir. Newton'un bu ışık teorisine karşı Huygens (1629-1695) dalga nazariyesini ileri sürdü. Buna göre, ışık, seste olduğu gibi, bir dalga hareketidir. Bu dalga hareketi esir (ether) denilen çok esnek bir ortam içinde yayılır.

Pozitif ilimlerde yeni nazariyeler kuran Newton ilmi sayesinde Allah'ını da bulmuştur. Evrenin Allah tarafından düzenlenmiş olduğunu[33] belirterek şöyle der: «Güneşin, gezegenlerin, kuyruklu yıldızların hayran kalacak şekilde düzenlenmesi ancak ve ancak herşeye gücü yeten büyük bir zekanın eseridir. Dünyanınkine benzer bir sistemin merkezi olan her sabit yıldızın aynı plana sahib olması şüphesiz tek bir varlığa

bağlı olduklarını gösterir. Bu ebedî varlık herşeyi, dünyanın ruhu olarak değil, fakat herşeyin sahibi olarak yönetir. Hakikî Allah yaşayan, zekî ve çok güçlü olan Allah'tır. O herşeyin üzerinde ve tam olarak noksansızdır. Allah ebedîlik ve ezelîlik değildir. Fakat O ezelî ve ebedîdir. Allah ne zaman ne de boşluktur, fakat O devam eder ve vardır. Daimdir ve her tarafta vardır. Her yerde ve her zaman vardır. Zaman ve uzayı O oluşturmuştur.»[34]

Fizikteki zaman ve mekan anlayışını ilâhiyetla bağdaştırarak, mutlak zaman ve mutlak mekan Allah'ın maddî alemi anlamak için duygu aletidir der Newton. Böylece ilâhiyatçı metafiziğe gitmektedir.

LEİBNİZ (1646-1716)

Babası Leipzig Üniversitesinde hukuk profesörü olan Gotfried-Wilhelm Leibniz 1646 yılında Almanya'nın Leibzig şehrinde doğdu. Yalnız bir filozof olmayıp aynı zamanda büyük bir matematikçi, tarihçi, tabiatçı, ilâhiyatçı, politikacı, hukukçu ve filolog olan Leibniz 1716'da Hanovre'de öldü.

Siyasî yönden onun hayali, Avrupa Devletlerinin geniş bir konfederasyonunu kurmaktır. Bu Avrupa Devletlerini kurmak içni ricada bulunduğu şahıslar Louis XIV, Charles XII ve Pierre le Grand idi. Aynı proje içinde katolik ve protestan kiliselerini birleştirmeyi de düşünüyor.[35] Bu siyasî sahadaki düşüncelerine paralel bir biçimde, Leibniz bir akademiler birliği kurarak bütün bilimsel çalışmayı tek bir örgüt içinde toplayıp uyumlaştırmaya çalışır; dil ayrılıklarını ortadan kaldıracak evrensel bir dil kurmağa uğraşır.

Filozofluğu kadar matematikci de olan Leibniz différantial ve integral hesabını bulup geliştirir.[36] Bir-

çok ilmi buluşlar ortaya atan bilgin ilim sahasında rasyonalizmle ampirizmi uzlaştırmağa çalışır: Ona göre ampirizm haklıdır, hem de çok haklıdır: Bize algılarda verilmemiş hiçbir şey bilgiye geçmez. Ama bunun gibi bilgi düşünme ile belirlenmemiş ve bundan dolayı düşünmenin istediklerini karşılamayan hiç bir şey de bize algıda verilmemiştir. Yani Leibniz'e göre insanlar doğarken ilmimizin temeli olacak bir takım fikirlerle geliyorlar. Fakat bu fikirler tecrübenin uyandırdığı duyumlarla doğrulanmadıkça kullanılması imkânsız olarak dış şuurda (inconscient) kalıyorlar.[37]

Geometri kavramları, sayılar ve Allah fikri insanın doğarken getirdiği temel fikirlerdir. Duyular bize hiç bir zaman tam bir daireyi vermezler. Sayılar da duyulardan elde edilemez. Bunlar gibi Allah fikri de duyularla elde edilemez. Ruhumuzun derinliklerinde bizde var olan bu fikirler sonradan, şu veya bu vesilelerle gelişirler.

Leibniz'e göre yukardaki temel fikirlerden başka bir takım ilkeler ile doğrular da ruhun derinliklerinde saklıdırlar. «Bunlar arasında özellikle mantığın ana ilkeleri vardır. 'Özdeşlik ilkesi' (Principum identitatis); yine bunlar arasında bulunan 'çelişmezlik ilkesi' (principium contradictionis) daha önemlidir. Bu ilkeye göre mantık bakımından —tanımı ile— çelişik olan bir bilgi doğru olamaz. Meselâ bütün matematik bu ilkeye dayanır. Çünkü matematikde bir takım tanımlardan, aksiyonlardan kalkılır, bunlara aykırı olanlar ayıklana ayıklana bir sonuca varılır. Matematik bilgilerin doğru olması bu yüzdendir. Meselâ '2 ile bölünemeyen bir çift sayı' aramağa kalkışmak çelişik bir şey olur; çünkü 'çift sayı, 2 ile bölünebilen bir sayıdır. diye tanımlanmıştır. Leibniz'in verdiği iki metafizik misal: 1 — «Yalın bir cevher 'töz' bölünme ile ortadan

kaldırılamaz; ruh da yalın bir cevherdir; dolayısıyla ruh ölümsüzdür.» Bunun karşıtını ileri sürmek bir çelişme, dolayısıyla da yanılma olur. 2 — Allah 'en gerçek varlık' diye tanımlanır; bundan dolayı Allah'ın var olması zorunludur. Bunun zıttı bir çelişme olurdu: Allah var olmasaydı 'gerçekliğinden' bir şeyler eksilirdi, o zaman da 'en gerçek varlık' olmazdı.[38]

Görüldüğü gibi Leibniz matematiğin metodunu felsefeye aktarmak ister. Ona göre, yalnız matematikçiler ileri sürdükleri fikirlerini kanıtlayabilirler. Sayılarla olduğu gibi kavramlarla da hesap edilmelidir. Bir hesabın yanlışını bulduğumuz gibi, bir düşüncenin de yanlışını açık ve sağlam bir şekilde bulup gösterebilirsek, felsefedeki ayrılıkların ve çekişmelerin ortadan kalkacağını umabiliriz.[39]

Leibniz, Descartes'e karşı maddenin özünün yer kaplama değil, kuvvet olduğunu savundu. Ona göre Descartes'in maddeye verdiği nitelik, yer kaplama, bu kuvvetin bir görüntüsüdür. Leibniz'in kabul ettiği «kuvvet» maddî olmayan bir kuvvettir. Cevherler kuvvettirler ama maddî olmayan varlıklardır. Bunun için de yer kaplamazlar.

Descartes ikisi sonlu biri sonsuz olan üç cevher kabul etmişti. Spinoza yalnız sonsuz cevheri kabul ederek monizme varmıştı, Leibniz ise cevherlerin çok sayıda olduğunu kabul eder. Ona göre bu cevherlerin her biri kendi başına bir birliktir. Bu cevherlere Leibniz Monad (monade) ismini verir.

Bu iptidaî kuvvet kabul edilen monedler fizik ve matematik noktalara benzetilebilirler. Fakat fizikî noktalardan yer kaplamalarıyla, fiilî ve hür birer ruh oldukları için de matematik noktalardan ayrılırlar.

Bu monadların dış âlemle hiç bir ilgisi yoktur. Monat içinde cereyan eden şey yalniz onun kendisinden

gelmektedir. Hiçbir şeyle karışmaz, ebedî olarak ancak kendi kendisi olabilir. Monadın, bir şeyin girebileceği veya çıkabileceği hiç bir penceresi yoktur. O kendi kendine yeten, başka her mahluktan müstakil, sonsuzu kucaklayan kainatı ifade eden ayrı bir âlem gibidir.[40] Bundan dolayıdır ki kainatta biribirine benzer iki monad yoktur. Her monad başlı başına bir evrendir.[41]

Her monad tüm diğerlerinden farklı ise de, idrak ve temayül yahut iştihaya (appétition) malik olmak itibariyle hepsi biribirlerine benzerler. Bu özellikler monadların bütün kademesinde bulunur. Her şey monadlardan müteşekkildir. Dünyada bunlardan başka mevcudat yoktur. Bunlar bütün hissiyat ve fikirlerini kendi kendilerinden elde ederler. Kimsenin hiçbir kimse ile ilgisi yoktur. Herkesin aşağı yukarı aynı şekilde düşünüp aynı şekilde hareket etmesi, ezeli olan monadları yaratan Allah'ın hepsini aynı kabiliyette yaratmasındandır. Herkesin biribirini anlaması bu ezelî âhenkten dolayıdır.

Ruh ile beden arasındaki âhengi de Leibniz «Önceden kurulmuş uyum» teorisiyle açıklar. Ruhun monadlarıyla bedenin monadları arasında hiçbir sebep bağlantısı yoktur. Ama ruh her an bedende olup bitenleri tasavvur ettiğinden bedeni etkiliyor, ve bedenden bir takım etkiler alıyormuş gibi gözüküyor. Bu ruh beden ilişkisini aydınlatmak için Leibniz biribirine paralel işleyen iki saat örneğini ele alır: Bu iki saat ya işlemelerinde biribirine karşılıklı olarak bağlıdırlar; ya işlemelerini bir usta devamlı düzenlemektedir; ya da daha başlangıçta biribirine paralel olarak kurulmuşlardır. Bundan böyle devamlı paralel olarak çalışacaklardır. Birinci ihtimali Descartes ileri sürmüştü: Ruh ile beden karşılıklı etki halindedirler. İkincisi occasi-

onalistlerin düşüncesi idi: Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi her an kurup düzenleyen Allah'dır. Üçüncüsü de Leibniz'in fikridir: Bu iki saatın başdan beri ayarları birdir; aralarında önceden kurulmuş bir âhenk vardır.[42] Bu âhengi veren Allah'dır. Allah, yalnızca bedenle ruhu değil bütün kâinatı sürekli bir âhenk içinde bulunacak gibi düzenlemiştir. İkide bir evrenin düzenine müdahale etmez.

Leibniz'e göre bir taraftan yaratılmış monadlar, diğer taraftan da yaratılmamış bir monad, monadların monadı vardır. Birincileri sonlu ve izafîdirler, ikincisi sonsuz ve mutlaktır. Bu monadların monadı, kâinatın kendisi değil Allah'dır.

Leibniz'e göre Allah «kainatı meydana getirmekle mümkün olan en iyi plânı ve bilhassa mücerret yahut metafizik sebeplere en iyi uyan ve en münasip hareket kanunlarını seçmiş»tir.[43] Leibniz'e göre yaratılan her şey mümkün olduğunca en iyi sıfatta yaratılmıştır. Bu dünya iyi bir dünya değil, olabilir dünyalar arasında en iyisidir. Leibniz'in bu iyimserliğine Voltaire çatmaktadır. Bu düşünceyi kötülemek ve gerçek olmadığını ortaya koymak için «Condide» isimli hikâyesini yazmıştır. Rousseau ise müdafaa etmiştir.

Leibniz'e göre Allah'ı akılla kavramak bilginin en yüksek vazifesidir. Bundan dolayı o akılla imanı, felsefe ile ilâhiyatı ayırmak isteyenlerle (Bayle bunlardan biridir) şiddetle savaşır. Burada yine Leibniz uzlaştırıcı rolündedir.

BERKELEY (George) (1685-1753)

İrlanda'da 1685 yılında doğmuş olan George Berkeley aslen İngilizdir. Duplin üniversitesinde ilâhiyat tahsili yapan Berkeley sonra burada profesör olmuş-

tur. Bilhassa felsefeyle ilgilenmiş ve özellikle Descartes, Malebranche ve Locke'a bağlanmıştır. Locke'un problemlerini çıkış noktası olarak alıp, ama sistemini kendi düşünceleri üzerine kuran Berkeley 1753'de Oxford'da ölmüştür. Kendisi angıliken piskoposu idi.

Locke'un ampirizmi ile işe başlayan Berkeley, onu idealist bir temele dayatarak, bu temel üzerinde yükselen düşünce yapısı sonunda bir immaterializm, bir apritualizm kurmuştur. Amprizmden başlayarak idealizme varmıştır Berkeley.

«İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme» isimli eserinde, Berkeley «Maddî olan bir dış dünyayı» kabul etmediğini bildirip kendi düşünce sistemini açıklar. Ona göre gerçek olan yalnız duygular ve ruhlardır. Bu hususta o şöyle der: «Ben maddiyatı inkâr ediyorum, mevcudiyeti değil! Allah ile beraber ancak ruhlar vardır, benim itikadımca başka bir şey yoktur! Görüp hissettiğime inanmakta kanaatım sizinkinden az değildir. Fakat benim inkâr ettiğim şey görüp hissettiğimden başka birşeyin varlığı ihtimalidir. Meçhul olan o bilmem ne, ancak soyut bir fikirdir ki hakikatı yoktur, aslı yoktur.»[44]

Berkeley'e göre yalnız ruhanî mevcudiyetler vardır. Fikirleri Allah yaratır. Mutlak ruh Allahtır. İnsan ilmi Allah'ın yarattığı bu fikirlerden ibarettir. Fikirlerin tertibi, ve aralarındaki münasebetin tayini ancak tecrübe ile olabilir.

Görüldüğü gibi Berkeley'in mutlak spiritualizmi, maddî varlığı tamamen inkâr ettiği için, birçok reaksiyonlara neden olmuştur. Bu noktadan, Berkeley felsefesinin pozitivizme bir kaynak olduğu söylenebilir.

HUME (David) (1711-1776)

İlk defa hukuk tahsili yapan İskoçyalı David Hume 6711'de Emibourg'da doğmuş ve 1776'da aynı yerde ölmüştür. Felsefe etüdü yapan Hume tarihci olarak da ün yapmıştır. Bir ara ticarete de atılan düşünür Edinburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanecisi olduktan sonra çalışmalarını genişletmiştir.

Locke'un açtığı çığır Hume'un felsefesiyle en yüksek noktasına erişmiştir. Locke ile başlayan İngiliz aydınlanması Home ile sona ermiştir. İngiltere'de başlayan amprizm Hume'den en büyük temsilcisini bulmuştur.[45] Hume'den sonra İngiliz amprizmi anmağa değer birşeyler ortaya koyamamıştır. Buna karşılık Fransa ile Almanya'da kendisine daha uygun ortamlar bulmuştur.

Hume'un felsefesi Locke ve Berkeley'e dayanır. Fakat Berkeley'in idealizmini tamamen çürüterek Locke'un dış tecrübe dediği duyumlardan (sensation) ilerleyip mutlak ampirizmini kurdu. Ona göre vasıtasız olarak tecrübe edildiği zaman duyulan şeyler vardır. Bunun dışındaki herşey bir zandan ibarettir. Araştırma metodu tecrübedir. Tecrübeye girmeyen şeyler asılsızdır. Dolayısıyla madde ve ruh diye birşey yoktur.

Berkeley'in maddeyi inkâr etmesi metodunu ele alarak ruh ve maddeyi şöyle eleştirmektedir. Hume: «Madde batıl bir zannın ortaya attığı hayalî bir şey ise, ruh neden öyle olmasın? Biz ruh isminde doğrudan doğruya bir cevherin varlığını idrak edebiliyor muyuz?: Kesinlikle hayır!.. Vicdanımızda derhal idrak ettiğimiz, ancak manevî hadiselerdir ki, onların tümü de, duygular, fikirler ve iradeler gibi sıfatlara ayrılabilirler. Biz bu hâdiselere bir sebeb düşünmek mecbu-

riyeti ile ruhu bir cevher olarak kabul ediyoruz. Halbuki bu akıl yürütme gayrimeşrudur. Eğer Berkeley'in madde aleyhine yönelttiği tenkitler ve itirazlar haklı ise —nitekim öyledir— aynı tarz akıl yürütmeyle, ruhun aleyhinde de kıymetli, meşrû ve kesin bir delildir. Öyle olması da lâzım gelir.» Görüldüğü gibi ruh ve madde cevherleri hiçe çıkarılınca geriye yalnız hâdiseler âlemi kalıyor. Metafizik tamamen reddedilip yalnız hâdiseler âlemi kabul edildiği için de bu sistem pozitivizmin kaynaklarından biri oluyor.[46]

Devrinin en kuvvetli tenkitçilerinden olan Hume illiyet nazariyesini de eleştirmektedir. Bu eleştiri iki bakımdan çok önemlidir. 1 — Tecrübe ilimlerinden dayandığı ana temeli yıkma tehlikesini ihata etmesidir. Zira eskiden beri en güvenilir bilgi kabul edilen Matematik tabiat ilminin illiyet ilkesine dayanıyordu. 2 — Kant'ın bu eleştiriye çok önem vermesidir. Kant, kendini dogmatik uykudan uyandıran tenkidin bu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Kant'ı felsefî sahada yeni araştırmalara sevkeden de Hume oluyor.

Tenkidi illiyet prensibini sarsmaya doğru giden Hume ahlâkta ve tarihte mutlak bir deterministtir. Hattâ Hobbes ve Spinoza ile beraber, müsbet, yani insan hareketlerinin zarureti prensibine dayanan tarih ilminin kurucularından biridir. Bu hususta şöyle der: Herkes tarafından tanınmış bir olgudur ki, bütün milletlerde ve bütün asırlarda insan hareketleri büyük bir şekil birliği gösterir ve insan tabiatı prensiplerinden ve tabiî yürüyüşünden şimdiye kadar asla uzaklaşmamıştır. Aynı sebepler daima aynı gidişi doğururlar; aynı olgular aynı sebeplerden çıkar.[47]

Tarihi sahada determinist olan Hume'le, Piskopos Berkeley arasındaki şiddetli fikir çatışmaları, asırlarında büyük bir çalkantı meydana getirmiştir. Bu

çalkantılar A. Comte'un sistemleştirdiği pozitivizmin zihinlerde yeşermesine vesile olmuştur.

D'ALEMBERT (Jean Le Rond) (1717-1778)

1717 yılında Paris'te doğup 1778'de aynı şehirde ölen Jean Le Rond d'Alembert, Mademe de Tancin ile Destoches adında bir subayın gayrimeşru çocuğudur. Doğumundan sonra Saint-Jean-Le Rond kilisesi merdivenleri üzerine bırakılır, bu nedenle Jean Le Rond ismini alır. Fakat D'ALEMBERT ismi ile şöhret yapmıştır. Yoksul bir camcının hanımı tarafından alınarak yetiştirilir.[48]

D'Alembert, şöhretini çok erken beliren ve 23 yaşında ilimler akademisine üye seçilmesini sağlıyan Matematikçi dehasına borçludur. Dinamikteki kendi ismiyle anılan ilkesini Traité de Dynamique (1743) isimli eserinde açıklar. Mekaniğe temel teşkil eden bu ilkeye göre: «Serbestçe veya dayanışarak hareket etmelerine göre kütleleri değişik hızlar kazanacak tarzda biribirine bağlı bir maddesel noktalar sisteminde, kazanılan veya kaybedilen hareket miktarları biribirine eşittir.[49]

Diderot ile beraber Encyclopédie'yi kuran D'Alembert sonraları idareyi Diderot'a bırakarak işbirliğine son verir. Burada çok sayıda felsefi makaleler yazan bilgin ilimleri sınıflamaya da yönelir. Bu sınıflamada Francis Bacon'un metoduna bağlanarak hareket eder. Locke'a dayanarak da Encyclopédie'nin görüşünü deney bilgisinin dışına çıkarmaz.[50]

D'Alembert için bilgi duyumdan gelir. Ona göre bilimler ancak tecrübeyle gelişir. Yalnız ilimlerin hazırlanmasında akıl çok önemli rol oynar. Ona göre ilmi bilgi bilgilerin en üstün şeklidir. D'Alembert'e gö-

re gelişme, ahlâkî bakımdan bile olsa, soyut ilimlerden çok uygulamalı ilimlerin olayıdır. Din hususuna gelince, D'Alembert tamamen dine düşmandır.[51]

Bu düşünür 18. asır fikir dünyasına, dikkate değer katkılarda bulunmuştur. Ayrıca, 18. asrın otoritelerinden biridir.

Bugünkü pozitivizmin asıl hazırlayıcıları Saint-Simon ve Charle Fourrier'e geçmeden önce pozitivizmin doğmasına katkıda bulunan ve pozitivizm açısından yukarda isimleri geçen iki düşünürü geçmişteki pozitivistlere bağlayan iki ideoloğ, Antoine-Louis-Claud, Comte Destutt de Tracy ve Pierre-Jean-Georges Cabanis'den bahsedeceğiz.

CABNİS (Pierre-Jean-Georges) (1757-1808)

Fransız hekim ve filozofu olan Cabanis 1757'de Cosnac'da doğmuş ve 1808'de Rueil'de ölmüştür. Önceleri şiirle uğrayan düşünür, İliada'nın bir çevirisini yapar. Bilhassa Condillac'dan çok etkilenen Cabanis Diderot, d'Alembart ve d'Holbach ile tanıştıktan sonra kendini fizyoloji ve felsefeye verir. İlk sebeplerin bilgisi bizler için imkânsızdır diyen filozof fıkhî ilimler gibi bir moral ilmi kurmak arzusundadır.

Ona göre ilk yapılacak şey insan vücudunun tetkikidir. İnsan fizyolojisinin düşünce ile, irade ile münasebeti tesbit edilmelidir. abania'ya göre insanlar biribirine bağlıdır. Hisler ile organik fonksiyonlar arasında bir bağ vardır.

CDESTUTT de TRACY (Antoin-Louis-Claude, Comte) (1754-1836)

İskoçya asıllı bir aileden gelme Fransız filozofu 1754'de Paris'te doğup 1836'da yine orada ölmüştür.

Locke ve ondillac'dan etkilenmiş olan filozof Napoléon I. tarafından ideologların başı olarak kabul edilmiştir.

Düşünceler ilmini kurmaya teşebbüs eden Destutt, duyumcu felsefesini «Eléments d'Idéologie»de açıklar. Grammaire Générale La Logique, Traité de la Volonté isimli eserlerinde de felsefesini belirtmeye devam eder. Ona göre düşünce hissetmeye indirgenir. İstek, yargılama, hatıra hissetmenin şekilleridir. Düşüncenin amacı eylemdir.[52]

Önceleri «Sosyal fizik» veya «Sosyal psikoloji» ismi ile anılan bugünkü «Sosyoloji»nin kurucuları arasında yer alan Destutt de Tracy, Cabanis ile beraber, sosyolojinin asıl kurucusu A. Comte'u hazırlayan Saint-Siman ve Charle Fourrier' ile muasırdır.

SAİNT-SİMON (Claude-Henri de Rouvroy, Comte de) (1760-1825)

Fransanın aristokrat bir ailesine mensub olan Claude Henri de Saint-Simon 1760'da Paris'te doğup 1825'de yine orada ölmüştür. Aile şeceresinin Charlmagne'a kadar (742-814) uzandığı söylenen bilgin, meşhur Encyclopédie'yi neşreden d'Alembert tarafından özel bir eğitimle yetiştirilir. Hususî tahsilden sonra orduya atılır. Amerika bağımsızlık savaşına da katılan Saint-Simon ihtilâlden bir yıl önce 1788'de ordudan çekilir. Fransız ihtilâlinin, mallarının tamamını elinden almasıyla ekonomik düzeni bozulur. Hayatının son kısmını fakrü zaruret içinde, eski dostlarının yardımıyla geçirir. Ölümünden iki yıl önce 1823'de intihara teşebbüs eden Saint-Simon sadece bir gözünü kaybetmekle bu olayı atlatır.

Sistemsiz ve hatta gayri ilmî denebilecek bir zih-

niyete sahib olan bu mütefekkir, yalnız sosyoloji fikrini talebesi A. Comte'a ulaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda kendi çeşidinde sosyoloji yapıyor. Pozitivist mektebin büyük tabiat âlimleri, filozofları ve tarihcilerinden ders almak suretiyle bir çok ilimleri biribiri ardından öğrenen Saint-Simon, bu âlimlerden herşeyden önce ilimlerin tabiî sisteminin neticede bir pozitif içtimaiyatın meydana getirilmesiyle tamamlanacağı fikrini de almıştır.[53]

Saint-Simon 1805'den itibaren, gelecekte yayınlayacağı eserleriyle uğraşmaya başlar. 1814'te de meşhur tarihçi olacak olan Agustin Thieryy'i sekreter olarak kabul eder. Sonra bu sekreterlik bir müddet A. Comte tarafından yürütülür.[54]

J.J. Rousseau'nun ortaya attığı sosyalist fikirleri daha fazla yeşerten ve geleceğin Marx'ını hazırlayan Saint-Simon, sosyalizm tarihinde «Mecaz, Parabol» nazariyesi ile tanınır. Saint-Simon'un sosyalistçe olan bütün fikirleri bu mecazda ifade edilir. Mecaz iki hayali düşünce ile başlar.

Birinci Düşünce :

«Tutalım ki Fransa malik olduğu birinci sınıf elli fizikçiyi, elli kimyageri, elli fizyolojisti, elli bankacıyı, ikiyüz tüccarı, altıyüz ziraatçiyi, elli demircilik atelyes şefini... birden bire kaybediyor. Bu adamlar en esaslı müstahsil Fransızlardan, yani en mühim mahsulleri verenlerden olduğu için, millet bunları kaybedince, ruhsuz bir bedene dönecek rakibi olan milletler karşısında aşağı bir mevkie düşecek, bu kaybı telâfi etmedikçe de o milletlere tabi kalacaktır.

İkinci Düşünce :

Fransa ilimde, zanaatta ve sanatta sahib olduğu bütün deha mensuplarını muhafaza ediyor. Fakat birden bire hânedan azalarını..., devlet şûrasının bütün

aza ve mazbata muharrirlerini, bütün mareşalleri, muhtelif rütbedeki bütün papazları, bütün vali, kaymakamları, bütün hakimleri, aristokratça hayat sürenlerin en zenginlerinden on bin arazi sahibi... elden çıkıyor. Böyle bir kaza şüphesiz fransızları müteessir edecektir... Fakat Devletin otuzbin kadar olan bu mühim uzuvlarının kaybedilmesi, ancak hissî bakımdan bir keder uyandırır. Devlet bundan hiç bir siyasî zarar ve ziyan görmüş olmayacaktır.[55]

Birinci benzetmedeki tabakaların hemen hepsini ilk defa kendisinin icat ettiği «industriel» kelimesi altında toplayan S. Simon bu kelimeyle bütün çalışanları kasdediyor. Meselâ sadece sanaî sahasında çalışanlar değil, çiftçiler, teşkilâtçılar, ilim ve kültür sahasında faaliyette bulunanlar da bu mefhumun içine dahildir. Düşünüre göre içinde her çeşit çalışma bulunan bütün meslekler «industriel»dir. Ona göre herşey endüstrinin organizasyonuna bağlıdır. Politika, üretim ve iş düzenlemesi ilmidir.

S. Simon'a göre üretim ve iş organizasyonu, sonunda fakirliği kaldırmaya yolaçmalıdır. Ferdî mülkiyet topluma devredilmeli, miras hukuku kaldırılmalıdır. Bütün çalışma aletleri merkezî bir elde toplanmalıdır. Bundan sonra herkese kendi kabiliyetine göre servet yeniden takdim edilmelidir.

Düşünüre göre her çeşit sermayeye malik olan içtimai sınıf istismarcıdır. Bu istismara mahal verilmemelidir.[52] İnsanın, insanı istismarı hâdisesine sosyalizm tarihinde ilk defa Siamondi[57] tarafından «Spoliation Gasb» tabiri altında işaret edilir. Modern sosyalizm doktrininin bel kemiği olan bu düşünce S. Simon'da daha sistemli hale gelir.

Yarının teşkilâtını kurmak vazifesiyle gönderilmiş bir Tanrı elçisi olduğuna kani olan Saint-Simon haya-

tının sonuna doğru yazdığı yazılarında müstakbel cemiyetin nizamını tasvir etmeye ve onun tahakkukunu temine çalışır. Ona göre cemiyeti düzenleyecek olan kendi sosyalizmi, yeni bir dindir. «Bu yeni din yeni cemiyette herkese endüstriel olmayı, yani çalışma ve iş hayatını yaşamayı emretmektedir. Yeni cemiyette «boş, işsiz -oisif» olanlar, yeni dine göre dinsiz addedileceklerdir.»[58] Eski din (Hristiyanlık) vazifesini ifa edemediği için mevkiini yeni müsbet dine terketmelidir. İleride geniş olarak bahsedilecek olan A. Comte' la, hocası kabul edilen S. Simon arasındaki münasebetin sezildiği noktalardan biri de bu yeni bir din meselesidir. Diğer taraftan Saint-Simon'un, toplumsal gelişmenin ana kanunu üç hal kanunu kabul etmesi, onun eski pozitivizmle A. Comte arasındaki yerini göstermektedir.

Politik bakımdan, S. Simon ve Augustin Thierry, «De la Réorganisation de la Société Européenne» isimli eserde milletler topluluğunun ve ilk defa Avrupalı bir toplulukla Avrupalı bir parlamentonun plânını verirler. 1814'de bu parlementonun yasamayla ilgili programını yazarlar.[59] Bu konu da A. Comte tarafından ele alınarak geniş bir şekilde işlenmiştir.

Saint-Simon'un ölümünden sonra talebeleri, bilhassa Bazard ve Enfantin, üstatlarının dinî veya dinî gibi görünen görüşlerine çok fazla ehemmiyet vermişlerdir. Bu nedenle Saint Simonizm yeni bir hristiyanlık görüşü şeklini alarak hemen bir dinî-siyasî mezheb haline gelmiştir. XIX. asırda ortaya çıkan ilk sosyalizm cereyanı da budur.[60]

FOURRİER (Charles-François-Marie) (1772-1837)

1772 yılında Basançon'da doğan Charles Fourrier 1837'de Paris'te ölmüştür. Zengin bir kumaşçının oğlu olan düşünür genç yaşta annesinin isteği üzere sevmediği ticaret hayatına atıldı. 1793'de sömürgelerden gelen erzak üzerinde giriştiği dalevereli bir alışverişte parasını batırdı. Bir ticarethaneye küçük bir memur olarak girdi. Bundan sonra küçüklüğündenberi sevmediği ticaret hayatını kötülemeğe başladı. Ona göre devlet reisi ticareti nizam altına almalı, serbest ticaret yapılmamalıdır. Kalitesi iyi olan eşyanın ticaretini bizzat devlet yapmalıdır.

Devrinin çeşitli kargaşaları karşısında kendini ilme veren Fourrier 1825'de yeni bir düşünce ekolü kurdu. Bu düşünceye göre hemen herşeyde ortak olan toplumlar kurulmalıdır. Bu toplumlara Falanj ismini veren düşünüre göre her falanjın üyesi 1600 den aşağı düşmeyecek, 1800'den yukarı da çıkmayacak olan 400 aileden müteşekkil olmalıdır. Her falanj 400 hektarlık bir sahaya sahib olmalı, saha ortasında da büyük bir saray bulunmalıdır. Her falanjist bu sarayda kendine ait daireyi seçmelidir. Sarayda kütüphane, okuma salonu, tiyatro ve mabet yer almalıdır. Bu falanjlar hukukî bakımdan hisse senetli bir şirkettir ve her ortağın en az bir hissesi senedi vardır.

İşi ütopyacılığa kadar vardıran Fourrier'e göre tüm dünya tek bir kırallık olacak. Dünyayı kaplayacak olan Falanjlarda beynelmilel bir lisan kullanılacaktır. Bu falanjların başında tahtı İstanbul'da olan bir hükümdar bulunacak, fakat bütün işleri hükümdar değil, yaşlı falanjistlerden seçilen bir senato yürütecektir.

Her medeni cemiyetin medeniliğini, kadına verdiği hürriyet haklarının genişliğiyle ölçen Fourrier'e göre, insanlık vahşilik, pederşahilik, barbarlık ve medeniyet saflarını geçirdikten sonra tam ahengi sağlıyan «garantisme» devrine ulaşacaktır. Yukarda sözü edilen falanjlar da bu devrin toplulukları olacaktır.

Fourrier'e göre ihtiraslar insanlığın ana kaldıracıdır. Bunlar her zaman iyidir. Hatayı medeniyette aramak gerekir. Her insanda 810 karakter ayrıca dokuz hassa ile bu hassaları düzenleyen üç kuvvet vardır. Dokuz hassa: Görme, koklama, işitme, tatma, duygu, sevgi, dostluk, hırs ve sileciliktir. Düzenleyici kuvvetlerse: Teşkilatlandırıcı kuvvet, değerlendirici kuvvet, ve neşelendirici kuvvettir. Toplumda âhengin tam sağlanması için sosyal organizma bu hâssalar üzerine kurulmalıdır.

Newton'un bulduğu genel çekim kanunu gibi, kendisinin de ruhî ve içtimaî kâinatın çekim kanunu bulduğuna inanan düşünüre göre «Kâinatı idare eden câzibe kânunu insan faaliyetine ve içtimaî münasebetlere de hâkimdir. İçtimaî teşkilatı çocukların oyuncakları ile oynamalarındaki cazibeli, tabiî ve kendiliğinden cereyan edici bir şekle sokmalıdır.»[61]

Yukarıda belirtilen falanj fikri ile kooperatifçiliğe dayanan sosyalizm düşüncesini doğuran Fourrier ve XIX. asrın diğer önemli sosyalist düşünürü S. Simon' un A. Comte üzerindeki etkilerinden birini, Comte'un şu sözüyle «Pozitivizm sistemli sosyalizmdir ve bizim emekçilerdeki sosyalizm ancak doğal bir pozitivizmdir.»[62] belirterek, pozitivizmin nasıl doğduğu bahsini tamamlayıp, bu sistemin asıl kurucusu A. Comte'den sonraki tarihi gelişime geçiyoruz.

b — Tarihi Gelişimi

Bundan önceki bahiste pozitivizmin sistem haline gelene kadarki oluşumunda rol oynayan düşünürleri gördük. Burada ise A. Comte tarafından sistemleştirilen pozitivizmin temsilcilerini ayrı bir başlık altında işleyeceğimiz için bu şahıslar hakkında gerekli bilgiler bahislerinde verilecektir. Şimdi pozitivizmin tarihi gelişimini belirtmeğe çalışacağız.

A. Comte'un ölümünden (1857) sonra talebeleri, 10 Rue Monsieur-Le Prince'deki evini merkez haline getirerek Pierre Lafitte'in başkanlığında toplanmaya devam ettiler. Resmî organ olarak da Revue Occidental'ı çıkarmaya devamla, fikirlerini yaymayı sürdürdüler. Emile Littré (1801-1881), Ernest Renan (1823-1890), Hippolyte Tain (1828-1893), Pierre Laffitte 1823 103) ve Emile Durkheim (1858-1917) pozitivizmin Fransa ve dış devletlerde yayılmasında büyük rol oynamışlardır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız edebiyatına büyük bir etki yapan pozitivist doktrin Lecont de Lisle gibi şairleri ve Saint-Beuve gibi eleştirmenleri kendine çeken Tarihci Fustel de Coulonges metne sadık kesin metodunu bu doktrinden alır. Bunun uygulanmasını ise «La Cité Antique» isimli eserinde ifa eder. Fakat bu doktrin bilhassa H. Taine ve E. Renen ile edebiyatın büyük bir kısmına uygulanır. Goncourt'ların realizmi ve Zela'nın naturalizmi pozitivist etkiyle doludur.[63]

Pozitivizmin İngiltere'de yayılmasını sağlıyanların başında John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1903) gelir. Spencer'in tekamülcülüğü bu akımdan mülhemdir. Comte'un dinî fikirleri ise Ric-

hard Congreve tarafından benimsendi. Fakat Congreve'in titiz ortadoksluğu, pozitivistlerden çoğunun Harrison etrafında toplanmasına yol açtı.[64]

Brezilya'da dinî pozitivizm olağanüstü bir başarı sağladı. Bu ülkedeki 1881 ihtilâli pozitivizmin eseridir. Bu ihtilâlden itibaren Brezilya'nın bayrağı «Düzen ve İlerleme» (Ordre et Progrés) dövizini taşımağa başladı. Bu devrin cesur halk eğitim bakanı Benjamin Constant öğretimi A. Comte'un görüşüne göre yeniden düzenledi.[65] Miguel Lemos ayrıntılı ve karmaşık tapınma kurallarını olduğu gibi uygulayarak İnsanlığa tapınmayı kurdu.[66] Pozitivizm din olarak, Latin Amerika'nın diğer iki ülkesi, Şili ve Meksika'da da yayıldı.

19. asrın ikinci yarısında büyük bir değer kazanan pozitivizm, 1870'den 1900'e kadar İtalya'da hemen hemen büsbütün hâkim olmuştur. Gerçi 19. asrın ikinci yarısında Napoli'de néohégélionne bir idealist mektep zuhur etmiş ve bu mekteb etrafında pozitivistlere karşı devamlı itiraz sedaları yükselmiş ise de yine pozitivizm hâkim cereyan olarak kalmıştır.[67] İtalya'nın bütün manevî hayatına tesir eden pozitivizm burada içtimaiyetin esaslarını kuvvetlendirmiştir.[68] Tarihî gelişimini bu şekilde belirtmeye çalıştığımız pozitivizmin sistem haline gelmesinde 1789 ihtilâlinin rolü inkâr edilemez.

c — Pozitivizmin Sistem Haline Gelişinde 1789 İhtilâlinin Rolü

Biz bu başlık altında, ihtilâlin çeşitli yönlerini bir rafa bırakarak, sadece pozitivizmin sistem haline gelişindeki rolünü belirtmeye çalışacağız. Getirdiği yenilikler bakımından dünyanın en önemli devrimlerinden

biri olan 1789 ihtilâli pozitivizmin tam olarak sistemleşmesinde de etkili olmuştur.

Bu devrimle dengesini kaybeden Fransa bir türlü toparlanamıyor, toplum büyük bir kargaşalık içinde bocalayıp duruyordu. Bütün aydınlar dikkatlerini toplumun problemleri üzerinde toplamışlar, hasta toplumun problemleri üzerinde toplamışlar, hasta toplumun derdine çare aramaktaydılar. Bu durumdan mülhem olan Comte, «Böylece büyük devrimin sarsıntısı aynı zamanda onu takibeden uzun bir gerileme yeni gelen doktrinin sistemli görüşünü hazırlamalıdır.»[69] diyerek etkileşimini ortaya koyar.

Genel olarak insanlığın aradığı şey şahsî görüş ve iradelerin birliği, ahengi, irtibat ve insicamıdır. O vakte kadar kilise tarafından temin edilen bu âhenk, Comte'un fikrince, büyük ihtilâl tarafından kırıldığı için takib edilecek gaye devamlı, kesin yeni bir düzen tertip ve tesis suretiyle, cemiyeti yeniden ihya etmek olmalıdır.[70]

Bu inkılâb olmasaydı ne terakkî nazariyesi ne cemiyet ilmi, ne de müsbet felsefe olmayacaklardı.[71] Dolayısıyla pozitivizm sistem haline getirilemiyecekti. Bu kısa bir izahtan sonra şimdi pozitivizmin temsilcilerini anlatmaya başlayabiliriz.

C — Temsilcileri

Pozitivizmin yayıldığı her memlekette şüphesiz temsilcileri vardır. Biz bunların hepsinden değil, konumuz gereği sadece Fransa ve İngiltere'deki temsilcilerinden bahsedeceğiz. Bunun için ilk defa pozitivizmin doğum yeri olan Fransa'dan başlayarak bah-

sedeceğimiz şahıslar için ölüm tarihlerine göre bir kronoloji takib edeceğiz. Sonra aynı metodu İngiltere' dekiler için de uygulayacağız.

I — Fransa'daki Temsilcileri :

a — A. COMTE (1798-1857)

Pozitivizmin kurucusu olması nedeniyle A. Comte' u, pozitivizmin diğer temsilcilerinden çok geniş ve detaylı olarak ele alacağız. Bunun için şöyle bir sıra takib edeceğiz. 1 — Kısaca hayat hikayesi, 2 — Eserleri, 3 — Üç hal kanunu, 4 — İlimleri tasnifi, 5 — Önemli devlet yetkilileriyle yazışması, 6 — Çeşitli konulardaki görüşleri, 7 — Getirdiği yeni fikirler.

1 — A. COMTE'NUN KISACA HAYAT HİKAYESİ (1789-1857)

Aguste Comte 19 Ocak 1789'da Fransa'nın Montpellier kasabasında doğdu, 5 Eylül 1857 yılında Paris' de öldü. Babası doğduğu kasabada vergi tahsildarı idi. Annesi koyu bir katolikti.

Katolik, monarşist ve burjuva bir aileye mensup olan küçük Comte 9 yaşında Montpellier lisesine yatılı öğrenci olarak girdi.[72] Bir defa okuduğu bir sayfayı ezberden tekrar edebilecek kadar kuvvetli bir hafızaya sahib olan[73] Comte liseyi bitirdikten sonra Paris'teki Polytechnique (Politeknik) okuluna birincilikle girdi. Daha ilk senelerinde hocaları, yüksek bir tecrit kabiliyeti karşısında kalmışlardı.

Gençliği çok heyecanlı geçen Comte daha henüz 13 yaşındayken «athé» oldu. Vasiyetnamesinde «13 yaşından beri bütük tabiatüstü inançlarımdan kurtuldum» diyen Comte babasına yazdığı bir mektupta da şöyle diyor: «14 yaşımdan beri Allah'a inanmayı bıraktım».[74] Boş zamanlarında felsefî eserler okuyordu. Bunlar arasında Adam Smith, Hume, Fontenelle, Diderot, d'Alembert gibi feylosoflar görülüyor.[75] Ayrıca Rousseau, Coudorcet, Montesquieu, Cabanis, Jean Baptiste Say, Voltaire ve Coudillac'ı da sık sık okuyordu.[76]

Politeknik'e girişinin ilk yılını «mathématique Special» hocasının yerine ders vermekle geçiren Comte tahsilinin ikinci senesinde, müzakereci hocalardan birine karşı olan isyana başkanlık ettiği gerekçesiyle okuldan atıldı. Comte bir kaç ay için Montpellier'e geldi ve buranın meşhur fakültesinde tıp ve fizyoloji okudu.

Ailesinin şiddetli ısrarlarına rağmen 1816'da tekrar Paris'e gelerek hususi matematik dersleri öğretimi lie geçimini temine başladı. Bir ara maddî yönden zor duruma düşen Comte Amerika'dan iş temini sevdasına düştü. Fakat arkadaşının biri onu bu fikrinden vazgeçirdi. Bunun üzerine verdiği matematik derslerinden aldığı 80 lira senelik kazançla idare etti. İşte bu sıralarda cemiyeti teşkilatlandırmak fikrini gütmeğe başladı. Din ve monarşi ile tüm alakalarını keserek Allah'sız ve kralsız bir dünya düşünüyordu. Bütün hayatını bundan sonra bu düşünce için sarfedecektir.

1817'de Saint-Simon'la tanışıp, ona kâtib oldu. Bu sıralarda Saint-Simon cemiyeti yeniden teşkilatlandırma fikri ile meşguldu. Yedi sene S. Simon'un yanında çalıştı. Tarihi, siyasî ve içtimaî meselelerin tetkikine

olan alâkasını ona borçludur.[77] Bu arada toplumun düzeninden memnun olmayan Comte arkadaşı Valat'a 24 Eylül 1819 tarihli mektubunda şöyle yazıyordu: «Dostum ikimizin de sevdiği açık yürekli, saygıdeğer bu emekçiler sınıfı eziliyor, üstleri tarafından yağma ediliyor; bundan böyle emeğinin meyvesi tamamen kendine yarar sağlayacak ve efendilerinin alçakca lüksü ile adî aylaklığını beslemeyecektir. Toplum düzeni tamamen faydalı insanlar için olması gerekirken, şimdiye kadar faydasız insanlar hesabına ayarlanmıştır. (...) Faziletli insanlar toplumu, zenginlerin ve rejimin aldatıcılığı ile iğfal ediliyor. (...) Dostum, sen ve biz, çok sayıdaki nüfuzları ve küçükleri yağmacılığı, gerçekten düzeltmeye çalışan küçük sayıdaki aydınlar sınıfına katılacağız.[78]

Yedi sene beraber çalıştıktan sonra 1824'te Saint-Simon'la arası açıldı: S. Simon güya kendi içtimaî teşkilâtına aitmiş gibi Comte'un bir eserini neşredivermişti. Comte bundan dolayı darıldı ve hocasına karşı acı bir nezaketsizlik gösterdi.[79]

Comte 1825 yılında Caraline ile, şiddetli katolik ve kralcı olan ailesinin itirazlarına rağmen, dinî nikâh yapmadan evlendi. Fakat mesut olamadı. Karısıyla beraber Montpellier'e gitti. Ailesinin iyi karşılamasına rağmen karısı bu hayatı sevmedi. Evlilik hayatı kavgalar ve geçimsizliklerle doludur.

1826'da Montmartre'da odasında fikirlerini yaymak için hususî bir dersane açtı... Derslerine bazı meşhur simalar da katılıyordu. Fakat bu pozitif Felsefe Derslerinin üçüncüsünden sonra, zihni dengesi bozulan Comte delilik alametleri göstermeye başladı. Bunun üzerine hastahaneye kaldırıldı. Sekiz ay sonra tam iyi olmadan çıktı. Birkaç gün sonra bir melankoli nöbetinde kendini Sein nehrine atarak intihar et-

mek istedi, fakat kurtarıldı. Buhrandan üç yıl sonra 1829'da «Cours»larına yeniden başladı. 1850'de 12 yılda tamamlayacağı altı ciltlik temel eserini (Cours de Philosophie Positive) yazmaya başladı.

1832 yılında bitiremediği Politeknik okuluna müzakereci olarak girdi. Fakat matematik hocalarını şiddetle tenkit ettiği için 1844'de vazifesine son verildi. Bunun üzerine yeni bir ekonomik sıkıntı başladı. «Bu durumda imdadına bir İngiliz dostu yetişti. Comte daha önceleri İngiliz mantıkcısı John Stuart Mill ile haberleşmeye başlamıştı. Comte'un felsefî fikirleri Stuart Mill üzerine epeyden beri tesir etmekteydi. Gerçekten de Stuart Mill, mantık usulü hakkındaki kıymetli birçok fikirleri ve çalışmaları Comte'a borçlu olduğunu itiraf eder. Comte ile Stuart Mill arasında yapılmış bir çok haberleşme vardır.

Comte sıkıntılara düşünce felâket haberi İngiliz dostuna açtı. Mill, Comte'un noksanlaşan gelirini kendisi ödeyebilecek bir hale gelinceye kadar bazı dostlarına verdirmeğe karar verdi ve böylece dostlarından Gurvet, Molzvert ve Reykskare'yı yılda ikiyüz lira vermeye razı eyledi.»[80]

Sonraları bu İngilizler yardımlarını kestiler. Stuart Mill, Comte'un mâkalelerini İngilizceye tercüme ederek para teminine çalıştı. Fakat Comte'un kendine yardım eden üç İngilizi ahlâksızlıkla suçlaması üzerine Stuart Mill, Comte'den soğudu. Comte'un ithamlarını yersiz bulduğundan haberleşmelerini de kesti.

1825'de evlendiği Caroline ile devam eden evlilik hayatı 1842'de boşanmayla sona erdi. Fakat hayatının sonuna kadar «erkek kadını geçindirmelidir» ilkesine riayet ederek gelirinin yarıya yakınını ona vermeye devam etti.

Talebelerinden biri kızkardeşini, Clotilde de Vaux'

yı Comte'a takdim etti. Bu, fena ahlaklı kocasının ebediyyen küreğe mahkum olmasıyla dul kalmış, sıhhati bozuk bir kadındı. Clotilde de Vaux Comte'un zihnî ve hissî hayatında netice itibariyle çok mühim olacak bir rol oynadı. 1845'de tanıştığı bu kadının 1846'da ölmesiyle Comte'un buna bağlılığı büsbütün arttı. Dinî bir ibadet duygusuyla Clotilde'in hatıralarını yaşattı.[81] «Onu layemut kılmak istedi, kuracağı pozitivizm dininde Clotildé'i, büyük varlık saydığı insaniyetin timsali yaptı. Ömrünün kalan kısmında her gün üç defa Clotilde'in hatırasına dua ediyordu. Saat beşbuçukta kalkar ve bazan onun oturduğu koltuğun önüne dizçöker ve kırk dakika müddetle tarih sırasıyla hatıralarını canlandırır ve sonunda bir birsem uyandırmaya çalışırdı. Her sene Clotilde'in bayramı gününde mezarlığa gider, ona bir senelik mahrem hayatının itiraflarını okurdu.[82] Clotilde'nin şerefine günde üç defa mektuplardan parçalar okur; Fransızca ve İtalyanca invocationlar yapar ve Latince üç defa imitation de Jesu-Christ'in şu sözlerini tekrarlardı. «Ben kendimden daha çok seni ve kendimi de ancak senin için sevebilsem.»[83]

Bu haleti ruhiye içinde bulunduğu sıralarda Comte «Système de Politique Positive» adlı eserini yazdı. Bu eseriyle yeni İnsanlık dinini teşekkül ettirdiğini söylemektedir.

1848'de Pozitivizm Cemiyetini kurdu. Bundan sonraki ekonomik bunalımı nedeniyle Littré ve diğer bazı zatlar Comte'un müsaadesiyle bir iane defteri açmışlar ve ölene kadar geçimini bununla temin etmişlerdi. Comte hayatının sonuna doğru dört mühür kazdırır. Bunlar üzerinde «Başkası için yaşamak,» «Nizam ve terakki», «İnsanlık dini», «Prensib olarak aşk, temel olarak nizam, gaye olarak terakki» gibi formüller yazılıdır.[84]

A. Comte'un hal tercümesini şöyle bir kısa cetvelle de göstermek konuya toplu bir bakış sağlar:

1798 Montpellier'de doğuş (19 Ocak).
1807 Montpellier kilisesine giriş
1813 Paris, Polytechnique'ine giriş
1814 Mektepten atılma
1817 Saint-Simon ile tanışma
1824 Saint-Simon'dan ayrılma
1825 Caroline ile evlenme
1826 Zihnî buhran ve Derslere başlama
1827 İntihara teşebbüs
1829 Derslerin yeniden verilmesi
1830 «Ders»lerin neşri
1832 Polytecnique de öğretmen
1842 Caroline'le boşanma
1844 Stuart Mill ile mektuplaşma ve okuldaki işine son verilmesi
1845 Clotilde ile dostluğu
1846 Clotilde'in ölümü
1847 İnsaniyet dininin tesisi
1848 Pozitivist derneğinin kurulması
1850 Littre ile ayrılma
1857 «Sentez»in neşri
1857 Ölümü (5 Eylül).

2 — AUGUSTE COMTE'UN ESERLERİ

Auguste Comte'un eserlerini ele alırken ilk önce iki kısma ayıracağız: a — Gençlik çağı eserleri, b — Olgunluk çağı eserleri. Sonra da her çağı ayrı ayrı ele alacağız. Gençlik çağı eserlerini biraz detaylı olarak belirteceğiz.

Diğer taraftan eserlerin muhtevasını ele alarak düşünürsek, olgunluk çağını ayrıca iki kısma ayırabi-

liriz. 1826'dan 1845'e kadar olan devre 1845'den ölümüne (1857) kadar olan devre. Birincisinde Comte felsefesini sistemleştirmeye çalışır. Bu dönem «Pozitif Dersleri»nin yazıldığı devredir. İkinci devrede ise, Comte İnsanlık dini diye yeni bir din kurmaya uğraşır. «Pozitif Politika Sistemi» de bu dönemin belirleyici bir ürünüdür.

a — *Gençlik Çağı Eserleri :* Bu devre için altı küçük kitapçık sözkonusudur. Bunlar 1883'de P. Leroux tarafından «Sosyal Felsefe Kitapcıkları» adı altında yayınlanmışlardır. Ayrıca «Pozitif Politika Sistemi» nin dördüncü cildin sonunda ek olarak bulunmaktadırlar.

1 — Görüşler ve Arzular Arasında Genel Ayırım (1819)
(Sépération Général Entre les Opinions et les Désirs)

2 — Modern Geçmişin Tümünün Kısa Bir Değerlendirilmesi (1820)
(Sommaire Appreciation de l'Ensemble du Passé Moderne)

3 — Toplumu Düzeltmek İçin Zarûrî İlmî Çalışmaların Planı (1822)
(Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires Pour Organiser Le Société) Comte'un temel kitapcığı ve metod nutkudur.[85]

4 — İlimler ve Âlimler Hakkında Felsefi Düşünceler (1825)
(Considéretion Philosophique sur les Sciences et les Savants)

5 — Ruhî Güç Hakkında Düşünceler (1826)
(Considérations Sur le Poir Spirituel)

6 — Brousseis'nin Öfke Hakkındaki eserinin eleştirisi
(Lxamen du Traité de Broussais Sur l'İrritation)[86]

b — *Olgunluk Çağı Eserleri* : Pozitif Felsefe Dersleri (Cours de Philosophie Positive) A. Comte'un ana eseri olan bu kitap altı ciltten müteşekkil olup 12 senede (1830-1842) tamamlanabilmiştir. Endişeli ve çeşitli güçlüklerle dolu bir ortamda yazılmış olduğundan üslûbu çok ağır ve karmaşıktır.[87] Paragraflar çok uzundur. Bununla beraber satırların da çok uzun oluşu anlamayı güçleştiriyor.

Tamamı 60 dersten ibaret olan bu eserin ilk dersini, A. Comte nisan 1826'da vermeye başlar.[88] Bu derste pozitif felsefenin amacını, yeni doktrinin ruhunu açıklar. İkinci derste İlimlerin tasnifini yapar. Üçüncü derste Matematik ilminin tümü hakkında bilgi verir. Bundan sonra zihnî buhran başlar ve dersleri bırakır. Zihnî buhranı atlattıktan sonra, tam iyileşmeden, 1829'da dersleri (cours) vermeye tekrar başlar. Bu durum devam ederken eser basılmaya 1830 da verilir.

Altı ciltlik eserin 1. cildi, Matematik ve Geometriye;, 2. cildi, Astronomi ve fiziğe; 3. cildi, Kimya, Biyolojiye ve Fizyolojiye; 4., 5., ve 6. ciltleri de Sosyal Fizik diye isimlendirilen Sosyolojiye ayrılmıştır. Comte'un bütün diğer eserlerinin kaynağı olması dolayısıyla bu eserin muhtevasını tam olarak yansıtmak için her dersin konusunu ayrı ayrı veriyoruz.

I. Cild. (Matematik, Geometri)

1. Ders: Bu derslerin (cours) amacını açıklama veya pozitif felsefenin tabiatı ve önemi hakkında genel düşünceler.

2. Ders: Bu derslerin plânının açıklanması veya pozitif ilimlerin sıralanması hakkında genel düşünceler.

3. Ders: Matematik ilminin tümü hakkında felsefî düşünceler.

4. Ders: Matematikle ilgili analizin genel görünüşü.

5. Ders: Doğrudan fonksiyonların hesabı hakkında genel düşünceler.

6. Ders: Dolaylı fonksiyonların çeşitli genel görüşlere göre karşılaştırmalı açıklaması.

7. Ders: Dolaylı fonksiyonlar hesabının genel tablosu.

8. Ders: Değişmelerin hesabı hususunda genel düşünceler.

9. Ders: Sonlu farkların hesabı hakkında genel düşünceler.

10. Ders: Geometrinin genel görünüşü.

11. Ders: Özel veya ilk geometri hakkında ilk düşünceler.

12. Ders: Genel veya analitik geometrinin temel anlayışı.

13. Ders: Genel geometriden iki boyuta.

14. Ders: Genel geometriden üç boyuta.

15. Ders: Aklî mekaniğin temel ilkeleri hakkında felsefî düşünceler.

16. Ders: Statiğin genel görünüşü.

17. Ders: Dinamiğin genel görünüşü.

18. Ders: Akli mekaniğin genel teoremleri hakkında düşünce.

II. Cild (Astronomi, Fizik)

19. Ders: Astronimi ilimlerinin tümü hakkında felsefî düşünceler.

20. Ders: Astronomideki gözlem metodu hakkında genel düşünceler.

21. Ders: Gök cisimlerinin basit (élémentaire) geometrileri hakkında genel düşünceler.

22. Ders: Yerin hareketleri hakkında genel düşünceler.

23. Ders: Kepler kanunları ve gökle ilgili hareketlerin geometrik teorisine uygulanmaları hakkında genel düşünceler.

24. Ders: Ağırlık kanunu hakkında temel düşünceler.

25. Ders: Gökle ilgili statik üzerine genel düşünceler.

26. Ders: Gökle ilgili dinamik üzerine genel düşünceler.

27. Ders: Yıldızlarla ilgili astronomi ve pozitif yaratılış (Cosmogonie) hakkında genel düşünceler.

28. Ders: Fiziğin tümü hakkında felsefî düşünceler.

29. Ders: Baroloji hakkında genel incelemeler.

30. Ders: Fizikî termoloji üzerine genel düşünceler.

31. Ders: Matematikle ilgili termoloji hakkında genel düşünceler.

32. Ders: Akustik hakkında genel düşünceler.

33. Ders: Optik hakkında genel düşünceler.

34. Ders: Elektroloji hakkında genel düşünceler.

III. Cild (Kimya, Bioloji) (1835)

35. Ders: Kimyanın bütünü üzerinde felsefî düşünceler.

36. Ders: Tam anlamıyla kimya veya inorganik üzerine genel düşünceler.

37. Ders: Belirli oranlarda kimya doktrininin incelenmesi.

38. Ders: Elektro kimya teorisinin felsefi eleştirisi.

39. Ders: Organik denilen kimya hakkında genel düşünceler.

40. Ders: Biyolojik olayların tümü hakkında felsefî düşünce.

41. Ders: Anatomi ile ilgili felsefe hakkında genel düşünce.

42. Ders: Biotaxi ile ilgili felsefe hakkında genel düşünceler.

43. Ders: Bitkisel veya organik hayatın genel etüdü hakkında felsefî düşünceler.

44. Ders: Tam anlamıyla hayvansal hayatın genel etüdü hakkında felsefî düşünceler.

45. Ders: Zihinsel ve manevî veya beyinle ilgili fonksiyonların pozitif etüdü hakkında genel düşünceler.

IV. Cild (1838) (Fizik-Sosyal)

46. Ders: Günlük sosyal durumun belli başlı analizine göre Fizik-Sosyalin (Sosyolojinin) gerekliliği ve uygunluğu hakkında hazırlık niteliğinde siyasî düşünceler.

47. Ders: Sosyal ilmi kurmak için buraya kadar olan temel felsefî girişim ve teşebbüslerin özet olarak değerlendirilmesi.

48. Ders: Sosyal olayların aklî etüdünde pozitif metodun temel hareketleri.

49. Ders: Fizik-Sosyalın, pozitif felsefenin diğer belli başlı dalları ile zarûrî ilişkisi.

50. Ders: Sosyal statik veya insan toplumlarındaki diğer belli başlı dalları ile zarûrî ilişkisi.

51. Ders: Sosyal dinamiğin temel kanunları veya insanlığın tabiî ilerlemesinin genel teorisi.

V. Cild (Fizik - Sosyal)

52. Ders: Tarihî operasyonun önceden yapılması gereken sınırlanması. İnsanlığın ilk ilâhiyatçı devresi hakkında genel düşünceler Fetişizm devri. İlâhiyatçı ve askerî rejimin kendiliğinden başlaması.

53. Ders: İnsanlığın temel ilâhiyatçı devresinin genel değerlendirilmesi: Politeizm (çok tanrıcılık) devri. İlâhiyatçı ve askerî rejimin kademeli gelişmesi.

54. Ders: İnsanlığın son ilâhiyatçı devresinin genel değerlendirilmesi: Monoteizm (tek tanrıcılık) devri. İlâhiyatçı ve askerî rejimin kesin değişikliği.

55. Ders: Modern toplumların metafizik devresinin genel değerlendirilmesi: Eleştirici devir veya devrimci geçiş çağı. İlahiyatçı ve askerî rejimin tümünün, ilk defa kendiliğinden sonra sistemli olarak büyüyen bozulması (désorganisation).

VI. Cild (Fizik - Sosyal) (1842)

56. Ders: İnsanlığın pozitif devresinin çeşitli esas öğeleri (éléments) ile ilgili temel gelişmenin genel değerlendirilmesi; detay anlayışının bütünlük anlayışına olan üniversal üstünlüğüyle belirlenen uzmanlaşma çağı veya geçici devir. Modern toplumların tabiî (spontané) gelişmelerinin temel evrelerindeki ilerleyici benzerlikten, aklî ve barışçı bir rejimin son teşkilatlanmasına (organisation) doğru.

57. Ders: Fransa veya Avrupa devriminin önceden tamamlanan kısmının genel değerlendirilmesi —insanî geçmişin tümüne göre modern toplumlardaki son eği-

limin belirlenmesi: Bütün anlayışının detay anlayışına yeni normal üstünlüğüyle belirlenmiş tam pozitif hal veya genellik çağı.

58. Ders: Pozitif metodun tamamının son değerlendirilmesi.

59. Ders: Pozitif doktrinin giriş niteliğindeki hazırlığıyla ilgili bütün sonuçların felsefî değerlendirilmesi.

60. Ders: Pozitif felsefeyle ilgili son eylemin kısaca değerlendirilmesi.

A. Comte'un altı yılda bitirmeyi düşünürken, şahsî durumuyla ilgili engeller nedeniyle 12 yılda tamamlayabildiği.[89] Bu altmış derslik eserinin ilk ikisi giriş, son üçü de sonuç kısmını oluşturur. Bu önemli eserin muhtevasının yeterince belirlendiğini düşünerek, bu eserden doğan ikinci önemli büyük eserine geçiyoruz.

Pozitif Politika Sistemi (Système de Politique Positive) (1851-1854)

A. Comte'un tarihî bakımdan, ikinci büyük temel eseri olan «Pozitif Politika Sistemi» dört cilt olup dört senede tamamlanmıştır. Özellikle sosyal statiği geliştirerek, «Pozitif Felsefe Dersleri»ni tamamlayan ve Comte'un 1822'de «toplumu düzenlemek için zorunlu ilmî çalışmaların plânı» adı altında yayınladığı programı sistemleştiren bir eserdir. Üslub bakımından «Pozitif Felsefe Dersleri»nin aksine ifadeler daha görkemli (Majesteuse) ve daha kolay anlaşılır. Bu eserin birinci cildi Temmuz 1851, ikinci cildi Mayıs 1852, üçüncü cildi Eylül 1853 ve dördüncü cildi de Ağustos 1854'de biribirini takiben basılmışlardır.

Biribirini takibeden 1849, 1850 ve 1851 yıllarında kurduğu İnsanlık dinini, Pazar günü öğleyin Palair-Royalın salonlarının birinde halka açıklamaya devam eden[90] Comte bu eserin ikinci cildini bitirdikten sonra

üçüncüye geçmeden önce «Pozitivizm İlmihali»ni yayınlar.[91] Biz dört ciltlik eseri belirttikten sonra Pozitivizm İlmihali'ne geçeceğiz.

«Pozitif Politika Sistemi»ni yeni ilmî anlayışın dinî bir kuruluşu olarak kabul eden Comte'a göre bunun birinci cildi sözü geçen kuruluşun kaynağını oluşturur,[92] ve Sosyolojinin metodunu inceler.[93] İkinci cilt Sosyal statiğe ayrılmıştır. İnsanî düzenin soyut nazariyesini kurarak ana sentezi gerçekleştirir. Ruhî düzeni kurar. Yeni dinin dayanağı olan sosyal statiği konu olarak aldığı için önemi büyüktür.[94] Üçüncü cilt Sosyal dinamiğe ayrılmıştır. Statik sosyoloji düzen (ordre) kavramını yeterince kurmuş olduğundan dinamik sosyoloji ilerleme (progrés) kavramını inceler. A. Comte'un, geçmişin tümü hakkındaki açıklamaları bu ciltde yer alır.[95] İnsanlığın ilerlemesinin tam seyrini açıklar. Dördüncü cilt ise, sosyolojinin kesin tatbikine ayrılmış olup, özellikle pozitif dini kurar. Bu cildin büyük bir kısmı önceki ciltlerde sistemleştirilmiş olan Statik ve dinamik sosyolojiyi tatbik ederek insanın geleceğini açıklar. Son bölümü ise iki kısma ayrılır. Biri aileler ve hazırlayıcı» diğeri «sistemli ve kesin» bölümler olarak biribirini takibederler. İkinci kısım pozitivist olan devlet adamlarına ayrılmıştır.[96] Bu ciltle Comte'un kurduğu din daha sistemli hale gelir. Kısacası bu cilt pozitif dini belirleyen ana formülün sistemli gelişmesidir.[97]

Bu cildin son kısmına, Comte'un çeşitli mektupları ve daha önce belirttiğimiz gibi gençlik çağı eserleri ilâve edilmiştir.

Pozitivizm İlmihali veya Üniversel Dinin Kısa Açıklanması (Cathéchisme Positiviste ou Sommaire Explication de la Religion Universelle) (1852)

Bu eser isminden de anlaşılacağı gibi İnsanlık dininin açıklanan şey, yeni dinin daha kolay anlaşılması ve yayılmasıdır. Eser daha ziyade idare edilenleri muhatab alır.[98]

Bu İlmihalin iyice anlaşılması için, Comte evvela iki hafta ayrılmasını tavsiye etmektedir. Böylece her konuşmaya bir gün verilmiş olacaktır. Başlangıç da dahil bu oniki fasılın her birini sabah ve akşam okumak üzere, günde iki saat kâfi gelecektir.[99]

Muhafazakarlara Çağrı (Appel aux Conservateurs) (1855)

A. Comte bu küçük esere 3 Haziran 1855'de başlayıp, 10 Temmuz 1855'de bitirmiştir. Bu kitab batılı devlet adamlarına hitab eder. Gayesi devlet adamlarını, kendilerine rehberlik edebilecek senteze (synthése) alıştırmaktır. Bazı farklılıklarla beraber, kadın ve işçiler hususunda pozitivizm ilmihalinin görevine eşit bir görevi ifa eder. Bu kitab Pozitivizm İlmihalinin tamamlayıcısıdır.[100] Bu kitabın amacı, temel politika problemlerin dinî çözümüne işaret etmektir.[101]

Öznel Bireşim (Synthèse Subjective) (1856)

A. Comte'un son eseridir. Comte bu eserini dört cilt olarak düşünüyordu. Fakat ancak, 1 Şubat 1956'da başlayıp 9 Eylül 1956'da bitirdiği, birinci cildini yazabildi. Ona göre bu cilt nazariyat, ahlâk ve pratik olarak isimlendirilen üç kısmından birincisidir. «Pozitif Ahlâkın Sistemi» ismini taşıyan ikinci kısmı, nazarî

ahlâkla pratik ahlâkı kurması gereken iki ciltten oluşacaktı: Biri 1858'de diğeri 1859'da basılacaktı. Sonuncu kısımsa «Pozitif Endüstri Sistemi» adı altında 1861 de yayınlanacaktı.[102]

Yukarda belirtilen diğer iki kısmı tamamlamaya ömrü yetmeyen Comte'a göre bu cilt, insanlık tapınaklarına katılmış normal pozitif okullarda sentez yapmaya yetenekli öğrencileri yöneten, sentez gücü olan hocalar için yazılmıştır.

Filozofumuza göre bu cilt temel ilmi (Matematik) kesin olarak yeniden oluşturur. Bunu takib edecek ciltse «Pozitif Felsefe Dersleri» ile kurulmuş fakat oluşturulmamış son ilmi (Sosyoloji) oluşturacaktır.[103]

Bu eser «Pozitif Felsefe Dersleri»nden doğduğu gibi, «Pozitif Politika Sistemi»nin tabiî neticesi ve zarurî tamamlayıcısıdır[104] diyen Comte bu düşüncesini şöyle vurgular: «Böylece batının düzenlemesini yönetmesi gereken büyük üçlüyü tamamlayacak şekilde benim sentezim politikamdan, politikam da felsefemden doğar. İlk defa felsefî, sonra dinî olan yenileyici doktrin, insanlığın normal hâli ile ilgili anlayışların (conceptiona) tümünü açıklamalıdır.»[105]

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi Comte'un sisteminin temeli «Pozitif Felsefe Dersleri» ile, duvarları «Pozitif Politika Sistemi» ile, çatısı da «Öznel Bireşim» (Synthése Subjective) ile gerçekleştirilmiştir.

Konumuzu, A. Comte'un yazmayı düşündüğü, fakat hiç başlayamadığı bir eseriyle kapatacağız. Bu hayalî eserini şöyle açıklar Comte: «Eğer mümkün olursa ilk defa matematik felsefemin iki cildini, sonra özellikle üniversel eğitime ait cildi ve daha sonra da dünyadaki insanların bütün eylemlerini sistemleştirecek olan cildi yazacağım.»[106]

Pozitif Anlayış Hakkında Nutuk (Discours Sur l' Esprit Positif)

A. Comte'un bu küçücük eseri, yazmayı düşündüğü büyük bir eserin giriş niteliğindeki nutkudur. Asıl eserin ismi «Halka Dayalı Astronominin Felsefe Kitabı(veya ister ilmî ister mantıkî olsun, universal olarak tanınması gereken astronomik felsefenin tüm kavramlarının Sistemli Açıklaması» (Traité Philosophique d'Astronomie Populaire, Ou Exposition Systématique de Toutes les Nations de Philasophie Astronomique, Soit Scientifique, Soit logiques Qui Doivent Devenir Essentiellement Familieres)dir.

Bu kadar uzun bir isme sahib olan eserde, Comte' un Paris'in üçüncü bölgesindeki (Arfondissement) Belediye Başkanlığında halka bedava verdiği biyoloji dersleri neşredilecekti. Bu neşredilecek eser, giriş niteliğindeki nutuk hariç, 23 bölümden oluşacaktı.[107] Comte'un bu şekilde düşündüğü bir eserini niçin tamamlamadığını açıklayan bir ifadesine rastlayamadık.

«Pozitif anlayış hakkında Nutuk» ismiyle neşrettiği yukarıda ismi geçen asıl kitaba giriş niteliği taşıyan bu küçük eserde, Comte gerçek felsefî anlayışın istikameti ve tabiatı hakkındaki düşüncelerini, pozitif etüdün yayılmasıyla meydana gelen universel üstünlüğün değerlendirilmesini ve pozitif ilkelerin ansiklopedik durumuna göre astronomiye uygulanmasını açıklar. Comte'un eserleri hakkındaki bilgiyi burada bitirerek plânımız gereği «Üç Hal Kanunu»nu izaha başlıyoruz.

3 — ÜÇ HAL KANUNU

Üç hal kanunu A. Comte felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Bu önemi, Comte'un «Pozitif Felsefe

Dersleri»nin ilk sahifelerini üç hal kanununa ayırması açık olarak gösterir. Filozofumuza göre bu kanun zeka ilerleyişinin değişmez kanunudur. Bu kanun «İnsan zekasının her yöndeki, her çağdaki gelişmesini inceleyerek büyük bir kanun keşfettiğimi sanıyorum. Zekanın ilerleyişi değişmez bir zorunlulukla bu kanuna uyar»[108] diyerek kendisinin ortaya koyduğunu iddia eder.

Oysaki Loui XVI.nın Maliye Bakanı Turgot (1727-1781): «İnsanlık tarihinde üç tefekkür tarzı çağı biribirini takibeder. Teolojik, Matefazik ve Pozitif düşünce çağı»[109] diyerek bu kanunu daha önce belirtmiştir. A. Comte'un Turgot'u hesaba katmadan bir keşfi tamamen kendine maletmesinin niçin ve nedenlerini anlayışlara bırakarak konumuza devam ediyoruz.

Comte'a göre, temel görüşlerimizden her biri, bilgilerimizin her dalı kısacası insanlık biribiri ardınca üç ayrı aşamadan geçer:

1 — İlâhiyatçı veya hayalî aşama.

2 — Metafizik veya soyut aşama.

3 — Bilimsel veya pozitif aşama.[110]

Belirttiğimiz bu üç hal kanunu başka bir ifade ile izah edersek: İnsan zekası yapısı gereği araştırmalarında üç felsefe metodu kullanır. Karakterleri esasta çok farklı hatta taban tabana zıt üç metod. Önce ilâhiyatçı metod, sonra metafizik metod, en son pozitif metod. Bu üç farklı metottan üç farklı felsefe sistemi doğar. Bunlardan birinin olduğu yerde diğerleri bulunmaz. Comte'a göre, bunlardan birincisi insan zekasının zarurî hareket noktasıdır. Üçüncüsü sabit ve kesin hâli (durağı), ikincisi ise sadece birinciden üçüncüye geçişi sağlar.

İlahiyatcı aşamada insan zekası araştırmalarını varlıkların özüne, dikkatini celbeden olayların ilk ve

son sebeplerine, kısacası mutlak bilgilere, yöneltir.[111] Bu devrede olayların gizli sır ve tabiat üstü kuvvetler tarafından idare edildiği sanılır.[112]

İlâhiyatcı devre kendi içinde ayrıca üç döneme ayrılır: Fetişizm, Politeizm ve Monoteizm. Comte'a göre fetişizm zarûrî olarak ilâhiyatcı aşamanın gerçek temelini oluşturur. Comte, fetişizmin özelliğini belirtmek için Bossuet'enin[113] şu formülünü kullanır: «Allah'ın kendisi hariç herşey Allah'tır»[114] Bu dönemde dışarıdaki bütün cisimlere esas bakımından kendi hayatımıza benzeyen bir hayat izafe olunur. Filozofa göre, ilk olarak fetişizm, dolaysız ve doğal olduğu için zekayı ve sosyalleşmeyi uyuşukluktan kurtarmıştır.[115] Düşünürümüze göre, subjektifliği de getiren fetişizm[116] her tarafta insanlığa da başlatmıştır.[117]

Fetişizm hiç bir pazarlığa yol açmadan yıldızlara tapma haline gelinceye kadar yükselebilir.[118] Bu devreye ulaştığı zaman da Politeizme geçişi hazırlar.[119]

Politeizme, fetişizmin zarûrî bir evrimi olup ilahiyatcı devrenin ruhî temelini besler. Bu devrede zihin, evvelce maddi şeylere vermiş olduğu hayatı geri alarak bunu görünmez birtakım varlıklara nakleder. Her işi, bütün hadiseleri, hatta beşerî hâdiseleri bu varlıkların meydana getirdiğine inanılır.

İnsan zekasının temel evrimindeki politeizmin gerçek katkısını daha iyi değerlendirmek için A. Comte bu devreyi ilk defa ilmî, sonra güzel sanatlar daha sonra sinaî açıdan ayrı ayrı inceler.[120]

İlk açıdan böyle ilâhiyatcı bir felsefe yapısı itibariyle her ilmî anlayışın gelişmesine muhalefet eder. Bu devrede her cisim artık doğrudan ilah kabul edilmez. Bütün ilah ve varsayımlara rağmen gözlem ve sonuç çıkarma (induction)ya doğru bir eğilim görülür.[121]

İkinci açıdan, fetişizm devrinde hayatî duygularımız cisimlere aktarılarak insanlığın edebî sanat ve şiirle ilgili gelişmesi kolaylaştırıldı. Bundan sonra gelen politeizm, bütün yeteneklerimizi uyandırarak insanlığın estetik evriminin bağlı olduğu hamleye yardım etmeye mecbur kaldı.[122] Estetik dehanın monoteizm devresinde doğmasını sağlamak için, insan zekası politeizm devresinde çok alıştırmalar yaptı. Böylece, güzel sanatların esas gelişmesi politeizmin etkisiyle vukubuldu.[123]

Üçüncü açıdan, sinsî hareketlerimizin kendiliğinden gelişmesine cesaret vermek için politeizm, teşvik edici özel mülkiyeti gerçekleştirdi. Bu devirdeki sinaî hareketin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan unsurlardan biri de insanları devamlı meşgul eden harplerdir. İster hayvanlara karşı korunmak, isterse aralarındaki rekabetten dolayı, insanların ilk yaptığı aletler daima silâhlarıdır. Bu silah sanatı önemi gereğince uzun zaman üstünlüğünü korudu. Ayrıca insanlar uzun bir asır boyunca saldırıcı veya savunucu askerî aletlerin tamiri ve pratik kullanımı öğretimiyle meşgul oldular.[124] Kendi devrindeki bu üstün sanat vasıtasıyla, politeizm insanlığın sinaî gelişmesi üzerine etki etmiştir.

Böylece politeizm ister ilmî, ister özellikle estetik, isterse sinaî olsun; ilk gelişmeyi insan zekasına sunmaya elverişli tek felsefeyi oluştururken diğer taraftan da tek toplumsal birliği kuruyordu.[125] Papazlıkla ilgili nazariyeci politika ve esas itibariyle askeri olan fiilî güç antikitenin çok tanrılı rejimi altında birleştirildi.[126] Bu iki sosyal gücü birleştirmesi ve köleliği kurması politeizmin iki önemli özelliğidir.[127] Comte göre, fetişizm tarafından taslağı belirtilen vatan sevgisi de politeizm tarafından geliştirilmiştir.[128]

Ruhî ve maddî gibi gözüken iki gücü birleştirmesi bakımından politeizm, özü itibariyla teokratik ve yüksek düzeyde askerî olarak belirtilir.[129] Antikitenin bu çok tanrılı rejimi, her bakımdan ilâhiyatcı ve askerî dönemin en mükemmel ve kalıcı safhasını oluşturur.[130]

Fetişizmle monoteizm arasında yer alan politeizm yapısı gereği, bu iki çağı biribirine bağlamak için yeterince genelliğe ve aynı zamanda aralarındaki farkları devam ettirmek açısından da gerekli özelliğe sahiptir.[131]

İlâhiyatcı devrenin son aşaması olan monoteizme, yukarıda görüldüğü gibi papazlık sınıfını ortaya atan politeizmle geçilir. Bu aşamada politeizmin bütün tanrıları, âlemi yarattıktan sonra, onu gerek doğrudan doğruya, gerekse ikinci neviden tabiat üstü kuvvetler vasıtasıyla idare eden bir tek tanrı fikrinde erirler.

Monoteizm safhasını incelerken A. Comte sadece katolikliği ele alır. Bütün değerlendirmelerinde katolikliğe göre yapar. Comte'a göre İslâmiyet ve katoliklik de dahil bütün monoteizm şekilleri sadece ilâhî dogmalarında değil, ahlâkî esaslarında da dikkate değer bir biçimde biribirine benzerler.[132] Bu nedenle yalnızca katolikliği eleştirmek diğerleri için de yeterlidir.

Comte'un islâmiyeti, katolikle aynı değerde kabul etmesi, bir tek Allah'a inanma bakımından bile kabule şayan değildir. Çünkü hıristiyanlıktaki teslis akidesiyle İslâmdaki Allah anlayışı katiyyen biribiriyle bağdaşmaz. Ahlâkî bakımdan da Hıristiyanlıkla İslâmiyet kıyas kabul edemez. Ancak Hz. İsâ'nın getirdiği gerçek Hıristiyanlık dini, İslâm'a göre haktır. Fakat bu gerçek Hz. İsâ'dan çok kısa zaman sonra tahrif edilmiştir. M.S. 325 yılında, İznik konsilinde Allah tara-

fından gönderilen bir tek İncil yerine dört tane İncil kabul edilişi bunun açık misalidir.

Comte'a göre, yukarda belirttiğimiz aşamalardan fetişizm, esirliği yok etmeye; politeizm köleliği kurmaya; monoteizm de toprak kölelerini (serfs) azat etmeye uygun düşer. Fetişizm çok bölgesel ve ferdî bir dindir, oysa monoteizm tam tersine evrensel bir dindir. İkisi de politeizmin aksine köleliğe karşı olmakda birleşirler.[137] İlâhiyatçı devrenin politik ve toplumsal rejimi mutlak güç, kölelik ve askerî emperyalizm üzerine kurulmuştur.

A. Comte fetişizmin felsefi etkisini, pozitivizme son derece yakın bulur.[134] Ayrıca pozitivizmin, kendisinin kurduğu üniversel dini sistemleştirmesi için fetişizmdeki temel ilkeye kadar çıkması gerektiğini söyler.[135]

Üç hal kanununun ilk devresini bu şekilde belirttikten sonra, bu devre ile pozitif devre arasındaki geçişi sağlayan metafizik döneme geçebiliriz. «Gerçekten ilâhiyatcı devrenin basit ve genel bir değişiminden ibaret olan metafizik dönemde tabiat üstü etkenler yerlerini soyut kuvvetlere bırakmışlardır. Bu soyut kuvvetler dünyadaki çeşitli varlıklara bağlı olan gerçek tözlerdir. (Şahıslaştırılmış soyutlamalar) ve bütün gözlenen olayların açıklanması, her olayı uygun bir töze bağlıyarak olur.»[136] Yani bu devrede Alemi sevk ve idare eden antropmorfik (insana benzeyen) bir tanrı değildir; bu bir kuvvet, bir kudret, bir prensiptir. Bütün olayları bu kuvvetler yönetir.

Evrimin uzun süren devrimci-yıkıcı fakat yapıcı olmayan safhasını gerçekten ilmî bir şekilde açıklamak için A. Comte, bu devreyi tabiatları gereği, biribirinden farklı iki kısma ayırır: Biri 14. ve 15. yüzyıllar olup diğeri bunu takibeden üç asırdır.[137] Görüldüğü gibi iki kısma ayrılan metafizik devrenin ilk kısmı Rö-

nesans'a, ikinci kısmı ise 16-17. ve 18. yüzyıllara rastlamaktadır. Comte bu devreleri açıklarken ilâhiyatcı çağın zihnî ve politik rejiminin kritiğini yapar.

Kendi metafiziğinin Yunan (Grec) felsefesine dayandığını belirten A. Comte şöyle der: «Yunan felsefesi bu zamana kadar insan seçkinlerinin düşüncesine hâkim olan ahlâk felsefesi, tabiat felsefesi diye ikiye ayrılır. 53. Derste belirttiğim gibi, metafizik anlayışı böyle bir ayrımla âhenk halinde olan, son derece farklı ve kademeli olarak biribirine hasım iki şekil arzeder: Platon'un temel aracı (organa) olarak bakılması gereken birincisi ilâhiyatcı hâle çok yakın olup yıkmaktan ziyade değiştirmeye yönelir. Aristote tipi olan ikincisi ise birincinin aksine pozitif hale daha yakın olup insan zekâsını ilâhiyatcı tutuculuğun tümünden kurtarmaya yönelir.[138] İncelemekte olduğumuz büyük devrimci hareket, sonucu metafizik anlayışına aittir.»[139]

Comte'a göre bu yeni rûhî gücün, gitgide katoliklikle yarışacak hale gelen dayanıklığı (consistence), yüksek düzeydeki kamu eğitimine aşamalı olarak hâkim olmasından doğuyor. İlk defa sadece kilise eğitimine ayrılmış üniversiteleri, sonra da zihni kültürün tüm düzenini (ordres) kapsıyor. Filozofumuza göre bu durum, Akino'lu Thomas'ın (1225-1274) eserlerinin ve Dante'nin (1265-1321) şiirlerinin değerlendirilmesiyle kolayca anlaşılır. Bu değerlendirme vasıtasıyla yeni metafizik anlayışın, insanın zihnî ve ahlâkî bütün çalışmalarını istilâ ettiği görülür.[140]

İnsan düşüncesi pozitif devreye ulaştığı zaman, metafizik dönemindeki soyutlamaların sözde şeyler olduklarını görür. Pozitif veya bilimsel aşamada «İnsan zekâsı mutlakı bulmanın ne kadar imkânsız olduğunu anlamıştır. Evrenin nereden gelip nereye gittiğini, olayların iç sebeplerini aramaktan vazgeçer. Mu-

hakeme (raisonnement) ve gözlemler yardımıyla onların gerçek kanunları, yeni değişmez devamlılık ve benzerlik münasebetlerini bulmağa çalışır. Böylece onların açıklanması gerçek sınırları içine oturtulmuş olur. Yani çeşitli özel olaylarla bir takım genel olaylar arasında bir bağlılık kurulur. Bilim ilerledikçe bu genel olayların sayısı azalır.[141]

Bu devrede olaylar ne ilâhî duygular ne de gizli özelliklerle değil, ancak deney ve gözleme dayanan gerçek sebepleri ile açıklanırlar. İlimler bu devrin eseridir. Pozitif felsefe bu devirde kurulmuştur. Comte'a göre bu son devirdir. Dördüncü bir devrin doğmasına imkân yoktur.[142]

Düşünüre göre insanlığın çocukluğu müddetince ilahiyatcı ve metafiizk anlayışlar, son derece noksan olmalarına rağmen toplumu idare etmeye yetiyorlardı.[143] Fakat endüstriel hayatın üstünlük kazanmasıyla ilâhiyatcı ve metafizik esaslar değerini kaybetti. Böylece modern toplumculuk pozitif rejimin gelmesini sağladı.[144]

İnsanlığın geçtiği bu üç safhadan, umumiyetle felsefe gibi her husûsî ilim de geçer. Böylece Comte hususi ilimlerin, düşüncenin bir devresinden sonra gelen devreye geçişleri sırasını araştırırken, dikkate değer «İlimler tasnifi»ne varıyor.[145] Bu cümleden olarak «ilimler tasnifini» belirtmeye çalışalım.

4 — İLİMLER TASNİFİ

A. Comte'a gelinceye kadar birçok «ilimler tasnifi» yapılmıştır. Bunların takdire şayan olmadığını belirten Comte'a göre sınıflama, a priori görüşler yerine deneyle ortaya konmalıdır. Sınıflama sınıflanacak konuların bizzat incelenmesinden çıkartılmalı ve tabiî

bağlantı ile belirtilmiş olmalıdır. Öyle ki, kapsamına giren konuların karşılaştırılmasıyla belirtilmiş en genel olayın ifadesi bizzat sınıflamanın kendisi olsun.[146]

Daha önce yapılan tasnifleri aklî bulmayan A. Comte şöyle der: Temel ilimleri sınıflamayı teklif ediyoruz. Biraz sonra görüleceği üzre, her şey iyice düşünüldüğü zaman onları altıdan daha az bir sayıya ayırmak mümkün değildir. Hatta büyük ihtimalle bilginlerin çoğu daha büyük sayı kabul edeceklerdir. Altı konunun 720 farklı durumu kapsadığı biliniyor. O halde temel ilimler 720 farklı sınıflamaya yol açacaktır. Bunlar arasında tasnifin esas şartlarını yerine getiren tek sınıflamayı seçmek söz konusudur. Mübalağasız 720 sınıflandırmanın her birini eleştirerek hiçbirinin aklî olmadığını söyleyebileceğine inanıyorum. Çünkü gerçekten ortaya konulmuş çeşitli düzenlemeleri gözetleyerek onlar arasında çok yüksek farklılıklar gösterilebilir. Bir kısmı tarafından ansiklopedik sistemin başında gösterilen ilimler, diğerleri tarafından en sonraya bırakılmıştır.[147]

A. Comte'a göre insan işlerinin tümü ya nazari ya da tatbikidir. Böylece gerçek bilgilerimizin en genel bölümü nazarî ve tatbikî diye ayrılmaktan ibarettir. Bu ilk ayrımı göz önünde bulundurursak sadece nazarî bilgilerin bu derse konu olduğu açıktır.[148]

A. Comte, İnsan bilimleri hususundaki görüşlerini iki noktada toplayarak çalışmalarının alanını şöyle belirtir:

1 — İnsan ilmi nazarî ve tatbiki diye iki kısımdan oluşur. Bizim burada meşgul olacağımız sadece birincisidir.

2 — Nazarî bilgiler veya kelimenin tam anlamıyla ilim, genel ve özel diye ikiye ayrılır. Biz burada sadece birinciyle yetineceğiz. Somut fizik bize ne kadar

yarar sunarsa sunsun soyut fizikle yetineceğiz. Konu alanını bu şekilde belirten Comte'a göre tasnifte, hâdiseleri ve hâdiseler arasındaki münasebetleri tetkik eden ilimlerden en basit olanlar en başta, en mürekkeb olanları ise en nihayette gelmelidir.[149] Bu durum şöyle belirtilir: Fozitif felsefe tabiî olarak beş temel bilime ayrılmıştır. İlimlerin ard arda gelişi zarûrî ve değişmez bir hiyerarşi ile belirlenmiş ve bütün farazî görüşlerden bağımsız olarak biribirine uygun düşen olayların derin karşılaştırılması üzerine kurulmuştur. Bu hiyerarşi şöyledir: Astronomi, Fizik, Kimya, Fizyoloji ve nihayet Fizik Sosyal. Birincisi en genel, en basit, en soyut ve insanlıktan en uzak olayları inceler. Astronomik olaylar diğerlerine etki ederler. Fakat onlardan etki almazlar. Sonuncusu tarafından eleştirilen olaylar, tam tersine, en güzel, en karışık, en somut ve insanı doğrudan en fazla ilgilendirenler. Hiçbir etki yapmaksızın az veya çok biçimde bütün önceki ilimlere bağlıdırlar. Bu iki uç arasında olayların özellik, karmaşıklık ve karakter dereceleri kademeli olarak sıralanır.[150]

Bu sıralamada matematik ilmini bile bile atladığını belirten A. Comte durumu şöyle açıklar: İsteyerek yapılan bu atlama matematik ilminin oldukça geniş ve esas önemindendir.

Pozitif bilgilerimizin gelişmesinin şimdiki halinde matematik ilmi Descartes ve Newton'dan beri tabiî felsefenin en azından bir parçası veya bütün bu felsefenin gerçek temelidir. Bu ilmin önemi, insan zekasının tabiî olayların kanunlarını araştırırken onu en güçlü alet olarak kullanabilmesindendir.[157]

İlimlerin en basidi olan matematik binlerce seneden beri hemen tamamen müsbet bir haldedir. Hakikatte o hiçbir vakit ilâhiyatçı olmamıştır, şu manada-

ki, hiçbir zaman üç kere üçün on etmesi veya bir üçgenin üç açısının iki dik açıdan fazla olmasını temin için Allah'a yalvaracak sağduyu sahibi bir kimse çıkmamıştır.

Astronomi için durum böyle değildir. Onun, yıldızların gerek tanrılar şeklinde, gerekse Tanrı veya tanrılar tarafından hareket ettirilen cisimler olarak düşünüldüğü, ilâhiyat safhası olmuştur.[152] Bu nedenle matematik ilmini sınıflamasının başına alan A. Comte şöyle der: Matematik ilmini pozitif felsefenin başına koyarak sınıflamayı genişlettiğimiz açıktır. Gerçekten geometrik ve mekanik olaylar diğerlerinin en genel, en basiti, en bağımsızıdırlar. İster özel ister genel olsun akla uygun her ilmî eğitimin gerçek hareket noktasını oluşturması gereken matematiktir.[153]

Bütün bu açıklamalardan sonra «İlimler sınıflaması»na kesin şeklini veren A. Comte bu tasnifini şöyle belirtir: Altı ana temel ilmin kapsadığı çok sayıdaki sınıflamalar arasında, olayların tabiî ve gerçek düzenine uygun mantıkî olan tek ansiklopedik formül şöyledir: 1 — Matematik, 2 — Astronomi, 3 — Fizik, 4 — Kimya, 5 — Fizyoloji (Biyoloji), 6 — Fizik Sosyal (Sosyoloji).[154]

Bu yapılan tasnife psikolojiye hiç yer vermeyen A. Comte Psikolojinin durumunu şöyle açıklar: İlâhiyatın son biçimi olan hayâli psikolojiye, hiçbir bakımdan yer olmadığı görülüyor. Bugün onu yeniden canlandırmak için oldukça çaba harcanıyor. Psikoloji ne zihinsel organlarımızın fizyolojik etüdünü ve ne de çeşitli ilmi araştırmalarmızı gerçekten yöneten aklî usullerin (procédés) gözlemini araştırır.[155]

A. Comte'a göre insan zekası bütün olayları doğrudan doğruya gözlemleyebilir. Fakat kendine özgü olanlar bunun dışındadır. Zihinsel olayların gözlemlen-

mesinin imkânsızlığını şöyle belirtir: «Düşünen birey, biri akıl yürüten diğeri bu akıl yürütmeyi gözetleyen iki kısma ayrılamaz. Gözlemlenen ve gözlem yapan organların aynı olması halinde gözlem nasıl vukubulur? Bu sözde psikolojik olan metot kesin olarak geçersizdir.»[156]

Ahlâkî olaylarda, bu olayları canlandıran tutkular bakımından insanın bizzat kendi kendini gözlemleyebileceğini kabul eden A. Comte, psikolojiyi kısmen sosyolojinin, kısmen de fizyolojinin mevzuna girdirerek onu başlı başına bir ilim gibi kabul etmez. Ona göre ruhî hayat bir takım hâdise silsilesinden ibarettir. Şuur diye müstakil bir cevher, bir mevcudiyet yoktur.[157]

A. Comte yaptığı sınıflamanın kullanımını kolaylaştırmak için şöyle bir yöntem verir: Kademeli formülümüzün alışılmış kullanımını kolaylaştırmak için terimleri üç çifte indirecek şekilde ikişer ikişer guruplamak çok uygundur. İlki matematik-astronomi (Matématico-Astronomique) sonuncusu Biyoloji-Sosyoloji (Biologico-Sosiologique), bunları birleştirip ayıran çif Fizik-Kimya (Phsico-Chimique).[158]

A. Comte'a göre nekadar tam kabul edilirse edilsin bu sınıflama ilimlerin tarihi gelişmesine asla tam olarak uygun düşmeyecektir. Ne yapılırsa yapılsın önce gelen ilim, az veya çok önemli ilişkiler bakımından, sonra gelen ilimden bazı kavramları alacaktır.

Meselâ, ilimlerin genel sisteminde astronomi fizikten önce gelmelidir. Bununla beraber fiziğin birçok dalları özellikle optik astronominin tam açıklanması için zarurîdir.[159]

Bu temel ilimlerden birini incelemek için A. Comte'un öne sürdüğü açıklama şöyledir: Bu ilimlerden herhangi birinin metodik incelemesine başlamadan

önce, ilmî sınıflamamızdaki önce gelen olaylarla ilgili bilgiyi gözden geçirerek hazırlanmış olmak lazımdır.

Böylece en azından genel bir görüş altında ilk defa astronomiyi incelemeyen fizikci, kendi ilmi ile meşgul olmadan önce ilk olarak astronomiyi, sonra fiziği incelemeyen kimyacı, özel çalışmalarında astronominin, fiziğin ve kimyanın giriş niteliğindeki incelemesiyle hazırlanmayan fizyolojistler zihinsel gelişmelerinin temel şartlarının birinden yoksun olurlar. Kendini sosyal olayların pozitif incelemesine adayan zekaların astronomi, fizik, kimya ve biyoloji olaylarının genel bilgisini elde etmeleri zarûridir.[160]

Temel ilimlerin inceleniş biçimini gördükten sonra, A. Comte'a göre bu sınıflamanın özelliklerine bir gözatalım:

1 — İlimlerin iç bölünmeleri tabiî olarak aynı ilkeye uygun kavramların soyutluk derecesine göre yapılır.

2 — Sınıflamamızn çok esaslı ikinci özelliği, tabiî felsefenin gelişmesinin gerçek düzenine uymasıdır. Gerçekten, temel ilimlerden her birinin etüdü kendinden önceki ilimlerin tümünün bilgisini gerektirir.[161]

3 — Bu sınıflamanın üçüncü özelliği çeşitli ilimlerle ilgili yetkinliği, bilgilerin kesinliğini ve biribiriyle zincirlenişini gösterir.[162]

İlimlerin tasnifinin açıklanmasından sonra şimdi ansiklopedik sıraya göre bu altı ana ilimden her birinin kendi iç bölümlerine geçebiliriz. Pek tabiîdir ki bu işe ansiklopedik sıranın ilki olan Matematikle başlayacağız. Sırayla diğerleri bunu takib edecektir.

Matematik :

Matematik tüm ilimlerin en eskisi ve en yetkinidir. Pozitif felsefe matematikle oluşmaya başladı. Bize metot veren de bu ilimdir, diyen A. Comte mate-

matiği esas bakımından farklı iki büyük ilme ayırır: Biri soyut matematik veya geniş anlamıyla hesab. Diğeri bir taraftan genel geometriden diğer taraftan aklî mekanikten oluşan somut matematik. A. Comte'a göre somut kısım zarurî olarak soyut kısma dayanır ve evrenin bütün olaylarını mümkün olduğu kadar geometrik ve mekanik olarak inceleyen soyut matematik doğrudan bütün tabiî felsefenin temeli olur.[163]

Yukarda görüldüğü gibi matematiği genel olarak soyut matematik ve somut matematik diye ikiye ayıran A. Comte bu iki bölümün özelliklerini şöyle açıklar: «Esas bakımından somut matematiğin deneysel, fiziksel ve olaylarla ilgili bir özelliğe sahib olduğu söylenebilir. Oysa ki, soyut matematiğin özelliği tam olarak aklî ve mantikîdir.[164] Bütün matematiksel problemlerin somut kısmı dış dünyanın incelenmesi üzerine kurulmuştur, soyut kısımsa aklî dedüksiyon serisine bağlıdır.[165]

A. Comte'a göre hesaptan ibaret olan soyut matematiğin konusu bütün sayı problemlerini çözmektir. Hareket noktası daima ve zarûrî olarak kesin ilişkiler yeni denklemlerdir.[166] Matematiğin bu[167] bölümü iki kısımdan meydana gelir: Biri aritmetik, diğeri cebir.[167] Aritmetik değerlerin hesabıdır; cebirse fonksiyonların hesabıdır.[168] Saf aritmetiğin üç kısım sunduğu görülür: Sayıları bir taraftan ilk felsefeye diğer taraftan ahlâka bağlayan subjektif teori, aritmetiğin esas özelliğinin kaynaklandığı sayılama ve fizikî ilişkinin doğduğu evrim. İkinci kısma daima birinciden doğmuş, tam anlamıyla hesabı oluşturan ve kendini takibeden kısma başkan olarak bakmamız gerekir. Normal olarak sayılamanın, aynı zamanda bütün cebirsel elemanların tohumu ve tüm aritmetik işlemlerin temeli olduğunu bilmemiz gerekir.[169]

Soyut matematiğin ikinci kısmı olan fonksiyonların hesabı veya cebir kelimenin geniş anlamıyla, biribirinden farklı iki esas dala ayrılır: Biri dolaysız fonksiyonların hesabı (normal analiz), diğeri dolaylı fonksiyonların hesabı (yüksek analiz)dir.[170]

Dolaylı fonksiyonların hesabı zarûrî olarak iki kısma ayrılır diyen A. Comte şöyle devam eder: «Bunlar Leibniz tarafından kurulmuş diferansiel (différenciel) hesab ve entegral (integral) hesablardır. Ben Leibnitz terimini kullanmayı devam ettireceğim. Diferansiyel hesab açık olarak entegral hesabın temelidir.»[171]

Soyut matematiğin bölümlerini belirttikten sonra şimdi somut matematiğin bölümlerini açıklamaya geçebiliriz.

A. Comte'a göre matematiğin somut kısmı geometri ve mekanikten oluşur.[172] Geometri yapısı gereği mekanikten daha geneldir. Aynı zamanda geometrinin olayları daha basittir. Bu olaylar kesin olarak mekanikten bağımsızdırlar. Mekanik olaylara geometrik olaylardan daha karmaşıktırlar.[173] Bu nedenle geometri mekanikten öce ele alınır.

Geometriyi kendi içinde bölümlenen A. Comte şöyle der: «Sentetik geometri, analitik geometri deyimleri yanlış fikirler verirler.[174] Ben tarihi olan isimlemeyi tercih edeceğim: Eskilerin geometrisi, yenilerin geometrisi. Fakat bundan böyle, kesinlikle iki metodun gerçek tabiatını belirtmeye özgü gibi gözüken özel geometri, genel geometri ifadelerini kullanmayı tercih ediyorum.[175]

Bu kısa ayırımla kalmıyarak, geometrinin deyatlı bölümlerini şöyle belirtir A. Comte: Esas bir ayırım merkezi sahayı, karşılıklı olarak doğrudan veya dolay-

lı cebirle, biribirine benzeyen basit ve yüksek geometriye böler.[175] Birinci normal olarak özel veya basit geometri ve genel geometri diye ikiye bölünür. İkincisi ise diferansiyel geometri ve entegrel geometri diye ayrılır.[177]

Somut matematiğin ikinci bölümünü mekaniğin meydana getirdiği daha önce belirtilmişti. Şimdi doğrudan mekaniği inceleyebiliriz. Mekanik olaylar daha özel, daha karmaşık, daha somut oldukları için A. Comte'un tasnifinde geometriden sonra yer alır.

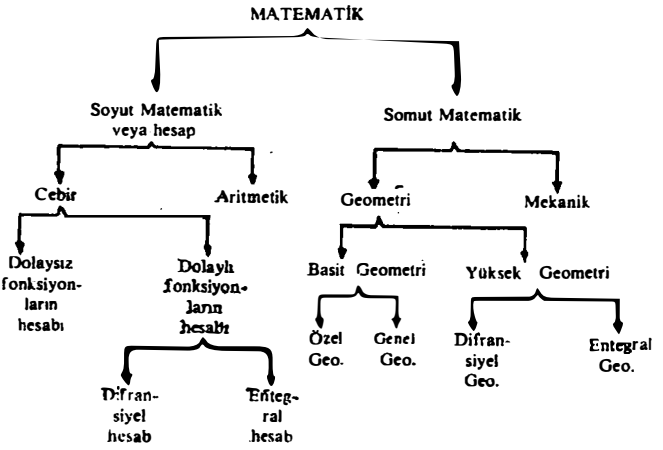
A. Comte'a göre mekanik Kepler, Galilée ve Newton tarafından keşfedilmiş hareketin üç genel kanununa bağlıdır.

Birinci kanun her basit hareketin özel tabiatını açıklar. İkinci kanun da, herhangi bir sistemin çeşitli kısımlarında ortak hareketlerin tam tersi olan nisbî hareketlerin bağımsızlığı tanınır. Nihayet üçüncü kanun, karşılıklı etkinin mümkün olan bütün biçimleri için tepki ve eylemi açıklar.[178]

Mekaniğin tabiî ve en önemli ilk bölümü iki problem dizisini belirtmekten ibarettir: Statik ve dinamik,[179] statiğin kurucusu Arşimed'dir. Dinamik Galilée tarafından kurulunca geometriciler eski statiğin seyrini takibetmeyi durdurdular.[180]

Mademki dengeliliğin bizzat kendisi daima bir hareket gerektirir, o halde mekanik esas itibariyle dinamiktir.[181] Dinamiğin esas konusu daha önce de gördüğümüz gibi, devamlı kuvvet tarafından üretilmiş çeşitli hareketlerin etüdüne bağlıdır.[182]

Matematik ilmini, dallarının daha iyi anlaşılması için Comte'un yaptığı ayrıma göre şemalandırıyoruz.



Astronomi :

Auguste Comte'un ilimler tasnifinde ikinci sırayı alan astronomi, ona göre, bütün tabiat ilimlerinden bağımsız olup sadece matematik ilmine dayanma ihtiyacını duyar. Bu ilimle ilgili problemler daima geometrik ve mekanik problemler olduğu için tabiî olarak somut matematik sahasına girerler.[183]

Astronominin iç bölünmesini A. Comte şöyle açıklar: Daha önce kullandığımız ilkeye göre astronomideki incelenmiş olaylar, ya geometrik ya da mekanik olaylardır. Bundan netice olarak, şimdi en uygun şekilde birleşmelerine rağmen bu ilmin son derece farklı iki kısma ayrılması doğrudur:

1 — Geometrik astronomi veya gök geometrisi. Birincisi hâlâ astronomi ismini muhafaza eder.

2 — Mekanik astronomi veya gök mekaniği ki, bunun ölümsüz kurucusu Newton'dur.[184]

Aguste Comte'a göre astronominin geometrik ve mekanik olarak bölünmesi ne yapmacık ve ne de skolastikdir. Bu ayırım ilmin tabiatından doğar. Aynı zamanda tarihi ve doğmatikdir.

Gök geometrisini de bölümleyen A. Comte şöyle der: «Güneş sisteminde araştırmamızın konusu olabilen geometrik olayları çok farklı iki sınıfa ayırdık:

1 — Hareketsiz olarak düşünülen her gök cismi ile ilgili olanlar. Tek kelimeyle gök cismini doğrudan belirleyen esas elemanlar, 2 — Yer değiştiren gök cisimleriyle ilgili olanlar. Birinci olaylar dizisi yapısı gereği ikincilerden tamamen bağımsızdırlar. Bizim astronomik incelememizin tek konusu bunlardır.[185]

Fizik :

Astronominin devamı ve kimyaya geçiş bakımından en elverişli şartları taşıyan fizik ilmi genel tasnifte üçüncü sırayı almaktadır.

A. Comte'a göre matematik ilmi bize pozitifliğin en basit şartlarını tanıtır. Astronomi tabiat ilminin tetkikini açık olarak karakterize eder. Fizikse deneyleme teorisini öğretir.[186]

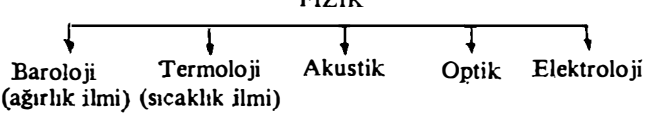
Genel tasnifte yeralan diğer iilmlerin konuları açık olmasına rağmen fizik ilmi, tek bir ilim yerine ilimlerden oluşur. Bunları A. Comte şöyle sıralar: Baroloji (ağırlık ilmi), termoloji (Sıcaklık ilmi), akustik, optik ve elektroloji.[187]

Barolojiyi astronomi ile fizik arasında bir geçiş

kabul eden A. Comte fiziğin bu dalını şöyle açıklar : «Barolojinin felsefî eleştirisini çakı olarak gerçekleştirmek için, onu ağırlık tarafından üretilmiş statik veya dinamik etkileri gözönünde bulunduruşuna göre bölmek zarûridir. Bu iki temel bölümden herbiri statik veya dinamik olayların sunduğu değişikliklere göre üç küçük bölüme ayrılmalıdır. Bunlar da düşünülen cisimlerin katı, sıvı ve gaz halidir.»[188]

A Comte'a göre fizîki termoloji ele aldığı olaylara göre dar bir şekilde biribirlerine bağlı olmalarına rağmen, biribirinden çok farklı iki kısımdan oluşur. Birincisinde tam anlamıyla ısı olayının kanunları etüd edilir: Yani, başka yönlerden netice olarak çıkan bozulmalarla (altération) meşgul olmaksızın biribiriyle ilgili sıcaklıklarını değiştirmek için cisimlerin karşılıklı etkisi. İkinci kısım, tam tersine, bu bozulmaların etüdünden ibarettir.[189]

Fiziğin son bölümü olan elektroloji ise kimyaya geçişi sağlar. Fiziğin en karmaşık bölümü de budur. A. Comte'a göre elektroloji temel araştırmaların üç esas dizisini kapsar: Birincide elektrik olaylarının ürünü, belirtileri ve ölçüleri incelenir. İkinci, ayrı kitlenin çeşitli kısımları veya farklı bitişik cisimlerle ilgili elektrik hâlinin karşılaştırılmasıyla ilgilenir. Üçüncü dizi ise elektriklenmeden doğan hareketlerin kanunlarını konu edinir[190]



Kimya :

Elektroloji ile fizik ilminden geçiş sağlanan kimyanın pozitif gelişmesi, 18. asrın ikinci yarısı boyunca Linné, Buffon ve Haller'den doğmuş birçok itişlerin kendiliğinden yarışlarıyla hazırlanmıştır. Fakat kimyanın yeterince oluşması için biraz daha beklemek lazımdır. Bu zarurî girişe göre Bichat, Lamarck, Cabanis, Gall ve Brousseis'nin ölümsüz çabaları canlılar etüdünün gerçek anlayışını ortaya çıkardı.[191] Kimya son asrın ikinci yarısı boyunca pozitif sahaya Lavoisier ile girdi.

Düşünülebilen tüm şartlarda, moleküllerin bütün bileşimleri incelenen kimyanın iç bölümü hakkında A. Comte şöyle der: «Gerçekten kimyanın inorganik ve organik şeklinde genel bölümünün akla aykırılığı nedeniyle hiç muhafaza edilemiyeceği açıktır. Kimyasal araştırmaların gelişmesi böyle bir ayırımın gerçek zayıflığını açık olarak göstermeye yönelir. Çünkü birinci kısım daima ikincinin sahasına tecavüz eder. Tek kelimeyle organik kimya diye isimlendirilen şey, yarısı kimyevî yarısı fizyolojik olan esas itibariyle belirsiz ilmî bir özellik gösterir.[192]

Kimyadaki organik ve inorganik ayırımını kabul etmeyen A. Comte bu durumu şöyle açıklar: Organik ve inorganik kimya şeklindeki kesin olarak kusurlu skolastik ayırımı ortadan kaldırarak bundan böyle, kimya ilminin genel olarak düzeltilmesi için bu ilmi tam mütecanis (homogène) olarak kabul etmenin önemli zaruretini önceden belirttim.»[193]

Yukardaki açıklamalarda da görüleceği üzre, kimyada mütecanisliği (homogène) kabul eden A. Comte bu ilmi diğer ilimler gibi kendi içinde bölümlere ayır-

mamıştır. Kimyanın iç tasnif bakımından durumu belirtildikten sonra şimdi sosyolojiden önce yer alan biolojinin iç bölümlenmesine geçebiliriz.

Biyoloji :

Biyoloji ilmini kendi içinde sınıflamadan önce vereceği dersin alanını şöyle belirler, A. Comte: Bu biyoloji dersi farklı üç kısmı kapsamalıdır: Biri esas itibariyle statik olan ana giriş, ikincisi bilhassa dinamik olan temel doktrin, üçüncüsü esas bakımından sentetik olan sonuç.[194] Statik biyoloji aynı zamanda mantıkî ve ilmî olan iki benzer temel üzerine dayanır: Organik karşılaştırma ve esas aşama (échelle viale).

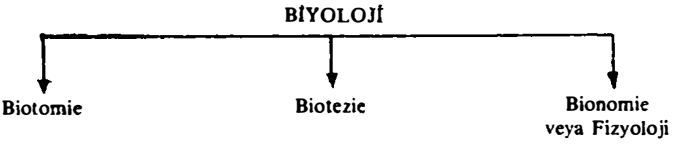
Bu büyük biyoloji kavramının doğrudan bir[195] pozitif temel üzerine kuran ilk bilgin Bichat'dır diyen A. Comte biyolojicilerin, pozitiflik yönünden bir nevi fizikcilerin deney metoduna benzeyen, karşılaştırma metodunu şöyle açıklar: Bu metodlar beş madde olarak anlatılabilir. Burda mümkün olduğunca aklî zincirleniş dizileri ve büyüyen ilmî değerlerine göre onları sınıflıyorum: 1 — Belirlenmiş her organizmanın çeşitli kısımları arasındaki karşılaştırmalar, 2 — Cinsler arasındaki karşılaştırma, 3 — Gelişmenin tümünün arzettiği çeşitli safhalar arasındaki karşılaştırma, 4 — Farklı ırklar veya her cinsin çeşitleri arasındaki karşılaştırma, 5 — Nihayet, en yüksek derecede, biyoloji ile ilgili aşamanın bütün organizmaları arasındaki karşılaştırma.[196]

Bu metodların belirlenmesinden sonra biyolojinin genel üç bölümü şöyle sıralanır: Biotomie (uzuvların aldığı muhtelif şekillerin tahlil ve tetkiki), biotakie

(hayat bağları), bionomie (hayat kanunları bahsi) veya fizyoloji (vücuttaki dokuların normal çalışmalarından bahseden ilim. Biyoloji bu üç bölümün tam birliğine tahsis edilmiş isimdir.

Bu üç kısmın tek tanımı onların zarûrî ilişkilerini yeterince açıklar ve sonunda felsefî ilişkilerini hiçbir şüphe olmaksızın belirler.[197]

Sosyolojiyi hazırlayan biyoloji felsefesi ilk defa Lamarck, sonra Oken ve nihayet Blainville'in güçlü hazırlıkları altında hayvansal hiyerarşinin kesin gerçekleştirilmesiyle kurulmuştur.[198] Zaten biyolojik ve sosyolojik felsefe, ikisi arasındaki ilişki yönünden, organik felsefenin birer dalıdır. Biyolojinin iç bölümlenmesinden sonra şimdi A. Comte'un genel tasnifinin son ilmi olan sosyolojiye geçebiliriz.



Sosyoloji :

Pozitif felsefeye dünya çapında değer kazandırmak için sosyal olayları inceleyen ilmin kurulması gerektiğini bildiren A. Comte bu hususta şöyle der: «Sosyal olaylar önemli olmalarına rağmen pozitif felsefe sahasına daha hiç girmediler. (...) İşte pozitif felsefenin oluşmasını tamamlamak için bu büyük ve şüphesiz tek boşluğu doldurmak söz konusudur. Şu ana kadar insan zekası gök fiziğini, ister mekanik ister kimyevî

olsun yer fiziğini ve ister bitkisel ister hayvansal olsun organik fiziği de kurdu. Geriye fizik sosyali kurarak deneysel ilimlerin sistemini tamamlamak kalıyor. Açık söylüyorum bu dersin ilk ve özel amacı budur.»

Düşünce amaçlarının sosyal fiziğe de diğer tabiat ilimlerindeki gibi pozitif bir özellik kazandırmak olduğunu açıklayan A. Comte'a göre: «Eğer bu şart bir defa gerçekten yerine getirilirse nihayet çağdaş felsefe sistemi tümüyle kurulmuş olacaktır. Çünkü gözlemlenebilen her olay, fizik, kimya, fizyoloji ve sosyal olayların kategorileri dışında kalamaz.»[199]

Hobbs ve Spinoza, siyasi pozitivizm denemeleri yapmışlardır. Fakat gayretleri hiçbir yankı uyandıramamıştır. XVIII. asır ve ihtilâl müsbet sosyal ilimi hazırlamış, fakat onu kuramamıştır. Pozitivizm (A. Comte) onu kurmak iddiasındadır.

Siyasî ve sosyal fikirler bir kanuna göre biribirini takibederler. Bu kanun bilindi mi tarih bir kaos olmaktan çıkar ve fizik, astronomi gibi bir ilim haline gelir. Tarihî hadiseler, biolojik vakalardaki zaruretin aynısı olan bir zaruretle biribirini takibeder ve biribirine bağlanırlar.[200]

Sosyoloji ilminin kurulması zarûretini ortaya koyan A. Comte, sosyoloji terimini ilk defa «Positif Felsefe Dersleri»nin dördüncü cildindeki 47. Derste kullanır. Sosyoloji kelimesinin herkesce kullanılıp, ilim lisanında tutulmasından sonra «Sociocretis» ve «Sociolatrie» deyimlerini de icat eden A. Comte şöyle bir açıklamada bulunur: «eğer (téocratie) ve (theolatrie) kelimeleri (theologie) kelimesine dayanıyorsa, sosyoloji kelimesi de kesin olarak (sociocratie ve (sociolotrie) kelimesinin sistemli temelini oluşturur.

Bütün batılı düşünürler ana eserimdeki sosyoloji kelimesini kabul ettiler. Benzer iki deyimin (sociocratie ve sociolatrie) aynı şekilde yakında kabul edileceğini ümit ediyorum.»[201]

A. Comte'a göre sosyoloji ilâhiyat gibi bütün diğer şeylerden tecrid edilmiş ve ilkel bir doktrin olamaz. O orijinal evrimdeki metodik başlangıç için daima en genel ve daha az karmaşık çeşitli olaylarla ilgili kavramların tümüyle kazanılmış olacaktır.[202] Sosyoloji fizik kendine özgü doğrudan gözlemler üzerine kurulmalıdır diyen A. Comte sosyolojiyi iki kısma ayırır:

1 — Sıtatik sosyoloji

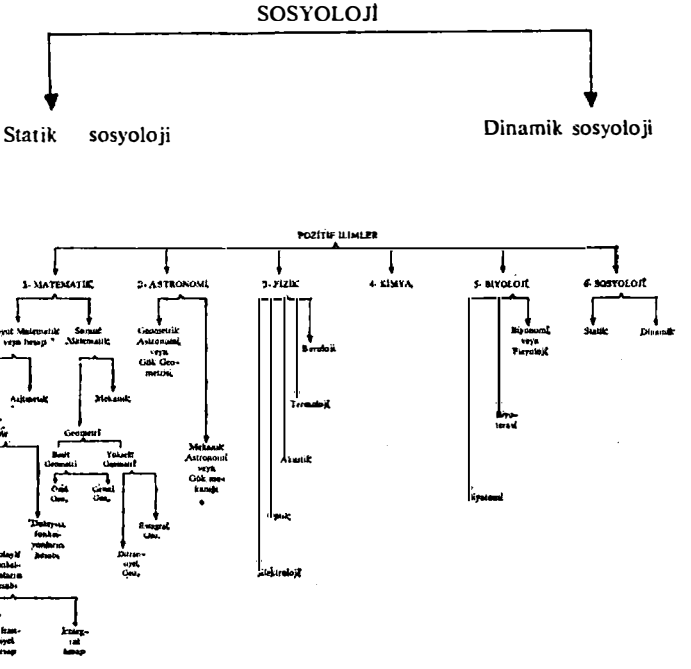
2 — Dinamik sosyoloji[203]

Sosyoloji kelimesinin mucidine göre böyle bir ilmi ikicilik (dualisme) düzen (ordre) ve ilerleme (progres) kavramlarına uygun düşer. Sosyal teşkilatın statik etüdü, gerçekten, düzen (ordre)in pozitif teorisine uyum gösterir. İnsanlığın toplumsal hayatının dinamik etüdü toplumsal ilerlemenin pozitif teorisini meydana getirir.[204]

Toplumsal teşkilatın statik anlayışı kavramı, bütün sosyolojinin aklî temelini oluşturur. Statik sosyoloji anlayışı (esprit), dinamik sosyolojininkinden daha basit, daha genel ve daha soyuttur. Statik sosyal, sosyolojinin önceki ilimlerle, bilhassa bioloji ile doğrudan ilişkisini oluşturur.[205] Sosyolojinin bu dalı ilk defa sosyal teşkilatın genel kuruluşunu sonra esas varlığını, incelemek mecburiyetindedir. Nüfus değişmelerini, toplumsal hacmin azalıp çoğalmasını, itikatların kuvvetlenip zayıflaması, fikirlerin zayıfların kuvvetlenme-

si v.s. gibi muhtelif içtimaî hadiseler arasındaki muvazeneyi statik sosyoloji tetkik eder.[206] Yani hayat şartlarının ve toplumsal yaşam biçiminin araştırılması statik sosyolojiye aittir.

Dinamik sosyoloji toplumun evrim kanunlarını inceler.[207] Devrin itikatları ile iktisadî ve hukukî hayatı arasındaki muvazenenin tetkiki statik; bir devirden diğer bir devre, bir intikâle ait kanunlar ise dinamik sosyele aittir. Bunun içindir ki, A .Comte dinamik sosyalı zarurî görür.



Comte'un ilimler tasnifinin genel bir şemasını verdikten sonra doktrinini yaymak için devrinin bazı ya-

bancı önemli devlet adamlarıyla yazışmasından bahsedeceğiz. Yazdığı mektuplara verilen herhangi bir cevaba rastlayamadık. Fakat bu mektuplar ibret vericidir.

5 — A. COMTE'un ÖNEMLİ BAZI YABANCI DEVLET ADAMLARIYLA YAZIŞMASI

A. Comte «Pozitif Politika Sistemi» isimli eserini yazdığı esnada (1857-1854), kurduğu yeni dini yaymak için devrin bazı büyük devlet adamlarına mektup yazıyor. Rus Çarı Nicolas ve Mustafa Reşit Paşa da bunlar arasındadır.[208] Rus Çarı'na yazdığı 17 sahifelik mektubu özetleyerek verdikten sonra konumuzu çok ilgilendirmesi bakımından Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektubun tam tercümesini sunacağız.

Comte'un Rus Çarı Nicolas'ya yazdığı 20 Aralık 1852 tarihli mektubu şöyledir:

«Haşmet meab»

Devamlı cumhuriyetci olan bir felsefe şimdiki kıralların en mutlak olanına, sosyal olduğu kadar zihnî de olan insanî yenileşmenin sistemli bir açıklamasını sunar. Fakat böyle bir mektup özel değerlendirilmesine göre kolayca anlaşılır. Zira bu düşünür 1822'deki kesin başlangıcından beri insan egemenliği ve eşitlik için hiçbir gerici okulun yapamadığından daha kesin bir mücadele yaptı.[209]

Böyle bir başlangıçtan sonra Comte, batıdaki anarşiyi önlemek için yeni bir din kurmanın gerektiğini açıklamaya çalışıyor. Bunun için kendisinin pozitif bir din kurduğunu belirterek şöyle diyor. «Pozitif dinin kutsal formülü şöyledir: İlke olarak aşk, temel ola-

rak düzen, ve amaç olarak ilerleme. Gerçek hayata daha iyi rehberlik etmesi amacıyla bu üniversel kaide bilinen iki dövize ayrılır: Biri ahlâk ve estetikle ilgili olup «Başkası için yaşamak»; diğeri politik ve ilmî olup «Düzen ve ilerleme»dir.[210]

Kendi kurduğu yeni dinde, yaşayanların ölüler tarafından idare edildiğini, insan düzeninin esas temeli kabul eden Comte dünya birliğinin sağlanmasını şöyle açıklar: «Tam tersine dinî birlik tabiî olarak insan bulunan her kıtaya uygun gelir. Eğer o kadar arzu ve ümit edilen bu üniversellik hâlâ yoksa, bu bilhassa şu ana kadar onun hazırlanmasını yöneten inançların güçsüzlüğünden ileri gelir. Esas itibariyle subjektif olan tabiatına göre ilâhiyatcı iman insanlığın az bir kısmını bile birleştiremez. Fakat pozitif imanı belirleyen tam gerçeklik, insanlığın serbest olarak evrensel bir nüfuz elde etmesine müsaade eder. (...) O zaman aynı papazlık tek eğitim, benzer âdetler ve ortak bayramlarla bütün ulusları doğrudan biribirine bağlayacaktır.»[211]

Pozitivizmin düzen ve barış için bir garanti olduğunu belirten Comte, böyle bir yenilikci hareketin doğulu yöneticilerce memleketlerine kolayca tatbik edileceğini salık vermektedir. Ona göre «théocretie»den «sociocratie» geçişe en elverişli ülkelerden biri Rusya' dır. Rus Çarı bu geçişi gerçekleştirmek mecburiyetindedir. Çar bu geçişi gerçekleştirmez ise «zaten bu geniş imparatorlukta, son derece farklı ilahiyatcı inançlar, en üstün şeflerin ilâhî kutsallıklarını karmakarışık ve güvenilmez hale getirir.[212]

Çar'ın kutsallığını koruması için insanlık dinini kabul etmesi gerektiğine işaret eden Comte aynı zamanda Çar'a bu yeni dinin koruyuculuğunu teklif eder. Bu hususta şöyle der: «Böyle bir durumda universel

din, manevi olmasına rağmen maddî ihtiyaç için Batı'da bulamadığı yüksek düzeyde bir koruyucu bekliyor. Şimdiki bildirimde açıklanan şey, uzun zamandan beri XIX. yüzyılın tek gerçek devlet adamı olarak gördüğüm ve bütün yıkıcı tehlikeye açık şefe başvurmak içindir.»[213]

Yeni dinin çeşitli yönleri hakkında geniş bilgiler verdikten sonra mektubunu şöyle bir ifadeyle bitirir: «Haşmet meab, daha önce 'Pozitif Felsefe'nin serbestce yayılmasına gerekli izini verdiniz. Pozitif Felsefemi tamamlayan 'Pozitif Politika'mı tanıdığınız zaman onun yayılmasına yardım edeceğinizi ümit ediyorum. Bu bilhassa sizin beğeninize daha uygundur. Avrupalı muhafazakarların tabiî şefi şimdiki saf ampirizmin muhafazakâr politikasını sağlamlaştırıp geliştiren doktrini, ana istikametinin istediği tam sistemli hâle yükselterek, kısa zamanda değerlendirmelidir.

selamlar ve saygılar.
A. Comte.»[214]

Yukarda görüldüğü gibi Rus Çarı Nicolas'yı Avrupalı muhafazakârların tabiî şefi kabul eden Comte mektubunun altına şöyle bir not yazmaktadır: «Pozitif ahlâk beni büyük günü yaşamaya mecbur ettiği için, daima esas yöntemlerimden herbirini uygun olarak neşrettim. Bunun içindir ki, haşmetmeab, bu mektubu sizin cevabınızla 1853 yılı ortalarına doğru ortaya çıkacak olan «Pozitif Politika Sistemi» isimli eserimin üçüncü cildinin önsözüne eklemeye mecbur olduğuma inanıyorum.»

Burada bahsedilen cildin önsözünde Comte'un Çar'a yazdığı mektup var, fakat Çar'ın cevabına rastlamadık.

A. Comte Rus Çar'ı Nicolas'ya yazdığı mektuptan

(20 Aralık 1852) bir yıl sonra, 4 Şubat 1853'de metnini tam olarak vereceğimiz mektubu Mustafa Reşit Paşa'ya yazar. Bu mektup Çar'a yazdığı mektuptan çok kısadır. Ayrıca M. Reşit Paşa tarafından cevaplandırılıp cevaplandırılmadığını belirten bir kaynağa da rastlayamadık. Bu hususta A. Comte'un aydınlatıcı bir ifadesini de bulamadık. Sözü edilen mektup şöyledir:

Osmanlı İmparatorluğunun eski büyük Veziri (Sadrazam) Excellence Reşid Paşa'ya.

Paris, Le 7 Homére 65.
Cuma 4 Şubat, 1853
Beyefendi (seigneur),

Asrımız, Avrupa'da, Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arzediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hâle gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddî düzenin derhal korunmasında zarûrî olmasına rağmen, devrim halini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerinin başında kalan doğulu şefler, her hükümetin «iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemet»le hülasa edilebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarfediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye'de, Rusya'dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikci bir Sultanın[215] cesûrâne ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlıların başkentini hâlâ kirleten, esir pazarını[216] kaldırıp monogamie (tek evlilik)[217] nin parlak bir örneğini vererek, Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamiyle işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu, Doğuda da Batıdakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileştirmenin sistematik

teklifini size arzetmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.

Saygıdeğer istifanızın (retraite)[218] boş zamanları, yeterince bir ilgi ile evvelâ doktrinimin genel özetini size sunacak olan «Pozitivizm İlmihali»ni, sonra da onu kesinlikle düzenleyen «Pozitif Sistemi»ni kabul ve tasdik edeceğinizi ümit etmeme izin veriyor. Bu iki kitap, tali ve belgesel görüşlerin sonunda belli olan kesin bir tutumun etkisi altında, batılı dehanın bundan böyle medenileşmiş bütün toplumların ortak ihtiyaçları ile doğrudan ilgili kurumlar üzerinde çok uğraştığını size hissettirecektir.

Asırlardan beri, Doğu ve Batı, eşit iştiyakla, şu ana kadar elde etmeye asla muktedir olamadığı evrensel dini arıyor. Politeizmin sadece millî inançları besleyebildiği her iki taraf için de bilinmiş olduğundan, monoteizme ittihadın kesin kaynağı gibi bakıldı. Fakat tecrübe ve muhâkeme böyle bir ümidin boş olduğunu kesin olarak gösterdi. Roma dünyasının geri elde edilmez şekilde Katoliklik ve İslâmiyet arasında bölüşülmesinden sonra, beyaz ırkın tek tanrıcılık evrenselliğini yerleştirmek için iki büyük teşebbüsü karşılıklı olarak etkisiz hale gelmiştir. Bu iki başarısızlık, özü bakımından belirsiz ve zorunlu olarak ispatlanamaz görüşler üzerinde böyle bir uzlaşmanın imkansız olduğunu doğrudan belirten bir felsefeye hiçbir gariblik getirmez. Doğulular ve Batılıların kendi arasında aynı zamanda oluşturdukları ilmî sahaya ait kendiliğinden olan uygunluk, bu giderilmesi güç ayrılıklar ile apaçık bir tezat oluşturuyor. Her ilâhî inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da ferdî insanî varlığın bütününü tamamıyla pozitif bir imanda kucaklamak için beni gerçek evrensel dini keşfetmeye götüren esas bilgi budur. Bu şekilde düşünme mutlu-

luğunu elde edince ilk gençliğinden beri en yüksek problemin bu tek son çözümünü sistemleştirip geliştirmeye bütün hayatımı verebildim.

Ortaçağın sonundan beri, her nekadar değişik şekiller altında da olsa, seçkin kafaların ilahî yetkililiği (émancipation), Batı'da olduğu gibi Doğu'da da aynı adımla yürüdü. Zira ilâhi yetkililik, iki tek tanrıcılığın, pozitivizme ayrılan evrensellik üzerindeki bağdaşmaz iddialarının müşterek boşluğunu hissettiren kesin çatışmadan doğdu. Daha basit inancı ve daha pratik yöneticiliğinden dolayı gerçeğe doğru daha fazla yönelmiş olduğu için İslâmî dehâ pozitivizmin son gelişine, katolik dehasından daha az karşı olmalıdır. Eşsiz Muhammed, dogmatik olarak biribirine benzeyen Roma ve Bizans dinlerinin derin tezatına bakarak insani iki gücün normal ayırımına göre zihinsel ve ahlâkî yararları, layiki vechile tanıdı. O'nun çok yüksek seviyedeki sosyal dehası, ilâhî esasa uygun olan medeniyetten daha ilerlemiş bir medeniyet isteyen bu mükemmelliği tahmin etti. O, çok güzel olmasına rağmen mevsimsiz bir teşebbüsün kesin başarısızlığını önceden sezdiği için daha basit ve ilâhiyatçılığın tabiatına daha iyi uyan bir geçiş kurmakla yetindi.

Kadınların ve işçilerin kademeli iki özgürlüğe kavuşmaları için Doğu, gerçek katolik rejimine başkanlık eden toplumsal devrimin şerefini Batıya bırakmak mecburiyetindedir. Fakat Doğulular bu kesin başlangıcı takibeden büyük hareketlerin kati sonuçlarını kendilerine maletmede bizden daha iyi yetenekli oldular. Zira bunlar böylece, çağdaş batılıların çok mistik inançlarının karakterinden gelen zihinsel ve toplumsal engellerden, ayrıca bilhassa suni rejimlerinin kendiliğinden dağılmasına bağlı metafizik düzensizlikten korunmuş bulundular.

Pozitif dinin istediği hazırlıkların tümüne göre müsbet din sadece batıdan çıkabilir. Son kabulü ile Doğuyu daha iyi düzenlemiş olduğu için müslümanlık değerlendirilmelidir. Ayrıca müslümanlık, nassı «protestante»lık ve «déist»likten gelen bozulmayı hiç ihata etmediği ve rejimi kuvvetlice kalıtım ilkesine bağladığı için devrimci bozulmaya karşı toplumların emniyetini sağladı. Aynı zamanda, daima toplu bakışları sezen yöneticiler daha iyi yerleştirerek nazarî anlayışları ve pratik değerleri arasında mükemmel olmayan âhenge göre hükümetlerin normal üstünlüğünü devam ettirdi. O halde son yenileme harekatı Doğu'da, üsttekilerin bilinen iktidarının düşük hatalarına filozofların bağırmağa zorlandığı batıdaki teşebbüse bağlı anarşik çalkantıyı uyandırmaksızın üstün gelebilir.

Müslüman dehasının böyle bir tarihi değerlendirmesine göre bugünkü müslüman tiplerin, ilk şaşkınlıklarını atlattıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan müsbet dini kabul etmelerine şüphem yoktur. Hiçbir metafizik geçiş olmaksızın islâmdan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük Peygamberlerine özgü değerli niyetlerinin, layık devam ettiricilerini hissedeceklerdir.

Böyle boş bir politik birliği terketme yoluyla, geçici eğemenliğin tabiî bölgesini her tarafta sınırlayan sosyolojik kanunun normal bir tatbikatını görerek Osmanlı İmparatorluğunun zarûrî dağılmasına üzülmelerini bırakacaklardır. Aynı zamanda Osmanlı şefleri, kendilerininkinden daha az homogen bir gücün gelecek istilası ile ilgili ve o zamandan beri bu kendiliğinden dağılmaya daha fazla ramedilmiş, yıkıcı olduğu kadar da esassız olan endişelerinden kurtulmuş bulunacaklardır. İslâmın esas ruhuna göre siyasî bir yö-

netim altında toplanma, sadece görüş ve âdetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah'ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklerdir.

selâm ve saygılar
Auguste Comte
10, Rue Monseur-le Prince.[219]

AUGUSTE COMTE'UN AİLE ANLAYIŞI

Kurduğu yeni dine davet için yetkili şahıslara mektuplar gönderen Comte'un sisteminin çeşitli yönlerini belirten bazı konulardaki görüşlerini belirtmek bu sistemi anlamada şüphesiz çok yarar sağlar. Bu sebeple «Aile anlayışından» başlıyarak bazı fikirlerini açıklamağa çalışacağız.

«Hakikatte insan ailesi en küçük toplumumuzdur. Ters bir anlamla cinsimizin tümü en geniş aileyi oluşturur»[220] diyen Comte için her gerçek aile, hayvanlarda bile, üretici çiftle kendiliğinden başlar. Müşterek sevgi üzerine kurulup, aşk tarafından yönetilen en sınırlı ve en mükemmel toplum ailedir.[221] Üniversel düzenin tek mükemmel tipi olan insan düzeninde toplumsuz aile kadar, ailesiz toplum da düşünülemez. Toplum olmaksızın aile bulmak için hayvanlar arasına inmek lâzımdır. [222]

Aile politik toplumun tabiî ögesidir. Basit ailevî yönetim gerçek politik kuruluşların esas tohumlarını temsil eder. En küçük toplum olan bu ailenin merkezini kadın oluşturur. Aile içinde Büyük-Varlık'ın hizmetcilerin iyetiştirerek toplumsal görevini yapar.[223] Her bakımdan insan cinsinin gerçek tipini temsil eden kadın, erkekle insanlık (l'Humanité) arasında bir arabuluculuk yapar. Duygulandırıcı üstünlüğü gereğince

karı, Büyük-Varlık adına kocanın iç olgunlaşmasını geliştirir[224] anne sıfatıyla da Büyük-Varlığın gelecekteki hizmetçilerini yetiştirir. Ayrıca anne olarak kadın, insan eğitiminin tümünü yönetmek mecburiyetindedir.

Kadın yukarda belirtilen aile içindeki iki görevini tam olarak yerine getirmek için dış çalışmadan muaf olmalıdır.[225] Kendi rızasıyla aile mabedine kapanarak orada serbestçe kocasıyla, çocuklarının ahlâkî olgunluğunu sağlamalıdır. Böyle olmakla ancak itibara mazhar olur.[226]

Comte'a göre «Bu tarz bir teşkil maddî cihetten, yalnız pozitivizmin sistemleştireceği lakin küllî insiyakla daima hissedilmiş şu esas kaideye istinad eder: ERKEK KADINI BESLEMELİDİR. Her kadın evvela babası veya kardeşleri tarafından iaşe edilir. Hakiki aile teşekkülünün ilk maddî esası işte budur.»[227] Daha ileri giderek «kadın kendi çalışmasıyla zenginleştiği zaman ahlâkî düşkünlüğü bana daha büyük güzüküyor» diyen Comte «kadınlar kadar fena işbaşkanı olamaz» demektedir.[228]

Kadına yukarda belirtilen aile içi vazifeleri atfeden filozofa göre batılı cereyanları sistemleştiren pozitivizm kadınlara ait çeyiz ve miras hakkını da kaldırmıştır.[229] Zaten hernevi insan hakkını gayri ahlâkî ve abes kabul eden ve onun yerine karşılıklı vazifeyi koyan pozitivizmde kadının melekleşmesi Comte'un çizdiği çerçeve içinde olmaktadır. Kadın aile içindeki görevini Comte'un istediği şekilde yerine getirirse, ancak o zaman aile, metafizik anarşi ve ilahiyatçı uyuşukluk tarafından uyandırılmış bütün safsataları yener ve toplumun öge ve okulu olarak değerlendirilmiş olur.[230] Böylece teşekkül etmiş bir aile, kesin gelişmeleri medenî ve ailevî mutluluk lehine kabul eder.

COMTE'UN MEDENİYET ANLAYIŞI

Comte'a göre medeniyet tam anlamıyla insan zekâsının gelişmesinden ibarettir. Yani bir baştan öbür başa tabiat üzerindeki insan fiillerinin gelişmesidir. Başka bir deyişle medeniyet fikrini meydana getiren elemanlar, ilimler, güzel sanatlar ve sanayidir. Toplumun amacını belirleyip şeklini düzenleyen medeniyettir.

A. Comte medeniyet tarihinin üç büyük çağ veya medeniyet haline ayrıldığına inanır. Bu çağların özellikleri maddî ve manevî bakımdan tamamen farklıdır. Buradaki ayırımı da Comte üç hal kanununa göre düşünmektedir.

Birinci çağ ilahiyatcı veya askerî çağdır. Toplumun bu durumunda, genel olsun özel olsun bütün fikirler tamamen tabiat üstü bir düzendedir. Hayal tam olarak askerîdir. Toplumun tek ve devamlı amacı fetihdir. Sadece insan varlığı için zarûrî olan sanayi vardır.

İkinci çağ metafizik ve hukukla ilgili çağdır. Bu devrin genel özelliği hiçbir bölümü olmayışıdır. Bu çağ bir ara ve bozulma çağıdır. Son çağa geçişi sağlar. Bu devirde gözlem hayâle hâkimdir. Fakat değişiklik bazı sınıflarla kabul edilir. Bu sınırlar gözlemin elde ettiği eleştiri hakkıyla orantılıdır. Bu devirde eleştirme ve delil getirmeler görülür.

Maddî bakımdan, hâlâ üstünlük elde etmeksizin sanayi daha geniş yayılmıştır. Dolayısıyla toplum açık olarak askerî değildir; tam olarak sanayileşme de görülmez. Özel toplumsal iilşkiler biraz değişir. Halâ köle olan üretici, asker adına bazı haklar elde etmeye başlar. Sanayi ilerlemeler kaydeder. Bu ilerlemeler ferdî köleliğin tam olarak yıkımını doğurur.

Son çağ ilmî ve sınaî çağdır. Bu devirde bütün özel nazarî düşünceler pozitif olurlar. Gözlem hayâle tamamen hâkimdir. Genel fikirler de pozitif olmaya yönelirler. Maddî sahada sanayi tamamen üstünlük kazanmıştır. Bütün özel münasebetler yavaş yavaş sınaî temeller üzerine kurulur. Toplum teşkilatlanmaya yönelir. Bu son çağın başlangıc noktasını pozitif ilimlerin, on birinci asırda Arablar vasıtasıyla Avrupaya geçiş tarihi belirler.[231]

Görüldüğü gibi, medeniyetin devreleri tamamen üç hal kanuna göre yapılıp açıklanmıştır. Bu hususta Comte ortaya koyduğu fikirlerini üç hal kanununa uydurmaktadır.

AGUSTE COMTE'UN EĞİTİM ANLAYIŞI

Comte'a göre kendinin ileri sürdüğü eğitim, emekçilerin toplumsal ve şahsî görevlerini daha iyi yerine getirmelerini sağlayacaktır. Böyle bir eğitim, yetiştirmeye mecbur olduğu varlık gibi, zeka ve toplumculuğa bağlı kalacaktır. Bu eğitimde toplumculuk amaç zeka ise vasıta olacaktır.

Kendi felsefesinin tatbik edilmesinde ana yardımcı güç olarak kabul ettiği emekcilerle ilgili bu eğitim Comte'a göre doğuştan rüşte kadar devam eder ve iki genel kısma ayrılır. Birinci kısım bülûğ çağına veya sistemli öğretimin başına kadar sürer, aşağı yukarı 14 yılı ihate eder. Bu kısım ailenin bağrında tamamlanacaktır. Çocuk aileden kopmayacaktır. İkinci kısım ise altı sene sürecek ve çocuk aileden kısmen de olsa kopacaktır. Bu devrede toplumu düzenleyen ilmî dersler öğretilecektir. Bu devre sistemlidir, bu devre pozitifdir. Bu belirtilen 20 senelik zamanda uzun bir tec-

rübe ile her emekci ruhu ve kalbiyle toplumsal ve şahsî vazifesine hazırlanmış olacaktır.[232]

Burada Comte'un toplumda ayrıcalık gözettiği görülmektedir. Bu eğitimi sadece emekcilere ayırmış, acaba emekcilerin dışındakiler için nasıl bir eğitim düşünüyor bilinmemektedir? Onun nazarında toplumun bütün fertleri emekcidir dense bu olamaz çünkü daha önce papazlar ve zenginler sınıfını kabul ettiğini ve bankerlerin bazı aileleri beslemekle mükellef olduğunu belirtmektedir. Eleştiriyi bir tarafa bırakarak bu eğitim safhalarını belirtmeye çalışalım.

Comte'a göre bu eğitimin kendiliğinden olan ilk kısmının birinci yarısı, ikinci diş çıkarımı sonuna kadar ebeveynlerin özellikle annelerin yönetimine ve fiziki (vücutla ilgili) eğitime ayrılmalıdır. Bu giriş kısmı okuma ve yazma ile ilgili hiçbir şeyi ihata etmez. Kasların gelişmesi, gözlem ve eylemlerle duygu ve becerilerin gelişmesini sağlar. Bu devrede ferdin felsefesi saf fetişizmden ibarettir. Ebeveynlerin tüm dikkati sistemli eğitimin doğrulayacağı alışkanlıkları vermek olmalıdır. Bu devrede gerçek ahlâkın temeli de atılır.

Diş çıkarma ile buluğ arasındaki yaklaşık yedi senede bu kendiliğinden (spontané) eğitim sistemli eğitim haline gelmeye başlar. Fakat bilhassa ahlâkî yönden çok önemli olan güzel sanatlar hususunda bu eğitim yine aile içinde gerçekleşir. Genel eğitim için bazı estetik etütleri yapılır. Bu etütler bir taraftan ana sanat olarak şiiri, diğer taraftan en esaslı iki özel sanat olan müzik ve resmi kapsar. Bu devrede modern şiirin derinlenmesine değerlendirilmesine girilmeksizin batılı ana lisanların basit kültürüne yer verilir. Hayal kültürünün üstün geldiği birinci eğitimin sonuncu yarısında birey basit ilk fetişizmden politeizme yükse-

lerek özel felsefî evrimini takib edecektir.[233] Böylece eğitimin birinci kısmı tamamlanır.

İkinci sistemli, pozitif eğitim ebeveynlerin ekserisinin katılamıyacağı halkla ilgili dersler istediği için tamamen aile içinde cereyan etmiyecektir. Bu eğitimde takibedilecek ilimlerin sırası Comte'un tasnifindeki sıra olacaktır. Bu eğitim toplumsal ve şahsî tabiatlara uygun olacaktır.

Sistemli eğitimin birinci sınıfında matematik-astronomi ve fizik-kimya çiftleri okutulacak her ilim için bir sene ayrılacak, dolayısıyla pozitif eğitimin birinci sınıfı dört senede tamamlanacaktır. Bu dört senelik çalışma inorganik olacaktır. Beşinci sene de 40 dersli bioloji takibedecek ki Comte bu ilme gerçek felsefî ve halkça sevilen ismini vermektedir. Bu ikinci sınıf oluyor. Altıncı sene, bilhassa modern insan topluluklarının yapısı ve hareketi hakkındaki gerçek kavramları kolaylaştıran dinamik ve statik sosyoloji doğrudan doğruya etüt edilecektir. Böylece gerçek nazariyelerin tümü kesin olarak sistemleştirilmiş olacaktır.[234]

Yukardaki bilgilerden de anlaşılacağı vechile Comte'un emekci lerdeki eğitim sistemi, doğuştan itibaren 20 senelik bir zamanı ihata etmektedir. 14 yaşına kadar ailesi içinde eğitim gören fert, 14 yaşından sonra pozitif eğitimine başlayacaktır. Bu sistemli eğitim üç sınıflı altı yıllık bir devredir. Birinci sınıf dört seneden, ikinci ve üçüncü sınıflar birer yıldan ibarettir.

Comte'a göre bu sistem halkça sevilen sistemdir. Bu sistem dolayısıyla emekcilerle öğretmenler arasında gerçekleşecek bağlaşma batıdaki normal halin daha önce gerçekleşmesini sağlayacaktır.[235]

COMTE'A GÖRE POZİTİF FELSEFE

Comte'a göre üç çeşit felsefe vardır: İlâhiyatçı felsefe, Metafizik felsefe ve Pozitif felsefe. İlâhiyatcı felsefe ilk felsefe olup pozitif felsefeyi hazırlamakta önemli rol oynamıştır. Metafizik felsefe, ilâhiyatcı felsefeden pozitif felsefeye geçişi sağlamıştır. Pozitif felsefe ise insan zekasının son gerçek hâlidir.[236] Bu felsefenin temel özelliği, bütün olayları tabiî değişmez kanunlara bağlı olarak kabul etmesidir. Comte'un bütün çabalarının amacı bu kanunların keşfi ve onların mümkün olan en az sayıya indirmektir. İlk ve son sebeplerin araştırılması pozitif felsefe için kesin olarak erişilmez ve anlamsız bir şeydir.

Comte 1824'te arkadaşı Valat'ya şöyle yazıyordu: «Hayatım boyunca ve bütün gücümle pozitif felsefenin kurulması için çalışacağım.»[237] Pozitif felsefeyi kurmak için kendini adadığını belirten Comte bu felsefenin muhteviyatını da şöyle belirtir: «Tek kelimeyle bu ders pozitif ilimler dersi değil, yapmayı düşündüğüm pozitif felsefe dersidir. Burada sadece her temel ilmi, pozitif felsefenin tümüyle olan ilişkilerine ve onu belirleyen zihniyete göre, yani esas metotları ve başlıca sonuçlarına göre çift yönden incelemektir.»[238]

Comte'a göre negatif felsefeye, ne dogma ve ne de tarihî yönden hiçbir dayanışma göstermeyen pozitif felsefe ilk defa sosyal ve tabiî felsefe diye ikiye ayrılır. Tabiî felsefe sosyal felsefeye bir hazırlıktır. İlmî ve mantıkî olan bu zarûrî hazırlık tabiî felsefenin, dünyayı inceleyen kozmoloji ve hayatı inceleyen biyoloji diye ikiye ayrılmasını gerektirir.[239] Böylece pozitif felsefe komzoloji ile başlayıp, biyoloji ile gelişmiş ve sosyoloji ile tamamlanmıştır.

A. Comte, kendinin kurduğu bu pozitif felsefe ile İngiliz bilginlerinin, bilhassa Newton'dan beri devam eden tabiat felsefesi arasında çok fark olduğunu savunmaktadır.[240]

Ayrıca Comte felsefesinde «Ordre et Progrés» dövizi önemli bir yer işgal eder. Düşünürün icat etmekle öğündüğü bu döviz yenileştirici gücün tümünü ihata etmektedir. Ona göre «Ordre et Progrés» arasındaki temel uyuşma, kesin bir şekilde pozitivizmin ayrıcalığını (Privilége) oluşturur.[241] «Ordre» (düzen) devamlı ilerlemenin temel şartını, «Progrés» (ilerleme) ise düzenin zarûrî amacını teşkil eder.[242] Dolayısıyla pozitivizm mümkün olan bütün ilerlemenin tohumlarını içeren temel düzenin basit gelişmesine bağlı olarak doğrudan insanî ilerlemeyi temsil eder.

b — CLAUDE BERNARD (1813-1878)

Orta halli bir aileden olan Claude Bernard 1813'de Rhone'da doğar. Akademi üyesi iken 1878'de Paris'de ölür. Bernard tıp öğrenimine başlamadan önce bir eczanede çalışır. 1841'de Collége de France'de Magendie'ye laboratuar hazırlayıcısı, 1843'de de tıp doktoru olur. 1844'te agragasyon imtihanını kazanan Bernard, 1854'de Bilimler Akdamesine seçilir. 1868'de Muséum' de karşılaştırmalı fizyoloji Profösörlüğüne atanan bilgin, aynı yıl Academie Française'e üye seçilir. 1869'da senatör olur.

Tababet çalışmalarını ciddi bir şekilde devam ettiren Bernard, bir taraftan da A. Comte'un etkisinde kalır. Bu etki onu, tababet ve fizyoloji ilimlerinin, ilâhiyatcı ve metafizik hallerden geçerek nasıl pozitif hâle geldiklerini göstermeye teşvik eder.

Pozitif devrede, herşey düzenlenir ve anlam kaza-

nır. Gerçekten deney metodu, ilâhiyatçı çağdaki sezgiyi çalışmaya ilk hız veren fikir yaparak, felsefî çağdaki neticeler çıkaran akli ve nihayet ilmin pozitivist kavrayışlarını birleştirip pozitif devredeki gözlem, gözlenmiş olaylar arasındaki ilişkilerin etüdü, metotlu deney, yazarı deneysel her ilmin kaidelerini geliştirmeye sevkeder.

Bu hususta ne ilk sebepler endişesi ne de olayların sonuçlarının araştırılması durumları bir engel teşkil etmez.[243]

Bernard'a göre canlıların geçirdiği son derece karmaşık hadiseler tetkik etmek istenilirse, herşeyden önce tecrübe yapmak, prensiplerini ortaya koymak ve sonra o prensipleri fizyolojiye, patolojiye ve tedaviye tatbik etmek lazımdır. Deney yapmak tıp ilminde, diğer herhangi bir ilimde olduğundan hiç inkâr edilemiyecek surette daha güçtür; fakat işte bundan dolayıdır ki, deney yapmak, başka herhangi bir ilimde olduğundan daha ziyade tıpta lazım ve zarurîdir.

Deney yapanın bu isme lâyık olması için hem nazariyeci hem de eylemci olması gerekir diyen Bernard «Şu iki şeyi: kafa ile eli, biribirinden ayırmak mümkün olamaz. Maharetli bir el, ona yol gösterecek bir kafa olmazsa kör bir âlet demektir; kafa da, işi yapacak bir el bulunmazsa kudretsiz kalır» der.[244]

Pozitivist Bernard'a göre deneyci kısmî gerçeklerden genel gerçeklere doğru gider ama, mutlak gerçeği elde ettiğini asla ileri süremez. Eğer herhangi bir konuda mutlak gerçeğe varılırsa her konuda varılması gerekir. Bu bakımdan olayların yalnız nedenini öğrenebiliriz niçinini öğretmek kavrayış gücümüzü aşar.

Eserleri :

1 — Sur le Suc Castrique et Son Role Dans le Nutrition. (Mide öz Suyu ve Beslenmedeki Rolü) (1843)

2 — Mémoire Sur le Pancréas (Pankreas Hakkında İnceleme)

3 — Recherches Sur une Nouvelle Fonction de la Foie Considéré Comme Orgene Producteur de Matiére Surrée (Şekerli Madde Üreten Organ Olarak Karaciğerin Yeni Görevi Hakkında Araştırmalar (1853).

4 — İntroduction à l'Etude de la Médecine Expérimenteles (Deneysel Tıbbın Tetkikine Giriş) (1865)

5 — Leçons Sur les Anesthésiques et l'Asphyxie (1875) (Anestezi İlaçları ve Boğulma Hakkında Dersler)

6 — Leçons Sur la Chaleur Animale (Vücut Hakkında Dersler) 1876)

7 — Leçons Sur le Diabète et le Glycognése Animale (Şeker Hastalığı ve Hayvansal Glikoz Üzerine Dersler) (1877)

8 — Leçons Sur les Phénoménes de la Vie, Communs aux et aux Végetaux (1878) (Hayvansal Bitkilerde Ortak Olan Olaylar Hakkında Dersler.)

9 — La Science Expérimentale (Deneysel Bilim) (1878)

10 — Leçons de Physiologie Opératoire (Cerrahî Fizyoloji Hakkında Dersler) (1879)

11 — Lejons de Pathologie Expérimentale (Deneysel Fatoloji Dersleri) (1880).

c — LITTRE (Maximilien-Paul-Lmil) (1801-1881)

A. Comte 'un en büyük temsilcilerinden biri olan Littré 1801 de Paris'te doğup 1881'de yine orada öldü. Tababet ve üniversel kültürü de etüt eden düşünür seçkin bir dilbilimci ve filologdu. Kendi ismi ile anı-

lan meşhur lügatiyla ün yapan Littré felsefi bakımdan A. Comte'un talebesidir. Üstadına saygıyı muhafaza etmekle beraber onun kurduğu yeni dini reddeder. Fakat insan dinlerinin özelliği hususunda Comte'la aynı görüştedir. Littré'ye göre de insanın dinî tabiatı, ilâhiyat zarfını yırtar ve gerçek rejimi başlatır. Bununla beraber filolog, pozitif din mezheblerinin bir yönetim altında toplanmasını kabul etmez.

Littré pozitivizmin bazı aydın ve bilginler kesiminde yayılmasına yardım etti. A. Comte'a nazaran daha az tesir icra eden Littré'nin sosyalizme karşı olan tutumları Comte'unkinden daha açıktır. O, emekçi sınıfının sosyal problemini Comte'dan daha açık olarak düşünüyor. Emekçileri modern topluma girdirebilmek için öğretimi ve iş düzenini aynı anda kabul ediyor.[245]

Bu bilgin, Comte'un üç hal kanunu yerine bir tane «dört çağ» kanunu düşünür. Bu kanun şu dört çağın biribirini takibetmesi kanunudur: İlkel çağ, yani ihtiyaç çağı, din çağı, yani ahlâk çağı, sanat çağı, yani güzellik çağı ve nihayet ilim çağı,[241] diğer taraftan Comte'un ilimleri tasnifinde boşluk bulur. Bu pozitif ilimleer politi kekonomi, bilginin şartları etüt eden felsefî psikoloji (eleştiri), ahlâk, estetik ve psikoloji'yi ilâve eder.[247]

Littré, ilmin pozitif özelliğinin felsefî nazariyeleri kaldırdığını kabul eder. Ona göre ilim kesin olarak ilâhiyat ve metafizikle ilişkisini kesmiştir. Şüphesiz pozitivizmin bu türü, ilimcilik (scientisme) denen şeyi doğurur.[248] Fransa'da uygulanan pozitivizmin bu konusu, Renan, Taine, Fizyolojistlerden Claud Bernard, Megendie, Paul Beret; Kimyacılardan Berthelot üzerinde tesir göstermiştir.

1867'de «Pozitif Felsefe» dergisini kuran Littré'nin insan hakkındaki şu tanımı meşhurdur: «Üstünlükler düzenin memeli hayvanı, iki elliler ailesi» (animal memmifére de l'ordre des primets, femille des bimanes).[249]

Eserleri :

1 — Dictionnaire de la Langue Française,
2 — Analyse Reisonnée du Cours de Philosophie Positive de M.A. Comte, Paris 1845.
3 — Application de la Philosophie Positive au Couvernement des Société, 1849
4 — Conservation, Révolution et Positivisme, 1852
5 — Paroles de Philosophie Positive, 1859
6 — A. Comte et la Philosophie Positive et de Sociologie Contemporaine, 1876.
8 — Revue Positive (1867-1883)

d — ERNEST RENAN (1823-1892)

Renan 1823 yılında Fransa'nın Brétagne bölgesindeki Tréguler kasabasında doğdu. 1892'de «Acedémie Française» üyesi iken Paris'de öldü. Beş yaşındayken babasını kaybeden Renan'ı dindar annesiyle kendinden 12 yaş büyük olan kız kardeşi Henriette yetiştirdi.

1838'de Paris'e gelerek rahiblik mektebine giren Renan 1845 de buradan ayrılarak felsefe tahsiline başlar. 1848'de Felsefe «Agrégé»si olur. Aynı zamanda 1852'de müdafa edeceği «İbn-i Rüşd ve İbn-i Rüşt Mektebi» adlı doktora tezini yazar. 1851'de Millî Kütüphaneye tayin edilir. 1862'de «College de France»ın İbrani dili Profösörlüğüne getirilir. 1883'de bu okulun başına geçer.

Çevresinde toplananlar üzerinde hayranlık uyandıran Renan devrinin aydın gençlerinden Paul Bourget,

Maurice Barrés, Remain Rolland, Charle Mourras ve Pierre Louys'u yumuşak huyu, şişman vücudu ve zeki çehresiyle çeşitli biçimlerde etkilemiştir.[250] 19. yüzyıl Fransız düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden yazar gerçeğin ve güzelin birliğine, dolayısıyla tarihte sanat ve ilmin uzlaşabileceğine inanır. Geçmişin tam olarak ortaya çıkması için tarihçiye, yeterli döküman bulunmadığı zaman, hayâlen tamamlama hakkını verir. Bununla beraber mucizeyi red ve kutsal kitabları eleştiriye tabi tutarak da pozitivizmi tarihe girdirir.[251] Ona göre tarih, gelişme halinde olan herşeye ait bilimin zaruri şeklidir. Dilbilimi, dil tarihidir; edebiyat ve din bilimi, edebiyat ve din tarihidir. İnsan zekasının bilimi insan zekasının tarihidr.[252]

19. yüzyıl tarihçilerinden biri olan düşünür, bütün iman gücünü ilme nakleder. Dolayısıyla ilim onun imanı ve dini olur. Bu hususdaki düşüncelerini, 1848'de yazıp 1890'da neşrettiği «İlmin Geleceği» isimli eserinde belirtmektedir. Düşünüre göre, bilim insana daima, alın yazısını ıslâh edebilmesi için yegâne vasıtayı sağlar. Bilim insana gerçeği vermekten ziyade onu yanılmaktan korur. Bilmek, tabiî din âmentüsünün ilk kelimesidir. Çünkü bilmek, insanın eşyası ile münasebetinin, ferdin fikir hayatı demek olan «kâinata nüfuz»un ilk şartıdır.[253]

Renan'a göre Allah yaşayan bütün varlıkların evrensel bir eseridir. «Şimdiye kadar körcesine ve bütün varlıkların sessiz temayülleri ile meydana gelen bu esere hiçbir surette iştirak etmemiş olan akıl, günün birinde bu büyük eserin idaresini ele alacak ve insanlığa düzen koyduktan sonra Allah'ı da düzenliyecektir.»[254] Böylece akılcı pozitivizmi açık bir şekilde belirten Renan'ı her türlü vahiyle ilgili itikatlardan uzaklaştıran şey bilim aşkı olmuştur. Akıla Allah dedikten

sonra bilimin ve felsefenin şartlarını koyduğuna inanır.

İmanı daima akıl kuvveti ve fikir kültürü ile tersine orantılı kabul eden düşünür, «evet bir gün gelecek insanlık artık inanmayacak fakat bilecektir; şimdi fizik âlemini bildiği gibi metafizik ve manevî âlemî bildiği gün de gelecektir» der.[255] Ona göre ilim insan tekâmülünün temelli unsurudur. Bilim olmaksızın mükemmellik imkansızdır.

Renan'a göre felsefe ile filoloji biribirinin tamamlayıcısıdırlar. Bu nedenle filologun sahası filozofunkinden daha belirli ve sınırlı olamaz. Çünkü hakikatte her ikisi de belirli bir konuyla değil, özel bir bakış açısından herşeyle meşgul olurlar. Düşünüre göre filoloji ile felsefenin ve erudisyon ile düşüncenin birleşmesi, devrin fikir çalışmalarının vasfı olmalıdır. Felsefenin muhtaç olduğu olaylar ormanını ona filoloji veya erüdisyon verecektir.[256]

Modern düşüncenin kurucularının filologlar olduğunu savunan bilgin, reform filoloji hareketinin içinde doğmuştur der. Ona göre ilk reformcular filologlardır. Olayların tefsircisi olan filologlar aynı zamanda onları anlama vasıtasıdır. Günün birinde filoloji yok olsa onunla birlikte tenkit de yok olur. İptidaîlik tekrar geri gelir; cahilce iman gene dünyaya hakim olur. Düşünüre göre her tabiat üstü sistem ölüm darbesini filolojiden yiyecektir.[257]

«Ben herşeyi tecrübeden aldığıma inanıyorum» diyen Renan'a göre filoloji zeka ile ilgili şeylerin doğru bilimidir. Fizik ile kimya cisimlerin sentezi biliminde ne ise, filoloji de insanlık biliminde odur.[258]

A. Comte'u, insanlık bilimlerinde «a priori» bir metot kullandığı için suçlayan Renan şöyle der: «M. Comte tıpkı, hayvan aleminin birçok olan dallarını zorla

düz bir çizgiye irca eden faraziyeci tabiatçılar gibi hareket ediyor. İnsan zekasının teolojiden metafiziğe ve metafizikten pozitif bilime doğru yürüdüğünü ispat etmeyi denemesinden beri, ona göre insanlık tarihi çizilmiştir. Ahlâkın, şiirin, dinlerin, mitolojilerin hiçbiri yeri yoktur. Bütün bunlar değeri olmayan şeylerdir. İnsan yaradılışı M. Comte'un anladığı gibi olsaydı, bütün güzel ruhlu insanlar intihar ederlerdi (...) M. Comte'un eksiği kendisinin bir sistemi olması her tesire açık olan insan zekasının orta yerine genişçe yerleşip oradan hüküm yürütmesidir.»[259]

M. Comte'da, bizim gibi günün birinde bilimin insanlığa bir âmentü vereceğine inanıyor; fakat onun kastettiği; olduğu gibi kalan Gallius'un, Descartes'in ve Newton'un bilimidir, diyen Renan, A. Comte hakkındaki düşüncesini şöyle noktalar: «Bir kelimeyle, M. Comte insanlık bilimlerinden birşey anlamıyor; çünkü kendisi filolog değildir.»[260]

A. Comte'u yukardaki gibi tenkit eden Renan kendi pozitivizmi ile Comte'un pozitivizmi arasında bir fark görür, ve kendi rasyonelizmini şöyle belirtir : «Bizim rasyonelizmimiz kalp ve muhayyile ile ilgili şeyleri anlatmaktan âciz o XVIII. yüzyılın çıkardığı tahlile dayanan, hissiz ve menfî azamet değildir. Bizim rasyonelizmimiz, «muhakemenin asidi» adı verilen şey değildir. Bizim pozitivizmimiz ne M. A. Comte'un «Pozitif Felsefesi» ne de M. Proudhon'un dine aykırı tenkididir. Bizim pozitivizmimiz, bütün kısımlarının hakkı kabul edilmiş olan insan yaradılışının tanınması, o yaradılışın bütün melekelerinin hep birden ve ahenkle kullanılması, her türlü kayıt ve şartın reddidir.[261]

Renan'ın burada kullandığı ifadeleri diğer ifadelerle tezat teşkil etmektedir. Kendisi hiçbir vahye dayalı din tanımazken Proudhon'un dine aykırı tenkit-

lerini olumlu karşılamıyor. Diğer taraftan Comte'un pozitivizmini beğenmezken «benim samimi kanaatim şudur ki, geleceğin dini saf humanizme, yani insana ait herşeye ibadet bütün hayatın kutsallaştırılması, manevî bir değere yükseltilmesi olacaktır.»[262] diyor. Bu ifade ile Comte'un insanlık dinini kendiliğinden kabul etmektedir.

İlme son derece önem veren düşünü, ilimle uğraşanların birçok güçlükleri peşinen kabul etmek mecburiyetinde olduklarını söylüyor. Ona göre, hayatını ilme vakfeden bir kimse, eğer bir varlığı yoksa veya biliminden faydalanma çaresini, yani saf bilim dışında yaşamak imkânını bulamazsa, sefâlet içinde öleceğinden emin olmalıdır. İnsan bilim mesleğine girerken hayatı boyunca fakir kalacağından, fakat zarûrî ihtiyaçlarını temin edebileceğinden de şüphe etmemelidir.

İlimle uğraşanlara gelecekleri için fikirler veren Renan'a göre bilimin birçok dalları onlarla uğraşanların karnını doyurmaz. Bu nedenle devlet bu gibi işçilerin lâyık olanlarına, zarurete düşmeksizin işlerine huzur içinde devam edebilmelerini sağlayacak vasıtaları şu veya bu şekilde vermekle mükelleftir.[263]

İlim ve insanlığı kuvvetle tutan Renan, pozitif ilim bakımından şarkın tetkikinden kazanılacak hiçbir şey olmadığını söyler ona göre modern tıp, matematik veya astronomi eserinin okunmasına verilecek bir kaç saat, bu bilimlerle temas etmek için, Şark tabiblerine, astronomlarına harcanacak yıllarca bilgice araştırmadan daha verimli olur. Düşünüre göre Arab felsefesi veya tıbbının tarihini yazmaya teşebbüs edecek bir kimse vaktini ve emeğini resmen boşuna harcamış olur. Bu kimse ancak bilinen şeyleri tekrar eder.

Renan'a göre hiçbir din İslâm kadar kendisine ya-

kından temas edilmesine imkân vermez. «Fakat bununla beraber bilimsel olmayan kitaplarda İslâmlık hâlâ en saçma masallara, en yanlış hükümlere konu teşkil ediyor.[264] Kur'an baştan aşağıya mugalataya dayanan bir muhakemeler sisteminden başka birşey değildir. Muhammed'de çok düşünce ve teammül ve hatta biraz da icabında hile denilebilecek olan şey vardır.[265]

Tahlil çağının tanrısız ve dinsiz olması gerekir diyen Renan'ın islâmiyet hakkında kullandığı saçma sapan fikirler onun İslâmiyette olan düşmanlığının derecesini göstermektedir. «Beni kilise yetiştirdi, oluşumumu ona borçluyum ve bunu asla unutmayacağım»[266] diyen bir pozitivistten, insanlığı kölelikten kurtaran, insanlara gerçek hürriyeti sağlayan en büyük dine saldırı her zaman beklenir. Renan'ın İslâmî açıdan bu cahilâne saldırısı, o zaman Paris'te bulunan Şeyh Cemaleddin-i Efganî, Petersburg İmamı Ataullah Beyazidof ve Namık Kemal tarafından birer reddiye ile tenkid edilmiştir.[267]

Namık Kemal'ın «Renan Müdâfaanâmesi» ismini taşıyan reddiyesi, 1883'de Renan'ın Sorboonne'de verdiği islâmiyet aleyhindeki bir konferansını konu alır. Namık Kemal'e göre, yalnız Ernest Renan değil, Avrupa'da Şarkiyat ilmi ile uğraşanlar İslâmî konularda zihinlere hayret verecek kadar câhildirler.[268]

Avrupa'da şarkiyatla uğraşanların İslâm dini hakkındaki cehâletlerinin sebeplerini Namık Kemal şöyle belirtir: «Mâlûmdur ki Avrupa'da Diyanet-i İslâmiyye'nin tetkikiyle uğraşanlar, ya Hıristiyanlık'a mu'tekiddir, ya değildir. Eğer Hıristiyanlık'a mu'tekid ise, fikr-i aslisî bu tatkikatın tecrid-i nefs ve iltizam-ı hak ile icrasına manî oluyor.

Mu'tekid olmayanlara gelince, Avrupa'ca da mü-

bâlât-ı diniyye ile me'lûf olmayanların hemen kâffesi, umûmu edyâne, efkâr-ı beşerin en ağır zincir-i esâreti, terakkıyat-ı ma'rifetin en kuvvetli sedd-i hâili nazarıyle bakmaktadırlar.

İşte bu fikrin intişarından dolayıdır ki, onların din-i İslâm için icra ettikleri tahkikat da, papazlar gibi ellerine geçen kitabda mahall-i ta'rîz aramaktır.»[269]

Namık Kemal, bu eserinde Renan'ın ilmî olmayan hakikat dışı ithamlarını tek tek ele alarak delillerle çürütüyor.

«Öyle ise elvedâ ey gençliğimin Allah'ı! Belki ölüm döşeğinde tekrar buluşuruz. Elvedâ; beni aldattın ama gene de seni seviyorum»[270] diyerek inkarını açıklayan Renan «L'origine du Christianisme» ve «La vie de Jésus» adlı eserleriyle hıristiyan âleminde büyük tartışmalara yolaçmıştır. İsa'nın Hayatı adlı eserinin son satırlarında «bütün yüzyıllar âdem evlâtları arasında İsa'dan daha büyük bir insanın doğmadığını yüksek sesle söyleyecektir»[271] diyerek İsâ'yı Allah olmaktan çıkarır. Hıristiyan âlemince kendini küfre götüren bu sözünden dolayı da birçok hakaret ve küfre uğrar.

Eserleri :

1 — Tarih sahasında: Etudes d'Histoire Relligieuse (1857), Les Origine du Christianisme: I. Vie de Jésus (1863), II. Les Apôtres (1866), III. Saint-Paul (1869), IV. l'Antéchrist 1873), V. Les Evangiles (1877), VI. l'Englise Chrétienne (1879), VII. Marc-Auréle (1881). Histoire du Peuple d'Israel (1888-1894).

2 — Filoloji sahasında: Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques (1855) (Sami Dillerinin Karşılaştırılmalı Sistemi ve Genel Tarihi).

3 — Felsefe sahasında: L'Avenir de la Science (848'de yazılır 1890'da neşredilir). Essais de Morale et de Critique (1859) (Ahlâk ve Tenkit Denemeleri), Dialogues Philosophiques (1876) Felsefî Dialoglar). Dromes Philosophiques (Felsefî Dramlar) (1878-1886).

4 — Diğer çeşitli sahadaki eserleri: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse (1883) (Çocukluk ve Gençlik Hatıraları). Feuilles Détachées (1892) (Kopuk Sayfalar). Discours et Conférances (1887) (Nutuk ve Konferanslar). Correspandence (1898) (Mektuplar).

e — HIPPOLYTE TAİNE (1828-1893)

Vouziers'de 1828 yılında burjuva bir aileden doğan Taine 1893'de Paris'de ölür. 1848 yılında Yüksek Öğretmen Okuluna giren Taine burada kendini felsefeye verir. Amacı bir filozof olmaktır. İlk defa Alman filozoflarını tanımaya çalışarak Hegel'in Felsefe Tarihini mükemmelen öğrenir. Felsefî sahada kendini yetiştiren Taine 1851'de bitirdiği okul için girdiği felsefe hocalığı imtihanını kaybeder. Bu başarısızlık kendinin determinist fikirlerinin, devrin doktrini ile uyuşmamasına bağlanır. Böylece üniversiteden geçici olarak vazgeçer. Bundan sonra doktora tezini edebiyat sahasından seçerek «La Fontains et Ses Fables» (Lafonten ve Masalları) isimli konu üzerinde çalışmaya başlar. 1853'de doktorasını bitirir. Bu aşamadan sonra çalışmaları daha da kuvvetlenir.

A. Comte'un en büyük talebelerinden biri olan Taine, Condillac'ın ampirizmi ile Spinoza ve Hegel'in idealci «Monisme»ini birleştirmek için uğraşır. En küçük olaydan hareketle Candillac gibi analiz ederek Hegel'in kendine verdiği çok büyük sentez fikrine ulaşmak ister.[27]

Deney ve gözleme dayanmayan hiçbir şeyi kabul etmeyen Taine'in metodu «De L'intelligence» (1870) adlı eserinde gerçekleşir. Bu eser patolojik ve fizyolojik araştırmalara ayırdığı büyük yerle unutulmaz bir değer taşır. Bu metod Taine'in ifadesiyle şöyle özetlenebilir: «Bir bütünün (composé) parçalarının (éléments) ayrılıp gözetlenebildiği her yerde bütünün özellikleri, parçanın özellikleri ile açıklanabilir ve birçok özel kanundan bir kaç genel kanun çıkartılabilir. Burada yaptığımız şey şudur: Sonunda bilgilerin en basidine oradan da daha karmaşık bilgilere kademe kademe tekrar çıkmak için, ilk iş olarak bilginin sonuncu parçasına kadar basamak basamak indik. Bu merdivende her basamak, aşağıdaki basamaklarda beliren özellikler sayesinde kendi niteliklerini bir araya getirdiler.» (7e éd., Vol. II, p. 429)[273]

Olayların dikkatli gözlemine dayanan tabiat ilimlerinin bu metodunu ahlâkî ilimlere de tatbik eden Taine. O, ahlâkî dünyanın en katı determinizmle yönetildiğine inanır.

Düşünüre göre tabiatta ancak hakiki olarak olayları biribirine bağlayan ilişkiler vardır. Ben (moi) ve ben (moi) olmayan şeyler olayların iki bağı veya kısmıdır. Ben (moi) vicdanî olaylardan ibaret bir takım küçük vak'a (fait)lerden müteşekkildir. Ben (moi)de, olayların irtibatından başka hakiki bir şey yoktur. Ben'i (moi) ve bu tabiatı gösterip ifade etmek için küçük vak'aları toplayıp tasnif emek lazımdır. Bunun için de gerek tabiî ve gerekse diğer ilimler için aynı olan yukardaki metodu kullanarak ilk defa tahlille işe başlamak gerekir. «Bir şahsı meselâ bir büyük general veya muharriri araştırmak için tıpkı bir gaz maddesini tahlil eden bir kimyager gibi yahut da bir uzvu teşhis ve tetkik eden fizyolojist gibi hareket edilecek-

tir. Tarassut ve müşahede yoluyla bu muharrir yahut generali teşkil eden küçük vak'aların bir cetvelini tertip etmeli, bu cetvel bir kere tanzim olduktan sonra, bir ağaçta en büyük dallar en küçüklerine nasıl kumanda ediyorsa bunda da küçük vak'aya hüküm ve riyaset eden büyük vak'ayı akıl yürütmeyle tayin eylemelidir.»[274]

Taine'in bu metodu, Comte'un kullandığı metodudur. Aşağı yukarı aynısıdır. Bilindiği gibi, Comte'un metodunda da esas olan basitten karmaşığa geçişti. Comte'un asıl talebesi olan Taine, üstadının ilim kabul etmediği psikoloji üzerinde de durmuştur. Çalışmalarında psikolojiyi fizyolojiye karıştırır. Mektubunun birinde şöyle diyor: «Hakiki psikoloji öyle güzel bir fendir ki, tarih felsefesi onun üzerine müstenittir. Fizyolojiyi ihya ettiği gibi metaziği de küşad ve tefrik eder. Ben bunda üç aydan beri pek çok şeyler buldum... Felsefede şimdiye kadar bu derece süratle terakki ettiğimi bilmiyorum...»[275] Yaptığı çeşitli psikolojik çalışmalarıyla Taine modern psikolojinin kurucularından sayılır.[276]

Büyük eleştirici edebiyat, sanat ve kurumlarda beliren insan hareketini ırk (rece), ortam (milieu) ve zaman (temps)ın üçlü etkisiyle açıklar.[277] Bu ırk, ortam ve zaman üçlüsü bir asrın tüm yazarlarında ortak olan «basit ahlâk hali»[278] (L'etat moral élémentaire)nin kaynağını oluşturur. Büyük insanlar bu kuvvetlerin farklı sentezlerini sunarlar. Her şahsiyet bir «hakim yetenek»e sahiptir, karakterin diğer öğeleri bu hakim yetenek etrafında toplanır. Irk, ortam ve zamanın edebî eserlerin oluşmasındaki önemini Montesqieu, Mme Stael ve Sainte-Beuve daha önce belirtmişlerdi. Fakat Taine bunları son noktalarına kadar götürüyor.

Taine'e göre, ırk, ortam ve zaman tam olarak an-

laşılmazsa yazar da anlaşılamaz. Çünkü yazar bu üç unsurun mahsulüdür.

A. Comte'e çok şeyler borçlu olan Taine devamlı pozitivist anlayışı (esprit) yaymaya çalışmıştır. Pozitivizmin kurucusu A. Comte orts (médiocre) bir yazardı. Düşüncesini takib eden Littrée büyük bir uzmandı. Taine ise pozitivizmin parlak sitilini teşekkül ettirdi. Paul Bourgethin «Le Disciple» ve Barres'in «Les Déracinés» isimli eserlerinde Taine'in etkisi açık olarak görülür.

Ayrıca Taine edebiyatta realizm'in kurulmasını sağladı. 1861'den itibaren bir romanın deneyler yığınından başka birşey olmadığını doğruladı. Daha sonra roman yazarının «iyi seçilmiş, önemli, anlamlı, rahatça anlaşılan, titizce not edilmiş küçük vak'a (fait) ları» derlemek mecburiyetinde olduğunu belirtti. Goncour ve Zola'nın realizme tatbik ettikleri değişmez kaide budur.[279]

Flaubert ve Lecont de Lisle'den Sarrés ve Proust'a kadar, 19. yüzyılın ikinci yarısında 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki edebiyat üzerinde Taine'in dolayısıyla pozitivizmin etkisi çok büyük olmuştur.[280] Taine'in edebiyat üzerindeki etkisinin büyüklüğünü anlatmak için ona naturalizm filozofu demek yeterlidir.[281]

Eserleri :

1 — Essai Sur Les Fables de la Fontaine (1853)
2 — Voyage aux des Pyrénées (1855)
3 — Histoire de la Littérature Angelaise (1864 - 1869)
4 — Philosophie de L'art)1865)
5 — Philosophie de L'art en Italie (1866
6 — De l'idéel de L'art (1867)

7 — Philosophie de L'art dans les Pays-Bas (1868)
8 — En Gréce (1869)
9 — De L'intelligence (1870)
10 — Les Origines de la France Contemporaine: I. L'Ancien Régime (1875). II. La Révolution (877-1884) III. Le Régime Moderne (1890-1894)

f — PİERRE LAFFITTE (1823-1903)

Fransız filozofu ve bilgini olan Pierre Laffitte 1823 yılında Begny (Gironde)'de doğdu. 1903'de Paris'te öldü. A. Comte'un bütün felsefî ve dinî fikirlerini olduğu gibi benimser. Yazdığı bazı eserleri Comte'un eserlerinin şerhi mesafesindedir. Comte'dan sonra pozitiçistlerin başına geçer. Pozitif, politikanın yayılması için çalışır. 1878'de «La Revue Occidental»ı kurar. 1892 de «Collége de France» da İlimlerin genel tarihi profesörü olur.[282]

Pierre Laffitte'de üstadı Comte gibi yeni bir dinin gerektiğine inanır. Ona göre Allah'a inanmayan Cumhuriyet ordusu artık bayrağı ve vatanı için canını vermez. Fransız milleti dağınıklık içindedir. Bu dağınıklık ve inançsızlığı önlemek için insanlık dininde birleşmek lazımdır.[283]

Politika bakımından da Comte'u aynen devam ettirir. Bu da komşu devletlerle iyi ilişkiler kurmak arzusundadır. Onun için islâmiyet çok büyük bir güçtür, insanlığın bir kısmını idare etmektedir. Bu nedenle pozitivistler islâmı kabul edenlerle ilişki kurmalıdırlar. Pierre Laffitte'e göre müslümanları kendi çerçevelerine almak çok zordur. Bu bakımdan yapılacak iş müslüman ülkelerden İran, Libya, Tunus, Mısır ve Türkiye ile politik ilişkileri devamlı artırmaktır.[284]

Düşünüre göre İslâm dini ve Hıristiyanlık üniver-

sel dinin gelişine engel olmayacaklardır. Bunlar üniversel dine geçiş için birer evrimdir.

Eserleri :

1 — Kozmografya Dersleri (1853)
2 — İnsanlığın Genel Tarihi Hakkında Felsefe Dersleri (1859)
3 — Çin Medeniyetinin Tümü Hakkında Genel Düşünceler (1861)
4 — İnsanlığın Büyük Tepkileri (1874-1897)
5 — Pozitif Ahlâk (1880)
6 — İlk Felsefe Dersleri (1889-1895)
7 — Goeth'enin «Faust»u (1899)

g — EMİLE DURKHEİM (1858-1917)

Alsaslı bir yahudinin oğlu olan Durkheim 1858'de Epinel'de doğup 1917'de Paris'te ölmüştür. Felsefe devlet imtihanını verdikten sonra bir müddet lise öğretmenliği yapan sosyolog 1885 ve 1886 yılında Almanya' da araştırmalar yapar. Nazarî iktisat, halklar psikolojisi ve kültür antropolijisi gibi sahalarla meşgul olduktan sonra 1892'de «Habilitation» imtihanını vererek Bordo Üniversitesinde pedagoji okutmaya başlar. 1896 da aynı üniversitede yeni kurulan Pedegoji ve Sosyal İlimler Kürsüsünü de üzerine alır. 1897'de kendi ekolünün organı olan (L'Anneé Sociologie)yi kurar. 1902' de Pedagoji ve Sosyal İlimler okutmak için Sorbon'a çağırılır. Nihayet 1906'da Sorbon'da Pedegoji ve Sosyoloji Ordinaryüs Profesörlüğüne tayin edilir.[288]

Fransa'da sosyoloji 1830-1850 yılları arasında A. Comte ve Le Play'ın çalışmaları ile doğar. A. Comte' dan sonra Fransa sosyolojik bakımdan bir sükûnet devresi yaşar. Bu devrede Pozitivist Sosyoloji cereyanı

Herbert Spencer'in şahsında İngiltere'ye geçer. Fransa'da ise Comte'den 30 sene sonra sosyoloji sahasında üç şahsiyet ortaya çıkar. Bunlar Gabriel Terde bireyler arasındaki etkileşim fikrine dayanan Psikoloji'yi sistemleştirir. R. Worms ise bir bakıma bu iki şahsiyeti uzlaştırmaya çalışır.

Birçok fikirlerini Saint-Simon'dan alan A. Comte'un sosyolojisi, yukarıda belirtildiği gibi 30 yıllık bir aradan sonra Durkheim ile yeniden canlanarak en kesin şeklini alır. Durkheim'in amacı, bir takım sosyal olayları diğerlerine bağlayan kanunları bulmak için çalışan pozitif sosyolojiyi kurmaktı. Bunu tahakkuk ettirmek için A. Comte'un, insanlık evriminin genel kanunu keşfetme tutkusunu ve tüm tarih felsefesi ile toplumun esas genel nazariyelerini bir tarafa bırakarak sadece gözlem ve tümevarım (induction) metodunu kullanır.[286]

Durkheim'in sosyolojisi felsefenin yetkisi içinde olan problemlerle uğraşıp, felsefî problemleri sosyolojik problemler haline getirir. Felsefî düşünceleri, sosyal gerçeklerin doğru görülüp öğrenilmesini engelleyen bir unsur olarak kabul eden Durkheim her yerde toplumu savunur. Rasyonalizm aşağı yukarı her yerde «a priori» derken Durkheim «toplum» der. Gerçekten de bireye göre toplum, felsefenin akla verdiği niteliklere tam olarak benzeyen özelliklere sahiptir.[287]

Durkheim'e göre toplumsal olaylar, ferde bağlı olmaksızın müstakil olarak mevcuttur. Bunlar devamlı olarak fertlere baskı yapıp onları muayyen bir şekilde duyup düşünmeye sevkederler. İlmi sosyolojinin kurucusu ve Fransız sosyoloji ekolünün şefi olan düşünür için toplumsal varlık (être social) ortak bir şuur (conscience)dur. Grup toplumu meydana getiren kısımlardan farklıdır. (Bu düşünceleriyle Durkheim

farkına varmadan, 20 sene sonra «Gestalttheorie»yi ortaya koyan Ehrenfels'in düşüncelerini buluyor.) Gruba katılma üyelerin duygu ve şahsiyetlerini değiştirir. Toplum kısımları aşar ve bireye göre yücedir. Toplum da, ortak şur gibi, düşünür, ister, arzu eder ve heyecanlanır.[288] Bu nedenle toplumda meydana gelen her olayın sebebini o toplumun içinde aramak lâzımdır. Toplumsal olayların sebebi psikolojik bir olay olamaz, ancak gene başka bir toplumsal olay olabilir.[289] Bu olaylar tıpkı bir nesne (chose) gibi ele alınmalıdır.

Durkheim yönteminin özellikleri şöyle özetlenebilir:

1 — Sosyoloji hertürlü felsefeden bağımsızdır.

2 — Sosyolojinin yöntemi tümüyle nesneldir. Yani toplumsal olaylar nesne gibi nicelenmelidir.

3 — Toplumsal olaylar ele alınırken bu olaylar psikolojik ve biyolojik olaylara indirgenmemelidir.[290] Bu genel kuralların sosyolojide uygulanmasının gerektiğini birçok filozoflar özellikle A. Comte belirtmiştir. Fakat toplumsal olaylara ilk kez uygulayan Durkheim olmuştur.

«Toplumsal Çalışmanın Bölümü» adlı eserinde Durkheim sosyal dayanışmanın neden ibaret olduğunu veya toplum birliğinin, kendini meydana getiren bireylerin farklı olmasına rağmen hangi mekanizma ile kurulabileceğini açıklamaya çalışır. Ona göre bir toplumda işlerin bireyler arasında iyi düzenlenmemesi, bölünmemesi dayanışmayı bozar ve bunalım doğurur. Ayrıca endüstri geliştikçe iş ve kapital arasındaki çatışma şiddetlenerek gine toplumsal dayanışma bozulur. Düşünüre göre, bu gibi durumlarda yapılacak ilk iş, yararlı olmayan hizmetleri kaldırmak, herkesi yeter derecede çalıştıracak kadar işleri bölmektir.[291] Sosyo-

logun özlemini çektiği dünya kardeşliğini de bu iş bölümü gerçekleştirecektir.

Durkheim fikir ve ilmî menşe bakımından bir pozitivist olmasına rağmen aynı zamanda kuvvetli bir ahlakçı (moralist)dir. «Pozitivizmin Ahlâk Anlayışı» isimli bölümde belirttiğimiz gibi onun ahlâkı «lâik» bir ahlâktır. Sosyologa göre 1789 ihtilâli ile 1830 ve 1848 ihtilâlleri Fransız cemiyetini tamamen sarsmış, dolayısıyla ahlâkî otorite boşluğu meydana çıkmıştır. Dukrheim'de üstadı A. Comte gibi, bu boşluğu doldurup cemiyeti disiplin altına almak için yeni bir ahlâk sistemi kurmak ister. Bu sistem de ortalama oranı aşmamak şartıyla intihar normal kabul edilir. İnsan hayatın sertliğine, güçlüklerine dayanabilmek için kendini bir amaca, bir ülküye bağlamak zorundadır. Bu nedenle bir kimse din, aile millet gibi toplumsal zümrelerden herhangi birine canla, başla bağlanmalı ve kendini ona vermelidir.[292]

Din nokta-i nazarından pozitivizmin Allah anlayışını tam olarak devam ettiren Durkheim'e göre Allah cemiyetin sembolize edilmiş bir şeklidir. Totem fikri her dinde bulunur. «Bugünkü bilimsel düşüncenin başlangıcı dinsel düşüncedir, birincisi ikincisinden doğmuştur.[293] Gerek dinin gerekse ilmin uğraştığı konular eşyayı biribirine bağlamak, aralarında münasebetler bulmak, tasnif etmek ve bir intizam altına almaktır. İlim bu hareketlerinde tenkit fikrini kullanırken din bunu bilmez. Düşünüre göre ilmî düşünce dinî düşüncenin daha mükemmel şeklinden başka bir şey değildir. Bu nedenle ilmî düşünce görevini ifa etmekte daha sıhhatli bir hâle geldikçe, dinî düşünce bunun önünde silinip ortadan kalkar. Dinden doğmuş olan ilim, zekâ ve bilgiye ait bütün vazifelerde dinin yerine geçer.[294]

İlim ile din arasındaki münasebeti belirtmeye çalışan Durkheim şöyle bir açıklamada bulunur: «Din bir fiil ve hareket, insanları yaşatmak için bir vasıta olmak dolayısıyla ilim bunun yerini tutamaz. Çünkü ilim hayatı ifade ederse de hayatı meydana getiremez, imanın ne olduğunu izaha çalışır. İlim dinin hakk-ı hayatına itiraz etmez. Yalnız tabiat-ı eşya hakkında akidevî hükümler vermesini, insanı ve âlemi tanımak için takındığı o salahiyatı hususiyeyi kabul edemez. Hakikatte din kendi kendini bilemez. Neden yapıldığını, ne gibi bir ihtiyaca tekabül ettiğine vakıf değildir. Dinin bizzat kendisi bir mevzu-u ilimdir. Onun için ilme bir kanun hizmetini görmekten çok uzaktır.»[295]

Düşünürün fikrince dinden sadece ilim değil tüm büyük içtimaî müesseseler de doğmuştur.[296] Herşeyi doğuran din ise, sosyoloğun Allah dediği cemiyetten doğmuştur. Bu nedenle dinî hayatta fiil ve hareket vardır.[297] Durkheim'e göre «iman herşeyden önce bir fiil ve harekete doğru hamledir. İlim, nekadar ileri götürülürse götürülsün, daima fiil ve hareketten uzak kalır. İlim parça parçadır, tamam değildir, ancak yavaş yavaş ilerler ve hiçbir zaman tamam olamaz. Bundan dolayı yaşatmağa ve hareket ettirmeğe hadim olan nazariyeler ilme tekaddüm etmeye mecburdurlar»[298] Görüldüğü gibi Durkheim hayatiyet yönünden dine bir üstünlük tanıyor. Fakat kendi anlayışınca, bu din cemiyetten doğduğu için kuvvete haizdir. Dolayısıyla dindeki gücün aslı toplumdan gelmektedir.

Eserleri :

1 — De le Division du Travail Social (1893)
2 — Régles de la Méthode Sociologique (1894)
3 — Le Suicide, Etude de Sociologi (1897)

4 — La Prohibition de l'İnceste (1897) (Zina Yasağı)
5 — Représentations İndividuelles et Representations Collectives (1898)
6 — Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse: Le Systéme Totémique en Australie (1912)
7 — Sociologie et Philosophie (Publié en) (1924)
8 — L'Education Morale (Publié en 1925)

İNGİLTERE'DEKİ TEMSİLCİLERİ

a — JOHN STUART MİLL (1806-1873)

İngiliz Ekonomist ve Filozofu olan John Stuart Mill 1806'da Londra'da doğup 1873'de Avignon'da ölmüştür. Oğlundaki kabiliyetin farkına varan Jomes Mill (1773-1836), küçük yaşta onu eğitmeğe bizzat kendisi başlar. Bu nedenle küçük Mill daha üç yaşındayken eski Yunancayı öğrenmeye başlar. Sekiz yaşında da Latince öğrenmeye teşebbüs eder. Tarih, mantık, iktisat ve matematik sahalarında eğitim görmüş olan Stuart Mill ciddi bir disiplin altında yetişmenin verdiği sıkıntı dolayısıyla 20 yaşındayken bir ruh krizi geçirir. 30 yaşından itibaren de hayat boyu devam eden bir sinir hastalığına yakalanır.

1863-1868 arasında Avam Kamarasında Liberal partinin milletvekili olarak bulunan Mill, Berkeley ile Hume'un sistemini birleştirerek bir felsefe vücuda getirir.[299] Ayrıca faydacı filozof Jérémy Bentham (1748-1832) ile XVIII. yüzyıl ampristlerinin etkisini de taşır. Ona göre deney ancak yine deneyle temellenir. Deney kendi kendinin ölçüsü yapılmalıdır.

Mill, ilmi metot olarak Francis Bacon'un metodu-

nu geliştirir ve şimdiki bilinen dört ana ilkeyi açıklar: Uygun düşme (concordance) ilkesi, ayırım ilkesi, bakaya (résidu) ilkesi, aynı anda değişme ilkesi.[300] Uygun düşme ilkesi: Bu ilke, içinde olay bulunan gözlemleri bir araya getirir ve bu bir araya getirilen çeşitli gözlemlerde müşterek olmayan özellikleri (circonstances) dışarıda bırakır. Ayırım ilkesi: Bu ilke içinde olay olan ve olmayan iki gözlem grubunun listesini yapar ve iki gurupta müşterek olan özellikleri (circonstances) dışarda bırakır. Aynı anda meydana gelen değişmeler ilkesi: Bu ilke olayın her değişimi için değişen veya değişmeyen birlikte varolan özelliklerin hangileri olduğunu belirtir. Sabit kalanlar dışarda bırakılır.[301] Bakaya (résidu) ilkesi: Evvelce meydana gelen bir kısım olayların sonucu teşekkül eden bileşik bir olaydan, evvelki olayların bazısının neticesi olduğu bilinen kısım çıkarılacak olursa, bileşik olayın bakiyesi açıkta kalan evvelki olayların neticesi olur. Mill, tümevarımı (induction) analiz ettikten sonra, David Hume'e karşı, illiyetin (causalité) ne alışkanlığımızın ne de aklımızın isteği olmayıp olaylara dayandığını doğrular.

Filozofa göre «karmaşık fenomenlerin bilgisinde, önce bunların kurucu öğelerini induktif olarak ayırmalı, sonra bu öğelerin birlikte etkimelerinden neyin oluştuğunu dedüksiyon ile bulmağa çalışmalı, en sonunda çıkarılan sonuçların gerçekten deney ile uzlaşıp uzlaşmadıklarına bakmalıdır.»[302] Düşünüre göre salt düşünce yoktur.

Mill'in bilgi nazariyesinde psikoloji diğer bilimleri taşıyan temel unsurdur. Mantığı da bunun üzerine kurulmuştur. Ona göre psikolojinin çağırışım, kanunları bütün bilgimizin ana kanunlarıdır. Bu görüş, psikolojiyi ilim olarak tanımayan A. Comte'la araların-

daki ayrılıklardan birini oluşturur. İkisi de pozitivizmin büyük düşünürlerinden olmalarına rağmen Mill ferdin bağımsızlığını en yüksek değer sayar. Ona göre tarihî ve toplumla ilgili olayların kökü bireylerdedir. Comte ise bireyi hiç hesaba katmayıp, ferdi topluma feda eder.

John Stuart Mill gençliğinde babası James Mill ile Bentham ve Ricardo'nun etkisi altındadır. Bu devresindeki eserlerinde bireyci liberalizmi savunur. Mülkiyet ve miras hakkını, ekonomik yöndeki ilerlemenin şartı kabul eder. Fakat sonraları S. Simon ve A. Comme'un eserlerini okuyunca sosyalist fikirlere karşı sempati duyar. Sosyalizmi inceleyince de mülkiyet ve miras hakkını çok adaletsiz bulur.

Mill, Comte'un etkisinde kalmasına rağmen onun sisteminde bazı noksanlıklar bulur. Bu hususiaki görüşlerini «A. Comte ve Pozitivizm (1865)» isimli eserinde geniş olarak belirtir. Bunlardan bazılarını şöyle ifade eder: «Bilinen herşey bizim bilgi vasıtamıza bağlıdır. O halde deneye çok önem vermeye mecburuz. Oysa ki, A. Comte herşeyin esası ile ilgili ilk nedenleri anlamanın imkansızlığını açıklayarak deneyi geride bırakır. A. Comte'un eseri (Pozitif Felsefe Dersleri) «induction» ve «déduction» için hiçbir kaide ve kesinlik ölçüsü ihata etmez. O halde bir mantık noksanlığı vardır. Psikolojik şartlardan bağımsız bir metotla, Psikolojik olayları analiz etmeksizin şuur gözlemini reddetmek ve psikoloji yerine frenolojiyi (phrénologie) geçirmek hatadır.[303] Bunlardan başka Comte'un ahlâk din ve politik görüşlerini de eleştirir.

Comte'un ahlâkî görüşünü tasvib etmeyen Mill, Jereny Benthem (1748-1832)'ın temelini attığı yararcılığı (utilitarisme) benimseyip geliştirir. Bu doktrine göre yarar (l'intéret) davranış ve hareketlerin ilkesi-

dir. En üstün iyi yarardadır. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu ayırdetmek için yararlı olup olmadığına bakılmalıdır. İnsanlardaki mutluluğu hoşlanma duygusu doğurur. Davranışlarımız bize verdiği mutluluk oranında iyi, verdikleri mutsuzluk oranında da kötüdürler. Devamlı yararlar geçici yararlardan daha iyidir. Her fert özel yararını genel yararla uyuşturmalıdır. Aramaya mecbur olduğumuz genel saadet, ferdî saadetde bulunur. En yüksek neşenin kaynağı iyiliktir.

Dinî yönden de Comte'u tasvib etmeyen Mill, tek Allah'a inanma zaruretini reddederek der ki: «Bana sonsuz suretde iyi ve en mükemmel bir takım sıfatlara malik olarak tasavvur edilen mutlak bir varlığa inanmak zorunluğundan bahsolunursa, bu inanç için beni mutlaka ikna etmek lazımdır. Eğer ikna edilirsem o vakit bu imanın bütün sonuçlarını kabul ederim ve onlara katlanırım; yoksa sadece böyle mutlak bir varlığa inanmak ve bu varlığa en yüksek insanca ahlâk düşüncelerini ifade eden isimler vermek zorunlu olduğu iddia olunursa, en açık bir surette söyleyeyim ki, bunu yapamam. Böyle bir mutlak varlığın benim üzerimdeki nüfuz ve kudreti ne kadar büyük olursa olsun kendisine beni taptıracak kadar büyük kudret yoktur... Eğer böyle mutlak bir varlık beni cehenneme gitmeye mahkûm ederse, pekala giderim.»[304] Burada Mill'in deneyle tesbit edilmeyen hiçbir şeye inanmayacağı açık olarak görülmektedir. Bu tutumundan dolayı filozofun ölümünden sonra bir kilise mecmuası şöyle yazar: «Mill'in ölümü hiç kimse için bir kayıp değildir. Çünkü büyük bir dinsiz ve çok tehlikeli bir adamdı. Kendisi gibi düşünen ukalalar, onun gittiği yere ne kadar çabuk giderlerse, kilise ve devlet için o kadar iyi olur.»[305]

Dinin insanlara faydası olduğu müddetçe ortadan

kalkamayacağına kani olan Mill için esas din (théisme) «genel refah ve mutluluğu, hayatın yüksek derecedeki inkişafını sağlayabilmek üzere, iyiliğin zaferine doğru koşmaktır.»[306]

Politik bakımdan Mill, sosyalizm taraftarı bir liberaldir. Kadının hukuk, siyaset ve kültür alanlarında erkeğe eşit olmasını ister. Devlet şekli bakımından demokrasiyi isteyen düşünür genel oy hakkı yanında kuvvetli kişilerin söz sahibi olmasını da ister. Aksi halde demokrasi ile ortadan kalkan kaba kuvvet yerini kamuoyu zorbalığına bırakır. Mill'e göre kamuoyu zorbalığı siyasî zorbalıktan daha tehlikelidir. Devleti uyarma, teşvik daima büyük insanların yaptığı iştir.

Eserleri :

1 — Mantık Sistemi (1843) (Systeme of Logic)
2 — İktisadın İlkeleri (1848) (Principles of Political Economy)
3 — Hürriyet (1854) (On Liberty)
4 — Temsili Hükümet Üstüne Görüşler (1860)
5 — Faydacılık (1861)
6 — Auguste Comte ve Pozitivizm (1865)
7 — William Hamilton'ın Felsefesi Üzerine Araştırmalar (1865)
8 — Kadınların Köleliği (1869)
9 — Otobiyografi (1869).

b — *HERBERT SPENCER* (1820-1903)

İngiliz filozoflarının en büyüklerinden biri olan Herbert Spencer 1820'de Derby'de doğup, 1903'de Brighton'da ölmüştür. Mensub olduğu ailesi o zamanki dinsizler sınıfından sayılır.[307] Babası özel bir okulda öğretmen olmasına rağmen Spencer düzenli bir tahsil

görmez. Amcasının yanında sadece üç yıl disiplinli bir eğitim gören düşünür kendi kendini yetiştirir. Hayatı boyunca resmî görev almayıp devamlı şan ve şereften uzak durur. Ferdî hürriyete son derece önem verdiği için evlenmeyi ve zekâ hürriyetine zarar verir korkusuyla çok okumayı bile reddeder. Onun için önemli olan tek şey deneye dayanan şahsî fikirleridir.»[308]

Hayatını kazanmak için çalışmak mecburiyetinde olan filozof mühendislik, muharrirlik vesaire gibi çeşitli meslekler edinir. Sonunda kendini tam olarak felsefeye verir. 1852'den itibaren yayınlamağa başladığı eserleriyle felsefî sistemini, evrimciliği kurar.

Evrimcilik fikri 1852 ile 1857 yılları arasında yayınladığı Denemeler ve «Psikoloji İlkeleri» (The Principles of Psychology) isimli eserinde ortaya çıkar. Darwin «Cinslerin Menşei» adlı eserini bu neşriyatın başlamasından 7 yıl sonra 1859'da yayınlar.[309] Bu konuda düşünürün ilham kaynaklarından biri Lamark'dır. Spencer'in evrimciliği 1860-1890 yılları arasında, sadece İngiltere'de değil bütün dünyada en büyük doktrin olur. Darwin'in dönüşümcülüğü ile de birleşince birçok bakımlardan felsefî anlayışı değiştirir.

Spencer felsefesinin esasını oluşturan tabiî evrim homojen'den heterojene, belirsizden belirliye, basitten karmaşığa, zorunlu bir kanun gereğince geçişle oluşur. Spencer'e göre zarûrî olan tek şey, Auguste Comte'un kabul ettiği ilerleme (progrés) değil, evrimdir. Çünkü evrim bütün şekilleri altında hayatı oluşturan kuvvettir. Filozofa göre evrimin «az ya da çok açık olarak görülebilen üç belirtisi vardır. Ve ancak bunlar bir araya geldiğinde gelişme, kavramı tam olarak belirir. Gelişmenin birinci belirtisi «bir bütün olarak toplanma»dır. Bir fenomenin oluşması demek, bundan önce ayrı ayrı bulunan öğelerin bir yerde toplanmalarıdır.

Gelişmenin ikinci belirtisi bütünleşmenin çözülmesidir. Toplum alanındaki gelişmede ortaya çıkan iş bölümü yüzünden sınıflar, zümreler meydana gelir; böylece başlangıçtaki yalın bütünleşme çeşitlilik kazanır. Gelişmenin üçüncü belirtisi, «belirlenim» (determination) dur.»[310] Dünyanın her tarafında görülen evrim bu şekilde zuhureder.

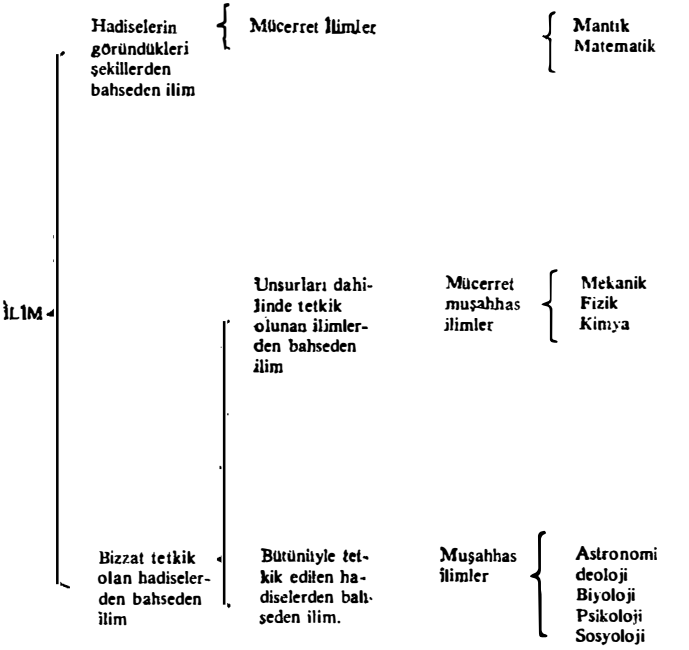
Spencer evrim nazariyesini bütün insanî müesseselere tatbik etmiş, her şeyin bir tekâmül neticesi oluştuğunu göstermeye çalışmıştır. O cemiyetin evrimini basitten karmaşığa doğru dörde ayırır: En basit cemiyetler, vahşilerin cemiyetidir. Sonra barbarların, daha sonra yarı medenilerin ve en sonunda medenilerin cemiyeti gelir. Karakterleri bakımından da ayırıma tabi tutulan cemiyetler örfi (askerî) ve sınaî diye gruplaşır. Örfî cemiyetlerde hakimiyet hükümdarlar, beyler ve askerlere aittir. Bu cemiyetler dar camiyetler olup terakkiye müsait değildirler.[311]

Sınaî cemiyetler ise gelişmiş cemiyetler olup burada fertler hür ve müstakildir. Kendi hayatlarını kendileri düzenlemekte serbesttirler. Bu serbesti sayesinde de büyük ilerlemeler gösterirler. İdare sistemi demokratikdir. Cebir ve şiddet bulunmaz. Fertler yapacakları işleri antlaşmalarla yaparlar. Spencer'e göre cemiyet sisteminin en yüksek derecesi sınaî cemiyettir. Medeniyetin gelişmesine en müsait cemiyetse yine budur.

Düşünüre göre bu cemiyetlerdeki evlilik tarih boyunca şöyle bir evrim geçirir. İlk evlilikler Poligamı (çok karı ile evlenme) ile başlamış, sonra Monogemi (tek karı ile evlilik) ortaya çıkmıştır ki, tarihin büyük kısmını bu işgal etmektedir. Monogamiden sonra serbest aşk devri gelecektir. Yalnız bu son devrin gelmesi için beşeriyetin uzun bir tahammül mesafesini kat

etmesi gerekecektir. Bu durumların dışında cemiyetde bir teaddüd-ü esvac (bir kadının aynı zamanda birçok erkeğe ait olması) şekli görülür. Bu durum bazı kabilelerde bir âdete istinaden türemiştir. Bu adete göre bir şahsın karısı kardeşlerinin tümüne ait olur. Sonraları bu kardeşlik kabileye mensub olanlara şamil kılınmıştır.[312]

Pozitif sosyoloji hareketlerini İngiltere'de devam ettiren Spencer tenkit yoluyla da olsa A. Comte'un ilimler nazariyesini ve uzviyetçiliğini benimsemektedir. Yalnız Comte'un Psikolojiyi fizyolojiye girdirmesine muhaliftir.[313] Spencer'e göre psikolojide diğer ilimler gibi müstakil bir ilimdir. Ayrıca filozofun ilimleri tasnifinde mantık, mekanik ve jeoloji de ayrı ayrı ilim olarak yer alır. Spencer ilimleri aşağıdaki gibi tasnif eder :



Burada görüldüğü gibi Spencer bütün ilimlerin en mücerredi olarak mantığı kabul etmektedir. Bu nedenle ona en başta yer verir.

İnsan cemiyetlerini bir uzviyet (organizm) olarak kabul eden Spencer'e göre sosyal uzviyetle (organisme social) biyolojik uzviyet (organisme biologique) arasında şu münasebetler vardır: Her ikisi de küçükten büyüyerek meydana gelir. Her birinde biribirinden farklı vazife gören ayrı ayrı organlar vardır. Her ikisinde de muhtelif kısımlar biribirine karşılıklı tâbidirler. Her ikisi de fertlerden (unite teşekkül etmişlerdir. Uzviyetler hücrelerden, cemiyetlerse şahıslardan mürekkeptir. Uzviyetteki kan devranı cemiyetteki ticaret yolları, uzviyetteki sinir sistemi cemiyetteki hükümet teşkilatı gibidir.[315]

Mutlakı aramakla değil olayları birleştirmekle yetinir bir ilim anlayışıyla hareket eden bilgin, biri ilmin diğeri dinin sahası olan «biline bilir»le «bilinemez»i biribirinden ayırt eder. Ona göre bilinebilenler sınırlı ve şartlı; bilinemeyenlerse mücerred ve şartsız şeylerdir. Bu nedenle ilim ile din daima biribiriyle mücadele etmiştir. Bu mücadelenin sebebi ise sınırlarının biribirine karışmasıdır. Eğer bunların sınırları belirlenirse bu mücadeleye son verilecektir.

Burada görüldüğü gibi Spencer ilimle din arasında, sınırlarının belirtilmesiyle karşılıklı bir tarafsızlık kurmaya çalışmaktadır. Aslında kendisi tabiat üstü hiçbir şeye inanmaz. Çünkü her gerçeğin bir sebebi bulunduğunu ve sebeple sonuç arasında bir zorunluluk olduğunu kesin olarak kabul etmektedir.[316] Fakat sonraları din hususunda görüş değiştirir. Bunu biografisinde açık olarak belirtir: «Fakat belki fikrimin değişmesinin en belli başlı sebebi ruhda itikadat-ı diniyyenin işgal ettiği sahanın boş kalmıyacağına ve gerek kendimize gerek kâinâta ait daima birtakım suallerin

içimizde canlanacağına dair bende gittikçe daha derinleşmek üzere peyda olan kanaattır.»[317]

Dinî müesseseler hususundaki fikir değişikliğinin sosyolojik araştırmalarından çıktığını belirten Spencer' in diğer bir ifadesi de şöyledir: «Bütün tetkikat neticesinde kabule mecbur oldum ki, her yerde ve her zaman, hayat-ı hakiki'de insanların haddi hareketleri üzerine ilâhiyata ait temsillerin ve papasların tesirleri gayet elzem idi. Bundan sarfınazar olunamazdı. Fiiliyatta fertlerin heyeti içtimaiyeye karşı göstermeleri elzem olan inkiyat ancak kilise müesseseleri sayesinde idame ve temin edilebilmiştir.[318] İddiasını daha ileri götürerek «batinî ve zahiri meydana gelen bütün şeylerin arkasında onları gözetip idare eden bir kudret ve kuvvet vardır» der.[319]

Emile Boudroux Spencer'in din hakkındaki görüş değiştirmesini şöyle yorumlar: «Herbert Spencer'de gittikçe nümayan olan şey yalnız mücerret ve felsefî şekil altında bir fikr-i din değildir. Akide ve müessesata yani dinin maddî şekillerine karşı gösterdiği şiddetten bir kısmının mürur-u zamanla ortadan kalkmış olmasıdır.»[320] Boudroux'nun da belirttiği gibi A. Comte'cu bir pozitivistin semavî dinleri kabulü biraz zordur. Belki inkarında bir şiddet azalması olabilir.

Eserleri :

1 — Hükümetin Etki Alanı (1842)
2 — Sosyal Statik (1850)
3 — İlmin Doğuşu (Genesis of Science) (1854)
4 — Psikoloji İlkeleri (1855)
5 — Kafa, Ahlâk ve Bedenin Eğitimi (1861)
6 — Biyoloji İlkeleri (1864)
7 — Tanımlayıcı Sosyoloji (1873)
8 — Sosyoloji İlkeleri (1879)
9 — Devlete Karşı Birey (1884)
10 — Ahlâk İlkeleri
11 — Sosyal İlimlere Giriş.

ikinci bölüm

POZİTİVİZMİN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ SIRASINDAKI TÜRK FİKİR DÜNYASI

Pozitivizmin detaylı tanımını, çeşitli görüşlerini, nasıl doğduğunu, pozitivizmi hazırlayan belli başlı filozofları, bu sistemin tarihi gelişimini ve Fransa ile İngiltere'deki başlıca temsilcilerini bundan önceki bahislerde mümkün olduğunca belirtmeye çalıştık. Şimdi ise pozitivizmin Türkiye'ye girişi ve ilk etkilerine geçmeden önce, o zamanki Türkiye'nin fikir hayatını belirtmek konumuza aydınlık getirir. Bu bakımdan bu bölümü kendi içinde şu kısımlara ayırarak ele alacağız: a — Osmanlılarda ilim anlayışı, b — Osmanlılarda eğitim anlayışı, c — Osmanlılarda tatbik edilen hukuk sistemi, d — Batı ile ilk ilişkiler, e — Eğitimdeki yenilik hareketleri.

a — Osmanlılarda İlim Anlayışı

Osmanlılardaki ilim anlayışı şüphesiz İslâmın ilim anlayışından doğmaktadır. Bu bakımdan ilk defa İslâmın ilim anlayışı ile işe başlamak yerinde olur. Bu husus tek başına ciltler dolduracak bir konu olmasına rağmen biz gayet kısa olarak belirtmeye çalışacağız.

İslâmda ilmin tanımını Peygamber Efendimiz, Ebu Davud ve İbn Mace'nin rivayet ettikleri bir hadisde şöyle belirtmektedir: «İlim ancak kuvvetli bir âyet veya kaim ve sahih bir sünnet veya adaletli bir farizeden ibarettir.[1] El-Nessî'den nakledilen diğer bir hadiste ise «İlim üçtür: Mânâsı açık bir âyet ve doğruluğu sabit bir sünnet, bir de bilmiyorum sözüdür.»[2] diye buyurur.

Bu hadis-i şeriflerden anlaşılacağı üzere İslâm dini yeni doğduğu zaman, dinî ilimlerin dışında başka bir ilim kabul etmemektedir. Zamanla İslâmiyetin yayılması ile müslümanlar çeşitli medeniyetlerle karşılaştılar. Dolayısıyla ilmî alış verişler başladı. Bu bakımdan İslâm âleminde biri kaynağını dinden alan, diğeri de başka medeniyetlerden kaynaklanan iki tür ilim söz konusudur.

Kaynağını dinden alan ilimler naklî ilimler olup Kur'an-ı Kerim ve Sünnettir. Bu iki ilimden tefsir, kıraat, hadîs, usul-ü hadîs, fıkıh, usul-ü fıkıh, kelâm ilimleri doğdu. Kur'an ile hadis ilmi arapça olduğundan bu ilimleri iyice anlayabilmek için her şeyden önce arab dili ile ilgili bilimleri öğrenmek mecburiyeti vardır. Dolayısıyla bu dil ile ilgili ilimler: Lügat, nahiv, beyan ve edebiyat[3] kendiliğinden ortaya çıktı.

Başka medeniyetlerden kaynaklanan aklî ilimler ise iki gruba ayrılabilir: «Birincisi; felsefe, matematik, astronomi, tıp gibi rasyonal ve tecrübî ilimlerdir. Bu sahada İslâm dünyasına en çok tesir icra eden Yunan medeniyetidir. Bu medeniyetten birinci derecede tercüme edilen eserler Aristo, Euklides, Hipokrat, Calinos, Plotin, Batlamyus, ikinci derecede Eflatun'un eserleridir. En çok üzerinde durulan düşünür Aristo olmuştur. İkincisi; eski Mezopotamya medeniyetinin tesiriyle giren sihir, tılsımlar gibi «coculte» bilgileridir.»[4]

Görüldüğü gibi Hicrî birinci asırda İslâm âleminde üç çeşit ilim anlayışı yer almaktadır: 1 — İslâm'dan kaynaklanan dinî ilim anlayışı, 2 — Daha ziyade Yunan medeniyetinden kaynaklanan rasyonel bir ilim anlayışı, 3 — Mezopotamya medeniyetinden kaynaklanan «occule» bir ilim anlayışı.[5]

İslâm düşünürlerince uzlaştırılmayan bu üç tür ilim anlayışı Farabî (öl. H. 339/950), Havarezmî (öl. H. 387/997), ve İbn Sinâ (öl. H. 428/1036)'nın ilimleri tasnifinde kısmen görülür. Gazzâlî (öl. H. 505/1111) ve daha sonraki âlimlerin ilimleri tasnifinde ise her üç anlayışa mensub ilimler yer alır. Genel olarak Aristo'nun etkisinde kalan İslâm düşünürlerinden «Farabî ve İbn Sina Aristo'nun ilim tasnifini esas olarak almıştır, diğerleri ise bu esasa İslâmî ilimleri eklemişlerdir.»[6]

Farabî'nin İlimleri Tasnifi :

«Aristo'dan sonra gelen» anlamında «Muallim-i Sanî» unvanını alan Farabî, Aristo'ya sadık kaldığı tasnifinde ilimleri nazarî ve amelî ilimler diye ikiye ayırır. Nazarî ilimler, İlm-i taâlim (Riyaziyun), İlm-î tabîî ve İlm-i ilâhî (Metafizik) olarak üç; amelî ilimleri ise ahlâk ve siyaset diye ikiye ayırır. İlimlerin sayımı adlı eserinde ise ilimleri beşe böler. Bunlar da «1 — Dil ilmi, 2 — Mantık ilmi, 3 — Talimi ilimler, 4— Tabiat ilmi ve ilâhiyat ilmi, 5 — Medenî ilmi, Fıkıh ilmi, Kelâm ilmi»[7] dir.

Havarezmî'nin İlimleri Tasnifi :

Havarezmî'nin ilimleri tasnifi, Farabî'ninkinden farklıdır. «İlimleri, ilkin, ulûm-u şer'iye ve âlet ilimleri ile ulûm-u acem diye ikiye böler. Bu ayırma daha sonra gelen İbn Sina hariç bütün İslâm düşünürlerinde görülür. Sonradan bu iki ayırma şer'î ilimler veya aklî ilimler, nakli ilimler diye adlandırılsa da bu adlandırmadan kasdedilen mânâ aynıdır.

Havarezmî ulum-u şer'iye ve âlet ilimleri olarak usul-ü fıkıh, fıkıh, kelâm, lügat, şiir, aruz'u sayar. Ulum-u acem ise dış medeniyetlerden gelen ilimlerdir. Bunları da Aristo geleneğine uygun olarak Farabî'nin birinci tasnifi gibi nazarî ve amelî diye ikiye ayırır. Sonra bunları da üçer üçer kısımlara böler. Burada Farabî'den farklı olan araf amelî ilimlere tedbir-i menzil diye üçüncü bir ilim eklemiş olmasıdır.»[8]

İbn Sinâ'nın İlimleri Tasnifi :

Aristo ve Farabî'nin ilimler tasnifinin etkisinde kalan İbn Sina onlardan farklı bir sınıflama ortaya kor. İlimleri madde ile şekil münasebeti bakımından üçe ayırır.

1 — Maddesinden ayrılmamış bulunan şekillerin ilmi: Bunlar İbn Sina için tabiat ilimleri veya aşağı ilimler (el-ilm-ül-esfel)dir.

2 — Maddesinden tamamen ayrı olan şekillerin ilmi: Bunlar metafizik ve mantık veya yüksek ilimler (el-ilm-ül-âlî)dir.

3 — Maddesinden ancak zihinde ayrılan, bazan onunla bir, bazan ayrı olan şekillerin ilmi: Matematik veya orta ilimler (el-ilm-ül-evsat)dır. Bu ilimler yüksek ve aşağı ilimler arasında bir köprü vazifesi görürler.[9]

İbni Sina, Aristo gibi felsefeyi iki kısma ayırır: 1 — Nazarî hikmet, 2 — Amelî hikmet. Bunlardan nazarî hikmet ilm-i tabiî, ilm-i riyaziye, ilm-i ilâhi'yi ihata eder. Ameli hikmetse ilm-i ahlâk, ilm-i tedbir-i menzil, ilm-i siyaset'i ihata eder. Nazarî hikmetin kapsamına giren ilimler yalnız bilgiye aittirler. Bunlar birer nazariye olup eylemle ilgileri yoktur. Ameli hikmetin kapsamına giren ilimlerse hem bilgiye hem de eyleme aittirler.

Tasnifinde Havarezmî'nin ulum-ü şer'iye dediği

İslâmî ilimlere yer vermeyen İbn Sina, bu tasnifine «occulte» bilgileri dahil ederek bunları tabiî ilimler içinde zikreder.[10]

İmâm-ı Gazzalî'nin İlim Tasnifi :

İslâm âleminde görülen, yukarıda belirttiğimiz her üç ilim anlayışını birarada zikreden Gazzalî, ilk defa ilimleri iki kısma ayırır: 1 — Şer'î ilimler, 2 — Şer'î olmayan ilimler. Şer'î ilimler, Peygamberlerin (A.S.V.) getirdiği ilimlerdir.[11] Şer'î ilimlerin kaynağını Allah'ın Kitabı, Resûlün Sünneti, Muhammed Ümmetinin icmaı ve Sahabe-i kirâmın eserleri meydana getirir.[12] Şer'î ilimlerin başlangıcında lügat ve nahiv ilmi söz konusudur. Esasda şer'i olmayan lügat ve nahiv ilmi, Kur'an ve Hadisleri öğrenmeye yardım eden en belirli aletlerdir. Bunlar şer'î ilimleri bilip iyice öğrenmek için zarûrî ve büyük bir ihtiyaçtır.[13] Asıl şer'î ilimlerse ilm-i kıraat, ilm-i tefsir, usûl-ü fıkıh, fıkıh, usûl-ü hadis ve hadis ilimleridir.

Gazzalî şer'î olmayan ilimleri de üç kısma ayırır: 1 — Öğülen (Mahmud) ilimler. Bunlar dünya işlerini ıslah edici ilimlerdir. Tıp ve hesab ilmi gibi. 2 — Kötülenen (Mezmum) ilimler. Bunlar sihir, tılsım, ipnotizmacılık gibi ilimlerdir. 3 — Mübah ilimler: Müstehcen olmayan şiirler ve tarih ilmidir.

Vermeye çalıştığımız bu ilim tasnifi örnekleri daha sonra İslâm kültür dünyasında yapılan ilim tasniflerinin esasını teşkil eder. Ancak sonraları akla gelen her bilginin tasniflere girdirilmesiyle ilimler tasnifi karma karışık bir hale gelir. Bunun açık örneklerinden biri XVI. yüzyıl Osmanlı Müelliflerinden Taşköprülüzade'nin yaptığı ilimler tasnifinde görülür. Değerli ilim adamı, muhterem hocamız Prof. Dr. Necati Öner Bey' in «Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı» isimli eserinde belirttiğine göre Taşköprülüzade

tasnifinde 300'den fazla ilimden bahsetmektedir.[14] Bu adet Osmanlıların ilim kelimesine verdiği geniş manaya işaret etmesi bakımından önemlidir.

Tanzimat Fermanının ilânından (1839) sonra batı ile ilişkilerimiz artar. Avrupa'daki fikir hareketleri memleketimizde yayılma imkânı bulur. Eskiden beri devam eden İslâm fikir ve müesseseleri yanında bir de Avrupa'dan gelen fikir ve bunların etkisiyle meydana gelen müesseseler yer alır. Böylece bir ikili durum ortaya çıkar.

Bu ikili durum ilim anlayışında da belirir. «Bir taraftan tamamıyla İslâm kültürü eğilimine bağlı ve dinî bilgileri ön plana alan ilim anlayışı; diğer tarafta Rönesans'tan beri Avrupa'da gelişen ve müsbet ilimleri ön plâna alan bir ilim anlayışı görülür.»[15]

İslâm kültür âlemindeki Farabî ve İbn Sina geleneğine bağlı ilim anlayışı Osmanlılarda Tanzimattan sonra da devam eder. Bu durum Muhittin Mahvî'nin, Ahmet Cevdet Paşa ve Süleyman Sırrı'nın ilimleri tasnifinde görülür.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Tasnifi:

Ahmet Cevdet Paşa Beyan-ul-Ünvan'da ilimleri ilk defa ikiye ayırır. Sonra da her kısmı tekrar bölümlere ayırarak bahsettiği her ilim hakkında kısa kısa açıklamalarda bulunur. Bu tasnifi şöyle maddeleştirebiliriz:

İlimler: 1 — Ulûm-u Nakliye, 2 — Ulûm-u Arabiye.

a — Ulûm-u Şer'iye: Ulûm-u Kur'âniye (İlm-i Kıraat, İlm-i Tefsir ve Fenn-i Resm-i Kur'an) Ulûm-u Hadis, İlm-i Fıkıh, İlm-i Usûl-u Fıkıh, İlm-i Kelâm, İlm-i Tasavvuf, İlm-i Tabir-i Rûya.

b — Ulûm-u Arabiye (Ulûm-u Edebiye): İlm-i Lü-

gat, İlm-i İştikak, İlm-i Sarf, İlm-i Nahv, İlm-i Maânî, İlm-i Beyan, İlm-i Aruz, İlm-i Kafiye.

2 — Ulûm-u Akliye: a — Hikmet-i ameliye, b — Hikmet-i Nazariye.

a — Hikmet-i Ameliye: İlm-i tezhib-i ahlâk, İlm-i tedbir-i menzil, İlm-i Siyaset.

b — Hikmet-i Nazariye: İlâhiyat, riyaziyat, tabiîyât. Bu üç daldan ilâhiyat üç bölüme ayrılır: Birinci bölüm, Umur-u âmmeden yani tüm mevcudata âmm ve şamil olan küllî kavramlardan bahseder. İkinci bölüm, Vacib-ül Vücud'un varlığından ve sıfatlarından bahseder. Üçüncü bölüm, Madde ve mekândan mücerret olan cevherlerden bahseder.

Riyaziyat dört kısma ayrılır: Aritmetik, hendese, heyet, musiki. Bunlardan aritmetik şu dallara ayrılır: İlm-i hesab, ilm-i cebir, ilm-i mesaha.

Tabiiyât üç kısma ayrılır: Birincisi alelumum tabiî cisimlerden bahseden fen, ikincisi fenn-i felâkiyat, üçüncüsü fenn-i unsuriyâttır.[16]

Ahmet Cevdet Paşa'nın bu tasnifi esas itibariyle Havarezmî'nin etkilerini taşır. Haverezmî'nin ilimleri ilk defa ulum-u şeriye ve ulûm-u acem diye iki kısma ayırması Ahmet Cevdet Paşa'nın tasnifinde ulûm-u nakliye ve ulûm-u akliye olarak görülür. Ayrıca Ahmet Cevdet Paşa'nın, İbn Sina ve Gazzali'nin tasniflerinde yer verdiği «occulte» bilgilere yer vermeyişi de bu etkileşimin başka bir görünümüdür.

Muhittin Mahvî'nin Tasnifi :

Muhittin Mahvî ilimleri üç bölüme ayırır: 1 — Ulûm-u şer'iye, 2 — Ulûm-u şerif, 3 — Ulûm-u hikemiye-i gayrimeşrua.

1 — Ulûm-u şer'iye: İlm-i tevhid, ilm-i siyer, ilm-i fıkıh. Muhittin Mahvî'ye göre bu ilimlerin tahsilî her müslüman için farz-ı ayndır.

2 — Ulûm-u şerif: Ulûm-u edebiye (lügat, sarf, şiir, v.s.), Ulûm-u hikemiye-i meşrua, ilm-i tefsir, ilm-i hadis, ilm-i usûl-ü fıkıh, ilm-i fersiz, ilm-i kıraat. Bu ilimlerin tahsili ise farzı kifayedir.

3 — Ulûm-u hikemiyei gayrimeşrua: İlm-i ahkam-ı nücum, ilm-i cifr, ilm-i remil, ilm-i nirencat, ilm-i sihr. Bu ilimlerin tahsili de nehyedilmiştir.

Muhittin Mahvî «bu tasniften sonra da ulûm-u şerifeden addettiği ulûm-u hikemiye-i meşrua'yı ele alıp Cevdet Paşa'da olduğu gibi nazari ve ameli diye taksim edip sonra bunların tafsilatına geçiyor. Cevdet Paşa'dan farklı olarak ilm-i ahkam-ı nûcum, ilm-i feraset, ilm-i tılsımât gibi bilgileri İbn Sina ve Gazzalî de olduğu gibi tabiî ilimler arasına alıyor.»[17]

Tasnifinde Aristo geleneğine bağlı Farâbi ve İbn Sina metodunu kullanan Süleyman Sırrı Hikmet adı altında incelediği ilimleri nazarî ve amelî diye ikiye ayırır. «Occulte» bilgilere ise hiç yer vermez.

Bu tasnifler Osmanlılarda ilim anlayışını göstermesi bakımından yeterlidir. Ayrıca bu tasniflerden anlaşılacağı gibi «İslâm âleminde XII. asırdan itibaren başlayan duraklama, kendi içine kapanış ve medreselerin sıkolastik zihniyeti rasyonel düşünceyi ikinci plâna atmış, fikri çalışma sıklet merkezini dini bilgiler üzerinde toplamıştır.»[18]

Osmalılardaki ilim anlayışı, İmparatorluğun ıslah gayesi ile açtığı yeni maarif müesseseleri ile yenileşmeye başlar. Bu yenilik batıda gelişen müsbet ilimlere karşı duyulan alâkadır. Bu durumu ileride açıklayacağımız «Eğitimdeki yenilik hareketleri» bölümüne bırakarak, tesiri altında bulunduğu ilmî zihniyete uygun olarak en fazla dinî bilgilere yer veren medreseleri diğer bir deyişle «Osmanlılarda eğitim anlayışı»nı açıklamaya çalışalım.

b — Osmanlılarda Eğitim Anlayışı

Bütün islâm âleminde olduğu gibi şüphesiz Osmanlılarda da eğitim ve öğretim genel olarak medreselerde yapılmaktaydı. Fakat medreseler dışında bazı yerlerde çeşitli seviye ve sistemlerde buna benzer hareketin bulunduğu bilinmektedir.

Sarayda, Şehzâdelerin yetiştirildiği Şehzâdegân Mektebi, saray ordu ve hükûmet işlerinde çalışacak memur ve müstahdemleri yetiştiren Enderun Mektebi, kapıkulu askerlerinin yetiştirildiği Acemi Oğlanlar ve Yeniçeri Ocakları, saray dışında hemen memleketin her köyüne kadar yayılan Sıbyan Mektepleri ile halkı tarikat disiplini altında yetiştirmeyi amaçlayan tekkeler bu kabildendir.

Şehzadegân mekteplerindeki tahsil derecesi halk tabakasına mahsus Sıbyan mekteplerininkine eşittir. «Sıbyan mekteplerinde olduğu gibi burada da yalnız Kur'an okutulur, namaz sûreleri ezberletilir ve biraz da yazı meşkettirilirdi.»[19] Buraya sadece padişah çocukları devam ederdi.

Fatih Sultan Mehmet tarafından açıldığı bilinen Enderun Mektebinin talebeleri acemi oğlanlar arasından seçilirdi. İlk zamanlar Türkler buraya giremezlerdi. Kapıkulu ve Yeniçeri Ocaklarının öğrencileri de acemi oğlanlar arasından seçilirdi.[20]

Beş, altı yaşlarındaki çocukların devam ettikleri Sıbyan mekteplerinde ise Kur'ân okumak, namaz kılma usulleri, namazda okunacak âyet ve dualar ile yazı yazma öğrenilirdi.[21]

Osmanlılardaki eğitimin yüksek kısmını Medreseler teşkil ediyordu. İlim anlayışını belirtmeye çalıştığımız Osmanlı Devletinin birçok dehaları bu medreselerden yetişmiştir. Osmanlı fikir dünyasını meydana

getiren medreseler şüphesiz daha önceki İslâm devletlerinde bulunan medreselerin bir benzeridir. Pozitivizmin Türkiye'ye girişi sırasındaki Türk fikir dünyasını anlamak için adı geçen medreseleri, devletin başlangıcından itibaren kısa da olsa belirtmenin yararı ortadadır.

Osmanlı devletinin kuruluşundan kısa bir zaman sonra ilk Osmanlı Medresesi 1330'da Orhan Bey tarafından başkent İznik'de kurulur. Bu medreseye müderris olarak da Türk âlim ve mütefekkirlerinden Şere füddin Davud-i Kayseri tâyin edilir.[22] Bu medrese Bursa medreselerinin açılışına kadar ehemmiyetini devam ettirir.

Orhan Gazi 6 Nisan 1326 (2 Cemaziyelevvel 726) tarihinde Bursa'yı aldıktan sonra merkezi İznik'ten buraya nakleder. Burada kiliseden çevirdiği Manastır Medresesi 736/1335 ile yeni bir medrese daha inşa ettirir. Murad Hudâvendigâr 767/1365-1366'da Çekirge'de, Yıldırım Beyazid 790/1388'de Ulu Cami yanında, Çelebi Mehmed'de 821/1418-1419'da Yeşil Cami yanında[23] yaptırdıkları medreselerle Bursa'yı bir ilim merkezi haline getirirler. Bu medreseler İznik medreselerini ikinci plâna düşürür.

764/1363'de Edirne'nin alınmasıyla devlet merkezi buraya nakledilir. II. Murad 838/1435'de Dârû'l-Hadis ve 851/1447-1448'de Üçşerefeli Medrese'yi Edirne'de tesis ettirdikten sonra Bursa medreseleri ehemmiyetini kaybeder. Bundan böyle, Fatih Sultan Mehmed'in Seman Medreselerini yaptırdığı devreye kadar ön plânda Edirne Medreseleri yer alır.

Osmanlılarda, medreselerin artmasıyla meydana gelen teşkilata ilk defa Sultan II. Murad zamanında (1421-1445) rastlanır. Fakat esaslı bir medrese teşki-

latı ancak Fatih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) görülür.[24]

İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed tahsil meselesini ele alıp, medreselere daha mütekâmil bir şekil verir. İstanbul'daki sekiz kiliseyi medrese haline getirir.[25] Bunlardan birinin müderrisliğini Mevlâna Alâüddin Tûsî'ye, diğerlerinden ikisinin müderrisliklerini de Bursalı Hoca-Zâde ile Mevlâna Abdülkerim'e verir.[26]

Fatih Sultan Mehmed Sahn-ı Seman medreselerini tesis etmekle en mühim eserlerinden birini vücuda getirmiştir. Bu medreseler Fatih'in kendi ismi ile anılan camiin çevresinde yer alır. Fatih bu camiî yaptırmak için Bizans İmparatorlarının mezarları bulunan Havariyyun kilisesinin yerini seçer. Kiliseyi yıktırarak mezarları kaldırtıp yerlerini dümdüz bir şekle getirir, bu düzlüğün ortasında da camiî kurar. Camiin kuzey ve güney taraflarındaki sedler üzerine (eski tabirle Karadeniz ve Akdeniz cihetlerine) de herbir tarafta dörder tane olmak üzere sekiz medrese yaptırır.

Bu medreselere, arabların «Sahn» dedikleri düzlükde kurulduğu ve sayılarının da sekiz olması dolayısıyla Sahn-ı Semân ismi verilmiştir.[27] Söz konusu medreselerin plânını ise Mahmut Paşa ile meşhûr heyet âlimi Ali Kuşçu tertip etmiştir.[28]

Bu medreseleri, teşkilatı öğrendikten sonra günümüzün modern eğitim teşkilâtı ile kıyaslamak hiç de zor değildir. Fatih'in kurduğu «sekiz medreseden herbirinin 19 odası vardı, sekiz müderristen herbirinin birer odası ve 50 akçe yevmiyesi vardı; bundan başka beşer akçe yevmiye ile bir oda, ekmek ve çorba verilmek üzere sekiz müderristen herbirine bir muid (müzakereci=asistan) verildi. Her medresenin 15 odasına ikişer akçe yevmiye ve imaretten ekmek ve çorba ve-

rilmek üzere birer danişmend konuldu, geri kalan iki oda da kapıcılarla ferraş denilen süpürgeciye tahsis olundu.

Muîdler medrese talebelerinin (danişmendler) hem inzibatı ile alâkadar ve hem de müderrisin okuttuğu dersin iadesi yani müzakeresi ile meşgul olacaklardı. Muîdler danişmendlerin en liyakatli olanları arasından seçilecektir.»[29]

Daha sonraları, Sahn-ı Semân medreselerine dânişmend yetiştirmek için Tetimme veya Musule-i Sahn (Sahna ulaştırıcı) denilen ve Sahnı Semân medreselerinin arka tarafında sekiz küçük medrese daha yapıldı. Bu Tetimme Medreseleri'nin öğrencilerine Softa denirdi. Her odaya üç softa konulur, her odanın aylık gideri için de beş akçe verilirdi. Softaların yemeleri ve içmeleri de imaretten sağlanırdı. Buradaki öğrencilerin eğitim ve denetimine Sahn-ı Semân Muîdleri ile danişmendleri de katılırdı.

Açıklamaya çalıştığımız bu medreselerin herbirinde birer dersane bulunurdu. İlk zamanda dersler burada yapılırdı. Zamanla medreseler çoğalıp talebe sayısı artınca medreselere kuvvetli müderris bulmak güçleşti. Talebelerin «hepsinin istifade edebilmesi için dersler camilerde okunmaya başlandı. Ve dersiâm denilen bu derslere aynı kitabı takibeden her medresenin talebesi devama başladı. İş bu raddeye gelince medreseler birer talebe pansiyonu halini aldı.»[30]

Sayıları gittikçe çoğalan medreseler, İstanbul'daki Sahn-ı Semân ve Tetimme medreselerinin yapılmasıyla yurt çapında yeni bir teşkilâta tabi tutuldular. Medreseler arasında bir hiyerarşi kabul edildi. Buna göre medreseler aşağıdan yukarıya şöyle sıralandı: Hâşiye-i Tecrid, Miftah, Kırklı, Hâriç, Dahil, Sahin-i Semân[31] ve Altmışlı.[32]

Osmanlı Eğitim sistemini oluşturan bu medreselerde XV. ve XVI. asırlarda şu dersler ve kitaplar okutuluyordu.[33]

Hâşiye-i Tecrid Medreseleri:
1 — Belâgat: Muhtevvel.
2 — Kelâm: Hâşiye-i Tecrid.
3 — Fıkıh: Şerh-i Peraiz.[34]

Miftah Medreseleri:
1 — Fıkıh: Tenkih ve Tavzîh.
2 — Belâgat: Şerh-i Miftah.
3 — Kelâm: Hâşiye-i Tecrid.
4 — Hadîs: Mesâbih.[35]

Kırklı Medreseler:
1 — Belâgat: Miftâhu'l-Ulûm
2 — Usûl-i Fıkıh: Tavzîh
3 — Fıkıh: Sadru'ş-Şeria, Meşârik
4 — Hadîs: Mesabîh.[36]

Hâriç Medreseleri:
1 — Fıkıh: Hidâye
2 — Kelâm: Şerh-i Mevâkif.
3 — Hadîs: Mesâbîh

Dâhil Medreseler:
1 — Fıkıh: Hidâye
2 — Usûl-i Fıkıh: Telvih
3 — Hadîs: Buhârî
4 — Tefsir: Keşşâf ve Beyzâvi.[37]

Sahn-ı Semân Medreseleri:
1 — Fıkıh: Hidâye
2 — Usûl-i Fıkıh: Telvih ve Şerh-i Adûd.
3 — Hadîs: Buhâri
4 — Tefsir: Keşşâf ve Beyzêvî.[38]

Altmışlı Medreseler:
1 — Fıkıh: Hidâye ve Şerh-i Ferâiz.
2 — Kelâm: Şerh-i Mevâkıf.

3 — Hadis: Buhârî

4 — Tefsir: Keşşâf.

5— Usûl-u Fıkıh: Telvih.[39]

Yukarıda belirtilen derslerin dışında medreselerde heyet (astronomi), İlm-i Hikmet (felsefe) ve Mantık dersleri de okutulurdu. Heyetten Cagmini'nin el-Mulahhas isimli eseriyle Ali Kuşçu'nun «Risale-i Fethiyye»si okunurdu. Felsefî sahada okutulan kitaplarsa Şemseddin Molla Fenari, Kadı-Zâde-i Rûmî, Hoca-Zade, Ali Kuşçu, Müeyyed-zâde Abdurrahman, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızâde Ali Efendi'nin eserleriydi. Mantık sahasında da, şerh-i Şemsiye, Şerh-i İsagoci ve Mufessal olarak Şerh-i Metâlî okunurdu.[40]

Kanunî Sultan Süleyman Süleymaniye Camii etrafında, Fatih'in Sahn-ı Semen Medreselerinde bulunmayan Tıp, Riyaziyat (Matematik) ve Dârû'l-Hadîs Medreselerini yaptırır.[41] Bu medreselere öğrenci hazırlamak için bir de Musıle-i Süleymaniye tesis edilir. Bundan sonra Osmanlı Medreselerinde tahsil dahilden sonra, biri hukuk, ilâhiyat ve edebiyat tedris eden Sahn-ı Semân'da; diğeri riyâziyat ve tıp tedris eden Süleymâniye'de sona ermek üzere iki kola ayrılır.[42]

Bir medrese talebesi Hâşiye-i Tecrid'den tahsile başlar. Miftah, Kırklı, Hâriç ve Dâhil medreselerindeki dersleri tedris ettikten sonra, isteğine göre Sahn-ı Semân veya Süleymaniye medreselerinden birine devam ederdi. Burayı da bitirince icazet alırdı.[43] İcazet alan bir kimse müderrislik hakkını elde ederdi.

Yüksek tahsilini bitiren bir dânişmend vazife almak için Rumeli veya Anadolu Kazaskerlerinin defterlerine yazılarak sıra beklerdi. Bu bekleyişe «nöbet», bu durumda olan dânişmendlere de «Mülazım» denirdi.[44]

Durumunu bildirmeye çalıştığımız Osmanlı Medre-

seleri, XVI. yüzyılın sonuna doğru bozulmaya başlar. Rüşvet ile Kadılık ve Müderrislik elde edilir duruma gelir. Bilenle bilmeyen eşit kabul edilmeye başlanır.[45] Yüksek dereceli ulemanın çocuklarına imtiyazlar tanınır. XVIII. asrın ilk yarısında III. Ahmet zamanında iyi tahsil görmeyen bu imtiyazlı kimselere sakal bırakmaları emredilerek bir nevî bu ayıp örtülmeye çalışılır.[46]

Eski ilim anlayışının tatbik edildiği medreselerde en fazla dinî bilgilere yer veriliyordu. Dolayısıyla fikrî çalışmalar ağırlık merkezini bu bilgiler üzerinde topluyordu. Medreselerdeki bu zihniyet rasyonel düşünceleri ikinci plâna attığı için müsbet ilimler sahasında herhangi bir ilmî buluş olmadığı gibi bu ilimlerdeki çağdaş gelişmeler bile takip edilemiyordu.

Eğitim durumunu belirtmeye çalıştığımız Osmanlı Devletinin hukuk sistemini de kısaca belirtmek konumuzun bütünlüğü bakımından önemlidir düşüncesindeyiz. Bu nedenle «Osmanlılarda Eğitim Anlayışı»nı bırakarak yeni bahsi belirtmeğe geçiyoruz.

c — Osmanlılarda Tatbik Edilen Hukuk Sistemi

Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Bey, her İslâm devletinde olduğu gibi hukuk olarak İslâm hukukunu kabul etti. İslâm hukukunda ise hükmün menşe-i Allah'tır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanmaktadır: «Kim Allah'ın indirdiği hükümlerle hüküm vermezse işte onlar kâfirdirler.»[47]

Peygamber Allah'ın elçisidir. Bu nedenle İslâm hukukunda Peygamberin verdiği hükme itaat etmek de mecburidir. Çünkü bu hususta Kur'an-ı Kerim'de açık olarak belirtilmektedir: «Ey iman edenler! Allah'a iaat edin. Peygamber'e ve sizden olan idarecilere

de itaat edin. Sonra bir şey hakkında çekiştiniz mi, hemen onu Allah ve Rasûlüne arzediniz; eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız... Bu müracaat hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir.»[48] Bu âyet-i kerîme'de kimlerin hükümlerine uyulmasının farz olduğu bildiriliyor: Allah, Peygamber ve inananların kendisinden olan ululemr.[49]

Bu âyet-i kerimelerde belirtildiğine göre İslâm hukukunun ilk ana kaynağı KUR'AN'dır. «Kur'an, Peygamberin Peygamber olduğuna delil, insanların doğru yolda gitmeleri için bir düstur, okunması ibadet sayılacak bir yaklaşma (kurbet) olmak üzere, arapça sözleri ve gerçek mânâları ile Ruh'ul-Eminin, Allah'ın elçisinin kalbine indirdiği Allah'ın sözüdür. Kur'an, Fatiha sûresiyle başlar. Nas sûresi ile son bulur ve Mushafın iki kapağı arasında yazılı olup hiçbir değişikliğe uğramadan ve tebdil edilmeden nesilden nesile yazılı ve sözlü olarak Yüce Allah'ın şu: «(Zikri), Biz indirdik. Onun koruyucusu biziz»[50] sözünü doğrulayarak tevatür yoluyla bize gelen kitaptır.»[51]

İslâm hukukunun ikinci ana kaynağı Sünnet'tir, Sünnetin önemi ve İslâm hukukundaki yeri birçok âyet-i kerime ile sabittir. Bunlardan bazıları şöyledir: «... Peygamber size ne verdi ise onu alınız, size ne yasak etti ise ondan da sakınınız.»[52] «Kim Peygambere itaat ederse muhakkak Allah'a itaat etmiş olur...»[53] «Allah ve O'nun Peygamberine itaat edin ve Onların emirleri ile yasaklarına aykırı hareket etmekten sakının. Eğer itaat etmekten yüz çevirirseniz biliniz ki, Peygamberimize düşen sadece açık bir tebliğdir.»[54]

İslâm hukukunun ana kaynaklarından üçüncüsü İcma'dır. İcma, Peygamberimizin vefatından sonra herhangi bir asırda müslüman müçtehitlerinin bir olay hakkında şerî bir hüküm üzerinde birleşmeleridir.

İcmaın dört unsuru vardır. Bunlar olmadan icma gerçekleşmez.

Birincisi: Olayın vukubulduğu sırada birkaç müçtehidin bulunması gereklidir. Hiçbir müçtehidin bulunmadığı veya tek müçtehidin bulunduğu zamanlarda icma şeran tahakkuk etmez.

İkincisi: Bir olayda şer'î hüküm için memleketleri, ırkları taifeleri nazarı itibare alınmadan olayın vukubulduğu anda bütün müslüman müçtehitlerin birleşmeleridir.

Üçüncüsü: Müçtehitlerden herbiri fikrini açıkça ortaya koyarak birleşeceklerdir.

Dördüncüsü: Bütün müçtehitlerin hükümde birleşmeleri gerçekleşmelidir. Bir hüküm üzerinde birleşenlerin sayısı çok muhaliflerinki az da olsa, çoğunluğun ittifakı ile icma olamaz.[55]

İcma iki türlü meydana gelir:

1 — Açık (sarih) içma: Bir asrın bütün müçtehitlerinin bir olayın hükmü üzerinde kavlen ve fiilen ittifak etmeleridir.[56]

2 — Kısmî icma: Bir asrın bazı müçtehitlerinin bir olay hakkında, fikirlerini fetva veya bir hüküm ile açıkça ortaya koymaları ve geri kalanın, muvafık veya muhalif olarak fikirlerini açıklamayıp susmalarıdır.[57]

İslâm hukukunun dördüncü ana kaynağı KIYAS'tır. Kıyas: Lûgat manâsiyle; takdir, bir şeyi diğer bir şey ile ölçmek demektir. Istilâhi manâsı ise; «Hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedenlerinde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya hükümde ilhak etmektir.»[58] Meselâ Peygamberimiz bir hadîsinde, buğdayı aynı miktar buğday ile satmaya müsaade etmiş, fakat fazlası ile satmayı faiz olarak yasaklamıştır. Buna kıyasla hakkında hüküm bulun-

mayan darıyı aynı miktar darı ile satmanın helâl, fakat fazlası ile satmanın haram olduğu neticesine varılır.[59] Kıyas yeni bir hüküm ortaya koymayıp önceki üç delil (Kur'an, Sünnet, İcma) den hareketle bir neticeye varır.

İslâm hukukunda bu dört ana kaynaktan başka şu deliller de vardır: İstihsan, Maslahat-ı Mursele, Örf, İstishab, bizden öncekilerin şeriatı, Sahabe yolu. Bunların delil kabul edilip edilmeyeceği hususunda müçtehitler arasında ihtilâf vardır. Bunlar şerî hükümleri isbat hususunda talî derecede birer delil sayılır veya muteber sayılmazlar.[60]

İslâm hukuku tetkik edilen Osmanlılarda, bu hukuk gereği fetvaları Müftüler verirdi. Fetva kelimesi lügat manası ile sorulan soruya verilen cevap demektir. Istılahî manâda ise; sorulan bir dinî mesele hükmünün fâkih bir zat tarafından cevablandırılmasıdır.[61] Osmanlı müftüleri, kendilerinden fetvası istenilen meseleleri hanefi fıkhına ait eserlere müracaat etmek suretiyle cevaplandırırlardı.[62] Müftülerin vermiş olduğu bu fetvalar Kadılar tarafından şeri mahkemelerde vukubulan davalara tatbik edilirdi. Zaten Osmanlılarda şerî mahkemelerden başka da mahkeme yoktu. Bu mahkemelerde şerî ve hukukî bütün meseleler hanefî mezhebine göre işlem görürdü. Şehir ve kasabalardaki bütün ticarî işlerin tanzimi kadılara aitti. Hükümetin mahalli herhangi bir iş hakkında göndermiş olduğu fermanların infaz ve tatbiki de bu kadılar vasıtasıyla icra edilirdi.[63]

Osmanlılarda «en yüksek ilmiye makamı sahibi, XVII. asrın sonlarına kadar «Müfti» ünvanını taşırken, XVIII. asırdan itibaren onun yerine «Şeyhülislâm» tabiri umumîleşir.»[64] Daha önce sadrazamlara ait olan,

müderris, mevali ve müftilerin tertip ve telhisleri 1574 den itibaren şeyhülislâmlara devredilir.[65]

Tanzimata kadar (1839) yalnızca yukarıda belirtilen İslâm hukuku tatbik edilirken, tanzimattan sonra yabancı devletlerin tazyikleri hükümeti yeni bir hukuk meydana getirmeye zorlar. Fransız medenî kanunu'nu tercüme ve iktibas fikirleri taraftar bulmaya başlar.[66] Tanzimattan sonra Osmanlı Devletinde şerî kanunlarla beraber, batıdan alınan şerî olmayan kanunlar da yer alır. 1867 senesinde İngiltere, Avusturya, Fransa ve Rusya şerî olmayan mahkemelerin daha da kuvvet kazanması için tazyiklerini artırırlar. Bu durum karşısında Ali Fuat ve Mithat Paşalar Fransız medenî kanunu olan «Code Civil»i iktibasa ve yetkililere kabul ettirmeye çalışırlar.[67] Ahmet Cevdet ve Şircânzade Rüştü paşalar diğerlerinin aksine millî bünyemize uygun bir kanun tedvini fikrinde ısrar ederler. Sonunda Ahmet Cevdet Paşa ve taraftarlarının fikri kabul edilir. Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında bir ilim heyeti toplanır. «Fıkıh kitaplarından muamelâta dair ve zamanın icaplarına uygun olmak üzere «Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye» ismiyle bir eser vücuda getirilmesi kararlaştırılır.[68] «Sekiz senelik bir çalışma ile tamamlanan bu eserin ilk bölümü, Kitab-ul bey' 8 Muharrem 1286 (20 Nisan 1869)da yürürlüğe girer. 1926 senesinde İsviçre kanunlarından iktibas edilen Medenî Kanun ile Borçlar Kanununun kabulüne kadar Türkiye'de yürürlükte kalır.[69]

Cevdet Paşa «Mecelle-i Ahkamı Adliyye», kısa adıyla «Mecelle»nin «ehemmiyetinden bahsederken, bunun bütün nizamî mahkemelerde tatbik edildiğini, Kıbrıs'da bile İngilizler tarafından mer'î tutulduğunu, Bulgaristan emâretinin teşekkülinde Bulgarların, önce Mecelleyi kendi lisanlarına tercüme ederek kanunlarına esas aldıklarını söylemiştir.»[70]

d — Batıyla İlk İlişkiler

Batıyla ilk ilişkilerimizi; önemli noktaları ile belirtmek, pozitivizmin Türkiye'ye girişi anındaki fikir hayatımız gözler önüne sermekte önemli bir rol oynar. Bu bakımdan fazla detaya girmeden bu ilişkileri belirtmeye çalışacağız.

Batı ile ta Haçlı Seferleri zamanında başlayan sıkı bir ilişkiye rağmen Ahmet III. (1703-1730) devrine kadar fikir ve sanat yahut örf ve âdet hususunda bir tesir söz konusu değildir. Avrupayla ilgili gözleme dayanan ilk önemli eser Evliya Çelebi'ye aittir. Evliya Çelebi Avrupa'ya Kanunî devrinin büyüklüğüne uygun bir tavırla bakar. Onun nazarında Avrupa gıpta edilecek bir ülke değildir. Fakat Ahmet III'ün elçisi 28 Çelebi Mehmet Efendi 1721'de gittiği Paris'i Evliya Çelebi'den farklı bir gözle inceler.[71] Padişaha sunduğu seferatnâmesinde batının üstünlüklerini belirtir. Bu seferetnâmede birçok plân ve programa da işaret edilir.

Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi Efendi'nin Paris'ten getirdiği plânlar Osmanlı yüksek tabakası arasında büyük bir ilgi görür. Bu plâna göre yapılan köşk ve lâle bahçeleri arasında yüksek kesim yeni dünya zevkini tadar.[72] Bu devirde zihniyet farkının elverdiği ölçüde Fransız ve Avrupa modaları ülkemize girer. İstanbul'daki yabancıların hayatı serbestleşir bunların etrafındaki kitle arasında yavaş yavaş batı gelenek ve görenekleri taklit edilir. «1775'de İstanbul'a gelen Baron de Tott, karısının ziyaretine gittiği bir sultan sarayında —Ahmet III'ün kızı— bütün bir Fransız dekorunu hazır bulduğunu söyler.»[73]

Ahmet III. devrinin en önemli yenilik hareketlerinden biri 28 Mehmet Çelebi'nin oğlu Sait Mehmet

Efendi'nin, aslen Macaristanlı olan Müteferrika İbrahim Efendi ile 1727 Temmuz'unda ilk Osmanlı matbaasını kurmalarıdır. Devrin Şeyhulislâmı Abdullah Efendi'nin fetvası ile lügat, mantık, heyet, tarih, coğrafya, edebiyat, tıp ve felsefeye dair kitapların basılmasına izin alınır.[74] Bu matbaada ilk olarak 16. asrın son devri âlimlerinden Vanlı Mehmet bin Mustafa'nın telifi olan Sıhah-ı Cevheri isimli lügatın çevirisi basılır. Vankulu Lügatı diye isimlendirilen bu lügat 1729'da bin nüsha olarak tabedilir.[75] Bundan sonra «İbn Arab Şah Tarihi», Aristo —Gazali fikirlerinin bir nevi özeti sayılan «Usulu'l-Hikem fi Nizâm'il-Alem», Katip Çelebi'nin «Tuhfet'ul-Kibâr» adlı eseri v.s. basılır.[76]

1699 Karlofça antlaşmasıyla Avrupanın askerlik ve teknik yönünden üstünlüğü ortaya çıktıktan sonra Osmanlı yönetiminde ordu ve askerî tekniğin yenileştirilmesi söz konusu olur. Mustafa III. (1757-1773) devrine kadar sadece bazı dağınık teşebbüslerden ibaret olan ordunun batı esaslarına göre ıslahı meselesi bu devirden sonra önemli bir problem haline gelir. Baron de Tott adlı aslen Macar olan bir Fransız ajanı bu hususta hükümdara yardım eder. Topçu ocağını ve tophâneyi ıslah eden Baron de Tott yeni açılan mühendishânede dersler verir. Bu dersler Avrupa ilim ve tekniğiyle resmî ve alenî ilk temasımız olur.[77] Selim III. (1789-1807) zamanında batıyla ilişkiler daha da artar. Yeni kurulan Nizamı Cedid ocağının talim ve terbiyesi için Fransa ve İsveç'ten birçok subay, mühendis ve teknisyen getirtilir. Paris, Londra, Viyana ve Berlin gibi başlıca Avrupa devletleri başkentinde daimî elçilikler kurulur.

Bu yapılan yenilikleri Avrupa umumî efkârına duyurmak için «İngiliz» lakabı ile bilinen Mahmut Raif Efendi «Tableaux des Nouveaux Réglements de l'Em-

pire Ottoman» isimli eseri, Mühendishâne hocalarından Seyyid Mustafa Efendi de «Dietribe de l'İngénieur Sur l'étet Actuel de l'art Militaire du génie et des Science a Constantinople» isimli eseri yazarlar. Bu iki eser bir Türk tarafından yabancı bir dille yazılan ilk eser olmakla beraber aynı zamanda ilk propaganda kitabıdır.[78] Mehmet IV. devrinde (1807-1808) Fransız sefaretinde oynanan Racine ve Moliére temsilleri bazı zengin aileler tarafından, lisanı anlamamakla beraber takib edilir. Bu oyunları seyreden aileler ecnebileri taklide çalışır ve onların muhitine girmeğe uğraşır.[79]

Mahmut II. (1808-1839) devrinde birçok yenilik hareketleri yapılır: 1826'da Yeniçeri Ocağına son verilir. Sadrazam Başvekil ünvanını alır. Memurlar için rütbe ve nişan kabul edilir. İller merkeze bağlanır. İlk olarak askerî amaçlarla nüfus sayımı yapılır. İlk defa posta ve karantina servisleri kurulur. Kılık kıyafet alanında değişiklikler yapılır. Memurların fes giymeleri kabul edilir. Mahmut II'nin resimleri dairelere asılır. Yapılan bu yenilikler siyasî bir reforma zemin hazırlar. Bütün bu yenilikler 1839'da Tanzimat hareketi olarak ortaya çıkar.[80]

Tanzimat Fermanını hazırlayıp Padişah Abdülmecid'e kabul ettiren Mustafa Reşit Paşa'dır. Reşit Paşa Londra ve Paris elçiliklerinde bulunduğu sırada bu devletlerin birçok yetkilileri ve düşünürleriyle fikir teatisinde bulunur. «Hatta kıral Lui Filip'in oğullarından Prens Dejunuvil ile mülâkatında diğerlerine verdiği teminatı ona da vermiş ve her halde Osmanlıların temeddüne (medenileşme) müsteid olduklarını bilbeyan Tanzimat-ı hayriyye gibi bir beyanın karîben intişar edeceğini suret-i katiyyede vadeylemiştir. Prens ise Paşa'nın bu iddiasını cerhederek bunun ademî imkânını ileri sürmekle Paşa, öyle bir şeyin vukunda med'

uvven (davetli olarak) hazır bulunup bulunmıyacağını sormuş ve Prens dahi davete icabet edeceğine söz vermiştir. Filhakika 1255 senesi Şabanın 26. günü Reşit Paşa tarafından Gülhane Tanzimatı Hayriyye hattı humayunu kıraat olunduğu zaman müşarun ileyh Prens neduvven hazır bulunmuş akıl ve dirayetine hayran olduğu Reşit Paşa'yı taltifen, kırsatı hattı müteakip (ey Türkler, siz bu zat için bir heykel dikmelisiniz. Bunu yapmazsanız âlemi medeniyet sizi küfran-ı nimetle itham eder diye haykırmıştır.»[81] Bu durum Tanzimat Fermanının hangi şartlar altında nasıl hazırlandığını açık olarak gösterir.

Mustafa Reşit Paşa'nın hazırladığı Gülhâne Hattı Hümayunu, Fransa medenî kuruluşlarından ve kanunları arasından Osmanlı dinine, geleneklerine ve mizaçlarına uygun düşenlerin seçilmesiyle meydana getirilmiştir.[82] Bu Hümayun 1789'da Paris'te ilân edilen 17 maddelik İnsanların Tabiî Hakları Beyannamesi'nin bir nevi noksan taklididir.[83] Ziya Paşa'ya (1825-1880) göre, Tanzimat-ı Hayriyye'nin icrasında Mustafa Reşit Paşa'nın şöhret derdiyle yaptığı yanlış hareket Osmanlı Devletinin temeline balta vurmuştur.[84] Mustafa Reşit Paşa'nın yaptığı bazı işlerden Padişah Abdülmecid memnun olmaz. Hırka-i Saadete girdiği bir gün Daire-i Mübarekenin arka tarafına doğru yürüyüp ağlayarak «beni bu adamın elinden kurtar, diye Cenab-ı Rasülü Kibriya'ya niyaz ederek başını duvara vurur.»[85]

Tanzimat (1839-1876), Osmanlı İmparatorluğunun Batı dünyası tesirine resmen açıldığı ve bu tesirlerin devlet erkanınca kanunlaştırılmaya çalışıldığı bir devirdir.[86] Tanzimatla birlikte Avrupaya kesin olarak açılan Osmanlı İmparatorluğu daha ziyade Fransa'nın tesirinde kalmıştır. Fransa'ya gönderilen öğrencilerin bu hususta rolü büyüktür.

Mustafa Reşit Paşa'nın Sadrazamlığı esnasında 1849'da Avrupaya gönderdiği öğrencilerden Şinasi, tahsil dönüşünden sonra Paşa'nın yardımıyla Meclis-i Maarif üyeliğine getirilir. Bu arada Şinasî Tercümanı Ahval, (1860) sonra Tasviri Efkâr gazetesini (1863) çıkarır. Bu gazete yazdığı devlet aleyhtarı bir yazıdan dolayı memuriyetine son verilir. Bunun üzerine gazetesini Namık Kemal'e bırakarak Paris'e kaçar. Beş yıl kaldığı Paris'de birtakım lisan çalışmaları yapar. Bu arada meşhur pozitivistlerle, Emil Littré ve Ernest Renan, dostluk kurar.[87] Yeni edebiyatımızın babası sayılan Şinasî'nin pozitivistlerle ilgi kuruşu edebiyatımızın pozitivizme açılan bir kapı olmasını sağlar. Zaten Osmanlılarda Fransız edebiyatında pozitivizme'in doğurduğu realizme hakimdi. Yalnız o anlarda Fransız realizme'inden değil romantizme'inden çeviriler yapılır. Bunun sebebini araştırmacılara bırakıyoruz. «Tanzimat edebiyatına Şinasî ile giren ve Namık Kemal ile iyice yerleşen Fransız tesiri, Abdulhakhamit'le semerelerini vermeğe başlar.»[88]

A. Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği mektup, Şinasi'nin Emil Littré ve Ernest Renan dostluğu ile devam eden ilişkiler Mustafa Reşit Paşa'dan sonra yenilik hareketleri için büyük uğraşı veren Midhat Paşa'da (1822-1884) görülür. Abdülhamit II. nin 1876'da I. Meşrutiyeti ilân etmesinde büyük rol oynayan Midhat Paşa bu idarede Sadrazam olur. Midhat Paşa'nın Sadrazamlığı sırasında 23 Aralık 1876'da Kanun-u Esasî Beyazit Meydanında ilân edilir. Fakat bu Sadrazamlık çok sürmez. Abdülhamit II. Osmanlı - Rus savaşı nedeniyle 1877'de Meclisi fesheder. Kanunu Esasî'nin 113. maddesi gereğince Midhat Paşa'yı sadrazamlıktan azlederek yurttan uzaklaştırır. Sürgün edilen Midhat Paşa Brindizi'ye oradan da Napoli İs-

panya yoluyla Fransa'ya gider. Bir müddet Paris'de yerleşen Midhat Paşa çalışmalarını burada devam ettirir. Türk politika tarihinde önemli bir döküman olan «Türkiye, Geçmişi, Geleceği» (1878) isimli eserini Paris'te yayınlar. Burada iken önemli Fransızlarla görüşür ve özellikle Paris pozitivistler toplumuna bir de nutuk verir.[89] Paris'te iken Mithat Paşa'ya pozitivizmin direktörü Pierre Laffitte birçok dostu ve öğrencileri ile birlikte refakat eder. Onlara göre Mithat Paşa, Mustafa Reşit Paşa'nın eserini devam ettirecek güçtür. Midhat Paşa pozitivistlere bizzat imzaladığı bir fotoğrafını verir. Bu fotoğraf, Ahmet Riza'nın bildirdiğine göre hâlâ pozitivist topluma ait olan salonların birinde bulunmaktadır.[90] Görüldüğü gibi pozitivist ilişkiler Midhat Paşa ile devam eder.

Batıyla ilk ilişkileri böylece belirtmeye çalıştıktan sonra pozitivizmin Türkiye'ye girişi sırasında eğitimdeki yenilik hareketlerini belirtmek faydalı olur.

e — Eğitimdeki Yenilik Hareketleri

Eğitimdeki Avrupaî yenilik hareketleri ilk defa orduda başlar. Bu durum Mühendishâne-i Bahrî-i Humayun'un 1773'de açılmasıyla ortaya çıkar. Bu okulun ilk hocası Cezayirli Seyyid Hasan'dır. Bu zat arapça ve türkçeden başka fransızca, ingilizce ve italyanca da bilmektedir.[91]

1792'de Kumbarahâne ve 1795'de Mühendishâne-i Berr-i Humayun açılır. Bu sırada Tıphâne adıyla bir tıbbiye mektebi inşasına da başlanır. Bu okulların başına da Kırımlı Abdullah Ramiz Efendi getirilir.[92] Bu Mühendishânenin hocaları içinde en meşhuru Hoca İshak Efendi'dir. Yabancı dil bilen ve fenci olan bu zatın düşünce tarihimizde büyük bir yeri vardır. Ay-

rıca Mühendishânenin hocalarından Tamanlı Hüseyin Rıfkı Efendi ile modern matematik öğretimi başlar.[93] 19. yüzyılın birinci yarısında Mühendishânenin çalışmaları devam eder. Cambridge Üniversitesi'nde matematik ve fizik tahsil etmiş olan Tamanlı'nın oğlu Emin Paşa modern matematik ilmini yaymaya çalışanlar arasında yer alır. Emin Paşa Fransızca olarak 1840'da mermilere ait bir risale yayınlar.[94]

Mahmut II. (1805-1839) devrinde, Avrupaî manada Mekteb-i Tıbbiye açılır. (1826) 1834'de Harbiye Mektebi açılır. Mühendishâneye muallim ve fabrikalara mütehassıs yetiştirilmek üzere Mühendishâne hocalarından iki zabit ile on talebe İngiltere'ye gönderilir.[95] 1834 de Mızıka-i Hümayun (Bando Okulu) öğretime başlar. İlk öğretimin mecburî olması kabul edilir. Yüksek öğretime öğrenci yetiştirmek için Rüştiye (İlkokul) (1838) ve Mekteb-i Ulum-u Edebiye (1839) gibi orta dereceli okullar açılır. Rüştiyeler 1923 inkılâbına kadar yaşar, bundan sonra ilk mekteb adını alır.[96] Devlet memuru yetiştirmek için Mektebi- Maarif-i Adliye kurulur.

Bu devirde açılan Mekteb-i Tıbbiye'nin ilk ders muallimi ve nazarı Mahmut II.'nin hekimbaşısı Mustafa Behçet Efendi'dir. Bu okula girmek isteyenler için herhangi bir imtihan olmazdı. Okul kâtibine isim yazdırmak yeterliydi. Tedrisat tamamen Fransızca yapılırdı. Anatomi derslerinin kadavra üzerinde uygulanmasına, dinî bakımdan, cesaret edilemediği için bu uygulama resim veya alçı modeller üzerinde ifa edilirdi.[97]

Tıphâne ismi verilen Mekteb-i Tıbbiye'den başka bir de Cerrah-hâne açılır. Bu okul eğitime 1833'de Topkapı Sarayı içinde Yıldızkapıya yakın olan hastahânede başlar. Tophâne'de öğretim Fransızca olduğu

halde Cerrehhâne'de Türkçe yapılır. Daha sonra 1839' da Tıphâne ile Cerrahhâne birleştirilir.[98]

Tıphânenin açılmasındaki gaye orduya lâzım olan müslüman tabibler yetiştirmek olduğu için ilk zamanlar müslüman olmayanlar mektebe alınmazlar. Fakat 1839 Tanzimat fermanının ilanıyla tebaa arasında eşitlik kabul edildikten sonra müslüman olmayanlar da okula girerler. Okuldaki tedrisat Fransızca olduğundan yabancılar daha iyi başarı gösterirler. Türklerse, başarısız duruma düşerler. Başarısız olanlara ise cerrah ve eczacı diploması verilerek faydalanma yoluna gidilir.

Mektebin asıl batılılaşması Viyana Üniversitesi Profösörlerinden Doktor Bernard'ın 1838'de muallimi evvel adıyla getirilmesiyle başlar. Bernard okulu düzenler, programı yeniden tanzim eder. Fransızca tedrisatı kuvvetlendirir.[99] Öğretim süresi altı yıl olarak kabul edilen bu okulda Prof. Bernard, Mahmut II. sayesinde, anatomi derslerini kadavra üzerinde yapmaya başlar. Bu uygulama Türk öğrenim tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olur.[100] Pozitivizm açısından bir aşama sayılabilir.

Orta öğretimden gelen öğrencilerin zayıflığı sebebiyle tıbbiye öğrenimi 9 seneye çıkarılır. 1841'de Yüksek Tıbbiye Okuluna Fakülte yetkisi verilir. Resmî olarak fakülte adı ise 1848'de kullanılır. 1844'de Beyazıd'da ilk umumî muayenehâne açılır. 1851'de de Tıp Fakültesinin ilk dergisi olan Tıbbi Vakayi' gazetesi çıkarılır.[101] Okuldaki Fransızca tedrisat 1870'den sonra Türkçe olarak yapılmaya başlar.[102]

1847'de bu fakülteyi ziyaret eden Mac Farlane'in belirttiğine göre burada tamamen materyalist bir eğitim yapılmaktaydı. Mac Farlane Fransız devrimini hazırlayan materyalist filozofların hemen tüm kitapları-

nın burada okunduğunu görmekle hayrette kalır. Bu fakültenin kitaplığı hakkında «çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim» der. «Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan Systéme de la Nature'u okuyordu Baron d'Holbech'in ünlü eseri, bir başka öğrenci Diderot'un Jaques le Fatalisteinden, Le Compére Mathieu'den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu»[103] diyerek devam eder.

Mac Farlane davet edildiği bir toplantıda gördüklerini şöyle anlatır: «Doktorlara ve Türk Asistanlara ayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmiştim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım. Bu da Baron d'Holbach'ın dinsizlik kitabı olan «Systeme de la Nature»un en son Paris baskısı idi. Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarından birçok parçalarının işaretlenmiş olmasından anladım. Bu parçalar özellikle Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığını matematikle gösteren parçalardı. Kitabı yerine korken Türk doktorlarından biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: «C'est un grand ouvrage! C'est un grand Philosophe! il a toujours reison!»[104] (Bu büyük bir filozoftur! Bu büyük bir filozofun eseridir! O daima haklıdır!)

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi batıya yönelik eğitimin bize getirdiği yeniliklerin başında dinden uzaklaşma yer alıyor. Bu durumda devrin devlet yetkililerinin rolü büyüktür. İslâm dinine sadık kalınarak da batının yenilikleri takip edilebilirdi. Materyalist kitaplar yerine kendi bünyemize uygun kitaplar seçilebilirdi. Görüldüğü gibi 1826'da tedrisata başlayan Avrupaî Tıphâne ile Batıya açılan kapıdan materyalizm ve Fransız pozitivistlerini hazırlayan bazı filozof-

ların eser ve fikirleri giriyor. Bu okul hakkında daha fazla detaya girmeden diğer yenilik hareketlerine geçiyoruz.

1848'de, Rüştiyelere ve devrin Ortaokullarına öğretmen yetiştirmek için Darülmuallimin (Öğretmen okulu) kurulur. 1851'de Fransız Akademisi örneğinde bir Türk Akademisi kurulmak istenir. Adına da Encümen-i Daniş denir. Bu kuruluşa zamanın tanınmış kişileri alınmakla beraber, büyük Osmanlı Tarihini yazan Avusturyalı Joseph Von Hammer ve İngilizce - Türkçe, Türkçe - İngilizce sözlüklerin yazarı James Redhouse gibi yabancılar da üye kaydedilir.[106] Bu kuruluşun üyeleri içinde sadece Ahmed Cevdet Paşa üzerine düşeni yapmış, meşhur tarihini yazmıştır.

1867'de Sergiyi ziyaret maksadıyla Fransa'ya giden Sultan Abdülaziz, Fransa'daki liseler ayarında İstanbul'da da bir okul kurulmasına ve orada Fransız lisanı ile tedrisat yapılmasına müsaade eder.[106] Bu işte Fransa Devletinin maddî ve manevî büyük yardımları olur. Bu okul müdürü ve hocalarının çoğu Fransız olan Galata Saray Lisesi olur. Ayrıca 1867'de Fransız eğitim bakanı Victor Duruy'e Osmanlı eğitim sistemi için bir proje hazırlatılır. Kabul edilen bu projeye dayanılarak da 1869'da Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi yapılır.[107] Devrin Maarif Nazırı Saffet Paşa'nın neşretmiş olduğu bu nizamnâmeye göre; köylerde ve mahallelerde Sıbyan, beş yüz evli kasabalarda rüşdiye, bin evli kasabalarda İdadiye ve vilâyet merkezlerinde Sultaniye açılacak. Bu okulların yüksek kısmı olarak da birçok meslek ihtisas mektepleri ile Darülfünun'un (Üniversite) teşekkül edecek.[108] Böylece kanun gereği kurulacak ilk Üniversitede üç fakülte bulunacaktı. Edebiyat, Hukuk ve Fen Fakülteleri.[109] Bu üniversite 1871 yılı sonunda yahut 1872'nin başında kapatılır.

Darülfünun başarısızlığa uğramasını Galatasaray Lisesi kapatır ve batılılaşmada büyük bir rol oynar. Batı hukuku ilk olarak 1874'de bu Lise'de okutulur. Zamandaş olan ve Amerikalı zengin Mr. Robert'in bağışları ile kurulan Robert Koleji ile diğer yabancı okullar batı fikirlerinin ülkemize girmesinde önemli rol oynamışlardır.

1870'de kız öğretmenler yetiştirmek için Darülmûallimat kurulur. İlk kez bir kadın öğretmen tayini 1873'de yapılır. 1883'den itibaren de kadınlar okul yönetimlerine tayin edilmeye başlar.[110] 1872'de, bugünkü Ortaokullara denk olan İdadîler açılır. Devrin Sultânîleri ise bugünkü Liseler düzeyinde idi.[111] Memleketimiz 1880'lere girerken batıyla ilişkilerimiz ve eğitim durumumuz, tatbik edilen hukuk sistemimiz belirtmeye çalıştığımız şekilde idi. 1880'lerden itibaren bizdeki pozitivistler neşriyata başlarlar.

Böylece pozitivizmin Türkiye'ye girişi sırasındaki Türk fikir dünyasını belirtmeye çalıştıktan sonra pozitivizmin «Türkiye'ye girişi» bölümünü belirtmeye çalışmanın uygunluğu ortadadır.

üçüncü bölüm

POZİTİVİZMİN TÜRKİYE'YE GİRİŞİ

Pozitivizmin memleketimize girişi doğrudan doğruya felsefî bir kanal ile olmayıp edebiyat akımları, o devirdeki okullarımıza konan müsbet dersler, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı talebeler, eğitim müesseselerimize gelen yabancı uzmanlar, bazı dernekler, v.s. ile olmuştur, denilebilir. Bu hususta kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Biz bu bölümde, pozitivizmin ülkemize girişinde oynadıkları önemli rol nedeniyle tercümeler ve dernekleri ele almakla yetineceğiz.

a — Tercümeler

Edebî ve fikir hayatımızdaki yeniliklerin Fransa'dan geldiği düşünülürse bu gelişte en büyük pay tercümelere düşer. Konumuzun sınırı olan 1920 yılına kadar Ernest Renan hariç, hemen hiç bir pozitivist filozofun eserinin tam olarak doğrudan tercümesine henüz rastlayamadık. Yalnız bazı pozitivist filozofların bazı konulardaki görüşleri lisanımıza çevrilmiştir. Bu çeviriler müstakil risale olmayıp birtakım dergilerde yer almaktadır.

Pozitif felsefeyle ilgili kitap halinde bir çeviri olmamakla beraber, pozitif felsefenin etkisiyle doğan ve bir noktada pozitivizmin edebî akımı diyebileceğimiz «realisme» ve «naturalisme» doktrinlerinin önemli şahsiyetlerinden çok sayıda çeviri yapılmıştır. Konumuza açıklık getirir düşüncesiyle ilk yapılan çevirilerden itibaren bunların bazısını belirtmeye çalışacağız.

Tanzimatın ilanından (1839) dört sene sonra, 1843 de Münif Paşa Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'den yaptığı «Muhaverat-ı Hikemiye» adlı felsefî dialoglar tercümesi batı felsefesine karşı uyanan ilginin ilk yazılı vesikasıdır.[1] İkinci çeviriyi, Şinasi Lafontaine, Racine ve Lamartine gibi şairlerden yaptığı tercümeleri küçük bir risale haline getirip taşbasma olarak 1859' da yayınlar.[2] Edebî bir eserin tam olarak ilk tercümesi ise Yusuf Kamil Paşa'nın 1862'de Fénelon'dan yaptığı «Téléemaque» tercümesidir.[3]

Pozitif düşüncenin memleketimizde gelişmesinde, kendileri pozitivizme karşı olmalarına rağmen, yaptıkları tercümelerle Namık Kemal ve Ziya Paşa az da olsa bir katkıda bulunurlar. Bu zatların Fransız 1789 devrimini hazırlayan aydınlanma devri filozoflarından yaptıkları tercümeler pozitivist düşünürlerimiz üzerinde etki yapmıştır. Bu nedenle bu iki düşünürümüzün yaptığı çevirilerden bahsettikten sonra diğerlerine geçeceğiz.

Namık Kemal Montesquieu'nun Romalılar hakkındaki (Considéretions sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence) eseriyle, Kanunların Ruhu (l'esprit des lois) isimli eserini tercüme eder fakat bastıramaz. Daha sonra «Kanunların Ruhu»nu 1915'de Hüseyin Nazım tercüme eder.[4] Bu eserin 1789 Fransız devriminin meydana gelişinde oynadığı rol her aydın kafaca malumdur. Ziya Paşa ise J.J. Rous-

seau'nun «Emile» ve «İtiraflar»ını tercüme eder. Namık Kemal ve Ziya Paşa J.J. Rousseau, Voltaire ve Montesquieu gibi filozofları izlerler.[5] Zaten A. Comte'un fikir kaynaklarından bazısı da bu filozoflar değil mi?

Bizde, çeviri hareketi XIX. asrın son çeyreği içinde hızını ibraz daha artırır. 1874'de Teodor Kasab, realist Alexandre Dumas Fils'den beş perdelik «Para Meselesi» isimli komediyi çevirir. Bu komedi A. Dumas Fils'in dilimize kazandırılan ilk eseridir.[6] 1882'de aynı yazardan Ahmet Midhat «Bir Kadın Hikâyesi» ve «Antonin» isimli iki eseri çevirir. Bunlardan başka aynı yazarın şu eserleri de yanlarında belirtilen şahıslar tarafından dilimize aktarılır. Bir Mektup Paketi (H. Edib, 1884), Sezarin (Halil Edib, 1886), Hermin (Ahmed İhsan, 1892), Bir Riyazinin Muaşakası (Sezaizade Ahmet Hikmet, 1892), İncili Hanım (Mehmet Tahir, 1882). Biz sadece 1920 yılına kadar yapılan çevirileri konumuz içine aldığımız için bu tarihten sonraki çevirilerden bahsetmiyoruz. Bu sınırımız bütün yazarlar için geçerlidir.

1891'de Muallim Naci, naturalizmin şefi Emîle Zola'dan Trez Raken (Thérèse Raquain, 1867) isimli romanını dilimize çevirmeye çalışır. Fakat Zola'dan yapılan bu ilk çeviri yarım kalır.[7] Aynı zamanda aynı yazarın şu eseri de yanlarında belirtilen şahıslar tarafından 1920 yılına kadar edebiyatımıza kazandırılır: Canlı Cenaze (Rüştü, 1891), Nâkil (Uşakizade Halid Ziya, 1894), Nana (Sahib, 1911), Maktel Aktör (Burhaneddin, 1914), Tugyan (Sadrî, 1919).

Naturalist Cuy de Maupassant, uzun yıllar gazete ve mecmualarda tefrika edilen hikâye ve romanlarıyla bizde moda olup en çok okunan Fransız yazarlarından biridir.[8] Bu yazarın eserlerinden «Zeytinlik»

Ziyad Zeynel ve «Ziynet» Tevfik Amir tarafından 1890 yılında tercüme edilir.[9]

1893'de pozitivist filozof Hippolitte Taine'in hayatını Paul Bourget'den Ahmet İhsan «Sevday-i Hakîki» isimli eseri çevirdi. Yine aynı yazardan Ahmet İhsan «Mavi Düşes» adlı eseri de 1899'da kültürümüze katar. Bu yazarın «Bir Kadının Yalanları» adlı eseri ise 1901 de İbrahim Hikmet tarafından Türkçeye çevrilir.

1896 yılında, Flaubert'in realizmini daha ileri safhalara ulaştıran Goncourt kardeşlerden «Renée Mauperin» isimli roman Ferit Paşazade Mehmet Münci tarafından dilimize çevrilir. 1914'de pozitivist filozof Ernest Renan'dan, Paris Ulûm-u İçtimaiye mezunu Nahit isimli bir zat «Hayat-ı Jezu» isimli eseri tercüme eder.[10] Bu eser 1920 yılına kadar, doğrudan bir pozitivist filozoftan yapılan ilk tercümedir.

Daha önce, «Pozitivizmin Tarihi Gelişimi» isimli kısımda da belirttiğimiz gibi pozitivizmin etkisiyle ortaya çıkan realizm ve naturalizm, burada görüldüğü üzere edebiyatımızda büyük bir yer işgal ediyor. O zamanlar bizde felsefenin gelişmediği düşünülürse, pozitivizmin Türkiye'ye girişinde tercümelerin dolayısıyla da edebiyatın oynadığı rol ortaya çıkar kanaatindayız.

b — Dernekler

Bu konuda, pozitivizmin Türkiye'ye girişinde rol oynayan derneklerden bahsedeceğiz. Hemen şunu ifade etmeliyiz ki, pozitivizmi yurdumuza girdirmek için özel olarak kurulmuş bir dernek yoktur. Yalnız üyeleri arasında pozitivistlerle ilişki kurmuş veya bizzat pozitivist olan şahıslar bulunan derneklerin varlığını da kimse inkâr edemez. Bu pozitivizm taraflısı üye-

lerden bazıları aşağıda açıklanacağı gibi, mensub olduğu derneğin yayın organını kendi fikri doğrultusunda kullanmakla beraber, üyesi bulunduğu derneğin başkanı bile olmuştur.

Biz burada biribirinin mütemmimi olan iki dernekten söz edeceğiz. Bunlardan biri «Yeni Osmanlılar Cemiyeti» (Jön Türkler), diğeri de «İttihat ve Terakki Cemiyeti»dir.

a — Yeni Osmanlılar Cemiyeti (Jön Türkler) :

Bu dernek 1865'de İstanbul'da gizli olarak kurulur. Kurucuları: Sağır Ahmet Bey'in küçük oğlu Mehmet, reji komiseri Nuri, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, şair Ali Ferruh'un sonradan Kudüs Mutasarrıfı olan babası Reşad Bey (Paşa), Agah Efendi.[11] Ve Ayetullah Bey idi. Derneğin fikir lideri Şinasi'nin Avrupa'ya gidişinden sonra, fikri liderliğe Namık Kemal getirilir. İlk toplantı Sağır Ahmet Bey'in yalısında yapılır. Kurucu üyelerden Ayetullah Bey bu toplantıya «Karbonari ve Lehistan gizli derneği ile ilgili iki kitapla» gelir. Sistem olarak Karbonari kabul edilir.[12]

Dernek hızla büyür kısa bir zaman sonra üye sayısı 245'e yükselir. Osmanlı hanedanından iki Şehzade, Murat ve Abdul-Hamid, derneğe ilgi gösterirler.[13] Fakat dernekte önemli bir rol oynayan zat Mısır hanedanından Mustafa Fazıl Paşa olur. Büyük kardeşi hidiv İsmail Paşa'nın 1866'da Sultan Aziz'den kopardığı bir fermanla Mısır'da veraset usûlünü değiştirmesi sebebiyle Mustafa Fazıl Paşa hidivlik hakkını kaybeder. Bu nedenle, beraber çalıştığı Fuad ve Âlî Paşa'lar ile Padişah Abdülaziz'e kızarak cephe alır. Yeni Osmanlılara katılarak Meşrutiyeti savunmaya başlar.[14]

Paris'e geldiği zaman ilk iş olarak Mehmet Bey'in

baş yazarı olduğu «Liberté» gazetesinde Padişah'a hitaben Fransızca olarak açık bir mektup yayınlar. Bu mektupda Padişah'dan bazı reformlar istedikten sonra Âlî ve Fuad Paşa'ların hain ve bilgisiz olduklarını ileri sürer. Bu mektup hürriyetçiler arasında büyük etki uyandırır. Namık Kemal, Ebuzziya Tevfik ve Sadullah Beyler tarafından türkçeye çevrilir. Çok sayıda basılarak dağıtılır. Mustafa Fazıl Paşa'nın bu mektupda, Türkiye'deki destekleyicileri için kullandığı «Jeune Turquie» deyimi Namık Kemal ve Ali Suavi tarafından benimsenir. Türkçeye «Yeni Osmanlılar» olarak çevrilen bu isim Fransızca «Jeunes Turcs» ibaresiyle beraber derneğin yayın organlarında başlık olarak kullanılır.[15]

Şubat 1867'de Âlî Paşa tekrar Sadrazam olunca derneğin ileri gelenlerini sürgün eder. Bunun üzerine Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'ye mektup yazarak Paris'e davet eder. Böylece dernek İstanbul'dan sonra Paris'i merkez edinir.[16] Milyoner Mustafa Fazıl Paşa Yeni Osmanlıların hemen hepsine bol miktarda aylık verir.

Jön Türklerin fikir kaynakları, yaptıkları tercümelerden de anlaşılacağı gibi, Montesquieu'nün hukûkî, Rousseau'nun siyasî, Simith ve Ricardo'nun iktisadî görüşleridir.[17] İstedikleri şeyler ise, Avrupa'da neşrettikleri «Muhbir», «Hürriyet» ve «Ulum Gazetesi»ndeki yazılarına göre, «Nizam-ı Serbestane = Demokrasi», «Nizam-ı Esasiye = Kanun-u Esasî» ve «Şûrây-ı Ümmet = Meclis-i Meb'usan»dır. Belirtilen bu istekler üzerinde ihtilafları yoktur. Fakat «Lâiklik» gibi bazı hususlarda anlaşamazlar. Namık Kemal ile Ziya Paşa dini savunurken Ali Suâvi ile Mustafa Fazıl Paşa laisizme taraftar olurlar.[18]

Haziran 1867'de Padişah Abdülaziz Avrupa gezisi-

ne çıkar. Verdiği emir üzerine Paris Büyükelçiliğinin baskısı sonucu Jön Türkler Paris'i terkederek İngiltere'ye giderler. Abdülaziz Mustafa Fazıl Paşa ile anlaşır. Bunun üzerine Mustafa Fazıl Paşa Yeni Osmanlıları yüzüstü bırakarak memlekete döner. Devletten görev alır. Mustafa Fazıl Paşa'nın bu hareketinden sonra Jön Türklerin arası açılır. Gerek umûmî aftan yararlanarak ve gerekse devletle anlaşarak birer birer yurda dönerler. Böylece «Yeni Osmanlılar Cemiyeti» fiilen sona erer.[19]

Jön Türklerin yaymağa çalıştıkları fikirler memleketin aydın ve yarı aydın kesiminde yayılır. Ayrıca yurda dönen Jön Türklerden bir kısmı Midhat Paşa'nın etrafında toplanır ve onu desteklerler. Yaptıkları çeşitli gizli çalışmalarla 23 Aralık 1876 Anayasasının ve I. Meşrutiyet devrinin başlamasını sağlarlar. Fakat Jön Türklerin bu hareketi ömrü çok kısa olan I. Meşrutiyetle bitmez, 33 yıl daha devam eder. Bu ikinci safhada Jön Türklerin fikirleri memlekette daha çok yayılma zemini bulur. Namık Kemâl ve arkadaşlarının eserleri Tıbbiye, Harbiye ve bir dereceye kadar Mülkiye öğrencileri arasında devletin sıkı tedbirine rağmen ateşli okuyucular bulur.[20] Neticede dört Tıbbiyeli öğrenci «İttihat ve Terakki Cemiyeti»ni «İddihad-ı Osmanî» adı altında kurarlar.

Açıklamaya çalıştığımız bu derneğin buraya kadar olan kısmının konumuzla ilgili pozitivist filozoflarla ilgi kuran Şinasi ve Midhat Paşa'ya destek oluşu, ayrıca üyelerinin bazılarının pozitif düşünceyi meydana getirecek eserler tercüme etmesi bakımındandır. Bu durum «Batı ile ilk ilişkiler» konusunda belirtildiği için üzerinde fazla durmayarak «İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni anlatmağa başlıyacağız.

b — İttihat ve Terakki Cemiyeti :

Jön Türklerin bir kısmını içinde toplayan bu cemiyet pozitivizmin Türkiye'ye girişinde önemli bir rol oynamıştır. Bunun açık örneklerinden biri, Türk Pozitivisti olan Ahmet Rıza'nın bu derneğin reisi oluşudur. Bu zatı «Pozitivizmin etkisinde kalan fikir adamlarımız» bahsinde etraflıca inceleyeceğimiz için şimdilik bir tarafa bırakarak «İttihat ve Terakki Cemiyeti»ni konumuz açısından kısaca açıklamağa çalışacağız.

İttihat ve Terakki Cemiyeti ilk defa «İttihad-ı Osmani ismiyle askerî tıbbiyeli dört öğrenci tarafından 21 Mayıs 1889'da kurulur.[21] Bunlar «Orhili bir Arnavut İbrahim Temo, Kafkasyalı bir Çerkes Mehmet Reşit, Arapkirli ve Diyarbakırlı iki kürt olan Abdullah Cevdet ve İshak Sükûtî idiler.»[22] Yalnız Cemiyetin kuruluşu hususunda Doktor İbrahim Temo'nun verdiği tarihle, bu sahada yazılan eserlerin verdiği tarihler biribirini tutmamaktadır. Temo bu tarihi şöyle açıklar: «İbrahim Temo, İshak Sükûtî, Mehmet Reşid ve Abdullah Cevdet; dört el biribirlerine kavuştu. Bu ilk ahdi misak 1305 (1887) senesi 1 Mayıs gününe tesadüf etmiş ve ilk cemiyet kurulmuştur.»[23]

Derneğin ilk toplantısını ve ilk toplantıya katılanları ise kurucusu şöyle nakleder: «Bir iki ay zarfında çoğalacağımıza emin olduğumuz için, o senenin tatile yakın bir gününde İstanbul'un haricinde kuytu bir yerde en fazla güvendiğimiz yârânla bir toplantı yapmaya karar verdik. Biz dörtler, istediğimiz arkadaşları mahdut olarak bu içtimaa getirecekik. Ben yerini buldum. İstanbul haricinde benim çok itimad ettiğim bağcı Aluş ağayı gidip gördüm. Bağınızda bir eğlence âlemi yapacağız, sen bağda çukur ve muhafazalı bir yere hasır, kilim ser, bir büyük güveç ile biraz da meze

ve dem hazırla, al sana bu masraf parasını, önümüzdeki Cuma günü sabahı için hazırlık gör dedim.

Ben kahveye biraz evvel gittim birer ikişer, on iki kişi geldi. Ben önde, onlar arkamda bağın ortasında ve biraz da çukurca bir yerdeki incir ağacının altına serilen hasır ve çullar üzerine yerleştik. Bu cemiyetin ilk içtimaı idi ve şu zevattan mürekkep idi: O zamanki adliye yüksek memurlarından Hersekli Ali Rüşdi, gazete muharrirlerinden İzmirli Ali Şefik, tıbbiyeli Asaf Derviş (Müderris ve Memoş), Muharrem Girid (Şam Tıp Fakültesi Muallimi), Dr. Abdullah Cevdet, İshak Sükûti, Şerafeddin Magmumi, Çerkes Mehmet Reşid (intihar eden), ben ve isimlerini derhatır edemediğim daha üç kişi.

Ali Rüşdi Efendi hepimizin yaşlı ve sarıklı olduğu için reis, Şerafeddin zabıt kâtibi, Asaf Derviş kasadar olarak ayrıldılar. Ben ise ittihaz olunacak sıra numaralarının 1/1 serisi başı oldum.

«İncir altı» içtimaî ismini verdiğimiz bu çukurda güveç yiyerek müzakereye devam ederken, kemal-ı sadakatle hizmet eden Aluş ağa beni bir kenara çekerek: Merak etmeyiniz konuşmanıza devam ediniz, anladım, bu bir rakı sohbeti değildir. Ben pek genç iken Sultan Aziz'in hal'i için toplanan Paşaların toplantısına benzer bir görüşme yapıyorsunuz. Allah muvaffak etsin dedi.»[24]

İtalyan Carboneri Cemiyetini örnek olarak teşkilatlanan[25] bu gizli cemiyet kısa zamanda askerî tıbbiyeden dışarı yayılır. Resmî dairelerde şubeler bile açar. Etrafa dal budak salmaya devam eder. Derneğin doktor çıkan üyeleri gittikleri her yerde amaçlarını anlatarak gençleri derneğe alırlar. Diyarbakır'a atanan Dr. Abdullah Cevdet de Ziya Gökalp'i derneğe alır. Gökalp İstanbula geldiğinde, İbrahim Temo ile İshak

Sükûti derneğine andını içtirerek onu Veteriner okuluna kaydettirirler.[26] Dernek «Mizan gazetesinin sahipliğinden dolayı «Mizancı» denilen Düyûn-ı Umumiye Komiseri tarihçi Murad Bey'le sonraları İşkodra valisi ve müşir olan birinci fırka kumandanı Kâzım Paşa gibi bazı mühim şahsiyetlerin iltihakı üzerine büsbütün kuvvetlenir. Kuvveti gitgide artan «bu ilk 'İttihat ve Terakki' Sultan Hamid'i hal'edip Bâb-ı Ali'yi basarak Sultan Murad'ı veyahut velihad Reşad Efendi'yi tahta çıkarmak üzere icrâate geçeceği sırada Kâtib-i Umumî Nadir Bey'in Mekâtib-i Askeriyye Nâzırı İsmail Paşa akrabasından Mazhar Bey'i cemiyete almak ümidi ile ihtiyatsızca yaptığı ifşâat üzerine meydana çıkmış azasının birçoğu yakalanıp öteye beriye sürülmüş ve bazıları Mısır'a ve Avrupa'ya kaçmıştır.»[27]

Bu cemiyetin yeni teşekkül ettiği sıralarda Bursa Ziraat Mektebi Müdürü, sonra da Bursa Maarif Müdürü olan Ahmet Rıza Bey «Nilüfer» gazetesinde yazılar neşredip, resmî günlerde de Abdul Hamid'e methiyeler yazıyordu. Fransız büyük ihtilâlinin yüzüncü yıldönümü sebebiyle hazırlanan 1889 Paris sergisini ziyaret için Paris'e gitmiş tekrar yurda dönmiyerek Abdul-Hamid'e lâyıhalar göndermeğe başlamıştı.

Ahmet Rıza Bey'in bu harekâtından haberdar olan «Tıbbiyeliler Cemiyetlerini hariçte temsil etmesi için Avrupa'ya kaçırılan Ahmet Verdânî, Dr. Nazım ve Ali Zühtü Beyler vasıtasıyla kendisine müracaatta bulunmuşlar ve muvafakat cevabı almışlardır. Hatta «İttihat ve Terakki» ismi yapılan muhabereler neticesi bu sırada tekerrür etmiştir.»[28]

Ahmet Rıza pozitivizme bağlı olduğu için bu derneğe, A. Comte'un vecizesi ve pozitivistlik işareti olan «ordre et progoés» (Nizam ve Terakki) isminin verilmesini ister. Fakat İstanbul'dakiler bunu olduğu gibi

kabul etmezler; gençlerin, «Ordre et progrés»deki «ordre» yerine «Union» kelimesini koyarak meydana getirdikleri «Union et Progrées» (İttihat ve Terakki) derneğinin ismi olarak kabul edilir.[29] Böylece Türk siyasî tarihinde önemli bir rol oynayan «İttihat ve Terakkî Cemiyeti» doğar, «İttihad-ı Osmanî» derneğinin ismi de değişmiş olur.

Ahmet Rıza'yı incelerken etraflıca bahsedeceğimiz derneğin yayın organı «Mechveret» gazetesinin 1895' de neşrine başlamasıyla cemiyetin faaliyetleri daha da hız kazanır. Cemiyeti kuranlar birer birer Avrupa' ya giderek bu gazetenin etrafında toplanırlar. «İttihat ve Terakki»nin Avrupa ile haberleşmesi Galata Fransız Postahanesi ve Toustin Paşa yardımı ile oluyordu. Harbiye mektebinde hoca olan bu zat ,aynı okul hocalarından Çürüksulu Ahmet Bey (Paşa)in ricası üzerine mektup ve gazeteleri Fransız Postahanesinden alır Ahmet Bey'e teslim ederdi. Kendisi yabancı olduğu için dikkati çekmezdi.[30]

«İttihat ve Terakki»nin programı 1 Aralık 1895 tarihli «Mechveret»in ilk sayısında «Programımız» adlı bir yazıda şöyle açıklanıyordu: «Osmanlı İttihat ve Terakki Komitesi, varlığını göstermek amacıyla Paris'te Machveret isimli bir gazete kurmuştur. Bilindiği gibi Türkiye'de basın susturulmuştur.

Fransızca bir ilâve yabancı okuyucuları Jön Türklerin (Le parti de la Jeune Turquie) eğilim ve isteklerinden haberli kılacaktır. Düzenin sürdürülmesi için zorunlu olduğunu düşündüğümüz mevcut hânedanı devirmek için değil, barış içinde zaferini arzu ettiğimiz terakki (progrés) kavramını yaymak için çalışmak istiyoruz. İlkemiz (devise) düzen ve terakki (ordre et progrés)dir.[31] Zorla elde edilen imtiyazlar (concessions) dan tiksiniriz...»[32] Bu programın devamında, tüm

İmparatorluk ve İmparatorluk içinde yaşayan Musevî, Hıristiyan, Müslüman tüm insanlar için ıslahat istedikleri; Avrupa'da bulunan, Batı ve Doğu'nun ortak çıkarlarını gözeten yürekli insanlardan manevî destek bekledikleri; Osmanlı otoritesi yerine dolaysız olarak devlete müdahale edecek yabancı güçlere karşı çıkacakları belirtiliyor.

Burada ortaya konulan fikirlerdeki pozitivist etkiyi öğrenmek hiç de güç değildir. Yalnız bu fikirlerin, derneğin tüm mensupları tarafından benimsendiği fikrinde değiliz. Fakat derginin gelecek sayılarındaki açıklamaya çalışacağımız pozitivistlerle ilişkiyi belirten yazılar, bu derneğin pozitivizmin Türkiye'ye girişindeki katkısını ortaya kor düşüncesindeyiz.

Derginin 26. sayısında Jön Türklerin, Anayasanın kabulünün 20. yılını kutlamak için Paris'te «Café Voltaire» de verdikleri bir ziyafet anlatılır. Bu ziyafete davet edilenler arasında Fransız pozitivistlerinin lideri Pierre Laffitte,[33] Pozitivist Milletvekili M. Delbet de yer alır. Bunlar birer konuşma yaparlar. Rodos'da sürgün iken kaçarak Paris'e yeni gelen Harp okulu hocası Ahmet Çürüksulu Bey bu pozitivistlerle tanıştırılır.

Bu ziyafette Ahmet Rıza dernek adına yaptığı konuşmada davetlilere teşekkür ettikten sonra şöyle der: «Sizin bu toplantıda bulunuşunuz, sadece vatanımız için gösterilen sempatinin delili olarak değil, bütün gücümüzle takibettiğimiz düzen Ordre) ve ilerleme (Progrès) fikrinin tasvibi olarak yorum yapmamıza müsaade ediyor...»[34]

Aynı toplantıda dernek yetkililerinden Halil Ganem'in dernek adına yaptığı konuşması ise şöyledir: «Bizim kardeş ziyafetimize katılmış olduğunuz için teşekkür ederim beyler. Bizim sizden olduğumuzu, aynı

aileye, yegâne çocuğu terakki (progrès) olan hürriyetin büyük ailesine ait olduğumuzu düşündünüz. Pekâlâ! Yanılmıyorsunuz. Biz Asyalıyız, biz Avrupalıyız, biz Osmanlıyız ve biz Fransızız. Irk olarak Asyalıyız, eğitim bakımından Avrupalıyız. Kan ve kalbimizle Osmanlıyız. Özgürlük düşüncesi, medenî milletler ruhu ile ve devrim ilkelerine bağlılığımızla Avrupalıyız..»[35]

Gerek ziyafete davet edilenlerin bağlı oldukları doktrin ve gerekse dernek yetkililerinin yaptığı konuşmalardaki pozitivist bir döviz olan «Ordre et Progrès» ye bağlılıklarını belirtir ifadeleri, dernek mensuplarının istikâmetini belirtmeye yeter. Ancak dernek başkanı Ahmet Rıza'nın tutumlarına karşı çıkanlar da yok değildir.

Üyelerden biri «İttihat ve Terakki»nin ilk kurucusu İbrahim Temo'ya şöyle yazıyordu: «Bir kişinin keyfine tabi olmuş gidiyoruz. Eğer bir kişinin keyfine tabi olmak bizce hoş birşey olmuş olsaydı, 600 senelik hanedanın keyfine tabi olurduk. Mademki onun keyfine tabi olmıyoruz, niçin Ahmet Rıza'nın keyfine tabi olalım? Biz müsavat istiyoruz, bir kayıtla mukayyet olmamak talebinde bulunuyoruz. Niçin Ahmet Rıza kaydıyla mukayyed olalım?»[36]

«İttihat ve Terakkî» içinde olan bu gibi serzenişler yanında Avrupa'daki Jön Türkler arasında büyük ihtilaflar da vardı. Bu ihtilafları önleyip tek bir cemiyet halinde çalışmak için, 4 Şubat 1902'de başlayıp 9 Şubat 1902'de sona eren bir «Ahrar-ı Osmaniyye Kongresi» yapılır. Türk, Arap, Kürt, Arnavut, Çerkes, Yahudi, Ermeni delegelerin katıldığı bu kongreye Prens Sabahaddin Bey[37] başkan seçilir.

Bu kongrede Jön Türklerin bir kısmı «adem-i merkeziyet»i savunurken diğer bir kısmı buna karşı çıkar. Neticede Jön Türkler ikiye ayrılır: Ahmet Rıza baş-

kanlığında eskiden beri devam eden «İttihat ve Terakkî» grubu ve Prens Sabahaddin'in başkanlığındaki «Adem-i Merkeziyet-i İdare ve Teşebbüs-i Şahsî» gurubu.

Bizim konumuzu ilgilendiren «İttihat ve Terakkî» gurubu Türkiye'de en çok Makedonya bölgesine ehemmiyet verir. Propagandasını burada daha fazla yapar, neşrettiği «Mechveret» gazetesi daha fazla bu bölgede okunur.

10 Eylül 1906'da Selânik'de «Osmanlı Hürriyet Cemiyeti» adı ile gizli bir örgüt kurulur. Bunun kurucuları: Bursalı Tahir (Binbaşı, «Osmanlı Müellifleri'nin yazarı), Naki (Elâzığ eski milletvikili), Talât (Posta memuru, Paşa) Rahmi (İzmir eski Valisi), Mithat Şükrü Millî Eğitim Baş Sekreteri), Yüzbaşı Kâzım Nami (3. Ordu Yaveri), Üsteğmen Ömer Naci (Konuşmacı ve şair), İsmail Canbolat (Yüzbaşı, Milletvekili), Hakkı Baha (Askerî okul öğretmenlerinden), Edip Servet (Kurmay subaylardan, yaver)dir.[38] Bu derneğin «kurucularından altısı Talat, Rahmi, Mithat Şükrü, Edip Servet ve Kâzım Nami Nasondu.»[39] Cemiyet üyeleri «Meşveret»i okurlardı. Dernek kısa zamanda etrafa yayıldı.

Yapılan haberleşmeler neticesinde bu cemiyetle Paris'teki «İttihat ve Terakkî», «Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti» ismi altında birleşir.[40] Bundan sonra ordu mensublarını elde etmeye yönelinir, az zamanda çok şeyler elde edilir. Şiddet olayları başlar. Neticede «İttihat ve Terakki»nin isteği yerine gelir. Abdül-Hamid 23 Temmuz 1908'de Anayasayı ilân eder. Böylece II. Meşrutiyet devri başlar.

Millet Meclisi açılacağından milletvekili seçimleri yapılır. Seçim işlerini «İttihat ve Terakki Cemiyeti» yürütür. Millet Meclisi ilk toplantısını 14 Aralık 1908'

de Ayasofya Camii yakınındaki Adliye binasında yapar. Bu Mecliste çoğunluğu İttihat ve Terakki mensubu milletvekilleri teşkil eder. Ahmet Rıza Meclis başkanı seçilir. Bir müddet sonra da «Osmanlı İttihat ve Terakki emiyeti» siyasî parti haline dönüşerek devam eder.

Konumuzu ilgilendiren yönüyle belirtmeye çalıştığımız «İttihat ve Terakki Cemiyeti»nin Jön Türkler arasında oynadığı rol ve siyasî yönüne girmiyoruz. Bu nedenle birçok yerlerde açtığı şubelerinden de bahsetmiyoruz. Yalnız, II. Meşrutiyetin ilânına muvaffak olan bu derneğin Ahmet Rıza'yı Milletvekili seçerek Meclis Başkanı yapması ve pozitivizmin etkisinde kalan mütefekkirlerimizden Ziya Gökalp, Hüseyin Cahid ve Rıza Tevfik Beyler gibi dernek üyesi şahısların yetişmesinde rol oynaması pozitivizmin Türkiye'ye girişi açısından önem taşımaktadır.

Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde rol oynayan tercümeler ve dernekleri böylece belirtmeye çalıştıktan sonra pozitivizmin Türkiye'deki ilk etkileri'ni belirtmeğe çalışacağız.

dördüncü bölüm

POZİTİVİZMİN TÜRKİYE'DEKİ İLK ETKİLERİ

A — Kuruluşlarımız

Bundan önceki bölümde Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde rol oynayan tercüme eserlerle, dernekleri belirtmeye çalıştık. Bu bölümde açıklamaya çalışacağımız kuruluşlarımız için isim olarak pozitivizmin etkisiyle doğmuştur denilemez. Fakat birçok yazarların neşrettiği pozitivist etkilerle dolu makaleler ve bir kısmının çıkış yazıları, amacın pozitivizm olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla pozitivizm detaylı olarak Türk milletine ilk defa bu kuruluşlarımız vasıtasıyla tanıtılmıştır. Bu bakımdan bazı kuruluşlarımızı, Pozivitizmin Türkiye'deki ilk etkileri olarak kabul ediyoruz.

Bu kuruluşlarımız Servet-i Funun (1891-1942), Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası (1908-1-10) ve İçtimaiyat Mecmuası (1917)'dır. Bunları kuruluş sırasına göre ele alarak belirtmeye çalışacağız.

a — Servet-i Funun (1891-1942) :

Yeni Türk Edebiyatının yayın organı olarak bilinen bu dergi Ahmet İhsan (Tokgöz) tarafından Servet gazetesinin haftalık yayını olarak 27 Mayıs 1891 de neşredilmeğe başlanmıştır.[1]

Derginin ilk sayısındaki çıkış yazısında Mesul Müdürü Ahmed İhsan, Abdul Hamid'e karşı şükranlarını sunarken şu ifadeyi kullanıyor: «Bu mülk-i devletin ila yevm-ül-kıyâme devam ve bekâsını temin için Hak Teâlâ'nın bir ihsan-ı mahsûsesi ve asr-ı mülükânesi âlem-i İslâm için bir sabah-ül-hayır-i terakki olan şehr-yâr diyanet perver, padişah-ı bahr-ü berr, halife-i fahr-ül enâm efendimiz hazretlerinin ile ahiriddevran erikepiray-ı (hükümdar) saltanat ve şevket olmaları duay-ı mefruz-ul ednası ez-dil-ü can eda ifaye müsâraat eyleriz. İnşallah saye-i muârefe-i cenab-ı hilâfet penâhîlerinde, daha çok asr-ı terakkî ve musâdakat (karşılıklı dostluk) ibrazına müyesser ve ömrümüz oldukça her sene bu yevm-i saadet ve terakkînin tebrik ve tes'idine muvaffak oluruz.

Padişahım velâdettin gecesi
Nura gark oldu asuman u zemin
Daim ol taht-gâh-ı izzette
Yaşa ey şehr-yâr, adl-i emin[2]

Çıkış yazısı yukardaki şekilde ifade edilen bu derginin hemen dördüncü sayısında pozitivist filozof Ernest Renan tanıtılmaktadır. Dergi adına yapılan bu tanıtmada, Renan'dan bir takım fikirler nakledildikten sonra şöyle deniliyor: «Ernest Renan'ın müellefatı arasında şayan-ı dikkat olanı, son olarak neşreylediği «İstikbal-ı Fünun»dur.

Renan'ın «İstikbal-ı Funun»u fenace tertibedilmiş fakat her nevi efkar-ı cemiyet nokta-i nazarından zengin bir eserdir. Gazetemizin hacmı müsait olsaydı Renan'ın felsefe hakkındaki efkar-ı mahsusasını, ahlâka dair olan mülâhazatını ve insaniyeti insanlara tanıtmağa yegane âlet olmak üzere irse ettiği ilm-i tedkikat-ı edebiyeyi anlatırdık.»[3]

Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi derginin istikameti daha ilk sayılarında belirmeye başlar. Altıncı sayıda pozitivizmi edebiyata tatbik edenlerden, naturalizmin şefi Emile Zola tanıtılır. Zola'nın eserleri hakkında bilgi verildikten sonra şu uyarı yapılır: «Zola'nın asarı her veçhile mucib-i istifadedir. Fakat mütalası, seyyiat-ı içtimaiyeyi görmek ve ondan netayic-i ahlakiye istinbat eylemek suretiyle olur. Alel amyâ okunursa arzettiği alvanı şehvaniye ve vak'a-i şe'niye (gerçek) tesirat-ı lazimeyi mahveder.[14]

Dördüncü Cilt'de naturalist Guy de Maupassent'ın ölümü üzerine neşredilen makalede bu yazarın methiyesi şöyle yapılır: «Genç yaşında vefat ve tam şehrâh-ı terakkisinde vuku-u vefatıyla, Fransa ile beraber bütün memalik-i mütemeddine alem-i edebiyatını dağ-dar-ı teessüf eden Guy de Maupassant namı, eserinin derece-i letafet ve zarefet-i edebiyesi nokta-i nazarından her yerde fart-ı takdir ve tahsin ile yadolunmuş idi.»[25]

Fransa'daki realist akımı önemle takibeden «Servet-i Fünun» dergisinin 11. cildinde Edmond de Goncourt'ın ölümü üzerine verilen bilgide şu ifadeler yer alır: «Fransa şu birkaç zaman zarfında hayli büyük zat kaybetti. Hakikiyyün mesleğinin müessisi değilse bile her halde mütemmim ve muhyisi addedilen Goncourt kardeşlerden büyüğü olan Edmond de Goncourt'da bu defa vefat etmiştir.»[6] Realizmin, pozitivizmden doğduğu düşünülürse Edmond de Goncourt'un ve dolayısıyla «Servet-i Fünun» dergisinin pozitivizmle alâkası ortaya çıkar.

11. Cildin 262, 263 ve 264. sayılarında, Nureddin Ferh imzası ile neşredilen «Sanat» isimli makalelerde, idealizm ve realizme göre «sanat»ın ne olduğu açıklanır. Bu kelimeyi açıklamak için 17. yüzyılda, Descar-

tes ve Racon'ın felsefeleri ile konuya giren Nureddin Ferh, 18. yüzyıldaki Fransız filozoflarından Condillac (1714-1780), Helvétius (1715-1771), D'Holbach (1723 - 1789), Diderot (1913-1784), D'Alembert (1717-1783) ve Lemettrie (1709-1751) tarafından Fransa'da Descartes felsefesinin yıkılıp, onun yerine Bacon'ın ampirizminin geçirildiğini belirtir.[7] 18. yüzyılın sonlarına doğru idealizmin tekrar canlandığını ve takriben 19. asrın ortalarına kadar devam ettiğini ifade eden Nureddin Ferh bundan sonra ampirizmin, Fransa'da A. Comte ve diğer bütün pozitivistler; İngiltere'de Stuart Mill ve H. Spencer tarafından yeniden canlandırıldığını açıklar.

Felsefedeki bu durumun edebî akımlarda da görüldüğünü belirten yazar, idealizmden doğan romantizmin klasisizmi; ampirizmden doğan naturalizminden romantizmi yıktığını ileri sürer.[8] Bundan sonra naturalizmin sanat hakkındaki görüşlerini açıklamağa başlar. Emil Zola'nın üstadlığını kabul ettiklerini belirten Nureddin Ferh düşüncelerini şöyle devam ettirir: «Binaenaleyh, zannederim ki tarif ettiğimiz idealizm kadar asr-ı hazıra yabancı bir tarz-ı tefekkür yoktur. Devrimiz, insaniyete tenezzül etmeyerek göklerle, hüsnü mutlakla ve bunun gibi mümteniât ile uğraşılacak bir devir değil; devrimiz insaniyat devridir. Yine bu nokta değil midir ki naturalizmi bize hoş gösteriyor. Hoş gösteriyor çünkü haysiyetimize muvafık düşünceleri, hakikatını kabul ettiğimiz konularla teyid ve tetkik ve teşrih edilmiş olduğu halde onda buluyoruz. Naturalizm sırf fen sayesinde büyümüştür. Mösyö Zola'nın «Les Rougon-Macquart» namı altında yazmış olduğu romanlar dest-i üstadenin elinden çıkmış birer fotoğrafya albumüdür ki müellifin maharetini takdir etmemek elden gelmez.»[9]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzre «Servet-i Fünun»

dergisi gün geçtikçe pozitivizmin etkisini daha fazla benimsemeğe başlıyor. 14. ciltte, «Edebiyat, haric-i edebiyat» isimli makalesi ile pozitivizme biraz daha yaklaşan Hüseyin Cahid, 15. cilt'de başlıyan «Hikmet-i Bedayı'ya Dair» isimli makaleleri ile Hippolyet Taine' in, dolayısı ile pozitivizmin sanat (ésthétique) felsefesini açıklar.[10] 18. Ciltde Ahmed Şuayb, sonradan kitap haline getirdiği «Hayat ve Kitaplar» isimli makalelerini neşretmeye başlar. Ahmed Şuayb bu makalelerinde pozitivizmi detaylı olarak okuyucularına tanıtır. Bu hususta geniş bilgi Ahmed Şuayb bahsinde verilecektir.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Beşir Fuad'ın, pozitivizmi Türkiye'ye girdirmek için yaptığı ferdî ve dağınık çalışmalar, Servet-i Fünun yazarlarından dayanışmalı ve metodlu bir hal alıyor. Tercümeleri tefrika halinde sunulan bazı realist eserlerde «Servet-i Fünun» dergisinin pozitivizme hizmetini biraz daha artırıyor. Hüseyin Cahid'in Fransızcadan çevirdiği «Edebiyat ve Hukuk» isimli makalesinin neşriyle 3 Ekim 1901'de kapanıp, 22 Kasım 1901'de[11] tekrar neşredilmeye başlanan derginin konumuz için en önemli olan devresi 1891-1901 yılları arasıdır. Bir ara «Uyanış» ismini de alan dergi sahibi Ahmet İhsan Tokgöz'ün ölümüne (1942) kadar varlığını sürdürüyor.

b — Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası (1908 - 1910) :

İkinci Meşrutiyetin (1908) başında Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid tarafından kurulan «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası» Türkiye' de ilk defa felsefî denilebilecek bir hareket meydana getirmiştir.[12]

İlk sayıda derginin programı, kurucuları Ahmed

Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid'in imzasını taşıyan «Mukaddime ve Program» isimli makalede şöyle açıklanıyordu: «Memleketimizin ciddi bir ihtiyacına tekabül ettiğini zannettiğimiz bu mecmuayı —beş aydan beri maruz olduğumuz büyük bir gazete ve mecmua hücumuna rağmen— tesis ediyoruz. Bizim için eski, pek eski bir emelin sahne-i hakikatte tecellisinden ibaret olan bu mecmuayı, milletin terbiye-i iktisadiye ve içtimaiyesine ciddi surette hizmet edebilecek bir mertebeye is'ad eylemeğe bütün gayretimizle çalışacağız.»[13]

Yukardaki ifadeleri kullanan yetkililer memleketin 33 seneden beri kötü bir yönetim altında bulunması nedeniyle komşu ülkelerle ilgi kurulamadığını belirtirler. Onlara göre memleketin kalkınması için, sınaî ve iktisadî yönden gelişmiş büyük ülkelerin uyguladıkları metodun takibedilmesi gerekmektedir. Ticaret hususunda savunacakları esasın «Serbesti-i Mübadele» siyaseti olduğunu belirten dergi kurucuları içtimaî programlarını da şöyle ifade ediyorlar:

«Ulum-u İçtimaiye»ye gelince: Auguste Comte'un «Hikmet-i İçtimaiye» ve La Play'ın «İlm-i Cemiyet»e dair açtıkları mesalik son zamanlarda o derece tekâmül etti, o kadar şayan-ı hayret bir faaliyet göstermeğe başladı ki şimdi hemen her mevzuya, her meseleye tarassudan-ı mekşûfane ile müdahale eylemektedir. (...) Hayat-ı irfan-ı milelde ulum-u içtimaiyenin bu derece bir mertebe-i refîye irtifa' edeceğini, ihtimalki vâzı'lar bile ümit edememişlerdi. Rical-ı devletin mesâî-i tecdidiye ve ıslahiyelerinde müşavir, harekat-ı ulûm-u içtimaiye olmazsa, bihakkın tayin-i güzergah-ı selâmet edilemiyeceğini; imar ve ıslah-ı memleket kabil olamıyacağını bütün mütefekkirin itiraf ediyor. İşte bunun için mecmuamız üstat-ı Ulûm-u İçti-

maiyenin neşriyat-ı fayzanelerini esas ittihaz ederek bu ilimlerin keffe-i şuabatına dair mufassal makaleleri muhtevî olacaktır.»[14]

Burada belirtilen ifadelerden anlaşıldığına göre derginin kuruluş amacı, Avrupa'daki yeni gelişmelerin özellikle A .Comte ve Le Play'ın fikir ve eserlerinin Türkiye'ye aktarılmasıdır. Ancak, pozitivist düşünüşle örülü bir tefekkür sistemine sahibolan Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik ve Salih Zeki gibi yazarların dergi içindeki makaleleri incelendiği zaman asıl amacın, programda ismi zikredilmeyen pozitivizmi Türkiye'ye girdirmek olduğu kolayca sezilir kanaatındayız.

Derginin ikinci sayısında Salih Zeki ile Halide Salih A. Comte'u ve felsefesini tanıtırlar. İlk sayıda «Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i İçtimaiye ve Siyasiyesi» isimli makaleyi neşreden Rıza Tevfik ileriki sayılarda yayımladığı «İngiliz Hakim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor», «Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi» isimli makalelerinde İngiliz pozitivist filozoflarının sistem ve fikirlerini okuyucularına açıklar. 1789 Fransa büyük ihtilâlini Türk toplumuna geniş olarak sunan Ahmed Şuayb da birçok makaleleri yanında «Devlet ve Cemiyet», «Avamil-i İçtimaiye» gibi makalelerinde H. Tain ve diğer bazı pozitivist filozofların görüşlerine dayanarak bilgi verir.

Ahmed Şuayb'ın Edebiyat Fakültesinde «İlm-i Cemiyet», Hukuk Fakültesinde «Hukuk-u İdare» hocası, Rıza Tevfik'in felsefeci, Salih Zeki'nin de matematikçi olduğu düşünülürse «Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası» yazı ailesinin, pozitivizmin Türkiye'de yayılmasındaki oynadığı rolün önemi ortaya çıkar. İsmi geçen düşünürlerimiz hakkında gerekli bilgiler bahislerinde verileceği için sözümüzü burada noktalayarak

20. asrın ilk çeyreği içinde pozitivizmin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynayan «İçtimaiyat Mecmuası»na geçiyoruz.

c — İçtimaiyat Mecmuası (Nisan-Eylül 1917, 6 sayı):[15]

Sosyal ilimler yoluyla pozitivizme giden bu derginin başında Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık bulunmaktadır. «Comte'izmin Fransa'da devamı olan Durkheim içtimaiyatının tesirine maruz kalmak suretiyle oldukça kökleşmiş bir ceryana sahip olan[16] İçtimaiyat Mecmuasının çıkarılış maksadı ilk sayıda şöyle açıklanıyor: «Son zamanlarda memleketimizde içtimaî ilimler pek ziyade rağbete mazhar olmuşlardır. Bilhassa içtimaiyat bütün münevver zihinleri az çok iştigal etmektedir. İntikal devresinde bulunan ve —her yerde söylenildiği gibi— içtimaî bir buhran geçiren bir memlekette herkesi en ziyade düşündüren mesele tabidir ki, mevcut içtimaî müesseselerden hangisinin tabiî ve hangisinin marazî olduğunu anlamak ve lazım gelenlerin ıslah ve tadili çaresini aramaktır. Fakat bir cemiyet dahilindeki müessesatı ıslah ve tedavi etmek için bu müesseselerin mahiyetini ne gibi kanunlara tabi olduğunu bilmek iktiza eder. Bacon'un âlem-i tabiî hakkındaki söylediği şey, içtimaî âlem hakkında da aynen kabil-i tatbiktir. İçtimaî bir heyete icra-yi tesir edebilmek için bu heyetin muayyen kanunlarını ve bunun, insanların iradesiyle lalettayin değişebilecek bir makine olmadığını bilmek lazımdır. Bunu da içtimaiyat ilmi öğretir. Binaenaleyh iyice kaniyiz ki, bu mecmua bir ihtiyaç mahsulüdür. İntişarından maksat ilmi ve yüksek tetkiklere, mütebahhirâne tetebbulara ma'kes olmak değildir. İçtimaiyat Mecmuası daha mütevazi olacak ve ilm-i içtimaiyatı memleketin münevver sınıfı, âli ve talî mektepler talebesi ve bilumum muallimleri arasında neşretmek ve milletin dü-

şünmek, okumak öğretmek isteyen bütün münevver kısmını asıl içtimaiyat ile ülfet ettirerek gazeteci ve romanı içtimaiyattan kurtarmak gibi belki daha mütevazi fakat her halde daha müsmir bir gaye takib edecektir.»[17]

Burada görüldüğü gibi kuruluş amacı açık olarak belirtilen ve ülkemizde neşredilen ilk Sosyoloji Dergisi olmak sıfatını elde eden «İçtimaiyat Mecmuası», ihata ettiği makaleler ile pozitivist Durkheim'in[18] fikirlerini yayar. Ziya Gökalp[19] «İçtimaiyat ve Fikriyat», «Millî İçtimaiyat», «Ahlak içtimai midir?» «Millet Nedir» ve «Büyük Adamların Cemiyette Tesirleri» isimli makaleleri ile bu dergide yer alırken Necmeddin Sadık Durkheim'den çeviriler sunar. Durkheim'in «La Prohibition de l'Incesta» isimli eserinden «Fücurun Nehyi ve Menşe'leri» ismiyle yapılan çeviriler birinci sayıdan itibaren neşredilir.

Derginin dördüncü sayısında Necmeddin Sadık'ın Durkheim'den yaptığı «19. Asırda Fransa'da İçtimaiyat» isimli çeviride A. Comte ile S. Simon'un sosyolojideki yerlerinden bahsedilir. Sosyoloji ilmindeki birçok nazariyelerin S. Simon'a ait olduğu belirtildikten sonra şöyle denir: «Cemiyetler ilm-i müsbetini tesis için ilk evvel ve devamlı ve usûlî bir ceht sarfetmiş olan Comte'dur. Şüphesiz S. Simon, bu ilmin mümkün olduğunu ve arzedeceği evsaf-ı mümeyyizeden bazılarını sarih bir suretle farketmişti. Fakat bir ilmin mümkün olduğunu söylemek başka bir şey, o ilmi ihdasa çalışmak başka bir şeydir.[20]

Bundan dolayıdır ki, fikrimizce Felsefe-i Müsbete Derslerinin son üç cildinin mütalaası içtimaiyat tetebbuatına en iyi bir methaldir. Şüphesiz Auguste Comte'u iyi anlamak için S. Simon'a kadar çıkmak lazımdır.

Fakat A. Comte üstadına nekadar borçlu olursa olsun, bizce asıl üstat kendisidir.»[21]

Hiç bir ek ve yoruma ihtiyaç görmeden yapılan bu çeviriler, derginin beşinci sayısında yer alan Sadreddin isimli bir zatın yine Durkheim'den yaptığı «İlmi Terbiye ve İçtimaiyat» adını taşıyan tercüme ve dergide yer alan pozitivist filozoflardan mülhem diğer bazı makaleler düşünüldüğü zaman; bu derginin, pozitivizmin Türkiye'de yayılmasına yaptığı katkı ortaya çıkar düşüncesindeyiz.

B — Pozitivizmin Etkisinde Kalan Fikir Adamlarımız

XIX. Asrın ikinci yarısı ile XX. asrın ilk çeyreği içinde pozitivizm hemen birçok ülkelerde yayılmaktadır. Bu devrede birçok ülkelerin edebiyat, fikir ve hatta siyasî hayatında pozitivizmin etkileri görülmektedir. Bizim ülkemiz de bu etkileri yaşayanlardan biridir. Bu bakımdan birçok fikir adamlarımızda az veya çok, pozitivizmin etkisi görülür. Bunların hepsini tetkik bizim konumuzun sınır alanını aşar. Biz, pozitivizmle doğrudan ilgi kurmuş veya pozitivist filozoflardan herhangi birinin fikrini benimseyip ülkemizde yaymaya çalışmış olan fikir adamlarımızın pozitivizmle ilgili yönlerini belirtmeye çalışacağız. Aslında sözkonusu mütefekkirlerimizden her birisi başlı başına ilmi bir araştırma konusudur. Bu araştırmaların gerçekleşmesini bütün gönüllerin isteyeceği düşüncesindeyiz.

Pozitivizmin etkisi görülen mütefekkirlerimizden Beşir Fuad, Ahmed Rıza, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahid, Ahmed Şuayb ve Ziya Gökalp'ı doğum sıralarına göre ayrı ayrı ele alarak, konumuzun limiti olan 1920 yılına kadar vukubulan hareketlerindeki po-

zitivizmin etkisini göstermeğe gayret edeceğiz. Bu hususstaki düşüncelerimiz bu ana kadar edinebildiğimiz bilgilere dayanmaktadır.

a — BEŞİR FUAD (1852 ? — 1887) :

Beşir Fuad'ın kesin doğum tarihine, ne kendisi eserlerinde ve ne de Beşir Fuad hakkında bilgi veren eserlerde rastlayamadık. Ancak 5 Şubat 1897'de sol kolundaki atar damarı keserek intihar ettiği kesin olarak bilinmektedir. Dostu Ahmet Midhat Efendi'nin «İntiharında sinnini otuz iki tahmin ettiler. Otuz diyenler dahi oldu. Fakat bencesi otuz dörtlük otuz beşlik idi.»[22] şeklindeki ifadesinden doğum tarihinin 1852-53 olduğu anlaşılmaktadır.

Babası Gürcü Hurşit Paşa, Mir-i Miras olarak 1857'de Maraş'ta 1862'de Adana'da Mutasarrıf olarak bulunmuş 1868'de de vefat etmiştir. Annesi ise hassasiyet ve vekarını her şeyin üstünde tutan fakat bezeyan-ı tezallumî (délir du persécution)a müptela bir kadın olup 1898'de vefat etmiştir.

İlk tahsiline Fatih Rüştiyesi'nde başlayan Beşir Fuad arapça ve farsçayı bu okulda öğretilen kadarıyla öğrenir. Buna da beş senelik emeğinin boşa gittiği nazarıyla bakar. Sonraki tahsillerinde de hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf gibi derslerle hiç iştigal etmez. Ahmet Midhad Efendi'ye yaptığı itirafa göre Kur'an-ı Kerim'i Fransızca tercümesinden, tefsir ilmi ile bilgileri de Avrupa lisanlarından öğrenmiştir.[23]

Fatih Rüştiyesini bitirdikten sonra ailesinin Suriye'de bulunması nedeniyle Cizvitler Mektebinde tahsile devam eder. Bu okul devresi 1862-67 yılları arasındadır. Fransızcayı burada öğrenir. 1867-70 yılları arasında askerî idadiye devam eder. 1871'de Harbiye

Mektebine girer. Bundan sonra askerlik hayatı başlar. Harbiyeyi bitirince Hademe sıfatıyla Abdülaziz'in sarayında «Yaveran-ı Hazreti Şehriyarî» olarak görülür. Abdülaziz yanındaki yaverliği 1876 yılına kadar devam eder.[24]

Beşir Fuad 1875-76 Sırp muharebelerine, 1877-78 Rus harbine ve Girit isyanını bastırmaya (1878) gönüllü olarak iştirak eder. Almanca ve İngilizceyi Emil Otto metoduyla kendi kendine beş sene kaldığı Girit'de öğrenir. Kolağası (ön yüzbaşı) olarak Harbiye Levazımat-ı Umumîye Dairesi Teftiş, Komisyonu üyesi iken 1884'de askerlikten ayrılır.[25]

Beşir Fuad yazı hayatına 1883 yılı sonlarına doğru başlar. «Beşir Fuad» imzasını taşıyan ilk yazıları Mustafa Reşid'in neşrettiği «Eniver-Zekâ» Mecmuasının 14. sayısında yer alır. Bu yazıları, George Henry Lewes'in «Felsefe Tarihi»nden yapılmış çevirilerdir.[26] Bu çevirilerin hangi gaye ile yapıldığı hakkında bir bilgi verilmemekle beraber şu malumat veriliyor : «Atide münderic dört makaleyi ser-âmedân-i ezkiya-i aşırdan Beşir Fuad Beyefendi İngilizceden tercüme buyurmuşlardır.»[27] Bu makaleler Feylasof, Heraklitos, Sokrates'in nutku, Anaxagoras isimlerini taşımaktadır.

Aynı derginin 15. sayısında başlayan, Almancadan çevirdiği «Kalp» isimli uzun makalesinde, kalbin ilham kaynağı olmadığını belirtmeye çalışır. Şairin «kalp» anlayışı ile tıp doktorunun «kalp» anlayışını karşılaştırır. «Bizim ihsas-ı âliye ve necibemizin merkezi olan bir kalbe malik olduğumuzu kalbimize ilham eden yine tabiattır.»[28] diyerek bu hususdaki görüşünü ortaya koyar. Bu makalede kalbin yapısı, büyük ve küçük kan dolaşımları anlatılır. Kalbin görevleri belirtilir. Böy-

lece kalbin ilham kaynağı oluşunu reddetmekle Beşir Fuad pozitivizme doğru ilk adımını atar.

1894 İzmirli Ubeydullah Efendi ile çıkardıkları «Haver» Mecmuasında pozitivist tutumunu iyice belli eder. Nevrekoplu Mahmut Hamit Hocanın «İlm-i Kelâm»ının «Haver»de yayınlanmasına taraftar olmaz. Kelâm ilmini, ilim kabul etmeyerek okuyucu celbetmek için bile olsa böyle yazıların dergiye girmesine razı olmaz. Zira kendisi için müsbet ilimlerden başka ilim yoktur.[29] Bu durum Beşir Fuad'ın, pozitivizmin ilim anlayışına bağlılığını gösterir.

Bizzat kendisinin sahib-i imtiyazı olduğu «Güneş» Mecmuasını 1303 (1884)'de neşretmeye başlar. Bu dergide dini bilgilere yer verilmez. Derginin «Haver» Mecmuasının devamı olduğu ise şöyle belirtilir: «Şimdiye kadar «Haver» ismi almış olan mecmuamıza bu kere «Güneş» namını verdik. Bu tedbil-i unvan gördüğümüz lüzumu mebnidir. Yoksa «Haver»den «Güneş» çıkarış şairane olacağı, serlevhamız daha parlak görüneceği için değildir.»[30]

İlk sayıda derginin gayesi de açık olarak belirtilir. Bu gaye Osmanlı gençlerini, zamanın fenlerinin faydasından haberdar etmektir.[31] Ancak 12. sayıya kadar çıkan bu mecmuada Beşir Fuad Jean Massé'den yaptığı «Bir Lokma Ekmeğin Tarihi» isimli çevirisini neşreder. Bu çeviriyi seçiş amacını şu ifadeleriyle belirtir. Beşir Fuad «Menafi-i Umumiye en ziyade hizmet eden eserler, Netayic ve Mebahis-i Fenniyeyi gayet açık bir surette beyan eden ve herkesçe anlaşılması kolay olan eserlerdir. Bu yolda yazılan kitaplar meyanında Jean Massé'nin tercümesine şuru' ettiğimiz «Bir Lokma Ekmeğin Tarihi» unvanı eseri, bir ufak kız çocuğuna ilm-i vazaif-i azanın en nafi bahisleri hakkında yazılmış olan mektuplardan ibarettir.»[32] Be-

şir Fuad'ın da belirttiği gibi bu tercümede hazım bahsi anlatılır.

Derginin ikinci sayısında «Sudan İlâçlar» isimli başlık altında Beşir Fuad Hıristiyan papazlarına çatar. Onların milleti kandırdıklarını, şarlatan olduklarını söyler. Ona göre «bu misilli caniler zindanda bulunmak lazım gelecek iken bunlara Avrupa'da âdâb hamisi, ahlak muhafızı nazarı ile bakılır.»[33]

Böylece Beşir Fuad Hıristiyanlığa karşı tutumunu da belirler. Hıristiyan din adamlarına karşı nefret duygusunu ortaya kor. Bilindiği gibi Hıristiyanlığa karşı bu şekil duyguların en şiddetlisi A. Comte'da da vardı. Ayrıca Beşir Fuad'ın hayran olduğu Voltaire'in de Hıristiyanlığa düşmanlığı herkesce bilinir. Bu tutumu ile Beşir Fuad, bir taraftan Comte ve Voltaire'i taklid ederken diğer taraftan din mefhumuna karşı isyanını ortaya koymaktadır.

1885 (1302) neşrettiği «Victor Hugo» isimli biyografik eseriyle romantizmi tenkid eden Beşir Fuad naturalizmi Türkiye'ye sokmaya çalışır. Victor Hugo'dan derli toplu bahseden ilk eseri oluşuyla da ayrıca bir önem taşıyan bu kitap bizde yazılmış olan tenkitli biyografidir.[34] Kendi fikirlerini savunmak için Victor Hugo'nun ölümünden kısa bir zaman sonra yazdığı bu eserin kaleme alınış gerekçesini yazarımız şöyle ifade eder: «Victor Hugo vefat edeli bir hayli oldu. Şimdiye kadar mesleğine ittiba edenlerden hiçbir kimse Türkçe tercüme-i halini kaleme almadı. Böyle bir dehanın sırr-ı gözeştesinin meçhul kalmasına vicdanım kail olmadığından böyle bir cürette bulunmağa mecbur kaldım.»[35]

Eseri yazış gerekçesini böyle belirttikten sonra «Avrupa'da romantizm usulüne pek çok mânâlar verilmiş ise de bu mesleğin reisi olan Victor Hugo'nun iti-

rafı mucibince hürriyet-i edebiyattan yani kudemanın açtığı çığırdan mutlaka çıkmak mecburiyetini kabul etmekten ibarettir.»[36] diyerek romantizmin tarifini Victor Hugo'dan nakleder. Bundan sonra romantizmin Fransa'ya hangi ülkelerden geldiğini, Fransadaki öncülerini, tarihcilerini ve hikayecilerini de belirten Beşir Fuad, Balzac'ı romantik kabul edişinin sebebini açıklayarak, kendisinin kabul ettiği edebî akımı belirtmeğe başlar.

«Balzac'ı romantik meyanında ta'dat edişimiz klâsiklere tebeiyyet eylemediğindendir. Yoksa hakikatte Balzac hakkıyyûn'dandır. Meslek-i hakkıyyûn Emile Zola'nın iltizam eylediği tarikdir ki edebiyatı fenne tatbik etmekten ibarettir diyen Beşir Fuad bu ifadesiyle edebî meslek ve şerefini belirtir.

Burada görüldüğü üzre fensiz bir edebiyat düşünmediğini ortaya koyan Beşir Fuad kullandığı hakkıyyûn kelimesi ve bu kelimenin tanımıyla Türkiye'de realizmden ilk defa bahseden şahıs olur. Yukarda belirttiğimiz, Beşir Fuad'ın yaptığı meslek-i hakkıyyûn tanımı «bilâhare hayaliyyûn-hakkıyyûn münakaşalarına yol açacak ve neticede Beşir Fuad'ın ölümünden birkaç sene sonra edebiyatımıza yeni bir istikamet verecek olan da yine bu tanım veya —mübalağa etmekten çekinmek icabederse— bu Victor Hugo biyografisidir.»[37]

Gerek fensiz edebiyat düşünmeyişi ve gerekse realizmi Türkiye'ye ilk defa sokmaya çalışmasıyla pozitivistliğini ortaya koyan Beşir Fuad, Hugo'nun tabi olduğu felsefî çığırı belirtmek için felsefeyi kısımlara ayırır. Bu tasnifini de şöyle ifade eder: «Felsefe öteden beri hikmet-i ruhaniye (spritualisme), tarik-i maddiyun (matérialisme), hikmet-i işrakiye (penthéisme) namları ile başlıca üç kısımdan ibaret iken mu-

ahharen Auguste Comte, hakikatı sabit olan şeyleri kabul ile mertebe-i sübûte varmayan ahval hakkında bir hükm-ü kat'î vermekten tevakki ve mücanebet eylemek mesleğinden ibaret olan tarik-i müsbetini (positivisme) vaz' ve tesis eylemiştir. Gerçi bu meslek birçok mebahisde tarik-i maddiyyun ile müttefik ise de, bazı noktalarda bunların beyninde ihtilaf mevcuttur. Binaberin Auguste Comte'un mesleği, tarik-ı maddiyyuna derc ve ilhak olunmayup ayrı bir tarîk olmak üzere telakki olunduğundan şu halde tarik-i hikmet dörde münkasım oluyor.

Victor Hugo'nun salik olduğu felsefe tarik-i maddıyyunun zıddı olan hikem-i ruhaniyedir.»[38]

Beşir Fuad'ın, diğer felsefî sistemleri isim olarak geçerken pozitivizmin tanımını vermesi, materyalizmle ilişkisini belirtmesi Potizivizme ayrı bir değer verdiğini gösterir. Pozitivizmin edebiyata tatbiki olan realzmi kabul edip savunduğu da düşünülürse bu durum Beşir Fuad'ın pozitivist oluşunun kanıtlarından birini teşkil eder.

Realizmi belirtirken Zola'nın fikirlerini ortaya koyan Beşir Fuad, bu fikirleri olduğu gibi kabul eder ve zaman zaman da savunur. Roaliza hususundaki görüşleri şu merkezdedir: «Esası daire-i hakikatı tecavüz etmemek ve mübalagat ve ta'ğyirattan tevakki ve içtinab eylemekten ibaret olan realizmin kavaid ve mevzuunu şerh ve tefsir ve muarızlarının hata ve efkarlarındaki şiddeti tenkitle ortaya koyan Emile Zola'dır. Zola'nın nazariyesi şudur: «Hayattan başka elimizde bir numune yoktur. Çünkü havaasımızın haricinde bir şey idrâk edemeyiz. Binaberin hayatı tağyir etmek sehv ve hataya mahal bırakmak olacağından bu yolda getirilen eser fena olur.»[39]

Bu bilgileri verdikten sonra «binâberin, Zola'nın

kavlince, yalnız hakikat âsâr-ı sanayie husûle getirebilir. Demek oluyor ki, tahayyül etmemeli, bakmalı, tetkik etmeli ve gördüğünü bihakkın tevsif ve ta'rif etmeli»[40] diyen Beşir Fuad bu fikirleri ile hakikatın sadece tecrübeden ibaret olduğunu, müşahedeye ve tecrübeye dayanmayan şeylerin hayal olduğunu belirtir. Bu durum Beşir Fuad'ın pozitivizme bağlılığını gösteren başka bir delildir.

Zola'nın edebiyatta yaptığı yeniliğin pozitivist Claud Bernard'dan[41] kaynaklandığını belirten Beşir Fuad bu hususu da şöyle açıklar: «Zola bu hususta ilm-i vaazif-ül azayı ihya eden Calaud Bernard'ın «Tecrübî Tıp Tahsiline Medhal, (İntroduction à l'Etude de Médcine expérimentale) namı eserinde vaz' eylediği kavaidi esasiyeyi edebiyata tatbik ile ekseri mahallerinde yalnız «tabib» tabirini «hikayenüvisı» lafzına tahvil eylemekle iktifa etmiştir.»[42]

Böylece pozitivizmin edebiyatla ilişkisini açıklayan Beşir Fuad, Claud Bernard'ın müşahitle tecrübe eden arasındaki farkı belirten açıklamasını da sunar. Claud Bernard'ın bu hususdaki fikrini olduğu gibi kabul ettikten sonra şöyle der: «Bir vakitler zîhayat-ı essam hakkında tecrübenin kabil-i tatbik olmadığı iddia olunuyordu. Halbuki bu iddianın bîesas olduğunu Claud Bernard meydana koydu. Kimyada carî olan tecrübe usulünü müşarün ileyh fizyolojiye tatbik ederek birtakım hakayıkı keşfetti.»[43]

Görüldüğü gibi kimyada tatbik edilen tecrübe usulünün tıppa tatbiki ile çok hakikatlerin ortaya çıktığını belirten Beşir Fuad bu usulün edebiyata tatbik şerefini Zola'ya verir. Bu durumu da şöyle ifade eder: «Bu usulün —insanların efâl ve harekâtını esab-ı mucibe-ı tabiiyyesi ile şerh ve tefsir ederek hâlka bir ders-i ibret vermekten ibaret olan ve âdeta heyet-i iç-

timaiy-i beşeriyenin tekevvün ve teşekkülünden bahis sosyoloji fenninin bir şubesi denilebilen —romanda tevfik ve tatbik-i mümkinattan olduğunu Zola, meydana koyduğu âsar ile isbat eyledi.[44]

Beşir Fuad bu ifadeleriyle pozitivizmin edebiyata nasıl tatbik edildiğini açık olarak gösterir. Kullandığı «Sosyoloji» tabiriyle Türk tefekkür hayatında dikkati çeken yazarımız mensub olduğu edebî okulun yazarları için şu ifadeleri kullanır:

«Evvelen realistler herşeyden önce içinde yaşanılan âlemin tesirlerini nazar-ı itinaya aldıklarından avam takımını içinde bulundukları zillet ve sefalete müstahik görmüyorlar. Bunların su-i hallerini düçar oldukları fark ve zaruretin zarûrî bir neticesi olarak gösteriyorlar. Bir fenalığın önünü almak için en evvel yapılacak şey anın eshab-ı hakikiyesini meydana çıkarmaktır. Realistler de tasavvur ettikleri âleme tabib sıfatı ile giriyorlar.»[45]

Bundan sonra Beşir Fuad, Zola'nın, romantiklerle realistleri karşılaştırmasını naklederek Hugo vasıtasıyla realizmi etraflıca anlatır. Bu biyografi üzerine Beşir Fuad'la Muallim Naci arasında Hugo hakkında mektuplaşmalar vukubulur. Bu yazışmalarda Beşir Fuad «Şiir»e karşı «fen»i savunur. Fenni şiirden üstün tutuşunu «bence fen, şiirden âli olduğu için tabiî meyil ve muhabbetim şiirden ziyade fennedir.»[46] diyerek belirtir.

Ona göre matematik fen ilimlerinin anahtarıdır. Bu bilim olmasaydı diğer fen ilimleri de meydana gelmezdi. Her hususta diğer fen ilimlerinden daha kesin ve açık olduğu için diğerlerine üstünlük elde etmiştir.[47] Bu gibi düşünceleriyle Auguste Comte'un matematik ilmine verdiği değeri bir bakıma tekrar etmektedir, Beşir Fuad.[48]

Matematik ilminin diğer ilimlere ihtiyacı olmadığını, oysaki diğer ilimlerin matematik sayesinde gerçekleşebildiklerini belirten yazarımız, utilitarist bir anlayışla şöyle der: «Hem ne hacet iki kere iki dört eder, üç kere üç ilaahirden ibaret olan kerrat cetveline mi insanların daha ziyade ihtiyaçları vardır, yoksa eşâre mi? Burasını düşünelim ve bunlardan birinin izalesinden hasıl olacak neticeyi gözümüz önüne getirelim.[49]

Şiir namı alan asarın hepsinin ma'dum ve insanları yeniden bu yolda eser yetiştirmek kabiliyetinden külliyyen mahrum farzedecek olur isek bundan tevellüt edecek netice lisanca bir büyük zayiattır; yani üslub-u müzeyyen ortadan kalkar; fakat şu halden insanların refah haline halel gelmiyeceği gibi terakkiyat-ı maddiye ve maneviyelerine de pek okadar sû-i tesir olmaz.

Şimdi bir de «iki kere iki dört eder»i kitaplardan hakedelim, insanların zihninden çıkaralım. Bunu düşünüp tekrar bulmak kabiliyetinden dimağı tecrid olunmuş farzedelim. Şu halde bir saat gibi derhal duruverir. Ticaret, sanayi, maarif hepsi mahv ve heba olup hal-i bedâvete ve belki ondan aşağı bir derekeye rücu ve tenezzül etmekten başka insanlar için tarik tasavvur olunamaz!»[50]

Beşir Fuad'ın burada yaptığı karşılaştırma, Saint Simon'un «Mecaz-Parabol» nazariyesinin[51] etkesini taşımaktadır. Bu şekilde dolaylı bir pozitivist etki taşıyan Beşir Fuad, pozitivistliğini Fazlı Necib ile yaptığı mektuplaşmalarda açık olarak ortaya kor.

İlk mektuplarında Fazlı Necib, Beşir Fuad için «hâkim-i zûfunun» unvanını kullanır. Beşir Fuad bu unvanın lâyık olmadığını bildirerek «bana mutlak bir unvan vermek istiyorsanız» muhibb-i fen» deyiniz ki,

hakikate muvafık olsun. Kendimce bu unvan her veçhile şayan-ı iftihardır.»[52] der.

Fenne verdiği ehemmiyeti hemen her yerde belirten yazarımız vatana hizmeti de ancak bu sahada görür. Bu hususdaki fikirlerini de «her vatanı seven, millet ve devletinin istikbal ve selametini düşünen Osmanlı, cidden fenne hizmet etmelidir, fikrindeyim. İşte bu sebebe mebnidir ki, sizi fenne teşvik hususundaki muvaffakiyetimi ebnay-ı cinsime edebileceğim hizmetlerin en büyüğü addediyorum.»[53] diyerek belirtir. Fazlı Necib'e tahsil etmesi gereken ilimlerin bir listesini sunar ve bu ilimleri sıra ile öğrenmesini ister. Eğer kendinin verdiği sırayı takip etmezse, bu ilimleri öğrenmekte çok güçlük çekeceğini belirtir. Ona göre verdiği listedeki ilimlerden bir önceki, kendisinden sonra gelen ilme hazırlık teşkil eder. Sonraki ilmin kolayca anlaşılmasını temin eder.

Beşir Fuad'ın sıra ile okunmasını istediği ilimler şunlardır: Riyazıyat, hikmet-i tabiiye, kimya, ilm-i teşrih, fizyoloji, psikoloji. Bu ilimler öğrenildikten sonra felsefe tahsili için bazı ilimleri daha şart koşar. Ona göre tabakat-ül arz, ilm-i elsine, tarih-i tabiî vesaireye dair bazı eserler daha mütealâ edildikten sonra felsefe için gerekli sermaye tedarik edilmiş olur. Astronomiyi yukarıda belirtilen ilimlerden sonra sayan Beşir Fuad, bu ilim için de Flamaryo'nun «Populaire Astronomie» isimli eserinin okunmasını ister.[54]

Beşir Fuad'ın ilim tahsilinde takibedilmesi gereken kuralı A. Comte'dan mülhemdir. Okunmasını istediği, yukarda belirtilen ilimler tasnifi ise A. Comte ve Spencer'den mülhemdir. Yalnız Beşir Fuad'ın bu iki filozofun da önemle üzerinde durdukları sosyolojiyi zikretmeyişi dikkate değer bir durumdur.

Bu bilgilerden anlaşılacağı gibi Beşir Fuad Au-

guste Comte ve Spencer'i, ilim hususunda rehber edinmektedir. Ayrıca, Fazlı Necib'e yazdığı mektupta «hakîm» sıfatının kime layık olduğunu belirtirken kendi ilim anlayışını ve üstatlarının bazılarını da beyan etmektedir.

Bu hususdaki bilgileri, Victor Hugo'yu «hakîm» sıfatına niçin lâyık görmediğini açıklarken verir. Şöyle der: «Bendenizin fikrince «hakîm» unvanına müstahik olanlar, zamanında mevcut olan ulûm ve fünûn kaffesine —metafizik gibi şeyleri ilimden addetmediğim cihetle bu kabilden olan şeyler müstesnadır— vakıf olmak ve bu vukufu ciddi eserleri ile ibraz etmiş bulunmak lazım gelir. Şu tarife nazaran Eugo hakim unvanına müstahik olamaz. Ancak 19. asır bu sebeple hakîmden mahrum olamaz. Çünkü Littré gibi, Auguste Comte gibi daha birçoklarını yetiştirdi. 19. asırda «hakîm» unvanına istihkak davasında bulunanların Littré'nin ka'bına vasıl olmağa çalışması lazım gelir.»[55]

Yukarda görüldüğü gibi Beşir Fuad'ın metafiziği reddedişi A. Comte ile Littré'yi 19. Asrın «hakîm»i kabul edişi, yazarımızın pozitivistliğini açık olarak ortaya kor. Beşir Fuad'ın Littré ve A. Comte'un eserlerini Fazlı Necib'e tavsiye ediş de bunlara bağlılığını gösterir.

Yazarımız bir mektubunda Fazlı Necib'e şöyle diyor: «Littré'nin asarından sathi olarak bir iki parçasını okuduğunuzu, A. Comte'u pek iyi tanımadığınızı yazıyorsunuz. Bu babta acele etmeğe mahal yok, sırası geldiği vakit gerek Littré'nin ve gerek A. Comte'un okunması lazım gelen asarını mütalayı zaten size tasiye etmek emelindeyim.»[56]

Buradaki ifadesiyle Beşir Fuad, A. Comte ve Littré'nin bütün eserlerini okuduğunu; kullandığı «sırası geldiği vakit» ibaresiyle de bu kitaplardaki fikirle-

rin yayılmasında bir metod takip ettiğini göstermektedir.

Spencer ve devrin birtakım bilginlerinin de Comte ve Littré'nin eserlerine hürmet gösterdiklerini belirten Beşir Fuad, ilimde üst kademeyi Littré'ye verir. 19. asırdaki üstatlarını belirledikten sonra 18. asrın hükemasını da belirtir. Bu hususdaki görüşlerini şöyle nakleder: «18. Asrın hükeması bence Diderot (1713-1784), D'Alembert,[57] Voltaire (1694-1778), (bir de de La Mettrie[58] var, fikren belki üçünün de ilerisine varmış ise de her nasılsa pek maruf olmamış.)»[59]

Burada Beşir Fuad'ın, 18. Asrın hakimi olarak gösterdiği filozofların dördünün de İngiliz ampirizmini Fransa'ya girdirmeğe çalışan, din düşmanı kimseler oluşu yazarımızın büyüklüğü hangi konularda aradığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca isimleri geçen filozofların bir nevi ilk Fransız pozitivistleri oluşu da düşünülürse Beşir Fuad'ın, pozitivizm üzerinde geniş bilgi sahibi olduğu kanaatına varılır.

Beşir Fuad 1303/1886'da neşreylediği «Beşer» isimli eserin mukaddimesinde «İngiliz hükemay-ı benamından Herbert Spenser nam-ı zat 'Terbiye-i akliye, ahlâkiye, bedeniye' unvanlı eserinde insan için bilinmesi lazım gelen malumatın derece-i ehemmiyetlerini tetkik ederek bunları takdim-ül ehem alel mühim kaidesine ittibaan şu veçhile beş sınıfa taksim etmiştir.»[60] diyerek bu beş sınıfı ayrı ayrı sayar. Spencer'in birinci sırada «vak'a-i nefise»ye yer verdiğini belirterek bu esas gereğince «Beşer» isimli eserini yazdığını ifade eder.

Kitabının «ilm-i vazaif-ül aza»yı ihata edeceğini belirten Beşir Fuad, bu ilmin 18. y.yıl sonlarında Laplace (1749-1827) ve Bichat (1771-1802) tarafından ortaya çıkarıldığını belirtir. Bu ilim daha sonra «19.

Asrın bais-i fahr-i mübâhâtı olan Claud Bernard gibi bir dâhinin sa'yi ve ikdâmı ile sinn-i rüştüne ermiştir»[61] diyerek Bernard'a hayranlığını vurgular.

Bu eserinde insan vücudunda bulunan organların bir kısmı hakkında detaya girmeden umumî bilgiler veren Beşir Fuad 1304/1886'da, intiharından iki ay önce, «Voltaire» isimli biyografisini neşreder. Bu son eserinde Voltaire'in, Newton ve Locke'un[62] tecrübeye dayanan usullerinin etkisinde kaldığını belirterek «bu tarihten itibaren Voltaire ömrünü, tahrib-i hurafât ve efsaneye hasretmeyi taahhüt etti ve bu taahhüdünü ifadeden hiç bir vakit geri durmadı»[63] der.

Voltaire'e yapılan saldırıları şiddetle ve hakaretle reddeder. Voltaire'i zenginliği dolayısıyla kötüleyip, Rousseau'yu tutanları hakikatı yanlış aksettirmekle suçlar. Bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: «J. J. Rousseau'nun fakrini sebeb-i rüçhan ederek bunu Voltaire'e tercih etmek isteyenler Rousseau'nun bir dilim ekmek için birkaç defa kanaat-ı vicdaniyesini tedbil, evlatlarını piçhaneye terk ve bir kadının işve iltifatını rakibiyle paylaşmak gibi sokak köpeklerinin bile tecviz etmedikleri bir hali kabul ettiğini görmek istemiyorlar.»[64]

Voltaire'i savunmasını devam ettiren Beşir Fuad'a göre Voltaire'den bir asır sonra gelen Hugo ancak Voltaire'in felsefî fikirlerini tekrar eden bir mukallittir. Oysa Voltaire'in fikirleri kendi eseridir. Ayrıca mütefekkirimiz Voltaire'i, papazların saldırısına karşı İslâmiyeti üstün bir şekilde savunan filozof olarak gösterir. Bunu belirtmek için de Voltaire'in yaptığı savunmalardan iki parçayı fransızcası ile beraber nakleder. Fakat hangi kitaptan aldığını belirtmez.

Bu savunularında Voltaire kısaca şöyle der: «Size yine diyorum, cahiller, ahmaklar ki diğer cahillerin

sözüne kapılarak din-i Muhammedinin şehvanî olduğuna zahib oluyorsunuz. Bu zehabınız hatalıdır. Sair birçok noktada olduğu gibi, bu noktada da sizi aldatmışlar. (...) On sekiz karı almak mutadınız iken birden bire on dörde[65] tenzil edilse hak-ül insaf söyleyin böyle bir dine şehevani demeğe cüret eder miydiniz.[66]

İçimizde pek az edip vardır ki Kur'an'a vakıftır. Her ne kadar hakikaten âlim olanlarımız bu babda tetkikatta bulunurlar ise de yine bizim Kur'an hakkındaki efkâr-ı vâhiyemiz şayan-ı handedir. Kur'an'da hiçbir vakitte münderiç olmayan bir sürü saçmaları biz Kur'an'a isnad ettik.[67]

Osmanlılar müslüman olduktan sonra, artık İstanbul fatihlerine başka suretle mukavemet ve mukabele mümkün olmayınca keşişlerimiz başlıca bunlar aleyhinde birçok ciltler yazdılar.»[68]

Beşir Fuad'ın, Voltaire'in yukarda görülen islâm taraftarı sözlerini nakletmesi, kendinin daha önce belirttiğimiz tüm anlayışları ile çelişki arzetmektedir. «Hâver» dergisinde Kelâm ilmi ile ilgili yazının çıkmasını kabul etmeyen, müsbet ilimlerin dışında hiçbir ilim tanımayan, metafiziği tamamen reddeden bir pozitivistin Voltaire'in İslâmî savunusunu nakletmesi, bu filozofu Türk okuyucularına sevdirmek düşüncesiyle yorumlanabilir. Zaten bu savunuda İslâmın itikat yönüyle ilgili hiçbir bilgiye yer verilmemiştir.

Buraya kadar pozitivist yönlerini belirtmeğe çalıştığımız Beşir Fuad, intiharından önce yazdığı mektubunda, kendisinin kimliği hakkında kesin hüküm verilmesi için şu ifadeleri kullanır. «Hikmet vesairem hakkında mesleğimi bilmek isteyenler, eserlerimde isimlerini takdir ile zikrettiğim hükema-i müteahhirinin eserlerine müracaat etsinler. Bu teklif beni bilme-

yenlere aittir, beni bilenlerce mesleğim zaten maruftur.»[69]

Beşir Fuad'ın verdiği bu bilgilerden daha önce belirttiğimiz kimliğini bir kez daha ortaya çıkarmak hiç de zor değildir. Yukarda vermeğe çalıştığımız bilgilerde, mütefekkirimizin takdirle ismini zikrettiği şahıslar belirtildi. Bunların başlıcaları: 18. Asır için Voltaire, Diderot, D'Alembert, La Mettrie; 19. Asır için A. Comte, Emile Littré, Claud Bernard, Emile Zola, H. Spencer ve George Henry Lewes'dir. Bunlardan başka Laplace, Lavoisier, Bichat, Newton, Locke gibi A. Comte'u hazırlayan bilginleri de zikrettiği düşünülürse Beşir Fuad'ın pozitivistliğini kendinin itiraf ettiği kolayca anlaşılır

Türkiye'de ilk defa bu kadar geniş olarak pozitivizm ve onun edebiyata tatbiki olan naturalizmden bahsedip, bunları tam olarak kabul ettiği için ilk Türk pozitivisti ünvanını alan Beşir Fuad, ilk Türk pozitivisti olarak çalışmalarını çeşitli mecmualarda ve neşrettiği eserlerinde nispeten kapalı olarak yürütmüştür. İleride belirtmeğe çalışacağımız sonraki pozitivistler ise, «kuruluşlarımız» bahsinde belirtmeğe çalıştığımız üç dergi etrafında toplanırlar. Biribirleriyle dayanışmalı hareket ederek doğrudan en tanınmış pozitivist filozofların görüşlerini aktarmağa çalışırlar. Basın hayatı çok kısa süren Beşir Fuad'ın, pozitivizmin Türkiye'de yayılmasındaki rolü hiçbir zaman küçümsenemez. Orijinal intiharı ile pozitivistliği ölümüne de uygulayan mütefekkirimizin eserlerini belirttikten sonra intiharını kendi ağzından naklederek konumuza son vereceğiz.

Eserleri :

1 — İki Bebek (trc. Victor Bernard - Eugene Granger. Bir perde müdhike) İst. 1300
2 — Binbaşıyı Davet (trc. K.F. Mor. Komedya bir perde), İst. 1300
3 — Birinci Kat (trc. Jomes Cobb. İki perde müdhike), İst. 1301
4 — Bedreke-i Lisan-ı Frensavî. Sarf kısmı (trc. Emil Otto), İst. 1301
5 — Bedreka-i Lisan-ı Fransavî. Nahiv kısmı (trc. Emil Otto), İst. 1301
6 — Miftah-ı Bedreka-i Lisan-ı Fransavî, İst. 1302
7 — Cinayetin Tesiri (terc. Emile Zola «Thérése Raquin»), İst. 1302
8 — Victor Hugo, İst. 1302
9 — Almanca Muallimi (trc. Emil Otto), İst. 1303
10 — İngilizce Muallimi (trc. Emil Otto), İst. 1303
11 — Usûl-i talim (trc. Emil Otto), İst. 1303
12 — Beşer, I. kısım, İst. 1303
13 — Voltaire, İst. 1304
14 — İntihad (Muallim Naci ile), İst. 1304
15 — Mektubat (Fazlı Necib ile), İst. 1313
16 — Miftah-ı Usûl-i Tâlim, İst. 1304
17 — Enver-i Zeka, Hâver, Güneş, gibi mecmualardaki makaleleri.

Beşir Fuad'ın intiharından önce Ahmed Mithat Efendi'ye yazdığı intiharı ile ilgili mektubunun özeti.

Mezardan bir seda!

Ey hakim!

Ber hayat iken pek çok lütuf ve iltifatınızı görmüş idim, hissiyat-ı minnettârânemi son nefesime kadar muhafaza ettiğimi ispat etmek için kalemimden çıkan son satırları size hitaben yazıyorum.

Şu mektubumu aldığınız vakit elbette intihar ettiğimi de haber almış olacaksınız. (...) Mekatib-i tıbbiyenin teşrih etmek için senevî beş altı cenazeye ancak nail olabildikleri ve bu miktarın mükemmel teşrih öğrenmeğe ademi kifayesi malumdur. Hayatımda fenne hizmet eylediğim gibi cenazemin de o yolda olmasını arzu eylediğimden cenazemi teşrîh olunmak üzere teberruan mekteb-i tıbbiyeye terk eyledim. Ümit ederim ki veresem şu arzuma mani olmazlar.

İntiharımı da fenne tatbik edeceğim şiryânlardan birinin geçtiği mahalde cildin altına (klorit kokain) şırınga edüp buranın hissini iptal ettikten sonra orasını yarup şeryânı (atardamar) keserek seyelan-ı dem tevlidi ile terki hayat edeceğim.

Kan akmakta iken her zaman şeryanı sıkıca tutarak ve sair tedbire müracaat ederek muhafaza-i hayat mümkün olduğu halde azmimden nükûl etmeyeceğim!

Şairler söz ile pek çok kahramanlık satarlar; fakat fiiliyata gelince böyle bir metanet gösterecekleri̇nden pek emin değilim, çünkü şu intihar beyne bir tabanca sıkmak ,kendini asmak veya suya atmak gibi değildir. Onlara göre her bir şeye teşebbüs edilince onu menetmek ihtiyarı elden gider.

Maruzatım bundan ibarettir. Sebebi- intiharımı da suret-i mahsusada arzedeceğim, ister iseniz burasını da neşredebilirsiniz.

Sebeb-i intiharım :

Validem tecennün etmişti. Kendisinde hezeyan-ı tezellümî (délire du persécution) var idi. Etıbbadan Mongéri beyi getirttim muayene ettikten sonra bu yolda mecanînin ya nefsini telef etmek veya diğerini boğmak veyahut mangal devirip yangın çıkarmak ihtimali olduğunu ve kendisini evde alıkoymak tehlikeli

olup daruşşifaya nakli elzem bulunduğunu söylemişti. (...) Şu esbab ve mülhazatın ilcâetiyle validemi darüşşifaya götürmeğe mecbur oldum. Ancak böyle bir vak' anın insanın zihnine ne derece tesiri olacağı muhtac-ı tafsil olmadığından o zamanlar fikrimce bir perişanlık hasıl oldu. (...) kütüb-u tıbbiyeye vukufum hasebiyle cinnetin irsen intikal eder bir hastalık olduğunu dahi bildiğim cihetle merakım tezâyüd etti. Bu, merakın tabiî bir su-i tesiri oluyordu. Nihayet ben de Nongéri' ye müracaat ederek kendimi gösterdim. Evvela beynime sülük yapıştırmayı tavsiye etti. Saniyen de eğlence ile merakımı defetmenin çaresini bulmaklığım lazım olduğunu söyledi. Sülükleri birkaç defa yapıştırdım. Diğer taraftan da sefâhete başladım. Vakıa bunların faidesini gördüm. (...)

Fakat on sekiz ay zarfında epeyce para sarfettim sonra buna rağmen başkasını buldum. Meseleyi uzatmayalım bununla da bir müddet mâşeretten sonra kendisini Fransa'ya gönderdim. Fakat tesadüf-ü garîbeden olarak bana gönderdiği ilk mektubunda kadın gebe olduğunu yazdı. Ben de tabiî avdet eylemesini yazdım. Kadın geldi. Kuzguncuk'da ev tuttuk orada oturduk! Geçenlerde bir kız çocuğu dünyaya geldi.

Ancak bu bizim evden eksilmemiz iptidaları bir dereceye kadar evce müsamaha edildi ise de sonraları hüzün ve kederi mucib olmağa başladı. Eve geldiğim vakit zevcem niçin her akşam gelmiyorsun diye serzenişler eder ağlar. Evde birkaç gün kalup da Kuzguncuğa gittiğim vakit (artık sen benden bıktın) diyerek metresim ağlar. Ben iki cami' arasında binamaz kaldım. Hiçbirine dert anlatmak mümkün değil! (...) İşte şu birkaç hafta zarfında böyle bir müşkil mevkide bulunmağa başladım. Bundan kurtulmağa çare olarak intihardan evla bir şey görmedim...

Servetimin kâffesini itlaf etmedim. Bin beş yüz lira kıymetinde akar olarak malım var. Bunu dörde taksim ettim. Birini zevceme, ikisini iki oğluma ve dördüncüsünü metresimden olan kızıma terkettim. (...) İki tarafın ağlaması beni bîzar etti. İntihar vasıtasıyla kendimi bu halden kurtardım. İşte telef-i nefs etmekliğim bundan neş'et eti.[70]

Suret-i varaka :

Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım. Kan aktıkça biraz sızlıyor. Kanım akarken baldızım aşağı indi. Yazı yazıyorum kapuyu kapadım diyerek geriye savdum. Bereket versin içeri girmedi. Bundan tatlı ölüm tasavvur edemiyorum. Kan aksun deyu hiddetle kolumu kaldırdım baygınlık gelmeğe başladı...

Bundan sonraki durumunu Ahmed Fithat Efendi şöyle naklediyor: «Müteveffay-ı muma ileyh hilal-i intihardan sonra tarihçe-i hayatı olmak üzere şu varakayı yazabildikten sonra saat sekiz raddelerinde bir hâlet-i bîhuşide düşerek saika-i evcâ-mevt ile bağırmağa başlamış ve binaenaleyh feryad-ı canhiraşı efrad-ı ailesi tarafından işitilmekle derhal Nuruosmaniye civarında sakin doktor miralay izzetlü Nafiz Beyefendi celbedilmiş ise de hatime-i kelamı olmak üzere «doktor! Ne uğraşıyorsun? Beş dakikalık ömrüm kaldı!» diyebilerek tekmil-i enfas-ı ma'dude eylemiştir.»[71]

b — AHMET RIZA (1859 - 1930)

Ahmet Rıza 1859'da İstanbul'da dünyaya gelmiş 27 Şubat 1930 tarihinde de vefat etmiştir. Kendisi dünyaya geldiği zaman babası «İngiliz Ali Bey» sürgünde bulunuyordu.[72] Annesi ecnebi idi.[73] Bu durumu Ahmet Rıza şöyle açıklıyor: «Sultan Abdül-Hamit beni kandırmak için enistemi Paris'e göndermiş ve validem

tarafından da bir mektup getirilmişti. Tabiî irade-i şahaneye itaatle avdetimi veya sükûtumu tavsiye ediyordu.

Halbuki vâlidem bana İngiliz postası vasıtasıyla ayrıca hususî bir mektup daha göndererek eniştemin memuriyetinden bahsediyor ve «bir takımları milleti aldattılar, döndüler şayet sen de vazife-i vataniyyeyi terkle İstanbul'a dönecek olursan evin kapısını kapalı bulursun» diyordu. İşte ecnebi dedikleri vâlidem böyle bir kadındı.»[74]

Annesinin durumunu yukardaki gibi açıklayan Ahmet Rıza Bey orta tahsilini Galatasaray Sultanisinde yapar. 1884'de ziraat tahsili için Fransa'ya gönderilir. Bu durumu Ahmet Rıza şöyle anlatır: «Babam beni Paris'e ziraat tahsiline göndermişti. Üç sene sonra imtihanlarımı geçiyordum. Babamın vefatını haber aldım. İstanbul'a avdetimde kendime bir iş aradım. Kimse beni ne çiftliğine aldı; ne de bir sermaye koyarak bir çiftlik işletmek fırsatı çıktı. Nihayet hiç arzu etmediğim halde bir hükûmet işine girmeğe mecbur oldum. Ziraat Nâzırı Arap Hakkı Paşaydı. Nezarette bana bir iş olmadığını söyledi. Fransa'da bir zıraat Darülfünunu ve üç büyük ziraat mektebi var. Her sene yüzden fazla talebe çıkıyor, herkes iş buluyor. Bizim meleketimizde ise ziraate dair bir şey yapılmadığı ve yapılacak birçok iş bulunduğu halde kendi parasıyla tahsil etmiş gelmiş bir adama iş yok deniliyor. Maarif Nezâretine müracaat ettim, 2400 kuruş maaşla bana Bursa'da İdadi-i Mülki mektebi müdürlüğü ile kimya dersini verdiler. Kabul ettim. Bursa Maarif Müdürü Veli Efendi namında bir sarıklı idi. Sekiz ay sonra Nazır Münif Paşa beni, beyanı memnuniyet ederek 3000 kuruş maaşla Bursa Maarif Müdürü yaptı. Bir de ders verdi».[75]

Bu memuriyetten memnun olmayan Ahmet Rıza tekrar Paris'e gitmeyi kendi kendine kararlaştırır. Paris'e ikinci gidiş hakkında rivayetler muhteliftir. Bunlardan birine göre 1889 Paris sergisini görme isteğini ileri sürerek devrin Maarif Nazırı Münif Paşa' dan resmen izin alır.[76] Bir başka rivayete göre ise Paris'e firaren gitmiştir. Bu firar işini de Tirilya[77] ve civarı reji (tekel) memuru Arif Bey gerçekleştirmiştir. O zamanlar Tirilye zeytinleri Köstence üzerinden Romanya'ya ihraç edilmektedir. İhraç edilecek zeytinler küfelerle Köstenceye taşınır. Arif Bey'in Ahmet Rıza'yı bir zeytin küfesine yerleştirerek kaçırışını oğlu Fuad Bey şöyle anlatmaktadır:

«Ahmet Rıza'yı rahmetli babam Köstence yoluyla Paris'e kaçırdığı zaman ben küçüktüm. Babam bana «sakın ha Fuat başını kesseler bir şey söylemiyeceksin!» tenbihini yaptı. Şimdi bile size bu sırrı tevdî ederken babamın ihtarı gözümün önüne geliyor. En zor şartlar içinde kuş uçmaz kervan yürümezken zeytin küfesinin içinde Ahmet Rıza yola çıktı. Köstence' ye varınca «oh kurtuldum» diye ferahladı. Bunu bilahare babam naklederken ben de buna şahit bulundum. O zaman babam Şam reji Nazırlığından tekaüt olmuş İzmir'de ikameti ihtiyar etmişti.»[78]

Ahmet Rıza 1889'da tekrar Paris'e vardığı zaman eski dostu M. Kirkof vasıtasıyla Fransız adliyesinde resmi tercümanlık işine girer.[79] Aynı zamanda, o zamanki pozitivizm direktörü Pierre Laffitte ile ilişkisi başlar. Fakat pozitivist doktrini bundan daha önce benimsemiştir. Bu durumu kendisi şöyle açıklar: «1889' a kadar Türkiye'de Millî Eğitim Müdürlüğü ile meşgul oldum. Bu tarihten itibaren Paris'e gelerek çağdaş fikirler hareketini bol bol etüt etmek için görevimi bıraktım. Zaten daha önceden pozitivist doktrine tama-

men bağlanmıştım. Kendisine çok şey borçlu olduğum M. Pierre Loffitte'in kıymetli yardımı sayesinde bilgi sahamı genişletebildim. Böylece yavaş yavaş, memleketimizde uygulanan öğretime tatbik edilebilir bir takım reform projelerini kavramaya (concevoit) eriştim.»[80]

Buradan da anlaşılacağı gibi Ahmet Rıza, yüksek tahsil için Paris'te bulunduğu sıralarda pozitivizmi benimsemiştir. 1889'daki Paris'e olan avdeti ile de bu sahadaki bilgisini, pozitivistlerin lideri Pierre Laffitte sayesinde genişletmiştir.

Avrupa'daki Jön Türklerin hareketine faal olarak katılan Ahmet Rıza, 1895'de Jön Türklerin en ünlü gazetesi Mechveret'i fransızca ve türkçe olarak yayınladı. İttihat ve Terakki komitesinin başkanlığına seçilen Ahmet Rıza, bu komitenin yabancı ülkelerdeki üyelerini etrafına topladı. II. Abdül-Hamid'e karşı hareketi devam ettirdi.

II. Abdül-Hamid'in Millet Meclisi'nin açılacağını ilân etmesiyle milletvekili seçimi başladı. Seçim işlerine İttihat ve Terakki cemiyeti yönetti.[81] Bu seçimde Ahmet Rıza İttihat ve Terakkî Partisinden İstanbul millevekili olarak Millet Meclisine girdi ve Meclis Başkanı oldu. Böylece 1908'de 2. Meşrutiyetin ilânı ile İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gayesi gerçekleştirilmiş oldu.

Üç sene Meclis başkanlığı yapan Ahmet Rıza ikinci seçimde Halil Bey'in reis yapılmasıyla Ayan azalığına tayin edilir.[82] Birinci Cihan Harbi sonlarında Padişah Vahdettin tarafından Ayan Meclisi başkanlığına getirilir. Mütareke devrinin (1918) ilk günlerinde Padişah'a etkiyle Sadrazam olmağa çalışır. Fakat bazı hareketlerinden dolayı Padişah Âyan başkanlığından uzaklaştırır. Bunun üzerine Paris'e giden ve an-

cak İstiklâl Savaşı sonrası İstanbul'a döner.»[83]

Ahmet Rıza Bey hayatının son günlerini me'yus bir halde babasından kalma Çengelköy üstündeki Çaprazlı çiftliğinde geçirir. Düştüğü sefâlet nedeniyle ölümünden bir yıl önce bütün kitaplarını Maarife satar. Bir gün ayağının halıya takılıp düşmesiyle kalçası incinir, yatağa düşen Ahmet Rıza bir daha kalkamaz.[84]

A. Comte'un talebesi sayılan[85] Ahmet Rıza'daki pozitivizmin etkilerini belirtmek için eserlerindeki bilgilerden işe başlayacağız. Ahmet Rıza doğrudan pozitivizmi konu edinen müstakil bir eser yazmamıştır. Fakat hemen bütün eserlerinde pozitivizme bağlılığını gösteren deliller vardır.

Bunu belirtmek için ilk defa 1895'de Fransızca ve Türkçe olarak neşretmeye başladığı «Mechveret» dergisinin fransızcasını ve bu dergideki bazı yazıları ele alacağız.

İlk sayısı 1 Aralık 1895, son sayısı 1 Ağustos 1908 tarihini taşıyan bu derginin birinci sayısının başlık yazısını, dergideki pozitivizmin etkisini göstermek bakımından olduğu gibi fransızcası ile yazıyoruz:

Premiere année, Supplément Français 1er Décembre 1895 (Frédéric 107)
No: 1

Rédaction
48, Rue Monge, 48/Paris

MECHVERET

Organ de la jeune Turquie, Publié sous la direction d'Ahmed Rıza

«Ordre et Progrès»

Parissant 2 fois par Mois Prix du Numéro avec le supplément 25 cent.

Bu başlığın sağ üst köşesinde yer alan (Prédéric 107) tarihi A. Comte'un icat ettiği pozitivist takvimin dergideki tatbîkidir. Bu takvimi «Pozitivizmin din anlayışı» bahsinde belirtmiştik. Başlığın alt tarafında yer alan «Ordre et Progrès» deyimi ise A. Comte'un icat etmekle öğündüğü pozitivist bir vecizedir. Bu hususu da «A. Comte'un felsefe anlayışı» bahsinde açıklamıştık. Bu vecize aynı zamanda Paris'te Sorbon önündeki Comte heykeli kaidesinde de yazılıdır.[86] Görüldüğü gibi, Milâdî ve pozitivist takvimler dergide yer alırken Hicrî takvime yer verilmemiştir.

İttihat ve Terakki Cemiyetinin yayın organı olan bu derginin Türkçesini çıkarmak için, Ahmet Rıza'nın kimlerden yardım gördüğünü, dergideki pozitivist etkiyi belirtmek bakımından kendisinden dinleyelim: «Ecnebi lisanında bir gazeteyi tatil etmeye hükümetin selahiyatı varmış. Fransızca Meşverete dokunmadılar. Lakin Türkçe Meşvereti kapattılar. Tekrar neşretmek için yakın bir memleket aradım. Kışta kıyamette Londra'ya gidip gelmek müşkül olacağından Bürüksel'i tercih ettim. Orada bir matbaa ile uyuşarak Türkçe Meşvereti Bürüksel'de neşre başladım. Saray derhal Belçika Hükümetine müracaat ederek gazetenin tatilini istedi. Bürüksel polis müdürü beni çağırtarak bunu bana anlattı. «Fransa'da neşri menolunduğu gibi burası da müsaade etmeyecek» dedi. Belçika Meclisi Mebusanına giderek tanıdığım pozitivist M. Hector Denis'ye işi anlattım. O da beni M. Laurent'a prezente etti. Bu iki zat beni himaye edeceklerini vadettiler. Meclis-i Mebusanda isticvabde bulundular Ayevân da bunlara iştirak etti.

M. Laurent nutkunda; «Ahmet Rıza'nın gazetesi türkçedir ne yazdığını bilmiyorum. Fakat Sultan Hamit hakkında ne kadar şiddetli lisan kullansa gene az-

dır. Binaenaleyh imzamı koyarak ben çıkaracağım, hükûmetin haddi varsa kapatsın» dedi. Bunu görünce hemen bir nüsha yazarak Bürüksel'e gittim ve Laurent imzası ile neşrettim.

Türkçe Meşvereti sonra Mısır'da «Şurayı Ümmet» namı ile neşretmeğe başladım. Ve Meşrutiyetin ilânına kadar böylece devam ettik.»[87]

Burada görüldüğü gibi Ahmet Rıza'nın, derginin çıkışında sıkıntıya düşünce hemen tanıdığı pozitivist M. Hector Denis'ye baş vurması ve onun meseleyi hemen ele alışı pozitivistler arasındaki işbirliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Fransızca Mechveret'in başlık kısmındaki pozitivist takvim 1 Ekim 1896 tarihinden, A. Comte'un vecizesi olan «Ordre et Profrès» dövizi de 15 Nisan 1897 tarihinden itibaren kaldırılır. Pozitivist takvimin kullanılmayışının sebebini açıklar bir ifadeye bu dergide rastlayamadık, yalnız «Ordre et Progrès» vecizesinin yazılmadığı dergi sayısında şöyle bir açıklama yer alıyor: «Bizim 'Ordre et Progrès' dövizi yanlış yorumlara yolaçtığı ve düşmanlarımızın bunun bir tanrı tanımazlık (sthéisme) bayrağı olduğuna müslümanları inandırmaya çalıştıkları için onu gazete başında muhafaza etmemeye karar verdik.»[88]

Bu şekildeki açıklamayla 33. sayıdan itibaren dergi başlığından kaldırılan bu döviz, 68. sayıda yani 1 Aralık 1898 tarihli dergiden itibaren tekrar başlık altına yazılmağa başlanır. Derginin son sayısına kadar devam eder. Bu dövizin tekrar niçin yazılmağa başlandığı hakkında bir malûmata rastlayamadık.

Başlık yazılarını belirtmeye çalıştığımız Fransızca Mechveret'in Türkçesindeki başlık yazısı ise şöyledir:

Fi 8 Ağustos, sene 108. Müdürü: Ahmet Rıza. Mahall-i idaresi 48, Rue Monge Paris	No: 16 Birinci sene MEŞVERET	Fi 27 Saferül-Hayr sene 1313. Ayda iki defa neşrolunur. Bir senelik abone bedeli 45 kuruştur. Bir nüsha 2 kuruştur.

«Ve şâvirhüm fil-emr»
Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin vasıta-i neşriyatıdır.

Bu başlığın sol üst köşesindeki «sene 108» ibaresi yine pozitivist takvimdir. Fransızca nüshalardaki «Ordre et Progrès» dövizi yerine «Ve şâvirhüm fil-emr» (onlarla iştiâşre et) mealindeki âyet-i Kerîme yazılmıştır. Fransızca Mechveret'de pozitivist takvimle beraber A. Comte'un vecizesi olan «Ordre et Progrès» dövizinin kullanılışı, Türkçe Meşverette ise pozitivist takvimle, pozitivizmin tamamen reddettiği âyet-i Kerîmenin beraber kullanılışı düşünmeğe değer bir durumdur.

Türkçe nüshalardaki pozitivist takvime itiraz eden «Arif Bey Oğlu» ismiyle bilinen, İttihat ve Terakki Cemiyeti mensubu bir zat bu derneğin kurucularından Dr. İbrahim Temo'ya yazdığı 27 Haziran 1896 tarihli mektubunda şöyle der: «Fransızca Mechveret»e dikkat edersek Sezar filân, filân isimlerinin yanında 108 tarihi var. Evet Fransızca'da olsun bir şey söylemez. Zira o fırkanın hüsnü zannını kazanıp da iş görmek icabeder. Ey, türkçede olursa buna ne demeli? Benim korktuğum şey İstanbul bunu zaten cahil olan ahâliye ilân ederse, bize karşı olan ufak bir teveccüh de mahvolur, ve bundan sonra da hiçbir şey yapamayız. Zira İstanbul'da kimsemiz kalmadı. Vakıa şimdiye kadar

âlemi aldattık, ama kendimizi hiçbir zaman iğfâl edemedik.

Hatta bunu geçenlerde Fransız gazeteleri yazdılar. Güya bir gazeteci sefirle görüşmüş, Ahmet Rıza hakkında şöyle yazmış: «Ahmet Rıza, Paris'de tahsilde iken A. Comte'un mesleğini kabul eder, İstanbul'a gelir, o mesleği orada taammüne çalışır. Esasen o meslek dinimize muğayir olduğundan birçok taraftan hakaret görür. Ve mesleğini intişar ettiremez. Tekrar sergi zamanı Paris'e gitmek için müsaade ister hükümet müsaade etmez, firaren Paris'e gelir. İşte o vakitten beri Paris'tedir. Kendisine Jön Türk süsü vererek birtakım gençleri başına topladı, bunların maksatları, A. Comte'un mesleğini ortaya sürmektir.» diye sefir söylemiş gazeteler de böyle yazmış.

Yahu insaf edelim, bizim ahâlimizin hâli mâlum, bunu hükûmet böylece bizim gazetelerde ilân ederse ve ispat olarak işte gazetelerdeki tarih diye ortaya koyarsa husûle getireceği tesiri şimdiden düşünüyorum da aklım başımdan gidiyor. Yoksa her ne tarih olursa olsun, ahbattan birisi sormuş, şöyle cevap almış: Meçhul, aslı faslı belli olmayan bir adamın tarihini isti'malden ise böyle bir hekimin tarihini isti'mal elbette hayırlıdır diye cevap alır.»[89]

Taşıdıkları pozitivist alâmetleri belirtmeye çalıştığımız bu Türkçe ve Fransızca Meşveret dergilerinin muhtevası da birbirinin aynısı değildir. Bir mukayese için bu derginin 16. sayılarının tarih ve içindeki yazı başlıklarını maddeler halinde veriyoruz:

Fransızca Mechveret, No: 16, 1 Ağustos 1896: 1 — Hükûmetlere, Avrupalılara ve yabancı milletlere çağrı, 2 — Belli olmuş hile (trucéventé), 3 — Basın, Diplomasi ve Doğu Meselesi, 4 — Doğu işlerinde Fransa ve Rusya, 5 — İngiltere ve Türkiye (Ahmet Rıza).

Türkçe Meşveret, No: 16, 8 Ağustos 1896: 1 — İcmal-i ahvâl (Ahmet Rıza), 2 — İstanbul'dan, 3 — Bir şairin zindan yadigârı, 4 — Adana'dan, 5 — Kosova'dan, 6 — Rica.

Söz konusu Fransızca Mechveret dergisinde, pozitivist ilişki ve etkileri gösteren birçok yazılara rastlamaktayız. Bu derginin hemen ilk sayısında, o zaman Paris'de inşa edilmeğe çalışılan bir cami için pozitivistlerin katkısı şöyle anlatılır: «Paris'te bir cami meydana getirmek projesinin varlığı öğrenilir öğrenilmez, pozitivistler kısa zamanda yüzlerce franka ulaşan bir yardım fonu açtılar.

Pozitivistlerin hürmete lâyık şefi ve daima İslâmdan sevgi, ekseriya hayranlıkla bahseden M. Pierre Laffitte konferanslarında ve neşriyatında böyle bir kuruluşun gerçekleştirilmesini ifade ediyordu. O halde, bu filozofun bu yapıya büyük katkıda bulunduğu söylenebilir.»[90]

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre pozitivist filozof Pierre Laffitte'in hemen bütün konferans ve neşriyatı Mechveret yetkililerince takibedilmektedir.

Derginin 19. sayısındaki «les positivistes et la politique internationale» isimli, yazarı belirtilmeyen makalede A. Comte'un ölüm yıl dönümü nedeniyle yapılan nutukların politikacılar tarafından dikkatlice okunması istenir. Bu durum şöyle açıklanır: «Pozitivizmin kurucusu A. Comte'un ölüm yıldönümü dolayısıyla İtalyan pozitivisti Petrocci, Londra pozitivist toplumu başkanı Herisson ve pozitivist milletvekili Dr. Delbet tarafından üç nutuk verildi.

«Mechveret»in sınırlı çevresi, A. Comte'un öğrencilerinin (disciples) genel politika nokta-i nazarından açık olarak söyledikleri fikirlerin tümüyle ilgili kısım-

ların özetini okuyucularımıza sunma zevkinden bizi mahrum bırakıyor.

Şahsî görüşleri ve duygusallıkları sebebiyle hakikatı göremez hâle gelmiş çok sayıdaki politikacılara bu nutukları dikkatle okumalarını ve orada bulunan üstün fikirlerden ilham almalarını tavsiye ediyoruz.»[91]

Yukarıda belirtilen ifadelerden sonra Nechveret yetkililerinin ilham kaynaklarını ve pozitivist hareketlerle ilişkilerini keşfetmenin hiç de güç olmayacağı kanaatindeyiz. Zaten bu dergide «ileri sürülen bütün siyasî fikirler hep müsbet felsefenin ruhu ile ruhlanmıştır.»[92] Dergi içerisinde imzalı veya imzasız siyasî, toplumsal ve iktisadî birçok makaleler de yer almaktadır. Bunların türkçeye kazandırılması ayrı bir önem taşır.

Ahmet Rıza «Mechveret» dergisinin 14. sayısında, «Atrocité contre les Chrétiens» başlıklı makalesinde müslümanları savunur. Fakat kendinin bir din savunucusu durumunda olmadığını belirtmek için şu ifadede bulunur: «Müslümanları savunurken en güç konuların sebebini savunmada bulunduk. Bizi buraya kadar iten şey, asla bir din yobazlığı (sectarisme religieux) olmayıp, adalet ve insanlık duygusudur.

İslâmı savunarak söylediğimiz şeyle, her tarafta görüldüğü gibi, bir dini değil adalet ve insanlığı (l'Rumanité) savunmak istedik.»[93]

Burada görülen İnsanlık (l'Humanité) kelimesinin büyük harfle yazılışı dikkati çekmektedir. «Pozitivizmin din anlayışı» bahsinde etraflıca belirtildiği gibi A. Comte bu kelimeyi Allah yerine, devamlı büyük harfle kullanmıştı. Ahmet Rıza'nın buradaki tavrının pozitivistliğinden ileri geldiği düşüncesindeyiz.

Ahmet Rıza'nın bu şekildeki tutumlarına kızan İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensubu bir zat, bu der-

neğin kurucularından Dr. İbrahim Tamo'ya şöyle yazar: «Canım zaten biz niçin bir kayıtla mukayyed olalım? Ahmet Rıza Bey, ben dinsizim dermiş. Haşa o adam dinsiz değildir. Çünkü din, iman demek bir şeye inanmaktır. O halde Ahmet Rıza da A. Comte'un mesleğine inanmış demekki imanı vardır. Pekâlâ mademki Meşveret bir heyetin gazetesidir ve o heyetin kısmı azamı İslâm namı altında geçiniyor. Biz de istibdat yok diyoruz, ey bu ne haldir?»[94]

Ahmet Rıza Abdülhamid'e gönderdiği layıhalar hakkında devrin sadrazamı Ahmet Cevat Paşa'ya da bir mektup yazar. Layihalardan bahsetmeden önce bu mektubun muhteviyatını belirtmenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Mektubuna «hal-i tabiîde her şey tahavvül ve teceddüd eder. Zamanın tağyiri ile nizamın, devletin de tağyiri ve her devrin bir müceddid ve muharrika ihtiyacı vardır... Cümleleri ile başlayan Ahmet Rıza, ilmin gelişmesi ve sanayiye tatbikatiyle cemiyette matbuat, buhar, elektrik gibi kuvvetlerin meydana geldiğini, dolayısıyla geçim temin yolu ve devletin idarî şeklinin değiştiğini bildirir.[95]

Bu mektubu yazış gayesini ise şöyle açıklar: «Memleketini seven ve terakkîsini arzu eden kimse aklı erdeği mertebe, lisan ve kalemiyle hükûmete hakikat-i hali bildirmeği kendine bir vazife tanıdı.»[96] Bundan sonra Osmanlı Devletinin bazı Avrupa devletleri ile mukayesesini yaparak küçük bir vilayetimiz kadar olan Belçika'da milyonlarca ahlâlinin bolluk ve refah içinde mesut bir şekilde yaşadığını ileri sürer.

Ahmet Rıza'ya göre yurdun her tarafını bir buhran ve cehalet dumanı kaplamış, kimse vazifesini ve ne yaptığını bilmemektedir. Bu dumanlı havada yalnız saray yağmacıları faydalanmaktadır. Millet dev-

let işine hiç karıştırılmamaktadır.[97] Durum böyle olursa yabancı güçler yurt meselelerine müdahale edecektir. Ona göre «anasır-ı milliye fertleşir ve devletle millet birleşirse ecnebi parmak sokacak bir yer bulamaz.»[98]

Burada görüldüğü gibi yabancı bir müdahelenin önlenmesi için gereken şartı belirten Ahmet Rıza'ya göre «terakkîyat-ı medeniyenin esası maarifdir. Memleketin servet ve memuriyetini devletin azamet ve istikbalini, efradın hukuk, can ve malını maarif temin eder. Maarifsiz muvakaten terakki mümkün olsa da zararlıdır. Maarif ilerlemedikçe ve ahali işe karışmadıkça memlekette adam yetişmez, adam yetişmedikçe de devletin istikbali muhataradan kurtulamaz.»[99]

Düşünür, maarife verdiği ehemmiyet oranında sanatı da ele alır. Ona göre «sanayide ilim ve mahareti olan ve daima cemiyette nafî şeylerle uğraşan millet hiçbir vakit zeval bulmaz. Sanat erbabı her yerde müstakildir, hürdür. Bir ülkede sanayi ne kadar terakki ve tevsi' ederse milletin istikbali o nisbette kuvvetlidir.

Bir sanatla uğraşmayan ahalide servet bulunamaz, bulunsa da devam etmez. Çünkü servetin devamı serveti meydana getiren kuvvetin bekası ile kaimdir.»[100]

Sanayiye verdiği ehemmiyeti böylece belirledikten sonra Osmanlı Devletinin yiyecek yağdan, başa giyilen fese kadar hemen her şeyi dışardan aldığını ve borcunun faizini bile ödeyemez halde olduğunu iddia eder. Bu durumu da devletin dinle idare edilmesine yükleyerek şöyle der: «Yalnız dinle bir devlet bekası mümkün olsa, Asya'da ve Afrika'da bulunan dindar hükûmetlerin her biri bir bahane ile frenklerin eline düşmezdi.»[101]

Ahmet Rıza'nın, Osmanlı Devletinin gerilemesini,

zayıflamısını dine yükselişi, kendinin pozitivistliği ile ifade edilir. Bununla beraber burdaki fikri ileride açıklanacak birinci layıhada, dört halife devrini örnek olarak Sultan Abdülhamid'e tavsiye edişi ile de çelişki arzeder. Biz bu çelişkileri belirtmeyi bahislerine bırakarak Ahmet Rıza'nın mektubundaki son ifadesini de belirterek layıhalardan bahsedeceğiz.

Bir milletin ilerleme ve medenîleşmesini, kadınların bilgi derecesi ile orantılı kabul eden[102] Ahmet Rıza mektubunu şöyle bir hitapla bitirir: «Fikrim doğru, sözüm haklı ise kabul ve infaz; değilse yine hüsnüniyet ve gayretime bakarak beni irşat ve ikaz etmek şan-ı devlete lâyık bir büyüklüktür.»[103]

Mektubunu açıklamağa çalıştığımız Ahmet Rıza Abdülhamid'e yazdığı altı lâyıhayı baş kâtip Süreyya Paşa ile Padişah'a ulaştırır.[104] Bunların hepsinin de tesirsiz ve cevapsız kaldığını görmüştür. Bunlardan birincisini annesine ithaf etmektedir. İthaf yazısının sonunda şu ifadeyi kullanır: «Altı yıldan beri senden ayrı gurbette hüzün ve iştiyakla geçirdiğim ömrün acısını Mösyö Laffitte isminde bir âlimin hakîmana sözleri hafifletti. Fazıl ve kemali bana rehber oldu. Ona da başkaca minnettarım.»[105]

Burada görüldüğü gibi layıhasının hemen ilk sahifelerinde Ahmet Rıza, pozitivist filozof Pierre Laffitte'e bağlılığını açık ve samimi olarak belirtmektedir. Rehber edindiği üstadını annesinin hemen peşinde zikredişi de ona bağlılık derecesinin bir ölçüsü olarak düşünülebilir.

Bu layıhasının ilk sahifelerinde, asıl konuya girmeden önce, ikinci kez Paris'e niçin geldiğini fikir ve mesleğini açıklamak ihtiyacı duyar. Savunmasını şöyle yapar: «Bağ bahçeye merakım olduğundan ziraat ve çiftçilik vasıtası ile vatanın fazla servet elde etme-

sine, imarına çalışmak ve ecdadımın bu yolda bir hayırlı halefi olmak arzusuyla Paris'e gelmiş Ziraat Fakültesinden çiftçilik öğrenmiştim.

Sermaye-i nakdiye ve ilmiye ve husûsiyle iş ve ustabaşı olmayan yerde ziraat ilerlemeyeceğinden toprağı ekmek ve imardan evvel efkar-ı umumiyeyi ikaz ve tımar etmek için Maarif Nezaretine müracaat ettim. Beni evvela İdadi-i Mülkiye Müdürlüğü ile Bursa'ya gönderdiler; sonra Maarif Müdürü yaptılar.

Memuriyet umûmî menfaate bir vasıta olursa makbuldür. Faidesiz bir memurun yolkesenden farkı yoktur. Milletin beyhude parasını almak ve istibdat ve ihilâsâta alet olmak meşreb ve mesleğime uymadığından iş görebilecek zamana intizaren hafiye şerinden emin bir yere çekilip ilmî çalışmalarla meşgul olmayı devlet memuru olmağa tercih ettim.

Bizim gibi tehlikeli bir mevkideki diğer milletlerin hangi vasıta ve tedbiri kullanarak terakki etmiş olduklarını aradım. Mülk ve milleti bu muhataradan kurtarmak, sanayi ve ziraatin gerektiğini millete anlatmak için terbiyeden ve aklî ilimlerden başka çare olmadığına tamamiyle kanaat hasıl ettim.»[106]

Ahmet Rıza'nın, bu ifadelerinin son kısmında, kurtuluş yolunu sadece aklî ilimlerde bulduğunu belirtmesi pozitivizmin etkilerinden biridir. Diğer taraftan ilmî çalışmalarla meşgul olduğunu ifade etmesi, üstad olarak da Pierre Lafitte'i göstermesi ilmî çalışmalarının pozitivizm sahasında olduğu intibaını uyandırmaktadır.

Ahmet Rıza layıhalarını neşretmesinin sebebini şu şekilde açıklar: «Anasından babasından ellere şikayet eden evlat ailesine sevgisi olmadığını gösterir. Evinin bir melâneti halinden evvela evin büyüğünü haberdar etmek ev üyelerinin borcudur. Tesiri görülmezse o va-

kit bütün ailenin kurtuluşu için haricin imdadına müracaat vacib olur. Umumun imdadına müracaat bana çoktan beri farz olmuştu. Lakin hilâfet makam ve saltanatını pek büyük tanıdığımdan öyle bir makamda bulunan zattan-velev II. Sultan Abdülhamid bile olsa-alenen şikâyet etmek vicdanıma ağır geldi. Neşriyata başlamazdan evvel bu yolda bir defa daha talihimi denemek istedim, gelecekteki mektubumu yazdım yolladım.»[107]

Ahmet Rıza yazdığı son mektubunun da bir etkisini görmeyince layıhalarını neşretmeğe başlar. Bu son mektubunda, tehlikede olan memleketi ancak talim ve terbiyenin kurtaracağını; terekkî ve hareketin en büyük şartı olarak sevgi ve intizamı kabul ettiğini; bütün Osmanlıları bir mukaddes noktada toplamak emelinde olduğunu[108] bildiriyor.

Aynı mektupda «cihanın kuvvet ve serveti vatanımıza toplansa tabiî kanunların hükmünü değiştiremez. Kürre-i arz üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tabi iseler, hayatı o küreye bağlı olan insanlar da, idarei umur-da her şeyde tabiî kanunlara itaat ve inkıyat etmeğe mecburdurlar.»[109] diyen Ahmet Rıza bu fikirleri ile Comte'un etkisini bir kez daha ortaya kor.

Mektubunun son kısmında «fikir ve mesleğinde sebat bir fedainin teşebbüsü boşa çıkacak olsa da çalışması semeresiz kalmaz; muvaffakiyetine manî olan şeyler kendisinden sonra geleceklere bir ibret dersi olur.»[110] diyerek fikir ve mesleğine bağlılığını, bunların tahakkuku için fedai olduğunu açık olarak belirtir.

Buraya kadar belirttiğimiz fikirleriyle zaman zaman din ve manevî ilimleri memleketin terakkisine engel olarak gösteren pozitivist Ahmet Rıza Bey, birden bire şerî hükümlerden bahsederek bir bakıma II. Abdülhamid'i bu esaslara uymamakla suçlar. Kurtuluşun

İslâmda olduğunu savunur. Bu hususta şöyle der: «Meşveret İslâm şeriatının en mühim bir emridir. Hz. Muhammed kemâlat-ı ulviyesi gereği fikir sormaktan müstağnî iken yine cihâr-i yâr-i güzin ve ümerâ-yı müslîmin ile istişare buyururdu.

Hz. Ebu Bekir «imame hakîkat-ı hâli bildirmek her mü'mine zimmet ve onu gizlemek hakka ve halka karşı ihanettir. Allah'ın emrine muhalif harekette bulunursam ıslahıma gayret ediniz» demişti.

Hz. Ömer «her kim bende eğrilik görürse doğrultuversin» sözüyle milletin ihtar isteğine lüzum göstermişti. «Müşavere olmayan yerde doğruluk bulunmaz» sözü Hz. Ali'nindir.»[111]

Ahmet Rıza İslâmdan verdiği bu örneklerle Abdülhamid'i, II. Meşrutiyeti ilân etmeğe zorluyordu. Ona «zekâ ve fetânet-i mülûk-anenizi herkes takdir ve tasdik eyliyor. Mamafih Hz. Ömer'den, Musviye'den daha büyük bir iktidar-ı mülûk âneye malik olsanız mademki dini seviyorsunuz «İş hususunda onlarla müşavere et» ferman-ı Celîli ile hareket etmeğe memursunuz.»[112] diyerek meşveretin İslâmî bir emir olduğunu duyuruyordu.

Ayrıca bütün bu İslâmî hükümleri ortaya koyarak Padişahtan, bir bakıma kendi fikirlerine de değer vermesini istiyordu. Bu hususta şöyle istidlâllerde bulunuyordu: «Hükümdarlara yıllarca ders okutmağa muktedir âlimler bile en âdî bir meseleyi halletmek için ariz ve amîk müzakerelerde bulunuyor. Ahalînin can, mal ve ırzını koruma hizmetini üzerine alan ve bütün mes'ûliyeti yüklenen veliyyül-emr görüş sormağa, akıl danışmağa nasıl olur da ihtiyaç görmez.[113]

Görüş sormak azamet-i şahanenize bir tenezzül ise hasta olduğunuz zaman niçin doktorun görüşüne müracaat buyurursunuz? Yoksa vücud-u hümayununuzu mu-

hafaza etmek, milletin vûcudunu korumaktan daha mühim ve akdem mi tutuluyor?»[114]

Bu şekildeki akıl yürütmelerden sonra Abdülhamid'e şu fikirleri sunuyor: «Aynı şartlar dahilinde bulunan bir sebep daima aynı neticeyi husûle getirir. Şimdiye kadar başımıza gelen belâların zuhur ve tekerrürüne en büyük sebep, o belâyı meydana getiren illeti aramamak veya gizlemek hatasıdır.[115] Bu asırda mülkü güzel idare için zekî ve hissiyat-ı hamîde sahibi olmak yetmez. Tecrübe esaslarına, hükûmet ve milletin hakikî ihtiyaçlarına dayalı doğru bir meslek lâzımdır. Hükûmet idare etmek kumar oyunu gibi zarın talihine bırakılamaz. Hakikatın halleri istihareye yatmakla bilinmez. Cemiyet tabiî kanunlara bağlı bir birleşik vücuttur. Bu vücudun birtakım devrî hastalıkları vardır. Marazın teşhisi için hastayı söyletmeli ahâlinin hal ve mizacı, dert ve ihtiyacı millet doktorlarına malûm olmalıdır. Zahir bilinmedikçe panzehir bulunamaz.»[116]

Buradaki fikirleri ile Ahmet Rıza pozitivizmin bazı görüşlerini Abdülhamid'e arzetmektedir. Ahmet Rıza'nın ifade ettiği «aynı şartlar dahilinde bulunan bir sebeb daima aynı neticeyi husûle getirir» determinizmi, tecrübe esasına dayalı meslek arzusu ve cemiyeti tabiî kanunlara bağlı bir vücut kabul edişi pozitivizmin devamlı savunduğu ve yaymağa çalıştığı fikirlerdir.

Yukarıda arzettiği fikirlerden sonra Ahmet Rıza Türk milletine karşı hayranlığını belirterek şöyle diyor: «Ne büyük millet imiş ki hariçten, dahilden eziliyor, zulüm görüyor, eriyor da yine sebat ve tahammül ediyor. Doğruluk ve istikametten ayrılmıyor. Ocağı sönmüş, evinde bir şûlei- şetarat kalmamış yine her donanmada kapusuna kandil asıyor. Sefaletin son

derecesine düşmüş yine her namazda devlete dua ediyor. Böyle bir millete kim hâdim ve kurban olmaz.»[117]

Ahmet Rıza'ya göre, bu necip millet bir ıslahat beklemektedir. Padişah bunu geciktirmeden yapıvermelidir. İş millete bırakılırsa memleket çok zarar görür. Çünkü halk yıkmasını bilir yapmasını bilmez. İnkılap sevki tabiî ile olursa güzel netice verir. Mütefekkire göre «asrın terakkiyat-ı hakîmesine ve memleketin yeni ihtiyaçlarına uymayan usul-u atika ile cemiyete düzen vermek nasıl mümteni ise yenilik ve terakkî için eski şeyleri kâmilen mahv ve tahribetmek fikri de öyle hatadır.»[118]

Burada belirttiğimiz fikirlerine benzer birçok fikirler ortaya koyduktan sonra Ahmet Rıza Abdülhamid'e şöyle uyarıda bulunur: «Pederiniz 'şer'î kanunlar tahtında idare olunmayan memleketlerin payidar olamıyacağı açıktır» buyurmuşlardır.»[119] Bu esası belirttikten sonra görüşlerini şu şekilde ifade eder: «Tekke ve cami yaptırmakla şer'î kanunların ahkâmı icra edilmiş sayılmaz. Şer'an siyasetin esası adalet ve toplum menfaatıdır. Yani halife devlet ve millete iyilik etmeğe memurdur. Vezaif ve şeriatı, hilafeti tanımayan ve ifa etmeyen amire itaat caiz değildir. Hükûmet heyeti ahalinin refah ve saadetine hizmet maksadıyla teşekkül eylemiştir. Ahali hükûmeti beslemek ve Padişahın zevkini, keyfî idaresini infaz etmek için yaratılmamıştır.»[120]

Bu fikirlerinden anlaşıldığına göre Ahmet Rıza Bey devlet yekililerini şeriatı yaşamamakla suçluyor. Şer'î esaslardan uzaklaştıkları için de milleti ezdiklerini ifade ediyor. Şer'î yönden halifenin millet menfaatına hizmet için tayin edildiğini vurgulayarak, şer'î esaslardan uzaklaşan devlet yetkilisine itaat etmenin şer'an caiz olmadığını millete açıklıyor. Bu nokta-i

nazardan milleti hükûmete karşı harekete çağırıyor. Daha önce, dini, devletin gerileme unsuru kabul eden Ahmet Rıza Bey'in buradaki düşüncesi önceki ile çelişkili bir durum arzediyor.

Yukarda görüldüğü gibi İslâm dinine göre halifenin durumunu açıklayan Ahmet Rıza Bey yabancı devletlerden fayda gelmiyeceği düşüncesindedir. Ona göre yabancı devletlerin hiçbiri bizi himaye eylemez, elimizden tutup kaldırmaz. Hiçbir devlet diğerinin şan ve servet kazanmasını istemez. Bu nedenle vatanda muktedir adamlar yetiştirmek dış devletlerden gelecek yardımdan hayırlıdır.[121]

Millî servetin hesabsızca harcanmasına da karşı çıkan Ahmet Rıza bu hususu şöyle belirtir: «Millî serveti hava ve hevası yolunda bezl ve israf eden veya ettiren bir halifenin halli vacib olur.[122] Vergi ismi ile hükûmete ödenen para bir emanettir. Sadaka veya hediye değildir. Hükûmet o parayı millete faydalı şeylere sarfederek güzel bir şekilde kullanmaya memurdur.»[123]

Buraya kadar çeşitli düşüncelerini belirtmeye çalıştığımız Ahmet Rıza Bey birinci layihasını şu sözlerle bitirir: «Doğru söz gerçekten acıdır. Doğrunun düşmanı çoktur. Lakin hatayı ortaya koyan kimse düşman olsa da onu gizleyen dosttan hayırlıdır.

Hanedan-ı saltanatın hâşa düşmanı değil şakir-i latif ve enâmıyım. Bununla beraber, zatı şahanenize muhabbetim vatana edeceğiniz hizmet nisbetindedir. Hanedan-ı Ali Osmanı vatanımdan ziyade severim dersem yalan söylemiş olurum. Bir hayırlı evlat annesinden ziyade efendisini sevmez.»[124]

Altıncı layihasında seyahatın lüzumu, faydası, Avrupa'ya gönderilen talebelerin ıslahı, kütüphanelerin tanzimi ve ikmalinden bahseder. Yedinci layıha-

sında ise bu layihaların bastırılış sebeplerini açıklar. Bu layıhaların tamamını 1312'de tercümeleriyle beraber Londra'da bastırmıştır.[125]

Ahmet Rıza «Vazife ve Mesuliyet» genel ismi altında üç broşür bastırır:

1 — Padişah ve Şehzadeler.

2 — Asker.

3 — Kadın.

Bunlar içinde en önemlisi 1324 (1906) tarihini taşıyan «Kadın» isimli broşürdür. Bu bröşürde «bir milletin ahlâk ve medeniyeti ile kadınların hal ve mevkii arasında bir rabıta ve münasebet vardır. Cemiyet-i beşeriye bir teraziye benzetilecek olursa bu terazinin bir gözü kadın, diğeri erkekdir.»[126] diyen Ahmet Rıza, İslâm âlemindeki kadınların durumunu ve aile yapısını ele alıyor. İslâm hükümetlerinin tam olarak tatbik edildiği zaman esirlerin müslüman aileler içinde, kendi adet ve usullerini unutarak İslâm dini esaslarını kabul ettiklerini belirterek «böyle muhtelif cinsten dinç, sağlam vücutlu kızlarla evlenmek ırk ıslah etmeye faideli olurdu. Halbuki sonraları İslâmın maddî ve manevî kuvveti anasır-ı ecnebiyenin nüfuz ve telkînatına mukavemetten aciz kalınca kibar ailelere karışan cahil emirlerin batıl düşünceleri takip edişleri çocukların teşkilâtı fikriyesine zarar getirdi.»[127] der.

Şerîatın hukuk ve muamele kısımlarının, cemiyetle ilgili emirlerinin bir tarafa bırakılarak yahudilerden, rumlardan alınan ve zaman ve mekana göre değişen âdet ve hurafelere dinî gerekçe gözüyle bakılmasından yakınan Ahmet Rıza «sile münasebetini tanzimde kavî bir itikada, sağlam bir kaide-i içtimaiyeye ittiba ve istinat edilmez oldu.»[128] der.

İşi Osmanlı sarayına getiren Ahmet Rıza «bununla beraber devletin celâl ve aslâbetine, padişahların

setvet ve metanetine helâl getiren yine saray kadınlarıdır.»[129] der.

Ahmet Rıza'nın bu broşüründeki pozitivizmin etkisi şu cümleleri ile açık olarak ortaya çıkmaktadır : «Kalbi tasfiye etmek büyük duygularla doldurmak ise kalbin sultan-ı manevisi olan kadınların elindedir.»[130] «Kadın yaşamak için hariçte çalışmağa lüzum görmemeli. Erkek kadını beslemeğe mecburdur. Her devlet ve saadeti kocasından, oğlundan beklemelidir.» El Cennetü tahte akdâmi'l-ümmehât.»[131]

Burada görülen «erkek kadını beslemeğe mecburdur» ilkesi, «pozitivizmin hukuk anlayışı» ve «A. Comte'un hayatı» isimli kısımlarda bahsettiğimiz gibi Comte'un ölünceye kadar bağlı kaldığı bir düsturdur. Pozitivizmin ilkelerinden biridir.

Ahmet Rıza'nın, pozitivist fikirlerin hemen yanında âyet ve hadislere yer vermesi zekaları düşündürmektedir. Din nokta-i nazarında, birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektiren bu kadar zıt iki düşünceyi yanyana görünce daha önce belirttiğimiz Ahmet Rıza'nın «İslâmı savunarak söylediğimiz şeyle, her tarafta görüldüğü gibi, bir dini değil adalet ve insanlığı (l'Humanité) savunmak istedik» şeklindeki açıklamasını düşünmek meseleye çözüm getirmektedir.

«Kadınlar, hukuk-u milliyeyi payimal eden bu devletin inkırazına bais olan bir haine dua etmekle, yalvarmakla meşru' haklarını elde edemezler.»[132] diyerek kadınları harekete teşvik eden Ahmet Rıza, «ben kadınların erkekler gibi tahsil görmelerini ve birçok işlerde erkekler kadar hür olmalarını arzu edenlerdenim. Bu eşitliği vatanımın temeddün ve terakkisi özellikle ilim, tahsil ve hürriyete bağlı olduğunu kuvvetle bildiğim için istiyorum.»[133] der.

Bir milletin ahlâk ve terbiyesiyle kadınların giyi-

niş tarzı arasında bir münasebet bulunduğuna inanan Ahmet Rıza bu broşürdeki görüşlerini şöyle noktalar: «Adâb-ı milliyeyi korumaya memur olan hükûmet kadınların açık saçık çıkmasına da nezaret etmelidir.»[133] der.

Bir milletin ahlâk ve terbiyesiyle kadınların giyiniş tarzı arasında bir münasebet bulunduğuna inanan Ahmet Rıza bu broşürdeki görüşlerini şöyle noktalar: «Adab-ı milliyeyi korumaya memur olan hükûmet kadınların açık saçık çıkmasına da nezaret etmelidir.»[134]

«Kadın» isimli broşürdeki görüşlerini belirtmeğe çalıştığımız Ahmet Rıza'nın ermeniler hususundaki sempatisini kendi ağzından dinleyerek 1928'de yazdığı son eseri olan «La Paillite Morale de la Politique Occidentale en Orient» isimli eserindeki pozitivist etkileri de belirtmeğe çalışacağız.

Ahmet Rıza, «Mevhveret»in çıkması için verdiği mücadelede kendisine cesaret verici bir tebrik mektubu gönderen ermeni Vahrem'in hareketinden çok memnun olur ve «Mechveret»in 9. sayısında şöyle bir mukabelede bulunur: «Bu şart içinde benim için en kıymetli olan şey, çocukluğumu ermeni arkadaşlarım arasında geçirdiğim için daima sevdiğim kahraman ve yurtsever ermeni milletinden bazılarının dostluk işaretini göstermeleridir.»[135]

Ermenilerle ilgili birçok görüşlerini, konumuz harici olduğu için araştırıcılara bırakarak son eserine geçiyoruz. Bu eserini mütâreke (1918)den sonra yeniden gittiği Fransa'da yazar.

Ahmet Rıza «La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient» türkçesiyle «Doğuda, Batılı Politikanın Ahlâkî İflâsı (faillit)» isimli bu eserine verdiği ismi tamamen haklı bulmaz. Gerekçesini de «zira

Avrupa politikası Türkiye sayesinde ahlâka bağlanmadı»[136] diyerek belirtir.

Bu eseri yazış amacını ise şöyle ifade eder: «Amacım çok basittir. Memleketimi batılılara daha iyi tanıtmak ve hemşerilerimin hata ve yanılgı yapıp yapmadıklarını onlara göstermektir.»[137]

Amacını bu şekilde belirttikten sonra kendi kimliğini ortaya koymak için diyor ki: «Ben ne aşırı milliyetçi ne de yabancı düşmanıyım. Bunlardan sonra şöyle diyorum: 'Allah beni dünya yurttaşı olmağa engel olan vatanseverlikten korusun.' Kin faktörü olmaktan uzak yurt sevgisini, ahlâk ve akılla hizmet edildiği zaman, bir dürüstlük vasıtası ve toplumlararası bir yaklaşma olacağına inanıyorum. Vatanımı seviyorum fakat aynı aşkla insanlığı ve gerçeği de seviyorum.»[138]

Bu ifadeleri ile Ahmet Rıza'daki pozitivizmin etkisini görmemek elde değildir.

Ahmet Rıza, müslümanların özellikle Türklerin Avrupalıları sevdiğini, Türkiye'deki reformları iyi niyetle yapacakları yardımı Türklerin kabul etmeğe daima hazır olduklarını Avrupalılara duyurmaktadır. Türklerin batı edebiyatını özellikle, gençliğimizin zihnî eğitimini oluşturmakta katkıda bulunan Fransız edebiyatını sevdiklerini belirttikten sonra kendi yetişmesini ele alarak şöyle diyor: «Ben Batı medeniyetine ait bilgimi ve felsefî yetişmemi Fransa'dan aldım. Hemşerilerimin çoğu gibi ben de 19. Asrın eserlerini okudum. Hâlâ baron Holbach'ın[139] «Morsle Universelle» (Evrensel Ahlâk)ını okumaktan duyduğum zevki hatırlıyorum. Daha sonra, pozitivizm inancımı ve duygularımı geliştirdi...

Ben ancak bu kadar şaheserler üreten milletlere hayran olabilirim. Bir isyan fikri beni Avrupaya karşı harekete geçirdiği zaman Avrupa düşünürlerinin ge-

leneklerinde (tradition) kalmanın şuurundayım. Eğer, Avrupalı yöneticilerin bazı icraatlarına (acts) karşı itirazlarımı şiddetle yükseltiyorsam bunun sebebi bu icraatları Descartes, Bacon, Leibniz, Hume, Diderot, Kant, Montesquieu, Condorcet, Bichat, Newton, Auguste Comte ve diğer âlimler tarafından şereflendirilmiş (honoré) ülkelere yakışmaz bulduğum içindir. Aynı zamanda bu icraatlar yukarda ismi geçen büyük insanlar tarafından yazılıp ilân edilen her şeye ters düştüğü için itirazda bulunuyorum. A. Comte'a göre yaşayanlar ölüler tarafından idare edilir. Sizin politikacıların çoğunda sadece ölülere karşı isyan gördüm. Bu isyan verimsiz ve kısırdır.»[140] Pozitivizme tam inandığı için de Avrupalı idarecilere, pozitivist filozofların çizdiği esaslara zıt hareket ettikleri için adeta kızıyor. Özellikle A. Comte'un ortaya koyduğu ilkelerden birine aykırı hareket ettiklerini açıklıyor. Bu durum da pozitivizme olan inancının derecesini gösterir düşüncesindeyiz. Ayrıca isimlerini saydığı filozofların aşağı yukarı hepsinin pozitivizmi hazırlayan düşünürler oluşu da Ahmet Rıza'nın bu hususlaki bilgisinin bir kanıtıdır.

Ahmet Rıza, bu eserinde batılıların Türkiye'yi yeniden kurmak için birtakım projeler hazırladığını, bu projelerin ekserisinin düzeni (ordre) kurma ve ilerleme (progrès)ye yardım etmenin dışında başka amaca sahip olduklarını belirttikten sonra üstadından şu sözleri naklen diyor ki: «Türkiye'yi bir anda yeniden kurmakla öğünen bu siyasî peygamberlere kızan üstadın Pierre Laffitte ekseriya bana şunları tekrar ederdi : 'Doğuyu değiştirmeye layık olması için ilk defa Batının kendini yönetmesi gerekir... Hıristiyanların insan cinsini yönetmek iddiasından daha saçma ve daha saygısız bir şey göremiyorum'».[141]

Bu bilgilerde konumuz gereği önemli olan Ahmet Rıza'nın bizzat kendisinin üstadını belirtmesidir. Bu şekilde mütefekkirimiz Ahmet Rıza Bey'in hangi pozitivist filozofların etkisinde kaldığını açıklamağa çalıştıktan sonra bir fikrinin kaynağını daha belirterek eserlerindeki pozitivist etkileri belirtmeğe son vereceğiz.

Ahmet Rıza Bey, milletlerin birleşmesi hususunda şu görüştedir: «İlâhiyatçı fikirler milletlerin (peuples) birliğini (unité) gerçekleştirmeğe, ne de onları kendi aralarında birbirine yaklaştırmağa yetmez. İlâhiyatçı fikirler katolikleri, ortadokslar ve protestanlarla uzlaştırmağa bile erişemezler. Sadece pozitif hakikat insanları biribirine bağlayabilir(lier). Fakat bu hakikat hayellerle tutkuları sevmez, ayrıca herkesin beğenisini de alamaz.»[142]

A. Comte'un «Pozitif Politika Sistemi» isimli eserini okuyan herkes, Ahmet Rıza Bey'in bu fikirlerinin kaynağını tesbitte güçlük çekmeyecektir. Buradaki fikirler pozitivizmin kurucusunun adı geçen kitabındaki fikirlerinin başka bir üslupla bir Türk pozitivistinin kaleminden dökülmesidir.

Ahmet Rıza'nın kendi kitaplarındaki pozitivist etkilerin dışında, bir de mütefekkirimize doğrudan A. Comte'un talebesi olarak hitab eden neşriyat vardır. Kendisi 1909'da Meclis Başkanı iken N. Fizoff isimli bir şahsın fransızca olarak yazdığı açık mektup bunlardan biridir. Şerif Paşa yönetimindeki, Paris'te Fransızca olarak neşrolunan aylık «Mechroutiette» dergisinin eleştirisine geçmeden önce bu açık mektubun Ahmet Rıza'ya atfettiği sıfatları belirtmeğe çalışacağız.

Bulgar asıllı N. Rizoff'un Selânik'ten yazdığı 30 sayfalık broşür halindeki matbu mektubun başlığı «La

Renaissance de la Turquie Comment peut-elle se faire?»dir. Genel olarak Ahmet Rıza'nın nasıl hareket etmesi gerektiğini ihata eden bu yazı şöyle başlıyor: «Size başvurmam sadece ikinci Osmanlı Parlamentosu başkanı olma sıfatınızdan dolayı değildir. (...) 30 senelik yabancı ülkelerdeki sürgün hayatınızda Jön Türklerin organı «Mechveret»i yönettiniz. O halde sizi Jön Türkler Partisinin ideologu olarak düşünmekte haklıyım. (...) Bütün bu sıfatların dışında yüksek bir kültür ortamında arkadaşlarınızdan daha fazla yaşamanın, hemen bütün sürgün hayatınızı devrimlerin ve hürriyetlerin başkentinde geçirmenin, pozitif felsefenin kurucusu Auguste Comte'un en gayretli (les plus zélés) öğrencilerinden (disciple) biri olmanın nadir saadetine sahipsiniz...»[143]

Mektubun devamında Ahmet Rıza'nın arkadaşları arasında Avrupalılaşmış olduğu, vatandaşları arasında en pozitif zekâya sahib olduğu, bütün bağnazlıklardan uzak olduğu v.s. belirtiliyor. Ahmet Rıza'ya birçok beyanlardan sonra Mithat Paşa'nın hazırlamış olduğu Anayasanın uygulanmasının gerektiği bildiriliyor.

Mektubun son kısmında ise şöyle bir ifade kullanılıyor: «Belki, pozitivizmin kurucusu A. Comte'un ateşli (fervent) öğrencisi sevgili hemşerimiz politik tarihi kutsal kitap şeklinde yazmamızdan zevk almayacaksınız.»[144]

Meselenin politik yönü konumuz dışı olduğu için biz sadece Ahmet Rıza'ya atfedilen sıfatlar kısmını ele aldık. Görüldüğü gibi Ahmet Rıza için övgüye layık sıfatlar arasında, A. Comte'un gayretli ve ve ateşli öğrencisi olduğu sayılıyor. Bu durum daha önce açıklamağa çalıştığımız kısımlarla hiç de tezat teşkil etmiyor.

Ahmet Rıza'nın yukarda bahsettiğimiz «Mechroutiette» dergisindeki eleştirisine gelince bir değişkenlik söz konusudur. Bu dergide yer alan eleştiride «Ahmet Rıza Bey Frégoli kadar çabuk elbise değiştirmesini bilir. İslâmiyeti Paris'te reddettikten sonra İstanbul'da da pozitivizmi reddetti.»[145] denildikten sonra «les variations d'Ahmed Rıza Bey» başlığı altında, Ahmet Rıza'nın Meclis Başkanı olduktan sonraki tutumu ile önceki hareketleri karşılaştırılıyor.

Bu mukayesenin bizi ilgilendiren kısmı şöyle ifade ediliyor: «Paris'te iken tüm hür düşünce derneklerine ve özellikle Türkiye temsilcisi olarak kabul edildiği pozitivist komiteye üye idi. Comte'un doktrinini kendi memleketinde yayma görevini üzerine aldığını Fransız pozitivistlerine kesin olarak söz verdiği halde İstanbul'da, Mecliste açık olarak günde beş vakit namazını muntazaman eda ediyordu. Bundaki amacı Paris'te iken inkâr ettiği müslümanlığın güvencesini din taraftarlarına göstermekti.»[146]

Burada belirtilen ifadede Ahmet Rıza'nın İstanbul'da pozitivizmi reddettiği söz konusudur. Biz Ahmet Rıza'nın böyle bir ifadesine rastlayamadık. Ayrıca bu derginin basım tarihinden (1910) on iki yıl sonra (1922) neşrettiği «La Paillite Morale de le Politique Occidentale en Orient» isimli eserindeki ifadelerini yukarda belirtmeğe çalıştık. Burada pozitivizmi inkâr değil, aksine pozitivizmin ilkelerini yaşamayan Avrupalı yöneticilere şiddetle karşı çıkış söz konusudur.

Yalnız namaz kılmadığı hususta Ahmet Rıza'nın bir savunusu vardır. Bunu kendinden dinleyelim: «Benim gurbette namaz kılmadığım muterizlere itiraz sermayesi olmuş, itikadımdan şüphe edilmişti. Halbuki bana dinsiz diyenlerin dine benim kadar hörmeti yok-

tu. İçlerinde ömrünce secde-i Rahmana varmamışlar vardı. Harekâtım, matlûbâtım hep şer'e muvafıktır. Namaz kılmadığıma gelince bu husûsî bir iştir. Daha mühim işler sırasında namazın terki caizdir. Cuma selâmlığında binlerce askerin Padişah'ı muhafaza için cuma ve öğle namazlarından mahrum edildikleri görülmüyor, benim namaz kılmadığım göze batıyordu.»[147]

Ahmet Rıza'daki pozitivist etkileri böylece belirtmeğe çalıştıktan sonra eserlerini belirtip kendisinden parçalar sunarak konumuzu tamamlamayı uygun buluyoruz.

Eserleri :

1 — Mechveret'deki yazıları. 1895-1908 yılları arasında neşredilen bu derginin Fransızca ve Türkçesinde bazısı imzalı, bazısı imzasız birçok makaleleri çıkmıştır.

2 — «Vazife ve Mesuliyet» adı altında 1895-1906 yılları arasında neşredilen «Padişah ve Şehzadeler», «Asker», «Kadın» isimli broşürler.

3 — Layihalar. 1889'da yeniden Paris'e dönüşünden sonra Sultan Abdül-Hamid'e yazdığı bazı ıslahat projelerini ihata eder.

4 — Tolérence Musulmane, Paris. 1897. Bu eseri «Mechveret» dergisinin fransızcasında tefrika halinde neşredilmiştir. Bu eserde müslümanların müsemahakar olduğu, İslâm dininin evrim ve ilerleme dini olduğu, üstadı Pierre Laffitte'en öğrendiği İslâm tarihi ile ilgili bazı hususlarda bilgi veriliyor.

6 — Echos de Turquie, Paris. 1920.

6 — Rehnumay-ı Sayyad, İstanbul, 1339/1920.

7 — La Faillite Morale de la Folitique Occidentale en Orient, Paris. 1922.

Önemli gördüğümüz için Ahmet Rıza'nın üstadı Pierre Leffitt'in ölümü üzerine yayınladığı Fransızca makalenin Türkçesini aynen naklediyoruz:

PIERRE LAFFITTE

Pozitivizmin yöneticisi (directeur) ve «College de France»ın profesörü Pierre Laffitte 80 yaşında öldü. Müslüman dünyası ve özellikle Türkler büyük bir dost kaybettiler.

Pierre Laffitte konferanslarında olduğu gibi yazılarında da Muhammed ve samimi dostları ile Türk milletine hayranlığını daima belirtirdi. Hatta Paris belediyelerinin (Mairie) birinde sadece müslümanlığa ayrılmış iki konferans da verdi.

İslâm doktrininin ahlâkî ve toplumsal kıymetini son derecede değerlendiren bu seçkin konferanscıya teşekkür ettiğim uzun bir makalemi, o devirde J. Ferrey'in politik organı olan «Estafette»de 23 Aralık 1890' da neşreyledim. Bu makalem İstanbul Türk gazetelerinin biri tarafından yeniden yayınlandı ve Sultanın dikkatini çekti. Türkiye büyükelçisi pozitivizmin politik eğilimleri konusunda bilgi toplamakla derhal görevlendirildi. Soruşturmanın nasıl yönetildiğini bilmiyorum, ancak elçiliğin bir sekreterinin Pierre Laffitte'i görmeğe gittiğini biliyorum. Saraya gönderilen rapor pozitivizmin ve özellikle, hoşgörülü fikirlerini samimiyetle açıklamayı alışkanlık haline getiren pozitivizmin şefi aleyhinde olmuşa benziyor.

Bu tarihten beri pozitivizm, imparatorluğun resmî makamlarınca tehlikeli olarak kabul edildi. Öyle ki altı yıl önce memleketimden bazı şahıslar, davamızın (cause) yararı için pozitivist bir döviz olan «Ord-

re et Progrè»yi «Mechveret»in başlığından çıkarmamı istediler.

Pierre Laffitte Osmanlı hükümdarları hakkında yüksek bir fikre sahib olduğu için Abdül-Hamid'in bayağılıklarına inanamıyordu. Jön Türklerin yurt sevgisiyle ilgili hareketlerini benimsiyordu. Hatta bunu yıllık raporlarının birinde belirtti. Bununla beraber ayrılıkçı (séparatiste), Türklere düşman ve imparatorluğa zararlı bir politika takibeden ermeni devrimcileri asla affetmedi. Onlara kızgınlığı o kadar şiddetliydi ki Anayasamızın 25. yıl dönümünü kutlamak için Jön Türklerin verdiği ziyafete katılmaya geldiği zaman arkadaşımızın birini, ermenilere sataşmamasını (attaquer) kendinden rica etmek için görevlendirmek mecburiyetinde kaldık. Pierre Laffitte bizim arzumuza uydu. Fakat, İslâmın ve Türkiye'nin yenilenmesi (régénétion) lehinde irade ettiği belegatlı konuşmasında ondaki sıkıntı gözüküyordu.

Mithat Paşa Paris'e geldiği zaman Pierre Laffitte bir çok dostu ve öğrencileri eşliğinde (accompagné) sürgün edilen meşhur Türk reforumcusunu Auguste Comte'un kendisine mektup gönderdiği büyük Reşit Paşa'nın eserinin bir devam ettiricisi olarak düşündüğü için selâmlamağa gitti. Mithat Paşa'da bizzat imzaladığı fotoğrafını pozitivist temsilcilere armağan etti. Bugün bu fotoğraf pozitivist toplumun salonlarının birinde bulunmaktadır.

Pierre Laffitte politik yazılarında daima Osmanlı İmparatorluğunun bütünlüğünü ve bağımsızlığını savundu. Ve bir yabancı gücün imparatorluğa zarar vermek istediği her defasında onu şiddetle protesto etti. Burada sadece Pierre Laffitte ve onun fransız öğrencilerine (disciples) değil memleketimizi savunan tüm dünya pozitivistlerine şükranlarımı ilave etmeğe mec-

burum. Bu daima relatif bir anlayışla politikayı ahlâka bağlayan doktrinlerinden ileri gelmektedir. Meksika'ya bizden daha uzak ülke var mıdır? Pekâlâ, bu ülkenin pozitivistleri Türkiye'nin refahı ve «Jön Türk» Partisinin başarısı için en dostane dilekleri oluşturmayı (former) devam ettireceklerdir.

Burada Pierre Laffitte'in övgüsünü yapmak zorunda değilim. Benden daha fazla yetkililer bu vazifeyi «Revue Occidentale»[148] de üzerlerine alacaklardır. Onunla olan şahsî ilişkilerimden de bahsetmeyeceğim. Türkçe yayınlanmış bir kitabımın[149] ithaf yazısında, sürgünde iken onun yanında bulduğum ahlâkî dayanak için şükranlarımı daha önceden ifade etmiştim. Bize verdiği kıymetli dersleri şartlara göre uygulayarak onun hatırasına büyük bir saygı göstereceğimi ümit ediyorum. Bu icraatımın, ona karşı minnettarlığımı belirtmenin en iyi şekli olacağına inanıyorum.[150]

c — SALİM ZEKİ (1864-1921)

1864'de Küçük Mustafa Paşa semtinde doğan Salih Zeki 1921'de yine İstanbul'da vefat etmiştir. Babası Boyabatlı Hasan Ağa ve annesi Saniye Hanımı küçük yaşta kaybeden mütefekkirimizi, büyük annesi Ayşe hanım büyütmüştür. Büyük annesinin Darüşşafaka'ya kaydettirmesi ile orta dereceli tahsiline başlayan Salih Zeki, her sene sınıfının birincisi olarak, 1882'de okulunu bitirir. Bir müddet Posta ve Telgraf Dairesi Fen şubesinde çalışır.

Darüşşafaka mezunlarını her zaman himaye eden Telgraf ve Posta Nazırı İzzet Efendi tarafından 1884' de Paris'e gönderilir.[151] Paris'te elektrik mühendisliği yüksek okuluna başlayan Salih Zeki bu okulu da bi-

rincilikle bitirir. 1887'de İstanbul'a dönünce elektrik mühendisi olarak, Telgraf ve Posta Nezareti fen kalemine tayin edilir.[152] Rasathane Müdürü Mösyö Kumbari'nin ölümü üzerine Salih Zeki 1896'da rasathane müdürlüğüne getirilir. 1908'de Maarif Meclisi üyeliğine getirilen mütefekkirimiz, Tevfik Fikret'in yerine 1910'da Galatasaray Sultanîsi Müdürü olur. 1912'de Maarif müsteşarı, 1913'de de Rarülfünun Müdürlüğüne getirilir. Zaten Darülfünûnun hakiki kurucusu, zamanın Maarif Nazırı Zühtü Paşa'dan ziyade Salih Zekidir.[153]

Salih Zeki müsbet ilimlerin memleketimizde yayılması için en fazla çaba sarfeden düşünürlerimizden biridir. Bunun açık misali orta dereceli okullarımız için yazdığı matematik, geometri, fizik, cebir kitapları ile Darülfünun için yaptığı yüksek matematik çalışmalarıdır. Ayrıca matematikçi filozof Henri Poincaré (1854-1912) ve Alexis Bertrand'dan yaptığı ilmin kıymeti, metodu ve felsefesiyle ilgili çeviriler Salih Zeki Bey'in ilimci bir zihniyete sahib olduğunu gösterir.

Düşünürümüz, «Aşiyan» dergisinde neşrettiği «İhtimaliyat-İktisadiyat» isimli makalesinde ilim anlayışını ortaya kor. Hakikî ilmî belirtmek için «müktesebat-i beşeriyenin birinci derecesi «zan» ile hasıl olur, bu da alelâde «fikir» dediğimiz malumatı tevhid eder; ikinci derecesi cezm ile husul bulur, o da mantıkda «itikad» tabir olunan cümle-i malûmatı vücuda getirir; elhasıl üçüncü derecesi «yakîn» ile vücuda gelir ki işte asıl «ilim» denilen malûmat da bundan ibarettir.»[154]

Burada belirttiği ilim anlayışı ile, ilmî bakımdan pozitivistliğini ortaya koyan Salih Zeki «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda Comte'un felsefesi ve ilimleri tasnifi hakkında geniş bilgi verir. Ahmed

Şuayb'ın daha önce «Serveti Funun»da[155] bu hususta detaylı bilgi vermesine rağmen Salih Zeki'nin bu konuyu tekrar ele alışı, mütefekkirimizin pozitivizme verdiği ehemmiyetten ileri geldiği kanaatındayız.

Mütefekkirimize göre Comte, ilmin tarifini ve ilmî araştırmada takibedilmesi gereken usulü matematikten almıştır.[156] Comte'un kurduğu pozitif felsefe hadiselerinin izahı başka bir hadise ile izah edilip ilk sebeblerle açıklanmaz diyen Salih Zeki şöyle devam eder: «İşte fennî izahlardan elde edilecek şey bundan ibarettir. Bugün hiçbir aklı selim sahibi daha ileriye geçmeyi düşünemez, çünkü gidemez.»[157]

Comte'un felsefesini bu şekilde tatbik eden düşünürümüz onun ortaya koyduğu «üç hal kanunu»nu ele alır. Bunları «hal-i mevzu'» (état ficfif), «hal-i mücerred» (état abatrait), «hal-i müsbet» (état positif) olarak belirttikten sonra bu kanunları isbat edip neticeler çıkarmaya makalesinin müsait olmadığını ifade eder.[158] Salih Zeki'ye göre, Comte bu «üç hal kanunu» nu beşer fikrinin tekamül kanunu olarak kabul etmiştir. Mütefekkirimize göre bu üç hal, hâdiselerin izahı için biri diğerinden farklı üç çeşit felsefe meydana getirmiştir. Bunlar da «felsefe-i mevzua felsefe-i mücerred, felsefe-i müsbete'den ibarettir. Bu üç çeşit felsefeden birincisi beşer zekâsının zarûrî olan nokta-i azîmeti, üçüncüsü beşer zekâsının ulaşma noktası, ikincisi de özellikle birinciden üçüncüye geçişe hizmet eden orta bir haldir.»[159]

Yukarda belirttiği üç çeşit felsefeden her birini ayrı ayrı ele alarak açıklayan Salih Zeki bu felsefelerin sınırlarını şöyle ifade eder: «Felsefei mevzu'»nda «mabud» veya «ilah» ismi altında birbirine tabi olmayan birçok müessir varlıkların kaldırılması ve bunların tümünün yerine kainat ve mekunuatı idare eden bir

Vücud-u Barinin kabulü bu çeşit felsefeyi layık olduğu kemal mertebeye ulaştırmıştır.

Felsefe-i mücerrede ise çeşitli hadiseler için birer mahiyet-i mutlaka veya birer mücerred kuvvet düşünüleceği yerde, bütünüyle hadiselerin yegane menba' ve çıkış yeri olmak üzere «tabiat» isminde umumî bir mücerred kuvvetin kabulü de bu çeşit felsefeyi gayesine ulaştırmıştır.

Müsbet felsefeye gelince, bu da gözlenebilen bütün hadiseleri birer umûmî hadisenin özel hali olmak üzere izaha çalıştığından bu gayenin elde edilişi halinde zikredilen felsefe de olgun mertebeye ulaşmış demek olur. Ancak halihazırda bu mertebeye ulaşmak mümkün olmadığı gibi bu imkânın ihtimali de müyessir addedilememektedir.

Hülâsa müsbet felsefenin tek emeli, hadiseler arasındaki irtibatı başka tabirle tabiî konuları keşfetmek ve keşfin sıfatı da beşer fikrini, bunların hakikî mahiyetlerini taharrî gibi boş yere uğraşmaktan men etmektir.»[160]

Bu bilgileri veren Salih Zeki insan bilgisinin tamamının aynı anda müsbet hale geçmediğini belirterek pozitif düşüncenin tarihî gelişimini açıklamağa çalışır. Ona göre «Bacon ve Descartes'in düşünceleri ile Kepler ve Galilée'nin[161] keşiflerinin tesirlerinin birleşmesinin beşer fikrine zerk eylediği sürat sayesindedir ki mücerred felsefeye kesin muhalefet ile zıt olarak müsbet felsefe meydana çıkmıştır.»[162]

Comte'un «Coura de Philosophie Positive» isimli eserindeki fikirlerini bu şekilde, sayfa vermeden, nakleden Salih Zeki, müsbet felsefenin tamamlanması için tecrübeye dayanan sosyolojinin kurulması gerektiği fikrini de Comte'dan nakleder. Düşünürümüze göre Comte, felsefe kitabını (Müsbet Felsefe Dersleri)ni

her ilim için ayrıca bir ders vermek üzere yazmamıştır; bilakis ilim şubelerinden her birinin, müsbet felsefenin bütünü ile olan münasebetini göstermek üzere yazmıştır. İlimlerin biribirini takiben müsbet hale geldiklerini göstermek için bunları tasnife mecbur olmuştur.[163]

Salih Zeki'nin kullandığı terimlerle A. Comte'un ilimleri tasnifi şöyledir:

1 — Rıyaziyat (Mathématique)
2 — Heyet (Astronomie)
3 — Hikmet-i Tabiiye (Physique)
4 — Kimya (Chimie)
5 — Hikmet-i Uzviye (Physique Organique)
6 — Hikmet-i İçtimaiye (Physique Sociale)[164]

Comte'un ilimler tasnifini bu şekilde okuyucularına aktaran Salih Zeki, İlimleri sıralayışında Comte'un takip ettiği usulü de açıklar. Bu hususta daha önce «Comte'un ilimleri tasnifi» bahsinde detaylı bilgi verdiğimiz ve Ahmed Şuayb bahsinde de, pozitivizm hakkında ilk defa detaylı bilgi verdiği için, geniş olarak ele alacağımız nedeniyle Salih Zeki'nin bu konuda verdiği malümatın teferruatına inmiyoruz.

Düşünürümüze göre «riyazî felsefenin diğerlerine olan öncelik hakkı tasdik edilir ise de diğer taraftan toplum felsefesinin hududu dahilinde kalmak şartıyla, hakimiyet-i fikriyeye doğrudan namzet bulunduğu inkâr edilemez.

İşte fikr-i riyazî veya fikr-i içtimaiden hangisinin diğerine tercihi bahsinde Comte, müsbet felsefenin tesisine kadar birincinin hakimiyetini kabul ve tasdik ettiği halde, bundan sonra ikincinin nazariyat-ı hakîkiyeye rehber olması lazım geldiğini beyan etmiştir. Comte, insaniyetin tam tekamülü tabiî kanunlara irca

olunduktan sonra, felsefe-i riyaziye yerine içtimaî felsefenin ikadı lüzumunu ihsas etmiştir.»[165]

Görüldüğü gibi Comte'un fikirlerini, hiçbir itiraz yöneltmeksizin açıklayan Salih Zeki bu felsefeye karşı sempatisini gösterirken Comte'un içtimaî ilimlerde uyguladığı metodu da şöyle belirtir: «Tesis etmek istediği ilm-i içtimainin usulüne gelince, bu da diğer ilimlerdeki usulün aynıdır. Yani kıyas ve hüküm çıkarmak yoluyla tecrübe ve gözlemlerden isti'lâm ve istizâhdır.»[166]

Belirttiği bu usul vasıtasıyla sosyolojinin geliştiğini ifade eden mütefekkirimiz Auguste Comte hakkındaki düşüncelerini son olarak şöyle ifade eder: «Hülasa Stuart Mill'in dediği gibi A. Comte «ilm-i içtimaî» (sosyoloji) usulünü koyarak bu çeşit beşerî bilginin ilerlemesine hizmet etmiştir. Gerçi kendisi böyle bir ilim icad etmemiş ise de bu ilmin icadına imkân vermiştir. Comte'un tarihi tahlil usûlü ile tabiî ilimlere mahsus olan müsbet felsefesi ismini ilelebet devam ettirmeğe ziyadesiyle kâfidir.»[167]

Görüldüğü gibi Comte'un tahlil usulü ile müsbet felsefesine son derece ehemmiyet veren Salih Zeki, mecmualarda neşrettiği makalelerinin dışındaki eserlerinde hemen hiçbir pozitivist filozofa yer vermiyor. Ayrıca, pozitivizmin etkisinde kalan diğer mütefekkirlerimiz gibi herhangi bir pozitivist filozofun ateşli tilmizliğini de yapmıyor. Sadece A. Comte'un felsefesini tanıtmaya çalışıyor. Bunun için de Comte'un «coura de philosophie positive»i ile yetiniyor. Comte'un diğer eserlerindeki fikirlerine de hiç temas etmiyor. Emile Littré bile Comte'un din anlayışına itirazda bulunurken Salih Zeki'nin bu hususta hiçbir fikir beyan etmeyişi dikkati çekiyor. Yukarda vermeye çalıştığımız bilgilerden de anlaşılacağı gibi ilimci bir poziti-

vist kimliği ortaya koyan düşünürümüzün eserlerinden sonra «İhtimaliyat-İktisadiyat» isimli makalesinden parçalar vererek bahsimize son vereceğiz.

Eserleri :

1 — Mebahis-i Elektrik, İst. 1322.
2 — Hikmet-i Tabiiye, İst. 1322.
3 — Nazarî ve Amelî Hendese, İst. 1322.
4 — Muhtasar Hendese Dersleri, İst. 1325.
5 — Kuvva-yi Milliye Nereden Doğdu, Balıkesir, 1325.
6 — Mebhası Savt, İst. 1326.
7 — Mebhası Hararet-i Harekiye, İst. 1326.
8 — Mebad-i Hendese, İst. 1326.
9 — Mebhas-ı Cazibe-i Umumiye, İst. 1327.
10 — Mehbas-ı Elektrikiyet ve Şariyet, İst. 1327.
11 — Hesab-ı İhtimaliyet, İst. 1328.
12 — Cebir Dersleri, İst. 1328.
13 — Asâr-ı Bakiye, İst. 1329.
14 — Mücmel Cebir, İst. 1329.
15 — Hendese-i Tecrübiye, İst. 1330.
16 — Usul-i Cebir, İst. 1331.
17 — Mizan-ı Tefekkür, İst. 1332.
18 — Kamus-u Riyaziyat, İst. 1340.
19 — Henri Poncaré'den yaptığı «İlim ve Usul», «İlim ve Faraziye», «İlmin Kıymeti»; Alexi Bertrand'dan yaptığı «Mabedi-i Felsefe-i İlmiye ve Felsefe-i Ahlakîye» isimli tercümeleri ile «Servet-i Fünûn» ve «Âşiyân» gibi dergilerde çıkan makaleleri.

İHTİMALİYAT - İKTİSADİYAT

Malumat-ı beşeriyenin kaffesi deavîi mutlaka-i riyaziye giib yakîn ifade etmiş olsaydı muhakemat-ı akliyemizden hasıl olan hüküm daima katî olur ve her

sahibi akıl indinde makbul ve muteber tutulur idi.

Müktesebat-ı beşeriyenin birinci derecesi «zan» ile hasıl olur, bu da alelâde «fikir» dediğimiz malûmatı tevhid eder; ikinci derecesi cezm ile husûl bulur; o da mantıkda «itikad» tabir olunan cümle-i malûmatı vücuda getirir. Elhasıl üçüncü derecesi «yakîn» ile vücuda gelir ki işte asıl «ilim» denilen malumat da bundan ibarettir.

Mesail-i nazariyede «zan» hatta «itikat» dahi katiyet ifade edemez. Çünkü bunlar surat-i mütesaviyede herkese kabul ve tasdik ettirilemez. Nitekim riyaziyat-ı mutlaka da bir madde veya bir meselenin cevabı üzerine zan ile beyan-ı rey edilemez.

İndel yakîn bir şey ya vâfi veya gayri vafî olmakdan hâlî dolmayacağından yakîniyyat için ancak bir derece olmak iktiza eder. Amma itikadiyat ve ihtimaliyat mâ-lâ-nihâye derecâta haiz olabilir.

Mesail-i ihtimaliyede bir vak'a veya bir hadisenin zuhuru, behemehal o hadiseyi husûle getiren bir «sebeb-i hazır»ın veya bir «müessir-i iptidaî»nin vücuduna mütevakkıf olması bir kanunu umûmî olmak üzere kabul edilmiştir.

Diğer cihetten böyle bir mesail-i ihtimaliyenin erkan-ı asliyesi hakkındaki cehaletimiz de mutlak olmalıdır. Çünkü cehalet-i mutlaka halinde hiçbir neticeye dest-res olmak mümkün değildir. Binaenaleyh mesail-i ihtimaliyenin hallinde tesadüf edilecek müşkîlat bu mesaili tevhid eden erkân-ı asliye hakkındaki cehaletimizin derecesine göre tahavvül eder. Şöyle ki: Evvela bazı hadisat-ı tabiiye veya iktisadiye vardır ki, bunlar malum olmalarıyla beraber tabi oldukları kânunların meçhul bulunması meseleyi ihtimaliye şekline ifra eder. Cehaletimizin birinci derecesi bundan ibarettir. Saniyen bir hadisenin tabî bulunduğu kanun

malum olur da, bu hadisenin hal-i iptidaisi meçhul bulunur. Bu halde de böyle bir hadisenin hakikî meselesi yine bir meselei ihtimaliye şeklini kesbeder. Cehaletimizin ikinci derecesi de bu mertebededir.

Salisen bazı hadisatın ne tabi bulunduğu kavanîn ve ne de halet-i iptidaiyesi malum değildir ki bu gibi mesailden artık hiçbir şey beklememelidir. İşte cehaletimizin üçüncü derecesi de bundan ibarettir.[168]

d — RIZA TEVFİK (1868-1949)

Rıza Tevfik Rumeli'de, Meriç nehri kıyısında Cesirmustafapaşa'da 1868'de doğar 1949'da İstanbul'da ölür.

Baba cihetı ile Arnavut, anne cihetiyle Çerkes olan Rıza Tevfik Bölükbaşı, Hilmi Yücebaş'ın belirttiğine göre, bu durumu şöyle açıklar: «Ben Eski Cesirmustafapaşa'da (1285) Ramazanın 23. günü sabahleyin erken, hem pek erken doğmuşum. Babam orada kaymakam imiş. Aslen şimal Arnavutlarındandır. Hoca Mehmet Tevfik efendi namiyle maruftur. Kendisi Fatih ve Çarşamba medreselerinde tahsil ederek icazet almış, sonra da ilk Mektebi Mülkiyeden şehadetname ile çıkmış ve fakat fıtrî bir istidat ilcası ile felsefiyatı kadîmeyi hakkıyla tetkik ve tetebbu etmişti. Babamın babası Debreibâlâ ahalisinden (Ahmet Durmuş Bölükbaşı) namında bir sergederdir.»[169]

Rıza Tevfik, 93 harbinden yedi ay evvel babası Mehmet Tevfik Efendi ile beraber Cesirmusafapaşa'dan ilk defa olarak İstanbul'a gelir. O zaman kendisi 8-9 yaşlarında bir çocuktur.[170] Üsküdarda Bülbül deresinde Eşref Kaptan isminde bir zatın evine yerleşirler.

Annesi Çerkes olup Şapst kabilesindendir. 28 ya-

şında genç bir hanım iken ölür. O zaman kendisi 11 yaşındadır.[171] Rıza Tevfik'in belirttiğine göre annesi Türkçeyi öğrenmeden ölmüştür.[172] İstanbul'a gelişlerinden sonra babası Alyans İsraelit mektebinin Türkçe ve Arapça hocası olur. Sonra Davut Paşa Rüştiyesine ve Beylerbeyi Rüştiyesine de tayin olunur. Her gittiği okula oğlu Rıza Tevfik'i de beraber götürür ve orada okutur. Oğlunun ilk terbiyesini kendisi yürütür.[173] İlk ciddi tahsil Rıza Tevfik için böyle başlar.

Babası İzmit'e ilk müddeiumumî tayin edilir. Rıza Tevfik burada Ermeni mektebine devam eder. Annesinin İzmit'de vefatı ile tekrar İstanbul'a dönerler. İki yıl sonra babası Gelibolu'ya müddeiumumî tayin edilir. Gelibolu'da bir sene kaldıktan sonra Rıza Tevfik'i Galatasaray Sultanisi'ne kaydettirirler. İki sene sonra, yaptığı yaramazlıklar nedeniyle okuldan atılır. Rıza Tevfik Gelibolu'ya döner. Bir müddet boş olarak Gelibolu'da kalan Rıza Tevfik yeniden okula kaydettirilmesi için babasına ricada bulunur. Israrı üzere babası rıza gösterir. Mabeyn baştabibi Mümtaz Efendi zade Ali Rıza Paşa'nın delâleti ile leyli olarak Mekteb-i Mülkiyeye kabul edilir.[174]

Bu okulda, kitabet ve şiirde çok başarılı olan Rıza Tevfik yaramazlıkta ön sırayı kimseye vermez. Dördüncü sınıfa geçmesine rağmen okuldan atılır. Babasının ölümü üzerine Gelibolu'ya gider.[175] Bir sene ev işleri ile uğraştıktan sonra Tıbbiyeye kendi başına müracaat eder. Fransızcayı bildiği için buraya kolaylıkla kabul edilir. Bu okuldan da iki kez kovulur. Bu durumu şöyle nakleder: «Bir gün aklıma esti, Sirkeci' de, Salkımsöğüt tarafından şimendifer istasyonuna nazır olan Hıristo'nun kahvesinde «en mükemmel şekl-i hükûmet hangisidir?» diye bir konferans verdim. Hukuk talebesinden bir iki dostla tıbbiyeli bazı arkadaş-

larım, merhum Abdullah Cevdet, İshak Sukûtî, Hüseyin zade Ali Bey de orada idiler.

Meğer bizi Jurnal etmişler. Hemen ertesi gün Dağıstanlı Ziya isminde pek maruf bir polis hafiyesi vasıtasıyla beni Arnavutköyünde, bir seneden beri misafir olarak bulunduğum İsmail Kemal Bey'in evinden aldılar, zaptiye nezaretine götürdüler. (...) Bu vak'adan sonra Tıbbiye mektebi, beni ikinci defa kovdu.»[176]

Kabahatının olmadığı anlaşılınca tekrar mektebe kabul edilir. Bir çok güçlükler sonunda 1899'da tabib şehadetnamesini alır. Karantinaya müracaat eder. Muvakkat bir görevle Hicaz'a giderken Çanakkale'den geri döndürülerek İstanbul'da Cemiyet-i Tıbbiye azalığı ile gümrükte doktorluk vazifesi verilir.[177] Hürriyetin ilânına kadar (1908) bu görevde kalır.

1907'de gizli İttihat ve Terakkî Cemiyetine girer.[178] Bu durumu Rıza Tevfik şöyle anlatır: «O zaman İttihat ve Terakki Cemiyetine mensub iki dostum bana biraz açılır gibi oldu. Bunlardan biri Mısırlı Halim Paşazade Sait Bey'di. —Bilahare Sait Halim Paşa olmuştu— kendisine ders verirdim. Aramızda eski ve kuvvetli bir dostluk rabıtası vardı. İkincisi ise yine eski ve pek laübali dostum olan Manyasî zade Refik Beydi.

Refik Bey'in bir arkadaşı ve muavini de vardı ki, onunla da ötedenberi kafadardık: Avukat Baha Bey. Bu dostlar beni İttihat ve Terakkiye çekmek için çok uğraştılar. Beni ikna için ne gibi ciddi teşebbüsatta bulunduklarını izah ettiler yine kanmadım, nihayet yüzüme derin derin bakarak:

— Zavallı kardeşim Nazif'in kanını unutacak mısın? dediler. Pek fena bir acı duydum. Bütün fikrim değişti. Birdenbire cemiyete girmeyi kabul ettim. Bu meşrutiyetten bir sene evvel oluyordu.»[179]

Böylece İttihat ve Terakki Cemiyetine girdikten sonra derneğin İstanbul temsilcisi olur. Dernek içinde yüksek bir itibar kazanır. 1908 Meşrutiyetinin en güçlü hatiplerinden biri olarak ün kazanır. Aynı yıl İttihat ve Terakkîcilerin Edirne mebusu olur. Bir yandan felsefe ile uğraşırken, diğer taraftan da Sepencer'in «sağlam kafa sağlam vücutta bulunur» kaidesini memlekete yerleştirmeğe çalışır. Fakat siyasî hayatı ve meslek çalışmaları bu jimnastik hareketine engel olur.[180]

1908'de Mehmet Cavit ve Ahmet Şuayb ile beraber «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye» mecmuasını çıkarır. «İçtihat», «Edebiyat-ı Umumiye» ve «Düşünce» gibi dergilerde makaleler neşreder. Sadrazam prens Sait Halim'in kütüphane memurluğunu yapar. Robert Kolej kütüphanesinden de faydalanarak felsefî çalışmalarını artırma imkânını bulur. İngilizceyi de öğrenir. Daha önce öğrendiği arapça ve farsçayı da geliştirir.[181]

1330 (1912) de, Raif Ogan'ın kurduğu «Rehber-i İttihad-ı Osmanî» özel lisesinde son sınıf öğrencilerine felsefe dersi vermeye başlar. Burada verdiği dersleri bir kitap halinde «Felsefe Dersleri» adıyla neşreder.[182]

Zamanla İttihat ve Terakkicilerle geçinemez, onlardan ayrılır. Rıza Tevfik bu durumu şöyle anlatır: «O zaman vükelayı tenkit etmiştim, Selim Sırrı da yine benimle beraberdi.

Asıl fecisi ise, bu vükelâyı bizim haberimiz olmadan tehdit ederek soyan, aynı komitenin İstanbul'da gizli yaşayan, hüküm süren, bazı meşhur azası vardı. Bundan maada kendi garazlarına mebnî bazı askerî ümerayı, sonra bazı tanınmış muharrirleri sokak orta-

sında vurmağa başladılar. Bu arada Ahmet Samim'in katilinden evvel, merhumun bir dostuna yazmış olduğu mektubu gördüm. Kopyasını aldım ve cemiyetin tenbihine, hatta tehdidine rağmen Meclis-i Mebusan'da alenen okuyarak azim bir rezalet çıkardım. Hatırlarsınız ki ,o zaman Edirne Mebusu idim.

Bu hususlar, benim İttihat ve Terakki'den tamamen ayrılmamı mucib oldu.»[183]

Bu ayrılıştan sonra Hürriyet ve İ'tilaf Partisine katılır. Bu sırada vaktiyle birçok hakaret yağdırdığı Abdül-Hamid'den özür dileyen şiirler yazar. Kendini I. Dünya Harbine taraftar olmadığı için bu savaşa katılan İttihatçılara karşı büyük bir kin duymağa başlar.

Mütareke olunca Hürriyet ve İtilâf Partisi, Damat Ferit Paşa hükümetiyle iktidara gelir. Bu sıralarda Rıza Tevfik, Darülfünun Edebiyat Fakültesine Felsefe Müderrisi olur. Parti içinde fazla rol oynaması dolayısıyla 1918'de Maarif Nazırı 1919'da da Şurayı Devlet (Danıştay) reisi olu. Anadolu Kurtuluş hareketini baltalamaya çalışan Damat Ferit Paşa'ya kanarak affedilmez hatasını işler: «Sevr antlaşması»na imza koyan delegeler arasına girer.[184] Bu hareketiyle «yüz ellilikler» listesine girdiği için 1922'de yurttan kaçmak zorunda kalır. 21 yıl yurt dışında yaşadıktan sonra af kanunundan üç yıl sonra 1943'de vatana tekrar döner. Ömrünün son zamanlarında «Serab-ı Ömrüm» isimli şiir kitabını yeniden bastırır.

Düzensiz ve uzun süren okul tahsiline rağmen Rıza Tevfik geniş bilgi sahibidir. Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, Latince, İspanyolca. Arapca ve Farsça gibi sekiz lisan bilir. «Hepsini de hem konuşur hem yazar;. hepsinin hem şivesine hem edebiyatına vakıftır.»[185]

Hatip, şair, pehlivan, doktor olduğu halde doktor-

lukla hemen hiç uğraşmayan Rıza Tevfik için çok zıt fikirler ileri sürülür. Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'e göre «bazıları onun büyük bir felsefe üstadı olduğunu söylerken, bir kısmı da hiçbir fikre sahib olmayan bir dilettante gözüyle bakmışlardı. Bu hücumlar belirli bir fikir açısından gelmiyordu: Serbest düşünceli, bektaşi ve mason olmasından dolayı koyu dinciler, onu iyi karşılamıyorlardı. Fakat Şark ve Garbe ait kuşatıcı bilgisiyle o çevresinin saygısını kazanmıştır denilebilir.»[186]

Bu tenkitlerin önemli bir kısmı Selânik'te çıkan «Genç Kalemler» dergisinden gelmektedir. Celâl Sakıb imzasıyla çıkan «Rıza Tevfik Bey'in Felsefesi» isimli yazıda Rıza Tevfik'in maddeci, determinist, pozitivist, evolüsyonist (tekamülcü), individualist (bireyci), olup olamıyacağı eleştirildikten sonra «Rıza Tevfik Nedir?» sorusu sorulup şöyle cevab veriliyor: «Bu hususta şark ve garb filozoflarının içtihatları mütehaliftir. Hiçbir filozofa benzemeyen garib dahimiz «nısf-ı ulyasının İbranî olduğunu» iddia ettiği için felsefî şahsiyetini en iyi tayin eden «Max Nordau»[187] denilerek kötü yorumlarda bulunuluyordu.

Rıza Tevfik hakkındaki önemli tenkitlerden birini de Osman Ergin nakleder. Ona göre «Rıza Tevfik'in filozofluğu yalnız bizce değil Garp âlemince de meşhur olacak ki Fransızların Jurnal gazetesinin Suriye muhabiri Emil Bueri onunla görüşerek felsefe hakkındaki kanaat ve telâkkilerini kayt ve zabt ile gazetesine yazmış ve «En Son Dakika» gazetesi de bu yazıyı tercüme ile neşretmiştir.

Fakat garibtir ki bu zat felsefe bilmezmiş; hatta felsefeyi bizzat red edermiş işte delilleri:

Bu yazı dolayısıyla felsefe muallimi ve muharrir Hatemi Sanih Sarp bu gazetenin 21-9-1941 tarihli nüs-

hasına yazmış olduğu fıkrada şunları söylüyor:

«Büyük harbin sonlarında, Alman profesörleri İstanbul'u terke mecbur olduktan sonra, Rıza Tevfik, o zamanki üniversiteye getirilmişti. Dersini dinlemiş olanlar Rıza'nın bir saat zarfında muazzam bir çerçeve içinde söz söylediğine şahit olmuşlardır.

O, dağınık bir zihindi. Ve kendine taktığı ünvanın hiç tahammülü olmayan bir vahdetsizlik içinde olduğunu gösterdi. Rıza'nın dikkate şayan bir cephesi şu olabilir; koyu ve cahil bir taassubun hüküm sürdüğü bir devirde:

— Ben dinsizim diye ortaya çıkması.

Yoksa Rıza Tevfik, bizim anladığımız ve kelimenin bütün dünyada dalâlet ettiği manaya göre filozof değildir.»[189]

Bu gibi tenkitlerin detayına inmeden Rıza Tevfik hakkında verilen şu hükmü de belirterek onun pozitivistlik yönünü belirtmeğe çalışacağız. «Rıza Tevfik, felsefede bir sistem sahibi olmak şöyle dursun bir senteze de ulaşamamıştır. Bu yüzden kendisine verilen (ve şairin severek kullandığı) «Filozof» ünvanı bir bakıma yersizdir. Çünkü filozof, fikir âlemine, yeni ve sistemli bir görüş getiren adamdır. Rıza Tevfik ise, Batı ve Doğu, felsefe sistemlerini bize taşıyan ve aralarında bir kıyaslama yapmak isteyen düşünce adamıdır. Ona, ancak felsefeyle uğraştığı için «filozof» denilebilir. Bu hizmeti azımsanamaz, ama memleketinin o günkü meselelerine, özel bir ışık tuttuğu da söylenemez.»[190]

Bütün bu söylenenlere rağmen felsefeyi Türkiye'de öğretim haline koyan ilk zat Rıza Tevfik'tir. «Ondan Önce Darülfünun»da Ahmet Vefik Paşa «Hikmet-i Tarih», Ahmet Mithat «Dinler Tarihi» ve belki de felsefe okuttular. Fakat orta öğretimde felsefe dersi

yoktu. Yalnız liselerin son sınıfında 1914-1917 arasında «Hikmet-i Bedayi» (Esthetique) daha küçük sınıflarda «Malumat-ı Ahlâkiye» okunuyordu. Bu yıllardan daha önce onun özel bir lisede 1330 (1912)'de okuttuğu felsefe dersi, büyük bir yenilikti.»[191]

İngiliz pozitivist filozoflarının etkisinde kalan Rıza Tevfik üstat olarak Herbert Spencer'i kabul eder. Felsefe derslerini okutmakta öncülük ettiği gibi muasır filozofları Türkiye'de tanıtmakta da öncülük etmiştir. Bu hususta görüşlerini şöyle belirtir: «Bütün dostlarım bilir ki Türkiye'de ve bilhassa İstanbul'da en evvel bazı muasır filozofları tanıtan, onların eserlerinden uzun uzadıya bahseden ben olmuştum.

Herbert Spencer, Darwin, John Stuart Mill ve daha birçok emsali gibi adamların fikirlerini ve eserlerini sansürün bütün şiddetine rağmen arasıra matbuat aleminde, sokakta ve meclislerde, her yerde nakil ve izah, şerh ve tenkit etmekten hiç geri kalmamıştır.

İngiliz filozoflarının hikmet-i siyasede liberalizm nazariyatına ve usulüne fevkalâde taraftar olmaklığım tabiî idi. Hele Spencer'i çok beğeniyordum ve yalnız ve yalnız felsefe-i tekamülün müessisi ve neşiri olduğundan dolayı değil, fakat devlete karşı fert = L'individu contre l'Etat) unvanı ile, daha pek genç iken yazmış olduğu dört makalelik bir küçük kitabı hiç elinden düşmemiş cebimden eksik olmamıştı.»[192]

Burada görüldüğü gibi Rıza Tevfik kendisini kimin etkilediğini açık olarak söylemektedir. Spencer'in «L'individu Contre l'Etat» isimli eseri mütefekkirimizi adeta büyüler. Bu kitaptaki fikirleri kendisi için düstur edinir. Hükûmet nazariyelerinde Spencer'in fikirlerini esas prensip olarak kabul eder.[193] Rıza Tevfik hemen her fırsatta Spencer'in, Mill'in fikirlerini nakletmeğe

çalışır, bu filozofların fikirlerini savunur ve hatta kendi felsefesi sayar.[194]

Bunun açık örneği «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye» mecmuasında neşreylediği yazılarında gözükür. Bu mecmuadaki «İngiliz hakim-i meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor» isimli yazısında, Mill'den tercümeye başlamadan önce şöyle der: «Bir millet efradının hürriyeti hakîkisi derecesini layıkıyla anlayabilmek için tabi olduğu hükûmetin şekil ve suretine meselâ «demokrasi» yahut «oligarşi» yahut «hükümet-i cumhuriye» veyahut «Aristokrat hükûmeti» veyahut sırf «demokrasi» suretiyle idare olunup olunmadığına bakılmaz; hükûmetin efrad üzerinde ne derece nüfuz ve hâkimiyeti olduğuna bakılır. Efradın ahval-i hususiyesine bir memleketin kavanin ve nizamatı ne kadar müdahale ederse o memlekette şekl-i hükûmet ne olursa olsun hürriyet-i hakîkiye o nisbette az demektir. Efrad-ı millet, gerek infiradan gerek içtimaan, teşebbüsat-ı şahsiyelerinde ne derece vasi' bir cevlangah bulurlarsa o memlekette hürriyet-i hakikiye dairesi o derece geniştir.[195]

Görüldüğü gibi Rıza Tevfik bu düşüncesiyle Mill'in fikirlerini olduğu gibi kabul edip, kendi fikriymiş gibi ortaya koymaktadır. Sonra da şimdi bu mesele-i mühimmeyi hakkıyla tetebbu eden muasırin-i hükemadan Wilhelm de Humbold, H. Spencer ve S. Hill gibi meşâhîr vardır. Ben burada Mill'den başlayacağım ve hürriyete dair (On liberty) unvanı ile yazmış olduğu risale-i mutabereyi hulâsaten naklederek tenkidat ve izahat ile de tevşih (süsleme) edeceğim.»[196] diyor.

Mill'in ismi geçen kitabını belirttiği şekilde tercüme ederek hürriyet hakkında kendi fikirlerini de söylemiş oluyor. Bu bakımdan Mill'in bu hususiaki fikir-

lerini belirtmek bir bakıma Rıza Tevfik'in fikirlerini belirtmek demektir.

Mill'e göre millet meclisi gerek icraat gerek harekât ve tasavvuratında tam olarak müstakil ve sorumsuz olursa, kendine kudret-i hükûmeti tevdî edip oraya gönderen milleti, isterse ezebilir. Milletin hareketini sınırlayabilir. Bu takdirde istibdad-i hâkimane tek kişinin elinden alınıp üç dört yüz kişilik müstakil bir cemaata verilmiş olur. İstibdatın bir kişi elinde bulunması böyle bir cemaatın elinde bulunmasından daha hayırlıdır.[197]

Mill'in Millet Meclisi hususundaki görüşlerini yukardaki gibi belirttikten sonra Rıza Tevfik, hükûmetin efrad-ı millet üzerinde haiz olduğu kudret-i hakimiyeti tehdit etmenin mühim bir iş olduğunu ileri sürer. Düşünürümüze göre «hürriyet namına temin olunması lazım gelen hukuk, en evvel efrad-ı ümmetin hukukudur.» Bu fikrini de hemen Mill'e atfederek, fikrini Mill'in sözleri ile devam ettiriyor: «İstiklâl-ı şahıs üzerine cemaatın icra edebileceği fiil ve tesirin —meşru ve kanunî olmak üzere— bir hududu vardır. İstibdat-ı siyasîyeye karşı efrad-ı himayet etmek ve muamelat-ı beşeriyenin hüsn-ü idare ve temşiyeti emrinde ne derece labüd ise o haddi bulup bilfiil tayin etmek ve cemaatın tecavüzatına karşı hukuk-u şahsiyeyi o hadd-i meşru üzerinde müdafaa eylemek dahi umur-u beşerin intizam üzere ceryanı için o derece ehem ve elzemdir.»[198]

Mill'in bu sözlerini naklettikten sonra, bunların birer düstur olduğunu belirtip bir sonuca varır. Bu hususdaki düşüncesini de şöyle ifade eder: «Feylesofun şu sözleri bu mesail-i hukûkiyenin umdesi olan düstur-u hikmeti natıktır. Anlaşılıyor ki tekammül-ü beşeriye iki kuvvetin muhassalası (bileşke) istikametin-

de mahrekini buluyor. Bu kuvvetlerden biri, cemaatın daimi muhafazakar olan vaz'-ı mahsusadır ki seviye-i içtimaiyeyi aşmak ve taşmak isteyen efradı, daire-i itaata icraya meyaldır. İkinci kuvvet ise «istidad-ı şahsî» dediğimiz kabiliyetin mutazammın olduğu kuvve-i fıtrıyedir. Demek oluyor ki cemiyet —vaz'-ı muhafazakeranesiyle— terakkıyat-ı şahsiyenin nazımıdır. Cemiyetin nüfuz-u tahayyülesi ile eşhasın pek lâkayıt olan teşebbüsat-ı terakkîperveranesi mütevazin bulunmalıdır ki tekabül, i'vicacât-ı muzırradan vareste olarak vukubulsun.»[199]

Görüldüğü gibi Mill'in sözlerini bir himmet düsturu kabul eden Rıza Tevfik, Mill'in hürriyet anlayışını anlatırken asıl üstadı Spencer'e hayranlığını belirtmekten geri kalmıyor. «Hürriyet-i şahsiye dairesini tevsi' etmek ve hukuk-u tabiiyye ve medeniyye'yi her türlü tecavüzata karşı muhafaza ve siyanet ve müdafa eylemek hiç, kimse feylesof âli nazar Spencer kadar ileri varamamıştır.»[200] diyerek hürriyet anlayışında üstünlüğü yine üstadına veriyor.

Hürriyet hususunda Spencer'in düşüncelerini bir mihenk taşı olarak gösteren Rıza Tevfik şöyle diyor: «Spencer dahi cemaatın, adet ve efkar-ı umumiye dolayısıyla; hükûmetin ise kavavanin ve nizamat vasıtasıyla efrad üzerine bir kontrol hakkı olduğunu teslim eder. Hatta bu vazifesinde ihmal edince hükûmeti mesul bile tutar. Şukadar var ki herkesin zannettiği gibi hükûmetin lalettayin hürriyet-i şahsiyeye taarruzunu ve hayat-ı hususiye muamelatına müdahalesini meşru görmez.»[201]

Mill'in hürriyet hususundaki görüşlerini detaylı olarak belirtip, Spencer'in bu hususdaki görüşlerine de temas eden Rıza Tevfik, bu bahisten sonra «Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi» başlığı

altında üstadının siyaset felsefesini açıklamağa başlıyor.

Rıza Tevfik'e göre «fünûn-u içtimaiye» bugünkü ilmî seviyesine ulaşmazdan evvel hikmet-i siyasiye hakkındaki fikirlerimiz eğri doğru, derme çatma bazı sathi bilgilerden ibaretti. Cemiyetteki meydana gelen olaylar hakkında, mütefekkirler eski filozofların ve bilhassa Aristo'nun fikirlerine bağlı kalırlar ve tecrübe devrinden evvel, fuzulî olarak kabul edilmiş bulunan bazı ahkam-ı nazariye, yahut hakimlerin kavl-i mücerredlerine istinaden hüküm verirlerdi.

Hakikatta, fikrî gelişmelerde insanlığa rehber olmak üzere bazı dahiler zuhur etmiş ise de toplumsal olayların gerçekten ilmî bir surette araştırılması için zarurî olan deneysel metod (méthode expérimentale) henüz hakkıyla keşfedilemediği için insanî olaylara ait yazılmış olan eserler, umumî hakikatları ihata etmekle beraber düstur haline gelmiş birçok yanlış düşünceleri de kapsıyorlardı.[202]

Burada görüldüğü gibi deneysel metoda verdiği ehemmiyetle pozitivizmin etkisini açık olarak gösteren Rıza Tevfik'e göre insan ve insana mensub olan herşeyin, her müessesenin izafî olduğunu düşünerek insan topluluklarını karşılaştırmanın faidesi çoktur. Böyle bir esasa dayanan sosyolojinin «hikmet-i siyasiye» ye pek büyük hizmeti olmuştur. Ancak bu sayede, hiçbir memleketin hükümet şekil ve mahiyetinin mükemmel bir örnek kabul edilemiyeceği gerçeği anlaşılmıştır. Düşünürümüze göre «hükûmetin en iyisi milletin fıtrat-ı asliyesine ve derece-i tekamülüne mütevakkıf olanıdır.»[203]

Görüşlerini belirtmeğe çalıştığımız Rıza Tevfik, üstadının fikirlerini açıklamağa geçmeden önce şu ifadeleri kullanıyor: «İşte asrımızın en büyük feylesofu

olan H. Spencer yukarda arzetmiş olduğum şuruta riayetle akvam ve milel-i muhtelifenin tarzı idarelerini, hükûmetlerini, müesseselerini tetabbu etmiş ve fünûnu içtimaiyenin —şimdiki manay-ı ıstılahiyesiyle— bir ilim olmasına herkesten ziyade himmet eylemiştir.

Hürriyet-i şahsiyenin en metin, en şahsiyetli müdafii olan bu muhterem feylasof, hükûmetin menşe-i ve vazaifi hakkında en doğru bildiğimiz nazariyatın müessisidir. Şimdi şu mesail-i gamıza (anlaşılması güç) hakkında bu hakîmin felsefesini yine muhtasar olmak üzere arzedeceğim.»[204]

Görüldüğü gibi Rıza Tevfik'in, Spencer hakkında kullandığı sıfatlar ona bağlılığını açık olarak göstermektedir. Bu bağlılık bazı gerçekleri görmesine bile engel olmaktadır: Sosyoloji ilminin kuruluşunda, üstadının herkesten ziyade himmet ettiğini belirtmesi bunun açık bir örneğidir. Sosyolojinin kurucusu olduğu dünyaca kabul edilen A. Comte'a bir pay ayırmaması dikkate değer bir durumdur.

Rıza Tevfik Spencer'in, Aristo'nun tabîat-ı eşya hakkındaki görüşlerini yıkıp, bunlardan mütevellit hataları zihinlerden silmek için çalıştığını ileri sürüyor. Spencer'in Aristo'yu açık olarak reddettiğini belirttikten sonra şöyle diyor: «Binaenaleyh (manay-ı sahihî ile hükûmet mahiyeten birdir, envaı olmaz) zanneden azîm bir ekseriyetin bu kanaat-ı vicdanîsine rağmen Spencer tekamül keyfiyetinin hakikatına istinad eyliyerek zaman ve mekâna nisbetle mahiyet ve şekl-i hükûmetin mütehavvil bulunduğunu iddia ediyor. Ve bu yanlış fikirler hep cemaat-ı beşeriyeyi bil mukayese tetkik etmemekten neş'et etmiştir diyor.»[205]

Spencer'in görüşlerini açıklamağa devam eden mütefekkirimiz üstadının, hükûmetin kaynağı hakkında verdiği bilgileri ortaya koyuyor. Ona göre «hükû-

met adalet lüzumundan doğmamıştır, tegallüb onu tevlid etmiştir. (...) Asırlarca müddet tamamiyle sulh içinde yaşamış olan küçük ve iptidaî cemaatlarda, hükûmet dediğimiz müesseseye benzer bir şey yoktur. Bunlarda halkı tazyik maksadıyla vücut bulmuş hiçbir nevî teşkilat görülmez.»[206]

Rıza Tevfik, Spencer'in tekamül nazariyesini[207] eleştiren Doktor Letourneau'ya[208] karşı üstadını savunur. Letouraeau «ileride tekamülü içtimaî hükûmetlere lüzum bırakmayacak ve binaenaleyh onlar kendilerinden muzmahil olacaklardır» diyerek Spencer'i hayalperest bir anarşist gibi kabul eder ve onun hakkında hükümler yürütür. Bu durum bizim mütefekkirimizi harekete geçirir. Sadık bir tilmizi olarak Spencer'i savunur. Bu hususiaki fikirlerini şöyle açıklar Rıza Tevfik:

«Spencer'e bu fikirleri isnad etmek en büyük iftiradır. Letourneau, İngiliz feylesofunun binlerce sahifeler doldursa asarını layıkıyla okumamış ve bu sahaifin cami olduğu felsefeye dair sathî nazar munekkitlerin rivayeti ile iktifa etmiştir.

Ben bu yanlışlığın esbabını bir dereceye kadar tahkik ettim. Spencer'e edilen iftirayı mümkün olduğu kadar silmek için burada bu meseleye dair biraz izahat vereceğim. Spencer'in tesis etmiş olduğu tekamül felsefesine nazaran hükûmetler bir kabile reisinin darb-ı destinden doğmuş, sonra da muharebat-ı daime ile istihkam bulmuştur. Amel-i istilâcüyen ile fütuhâta da muvaffakiyet tevali ettikce hükûmet saltanat şeklini almış ve taksim-i amele uğrayarak şuabat-ı mahsusası ile tefâzul ve tekamül eylemiştir. Şu hal üzre bulunur iken hükûmet, efradın hususat-ı şahsiyesine dahi temamı ile müdahale hakkını haiz imiş.[209]

Halbuki hakîkatte İngiliz feylasofunun fikir ve iti-

kadı büsbütün başkadır. Hele bukadar basit ve yek cihet değildir.»[210]

Rıza Tevfik, Spencer'i savunmak için işi Robbes[211] ve J.J. Rousseau'ya kadar götürür. Düşünürümüze göre Hobbes, Rousseau'dan evvel, hükûmetin menşei hakkında bir farazıya tertib etmiş; Rousseau bunu kendi fikir ve düşüncesine muvafık bularak yaymış ve neşretmiştir. Spencer ise bu feraziyeyi kesin olarak yıkmak için çaba sarfetmiştir.

Robbes'a göre hükûmet, cemiyet fertleri arasında bile bile yapılmış olan bir anlaşmadan doğmuştur. Eğer insanlar kendi hallerine bırakılırlarsa iş takibi ve menfaat temini meselelerinde birbirine tecavüz edebilirler. Tabiî olarak anarşi ve ihtilâl meydana gelir. Hobbes'a göre hükûmetin lüzum ve varlığını idrakin birinci şartı budur. Bu duruma meydan vermemek için cemiyet fertleri kendi rızaları ile bir ittifak yapıyorlar. Böylece hükûmet doğmuş oluyor. Bu hükûmet tecavüzlere karşı bir set çekmek hak ve selahiyetine haiz olmuş bulunuyor.

Rıza Tevfik'e göre, Spencer bu itikatlerin tamamını batıl bulduğu için reddediyor. Fakat hükûmetin başlıca vazifesinden olmak üzere Hobbes'in kabul ve beyan ettiği iki nevi yetkiyi kabul ediyor. Yani haricî düşmanlara karşı koymak için toplumun fertlerini idare etmek ve toplumun fertleri arasındaki vukubulacak tecavüzleri önlemek için bazı esaslar koyup adaleti fertler arasında yaymak.

Düşünürümüz Hobbes ile Spencer arasında, görünüşteki tezata rağmen esasta bir temas noktasının bulunduğunu belirttikten sonra «benim tahkikime göre hükûmetin vücuduna, neş'etine sebeb bir cemaat efradının yek diğerine tecavüzatı değil, bir cemaatın diğer bir cemaata ta'disidir.»[212] diyor. Bundan sonra

da Spencer'in görüşünü şu şekilde naklediyor: «Şu naklettiğim mülahazattan sarahaten anlaşılıyor ki, Spenser'in zannına göre muharebattan askerlik, askerlikten merkeziyet-i idare, ondan da kaffe-i umum-u içtimaiyeyi idare etmek salahiyatı tevellüt etmiş![213] Hükûmetin bu sureti yani idare-i adliye bir kere teessüs ettimi artık terakkî ve tekamülünde devam eder.»[214]

Bu açıklamalardan sonra Rıza Tevfik, savunmasına devamla bir hakimi dolayısıyla Spencer'i anlamak için şu talimatta bulunur: «Hakkıyla bir hakîmin fikrine muttali olmak için sırasıyla ve vaktiyle asarını tetebbu etmek zarûrîdir. Çünkü usulî bir muharrirdir. Tertibi- mahsus üzere beyan-ı fikir ve irad-ı berâhin eder. Perakende bir surette esarından fikirler toplamak insanı şaşırtır, yanıltır.»[215]

Burada görüldüğü gibi, Letourneau'yu Spencer'in eserlerini okumadan hüküm verdiği için suçlayan Rıza Tevfik, hükümetin salahiyatı hakkında Spencer'in görüşünü de açıklar. Bu görüşe göre «hükûmet, vazaif-i hususiyesi ile mahdut bulunan daire-i selâhiyatını tecavüz ettimi, behemehal hürriyet-i nas ve hukuk-u eşhasa taâdî etmiş olur. O halde en büyük vazife-i himayyet ona haddini bildirmek ve onu vazaif-i mahsusasından mes'ul edip efrad üzerinde icra edeceği nüfuz-u salahiyatı hakîkıyesinin daire-i muayyinesine irca eylemektir. Hükûmet bu haddi bilip riayet ettikçe hükûmete riayet ve itaat etmek dahi efradın en mühim ve birinci vazifei- siyasiyesi olur. Daha iyisini söyleyelim: Zaten hükûmete bu suretle haddi kânûnisini bildiren millet öyle bir hükûmete riayetkâr olur.

İşte feylesofun hülâsaten hülâsa olarak bu mesele-i mühimmede beyan ettiği mülehazai zatiye budur.»[216]

Spencer'in bu görüşünü belirttikten sonra, daha önce de belirttiğimiz gibi kendisi de filozofun fikrine katılarak «bu mülahazayı —pek vasi' bir zemin ve zaman dairesinde icra etmiş olduğu— tetebbuat-ı içtimaiyeden istidlâl eylediği için âlimânedir, hissî değildir, demiştim. Hakikaten de öyledir. Fakat bunlar yalnız kitaplarda yazılı kalmamalı, tatbik olunmalıdır.»[217] der.

Düşünürümüzün, Spencer'in fikirlerini Türkiye'de tatbik için gösterdiği çaba yukardaki ifadesinde kolayca anlaşılır sanıyoruz.

Rıza Tevfik'e göre hürriyet ve hukuk-u şahsiyenin en büyük ve en haysiyetli müdafi-i Spencer'dir. Spencer'in bu hususdaki fikirlerini açıklamayı bitirirken sözlerini şöyle noktalıyor: «İşte ben mürebbi-i fikir ve vicdanım olan bu büyük adamların efkar ve mülahazatını vatandaşlarıma bildirmekle vazifemi kısmen ifa etmiş oluyorum.»[218]

Bu son açıklaması ile Rıza Tevfik üstadlarını, ifa ile mükellef olduğu vazifesinin bir kısmını birkez daha açık olarak belirtiyor.

Rıza Tevfik «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye» mecmuasında «Tasnif-i Ulûm» başlığı altında ilimlerin tasnifini de açıklar. Bu hususdaki maksadını da şöyle beyan eder: «Asıl maksadım şu mukaddimet-i lazımeyi zamanımız hükemasının efkar-ı mahsusasıyla tezyil edüp sadade girmek, mebağdattabiiyat denilen kargaşalıktan, usulü tecrübenin terakkıyatı ile «ulum-u sahîha ve sabite=sciences exactes et positives»nin nasıl ayrılıp doğduğunu göstermektedir.»[219]

Gerek buradaki ifadesinde, gerekse «mabağdattabiiyatın bî şekil ve bî intiha fezay-ı mevhumatını terkedüp sathı zemine inelim. Mebağdettabiiyat hakikî manasıyla âlem değildir, ulum-u hazıra dürbünü ile

kainata bakalım; ne görürüz?»[220] ifadesinde beliren metafiziği reddediş Rıza Tevfik üzerindeki pozitivizmin etkilerinden biridir. Bu ifadeleriyle A. Comte'un etkisini taşımaktadır.

Rıza Tevfik bu bahiste, hükemayı evvelinin tasniflerini pek sathî bulduğu için onların detayına girmiyor. Francis Bacon'un tasnifini açıklıyor. Beşerî malumatın tümünü ilk olarak ihata ettiği için takdir ediyor, fakat büyük kusurlar buluyor. D'Alembert'in tasnifinin Bacon plânına göre yapıldığını belirtiyor. Aynı zamanda diğerlerine göre çok makbul olduğunu vurguluyor.

A. Comte'un ilimleri tasnifini «Pozitif Felsefe Dersleri» isimli eserden naklederek açıklıyor.[221] Bu tasnife Spencer'in itiraz ettiğini belirtiyor. Bu itiraz noktalarını açıklıyor. Düşünürümüze göre «ilk defa mücerred fenlerle, gayri mücerred fenler arasındaki farkı kesin olarak tayin edip birçok misaller ile izah eden Comte'dur. Bununla beraber mücerred tabirini başka mana ile telakkî edip başka türlü anlamış olduğu için Spencer ile aralarında yanlış anlama meydana gelmiştir.» [222]

Spencer'in mücerred (abstrait) ve gayri mücerred (concret) tabirleri hususunda Comte'a yaptığı itirazı filozoftan naklediyor. Rıza Tevfik'in belirttiğine göre Spencer itirazını şu sözlerle izah ediyor: «Bu iki tabire ne mana verdiğimi beyan etmek lazımdır. Zira onlar bazı defa başka manalar ile de telakki edilmişlerdir. Comte ilimleri mücerret ve gayri mücerred olmak üzere taksim ediyor. Fakat bu kelimeler ile tayin ettiği taksimat benim buradaki taksimatımdan büsbütün başkadır. Bazı ilimleri tamamı ile mücerred, diğerlerini de tamamıyla gayri mücerred olmak üzere telâkkî edeceği yerde Comte, ayrı ayrı her ilmi kısmen mü-

cerred ve kısmen de gayri mücerred ad ve itibar ediyor. Onun nazarında bir «riyaziya-i mücerred = mathématique abstrait» bir de «riyazıya-i gayri mücerred = mathématique concret» vardır.»[223]

Spencer'in bu gibi itirazlarını ortaya koyan Rıza Tevfik, A. Comte'un ilimleri matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji şeklinde sıralamasına yapılan itirazı da belirtiyor. Spencer'in bu hususta ki düşüncelerini şöyle naklediyor:

«Comte bu tertibin ilimlerin tabiî silsilesine yani ilmin tarihî gelişmesinde her fennin zaman ve istiklâl itibariyle tekaddümüne uygun düştüğünü iddia eder ki hakikatda pek doğru değildir. Astronomi fenni ancak çekim kanunu keşfedildikten sonra en umumî ve en mücerret bir prensib üzerine dayanan bir ilim olabildi. Bu keşif ise ancak iki asır önce vaki oldu. Halbuki fizik esaslarından olmak üzere Galilée'nin hatta Archiméde'in keşfettikleri kanunlar vardır ki çekim kanunundan asırlarca önce tayin edilmiştir.»[224]

İlimlerin tasnifinde Comte ile Spencer arasındaki görüş ayrılıklarını böylece belirten Rıza Tevfik «Spencer Comte'un» «silsile-i tekamül tarihi» ismi ile takib ettiği görüşün batıl olduğunu tarihî delil ve kesin örneklerle reddediyor ki doğrudur»[225] diyerek üstadı Spencer'in fikirlerine katılıyor.

Taşıdığı pozitivist etkileri belirtmeğe çalıştığımız Rıza Tevfik, «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası»nda neşrettiği «Ahlâkın Nüfusa Tesiri» isimli makalesinde de bu etkileri ortaya kor.

Düşünürümüze göre ilmi içtimaî nazarında ahlâk «evsaf ve kabiliyet» demektir. Kimya bir terkib-i uzviyenin evsafını hangi açılardan tahlil ve mütalâa ederse, ilm-i içtimai de bir cemaatın evsaf ve kabiliyet-i cinsiyesini öylece tetebbu eder. Yani bir şeyi,

«iyi» veya «kötü» olmasından ziyade cemiyetin devamı için lazım, yahut yok olmasına yardım etmesi itibari ile değerlendirir.[226]

Cemiyet ahlâkını anlaşılır hale koymak için «elhasıl açık söyliyelim!.., Ahlâk-ı içtimaiyenin hot behot iyisi kötüsü olmaz. Nüfusun tezayüdünü, saadet-i beşeriyenin artmasını mucib olanları iyidir. Tenakus-u nüfusu muktezi ve fakr ü fakayı daî olanları kötüdür»[227] der. Cemiyet içinde ceryan eden toplumsal olayları da buna göre değerlendirir. Nüfusun artması için merhamet ve yardımlaşma gerektiğini ileri sürer. Bu iddiasına misal olarak da ilk defa Almanya'da gerçekleştiğini kabul ettiği çocuk bakımevlerini gösterir.[228]

Yahudilerin birçok musibete uğramasına rağmen varlıklarını sürdürmelerini kendi aralarındaki yardımlaşma fikrine bağlayan Rıza Tevfik fikirlerini şöyle devam ettirir: «Bu misallerden birkaç veçhile istifade edebiliriz. Evvela: Fikr-i teavünün mutlaka teşkilât ve tesisat-ı medeniyye ile sıkı sıkıya alakadar olduğunu iz'an ederiz ki, bu da cemaat-ı beşeriyenin ahlâkça ütilitarizmden ileri gidemediğini ve eşhasda tecelli eden merhamet ve şefkat derecesini bulmadığını gösterir. Umuru içtimaiyede muamelat-ı ahlâkıyenin esas ve nokta-i istinad umumun menafi-i müşterekesidir. Bir cemaatın derece-i ahlâkını, biz muamelat-ı umumiyesinde göreceğimiz fikr-i teavün ile ölçebileceğiz.»[229]

Burada belirttiği fikirlerinden de Rıza Tevfik'in, ahlâkı yarardan ibaret görüşü, cemiyet ahlâkı hususunda maneviyata hiç yer vermeyişi, onun pozitivistliği ile açıklanabilir. Ayrıca cemiyet ahlakında utilitarizmin esas olduğunu kabul etmesiyle de İngiliz po-

zitivisti filozof J. Stuart Mill'in etkisini açık olarak gösterir.

Şimdiye kadar dergilerde neşretmiş olduğu makalelerinde hangi pozitivist filozofun etkisinde kaldığını göstermeye uğraştığımız Rıza Tevfik'in pozitivist bir etki göremediğimiz yazılarından konumuz gereği bahsetmiyoruz. Bundan sonra, yazmış olduğu eserlerindeki pozitivist temayüllerini göstermeğe çalışacağız. Yalnız asıl pozitivist etkileri kitaplarında değil, makalelerinde gösterdiği öncelikle bilinmelidir.

Rıza Tevfik'in felsefe ile ilgili eserlerinin sayısının üç olduğu herkesce malumdur. Bunlardan birincisi daha önce de belirttiğimiz gibi «Rehber-i İttihad-ı Osmanî» özel lisesinde 1330'da verdiği dersleri ihata eden «Felsefe Dersleri» isimli kitabıdır.

Beş bölüme ayırdığı bu kitabının önsözünde felsefe hakkındaki düşüncelerini belirterek diyor ki: «Ben mevzuat-ı felsefenin perakende ve rabıtasız bir sürü mesailden ibaret olduğuna inanmıyorum; bilakis felsefenin muntazam ve ahengtar bir (manzume-i malumat) olduğunu ve hele bugün —tabirin en umumî ve felsefî manası ile! — bir bünye-i uzviyete (une constitution organique) malik bulunduğunu iddia ediyorum. Öyle yekpare bir cümle-i efkar ki, onun hüvviyet-i mümtazesini teşkil ve hayatını temsil eden âheng bozulmadıkça anasır-ı itikadiyesini yekdiğerinden fark etmek mümkün olmaz.»[230]

Kitabın birinci bölümünde felsefe ve filozof tabirlerinin manaları ve menşe'i; felsefenin çeşitli filozoflara göre tarifi; hakîkatı araştırma merakının bir taraftan ilimleri, diğer taraftan felsefeyi doğurduğu; aynı zamanda ilimlerin yaşamak ihtiyacından, felsefenin ölüm endişesinden kaynaklandığını her ikisinin de hayat ve ölüm meseleleri ile uğraştıkları; felsefe ile

ilim arasındaki fark, ilmin din, sanat, ahlâk ile münasebeti hakkında bilgi veriliyor.

İkinci bölümde phénoménologie (olaylar bilimi) anlatılıyor. Bu bölümde Rıza Tevfik olaylar âlemi nedir? diye soru soruyor. Biz onu duyularımız vasıtasıyla anlıyoruz. Bu vasıtalarla elde ettiğimiz malumata duyuların algıları (müdrikat-ı haves) derler. İlk bilgilerimiz bunlardır. Cisimlerde varlığını kabul ettiğimiz nitelikler, bu duyu algıları cinsindendir diyor.[231]

Üçüncü bölümde şu konular üzerinde durulur: Şuurumuzun bugünkü hali bir neticedir. Bu neticeyi hakkı ile araştırmak ve bugünkü kemâlimize mana verebilmek için şuurumuzun hayat tarihini tetkik etmek lazımdır. Tekamül felsefesinin tuttuğu yol budur. Bu konudaki güçlük şudur: Şuursuz bir halden şuurlu bir hale nasıl geçmişiz? Bunu anlamak için elimizde ilk bilgiler yok. Mukayese usulü. İnsanın ve insanlığın tekamül şekli arasındaki paralellik ve benzerlik. Bundan ne netice çıkarabiliriz ve onun kıymeti ne olabilir? Duyularımızın meydana gelişinde tabiat kuvvetinin tesiri.[233]

Dördüncü bölümde felsefenin meydana geliş sebepleri, tenkit fikrin bu hususta rolü, sofistlerin ortaya çıkışı, Sokrat'ın sofistlerle mücadelesi, sofistlerin iddiasında hak ve hakikat nedir?[233] gibi konular açıklanır.

Beşinci bölümde de ilmin vasıtaları (moyens de connaissance) meselesinin tekamül tarihi üzerinde durulur. Kitabın en önemli bölümü bu kısım olup önceki bölümler bu bölüm için bir hazırlık safhasını teşkil ederler. Bu zölümde Rıza Tevik bilginin kuruluşu hakkında, Sokret öncesi filozoflardan başlayarak devrinin filozoflarına kadar hemen bütün filozofların görüşlerini ortaya kor. Onlar arasındaki tartışmayı belirtir.

Düşünürümüze göre ilim dinî akîdelerin tesirinden kurtulduktan sonra faydalı keşiflere muvaffak oldu. Ve terakki etti. «İlmin asıl gayesi, hadisat-ı tabiîyeyi —öyle olduğu gibi— tetebbu' etmek ve eselsülü esbab (l'enchainement des causes) dolayısıyla tabiatda bir âheng ve şuûnatı âlemde bir ceryan-ı ıttırad (uniformité) keşfeylemektir.»[234]

Rıza Tevfik burada ortaya koyduğu düşüncesiyle pozitivizmin ilim anlayışını olduğu gibi kabul etmektedir. Dinin ilme engel olduğu fikrini ömrünün sonuna doğru değiştiren düşünürümüz «ben en basit tecrübe ile kıymetsizliği anlaşılmış herhangi bir fikrin üzerinde durmam. Bu fikre evvelce kafamı saplamış olayım olmayayım, derhal ondan vazgeçerim ve böyle hareket etmekle de bir şey kaybetmiş olmam»[235] der.

Gerek burada belirttiği tecrübeye karşı olan inancı ve gerekse «vakıa usulde Bacon bila kayd-ı ihtiyat tedrîb' idi. Bu usul ile sanayi ve ihtiyacat-ı medeniye her hususda kendisine hak vermiştir. İngiliz felsefesi tamamıyla bu üstad-ı müceddidin açtığı çığırı takib etmekle kemalini bulmuş»[236] diyerek tecrübenin üstünlüğünü belirtmesi düşünürümüzün pozitivist yönlerinden biridir.

Kitabın beşinci bölümünde en son olarak Spencer'in görüşlerini açıklayan Rıza Tevfik bu filozofa hayranlığını bir kez daha vurgular. Bu hususdaki görüşlerini şöyle ifade eder: «Bugün cihan-ı efkâr'a alel ıtlak hakim olan tekamül felsefesinin mucidi ve müessisi bu büyük adamdır; biliyorsunuz!... Bu itikat mürur-u zamanla ne kadar tadilata uğramış olsa bile esası doğru ve sağlamdır.»[237]

Bu ifadeleriyle mütefekkirimiz doğruluk ve sağlamlığına inandığı tekamül felsefesine bağlılığını da ortaya koymuş oluyor. Spencer'e bağlılığının sebeble-

rini gösterircesine filozofun şu sözlerini naklediyor:

«Başka yollardan vasıl olduğumuz şu neticeye yine geldik: Bilcümle tezahurat-ı batıniye ve hariciye arkasında cilve numun olan bir kudret, kuvvet (power) var. Evvelce olduğu gibi şimdi de anlıyoruz ve bedihî bir surette görüyoruz ki bu kudretin tabiatını bilemediğimiz halde, hatta bu hususta en müphem bir tasavvur hasıl edebilmek kabiliyetinden bile mahrum bulunduğumuz halde, onun her yerde her zaman hazır bulunduğu öyle bir emr-i mutlak (fait absalu) teşkil ediyor ki onsuz hiçbir nevî umur-u izafiye (faits relatifs) olamaz. Bizim her fikir ve hissimiz gelip geçici (transitiore) bir hadiseden başka bir şey değildir. Kezalik hayatın sahne-i ceryanını teşkil eden şeyler dahi —nisbeten daha az mütegayyir olmakla beraber— akibet er geç şahsiyetlerini gaib etmeğe mahkum bulunduklarından, şu anlaşılıyor ki yegane bakî olan şey (la seule chose permanente) bütün bu zevahir-i mütegayyire (spparences changeantes) ardında gizli duran ve bilinemeyen hakikattir.»[238]

Düşünürümüz, Spencer'in agnosticisme'ini böylece belirttikten sonra bu sözlerle, Kur'an-ı Kerim'den ayetler naklederek bir kıyaslama yapıyor. Diyor ki: «Biz bu adamı meal memnuniye kabul edebilirdik, zira söylediği sözler: (O'nun zatından başka her şey yokluğa mahkumdur.) (Allah'tan başka bakî yoktur), (O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur) ve (Allah bakîdir) gibi kelimat-ı celîlenin tamamen aynıdır. Fakat geçelim!»[239]

Bu şekilde Spencer'in büyüklüğünü belirtmeye çalışan Rıza Tevfik bu kitabına şu ifadeleriyle son veriyor: «İşte ilm-i beşer'in mahiyeti —hulasatel hulasa— bundan ibarettir. Bundan çıkan netice-i seriha şudur ki bildiğimi ve bileceğimiz ancak hadisata müteallik

umurdur. Bu vadide muvaffakiyetimize hiçbir mani olmadığı muhakkaktır. Hadisatın asıl hakikatı ve müstenid-i ilâhî olan vücud-u mutlak hakkında zerre kadar malûmatı- sahîha edinmek ihtimali yoktur. İşte bu kadarcık bir hakikatı öğrenip de nereye varabileceğini düşünebilirsiniz bu düstur, tahkikatı âtimizde rehber olmak için size kifayet eder.»[240]

Rıza Tevfik'in felsefî sahada yazdığı ikinci eseri «Kamus-u Felsefe»dir. Bu eserinde pozitivist bir etki görülmemektedir. Eserin muhtevasını kendisi şöyle belirtir: «Benim erbabı merak ve alel husus talebe efendilere takdim ettiğim bu eser, umumî kamus-u ıstılahatın) yalnız ilk kısmını teşkil eden (felsefe tabiratı) hakkında tarifat-ı mufassılayı şamildir. Nazır Bey efendinin kadirşinasane teşvîkatı sayesinde, bu eser, hemen bir kaç ay zarfında vücuda getirilmiş oldu.»[241]

Rıza Tevfik'in felsefeyle ilgili üçüncü eseri de «Abdul-Hak Hamid ve Mulâhazat-ı Felsefiyesi» ismini taşır. Rıza Tevfik'in bu eseri «Felsefe Dersleri»ndeki konuları aşağı yukarı tekrar eder. Abdul-Hak Hamid vesilesi ile, Rıza Tevfik Heraklit ve Eflatun'dan başlayarak kendi zamanına kadar birçok batı düşünürleri ve edebiyatçıları ile doğu mütefekkir ve şairlerinden, aynı zamanda bunların felsefe ve edebiyat akımlarından bahsediyor.

Kitabının eleştiri ve edebiyatla ilgili olmadığını belirten Rıza Tevfik «işte bugün bütün kariin-i osmaniyeye takdim ettiğim şu risalecik o tefekkürat-ı hakîmâneye hasrettiğim bir mütalea-i tahlîliye (étude analytique)den başka birşey değildir»[242] diyor.

Beşyüz küsur sayfalık eserinin sonlarına doğru Hamid'in yaptığı hizmetleri belirten düşünürümüz görüşlerini şöyle özetliyor: «Edebiyatımızda en büyük

müceddid olmak şerefini bihakkın ihraz eden Hamid —edebiyat vesîlesi ile— bize Avrupa bilhassa Fransa medeniyetini getirmiş ve bu haysiyetiyle bir âmil-i terakkî ve temeddün olmuştur. Bu hizmetinden dolayı cümlemiz kendisine ilelebet minnettarız, fakat Fransa'ya medyunuz.»[243]

Batıya hayranlığını hiç de gizlemeyen Rıza Tevfik'in felsefe sahasında yazdığı bu üç eserinden başka «Serah-ı Ömrüm» adıyla 1934'de Lefkoşe'de bastırdığı şiirlerini toplayan kitabı edebiyatımız için önemli eserdir.

Pozitivizmin Türkiye'deki ilk etkilediklerinden biri olan Rıza Tevfik, yukarda vermeğe çalıştığımız bilgilerden açık olarak anlaşılacağı gibi İngiliz pozitivist filozofları John Stuart Mill ve Herbert Spencer'in etkisinde kalmıştır. Ahmet Rıza ile Pierre Laffitte arasındaki doğrudan hoca-talebelik münasebeti, Rıza Tevfik ile Mill ve Spencer arasında görülmez. Fakat Rıza Tevfik, İngiliz filozoflarını özellikle Spencer'i üstat kabul ederek bir bakıma İngiliz pozitivist filozoflarının Türkiye temsilciliğini yüklenir. Yukarıda belirtildiği gibi hemen her fırsatta üstatlarının fikirlerini yaymaya çalışır. Bu hususta da vazifesini yapamamıştır, denemez.

Böylece pozitivist yönünü belirtmeğe uğraştığımız düşünürümüzün eserlerini verdikten sonra bir nevi kimliğini kendi ağzından tesbit olan bir mülakatını kısaca naklederek bahsimize son vereceğiz.

Eserleri :

1 — Felsefe Dersleri, İst. 1330.
2 — Kamus-u Felsefe, İst. 1330-1334.
3 — Abdul-Hak Hamid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi, İst. 1934.

4 — Serab-ı Ömrüm, İst. 1949.
5 — Ömer Hayyam ve Rubaileri, İst. 1945.
6 — Tevfik Fikret —Hayatı-Sanatı-Şahsiyeti, İst. 1945.
7 — Servet-i Fünun, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası gibi dergilerde çıkan makaleleri.

1943'de yurda dönüşü üzerine «Çınaraltı» dergisinin yaptığı ve derginin 3-7-943 yazında neşredilen mülâkatından bazı kısımlar.

S.G. — Biraz evvel, Mekke'de Kâbe temizliğine, bizzat iştirak ettiğinizi anlattınız. Bu yazıyı okuyanların dini akidenizin kuvvetlendiğine şüpheleri kalmayacaktır. O halde, sorabilir miyim, büyük bir kuvvete yani Allah'a inanıyor musunuz?

Rıza Tevfik —Elbette inanıyorum?!—

Bence «felsefe» dediğimiz şey, tamamen faraziyelere dayanıyor. Felsefe, asla hakikî bir ilim olamamıştır. O olsa olsa, kördüğüm olmuş bir takım muammalara iyi kötü faraziye uydurmak ilmidir.

Çünkü hangi taşı kaldırsanız, muammalar, Ebülhevl (sfenks) gibi karşınıza çıkar.

S.G. — O halde müsaade ediniz de din hakkında ne düşündüğünüzü sorayım.

Rıza Tevfik — Kanaatımı açıkça söyleyeyim; ben iki asırda da yaşamağa muvaffak olmuş, yahut böyle bir bedbahtlığa uğramış bir adamım: 19.asır ve 20. asır, 19. asırda, müsbet ilimlerin ilerleyişi, münhasıran mihaniki bir felsefe ilham ediyordu. Yani, düşünen kafalar, materyalist idi. Bu materyalizm, 17. asırdan başlar. İlmî keşiflerin itikatlar üzerinde mühim tesiri olduğu inkâr edilemez. 19. asır başlangıcında, maddenin fani olmaması, materyalizmin esasını kurmuştu.

Çünkü, atomlar o tarihte henüz «madde» sanılıyor ve maddenin ölmez (lâyemut) olduğu iddia ediliyordu.

Ancak 1840 senesinde Almanya'nın Heylbron şehrinde yetişmiş Rober Mayer adında bir doktor, kuvvetinde ölmez (lâyemut) olduğunu ispat eden hareretin mihaniki bakımdan muadili olan kanunu koydu.

Daha sonraları, 1842'de Manceterli James adında bir İngiliz, o kanunu ıslah ederek daha bazı hakikatleri ortaya döktü. Bunlara benzer daha bir sürü keşifler vukua geldi. Ve her fennî keşif, materyalistlerin iddialarını kuvvetlendirmeğe yaradı. O tarihlerde, ben de birçokları gibi materyalist idim. Yani Allah'a inanmazdım. Hatta, pek gençliğimde yazdığım bir şiirimde bu kanaatımı şöylece açığa vurmuştum.

Görmeyin kâinat -ı meşhudu,
Ararız kör gibi o mevcudu,
Herkesin bilmeyiz ki mâbudu,
Kendi vehm-ü hayalidir mahza!..

Benim o zamanki telakkime göre bütün mevcudat anlaşılmaz bir sır ve bütün duygularımız, bir vehim ve hayelden ibarettir. Vaktile Sfenks adlı bir şiir yazmıştım. Bu şiirin şimdi hatırımda kalabilen iki mısraını beraber okuyalım:

Vallah, Esîr, illeti gaiyye-i vücut,
Faraziyye cümlesi, hepsi de buhide kıylü kal

İlk mısranın başındaki (Vallah) kelimesinde «V» harfi sansüre karşı bir hiledir. Aslı «Allah» olacaktır. O zamanki düşünceme göre, ne Allah varmış, ne Esir, ne de vücudun yaratılmasında bir gaye!...

Bunlar bütün dinsizler gibi, benim de pessimizm'imden doğmuştur. Bütün materyalistler gibi ben de her şeyi fena görüyordum. Esasen materyalizm ile opti-

mizm (iyimserlik) bir arada içtima edemez. Kötümserlerin bu dünyadan nasibleri nedir? Mademki ahiret yok iman yok... Netice hüsrandan başka ne olabilir? Halbuki gitgide müsbet ilimler sahasında, bazı yeni keşifler vukua geldi. En başta, şu glandların, vücudumuzun gelişmesindeki rolleri! İki ufak mercimek tanesi kadar şeyin, vücudumuzun ihtiyacı nisbetinde kireci tam ölçüsü ile ve (doz)una göre, ne fazla, ne eksik verişi gibi bir takım sırrına akıl ermez incelikler, artık tesadüfe hamledilemiyor.

Hele şu kandaki beyaz kürelerin hastalık mikropları ile mücadelesi başlı başına bir mucize değil midir?

Diyelim ki hilkatın başlaması, yokluğun kımıldanışından tekevvün eden Esirin hudusi ile vakîdir. Peki ama bu kımıldanışı yapan kim?

İşte ebediyen meçhûl kalacak sırlardan biri daha! Bu meçhule Allah demekle başka bir ad vermek arasında fark yoktur. Beşer vicdanı, varlığın en büyük muammasıdır: Allah da oradan geliyor.

Son keşifler meydana çıkardı ki ilmin bu işe eli yetmiyor. İlim, yalnız hayatımız ve refahımız için lazım olan kaideleri gösteriyor bize. Bundan ilerisine aklı ermiyor. Şu muhakkak ki: Kâinat, kendi kendine işliyen bir oyuncaktan ibaret değil! Onun elbette bir kurucusu var.

S.G. — Sizin bizce malum olan bir kaç şahsiyetiniz var: Filozof, şair, âlim, sporcu, musiki ve güzel sanatlar âşıkı Rıza Tevfik ...En fazla zevki bunlardan hangisi ile meşgul olurken duyarsınız?

Rıza Tevfik — Benim asıl benliğimi ortaya koyan şey, şairlik tarafımdır. Şiirlerimi kim okuyup sevmişse, beni ancak o anlamıştır. Felsefe akideleri bir kararda kalmaz. Bugün kurulan bir nazariye yarın değiş-

şebilir ve akideye bağlanıp kalmış olanların bütün kıymeti bir anda sıfıra inebilir. Yaydığı fikirler müzelik olur. Fakat şiir, biribirine bağlı geniş bir hayat silsilesinin ifadesidir. Benden sonra yaşayacak olanlar bunlardır. Elbetteki şiirle iştigali, öteki meşguliyetlerimin hepsine tercih ederim.[244]

e — HÜSEYİN CAHİD YALÇIN (1874-1957)

1874'de Balıkesir'de doğan Hüseyin Cahit Yalçın 1857'de İstanbul'da vefat etmiştir. İstanbullu bir aileye mensup olan düşünürümüz ilk öğrenimini Sezer'de yapmıştır. Orta ve lise tahsilini İstanbul'da tamamlayan Hüseyin Cahit Vefa İdadisi ikinci sınıfı öğrencisi iken «Nadide» isimli romanını neşretmiştir.

Orta öğrenimini tamamladıktan sonra Mekteb-i Mülkiye'ye giren mütefekkirimiz, 1896'da bu okuldan mezun oldu. Vefa İdadisi Müdür Muavinliğine tayin edildi.[245] Daha sonra Mercan İdadisi Müdürlüğü de yapan Hüseyin Cahit, 1312'de Servet-i Fünun'da «Röneka» ismindeki hikayesinin yayınlanması ile edebiyat hayatına girdi.[246]

Hüseyin Cahit, Servet-i Fünun'un 3 Teşrinievvel 1317 tarihli sayısında neşredilen, P. Lacombe'un «Introduction a l'histoire Littéraire» adlı eserinden tercüme ettiği «Edebiyat ve Hukuk» isimli yazısı ile adı geçen derginin kapanmasına sebep oldu.[247] İkinci Meşrutiyetin 1908'de ilânı ile Tevfik Fikret ve Hüseyin Kâzım'la birlikte «Tanin» gazetesini çıkarmağa başlayan[248] mütefekkirimiz böylece siyasete atılmış olur. İttihat ve Terakkinin İstanbul mebusu olarak meclise girdikten sonra Meclis-i Mebusan Reisi, Düyun-i Umumiye tayinler vekili oldu. Birinci Dünya Savaşını müteakiben İstanbul'u işgal eden İtilaf Devletlerinden

İngilizler tarafından İttihatçıların ileri gelenleri ile beraber Malta'ya sürgün edildi. Burada kendi başına öğrendiği Fransızcasına İngilizce ve İtalyancayı da kattı.

Malta'da iken başladığı felsefî, sosyolojik, psikolojik, tarihî ve eğitimle ilgili tercümelerini sonradan «Oğlumun Kütüphanesi» genel başlığı altında özel bir seri kitablar halinde yayınladı. 1925-1926 yıllarında birbuçuk yıl Çorum'a sürgün edilen Hüseyin Cahit İstanbul'a dönünce «Fikir Hareketleri» (1933-1940) adlı dergiyi çıkardı. Çorum sürgününden 1936'e kadar siyaset ve gazetecilikten uzak tutulan yazarımız 1939'dan sonra tekrar siyasete atıldı. İstanbul ve Kars Milletvekilliği de yapan Hüseyin Cahit Ulus gazetesi başyazarlığında bulunurken 83 yaşında öldü.

Dilimize çevirdiği eserler arasında pozitivist filozoflardan Stuart Mill'in «Hürriyet»i, Ernest Renan'ın «İsâ'nın Hayatı», Hippolyte Teine'in «İngiliz Tarih-i Edebiyatı» ve Emile Durkheim'in «Din Hayatının İptidaî Şekilleri» de bulunmaktadır. Ancak adı geçen bu eserler konumuuzn sınırı olan 1920 yılından sonra tercüme edildiği için çalışmalarımızda bunlara yer veremiyeceğiz. «Fikir Hareketleri» dergisinde demokrasiye ait en yeni eserleri tanıtan Hüseyin Cahit asıl şöhretini Servet-i Fünundaki makaleleri ile yaptı.[249]

Hüseyin Cahit'teki pozitivist düşünce eğilimi daha lise çağında iken başlar. «Benim müfekkiremi bu skolastik batağından çekip kurtaran, gözlerimin önüne daha geniş ufuklar açan, ruhumu esaretten azat eden amiller nelerdir?» diye ortaya koyduğu soruya şöyle cevap veriyor: «Ben bunların en esaslısı olarak fransızcayı ve garp kültürünü buluyorum.»[250]

Batı kültürünü öğrenmeğe ilk defa George Ohnet' nin fransızca kitaplarını okumakla başlayan düşünü-

rümüz, Alexandre Dumas Fila'in eserlerini mütâlaya geçtiği zaman, A. Dumas Fils'i Fransız edebiyatının en büyük üstadı kabul eder. Daha sonra H. Taine hayranı Paule Dourget'nin «La Trre Promise»ini okumağa başladığı zaman büyük bir takdir ve hayranlıkla Bourget'ya bağlanır. Bu sahadaki ilerleyişi için Hüseyin Cahit şu ifadeleri kullanıyor: «Bunun üzerine Dumas Fils'in kalbimde işgal ettiği mevki-i takdir ve ihtirama Bourget'ye geçti. Eserlerinin hepsini birer birer almağa başladım. Zourget'nin tenkidatı sayesinde Balzac, Daudet, Flaubert, Taine gibi meşahir-i muharririnin isimlerini, bir takım eserlerinin mahiyetini öğrendim. Zola'nın tenkidatı fransız harekat-ı edebîsi, muharrirleri ile beni daha ziyade alıştırdı.»[251]

Hüseyin Cahid'in burada belirttiği isimler, onun pozitivizme kimler vasıtası ile ulaştığını açık olarak gösterir. Ayrıca mütefekkirimiz «Hippolyte Teine'i Paul Bourget vasıtası ile tanıdım. Roman sahasından yavaş yavaş çıkıyor, yeni sihirli, cazip ufuklar keşfediyorum. Bourget'nin ve Hippolyte Taine'in tesirleri üzerimden hiç silinmemiştir. Zannediyorum.»[252] ifadesiyle de pozitivist üstadlarını belirtmektedir.

Sonradan Paul Bourget'ye kızan Hüseyin Cahit bunun sebebini de şöyle belirtiyor: «Ta Dreyfus davasına[253] kadar Paul Bourget'ye tam bir meftuniyetle, lekesiz bir takdirle, derin bir hayranlık hissi ile bağlı kaldım. Fakat onun sonra kırallık ve papazlık taraftarlığı etmesi aramızı açtı. O tarihten sonraki eserlerini okuyamadım.»[254] Bu ifadeleriyle yazarımız yegane üstadının pozitivist filozof H. Taine olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda verilen bilgilerden de kolayca anlaşılacağı gibi Hüseyin Cahit'in fikir kaynağı Fransa'dır. Bu durumu yoruma bırakmaksızın şöyle ifade ediyor:

«Bütün kültürümü Garba ve bilhassa Fransa'ya borçluyum. Üzerimde Şark eserlerinin hiç bir tesiri olmadı. Arapca ve acemce tahsilimiz zaten pek noksan idi. O lisanlardan yazılmış bir şey okuyamazdık. Eski ve yeni Türkçe eserlere de veda etmiştim. Çocukluğumda anlamadan okuduğum divan edebiyatından da uzaklaşmıştım. Şiir için kendimde ufak bir istidat bile hissetmiyordum. Binaenaleyh, diyebilirim ki, gençliğimden beri ne okumuşsam fransızcadır, ne öğrenmişsem o membaadan gelmiştir.»[255]

Fransızca eserlerin dışında Hüseyin Cahit'in üzerinde etkili olan Türkler de vardır. Bunlardan biri Rodos'a sürgün edilen ve orada Namık Kemal'den fikrî terbiyesini alan harbiyeli dayısıdır. «İstibdat aleyhinde bulunduğu için nefye giden, orada Namık Kemal Bey'in evlâdı gibi büyüyen bir dayı... Ağzından çıkan bütün sözler dosdoğru kalbime ve ruhuma giriyordu. O benim için bir peygamber idi.»[256] diyor düşünürümüz, dayısıyla aralarında geçen bir münakaşayı da şöyle naklediyor: «Bir gün dayımla mübahese ediyorduk. Ben gençlere ve cahillere mahsus bi inat ile iddia ediyordum: Allah böyle demiş diyordum.

Bana müstehziyane mukabele etti:

— Ne biliyorsun?

Bu istihfaf en baliğ, en kanaat verici bir delil kadar beni sarstı ve müfekkireme başka bir yol açtı : Kendiliğimden düşünmek, kendiliğimden hüküm vermek yolu.»[257] Bu ifadesinden anlaşıldığına göre Hüseyin Cahit bu münakaşadan sonra Allah otoritesini tanımağa başlıyor.

Pozitivist Beşir Fuad'dan tıbbiyeli teyzezadesi vasıtasıyla haberdar olduğunu belirten Hüseyin Cahit, Beşir Fuad'ın Buchner'den[258] tercüme ettiği eserler,[259] o zamanki nesili klâsik ilm-i kelâmın zincirinden

kurtardığını ileri sürüyor.[260] Böylece Beşir Fuad sayesinde pozitivizme biraz daha yaklaştıklarını ima eden mütefekkirimiz Vefa Lisesi üçüncü sınıfta tanıştığı arkadaşı Ahmed Şuayb ile beraber daha lise çağında iken, neşriyatı yurt içinde yasaklanan dergileri de takibederler.

Bu durumu Hüseyin Cahit şöyle nakletmektedir : «Şuayb bir gün, gizlice elime pek ince kâğıt üzerine basılmış bir gazete tutuşturdu: Mizan. İstanbul'dan kaçan Murad Bey tarafından neşrediliyordu. Abdulhamid'e ve idaresine hücum ediyor, «ikiden biri serlevhası ile yazdığı makaleler silsilesinden onu Meşruriyeti iadeye yahut saltanattan çekilmeğe davet ediyordu. Murad Bey en büyük adamdı! Namık Kemal, Murad Bey gibi büyük adamlar arasına Ahmed Rıza'nın ismi de karıştı. Esrarengiz bir menbadan çıkar gibi, Şuayp günün birinde onun da Avrupa'da neşrettiği Meşveretten bir nüsha getirmişti. (...) Onun bu gizli evrakı bulup getirmek ihtisası uzun müddet devam etti. Daha sonraları, tahsilimizi bitirdikten sonra da bundan vazgeçmedi.»[261]

Burada görüldüğü gibi, doğrudan Pierre Laffitte'e öğrencilik yapan Ahmed Rıza Meşveret vasıtasıyla Hüseyin Cahit ve Ahmed Şuayb'a etki etmektedir. Edebiyat hayatında Emile Zola'ya benzemeye çalışan mütefekkirimiz bu duygusunu şu cümlelerle sergiliyor: «Matbuat hayatına girmek, itiraza uğramak, onlara cevab vermek... Emile Zola'da böyle tecavüz görmüş, cevaplarını vermiş ve şöhretini tesis etmişti. Emile Zola derecesine yükselmek hiçbir zaman hayalimin bile yetişemiyeceği bir rüya idi. Fakat onun yolunda yürümek kalbimi iftiharla dolduruyor, mücadelede pervasız davranmak noktasında ona benzemek bile büyük bir hareket görülüyordu.»[262]

Üstad olarak H. Taine'i kabul eden Hüseyin Cahit buradaki ifadeleri ile de Emile Zola'yı örnek edindiğini açıklıyor. Daha önceleri de belirtildiği gibi Emile Zola pozitivist filozof H. Taine'in ortaya koyduğu esasların bazılarını edebiyata tatbik ederek naturalizmin şefliğini elde etmişti. H. Taine ile Emile Zola arasındaki ilişki ve Hüseyin Cahit'in bunlara karşı hayranlığı düşünüldüğü zaman, yazarımızın pozitivistliğini anlamanın hiç de zor olmayacağı kanaatındayız.

Türk eserlerini hemen hiç hesaba katmayan, Taine ve Zola hayranı Hüseyin Cahit fikrî terbiyelerinin meydana gelişini de şöyle ifade eder: «Perestiş-i dindûrâne ile okuduğumuz «Vatan»lar, «Cezmi»ler, «evrak-ı Perişan»lar istisna edilirse Türk eserlerine hiçbir şey medyun değildik. Bizim terbiye-i fikriyemiz fransız edebiyat, tenkit, felsefe kitapları arasında vukua gelmişti»[263]

Burada ortaya koyduğu iddiayı Servet-i Fununda neşrettiği bazı makaleleri ile doğrulayan yazarımız bu derginin 347. sayısında «Edebiyat, Harici Edebiyat» makalesiyle Taine'in çizdiği esaslara göre edebî ve edebî olmayan romanları ayırır. Hüseyin Cahid'e göre roman ismi altında birçok muhtelif eserler toplanmaktadır. Bunların gerçek değerinin ortaya çıkması için edebiyatın hududlarını belirtmek lazımdır.

Düşünürümüze göre edebiyat, sanat kelimesiyle pek de muvafık olmayan «art»ın bir kısmıdır. Sanat «edebiyat, heykeltraşlık, resim, mimari ve musikî» denilen kısımlara ayrılır. Bu kısımların tabiî esasları ve gayeleri tetkik edilerek ortaya konduktan sonra eserlere tatbik edilmelidir. Bunlara uygun düşenler kabul, düşmeyenlerse reddedilmelidir.

Hüseyin Cahit'e göre bu konularda üstadı H. Taine'i takib etmek lazımdır. Çünkü ona göre «bu bahiste «Taine»'den iyi bir muallim bulamayız. Bu büyük müdekkikin «felsefe-i saat» tedrisatını takib edersek anlarız ki, Edebiyat ile resim ve heykeltraşlık beyninde bir tabiat-ı müştereke vardır. O da bunların az çok sanayi-i taklidiyeden olmalarıdır. Çünkü heykeller heyet-i içtimaiye içinde temyiz etmiş zevatı taklit ve irac için yapılırlar. Kezalik bir roman, bir facia dahi tabayi', efal ve elfaz-ı hakikiyeyi doğruca göstermek ve bunlardan mümkün olduğu kadar sahih ve vazıh bir fikir çıkarmak için yazılırlar.»[264]

Burada kullandığı ifadelerine açıklık getirmek için Hüseyin Cahit şöyle devam ediyor: «Şu ifadede sanatın gayesi eşya-yı hakîkiyeyi mümkün olduğu derecede doğru taklid etmekten ibarettir» hükmü çıkacak gibi gözüküyor. Halbuki sanat bir taklid-i sahih ve tammeden ibaret olsaydı fotoğrafın, kalıpla alınan heykellerin de enfes-i âser olması lazım gelirdi.»[265] Buradaki düşünceleri ile sanatın tam bir taklit olmadığını belirten düşünürümüze göre sanat hakiki eşyayı taklit eder, fakat bunun yanında aynı aynına taklit etmeyip kısımları arasındaki münasebeti bularak gösterir. Bu münasebeti de tabiattaki, hakikattaki ölçü derecesinde muhafaza etmeyip eşyada bir esas tabiatı göstermek düşüncesiyle değiştirir. Bu esas tabâtı Hüseyin Cahit şöyle tarif ediyor: «Tabiat-ı esasiye öyle bir vasıftır ki diğer evsafın kaffesi yahut da birçokları sabit irtibatlara teb'an ondan iştikak ederler.»[266]

H. Taine'den mülhem taklit hakkındaki görüşlerini yukardaki şekilde açıklayan mütefekkirimiz roman hakkında şu kesin neticeyi ortaya koyuyor: «Hangi romandaki muharrir maksad-ı sanat ne olduğunu gözete-

rek gaye-i hayaliye doğru tevcih-i fikir ve nazar etmiştir, o roman edebiyata dahildir. Hangi romanlardaki muharrir —belki bilmediği— kavaid ve gaye-i sanatı ayak altına alarak sahifeler doldurmuştur, o roman edebiyat haricindedir.»[267]

Görüldüğü gibi «sanat sanat içindir» tezini savunan Hüseyin Cahid'in edebiyat hususundaki görüşlerini belirtmek, Hippolyte Taine'la olan ilişkisini ortaya çıkarmak yönünden konumuzu ilgilendirmektedir. Bir çok defalar Taine'e bağlılığını açık olarak belirten yazarımız, ileride açıklayacağımız, pozitivist etkiler taşıyan «Hikmet-i Bedayi'ye Dair» isimli makaleleri hususunda Taine'in tilmizi olduğunu bir kez daha belirten şu ifadeleri kullanıyor: «Servet-i Fünunda yazmağa başladığım «Hikmet-i Bedayi'» makaleleri, o zamanın matbuatı için mühim hadiselerden sayılabilecek bir münakaşaya sebebiyet vermiştir. Bu makalelerin esasını Hippolyte Taine'den alıyordum. Taine'in nazariyesini ve mesleğini izah eden makalelerden sonra bunları bizim edebiyatımıza tatbik etmek istedim.»[268]

Buradaki ifadeleri ile Hüseyin Cahit gayesini de açık olarak ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu ifadeler pozitivizmin edebiyat yolu ile Türkiye'ye girdiğini belirleyen delillerden birini teşkil eder düşüncesindeyiz.

Hüseyin Cahit adıgeçen makalelerinden ilkini Servet-i Fünun dergisinin 370. sayısında neşretmeğe başlar. Bu sayıdaki yazısında makalelerine niçin «Hikmet-i Bedayi'ye Dair» ismini verdiğini açıklayan düşünürümüz, 371. sayıda yer alan makalesinde sanatın şart ve kaidelerini «hikmeti bedayi' = esthétique»in öğreteceğini belirtiyor. Esthétique'in meselelerini güzellik ve güzellik fikri, tabiatta güzellik, sanatta güzellik, sanatın tabiatı ve sanatın gayesi olarak beş ge-

nel kısma ayırdıktan sonra «esthétique»i şöyle açıklıyor: «Esthétique / ilm-i hüsndür. Bunun mevzu sanat ve esar-ı sanattır. Şû halde «esthétique» asar-ı nefîsenin felsefesi demek olur. İşte buna binaendir ki Türkçemizdeki hikmet-i bedayi' terkibiyle tercüme olunmuştur.»[269]

«Esthétique»de biribirine zıt iki usûlün takib edildiğini söyleyen mütefekkirimiz bunlardan birinin aklî ve mantıkî bir usul olup güzele verilen manaya göre kurulduğunu; diğerinin ise tecrübi ve tarihi bir usul olup sanat eserlerindeki güzelliği tetkik ettiğini, bu tetkikde «tenkit» ve «zevk» hakkında kaideler çıkartmağa çalıştığını açıklıyor. Birinci usulü takib etmekten bir fayda elde edilemiyeceğini ifade eden Hüseyin Cahit ikinci usulü kabul eder. Bu hususta şöyle diyor: «İşte bu usulün en birinci kurucularından biri ve adeta müessesesi, Fransız meşahir-i hükemasından H. Taine'dir.

Bu üstat ulum-u tabiiyenin esaslarını, dikkat ve ihtimamatını, takib ettikleri tariki, ulumu ahlâkiyeye tatbik ile kendi zamanına kadar bir esas-ı metin üzerine müessir olmayan ulum-u ahlakiyeye metanet vermiş ciddi bir terakki temin etmiştir.»[270]

Burada görüldüğü gibi «esthétique» sahasında en üstün payı üstadı H. Taine'e veren Hüseyin Cahit, Taine'in öncekiler gibi kesin bir düstur üzerinde hareket etmeyip sanatın tarihini tetkik ederek bunlardan birtakım kanunlar çıkardığını, insanî eserleri ve bilhassa sanat eserlerini bir takım vak'aların mahsulü olarak kabul edip bunların sebeblerini araştırdığını, herkesi kendi mizacına hoş geleni kabul ve kendi zevkine uygun düşeni tetkikde serbest bıraktığını söylemektedir.

Hüseyin Cahit'in ifadesiyle, Taine bu neticelere şu düşünceler ile ulaşmıştır. «Sanat kendi kendine

bile sebeb vücuda gelmiş değildir. Mutlaka bir heyet-i mecmuaya dahildir. İşte eser-i san'atı anlamak için bu heyet-i mecmuayı tetkik iktiza eder. Eser-i sanatın böyle dahil ve merbut olduğu heyet-i mecmua üç türlüdür.»[271] Bunlardan birincisi yazarın diğer eserleridir. Bir sanat eseri mücerret olmayıp kendini vücuda getiren sanatkârın diğer eserlerine bağlıdır. İkinci heyet-i mecmua, sanat eserinin meydana getirildiği zaman da aynı fikirde olup aynı memleketde yaşamış olan diğer sanatkarların eserleridir. Üçüncü heyet-i mecmua ise bu sanatkarların içinde yaşadığı halktır. Çünkü halk için adetler ve fikirler ne merkezde ise sanatkarlar için de öyledir.

Sanatkarların büyüklüğünü içinde yaşadıkları halk ile sanatkarlar arasındaki ahengin mükemmeliyetinde gören Hüseyin Cahit, Taine'den şu fikirleri naklediyor: «Bir eser-i sanatı, bir sanatkârı aynı meslekde birçok sanatkarları anlamak için bunların ait oldukları zamanki efkar ve ahlâkın hal-i umûmisini kemal-i sıhhatle bilmelidir.»[272]

Daha önce de belirtildiği gibi «Hikmet-i Bedayi'ye Dair» başlığı altında neşrettiği makalelerinde Hüseyin Cahit daima H. Taine'in fikirlerini okuyucularına aktarmaktadır. Bu nedenle Servet-i Fünun dergisinin 372. sayısındaki makalesinde de aynı tutumunu devam ettiriyor. Bu makalede mütefekkirimiz, insanın fikir mahsülleri ile tabiatın mahsülleri arasında kabul edilen benzerliğin Taine tarafından geliştirildiğini şöyle açıklıyor: «Mahsulat-ı Fikriye-i beşeriyyeyi mesela bir şiiri, bir romanı, bir heykeli, bir eser-i mimariyi mahsulat-ı tabiiye mesela bir ağaç, bir ot gibi telakki ve mütalaa ederek ağacın, otun zuhura gelişini izah için bulundukları arz ve iklim nasıl tetkik ve mütalâa olunuyorsa; mahsulat-ı fikriye-i beşeriyeyi anlamak

için de bunların yetiştiği zaman ve mekanı nazar-ı teemmüle almak, yani şu iki nevî mahsulat arasında bir fark görmemek fikri ancak 19. asırda erakkiyat-ı ulum ve fünun ile müyesser olmuş neşvü nüme bulmuştur. Bu fikrin en büyük hadimi H. Taine'dir.»[273]

Hüseyin Cahit'e göre Taine bu fikri Darwin'in (1809-1882)«tabiî seçim» (sélection naturelle) kanunundan almıştır. Taine, maddî sahada olduğu gibi manevî sahada da bu kanunu uygulamaya çalışmış ve 27 cilde varan eserleri hep bu fikrin tatbikatından ibaret olmuştur.[274] Sonunda Taine bu kanunun manevî sahada tatbikine muvaffak olmuştur.[275] Düşünürümüze göre Fransa'daki edebî realizm de «mahsulat-ı fikr-i beşerle, mahsulat-ı tabiiye arasında fark yoktur kaidesinin kabul ve tatbik edilişinden başka bir şey değildir.»[276] Başta Emile Zola olmak üzere diğer realist yazarlar Taine'in geliştirdiği yukardaki fikre bağlanmakla onun sistemini kabul etmiş oldular.

Hüseyin Cahit'in ifadesi ile «üstad-ı mûşarün ileyhin fikrince ruh-u beşer de her şey gibi bir mahsûldür. Efal-i meriye (gözle görülen) öyle bir halât-ı gayri meriyeden neşet eder ki bunun sebebi bazı pek umumî şeylerdir. Bu sebeb-i umumiye insanlara icray-i nüfuz ederek onlara birer tavr-ı teşekkül verir. Bunların başlıcaları: Irk, muhit ve zamandır.»[277]

Yazarımıza göre bu üç unsurdan ırk varlığını şahıstan şahısa intikal suretiyle devam ettirdiği için şahsın haricinde düşünülemez. Muhit ise ister iklimin isterse toplumun tesiri anlamında olsun şahsa yapılan tesirler toplamıdır. Zaman gelince bu da ard arda gelen şahıslar arasındaki münasebetten ibarettir. Dolayısıyla şahıs yukarda belirtilen üç unsurun merkezidir. Bunun için şahıslara ait küçük ve özel vak'alar, büyük sebebleri arayıp bulmakta birer senet, birer vesika

teşkil ederler. Bu bakımdan bir eser insanlar ve insaniyet hakkında ne kadar delil ve vesika ihata ederse o oranda kıymet taşır.[278]

Böylece Taine'in fikirlerini açıklamağa devam eden Hüseyin Cahit Servet-i Fünunun 380. sayısındaki makalesinde «sanat» kelimesini açıklarken Taine'e bağlılığını birkez daha ortaya koyacaktır. Adı geçen makalesinde ilk defa sanatın menşeini belirttikten sonra, asıl ihtilafın sanatın mevzu ve gayesini tayin etmekte çıktığını ifade eden mütefekkirimiz şöyle devam eder: «Biz yine Hippalyte Taine'in mesleğini tercih ederek kari'lerimize en iptida onu tafsil ve irae edeceğiz. Çünkü ulum-u müsbeteye en ziyade temas ve istinat edeni odur. Evelleri hükema sanatı kendilerince tarif ettikten sonra bunu makul gösterecek izahat ve delail sarfederlerdi. Halbuki Taine bizi böyle bir tarif içine hapis ile kendi fikrini mutlaka kabul ettirmek için manevî bir icbarda bulunmayup bilakis o, ulum ve fünun-u müsbete-i hazıranın şu muhayyer-ül ukul-i terakkiyete sebeb olan usulünü, usul-ü tecrübeyi, takibederek keşf-i hakayık uğrunda ta bidayetinden meseleyi takibe başlamış ve bu suretle sanat hakkındaki fikrinin nasıl tahassül ve teşekkül ettiğini bize nokta nokta göstermiştir. Şimdi biz de bu muhterem üstada adım adım refakat ederek sanatın mevzu ve gayesi nedir öğrenelim.»[279]

Burada görüleceği üzere, en fazla müsbet ilimlere dayandığı ve tecrübe usulünü takibettiği için Taine'in sistemini tercih ettiğini belirtmesi Hüseyin Cahit'in pozitivistliğine işaret eden delillerden birini teşkil eder.

«Sanatın gayesi bir tabiat-ı esasiye ve muhimmeyi hakikat da kendinden daha vazıh bir suretle ızhar etmektir.»[280] diyen düşünürümüz «esthétique» hakkında-

ki makalelerini Taine'in «Philosophie de l'art» isimli eserinden aldığını açıklar. Ayrıca bu gibi konulara meraklı olanlara da adı geçen eseri tavsiye eder.[281]

Fikrî terbiyesini fransızca eserlerden aldığını daha önce ifade eden Hüseyin Cahit, Taine'in «Philosophie de l'art»ını araştırmacılara tavsiye etmekle kalmayıp, yaşamak için Avrupa ilmini almağa mecbur olduğumuzu da iddia ediyor. Onun bu hususdaki düşüncesi şu merkezdedir: «Irak vadilerinden Endülüs sahralarına pervaze eden mürg-ü marifeti şimdi avrupalılar kendilerine alıştırmışlar, beslemişler, büyütmüşlerdir. Eğer bugün yaşamak isteniyorsa artık o ilim ve hikmeti bulduğumuz yerden, oradan, Avrupa'dan alarak milletimizin cevher-i pakine aşılamak, böylece yeni, kendi asrımıza mahsus bir heyet-i içtimaiye yetiştirmek lazımdır.»[282]

Avrupa ilmine bu kadar önem veren Hüseyin Cahit için edebî sahada araplardan alınacak hiçbir esas yoktur. Pantalon nasıl Avrupadan gelmişse edebî yenilikler de Avrupadan gelecektir. Sanatın esas kaidelerini ve edebiyatı öğrenmek için «esthétique»e muhtacız onu da araplardan değil avrupalılarda bulmaktayız.[283]

Buraya kadar pozitivist yönlerini ve bu hususta kimlerin tesirinde kaldığını belirtmeye çalıştığımız Hüseyin Cahit A. Comte'dan hemen hiç bahsetmeyip pozitivist filozof H. Taine'i üstat edinmiştir. Emile Zola'ya da hayranlığını esirgemeyen düşünürümüz pozitivizmin edebiyat yoluyla ülkemizde yayılmasından önemli rol oynamıştır.

Eserleri :

1 — Nadide (roman) İst. 1892.
2 — Hayat-ı Muhayyel (hikayeler), İst. 1897.

3 — Hayal İçinde (roman), İst. 1901.
4 — Hayat-ı Hakîkiye Sahneleri (hikâyeler, fıkralar, mensur şiirler) İst. 1910.
5 — Kavgalarım (tenkitler), İst. 1910.
6 — Niçin Aldatırlarmış (hikaye ve hatıralar) 1924.
7 — Edebî Hatıralar, İst. 1935.
8 — Talât Paşa, İst. 1943.
9 — Seçme Makaleler, Ankara 1951.
10 — Servet-i Fünun, Mekteb, Fikir Hareketleri dergileri ile Tarik, Sabah, Tanin ve Ulus gazetelerinde neşredilen makaleleri. Bunlardan başka fransızca, ingilizce ve italyancadan birçok eser tercüme edip «Oğlumun Kütüphanesi» Genel başlığı altında yayınlanmıştır.

f — AHMED ŞUAYB (1876-1910)

Servet-i Fünun yazarları içinde en kuvvetli felsefeci ve tenkitci olan Ahmet Şuayb 1876'da İstanbul'da doğdu. Henüz daha 34 yaşında iken yine İstanbul'da 1910 yılında öldü. Doğumunun ilk aylarında, babası Salih Efendiyi kaybeden[284] mütefekkirimiz orta halli bir aileye mensuptu.

Fatih Rüştiyesi ve Vefa İdadisiyle orta öğrenimini tamamlayan yazarımız Mekteb-i Hukuk-u bitirdi. Okulun bitmesinden sonra Sultan Selim'deki evinde ilmi araştırmalarına başladı. İlk makalesini 1315'de Servet-i Fünun'da neşreyledi. Birkaç makaleden sonra İngilizce Ceza usulüne dair neşrettiği bir makalesi, sonraları sadrazam olan muallim Hakkı Bey'in nazarı dikkatini çekti. Bunun üzerine Ahmet Şuayb'ı takdir eden Hakkı Bey, düşünürümüzü Mekteb-i Hukuk'da, kendi muavinliğine tayin ettirdi. Bu okulda idare hu-

kuku dersleri okutan mütefekkirimiz Cemiyet-i Rüsumiye üyeliğinde de bulundu. İkinci Meşrutiyetten sonra Maarif Meclisi üyeliğine, tedrisat-ı iptidaiye müdürlüğüne, İstanbul Maarif Müdürlüğüne, son olarak da Divan-ı Muhasebat Müddeiumîmiliğine getirildi.[285] Bütün bu resmi görevleri yanında Mekteb-i Hukuk'taki derslerini bırakmadı.[286]

Ahmed Şuayb, Fransa'da çıkan Revue de Deux Mondes, Revue Historique, Revue Politique et Parlementaire gibi en meşhur dergilerle Taine, Figaro, Aurore gazetelerine abone idi.[287]

Çok genç yaşta batının fikir hayatı ile ilgilenen yazarımız Servet-i Fünun'daki «Hayat ve Kitaplar» başlıklı ilk makalesinde şöyle diyor: «Emelim okuyucularımı bu başlık altında ekseriyetle fazîletli garbın eserlerinden haberdar etmektir. Kendilerine imkân dairesinde geniş bir düşünme ufku açmaktır. Bundan ümit ettiğim faydalar evvela: Tarih, felsefe, hukuk hakkında fazla malumat arzusunda olan ilim ve irfan isteyicilerine eserlerinde faydalı bilgiler edinecekleri muharrirleri tanıtmaktır.»[288]

Ahmet Şuayb ilk defa Gabriel Monod (1884-1912)'u tanıtıyor. Sonra sıra ile Ernest Lavisse (1842-1922), Gustave Flaubert (1821-1880), Karsten Niebuhr (1776-1831), Bake (1795-1886), Mommsen 1817-1903) ve Hippolyte Taine'i okuyucularına açıklar. Daha sonra Servet-i Fünun'da neşredilen bu şahıslarla ilgili makaleleri «Hayat ve Kitaplar» ismi altında bir cilt haline getiriyor. Bu kitap, makelelerin neşir sırasına göre değil ilk defa en son neşrettiği «Taine ve Asarı» isimli makalesiyle başlar.

Ahmed Şuayb bu makalenin önsözünde kendini yazmaya teşvik edip, bu hususta cesaret veren Tevfik Fikret'e şükranlarını belirtirken sonra yazdığı maka-

leleri herkesin anlayamayacağını ifade ediyor. Bu durumu «bunları anlayabilmek hiç olmazsa tedrisat-ı taliye derecesinde bir tahsil görmeğe mütevakkıftır. Daha bir mebadi-i felsefe, bir muhtesar tarih-i umumî okumamış, edebiyat ve sanatın maksat ve gayesini henüz zihnine sıkıştıramamış kimseler Taine ve Mommsen'in nazariyat-ı felsefiye ve tarihiyesinden, Flaubert'in efkâr-ı edebisinden birşey anlayamazlarsa pek tabiîdir.»[289] diyerek normal karşılıyor.

Bir kısım edipleri, yeni eserleri okumaya lüzum hissetmemekle suçlayan Ahmed Şuayb, yazısını şöyle devam ettiriyor: «Bu hafta tetkik-i hüviyyetine başlıyacağımız Taine 19. asrın en büyük mütefekkirlerinden, en vasi' dimağlarından birisidir. Bu gibi eazımı layıkıyla anlatmak iktidarımın fevkinde olduğunu itirafla beraber bu kadar yokluk içinde o yolda karalanacak satırlar ne kadar nakıs olsa yine bir vücud-u zihayat görüneceğinden buna teşebbüsten kendimi alamadım.»[290]

Görüldüğü gibi mütefekkirimiz, makalesinin önsözünde üstadını hemen belirtmektedir. Asaf Nefi'nin naklettiğine göre, ne zaman Taine aleyhinde birisi bir fikir ortaya atsa hemen onu müdafaa eder. Üstadını tenkit edenleri onu anlayamamakla suçlardı. «O her şeye mütehammildi, hatta kendisine karşı edilen zımnî ve alenî tarizata bile, fakat Taine'e edilen tarizata asla tahammül etmezdi. Onun indinde Taine âlem- ilim ve Fazîletin ma'budu idi.»[291]

Ahmed Şuayb bu eserindeki makalelerini yazmak için baş vurduğu kaynakları da sayıyor: Bunlar, Emile Faguet'nin «Politique et Moralistes du dix neuvieme siécle»i, Bourget'nin «Essais de psychologie contemporaine»i, Gabriel Monod'un «Les maitres de l'histoire de la Langue et de la littérature française»i, Emile

Hannequin'nin «La critique scientifique»i, Jean Hellon' un «les Principes du Positivisme contanporin»i ve Brunthière'in «Manuel de l'Histoire de la Littérature française»i bunlardan başka Jules Lemaitre, Albert Sorel gibi meşhurların özel makaleleridir.[292]

Yazarımız «Taine ve Asari» isimli makalesinde pozitivizmi açıkladıktan sonra faydalandığı kaynak olarak da şunları söylemektedir: Harbert Spencer'in «les Premiera Principes»,i Taine'in «De l'intelligence», Suat Mill'in «La logique»i Comte'un «Cours de Philosophies positive»i ve O. Haine'nin «L'essai sur l'Entendeemnt»i.[293]

Ahmed Şuayb'ın, faydalandığı eserlerin birçoğunun ismini zikrettikten sonra «Hayat ve Kitaplar» isimli 407 sahifelik eserinde tanıtmaya çalıştığı yedi şahıstan her birine ayırdığı sayfaları da belirtirsek Ahmed Şuayb'ın neye ağırlık verdiği ortaya çıkar kanaatındayız.

Mütefekkirimiz bu eserinin 200 sayfasını H. Taine için, 104 sayfasını da Gustave Flaubert için ayırdığı halde; Gabriel Monot, Ernest Lavisse, Niebühr, Ranke ve Mommsen için toplam 103 sayfasını ayırıyor. Diğer eser ve çeşitli dergilerdeki pozitivist etkileri taşıyan yazılarına ihtiyaç kalmadan yazarımızın bu eşerindeki durumu, form yönünden bile pozitivizme verdiği ehemmiyeti göstermektedir.

Ahmed Şuayb bu eserinin «Taine ve Asarı» bölümünde, ilk defa Taine'in hayatı ve şahsiyeti hakkında detaylı bilgi veriyor. Sonra edebî tenkidin Fransa' da doğuşunu ve Sainte-Beuve ile Taine'e kadar geçirdiği safhaları belirtiyor. Bu iki eleştiriciyi şöyle tanıtıyor: «İşte tenkid-i edebî bu minvalde Sainte-Beuve ile Hippelyte Taine'e kadar gelir. Bunların biri muharrirde şahsî ve zatî havassdan başka şey görmeyen, di-

ğeri onda zamanın halat-ı ruhiyesini tetebbu eden bir münekkitdir. Sainte-Bueve bir eseri, muharririni tanımaksızın müstakilen muhakeme edemiyeceğini söyler; bunun için de evvela muharririn memleketini, ırkını, ekaribini, sonra sinn-i şebeb ve terbiyesini tetkik eder. Taine malumat-ı metine-i fenniyesi sayesinde bu nevî tetkikatı daha ziyade tevsi' ile tenkîde bir şekl-i fennî vermiştir.[294]

Görüldüğü gibi Taine'e, tenkit sanatına fennî bir şekil veren ve Sainte-Beuve'un tamamlayıcısı gözüyle bakan Ahmed Şuayb bu iki eleştiricinin esaslarından şöyle bir netice çıkarıyor: «Netice şu oluyor ki, bir sanatkârı, bir eser-i sanatı anlamak için aid olduğu zamanın ahvali- umumiye-i fikriye ve ahlâkiyesini kemal-i sıhhatle bilmelidir.»

Eleştiri hususunda ortaya konulan bu nazariyeden sonra Taine'in fikr-i esasîsi nedir?» diye soru soran Ahmed Şuayb, Tane'in eleştiriye Comte'un esaslarını uygulamak istediğini söylüyor. Bu durumu şöyle ifade ediyor: «O diyor ki: Edebiyat cemiyetin ifade-i ahval ve keyfiyetidir, binaenaleyh bir cemiyeti anlamak için en iyi vasıta edebiyatını tetebbu etmektir. Mesela bir büyük muharriri ele aldığımız zaman görürüz ki o binlerce ashab-ı muhtelifenin neticesidir. Bu eshab-ı mütenevvia tahlil ve tayin edilince anlaşılır ki o evvela ırkın sonra içinde yaşadığı âlemin ve nihayet zamanının bir mahsulüdür. İmdi ırk muhit, an... İşte üç şey ki tekidi- edebîde her şeyden evvel onlarla iştigal edilmelidir. Eğer onlar güzelce anlaşılmazsa muharriri de anlayamayız. Bu Auguste Comte tarafından mevzu' usulün bir nevî tatbîkidir ki en umumî şeylerden en basite, en hususîden en müşevveşe gitmekten ibarettir. Bu pek ziyade faide bahş olmakla beraber birçok cihetlerden bihakkın şayan-ı itirazdır.»[295]

Bu şekilde H. Taine'in Comte'a bağlılığını gösteren Ahmet Şuayb bazı hususlarda Taine'in eleştirisine itirazlar yöneltiyor. Sonunda üstadına hayranlığını belirtmek için şu ifadeleri kullanıyor: «Nazariyat-ı tenkidiyesi katî olmamakla beraber fevkalâde haiz-i tesirdir ve ehemmiyettir. İçinde öyle parlak sahifeler vardır ki şimdiye kadar başka hiçbir münekkitin kaleminden o derece amîk mütalaat çıkmamıştır denilebilir.»[296]

Taine'in eleştiriciliğini ve ona yaptığı itirazlarını geniş olarak açıkladıktan sonra üstadını tarihçi olarak da ele alıyor. «Taine'in fikrince tarih bir fendir. O da her fen gibi tecrübe ile «vakayi-i müşevveşe ve mürekkebeyi», ve usul-u tecrid ile anasır-ı basîteyi taharri ederek «esbab», «kavanîn» elde etmeğe çalışır.»[297] diyerek Taine'in görüşlerini belirtiyor.

Edebî eleştiride olduğu gibi, tarihî eleştirisinde de, Taine'in ırk, muhit ve zaman nazariyesine yapılan itirazları ortaya koyan Ahmed Şuayb, üstadına yine bir büyüklük payı ayırarak diyor ki: «İhtimal ki bu itiraz musîbdir;, fakat şurası hiçbir vakit inkâr edilemez ki Taine tarihin tarz-ı tertip ve tahrîrince yeni bir çığır açmış ve onu tarik-i tekâmüle doğru sevketmiştir. Muverrihin-i hazıranın ekserisi Iaine'in desatir-i tarihiyesi ile perverdedir. Şimdi Fransa'nın en büyük ve muktedir tarih nüvisyanından Albert Sorele Taine'in bir tilmiz-i irfanı olduğunu her vesile ile ve maal iftihar itiraf ediyor.»[298]

Geniş olarak tarihi yönünü belirttiği üstadını daha iyi anlatabilmek için onun filozofluğunu ele alıyor. Bizi asıl ilgilendiren kısım da zaten burasıdır.

Taine'in filozofluğunu ve felsefesini belirtmeğe çalışan Ahmed Şuayb, bu vesile ile geniş olarak pozitivizmi açıklıyor. Hüseyin Cahit «Hikmet-i Bedayi»

başlığı altında Taine'in estetik anlayışını, dolayısıyla pozitivizmin sanat anlayışını belirtmeğe çalışırken Ahmed Şuayb kadar pozitivizmi ortaya koymamıştı. Ahmed Şuayb pozitivizmin derinliklerine kadar iniyor.

Ahmed Şuayb Taine'in felsefesine dolayısıyla pozitivizmi açılmamağa başlamadan önce Condillac'ın duyumculuğuna (sensualisme) karşı mücadele ile Royer-Collard (1763-1845)'ın başlattığı ve talebesi Victor Cousin (1792-1867)'de olgunlaşan, sensualisme, idealisme, mysticisme gibi çeşitli felsefî sistemlerdeki hakikatleri uzlaştırıcı (éclectique) bir ruh felsefesi (spritualisme)'den bahsediyor.

Cousin'ın éclectique felsefesinden sonra asıl konusu olan pozitivizmi açıklamağa başlayan Ahmed Şuayb şöyle diyor: «Şimdi bu feylasofların mesleğine tamamen muhalif bir felsefeye, «pozitivizm»e ihale-i nigah edelim. Pozitivizmi bir suret-i katiyete tesis eden Auguste Comte'dur. Bu fikr-i dehânümûnün efkâr üzerinde hasıl ettiği tesirat hayret ferus bir derecede vesi'dir. Stuart Mill tarafından hemen tamamen kabul edilmiş, Spencer ve Renan'ı da nüfuzu hekimanesi altına almıştır.»[299]

Pozitivizmin asıl kurucusunu ve bazı temsilcilerini yukardaki gibi belirten Ahmed Şuayb'e göre pozitivizm tekamül felsefesiyle içiçe olup adeta onun diğer bir şeklidir. Comte'un kurduğu bu sistem 19. asrı hemen tamamen kaplamıştır. Pozitivizme yeni fikrin her zerresinde rastlanır. Bu sistem insan düşüncesine pek şaşalı hizmetlerde bulunmuştur.

A. Comte'a aşırı bir üstünlük atfeden düşünürümüz bu hususdaki duygularını şöyle dile getirir: «Hiç kimse fen ile felsefenin daire-i hududunu ondan iyi tahdid, hiç kimse ruh-u beşerin temayülat-ı esâsini ondan güzel tarif edememiştir. Zekası, Sürat-i intikalı,

nüfuz-u nazarı kendisini —pek dar, pek sisli, pek mücadele giran şeyler müstesna olmak şartıyla— her şeyi sevmeğe sevk ederdi. Eserinde garaz-alud bir kelimeye tesadüf edilmez, ulvî bir bîtaraflık hükmüfermadır. İhtimal ki istikbal-ı fenne itimadı pek ziyade idi. Hakîkat-ı halde asrımızın en büyük hadim-i efkarı ve Descartes'ten sonra Fransa'nın en büyük mütefekkiridir.[300]

Burada görüldüğü gibi A. Comte'un büyüklüğünü ortaya koyan Ahmed Şuayb, Littré'nin Comte'un talebesi olduğunu ve Littré hakkında bazı bilgiler verdikten sonra sözü üstadına getirerek der ki: «Comte'un en büyük telamizinden biri de Taine'dir. Fakat bunda Condillac ve 18. asır felsefesi ile Spinoza ve Hegel nazariyatının da tesiratı hissolunur. Bütün bu tesirat Taine'in dimağında terakim ve terakküp etmiştir. Tarihte, edebiyatta tenkitde hulasa-i meslegi şudur: Ulum-u tabiiyede mevcut usulü, ulûmu ahlâ-kiyeye nakil ile tatbika çalışmak. Bu ise tamamen A. Comte'un fikridir. Demek oluyor ki, bu asrın nısfı ahirinde pozitivizm fikrinin ta'mim ve intişarına mütenevvi» âsarıyla, sa'y-i fütur-u napaziri ile en ziyade hizmet eden Comte'dur.»[301]

Burada çeşitli ifadeleriyle pozitivist yönünü açığa vuran düşünürümüz üstad edindiği Taine'in Comte'un en büyük talebelerinden biri olduğu hakikatını belirtmekle kendi durumunu da ortaya koymaktadır.

Ahmed Şuayb'e göre iki türlü düşünme tarzı vardır. Bunlardan biri nazarî (spéculatif) diğeri maddî ve müsbet (positif)dir. Birincisinde düşünmeye, hayal etmeye ehemmiyet verilir, tecrübe önem taşımaz. İkincisinde ise, tecrübeye son derece ehemmiyet verilir, bir hakikatın doğruluğu onu vak'alara tatbik ettikten sonra kabul edilir.[302]

Düşünme şekillerini böyle belirten yazarımız pozitivizmi rönesansla başlatır. Ona göre Rönesans devrinde skolastik tedrisat yerine yunan felsefesinin okutulması, protestanlığın zuhuru pozitivizme pek fazla hizmet etmiştir. 16. yüzyılda Aristo ve Eflatun'un fikirlerini yıkmaya çalışan İtalyalı filozof Bernardino Telesio (1509-1588) ortaya çıktı. Bacon'ın müjdecisi gibi kabul edilen bu filozof felsefeyi ortaçağın boyunduruğundan kurtarmaya çalıştı. Ortaçağ felsefesi genellikle ortadoks ve spritualist iken, yeni felsefe düşünceyi sınırlayan her türlü şartı reddederek rasyonalist oldu. Bundan sonra da yavaş yavaş pozitivizme kaydı.

Bu bakımdan yazarımıza göre Descartes felsefesi hem rasyonalizmin ve hem de pozitivizmin esasını teşkil eder. Bacon ise İngiltere'de, Telesio'nun İtalya'da savunduğu fikri ele alarak eserlerinde tecrübe ilimlerini öğdü. «Neo Organom» isimli eserinde Aristo mantığını (déduction) reddederek ortaya koyduğu «induction»un kabul edilip kullanılmasını tavsiye etti. Bundan başka «a priori» adı verilen sebebten müsebbibe istidlâl yolunu terkederek «a posteriori» denilen müsebbibden sebebe istidlâl kaidesini tercih etti. Ahmed Şuayb' e göre bu hareketleri ile Bacon şimdiki pozitivizmin temellerini atmış oluyor. 19. asırda İngiliz mantıkçılarından Jorge Bentham, Villiam Hamilton, Stuart Mill hep Bacon'ın talebesidir. Bunlar da «déducation» u reddederek «induction»a ehemmiyet vermişlerdir.

Pozitivizmin Bacon'dan sonraki gelişimini Ahmed Şuayb şöyle açıklar: «Bundan sonra Hobbes felsefeyi âlem-i ecsema hasrettiği gibi Gassendi, Epicur felsefesi menabiinden iktibas ettiği efkarı neşre çalışıyor; Condillac, başlıca eserinde tesir-i uzviyenin tahassüse ve tahassüsün bilahare müfekkirenin ameliyat-ı muhtelifesine nasıl tahavvül ettiğini taharri ediyor. Kant

ve Hume ise muhakemat-ı felsefiyeleri ile pozitivizmin teessüsüne hizmet eyliyorlar. Mamafih bu feylesoflar Descartes'in «idées inneés» nazariyesini red ile pek çok meşgul olduklarından vukuf-u beşerin dairesini tayin ve irae edememişlerdir. Bu nokta-i muhimme mekteb-i cedîdin, yani pozitivizmin suret-i katiyede A. Comte tarafından tesisi ile nazar-ı dikkate alınmıştır. Comte'un vaz' ve küşad ettiği meslek-i tefekkürde irtika edenlerden Taine Fransa'da, Stuart Mill ve Spencer de İngiltere'de tarîk-i muhtelife ile bu felsefe-i müsbetenin teyid ve tahkimine çalışmışlardır.»[303]

Pozitivizmi bu şekilde açıklayan mütefekkirimiz bundan sonra da üç hal kanununu fazla detayına girmeden açıklıyor. İlimlerin bu üç hal kanunda aynı anda geçmediklerini belirttikten sonra, ilimlerin tasnifine başlıyor. Bacon ve D'Alembert'in tasniflerinin şahsî olduğunu, yeni yapılacak tasnifin ise gayri şahsî olması gerektiğini ileri sürüp, A. Comte'un ismini hiç zikretmeden onun fikirlerini kendi ağzından şöyle naklediyor:

«Bunun için en tabiî tarik basitten mürekkebe doğru giderek ulumu mevzularının müşevvaşiyetine göre tertib etmektir. Şu halde en umûmu ve en basit hadisatın üzerine en mürekkep ve müşevveş olanlar bina edilecektir. Mesela insan fevkalâde karışık bir mevcuttur; demek ki ilm-i beşer de pek yüksek derecede bir müşevveşiyeti haizdir... Fakat insan bir hayvan-ı mütefekkir, bir hayvan-ı ahlâkî, mail-i ülfet ve ünsiyet bir hayvandır; demek ki onu tetebbu' için psikoloji, ilm-i ahlâk ve sosyolojiyi tetebbu' edeceğiz. Bundan başka şu veya bu şerait dahilinde yaşamamış olsa idi ne düşünecek, ne hayat-ı ahlâkiye veya içtimaiyeye malik olacaktı; demek ki hayat fizyolojisi hayat-ı ahlâkiye, içtimaiye ve psikolojisinin mevzu' ve müstenit

bulunduğu bir temeldir. Halbuki hayat-ı fizyolojiye, vücudun mürekkep olduğu anasır-ı kimyeviyenin amel ve aks-ül amellerine verestedir. Demekki fizyolojinin esası kimyadır. Kimya ise üzerinde yaşadığımız seyyarenin şerait-i umumiyesine merbuttur, o da hikmet-i tabiiyye üzerine müessisdir. Seyyaremizin hayatı ise avalim-i felekiyeyi idare eden şeraite tabidir. Eğer bulunduğu manzume başka bir manzumeye aid olsa, yahut aynı manzume dahilinde şemse daha karib veya baid, yahut mihvarinin medar-i şems üzerindeki meyli daha ziyade veya daha az bulunsaydı anasır-ı kimyeviyesinin kavanini, hayvanat-ın, fizyolojisi başka türlü olacak idi; demek ki hikmet-i tabiiye de ilm-i heyete müsteniddir. Nihayet bütün şeylerin araların-daki revabıti kemalı sıhhatle ölçüp tartıp takdir-i kıymet ettiğimiz bir elet-i esasiye vardır ki riyaziye tesmiye ediyoruz; bu, bütün ulûmun medhali, miftahı mesabesindedir.

Riyaziye, ilm-i heyet, hikmet-i tabiiye, kimya, ilm-i menafi'-ül aza, ahlâk, ulum-u içtimaiye... İşte ulumûn yek diğerine merbutiyeti itibariyle usul-u meratebesi.»[304]

Burada görüldüğü gibi, Ahmet Şuayb kullandığı «psikoloji kelimesi ile Taine ve Spencer'in kendi üzerindeki etkisini göstermektedr. A. Comte'un tasnifine eklediği ahlâk ilmi ile de «pozitivizmin ahlâk anlayışı» kısmında belirttiğimiz ahlâkı kastetmektedir. Bunu Comte'un tasnifine eklemekle de Şuayb haklı sayılabilir. Çünkü pozitivizmin ahlâk anlayışı olduğuna göre, Comte böyle bir ilmi zımnen kabul etmiş demektir. A. Comte ilimler arasındaki ilişkiyi belirtmek için matematikten başlayıp sosyolojiye varırken, Ahmed Şuayb sosyolojiden başlayıp matematiğe varmıştır. A. Comte

bahsinde açıkladığımız «ilimler tasnifi»ne bakıldığı zaman bu durum daha iyi anlaşılır.

Ahmed Şuayb'e göre ilimlerin bu tasnifi kabul edilirse ilimler bir felsefeye sahib olur. Önceleri insan kainatı kendi hayaline göre tasvir ve teşkil ederdi. Bütün ilimler insan ilmine bağlı ve onun teferruatı idi. Şimdi ise tamamen aksi oluyor. İnsan ilmi tüm diğer ilimlere tabî oluyor. Dolayısıyla da kainat insana değil, insan kainata tabi oluyor. İnsan ilmini sosyolojiden ibaret kabul eden düşünürümüz bu açıklamaya çalıştığı ilimler felsefesinin neticesini de uygun bularak «hakikat-ı halde de insan kainata merbuttur ve onun hayatı ile yaşamaktadır.»[305] diyor.

Daha sonra «ulumu bu suretle tertipden maksat nedir?» diye sorduğu soruya cevab olarak «metafiziğe muhtaç olmadan yaşacak bir ilm-i beşer, bir ahlâk tesisi» diye cevab veriyor. Tabiî ilimlerle insanî ilimler arasında bir bağ bulunduğunu açıkladıktan sonra da ahlâkın metafizikle ilgisinin olmadığını belirtiyor.

«Ahlâk dediğimiz şey, insanların kendi nefislerine ve başkalarına karşı yapmaları lazım olan vazaifden mürekkeptir»[306] dedikten sonra bir şahsın kendine karşı olan vazifelerini tek bir kelimeye indirgiyor, ona da hodgamlık» kendini herşeyden fazla sevmektir diyor. Hodgamlığınsa tabiata en muvafık şey olduğunu ifade ediyor. Bu durumlarda metafizikî hiçbir esasın bulunmadığını ortaya koyuyor.

İnsanın başkaları hakkındaki vazîfelerine gelince onu da üçe ayırıyor: Merhamet, aile duygusu ve şefkat. Merhamet için «mesrûdatı enfüsemizden anlaşıldığı üzere, hodgamlıktan başka bir şey değildir. Merhamet insanın bizzat nefsi hakkındaki tefekkürünün kendine benzeyen bir mevcut üzerine tevcih ve iadesidir.»[307] diyor. Bundan sonra aile duygusuna geçiyor.

«Hissiyat-ı ailenin tamamen hissiyat-ı tabiiyeye raci' ve muvafık olduğu daha kolay ispat olunabilir. Aile insanda nasılsa hayvanda da öyledir.» diyerek aile duygusunun, insanı tabiattan ayırmıyacağını ifade ediyor. Şefkat hususunda da «şefkat ise insanın karînine muhabbet-i safiyesi, beşerin beşeriyet içün ihtirasıdır. Esası sevk-i tabiî-i içtimaiyenin fevkalâde tevsiidir.»[308] sözlerini söylüyor. Bu durumda da metafiziğe ihtiyaç olmadığını belirtiyor.

Bu fikirleri pozitivistlere atfederek şöyle diyor : «İşte pozitivistler bu yolda mukaddemat ile ulum-u tabiiye ve ulum-u insaniyeyi birbirine rapt ve vasledecek cisr-i âhinini kuruyorlar. Onların fikrince insan kâinattan haric bir kanun-u zatiye malik değildir. Kâinatın bir cüzü tabiatın bir temadîsidir.[309] Pozitivizm felsefesi ahlâkı kısmen fizyoloji ve biyolojiyi, kısmen tarih üzerine bina ederek metafizikten hiçbir şey almak istemiyor.»[310]

Yukarıdaki açıklamalarda Ahmet Şuayb, H. Taine' in tenkitciliği ve tarihciliği hususunda yaptığı itirazlara benzer bir hareket ortaya koymuyor. Bu durum, açıkladığı kısımları ve pozitivizmi itirazsız kabul ettiğine delil sayılabilir.

Toplumda meydana gelen fikri ahlâki ve diğer kargaşalıklardan kurtulmak için gerekli çareyi pozitivistlerden nakleden Ahmed Şuayb şu ifadeyi kullanır: «Pozitivistlere nazaran bunun çare-i yeganesi ulum-u içtimaiyeyi pozitif esaslar üzerine tesis ile bir yeni kuvve-i maneviye teşkil etmektir.»[311]

İçtimaî teşkilatın büyük şartlarından diğer biri olarak da kuvvetlerin ayrılması olduğunu belirten düşünürümüz, bunu eski çağlara göre büyük bir üstünlük ve terakki kabul eder. Ona göre kazanılan terakki (progrèes)ler ise kaybolmaz şekil değiştirir. Önemli

olan bu terakkinin tabiî tekamülünü tayin etmektir. Bu da papalığın önceki nüfuzu yerine ilmin kuvvetini geçirmekle olmuştur. Yazarımıza göre, bütün siyasî cemiyetler şu vasıfları taşır: 1 — Şahsî menfaatler ile umumî menfaatler arasındaki zıtlık, 2 — Muhafazakar görüşler karşısında ilerici görüş, 3 — Aile teşkilatı, 4 — İş bölümü ve onun neticesinde meydana gelen mahsullerin değişimi, 5 — Kuvvetlerin cismanî ve ruhsanî olarak ikiye ayrılması.

Ahmed Şuayb bu son maddeyi «Avrupa'da kurun-u vusta devrinden kuvve-i ruhaniye kilisenin elinde idi; hal-i hazır bir devre-i fenniye olduğundan bu kevvet ruhbanın elinden alınıp ulemanın yed-i iktidarına tefvi zedilmek lazımdır.[312] şeklinde açıklıyor. Bu açıklamaları ile Ahmed Şuayb'ın pozitivizm karşısındaki tavrı açık olarak ortaya çıkıyor.

Düşnürümüze göre insanların birbirine karşı düşman gibi yaşamaları eşyayı çeşitli şekilde anlamalarından ileri geliyor. İnsanları bu muhalefetlikten kurtarıp hakikati gösterecek yalnız ilimdir. «İlim, hadisat-ı içtimaiyenin kavenin-i umumiye-i kâinattan başka bir mercîî olmadığını bütün dimağlara soktuğu vakit herkes vazife-i içtimaiyesini mırıldanmaksızın kemal-i inkiyadla ifa edecektir.

Pozitivizmin ilim anlayışını bu şekilde naklettikten sonra sözü H. Taine'e bırakan Ahmed Şuayb üstadının fikirlerini de şöyle naklediyor: «Taine ilmin tehie ettiği istikbalden, gittikçe beşeriyete tekerrübünden pür heyecan bahsettikten sonra diyor ki: — O sanat, ahlâk, siyaset hülâsa her şeyi şamildir; bizim vazifemiz bunları araştırıp bulmaktır. Felsefe-i müsbete mesleğinin nokta-i mühimmesi ulûm-u tabiiye ile ulumu ahlâkiye arasında atılan köprüdür.»[313]

Taine'in ilim hakkındaki düşüncesini böylece be-

lirten mütefekkirimiz, Taine'in determinizmini de açıklıyor. Determinizme göre bildiğimiz âlemin birtakım kanunlara bağlı olduğunu, bu kanunlarda her şeyin belirlendiğini, sebeblerle neticelerin matematik bir kesinlikle biribirine bağlandığını belirtiyor.[314] Bütün ışık olaylarının dalga kanununa, bütün ağırlık hadiselerinin çekim kanununa bağlanması gibi maddeyi sevk ve idare eden bütün kanunların da bir tek kanuna bağlanması mümkündür. İlmin gayesi de bu yüksek kanuna ulaşmaktır. Bundan dolayı Taine'e göre fenni ilerleme ve tenkitlerin temeli determinizmdir.[315]

Determinizm felsefesinin esasını «insanlar efal ve icraatlarının hiçbirinde müstakil değillerdir. Determinizm felsefesinin esası işte budur.»[316] diyerek belirten Ahmed Şuayb sonunda sözü sosyolojiye getiriyor. Mütefekkirimize göre pozitivizmi kuran A. Comte sosyolojiyi de kurmuştur. Fakat Fransa'da bu ilim uzun bir müddet üstadsız kalmıştır. Ona göre son zamanlarda kurulan sosyoloji enstitüsü bu sahada büyük bir faaliyet göstermektedir. Bu enstitünün çalışmaları hakkında bilgi verdikten sonra Ahmed Şuayb devrinin sosyologlarını şöyle gruplandırır: «Hikmet-i içtimaiye mensûbini bugün iki kısma münhasımdır: Birincilere göre cemiyet hakîki ve müteazzuv bir mevcuddur; diğerlerine göre ruhun bir tecrîdinden ibarettir ki esası ancak münasebet-i eşhas içindedir... Mösyö Durkheim hikmet-i içtimaiyenin realisti, Mösyö Gabriel Terde nominalistidir.»[317]

Sosyologlar arasında yaptığı ayrımla bu sahadaki bilgisini ortaya koyan mütefekkirimize göre bütün psikoloji mütehassısları da A. Comte'un pozitivizmine bağlıdırlar. Çünkü psikoloji ilmi ruh olaylarını, tabiî ilimlerdeki özel metoda dayanarak inceleyen bir tecrübe ilmidir.[318]

Görüldüğü gibi psikologları da pozitivist kabul eden mütefekkirimiz kendi zamanındaki pozitivizmin şefinden de söz ederek diyor ki: «Pozitivizm mesleği hali hazırda Fazıl şehir Pierre Laffitte'in taht-ı riyasetinde bulunuyor. Bu meslek halet-i fikriye ve inzibat noktasından pek dağınık bir hale gelmekle beraber mensubîni yine her sene yevmi muayyeninde içtima' ve merasim-i mu'tade ile müessis-i meslek A. Comte' un kabrini ziyaret ederek pozitivizmin terakkiyatını mutazammın nutuklar irad ederler.»[319]

Buraya kadar vermeğe çalıştığımız bilgilerden anlaşılacağı gibi Ahmed Şuayb Pozitivizmi başlangıcından olarak son şefine kadar hemen hiçbir itiraz sunmaksızın açıklıyor. Din anlayışını hiç belirtmiyor. Comte'un Allah'ı reddederek O'nun yerine insanlığı (Humanité) koyduğunu okuyucularına duyurmuyor. Bu durum Ahmed Şuayb'ın, dindar bir millete pozitivizmi yaymak için objektif olmayan bir metot uyguladığı kanaatını uyandırıyor.

Ahmed Şuayb yukarda da belirttiğimiz gibi «Hayat ve Kitaplar» isimli eserinde Taine'den sonra Gustave Flaubert'e en geniş yer ayırıyor. «Flaubert» bittecrübe sabit olmayan şeyler insanların daire-i vukufları haricindedir» diyen felsefenin taraftarıdır»[320] diyerek onun pozitivist olduğunu belirtiyor. Diğer taraftan «Fransa'da meslek-i hakîkiyyun (réalisme) «Madame Bovary»[321] ile teessüs etmiştir.»[322] diyerek de realizmi Gustave Flaubert'in kurduğunu, dolayısıyla bu akımın pozitivizmin etkisiyle doğduğunu belirtiyor.

Beşir Fuad, Emile Zola'nın pozitivizmi edebiyata tatbik ettiğini belirtiyor ve açıklıyordu. Ahmed Şuayb da Gustave Flaubert'in pozitivizmi edebiyata nasıl uyguladığını açıklıyor. Flaubert'in üslubundan uzun uza-

diye bahsediyor. Ayrıca «Madame Bovary»yi detaylı olarak eleştiriyor.

Vermeye çalıştığımız bütün bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Ahmed Şuayb'ın bu kitabı pozitivizm hakkında yazılan ilk kitap olarak kabul edilebilir. Bu kitabıyla mensup olduğu felsefî sistemi hemen birçok yönleriyle tanımaktadır.

Ahmed Şuayb «Servet-i Fünun»dan başka diğer mecmualarda da yazmıştır. Buralardaki yazılarında da pozitivizmin etkileri görülür. «Aşiyan» dergisinde «Ernest Renan» isimli makalesi ile Renan'ı etraflıca tanıtmaya çalışır. Hayatını teferruatlı olarak anlatırken ölümünden bahisle «Renan'ın vefatı Fransa için milli bir matem oldu. Bütün gazeteler müteveffa hakkında senâ âmiz makaleler neşrettiler. Edip, şehir Anatol France, Taine sütunlarında «üstadımızı, ziyamızı, şan ve şerefimizi kaybettik» diye ağlayarak feryad ettiler.[323] Görüşüp de onu sevmemek mümkün değildi. Renan bizzat doğrulukdu.[234]

Kuvve-i mefkuresi bütün melekat-ı saire üzerine tamamen hakîm olan bir adam varsa o da Renan'dır. Sanki o efkar-ı umumiyei cihanı anlamak ve anlatmak için dünyaya gelmiştir.»[325]

Bu ifadelerinde Ahmed Şuayb'ın Renan'a hayranlığını görmemek mümkün değildir. Renan'ın İslâmiyete yaptığı saldırıyı bilip de «Renan bizzat doğruluktu» demek nasıl yorumlanır anlayışlara bırakıyoruz.

Ahmed Şuayb makalelerinin önemli bir kısmını da, İkinci Meşrutiyetin (1908) ilânından sonra Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid'le beraber kurduğu «Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası»nda neşretmiştir. Burdaki makalelerinin bir kısmında yine pozitivist etkileri ortaya kor. Bu derginin ilk sayısındaki «Devlet ve Cemiyet» isimli makalesine, «Cemiyet ile şahıs ara-

sında teavün ve merbutiyet o derece sıkıdır ki tatbikatda biri olmaksızın diğeri hakikaten mevcud olamaz. İlmi hayat ve ilm-i cemiyetin hududu temas ve tekerrübü pek ziyadedir. Hatta denebilir ki bütün kâinat hal-i teşekkülde bulunan vasi' bir cemiyettir. Şu halde ilm-i Cemiyet bütün ulum-u sairenin sırr-ı ifrazı ve hulasai yekunudur.»[326] diyerek başlıyor.

Sonra, Rousseau'nun «Toplum Sözleşmesi»nde ortaya koyduğu devlet anlayışına Hegel, Mill, Spencer, Comte, Taine ve Renan gibi filozofların karşı çıktığını belirtir. Kendisi de Rousseau'nun düşüncelerini hayal kabul eder.

Rousseau'ya karşı pozitivist filozofların hemen en kuvvetlilerinin isimlerini zikretmekle bu makalesinde kimlerin tesirinde kaldığını açığa vuran Ahmed Şuayb'e göre devletin teşekkülünde en kuvvetli tabiî rolü iklim oynar. Siyasî içtimaî müesseseler muhite göre değişir. Meralarda yaşayan milletler bedevilikle ömür geçirir. Merkezi bir hükûmet kuvveti yerine baba otoritesi kuvvetlidir. Kalplerinde dünyayı istila arzusu vardır. Oysa ki ormanlık arazide avcılıkla geçim temin eden milletlerde merkezî bir hükümetin çok sert istibdadı vardır. Baba otoritesi son derece zayıftır. Alemi istila için de hiçbir emelleri yoktur.[327]

En eski hükûmetin, düşmanlarına karşı insanların savunmada anlaşarak bir araya gelmesiyle doğduğunu belirten düşünürümüz siyasî kuvveti içtimaî gelişmenin sonucu kabul eder. Ona göre zayıflar kuvvetlilerin hâkimiyetine tabidir. Bu kuvvet maddî olduğu gibi dinî, ahlâkî, fikrî ve iktisadî de olabilir. Marx'ın iktisadî gücü tek siyasî kuvvet tanımasını doğru bulmayan yazarımız siyasî hükümetleri daima aynı cinsten bir toplumsal hadise kabul eder. Ona göre en küçük cemiyet-

lerden en büyük cemiyetlere kadar tabiatlar aynı olmakla beraber bir derece farkı vardır.[328]

Ahmed Şuayb'e göre vazife taksimi olmayan yerlerde cemiyet teşekkül edemez. İnsanlar, aralarında vazife taksimi yaptıkları an cemiyet başlar. Cemiyetin iş bölümünden meydana gelen organları daima biribiriyle yardımlaşmağa mecburdur. Bu bakımdan hakim çifçiye çiftçi de hakime hizmet eder.

Devlet hususndaki fikirlerini Spencer'in araştırmalarına dayandıran düşünürümüz şöyle der: «Spencer mevcüdat-ı zîhayatın bünyesini tetkik ederek üç nevi vazife ifa eden üç büyük cihaz görüyor: Cihaz-ı hazmiye, cümle-i asabiye, cihazı teneffüs. Devlet de böyledir. Bir kısmı ihtiyacat-ı gıdayı tedarik etmeye çalışır. Diğerleri de devleti idare, münasebat-ı haricîyesine nezaret ederler. Üçüncü sınıf-ı mutavassıt ise istihlalkât için mahsulatı tevzi' eder. Bu, vücud-u beşerdeki devran-ı dev cihazına benzer. İşte görülüyor ki ziraat, hükümet, ticaret ayniyle bir hayvanı idare eden başlıca üç uzva benziyor.»[329]

Görüldüğü gibi Ahmed Şuayb burdaki fikirlerinde Spencer'in etkisi altındadır. Muhitin devlete tesiri hususunda da Taine'in etkisini taşır.

Düşünürümüze göre kâinatın kanunları gibi cemiyetin de kanunları vardır. Devletin bütün organları biribirine son derece bağlıdır. Birine yapılan etkiden diğerleri de derhal müteessir olur. Bu bakımdan kanun yapıcılar son derece dikkatli ve uyanık olmalıdırlar. Bir hastalığa çare bulayım derken daha büyük bir hastalığa neden olabilirler. Cemiyet ilmi bir yönüyle inkılâp taraftarıyken diğer yönüyle de muhafazakardır. Bir milletin geçmişteki üstün sıfatlarının, ananelerinin gözönüne alınmasını ve ıslâhatın, değişikliğin peyder pey yapılmasını tavsiye eder.[330]

Ahmed Şuayb'e göre bir milletin terakki edebilmesi için ilk defa değişmesi lazımdır. Bu değişiklik ne fazla ne de çok yavaş olmayıp normal olmalıdır. Islahatlar vakit ve zamanında yapılmalıdır. Aksi halde ihtilâl vukubulur.[331] Eğer hükûmet şekli millete zıt ve muhalif ise, milletin ıztıraptan kurtulması için ihtilâl zarûrîdir.

Devlet yetkilileri evvela gerekli ıslahatları yapmalıdırlar. İhtilâle mani olamazlarsa onu idare ederek hemen önünü almaya gayret sarfetmelidirler.[332] Siyasîler zamanın icablarını ve esas tabâtını iyice tetkik etmelidirler. Bir şeyi vaktinden evvel veya geç yapmak başarısızlığa sebeb olur.

Buraya kadar «Devlet ve Cemiyet» isimli makalesindeki pozitivist filozofların etkisini ve bu hususta-ki kendi görüşlerini belirtmeğe çalıştığımız Ahmed Şuayb aynı dergide yazdığı «Avamil-i İçtimaiye» isimli yazılarında da pozitivist etkiler taşımaktadır. Bu yazılarına ilk defa «Irk» nazariyesi ile başlıyan Ahmed Şuayb'e göre «Irk»ı meydana getiren şahıslar bünye, dimağ ve ahlâk itibariyle farklıdırlar. Fakat bu görünüşteki farklar altında ırkın ortak karakteri gizlidir. Bu ortak karakter ise sabittir. Dünyaya gelen her şahıs ecdadından kalan bu karakteri beraber getirir. «Binaenaleyh bir kavmin tekâmülünü anlamak için hal-i hazırını değil mazisini tetkik etmelidir. Asırlardan beri kabirlerinde uyuyan ecdadımızın üstümüzdeki nüfuzu ve tesiri pek fazladır. Akvamı idare eden dirilerden ziyade ölülerdir.»[333]

Burada, Ahmed Şuayb'ın «akvamı idare eden dirilerden ziyade ölülerdir» diye ileri sürdüğü fikir kelimesi kelimesine A. Comte'undur.[334] Böylece mütefekkirimiz daha yazısının başlangıcında pozitivist etkiyi ortaya koymaktadır.

Bir ırkın medeniyetde ilerlemesini mütecanisliği ile orantılı kabul eden Ahmed Şuayb'e göre muhtelif ırkları aynı boyunduruk altında tutmağa çalışmak kadar hayâli hiçbir fikir yoktur.[335] Fikrî terbiye itibariyle aralarında büyük fark bulunan iki ırk karışırsa üstün ırk bozulur, yerine orta bir ırk kaim olur. Bu ırk ise ahlâk bakımından her ikisinden de aşağı bir mertebedir.[336]

Mütefekkirimize göre tarihi ve toplumsal meselelerin esasında ırk vardır. Milletlerin mukadderatını, müesseselerini sevk ve idare eden ırkın ruhudur. Her ırkda irsen gelen, yaradılıştan fikrî ve cinsî birtakım hasletler vardır.[337] İlim ve muhitin ırkla ilişkisini belirttikten sonra 19. ve 20. asır medeniyetinin en büyük âmili ve en kuvvetli tesir eden unsurunun para olduğunu söylüyor. Ona göre ölümler, evlenmeler, fuhuşlar, cinayetler... gibi hadiselerin esası hep iktisadidir.

Hayatla iktisadın biribirinden ayrı düşünülemiyeceğini belirten Ahmed Şuayb şöyle diyor: «Öyle zan olunur ki kavanin-i hayatiye iktisatten müstakildir. Halbuki keyfiyet tamamen bir akstir. Esasen bir adamın müddet-i ömrü fakir ve yesâr şerâitine tabidir. Ve bu o kadar doğrudur ki ağniyanın ömr-ü vasatisi 55-56 yaş iken fukaranın ancak 28 seneden ibarettir.»[338]

Burada Ahmed Şuayb'ın maneviyatı hiç hesaba katmadan ölüm olayını servetle orantılı görüşü, kendisinin pozitivistliğiyle yorumlanabilir. Çünkü zenginlerden daha fazla yaşayan fakir sayısı bir hayli kalabalıktır.

«Fuhşiyetin sebebi de iktisadîdir. Bir taraftan evlenemeyen biçare erkeklerin talebi, diğer taraftan da geçinemeyen zavallı kadınların arzı neticesidir.» diyen Ahmed Şuayb cehaletinde fakirlik neticesi olduğunu belirtir. Maneviyatı hiç hesaba katmayan düşünürü-

müz iktisada verdiği ehemmiyeti şöyle ifade eder : «Hasılı her şey gösteriyor ki hayat-ı içtimaiyenin safahat-ı muhtelifesinin illeti iktisadîdir. Ve ancak iktisattır ki derd-i içtimaiyi teşhis ederek tedavi edebilir.»[339]

Buraya kadar, pozitivist yönlerini mümkün olduğunca belirtmeğe çalıştığımız Ahmed Şuayb, pozitivizmi derli toplu tanıtan ilk yazarımızdır. İlk pozitivist Beşir Fuad pozitivizmle mataryalizm arasındaki farkları kısaca belirtmişti. Felsefî yönünden ziyade edebî yönüyle açıklamıştı. Hüseyin Cahit estetik yönünü ele almıştı. Ahmed Şuayb ise, pozitivizmle ilgili ilk telif kitap diyebileceğimiz «Hayat ve Kitaplar» isimli eserinde pozitivizmi felsefî, edebî, tarihî yönleri ile toplumumuza tanıtmıştır.

g — ZİYA GÖKALP (1876-1924)

1876 yılında Diyarbakır'da doğan Ziya Gökalp 1924'de İstanbul'da öldü. Vilayet Resmî Gazetesinin müdürlüğünü yapan babası Tevfik Efendi, Diyarbakır bölgesinin idarî ve iktisadî hayatıyla ilgili istatistik yıllığını da neşretmiş aydın bir zat idi.

Orta öğrenimini Diyarbakır'da gören mütefekkirimiz, ilkokuldan sonra askerî ortaokula girdi. 1890 yılında ortaokulu bitirdi. Ortaokul son sınıfta iken babasını kaybeden Ziya Gökalp, İdadi'ye girmeden önce amcası Müderris Hasip Efendi'den Arapça ve Farsça dersler aldı. «İmtihanla ikinci sınıfına girdiği Mekteb-i İdadi-i Mülkiye'nin son sınıfındayken arkadaşları ile birlikte «Padişahım çok yaşa» yerine, «Millet çok yaşa» diye bağırdığı için hakkında soruşturma açıldı. O sıralarda beş yıllık İdadî öğrenimi de yedi yıla çıkarılmış, son sınıf öğrencilerine daha önce kazanılmış

hakları tanınmamıştı. Bu yüzden okulu bıraktı.»[340] Fakat kendini yetiştirmek için yaptığı çalışmalarını terketmedi.

İdadi hocası Yorgi Efendi'den Fransızca ve felsefe dersleri alan düşünürümüz amcası Hasip Efendi sayesinde de İslâm felsefe ve klâsiklerini iyiden iyiye tanıdı. Yorgi Efendi'nin verdiği felsefe dersleri, dindar ve muhafazakar bir aileye mensup olan mütefekkirimizde şiddetli bir inanç kırizi meydana getirdi.[341] O sıralarda doktor olarak Diyarbakır'a gönderilen Abdullah Cevdet, Gustave Lebon (1841-1931)'un fikirlerini yayıyor ve gençlerle ilişki kurarak «İttihat ve Terakki»ye üye yapmak için çalışıyordu. Padişah aleyhtarı olan Ziya Gökalp da kısa zamanda Dr. Abdullah Cevdet ile dost olmuştu. Fakat Abdullah Cevdet, çevrede dinsiz olarak tanındığı için amcası Hasip Efendi bu dostluğu engelliyordu.[342] Bu gibi çelişik durumlar karşısında ıztırabının ağırlaştığını,

«Daimî bir ıstırap altında kalmaktır hayat
Mevt eyler bir huzuru mutlakı ima bana»

mısrası ile belirten Ziya Gökalp, 1893'de[343] kafasına sıktığı bir kurşunla intihara teşebbüs etti. Ancak kurşun çok yakından sıkıldığı için alın kemiğini yarmış, fakat beyne ulaşamamıştı. Mütefekkirimizin ameliyat ve tedavisini, Dr. Abdullah Cevdet ile Diyarbakır'da bulunan bir Rus operatörü yürüttü.[344]

Böylece çok tehlikeli bir durum atlatan Ziya Gökalp, intiharından bir yıl sonra İstanbul'a gitti. Abdullah Cevdet tarafından kaydedildiği İttihat ve Terakkî Cemiyetinin kurucularından, Dr. İbrhaim Temo ve İshak Şükûtî'nin önderliği ile Baytar Mektebine parasız yatılı olarak kaydettirildi.[345] Derneğin andını da içen Ziya Gökalp, bundan sonra gizli İttihat ve Te-

rakki Cemiyetinin faaliyetlerine katılmağa başladı. Abdül-Hamid'e karşı olan hareketlere katıldığı için takibata uğrayan mütefekkirimiz Baytar Mektebi son sınıfta iken okuldan uzaklaştırıldı. Kısa bir zaman içinde tutuklandı. Bir sene tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakılan Ziya Gökalp, polis nezâretinde Diyarbakır'da ikamete mecbur edildi.[346] 1900'da amcası Hasip Efendi'nin kızı Cevriye Hanımla evlendi. 1908'de Meşrutiyetin ilânı ile İttihat ve Terakki Cemiyetinde faal rol aldı. 1909'da İttihat ve Terakkî Cemiyetinin merkez-i umûmî üyeliğine seçilen düşünürümüz murahhas olarak Selanik'e gitti. İlk sosyoloji öğretmenliğine Selanik İttihat ve Terakkî İdadisinde başladı.

Ziya Gökalp'ın adı geçen İdadide ders vermesi için ısrar eden Prof. Ali Haydar, mütefekkirimizin mezun olduğu okullar durumunu aydınlatan şu bilgileri veriyor: «Bir gün Millî Eğitim Müdüründen bir yazı geldi. Öğretmenlerin öğrenim durumu soruluyordu. Kağıdı Ziya Bey'e gösterdim. Alçak gönüllülükle: «Ben hiçbir okulda okumadım» dedi. Sonra gülerek ekledi: «Askeri ortaokul» diye yazınız.

Bu sözler karşısında, «acaba Ziya Bey, zekayı ve üstün yaratılışlığı dar bir çember içinde sıkan okul sisteminden geçmediği için mi öğrenimini bu kadar yükseltmiştir.?» diye düşündüm.»[347]

Burada da görüldüğü gibi Baytar Mektebinin son sınıfına kadar okuduğu halde o zamanki rejime muhalefeti dolayısı ile mezun olamayan Ziya Gökalp 1912' de Ergani Sancağından mebus seçildi. İttihat ve Terakkî Genel Merkezinin ısrarı[348] ile 1913'de üniversiteye öğretim üyesi oldu. Bu görevi 1919'a kadar devam etti. «Bu devrede Necmeddin Sadık ile birlikte «Türkie'de ilk İçtimaiyat Enstitüsü»nü o zamanın kelimeleriyle «İçtimaiyat Darülmesaisi» adı altında kurmuştur.»[349]

1919'da İngilizler tarafından Malta'ya sürülen mütefekkirimiz 1921'de yurda döndü. 1923'de Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni Reisliğine tayin edildi. Aynı yıl Diyarbakır milletvekili olarak Meclise girdi.

Yukarda kısaca tanıtmağa çalıştığımız Ziya Gökalp ilk yazılarını 1320/1904'de Diyarbakır Gazetesinde neşretmeğe başladı. Bu gazetedeki makaleleri daha ziyade mahalli çevre ve ticaretle ilgilidir. «El-Kâsib» isimli yazısında çalışmanın Allah tarafından emredildiğini, insanın ancak çalışmakla eşyaları daha faydalı hale getirebileceğini[350] açıklıyor. «Makale-i İktisadiye» başlıklı yazısında «çok çalışıp çok kazanmak, efrâd-ı beşer için bir vazifedir. Çünkü her ferdin devlet ve memleketine hizmeti, miktar-ı sa'yine müsavidir»[351] diyerek halkı çalışmağa teşvik ediyor. Ziya Gökalp'ın «Diyarbekir Gazetesi»nde neşredilen makalelerinde herhangi bir pozitivist etkiye rastlanmamaktadır.

Diyarbekir Gazetesindeki yazıları 1908'e kadar devam eden Ziya Gökalp 18 Eylül 1909'dan itibaren, Diyarbakır'da ilk defa hususî olarak çıkan Peyman Gazetesinde yazmağa başlar. Bu gazetedeki makalelerinde sosyal ve siyasî «İlm-i İçtimâ'» isimli makalesinde herhangi bir pozitivist etkiye rastlanmamaktadır.

Diyarbekir Gazetesindeki yazıları 1908'e kadar devam eden Ziya Gökalp 18 Eylül 1909'dan itibaren, Diyarbakır'da ilk defa hususî olarak çıkan Peyman Gazetesinde yazmağa başlar. Bu gazetedeki makalelerinde sosyal ve siyasî «İlmi İçtimâ'» isimli makalesinde sosyolog için «ma'şer-şinas» terimini kullanan Ziya Gökalp, çeşitli ırklardan meydana gelen Osmanlıların «ilm-i içtimâ'»ya çok ihtiyaçları olduğunu belirtir. Mütefekkirimize göre «ilm-i içtimâ', lisan, unsur, mezhep, sınıf, meslek ihtilafından mütevellit efkâr-ı mü-

esse-i sakîmeyi tenkid ü ibtâl ederek yerlerine sahîh ve selim fikirler ikame edeceğinden, tebâyün-i ârâ ve tesâdüm-i hissiyâta nihayet vermiş olur. Emrâz-i içtimâiyeyi bihakkın teşhis eyleyerek müdâvât ve hıfzusıhha-i millet için iktiza eden vesâit-i Şâfiye ve tedâbir-i vâkıyeyi irâe eder.»[352]

Bu ifadeleri ile sosyolojinin önemine işaret edip, Osmanlıların yaşaması için gereken çare ve yolları sosyolojinin göstereceğini vurgulayan Ziya Gökalp, «Hürriyetin Rebalarına Doğru» adlı makalesinde «hürriyet» kelimesini açıklar. Mütefekkirimize göre «hürriyet, Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır. Cenab-ı Hakkın gayrine kul olmamağa Rûz-i Elest' deki peymanımızla müteahhidiz. (...) Kula kul olanlar üsâredir. Mü'minler ise «El-mü'minûn ahrârün» hadis-i nebevîsi mucibince hürdürler. Hürriyet, zîrûh veya birûh hiçbir mahlukun abdi, esiri olmamaktır.»[353]

Ziya Gökalp'e göre birçok kimseler hür doğdukları halde kendi istekleri ile bir zalim veya hainin esiri olmuşlardır. Bir kısım insanlar da nefs-i emmaresine esirdirler. Bu grupların ikisi de Allah'tan başka şeylere bağlandığı için Allah'ın cezasından kurtulamazlar. Düşünürümüz bu makalesini şu ifadeleriyle belirtir: «İslâmiyetin üss-ül-esâsı olan Tevhîd, yalnız Habb-i Vâhid'e kul olmak, başka rablar tanımamak demektir. Hülâsai kelâm bizim iki büyük vazife-i diniyemiz vardır ki birincisi, Hâlika karşı abd vazifesinde, ikincisi, mahlukata karşı hür hey'etinde bulunmaktır. O halde Ehl-i İslâm'ın ibadetten sonra en büyük şiârı hürriyettir.»[354]

Hürriyeti yukardaki şekilde, tamamen İslâmî açıdan açıklayan Ziya Gökalp «Yeni Osmanlılar» isimli makalesinde «Genç Osmanlıların tercih edeceği meslek-i terakkî, Şark'ın füyûz-i manevîsiyle Garb'ın ke-

mâlât-ı maddiyesini terkipten ibaret olan terakki-i mubdiânedir.»[355] der. Peyman Gazetesinin daha sonraki sayılarında medreseleri ele alır. Bu medreselerin önceleri gerçek âlimler yetiştirdiğini, sonraları ise tetrisatlarının bozulduğunu, bu nedenle ıslah edilmesi gerektiğini açıklar.

Düşünürümüz «Bir Devlet Nasıl Gençleşir?» başlıklı yazısında İbn Haldun'un «üzviyetler gibi devletlerin de ömrü tabiisi vardır» fikrine karşı çıkar. Ziya Gökalp'a göre «uzviyetler yalnız ıstıfây-ı tabiî kanununa tabi olduğu için, sağlam hücrelerin düşkün hücrelere galibiyet-i kat'iyyesi muvakkattır. Yıpranmış hücreler bir ekseriyet-i azîmeyi ihraz ettikten sonra gençlik bir daha avdet etmemek üzere ebediyyen veda eder. Devletlerde ise, fertlerin muzafferiyet ve rüçhânı, ıstıfay-ı tabiî kanunundan başka, ıstıfayı aklî düsturuna da tâbi'dir.

Bir devlette ceryânı tabiî, fâsid unsurları re's-i iktidâra çıkarmış iken, bir zümre-i kalile-i dühât, darbe-i sihrengiz-i müceddidaneleriyle meyelân-i içtimâiyi tağyir ederek avamil-i selîmeye nusret ve fâikiyyet ifa edebilir. İhtiyarlamağa başlamış olan cism-i devlet, böyle bir hadise üzerine derhal gençleşmeğe yüz tutar.»[356]

Burada görüldüğü gibi, zekî kişilerden teşekkül etmiş bir grubun yapacağı devrimle devletin gençleşebileceğini iddia eden düşünürümüz, «Din, İlmin Bir Netice-i Zarûriyesidir» isimli makalesinde ilimle dinin birbirinin mütemmimi olduğunu açıklar. İlmi insanın en büyük özelliklerinden biri olarak kabul eder. Ziya Gökalp'a göre ilim, Allah'ın insanlara büyük bir lütfudur. İnsanlar ilim sayesinde, geçmişe bakarak gelecekteki hiçbir tehlikeyi ve başarıyı haber vermez. İlim nekadar ilerlerse ilerlesin, çeşitli korkular kar-

A. Comte'un öğrencisi pozitivist Emile Durkheim' in eserlerini okumağa başladıktan sonra pozitivizmin etkisinde kalan Ziya Gökalp, Durkheim'in kurduğu, Halbwachs, Henri Hubert, Marcel Mausse, Marcel şıısnda kalbe tam bir güven vermez. Düşünürümüze göre «ilim müşâhedât-ı mahdûde, tecârib-i ma'dûde, istikrâât-ı nâfia temelleri üzerine müessis bulunduğuna binaen, hayat-ı vicdaniyyeye daima gayr-i kâfi kalacaktır. İlmin bu za'fını telafi edecek yalnız bir kuvvet vardır. Bu kuvve-i mukaddese, dindir.»[357]

Görüldüğü gibi ilmin noksanının din tarafından tamamlanacağını ifade eden Ziya Gökalp, cehaletin dinle bağdaşamıyacağını da ileri sürdükten sonra makalesini şu cümlelerle bitirir: Biribirinin lâzım-ı gayr-ı müfarıkı bulunan bu iki kuvvet, beşeriyetin iki muazzez rehber-i selâmetidir. Kemûl-i akl ve metanet-i kalbe malik olmak için bu iki kuvveti daima nefsimizde tenmiye edelim.»[358]

Din ile ilmin birbirinden ayrı düşünülemiyeceğini yukardaki şekilde açıklayan düşünürümüz, 12 Ocak 1908 tarihli Volkan Gazetesinde «İçtimâ'-ı Siyasî, İ'tizal-ı Siyasî» isimli dikkate değer bir makale neşretmiştir. Bu makalesinde İslâm dininin içtimaî bir din olduğunu; Cenab-ı Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de «Allah' ın ipine sımsıkı sarılınız, tefrikaya düşmeyiniz» diye buyurduğunu; «Allah'ın yardımı cemaat üzerindedir», «Tefrika çıkaran bizden değildir» gibi hadis-i şerifleri[359] belirttikten sonra siyaseti fıkıh ilmine benzeterek şöyle diyor: «İçtihad-ı fıkhî gibi içtihad-ı siyasî, kuyûd-ı zekâ ve irfanla meşruttur. Yalnız şu kadar fark vardır ki Fıkıh'ta bab-ı ictihat bir zamandan beri mesdûd bulunduğu halde, siyasette o kapı ilâ yevmi-l-kıyam meftuhtur. (...) Fıkıh'ta olduğu gibi siyasette de

olmak üzere müstakil bir şe'niyetin mevcud olması da kifayet etmez. Buşe'niyetin «muayyeniyet = détermi- müctehidlerin toplanacağı yer olarak da «İttihat ve Terakkî Cemiyeti»ni gösteren Ziyâ Gökalp, her ilden gelecek meb'usların Merkez-i Umûmî'de bir kongre teşekkül ettireceklerini, bu kongrede alınan kararlara da her Osmanlının uyması gerekeceğini söylüyor.[361]

Bu makalenin yayınlandığı tarihlerde, İttihat ve Terakki Cemiyeti Umumî Merkezince Diyarbakır, Van, Bitlis parti müfettişliğine atanan[362] Ziya Gökalp yukarda ifade ettiği «fırkai naciye» terimiyle İttihat ve Terak-kî Cemiyetini kasdetmektedir.

Buraya kadar belirtmeğe çalıştığımız yazılarında pozitivist bir etki görülmeyen Ziya Gökalp 6 Eylül 1909'da, İttihat ve Terakkî merkezince yapılan davet üzerine Diyarbakır mürahhası olarak Selânik'e gitti. 18 Eylül 1909'da Selânik'te yapılan İttihat ve Terakkî Cemiyeti genel kurul toplantısına katılan mütefekkirimiz bir ruhî dönüş (conversion) geçirir. Bundan sonra yukarıda belirttiğimiz fikirlerin bir çoğunu bırakır.[363]

Selânik'de sosyoloji ile ilgili Fransız neşriyatını lâyıkıyla takibetmek imkânı bulmuştur. Alfred Fouillée (1838-1912), Gabriel Tarde (1843-1904), Gustave Lebon (1841-1931) gibi yazarlarla «daha önceden iyiden iyiye meşgul olmuş olduğu anlaşılan Ziya Bey, Merkez-i Umumîye azasından doktor Ali Bey Hüseyinzâde'nin tavsiyesi ile bilhassa Bergson ve Durkheim'in eserlerini ayrıca dikkatle incelemeye koyulmuştur. Bu iki müellifden Durkheim, Ziya Bey'in temayüllerine daha uygun geldiğinden tesiri de o nisbette derin olmuştur.»[364]

Granet ve Lévy-Bruhl'ün mensub olduğu Fransız Sosyoloji Okulu'nun Türkiye temsilciliğini yapmıştır.[365]

Ziya Gökalp'ın kurduğu sosyolojiyi, Fransız Sosyoloji Okulu'nun adetâ Türkiye'de bir devamından ibaret kabul eden Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu bu hususta şu açıklamalarda bulunuyor: «Gökalp'ın, Durkheim mektebinden aldığı, en ziyade onun görüş ve inceleme usulüdür. Türkiye'de içtimaiyatın kuruluşunda bir taraftan bu usul diğer taraftan Gökalp'ın bu usulü tatbikteki inancı büyük rol oynadı. Gökalp, yalnız almakla kalmadı, aynı zamanda Durkheim içtimaiyatının umumî prensiplerini Türklerin içimaî müesselerine tatbik etti.[366]

Bütün bu bilgilerden anlaşılan değişmez gerçek Ziya Gökalp'ın, Durkheim'in dolayısıyla pozitivizmin etkisinde kalmış olmasıdır. Eğer Ziya Gökalp'ın Diyarbakır murahhası olarak Selânik'e gelişini onun fikir hayatında ikinci devre başlangıcı kabul edersek; bu ikinci devrede mütefekkirimizin bir kısım yazılarında pozitivizmin etkisinin görüldüğünü söyleyebiliriz.

Ziya Gökalp 1331'de «Millî Tetebbular Mecmuası»nda neşredilen «Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul» ve «İçtimaî Teşkilat İle Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur» isimli makalelerinde pozitivist Durkheim'in etkilerini taşımaktadır. Adı geçen makalelerin birincisinde Ziya Gökalp usule ait kaideleri Durkheim'den mülhem olarak açıklamaktadır. Düşünürümüze göre «Kavmin müstakil mahiyeti hâiz içtimaî bir şe'niyet olduğu esas olarak kabul edildikten sonra, kavme ait bütün hâdiselerin sebeblerini içtimaî âmiller arasında aramak zarûreti meydana çıkar. Filhakika, bir ilmin mevcut olabilmesi için onun mevzuu

Fırka-ı Naciye ehl-i cemaattır.»[366] Cemaattan ayrılanlar dalâlete düşmüştür.

«Bizde icmâ'-ı siyasî ne suretle husule gelebilir?» diye sorduğu soruya şöyle cevab veriyor: «Müçtehidin-i siyasiyenin müşavere ve münazası ile «Siyasî nisme» umdesine tabiiyeti, yani «her hâdisenin o şe'niyet dairesinde muayyen sebeblere malikiyeti» iktiza eder.»[367]

Burada görüldüğü gibi, Ziya Gökalp'ın toplumsal olayların sebeblerini, başka bir toplumsal olaya bağlaması ve ilim için determinizmi kabul etmesi ondaki pozitivist etkileri gösterir hususlardır.

Birinci makalesinde iptidaî kavimleri ve milletleri çeşitlere ayırarak belirten Ziya Gökalp adı geçen ikinci makalesinde, Durkheim ve Mauss'un çalışmalarından bahsettikten sonra bunların yaptığı iki boy (tribut) sınıflamasını olduğu gibi naklediyor. İlk defa, iptidaî kavimlerin en basiti olan Avustralya aşiretlerinde en basit totemizm şeklinin bulunduğunu, her «Aşiret=Tribut»in ikişer «Kabile=Phratrie»den ve her kabilenin de müteaddid «Semiyye=Clan»lerden oluştuğunu ifade ediyor. Avustralyalıların kâinatı oluşturan tüm varlıkları, aşiretleri içinde ve aşiretlerinin üyesi olarak kabul ettiklerini; yine kâinatı oluşturan varlıkları iki kabilenin isimleri ile gösterilen iki büyük cinse ayırdıklarını söylüyor ve şöyle devam ediyor:

«Misal olarak «Mont-Gambier» aşiretini alalım. Bu aşiret «Kumite» ve «Kroki» adlarını taşıyan iki kabileyi muhtevidir: Bu kabilelerden her biri de beşer semiyyeyi havidir. Tabîatta mevcut olan her şey bu on semiyyeden birine mensubdur.[368]

Mezkur aşiretin teşkilatı şu veçhiledir:

Kabile	Semiyeler	Her Semiyede tasnif olunan mevcudât
	Balık avlayan (doğan)	Duman, hanımeli (nebat), bazı ağaçlar, ilâh...
	Kaşıkçı Kuşu	Kara tahtalı ağaç, köpekler, ateş, buz, ilâh...
Numite	Karga	Yağmur, gök gürültüsü, şimşek, bulutlar, dolu, kış, ilâh...
	Kara Kakatoes (Sorguçlu papağan)	Yıldızlar, ay, ilâh...
	Zehirsiz bir yılan	Balık, ayı balığı, yılan, balığı, lifi kabuklu ağaçlar
	Çay ağacı	Ördek, istakozun küçüğü, baykuş, ilâh...
	Yenilir bir kök	Toy kuşu, bıldırcın, bir nevi kanguru ilâh...
Kroki	İbiksiz ak Kakatoes (sorguçlu papağan)	Kanguru, yaz, güneş, rüzgar, sonbahar, ilâh...
	Dördüncü ve beşinci semiyye hakkında tafsilat mevcut değildir.	

Semiyyelerin bir hayvan yahut nebat isminden ibaret olan ünvanlarına «Totem» denilir. Bir kabilenin semiyyelerine mahsus olan Totemler diğer kabilelerin

semiyyelerinde bulunamaz. Her semiyye kendi totemi-nin ifade ettiği hayvan yahut nebat nev'ini kendi akra-bası addoder.»[369]

Yukardaki sınıflamayı «L'Anné Sociologique, tome. VI. page. XXXV»den aldığını ifade eden Ziya Gökalp, Durkheim'den naklen Amerika'daki «Zuni»lerdeki farklı bir sınıflamayı açıklıyor. «Zuni»lerin dinî görüşlerine göre fezayı, Şimal ,Cenub, Garb, Şark, Semt-i re's, Semt-i kadem ve Merkez olarak yedi bölgeye ayırdıklarını; kâinattaki her şeyi (güneş, ay, yıldızlar, gök, yer, deniz, bütün hadiseleri ve unsurlarıyla beraber, nebatlar, hayvanlar ve insanlar) bu yedi bölgeye taksim ettiklerini belirtiyor.

Yukarda belirtilen her bölgenin muayyen bir rengi olduğunu söyleyen mütefekkirimiz açıklamalarını şöyle devam ettiriyor: «Şimal sarı, Garb mavi, Cenub kızıl, Şark ak, Semt-i re's alaca-bulaca, Semt'i kadem kara, Merkez her rengi cami'dir. Eşyanın bu tasnifini yalnız cihetlere nazaran addetmemeli. «Zuni»lerin «Poeblo» su, yani «Şehir»i de yedi kısma munkesimdir. Bu kısımlardan herbiri yedi semtten birine mensubtur. Meselâ kısımlardan biri Şimale, diğeri Garbe, üçüncüsü Cenube ilâh... merbuttur. Yedi semtin renkleri, aynı zamanda mütenârızan bu içtimaî kısımların da renkleridir.

Bu kısımlardan her biri üç semiyyeden mürekkeptir. Yalnız merkeze mensub olan kısım bir semiyyeyi muhtevidir. Aynı zamanda bu semiyyelerin cümlesi totemlidir.

Semiyyelerin totemlerini aşağıdaki levhada gösteriyorum:

Şimalde	: Turna yahut kaşıkçı kuşu	Semiyyesi
	İskoçya yahut Adaçayı horozu	»
	Sarı ağaç yahut yeşil meşe	»
Garpde	: Ayı	»
	Koyun (çayır köpeği)	»
	İlkbahar otu	:
Cenubda	: Tütün	»
	Mısır	»
	Porsuk	»
Şarkta	: Sığır	»
	Geyik	»
	Hindi	»
Semt-i re'sde	: Güneş	»
	Kartal	»
	Göl	»
Semt-i kademde	: Kurbağa yahut kara kurbağa	»
	Çıngıraklı yılan	»
	Su	»
Merkezde	: Makav papağanı	»

Bu ondokuz semiyyenin yedi semte tevzi edilmesi bidayette Zuoni ilinin yedi semiyyeden mürekkeb bulunmasındandır.»[370]

Burada verdiği bilgileri «L'Anné Sociologique, tome VI, page. 37»den aldığını belirten Ziya Gökalp şöyle diyor: «Bu ifadelerden anlaşıldı ki, iptidaî kavimler umumî fezayı kendi karargâhının fezasına idhal ettiği gibi kâinatta mevcut olan bütün eşyayı kendi içtimaî kadrolarına ilhak ederek bir taraftan içtimaî, diğer cihetten kevni olmak üzere esâtiri bir manzume-i mantıkıye meydana getiriyor. Şimdi bu hâli Çinliler'le Türkler'de arayalım.»[371]

Bu ifadeleri ile açık olarak belirttiği gibi Ziya Gökalp Durkheim'in yukarda belirtilen tasniflerini, eski

Türklerdeki sınıflamaları açıklamak için esas alıyor. Bir bakıma Durkheim tarafından ortaya konulan eski Türk toplumunu uyguluyor. Fransız Sosyoloji Okulu'na mensup olan Ziya Gökalp «mensup olduğu okulun fikrine uygun olarak sınıflamanın toplumsal kaynaktan doğduğunu söylüyor. Gökalp daha sonra aynı konuyu «Türk Medeniyeti Tarihi» adlı eserinde tekrar bahis konusu ediyor.[372]

Bu konuyla ilgili olarak düşünürümüz, eski Türkler'deki ikili, dörtlü, altılı, sekizli, on ikili, ve yirmi dörtlü tasnifleri açıklıyor. Yaptığı sınıflamalarda yukarda belirtilen tasnifleri esas aldığını görmek mümkündür. Örnek olarak, bunlardan dörtlü sınıflamayı arzedelim: Yönler, mevsimler, totemler ve renkler dörde ayrılmıştır. Bu sınıflamaların birleşmesinden aşağıdaki genel tasnif meydana çıkmıştır.

1	2	3	4
Cenub	Şark	Garb	Şimal
Yaz	İlkbahar	Sonbahar	Kış
Ateş	Ağaç	Demir	Su
Kuş	Koyun	İt	Domuz
Kızıl Han	Gök Han	Ak Han	Kara Han[373]

Gökalp bu sınıflamanın nevileri arasındaki eşitliği belirtmek için şöyle diyor: «Dörtlü tasnif Türklere göre, umum mevcudatların dört müsavî nev'e taksim olunmasıydı. Buradaki «gök, kızıl, ak, kara» renkleri, kıymetçe biribirine müsavi olduğu gibi bunların cihetleri, unsurları, totemleri ve yer suları da eşittirler.»[374]

Mütefekkirimize göre bu dörtlü tasnif Türklerin en eski dini olan «büyücülük»e, yani Şamanizme bağlıdır. Şamaizm ise bir taraftan «totemizm» diğer taraftan da anneye ait klan (clan materinel) ile ilgilidir.[375]

Aynı zamanda bu dört geleneksel nevi eski Türklerin bölündüğü dört «Klan»dan ibarettir.[376]

Burada görüldüğü gibi sınıflamasına «totem» ve «klan»ı esas almakla Durkheim'in tesirinde kaldığını açık olarak ortaya koyan Ziya Gökalp İslâm Mecmuasında neşredilen «İçtimaî Usûl-i Fıkıh» isimli makalesinde örflerin ilâhî bir mahiyete haiz olduklarını, dünya işleri ve cemiyet hayatı ile ilgili nassların örften doğduğunu iddia etmektedir.

Fıkhın nass ve örften ibaret iki kaynağı olduğunu; birinci kaynağın fevkalâde ihtimamla inceden inceye araştırılmasıyla Kur'an ve Hadîslerle ilgili çeşitli ilimler yanında, fıkıh hükümlerinin naslardan nasıl çıkarıldığını gösteren bir de usul-i fıkıh ilminin oluştuğunu belirten Ziya Gökalp şöyle diyor: «Acaba örf hakkında da böyle ihtimamkarâne tetkikler yapılamaz mı? Örflerin zümrelere, ve zümrelerin tekâmülî safhalarına göre nasıl değiştiğini ve sonra bu tahavvül ve tekâmül-i örflerin fıkıha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren içtimaî bir usul tetvinine imkân yok mudur?»[377]

Gökalp bu ifadeleri ile içtimaiyatı fıkıh ilmine denk kabul ediyor. Bu nedenle fıkhtaki «usûl-i fıkıh ilmi» gibi içtimaiyatta da bir «içtimaî usul-i fıkıh» meydana getirmenin gerektiğini savunuyor. Böyle bir çalışmayı geçmişten beklemenin doğru olmayacağını şöyle ifade ediyor: «İçtimaiyat ilmi müsbet bir ilim olarak ancak yakın zamanda teşekkül etmeğe başladığından bu tetkiklerin icrası ile böyle bir ilmin tedvinini geçmiş asırlardan beklemek doğru değildir.»[378]

Ziya Gökalp buradaki ifadesiyle kurulmasını istediği «içtimaî usul-i fıkıh»ın, A. Comte'un kurduğu ve Durkheim'in geliştirdiği pozitif sosyolojiye ait olacağını belirtmektedir. Gelecek bilgilerden de anlaşılaca-

ğı gibi sosyolojiyi dinî ilimler arasına girdirmek istiyor. Bu isteğinin, İmam-ı Azam Hazretlerinin örfü müstakil bir esas olarak almasına; İmam-ı Ebu Yusuf Hazretlerinin «nass ile örf taarruz ederse bakılır: Eğer nass örften mütevellitse örfe itibar edilir.» kaidesini kabul etmesine[379] dayandığını açıklamağa çalışan mütefekkirimiz şöyle diyor:

«Evet İslâm şeriatı semavî köklere malik bir tuba ağacıdır. Fakat bu ağacın hikmet-i vücudu dünyevî bir feza ve muhitte yaşamak, içtimaî örflerden heva, hararet ve ziya alarak medeni ihtiyaçları tatmin etmektir.

İslâm şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edenler bu ağacı daima canlı ve velût kabul etmek ıztırabındadırlar. Çünkü yaşanmayan ve yaşatmayan bir kanun hayatın nazımı olamaz. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki fıkıhın nassî bir usûlü olduğu gibi içtimaî bir usulü de vardır.»[380]

Oluşturulmasını istediği bu «içtimaî usûl-i fıkıh»ın fakih ve sosyologların ortaklaşa yapacakları ilmî çalışmalarla kurulacağını belirten mütefekkirimize göre, kavim ve ümmetlerin toplumsal vicdanları, ahlâkî adetleri ,siyasî fikirleri, hukukî muameleleri fert iradelerinden müstakil ve onlara hakîm olan tabiî kanunlara bağlıdır. Bu kanunları yapan kudret ise ancak «meşiyyet-i ezelî»dir.

Belirttiği bu fikirler ile Durkheim'in bazı sosyolojik ilkelerini, «meşiyyet-i ezeli» terimi ile dine dayandırdığı kolayca görülen Ziya Gökalp, yukarda ortaya koyduğu fikirlerden hareketle vardığı sonuçlar için şu cümleleri kullanıyor: «O halde örf ve nass gibi hakikî sarih bir surette değil, fakat zımnî, mecazî bir itibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı? İmam-ı Ebu Yusuf Hazretleri «nass örften mütevellit ise itibar örfe-

dir» diyor. Acaba dünyevî işlere ve içtimaî hayata taalluk eden nasların hemen kaffesi örften mütevellidir denilemez mi?

İçtimaî muayyeniyet ve ittıradı, âdet-ullahın tecellisi olarak kabul ettikten sonra bu sünnet-i sübhaniyenin içtimaî hayata taalluk eden husûsda da esas alması gayet tabiîdir.»[381]

Burada belirtmeğe çalıştığımız fikirleri ile Ziya Gökalp, Durkheim'in dinle sosyolojinin ilişkisini açıklarken kullandığı şu ifadesini «heyet-i içtimaiyede esaslı olan şeylerin kaffesini dinin tevlid etmiş olması, heyet-i içtimaiye fikri dinin ruhu olduğundandır.»[382] hatırlatıyor. Örfe son derece önem veren Gökalp «Fıkıh ve İçtimaiyat» isimli başka bir makalesinde, Fıkhın kaynaklarını şöyle belirtiyor: «Fıkhın menba'ları ikidir. Naklî şeriat, içtimaî şeriat. Naklî şeriat tekamülden müteâlîdir. İçtimaî şeriat ise içtimaî hayat gibi daimî bir surette «devenir» haldedir. O halde fıkhın bu kısmı İslâm ümmetinin içtimaî tekamülüne tabî olarak tekâmül etmeğe yalnız müsteid değil, aynı zamanda mecburdur.»[383]

Yukarda belirttiği naklî şeriatta bir değişiklik yapılamıyacağını belirten mütefekkirimiz «İçtimaiyat Mecmuası»ndaki «Millî İçtimaiyat» isimli makalesinde «örf»ü şöyle tanımlıyor: Kur'an-ı Kerim'deki örf fransızcadaki «Opinion» kelimesinin mukabilidir. Bir milletin örfü, içindeki yaşadığı içtimaî vicdanıdır. Bu içtimaî vicdan ise yalnız makbul olabilir, merdut olamaz.»[384]

Gökalp'e göre örf, insanları «birinci derecede ilham ettiği aşk kudretiyle, ikinci derecede ihsas ettiği ceza kuvvetiyle sihri altına alır.»[385] Örfe bir şahsiyet atfeden mütefekkirimiz «aşk»a örfün cemal, «ceza»ya da celâl sıfatı diyor.

İçtimaiyat Mecmuası'nın ikinci sayısında neşredilen «Cemiyette Büyük Adamların Tesiri» adlı makalesinde Ziya Gökalp, büyük insanları iki sınıfa ayırıyor: 1 — Reformcular, 2 — İcatcılar. Reformcular için «din mübeşşirleri, büyük fatihler, büyük inkilapçılar gibi tarihte umûmî ceryanları açmağa muvaffak olan, kuvvetli imanlı ve şedid irâdeli zatlardır.»[386] derken; icatcılar için de «Marifet ve Medeniyet'in herhangi bir şubesinde keşf, ihtirâ' yahut ıslah suretinde büyük bir teceddüt ve terakkî husule getirenlerdir.»[387] diyor.

Gökalp'e göre bir toplumun, bir kavimin meydana gelebilmesi için evvel: fertler arasında müşterek bir duygunun, ikinci olarak da bir iş bölümünün bulunması lâzımdır. Toplumdaki müşterek duygudan doğan dayanışma reformcuları, iş bölümünden doğan dayanışma da icatcıları yetiştirir.

Ziya Gökalp, adı geçen derginin üçüncü sayısında «Ahlâk İçtimaî midir?» adlı makalesinde ahlâkın birtakım kurallardan meydana geldiğini, bu ahlâkî kaideleri teşhis ettiren iki elementin bulunduğunu söylüyor. Bu alâmetlerden birinin «mecburiyet» (obligation), diğerininse «istenirlik» (désirabilité) olduğunu belirtiyor. Düşünürümüze göre ahlâkî kuralların mecburiliği, içtimaî bir müeyyide kuvvetine sahip olmalarındandır. Onlara uymadığımız zaman kötüleniriz uyduğumuz müddetçe beğeniliriz. Bu durum, ahlâkın kaynak itibariyle ferdi değil toplumsal olduğunu gösterir.[388]

Ziya Gökalp'ın burada işlediği ahlâk konusu Durkheim'in «Sociologie et Philosophie» isimli kitabında, «Détermination du Pait Moral» başlığı altında işlenmiştir. Durkheim ile Gökalp arasındaki fikrî etkileşimi göstermekte yararlı olur düşüncesiyle ufak bir özeti aynen veriyoruz:

«Ahlâkî olgunun ayırdedici özellikleri nelerdir?»

Her ahlâk kendini bize davranış kaidelerinin bir sistemi olarak takdim eder. (...) O halde ahlâkî kaideleri diğerlerinden ayırd eden nedir?

1 — Ahlâkî kaideler zorunlu oldukları için kendilerini saydırmaları gereği özel bir yetki ile kuşatılmış olarak görülür. (...) O halde mecburiyet, ahlâkî kaidenin ilk özelliklerinden birini oluşturur.

2 — Fakat, Kant'ın söylediğinin tam tersine, vazife kavramı ahlâk kavramını ortadan kaldırmaz. (...) En az birinci kadar esas olan diğer bir özellik istenirliktir.[389]

(...) Ahlâk hangisi olursa olsun bir gruba bağlanmanın başladığı yerde başlar.[390]

Burada görüldüğü gibi Durkheim'in etkisini taşıyan düşünürümüze göre, ahlâkın gayesi Cemiyettir. Ahlâkı tamamen cemiyete bağlayan Gökalp mefkure için de şunları söylüyor: «Mefkure, hayatımızı uğruna feda edeceğimiz bir mevcut demektir ki ahlâkî gaye de aynı manayı müfittir. O halde müfekkire dediğimiz şey de cemiyetten yeni içtimaî hayatın şedid bir suretde yaşanılmasından ibarettir.»[391]

Cemiyete son derece ehemmiyet veren mütefekkirimiz bu duygusunu şiirlerinde de dile getirmiştir. «Ahlâk» isimli şiiri bunlardan biridir. Bu şiirinde Gökalp'ın pozitivist etkiler taşıdığı görülmektedir. Şimdi görebildiğimiz kadarıyla bu pozitivist unsurları belirtmeğe çalışalım.

Gökalp'ın bu şiirinin ilk kıtası şu mısralardan müteşekkildir:

«Ahlâk yolu pek dardır
Tetik bas, önü yardır
Sakın «Hakkım var» deme,
Hak yok, vazife vardır!»[392]

Bu dörtlüğün son iki mısrası A. Comte'un hukuk anlayışının nazım haline getirilmiş şeklini andırıyor. Comte'a göre «pozitif halde hukuk fikri geri getirilmez bir şekilde gözden kaybolmuştur. Herkesin her şey hakkında vazifeleri vardır. Başka bir deyişle hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur.»[393]

Aynı şiirin aşağıdaki dörtlüğü de pozitivist etkiler taşımaktadır:

Ben, sen yokuz, biz varız.
Hem Ogan, hem kullarız.
«Biz» demek, «Bir» demektir.
Ben, sen ona taparız!

İslâm inancıyla asla bağdaşmayan bu mısraları ile Gökalp, A. Comte'un İnsanlığı «Allah» kabul edişi ve Durkheim'in «ben Allah'tan ancak şekil değiştirmiş ve sembolik olarak düşünülmüş toplumu görüyorum»[394] şeklindeki ifadesinin etkilerini taşıdığı düşüncesindeyiz. Gerek A. Comte'un ve gerekse Durkheim'in cemiyete son derece önem verip ferdî hesaba katmayışları Ziya Gökalp'e etki etmiştir. Yukardaki beyit bunun açık bir ifadesidir.

Ziya Gökalp «Din ile İlim» isimli şiirinde kendine özgü üslubu ile A. Comte'un üç hal kanunu, İslâm dininin görüşüne intibak ettiriyor.[395] Şiirin tamamı göz önüne getirildiği zaman bunu görmek hiç de zor değildir. Anlam bütünlüğünü sağlaması için şiirin tümünü naklediyoruz.

«İnsanların ilk mürşidi kimlerdir?
Hiç şüphesiz peygamberler, veliler...
Bu devirde din, hikmete rehberdir;
Ahlâk, san'at hep o nurdan alır fer...

Fakat sonra din yerini ham zühde
Verir, artık coşkun vecdi azalır;
Velilerin yeller eser yerinde,
Mürşid adı fakihlere irs kalır.

Fakihlerin kılavuzu nakliyyât,
Dini zorla sürüklerler bu yola...
Hikmet derki, «Bana rehber akliyyât;
O halde siz sağa gidin, ben sola!...»

Din mürebbi olur, hikmet muallim;
Her birisi çeker bir yana!
Savaşırken bunlar, çıkar meydana
Tecrübeden doğma müsbet bir ilim;

Bu son üstad der ki: Nakil tarihtir,
Akıl yolu bu tarihin usûlü;
İkisi de aynı şeyi gösterir,
Matlub olan: ruhun ona vusûlü!»

O şey nedir?.. bir vecidli gönül mü?
Kudsî olan her şey ona dil midir?
Öyle ise al benim de son sözümü;
Din kalpteki vecdin müsbet ilmidir!»[396]

Bu şiirin ilk iki dörtlüğü ilâhiyat halini tasvir ediyor. Üçüncü ve dördüncü dörtlükler metafizik hali belirtiyor. Dördüncü kıtanın son mısrası «Tecrübeden doğma müsbet bir ilim» ile pozitif hale geçildiği vurgulanıyor. Son iki beyitse pozitif hali dile getiriyor.

Birçok görüşlerini şiir halinde okuyucularına sunan mütefekkirimizin şiirlerinin tamamından bahsetmek konumuz açısından mümkün değildir. Bu bakımdan gerek kitap halinde (Kızılelma, Şakî İbrahim Destanı), gerekse çeşitli dergilerde neşredilen çok sayıdaki şiirlerini araştırmacılara bırakarak, pozitivist etki

bulduğumuz şiirlerinden iki tanesini belirtmekle yetiniyoruz.

Türkiye'de ilk sosyoloji kürsüsünü kurup, sosyolojiye birtakım teorik fikirler getiren Ziya Gökalp aynı zamanda reformcu idi. Bu sahadaki makalelerini 1918' de kitap haline getirerek «Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak» ismi altında neşreyledi. Gökalp bu kitabında çatışma halinde olan üç ideolojiyi uzlaştırmaya çalışıyor.

Muassırlaşmağı hemen herkesin istediğini, İslâmlaşmak fikrini «Sıratı- Müstakim ve Sebilürreşad»; Türkleşmek fikrini ise «Türk Yurdu» mecmualarının savunduğunu belirten mütefekkirimiz bu ideolojilerin üçünün de hakîki ihtiyaçlardan doğduğunu ileri sürüyor.[397] Tarde'e dayanarak milliyet fikrinin gazete ile başladığını, gazetenin aynı lisanı konuşanlar arasında müşterek bir vicdan meydana getirdiğini ifade ediyor.

Gökalp'e göre milliyet düşüncesi ilk defa müslüman olmayanlarda, sonra Arnavut ve Araplarda en son Türklerde zuhur etmiştir. Türklerin sona kalışı Osmanlı devletini teşekkül ettirmeleridir. Asrımız milliyet asrıdır. Bu ülkü bizde de bir an önce uyanmalıdır. Türkler iktisadî ve içtimaî sahaları başkalarına bırakarak devlet memurluğu ve çiftçilikle yetindiler. Bu durum iyi sonuç vermedi.

Mütefekkirimize göre «memleketimizde kuvvetli bir hükûmet teessüs edememesi Türklerin iktisadî sınıflardan mahrumiyeti yüzündendir. Hangi millette hükûmet iktisadî sınıflara istinad ederse, orada hükûmet gayet kuvvetli olur. Hangi memlekette hükûmet memurlar sınıfına istinat ederse, orada hükûmet daima zayıftır; çünkü ma'zûl memurlar iş başına geçmek, mansup memurlar da daha yüksek bir mevkie

yükselmek için daima mevcut hükûmeti düşürmeğe çalışırlar.»[398]

Türklük kozmopolitliğe karşı İslâmiyet ve Osmanlılığın hakikî istinatgâhıdır diyen Gökalp yine Tarde'a dayanarak beynelmilelciliğin kitaplar vasıtasıyla doğduğuna işaret ediyor.[399] Bundan sonra «Türklükle İslâmlık, biri «milliyet» diğeri «beynelmilliyet» mahiyetinde oldukları için aralarında asla bir taâruz yoktur[400] diyor. Asrîleşmenin âlet (outil)den doğduğunu söyleyen düşünürümüz muasırlaşmak için de şöyle diyor: «Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dritnavtlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malûmat ve mâsnuât iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müste'ni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız.»[401]

Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak arasında hiçbir tezat olmadığını ortaya koymağa çalışan Ziya Gökalp neticede şu hükmü veriyor: «O halde herbirinin nüfuz dairelerini tayin ederek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu bunların, bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak «Muasır bir İslâm Türklüğü» ibde' etmeliyiz.»[402]

İçtimaî vicdana milliyetçilik, ümmetcilik, muasırcılık gibi üç boyut atfeden Gökalp bu fikrinin doğruluğunu lisanda göstermek için çalışıyor. Ona göre dilimiz elli altmış seneden beri gelişmektedir. Lisanımız, müterakkî dillerle karşılaştıkça bazan onların kelime kelime taklidini yapıyor. Bazan «hurde-bin (microscope)», «dürbin (téléscop)», «memkure (idéal)» kelimelerinde olduğu gibi lafzî taklitlerini yapıyor. Bazı kere de «tayyare (aéroplane)», «tekâmül (évolution)», «meşru-

tiyet (constitution)», «bediiyat (esthétique)» tabirlerinde olduğu gibi manevî kopyalar yapıyor. Bu nedenle günün birinde Türkçemiz, Fransızca, İngilizce, Almancadaki bütün kelimelerin karşılığına sahip olacaktır.[403]

Lisanımızın ümmetçiliğini sağlamak için diğer İslâm lisanlarının kabul ettiği veya kabul edebileceği tabirleri arayıp bulmak lâzımdır. Bunun için de «İslâm Ümmetine mensup her lisanda ıstılah vaz'ıyle meşgul cemiyetler teşekkül etmeli, bu cemiyetler muayyen zamanlarda ıstılah kongreleri suretiyle toplanmalıdır.»[404]

Gökalp'e göre İslâm ümmetinin umûmî lisanı olan bir ıstılahlar sözlüğü meydana getirildikten sonra Türkçedeki Arapça ve Farsça kelimeler temizlenmelidir. Düşünürümüz şu sonuca varıyor: «Lisanımızı mânâ itibariyle muâsırlaştırmak, ıstılah ciheti ile İslâmlaştırmak lâzım olduğu gibi, sarf nahiv, imla hususlarında Türkleşmek de lâbüttür. Türkçede ıstılahların gayri bütün kelimeler mümkünse Türkçe olmalı, yahut Türkçeleşmiş bulunmalı.»[405]

Ziya Gökalp'ın yukardaki «ıstılah» anlayışı ile aynı sayfada zikrettiği şu «mümkünse bütün ıstılahları da Türkçe kelimelerden yapmak daha iyidir. Fakat mümkün olmadığı takdirde, ıstılahlarımızın Fransızca yahut Rusca olacağına Arapça ve Acemce olması daha hayırlıdır.» cümleleri tezat teşkil ediyor. Önce İslâm ümmeti için genel bir lisan kabul ettiği ıstılahları, sonra niçin mümkün olduğunca Türkçeleştirmeyi düşündüğünü anlayamıyoruz. Fakat sonra tekrar şöyle diyor: «Yeni mefhumlar asrın, ıstılahlar ümmetin, lügatlar milletin natıkasıdır.»[406]

Daha sonra anane ve kaidenin esasta bir olduğunu ifade eden Gökalp, Bergson'a dayanarak bu iki kelimeyi şöyle açıklıyor: «Bir milletin hatıraları, ana-

neleridir; ihtiyatları ise kaideleridir. Demek ki bir milletin ananeleri ruhunu, kaideler bedenini teşkil eder.»[407] Böylece gösterdiği fikir kaynağı ile Gökalp, hem Tardeci, hem Durkheim'ci, hem de Bergson'cu oluyor. Bu durum bir çelişki ortaya koyuyor.

Bu kitabında «Türklüğün Başına Gelenler» başlığını taşıyan yazısında Gökalp, Türkçülüğün İslâmcılığa muhalif olmadığını, Türkçülerin gayesinin muasır bir İslâm Türkçülüğü olduğunu belirtiyor. Sonra da Türkçülerin ümmet programlarının esaslarını açıklıyor: 1 — Bütün İslâm kavimleri arasında ortak olan Arap harflerini bozmadan saklamak, 2 — Bütün İslâm kavimlerinde ilmî terimlerin ortak hale getirilmesi için terim kongreleri yapmak ve terimleri Türkçeden, Arapçadan ve kısmen de Farsçadan yapmak, 3 — Bütün İslâm kavimlerinde ortak bir terbiyenin kurulması için terbiye kongreleri yapmak, 4 — Bütün İslâm kavimlerinin cemaat teşkilatları arasında bir irtibat meydana getirmek, 5 — İslâm ümmetinin timsali olan «hilâl»ın kutsallığını korumak.»[408]

Bu programı açıkladıktan sonra «bu umdelerden anlaşılıyor ki Türkçülük, aynı zamanda İslâmcılıktır.»[409] diyen Ziya Gökalp «Eğitim» bahsine geçiyor. O zamanki mektep programlarına dayanarak şöyle diyor: «Evvelâ millî lisan ve edebiyatımızı, millî tarihimizi öğretiyoruz ki Türk dilinden ve edebiyatından, Türk tarihinden başka bir şey değildir.

Saniyen, Kur'an-ı Kerim, tecvit, ilm-i hâl gibi dinî dersler ve İslâm tarihi ile İslâm lisanları okutuyoruz. Salisen, riyaziyat, tabiiyet gibi ilimleri ve bu ilimleri öğrenmeğe yarayan ecnebi lisanlarını öğretiyoruz».[410] Gökalp bu bilgilerden sonra eğitimde takib edilen gayenin Türklük, İslâmlık ve Muasırlık olduğunu ifade ediyor.

«Millet ve Vatan» isimli bölümde, «Vatan, uğruna hayatlar feda olunan mukaddes bir ülke demektir.»[411] diyen Gökalp bu mukaddesliğin millet ve ümmetten geldiğini belirtiyor. Eserinin «Milliyet ve İslâmiyet» isimli bölümünde müslüman kavimlerin ekserisinin esaret altında bulunduğunu; bu esaretten kurtulmaları için milliyet silahına sarılmalarının gerektiğini ileri sürüyor. Hürriyetine kavuşan müslümanlar arasında uzak bir gelecekte siyasî birliğin mümkün olabileceğini savunuyor.[412]

1919'da Malta'ya sürülen Ziya Gökalp, burada birtakım konferanslar vermiştir. Bu konferansların dört tanesi, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp serisinde «Malta Konferansları» ismiyle kitap halinde 1977'de neşredildi. Diğer konferansları henüz neşredilmemiştir. Bu nedenle elde etmemiz mümkün olmayan konferansların neşredilmesini beklerken, Kültür Bakanlığının yayınladığı konferanslardan bahsediyoruz. 23 Teşrinievvel 1919 tarihinde verilen konferans, adı geçen kitapta, şu başlığı taşıyor: «Eski Türk Dinî Teşkilâtı - Türklerin İslâm Oluşu Abbasi Ordusunda Türkler.» Bu başlık kitabı hazırlayan Doç. Dr. M. Fahrettin Kırzıoğlu tarafından verilmiştir.[413] 27/28 Teşrinevvel 1919'da verilen ikinci konferansın «Kavim Devri Ümmet Devri» bahsinde, kavim devrinde dinin cemiyete tabî olup örf ve adetlerden meydana geldiği; ümmet devrinde dinin semavî bir mahiyet aldığı açıklanıyor.[414]

Üçüncü konferans şu başlığı taşıyor: «İslâm âleminde Kölemen Türk Hakimiyeti - Gaznevî ve Hakaniye Devletleri _ Osmanlılarda Devlet İdaresi ve Düzeni - Mevkib-i Hümâyûn - Köylüler - Ocak, Enderun, Medreseler - Eski Düzenin Bozulması - Celâlîler, A'yânlık» isminden de anlaşılacağı gibi bu konferans tarihi bilgiler ihata etmektedir.

2 Teşrinisâni 1919'da verilen dördüncü konferansın «İslâmlıkta Üç Hükümet Şekli: İlâhî, Saltanat ve Hakimiye-i Milliye» bahsinde hükûmet şekilleri açıklanıyor. Ziya Gökalp'e göre hükûmetin üç şekli vardır. Birincisi Hazret-i Peygamber zamanında uygulanmıştır. Müslümanlar bir cemaat halindedir. Arazi ve asker Allah'ındır. Asker maaş almayıp fethedilen yerlerin ganimetini alıyor. Hâkimiyet-i İlâhiye vardır.[415]

Bu hükûmet şeklinden sonra «Saltanat» devri geliyor. Bu devirde hakim olan Padişahtır. Memleket onun, arazi onundur. Sultan ilâhî bir hakka sahibtir. Saltanat devrinden sonra «Hâkimiyet-i Milliye» devri geliyor. Bu devirde hâkim olan millettir. Orduya Osmanlı ordusu deniyor.[416]

Hükûmet şekillerini yukardaki biçimde açıklayan Ziya Gökalp, Peygamber Efendimizin tatbik ettiği hükûmet şekli ile, Osmanlılar devirlerindeki hükûmet şekillerini karşılaştırıyor. Bu devlet şekillerinin üçünün de aynı dine mensup olduğunu belirterek «demekki, din değişmeden, yalnız telâkki değişmekle, bu işler oluyor.»[417] diyor.

Böylece reformcu fikirlerine bir dayanak da göstermiş olan Ziya Gökalp Türkçülüğün ve harsın tarifini yapıyor. Ona göre Türkçülük «ne kavim, ne ümmet ve ne de ahâli Türkçülüğüdür. Türkçülük demek, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı vücuda getirmektir.»[418] Hars ise «sevdiğimiz şeylerin mecmuudur.»[419] Bu tarifleri yaptıktan sonra makalesini şu sözlerle bitiriyor Gökalp: «Görüyoruz ki Türkler, evvelâ «El» şeklinde, İslâm olduktan sonra «Saltanat», ve şimdi de asrî «Millî Devlet» haline geçiyor. Türkçülük bu son devrin mefkûresidir.»[420]

Buraya kadar çeşitli fikirlerini ve hangi pozitivist filozofun etkisinde kaldığını, yapabildiğimiz kadarıyla

belirtmeğe çalıştığımız Ziya Gökalp'ın, 1920'den sonraki neşriyatı konumuz harici olduğu için onlardan bahsedemiyoruz. Buraya kadar vermeğe çalıştığımız bilgilerden de anlaşılacağı gibi Ziya Gökalp pozitivist filozoflardan Durkheim'in tesirinde kalmıştır. Zaman zaman A. Comte'un etkilerini de taşıyan mütefekkirimiz, pozitivizmin tesirinde kalan diğer düşünürlerimizden daha fazla taraftar bulmuştur.

Eserleri :

1 — Şakî İbrahim Destanı, Diyarbakır 1908.
2 — Rusyadaki Türkler Ne Yapmalı, İst. 1913.
3 — Kızılelma, İst. 1914.
4 — Yeni Hayat, İst. 1918.
5 — Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak, İst. 1918.
6 — Türk Töresi, İst. 1923.
7 — Doğru Yol, Hâkimiyet-i Milliye ve Umdelerin Tasnifi, Tahlil ve Tefsiri, Ankara, 1923.
8 — Altun Işık, İst. 1923.
9 — Türkçülüğün Esasları, Ankara 1923.
10 — Türk Medeniyeti Tarihi, Birinci Kısım, İst. 1926.
11 — Diyarbekir, Peyman, Genç Kalemler, Yeni Mecmua, İslâm, İçtimaiyat, Millî Totebbular, Edebiyat Fakültesi, Muallim Şair, Halka Doğru, Türk Yurdu, Yeni Hayat, Felsefe Tetebbuatı Mecmuası, Küçük Mecmua... gibi gazete ve dergilerde neşrolunmuş makaleleri.

SONUÇ

İncelememiz göstermiştir ki, pozitivizmin başlangıcı için kesin bir tarih söylenemez. Ancak 17. asırda Bacon, Galilée ve Descartes'in; kural, keşif ve düşünceleri ile pozitif felsefe anlayışı yayılmağa başlamıştır. Hobbes, Locke, Newton, Leibniz, Berkeley, Hume, D'Alembert, Cabanis, Saint-Simon ve Charles Fourrier gibi filozofların çeşitli katkıları ile gelişen pozitif düşünceler Auguste Comte tarafından sistemleştirilmiştir.

Comte'un sistemleştirdiği pozitivizm daha önceki pozitif düşüncelerden farklı bir mahiyet almıştır. Comte altı ciltlik «Cours de Philosophie Positive» isimli eserinin ilk üç cildinde pozitif felsefeyi açıklamış, sonraki ciltlerden de sosyolojiyi tesis etmeğe çalışmıştır. Adı geçen eserini «Systeme de Politique Positive» adlı dört ciltlik ikinci eserine hazırlık için yazdığını belirten Comte, bu ve bundan sonra yazdığı diğer bütün eserleri ile yeni bir din kurmağa çalışmıştır.

Pozitivizmin kurucusuna göre bir toplumun bağımsızlığı ve kalkınması için din zarûridir. Ancak bu din İslâmiyet ve Hıristiyanlık olmayıp pozitif dindir. Bu dinin tanrısı «İnsanlık», melekleri kadınlar, peygamberi de Comte'dur. Metafiziği tamamen reddetmesine

rağmen akıl ve mantık dışı bir din ortaya koyan Comte, kendi sistemine ters düşmektedir.

Pozitivizme göre ilâhiyatçı ve metafizik devreyi geçen insanlık pozitif devreye ulaşmıştır. Bu devrede felsefe «niçin» ve «nedenler»le uğraşmayıp, olayları tabiî değişmez kanunlara bağlı olarak kabul eder. İlim olayı, olayın dışındaki bir sebeple değil başka bir olayla açıktır. İlimde geçerli olan gözlem ve deneydir. Müsbet ilimlerin dışında ilim yoktur. Sosyolojinin kurulmasıyla müsbet ilimler zinciri tamamlanmış olacaktır.

Comte, pozitivizmi yaymak için çeşitli devlet yetkililerine mektuplar yazmıştır. Evvelce de kaydettiğimiz gibi Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa ile Rus Çarı Nicolas I. da bunlar arasında yer almaktadır. Fransa'da tatbik edilemeyen pozitivizm Brezilya'da 1881 devriminden sonra din olarak tatbik edilmiştir. Şili ve Meksika'da da yayılma imkânı bulmuştur. 1870'den 1900'e kadar İtalya manevî hayatına da tesir eden pozitivizm Comte'un iddiasının tersine bu ülkelere hiçbir huzur getirememiştir.

Yeryüzündeki, Allah inancını yıkmayı amaçlayan pozitivizmin yayılması için çok çaba sarfedilmiştir. Bunun için her ülkede temsilciler bulmak için uğraşılmıştır. Bu hususta üzerinde ısrarla durulan ülkelerden biri de Türkiye'dir. Gerek Auguste Comte, gerekse diğer pozitivistler, Türklerin diğer müslüman ülkeler üzerindeki nüfuzlarını bildikleri için bundan faydalanmayı düşünmüşler; elde edebildikleri Türkler vasıtasıyla pozitivizmi müslüman ülkelerde yaymak istemişlerdir.

A. Comte'den sonra pozitivizmi Emile Littré, Ernest Renan, Hippolyte Taine, Pierre Laffitte, Emile Durkheim, John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi

filozoflar yaymıştır. Fransız edebiyatındaki realizm ve natüralizm akımları pozitivizmin etkisiyle doğmuştur.

Avrupa'da pozitivizm hızla yayılırken bizde de pozitif ilimlere karşı alâka artmış, imparatorluk ıslah gayesi ile yeni maarif müesseseleri açmıştır. Medreseler eski önemini kaybetmiş, Tanzimattan sonra bazı güçler şerî kanunlar yanında şerî olmayan kanunlara da yer verilmesini sağlamışlardır. Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiş, gazeteler neşredilmeğe başlanmıştır. 1826'da açılan Avrupaî Tıphane, zamanla materyalist kitaplar ihata eden kütüphane şekline dönüşmüştür. Galatasaray Lisesi'nin 1868'de açılmasıyla çok sayıda Fransız hocalar burada ders vermeğe başlamış, Galatasaray Lisesi ve aşağı yukarı aynı tarihte açılan Robert Koleji; yeni fikirlere açılan iki kapı vazifesi görmüştür. Birçok okulların programında müsbet dersler yer almıştır. Bu gibi durumlar pozitivizmin Türkiye'ye girişi için bir ortam hazırlamıştır.

Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, çeşitli eğitim müesseselerimize gelen yabancı uzmanlar etkili olmuşlarsa da bu hususta en büyük rolü edebiyat ile İttihat ve Terakkî oynamıştır. O zaman felsefî bir kanal söz konusu olmadığı için gerek Auguste Comte'un ve gerekse diğer pozitivist filozofların fikirleri edebiyat yoluyla Türkiye'ye aktarılmıştır. Öncede belirttiğimiz gibi «İttihat ve Terakki Cemiyeti»nin Paris'deki yetkilileri oradaki pozitivist cemiyeti mensupları ile devamlı ilişki kurmuşlardır.

Beşir Fuad, ferdî olarak, pozitivizmin Türkiye'de tanınması için çaba sarfetmiş, pozitivist filozoflar üzerinde detaylı bir bilgiye girmemiştir. Fakat Emile Zola'yı ve edebî natüralizmi geniş olarak tanıtmış, Voltaire'i savunmuştur. Çeşitli sahalarda bilgi vermeye

çalışan pozitivist Beşir Fuad'ın dağınık çalışmalarından sonra pozitivist hareketler muayyen mecmualar etrafında toplanmıştır. Servet-i Fünûn, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, İçtimaiyat Mecmuası'ndaki kadrolaşmış ve yazarları arasındaki dayanışmalı pozitivist hareketler, pozitivizmin Türkiye'deki ilk etkilerini ortaya koymuştur.

Pozitivizmin Türk siyasî hayatındaki etkilerini, bazı devlet yetkililerinin pozitivizmle olan ilişkisi ile orantılı olarak kabul ediyoruz. 1839 Tanzimat Fermanını ilân ettiren Mustafa Reşit Paşa'ya A. Comte bir mektup göndermiştir. 1876'da I. Meşrutiyet'in ilânını sağlayan Midhat Paşa, Abdül-Hamid'in Meclisi feshetmesi üzerine Fransa'ya gittiği zaman pozitivistlerce büyük bir sevgi ile karşılanmıştır. Mustafa Reşit Paşa'nın yaptığı yeniliklerin tamamlayıcısı olarak kabul edilmiş, Midhat Paşa da pozitivistlere konferanslar vermiştir. 1908'de II. Meşrutiyetin ilân edilmesi ile pozitivist Ahmet Rıza'nın Meclis başkanı seçilişi, Hüseyin Cahit ve Rıza Tevfik gibi bazı pozitivistlerin milletvekili oluşunu pozitivizmin siyasî hayatımızdaki belirtileri olarak sayabiliriz.

Pozitivizmin edebî hayatımızdaki etkileri Şinasi'nin 1863'den sonra kaçarak gittiği Paris'de pozitivist Emile Littré ve Ernest Renan'la dostluk kurması ile zımmen başlamıştır. Daha sonra Servet-i Fünûn hareketi ile de açık olarak ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin Fransa'da doğurduğu edebî sahadaki realizm ve natüralizmin şef ve önemli simalarından çeviriler yapılmış, bunların koyduğu esaslara göre romanlar yazılmıştır.

Pozitivizmin maarifimizdeki etkileri pozitivist mütefekkirlerimizin, maarif camiasında aldıkları görev ve okullarda verdikleri derslerle orantılı olarak düşü-

nülebilir. Ahmed Şuayb Mekteb-i Hukuk'da hocalık yapmış, II. Meşrutiyetten sonra Maarif Meclisi üyeliğine getirilmiş ve İstanbul Maarif Müdürlüğü görevinde bulunmuştur. 1912'de özel bir lisede, Türkiye'de ilk defa felsefe dersi vermeğe başlayan Rıza Tevfik Maarif Bakanı olmuş, Darülfünun'da felsefe hocalığı yapmıştır. Hüseyin Cahit Vefa İdadisi'nde Müdür Yardımcılığı, Mercan İdadisi'nde de Müdürlük yapmıştır. Salih Zeki Galatasaray Sultanisi Müdürlüğü yapmış, 1912'de Maarif Müsteşarı olmuş, 1913'de de Darülfünun Müdürlüğüne getirilmiştir. Ziya Gökalp Selanik'te İttihat ve Terakki Lisesinde sosyoloji dersleri okutmuş, 1913'de Darülfünûn'da sosyoloji müderrisliği yapmağa başlamıştır. Bu gibi görevlerde bulunan mütefekkirler mensubu oldukları pozitivizmin çeşitli görüşlerini mümkün olduğunca maarif sahasında yaymışlardır.

Az veya çok pozitivist etkiler taşıyan birçok fikir adamımız vardır. Biz bunlar içinde, Ahmet Rıza gibi doğrudan bir pozitivist filozofa talebelik etmiş, Rıza Tevfik gibi pozitivist filozoflardan herhangi birinin fikrini benimseyip onu Türkiye'de yaymak için çaba sarfetmiş ve Ziya Gökalp gibi ekol lideri olanları inceledik. Bu nedenle araştırmamıza alamadığımız pozitivist etki taşıyan diğer mütefekkirleri başka araştırmacılara bıraktık. Araştırmamıza aldığımız mütefekkirler hakkında sübjektif bir hükümden mümkün olduğunca kaçınmak için de eserlerinden bol miktarda nakiller verdik.

Pozitivizmi netkisinde kalan mütefekkirleri hemen hepsi Abdül-Hamid'e düşmanlıkta birleşmişler, Abdül-Hamid'i İslâmdaki meşveret usûlünü tatbik etmemekle suçlamışlardır. Bir noktada dini kendi davalarının tahakkukunda alet olarak kullanmışlardır. Pozitivizmin

etkisinde kalan mütefekkirlerimizden Ahmet Rıza, A. Comte ve Pierre Laffitte'i, Rıza Tevfik H. Spencer ve J.S. Mill'i, Hüseyin Cahit Hippolyte Taine'i, Ahmet Şuayb H. Taine ve Güstave Flaubert'i, Ziya Gökalp de Emile Durkheim'i üstat edinmiştir. Salih Zeki ise, A. Comte'un tesirini taşımaktadır. Düşünürlerimizin üstat edindikleri şahısların A. Comte'un ilişkisi düşünüldüğü zaman hepsinin Comte'da birleştikleri görülür.

Pozitivizmin etkisinde kalan mütefekkirlerimizin verdikleri eserlerden anlaşıldığına göre, bunlar mensup oldukları pozitivizme hiçbir katkıda bulunamamışlardır. Yaptıkları iş nakilcilikten ileri gidememiştir. Pozitivizm sahasında hiçbir eser de yazamayan mütefekkirlerimiz yaptıkları nakil oranında kendilerine bir öğünme payı ayırmışlardır. Brezilya pozitivistleri gibi, pozitivizmin din olarak tatbikini sağlayamamışlar, ancak yaptıkları nakilcilik sayesinde pozitivizmin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır denilebilir.

BÖLÜM NOTLARI

a. BİRİNCİ BÖLÜM

(1) Paul, Foulquié, Dictionnaire de la Langue Philosophique «Positif» Maddesi.
(2) André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Tome II, «Positif» Maddesi.
(3) İsmail Fenni, Fransızcadan Türkçeye Lugatçe-i Felsefe.
(4) André Lalande, a.g.e.
(5) André Lalande, a.g.e.
(6) Paul Foulqule, a.g.e.
(7) Paul Foulquie, a.g.e.
(8) Auguste Comte: Discours sur L'esprit Positif, p. 32. (Biz André Lalande'nin adı geçen eserinden aldık).
(9) Emil Littré, Dictionnaire de la Langue Française, Tome. 6.
(10) André Lalande; Vocabulaire Technique et Critique de la Pahilosophie, Tome II, «Positif» Maddesi.
(11) Paul Foulquié; a.g.e.
(12) Paul Foulquié; İbid, s. 554.
(13) İsmail Finni; a.g.e.
(14) Emil Littré; a.g.e.
(15) Paul Robert, Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française.
(16) Emile Littré, a.g.e.
(17) Paul Foulquié, a.g.e.
(18) Harald Höffding, Histoire de la Philosophie Moderno, Tome II, s. 337.

(19) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tomel, s. 7.
(20) Auguste Comte, a.g.e., s. 8.
(21) Auguste Comte, a.g.e., s. 8-9.
(22) Auguste Comte, a.g.e., s. 12.
(23) Auguste Comte, a.g.e., s. 13.
(24) Auguste Comte, ours de Philosophie Positive, Tome 5, s. 378.
(25) L. Lévy-Burhl, A. Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çeviren ve ekler ilâve eden Z.F. Fındıkoğlu, İst. 1970, s. 19.
(26) Dictionnaire des Science Philosophique, Par une Société de professeurs et de savants sous la direction de M.A.D. Frank, p. 1370.
(27) Paul Robert, Dictionnaire Alphabétique et Anelogique de la Langue Française, Volme 5, «Positivism» Maddesi.
(28) Larousse du XXe Siecle, Volume 5, Pozitivizm Maddesi.
(29) Paul Foulquié, a.g.e., s. 554.
(30) Auguste Comte, a.g.e., s. 8.
(31) Larousse du XXe Siecle, Volume 5, Pozitivisme maddesi.
(32) Auguste Comte, Systéeme Politique Positive, Tome II, p. 62, (Bu bilgi, Pierre Arnaud, Pour Cannaître le Pensée d'A. Comte, eser. s. 214).
(33) André Lalande, a.g.e., Tome II, s. 600.
(34) André Lalande, a.g.e., s. 600.
(35) Dictionnaire des Science, Paris, 1867, s. 1370.
(36) İsmail Fennî, a.g.e., s. 531.
(37) Dictionnaire Universel des Science, des Lettres et des Arts, s. 1395.
(38) İsmail Fenni, a.g.e., s. 531.
(39) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer, İçtimaî Nazariyeler Tarihi, Çeviren ve yazan (ekler), Prof. Dr. Tahir Çağatay, 3. bs. s. 34.
(40) Pierre Arnoud, Pour Cannaitre la Pensèe d'A. Comte, s. 296.
(41) Auguste Comte, Systeme de Politique Positive, 5 edition, Tome I, s. 3.
(42) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer, a.g.e., s. 48.

(43) L. Lévy-Bruhl, Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çeviren ve ekler ilâve eden Z.F. Fındıkoğlu, İst. 1970, s. 50.
(44) Auguste Comte, a.g.e., s. 14.
(45) Auguste Comte, a.g.e., s. 35.
(46) Harald Höffding, a.g.e., s. 369.
(47) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 50.
(48) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 55.
(49) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer, a.g.e., s. 38.
(50) Auguste Comte, a.g.e., s. 14.
(51) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 43.
(52) Auguste Comte, a.g.e., s. 16.
(53) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, s. 15.
(54) Auguste Comte, a.g.e., s. 10.
(55) Auguste Comte, a.g.e., s. 42-43.
(56) Auguste Comte, a.g.e., s. 45.
(57) Auguste Comte, a.g.e., s. 48.
(58) Auguste Comte, a.g.e., s. 51.
(59) Auguste Comte, a.g.e., s. 51.
(60) Auguste Comte, a.g.e., s. 52.
(61) Ernest Renan, Bilimin Geleceği, Çev.: Ziya İhsan, C. I, s. 16.
(62) Ernest Renan, a.g.e., s. 113.
(63) Ernest Renan, a.g.e., s. 137.
(64) Ernest Renan, a.g.e., s. 211.
(65) Ernest Renan, a.g.e., s. 220.
(66) F. Baumbard, Le Positivisme en Dix Page, s. 1.
(67) Auguste Comte, S.P.P., Tome. III, s. 500.
(68) Auguste Comte, S.P.P., Tome. III, s. 502.
(69) Auguste Comte, S.P.P., Tome. III, s. 503.
(70) Auguste Comte, S.P.P., Tome. III, s. 503.
(71) **Triumvirat:** Siyasî Gücün Üç Kişi Elinde olduğu Bir Sistem.
(72) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 451.
(73) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 480.
(74) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 307.
(75) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Önsöz XLII.
(76) E., Baumbard, Ee Positivisme en Dix Page, s. 1.
(77) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 148.
(78) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 384.

(79) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 388.
(80) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 390.
(81) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 391.
(82) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 392.
(83) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 471.
(84) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 471.
(85) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 518.
(86) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 508.
(87) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 510.
(88) Ernest Renan, Bilimin Geleceği, Çev.: Ziya İhsan, C. I, s. 59-60.
(89) Auguste omte, Appel Aux Conserveteurs, Önsöz, s. XIX.
(90) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 153.
(91) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 164.
(92) Auguste Comte, a.g.e., s. 165.
(93) Meydan Larousse, Cilt: 10 «Pozitif Maddesi».
(94) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 361.
(95) Hamide Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi Dersleri, C. I, s. 464.
(96) Prof. Dr. İsmail Nihat Erim, Le Positivisme Juridique et la Droit İnternational, p. 12.
(97) Prof. Dr. İsmail Nihat Erim, a.g.e., s. 314.
(98) Prof. Dr. İsmail Nihat Erim, a.g.e, s. 57.
(99) Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu, a.g.e., s. 471.
(100) Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu, a.g.e., s. 472.
(101) Pierre Arnaud, Pour Cannaitre La Pensé d'A. Comte, s. 218.
(102) Auguste Comte, S.P.P., Tome IX, s. 321.
(103) Büyük Varlık: Üniversel düzeni olgunlaştırmakta yarışan geçmiş, gelecek ve şu andaki varlıkların tümü (S.P.P. Tome IV, s. 30).
(104) Auguste Comte, S.P.P., Tome II, s. 65.
(105) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 402.
(106) E. Bombard, Le Positivisme En Dix Page, s. 5.
(107) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 330.
(108) Auguste Comte, Synthèse Subjective, s. 743.
(109) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 46.
(110) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 398.
(111) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 402.
(112) Auguste Comte, Appel Aux Conservateurs, s. 30.

(113) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 333. Bu kısım Pierre Arneud'un, Pour Connaitre le Pensée d'A. Comte, Bordas, 1968, s. 214. eserinden alındı.
(114) Auguste Comte, Appel Aux Conservateurs, s. 42.
(115) Auguste Comte, Synthése Subjective, s. 24.
(116) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çev.: Peyami Erman, s. 265.
(117) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 108.
(118) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çev.: Peyami Erman, s. 61.
(119) Auguste Comte, a.g.e., s. 65.
(120) Auguste Comte, a.g.e., s. 81
(121) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çev.: Peyami Erman, s. 83.
(122) Auguste Comte, a.g.e., s. 88.
(123) Auguste Comte, a.g.e., s. 35.
(124) Auguste Comte, Appel Aux Conservateurs, Önsöz, s. XIII.
(125) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çev.: Peyami Ermen, s. 229.
(126) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 375.
(127) Auguste Comte, Lettre a Deullin, 28 Saint Paut, 64. Biz bu kısmı Pierre Arnaud'un «Pour Connaitre La Pensé, d'A. Comte» isimli eserinden aldık. s. 278.
(128) François Chatelle, Histoire de la Philosophie, Volme 5, s. 151.
(129) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Préface, Lettre au Tsar Nicolas I er, le 20 Décembre lfız, p. XLII.
(130) E. Bombard, Le Positivisme en Dix Page, p. 5.
(131) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 387.
(132) François Chatelet, Histoire de la Philosophie, Volume 5, s. 250.
(133) E. Bombard, Le Positivisme en Dix Page, s. 9.
(134) La Rousse de XXe Siécle, Volme 5, «Pozitivizm Maddesi».
(135) Lévy-Bruhl, A. Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çeviren ve ekler ilâve eden, Z.F. Fındıkoğlu, s. 21.
(136) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, Appendice, p. 184. Biz Pierre Arnaut'un «Pour Conaitre La Pensée d' A. Comte» adlı eserinden aldık. s. 266.

(137) L. Lévy-Bruhl, A. Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çeviren ve ekler ilâve eden Z. Fahri Fındıkoğlu, s. 226.
(138) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 91.
(139) Stuart Mill, A. Comte et le Positivisme, s. 140.
(140) Auguste Comte, Appel Aux Conservateurs, s. 32.
(141) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 93.
(142) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, s. 95.
(143) Jaques Martain, La Philosophie Morale, s. 431.
(144) L. Levy-Bruhl, a.g.e., Çev. ve ekler ilâve eden, Z.F. Fındıkoğlu, s. 228.
(145) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, s. 49.
(146) Emile Durkheim, L'Education Morale, s. 3.

aa. BİRİNCİ BÖLÜM

(1) Auguste Comte, Cours de Phil. Pos, Tome I, s. 10.
(2) Auguste Comte, Synthese Subjective, s. XVIII.
(3) J. Stuart Mill, A. Comte et le Positivisme, Paris 1879, s. 13.
(4) Auguste Comte, Cours de Phil. Pos., Tome IV, Paris 1908, s. 159.
(5) Auguste Comte, a.g.e., s. 256.
(6) Auguste Comte, a.g.e., s. 420.
(7) Auguste Comte, a.g.e., s. 421.
(8) Roger Mucchilli, Hist. de la Philosophie et des Sciences Humaines Paris 1971, s. 60.
(9) Dictionnaire des Philosophes, Collection Seghers, Paris, 1962.
(10) Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.: Vehbi Eralp, İst. 1964, s. 209.
(11) Emile Faguet, Yeni Felsefe Tarihi, Çev.: Ahmet Hidayet, İst. 1927, s. 88.
(12) Roger Mucchilli, a.g.e., s. 61.
(13) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1974, s. 222.
(14) Weber Alfred, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, İst. 1964, s. 214.
(15) Roger Mucchilli, a.g.e., s. 83.

(16) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1974, s. 269.
(17) René Descartes, Discours de la Méthode, Paris 1937, p. 35.
(18) Emile Feguet, Yeni Felsefe Tarihi, Çev.: Ahmet Hidayet, İst. 1927, s. 98.
(19) Alfred Weber, a.g.e., s. 217-218.
(20) Pierre-George Castex, et Paul Surer, Manuel des Etudes Littéraires Françaises, XVIIIe Siécle, Paris, 1949, p. 2.
(21) Roger Mucchilli, a.g.e., s. 107.
(22) Alfred Weber, a.g.e., s. 184.
(23) Emile Faguet, a.g.e., s. 90; Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 291.
(24) Alfred Weber, a.g.e., s. 212.
(25) Emile Faguet, a.g.e., s. 93.
(26) Roger Mucchilli, ag.e., s. 109.
(27) André Lagard et Laurent Michard, Collection Littéraire, XVIIIe Siécle, p. 31.
(28) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İst. 1974, s. 340.
(29) André Lagard et Laurent Michard, a.g.e., p. 31.
(30) Alfred Weber, a.g.e., s. 263.
(31) Roger Mucchielli, ag.e., s. 115.
(32) Richards-Sears-Vehr-Zemansky, Modern Üniversite Fiziği, Çevirenler: Prof. Dr. F. Domaniç- Prof. Dr. N. Zengin, c. I, İst. 1972, s. 100.
(33) Dictionnaire des Philosophes, Collection Seghers, Paris, 1962.
(34) Roger Mucchilli, a.g.e., s. 99.
(35) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 316.
(36) Ernest Von Aster, «Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz», Felsefe Arkivi, C. II, (İst. 1947, No: 2), s. 3.
(37) Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972, s. 63.
(38) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 322.
(39) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 318.
(40) Alfred Weber, a.g.e., s. 244.
(41) Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İst. 1330, s. 500.
(42) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 326.
(43) Alfred Weber, a.g.e., s. 253

(44) Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İst. 1330, s. 539.
(45) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 355.
(46) Rıza Tevfik, a.g.e., s. 544.
(47) Alfred Weber, a.g.e., s. 297.
(48) Pierre Salomon, Frécis d'Histoire de la Littérature Française, 2e édition, Paris 1969, s. 241.
(49) Meydan Larousse, C. I,
(50) Prof. Macit Gökberk, a.g.e., s. 368.
(51) Pirre Salomon, a.g.e., s. 241.
(52) Dictionnaire des Philosophes, Collection Segheres, Paris 1962.
(53) Ord. Prof. Hans Freyer, İçtimaî Nazariyeler Tarihi, Çeviren ve yazan (ekler) Prof. Dr. Tahir Çağatay, Ankara 1977, s. 42.
(54) Roger Mucchielli, Histoire de la Philosophie et des Sciences Humaines, Paris, 1971, s. 172.
(55) Z.F. Fındıkoğlu, İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul 1965, s. 295-296.
(56) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., s. 303.
(57) Sismondi (éonard) (1773-1842). İsviçre tarihçisi ve ekonomistidir. Fakir (pauvre) kelimesi yerine «Prolétériat» kelimesini ilk defa kullanan gine Simondi'dir.
(58) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., s. 307.
(59) Roger Mucchielli, a.g.e., s. 173.
(60) Ord. Prof. Hans Freyer, a.g.e., s. 47
(61) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., s. 324.
(62) Auguste Comte, Lettre a Tholouze, 8 Shaespeare 61., Biz Pierre Arnaud'un adı geçen eserinden aldık, s. 287.
(63) Pierre Salamon, Précis d'Histoire de la Littérature Française, Paris 1969, s. 375.
(64) La Rousse du XXe, Siécle, Cilt: 5, s. 793.
(65) François Chatelet, Histoire de la Philosophie, C. 5, Paris 1973, s. 254.
(66) La Rousse du XXe. Siécle, Cilt: 5, s. 793.
(67) Aldof Prenceschini, İtalya'da Muasır Felsefe Cereyanları, Felsefe ve İçtimaiyat Mecmiası, Cilt: 2, Yıl 1929-130, s. 74.
(68) Aldof Franceschini, a.g.e., s. 76.
(69) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 65.

(70) Emile Boutroux, İlim ve Din, Çev.: Hüseyin Cahit, İst. 1927, s. 62.
(71) L. Lévy-Bruhl, A. Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çeviren ve ekleri ilâve eden, Z.F. Fındıkoğlu, İst. 1970, s. 3.
(72) Auguste Comte, Cours de Phi. Posi, Tome I, Paris 1968, s. VII.
(73) Ziya Hilmi Ülken, İçtimaî Doktrinler Tarihi, İst. 1941, s. 189.
(74) Jacque Maritain, La Philosophie Morsle, Paris 1960, s. 379.
(75) L. Lévy-Bruhl, Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi, Çev. ve ekler ilave eden, Z..F Fındıkoğlu, İst. 1970, s. 272.
(76) Pierre Arnaud, Pour Connaitre Le Pensée d'A. Comte, Paris 1969, s. 37.
(77) Hilmi Ziya Ülken, İçtimaî Doktrinler Tarihi, İst. 1941, s. 189.
(78) Pierre Arnaud, Pour Connaitre La Penseé d'A. Comte, Bordas 1969, s. 26-27.
(79) Halide Salih, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecasa, Cilt: 1, sayı: 2, s. 168.
(80) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 172.
(81) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 172.
(82) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 190.
(83) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 191.
(84) L. Lévy-Bruhl, a.g.e., s. 274.
(85) Auguste Comte, Cours de Philo. Pos., Tome IV, Paris, 1908, p. V.
(86) Pierre Arnaud, a.g.e., s. 52-53.
(87) J. Lonchampt, Notice Sur la Vie et l'Oeuvre d'A. Comte, Paris 1900, s. 192.
(88) Auguste Comte, Cours de Phi. Pos. Tome I, Paris, 1908, s. XI.
(89) Auguste Comte, Cours de Phi. Posi., Tome IV, Paris, s. VI.
(90) J. Lonchompt, Notice Sur Lavie et l'Oeuvre d'A. Comte, Paris 1900, s. 179.
(91) Auguste Comte, S.P.P., Tome II, Paris 1929, s. IX.
(92) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 5.
(94) Auguste Comte, S.P.P., Tome II, Paris 1929, s. 4.

(95) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1970, s. 8.
(96) Auguste omte, Appel aux Conservateurs, Paris 1970, s. 108.
(97) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, Paris 1970, s. 362.
(98) Auguste Comte, Appel aux Conservateurs, Paris, 1970, s. V.
(99) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çeviren; Peyami Ermen, İst. 1952, s. 368.
(100) Auguste Comte, Appel aux Conservateurs, Paris 1970, s. 108.
(101) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV. Paris 1970, s. 362.
(102) Auguste Comte, Synthèse Subjective, Paris 1971, S. V.
(103) Auguste Comte, a.g.e., s. 772.
(104) Auguste Comte, Synthèse Subjective, Paris 1971, s. V.
(105) Auguste Comte, a.g.e., s. 2.
(106) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 6.
(107) Auguste Comte, Discour Sur l'Esprit Positif, Paris 1970, S. V.
(108) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Paris 1908, s. 2.
(109) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer, İçtimaî Nazariyeler Tarihi, çeviren ve yazan (ekler) Prof. Dr. Tahir Çağatay, Ankara 1977, s. 40.
(110) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Paris 1908, s. 2.
(112) Auguste Comte, a.g.e., s. 2.
(112) Frédéric Bon, et ses Collaborateur, La Philosophie, Paris 1969, s. 412.
(113) Bossuet: (1627-1704) Fransız Baş Papazı.
(114) Auguste Comte, Cours de Ph. Pos., Tome V, Paris 1908, s. 21.
(115) Auguste Comte, a.g.e., Tome VI, s. 282.
(116) Auguste Comte, Synthèse Subjective, Paris 1971, s. 6.
(117) Auguste Comte, Cours de Phi. Por., Tome V, Paris 1908, s. 17.
(117) Auguste Comte, a.g.e., s. 19.
(119) Auguste Comte, a.g.e., s. 31.
(120) Auguste Comte, a.g.e., s. 65-66.

(121) Auguste Comte, a.g.e., s. 67.
(122) Auguste Comte, a.g.e., s. 76.
(123) Auguste Comte, a.g.e., s. 83.
(124) Auguste Comte, a.g.e., s. 88.
(125) Auguste Comte, a.g.e., s. 90.
(126) Auguste Comte, a.g.e., s. 104.
(127) Auguste Comte, a.g.e., s. 110.
(128) Auguste Comte, a.g.e., s. 115.
(129) Auguste Comte, a.g.e., s. 119.
(130) Auguste Comte, a.g.e., s. 260.
(131) Auguste Comte, a.g.e., s. 103.
(132) Auguste Comte, a.g.e., s. 159.
(133) Auguste Comte, a.g.e., s. 103.
(134) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1970, s. 120.
(135) Auguste Comte, a.g.e., s. 126.
(136) Auguste Comte, Cours de Phi. Pos., Tome I, Paris 1908. s. 3.
(137) Auguste Comte, a.g.e., Tome V, s. 272.
(138) Auguste Comte, a.g.e., s. 292.
(139) Auguste Comte, a.g.e., s. 293.
(140) Auguste Comte, a.g.e., s. 293.
(141) Auguste Comte, a.g.e., Tome I, s. 3.
(142) Hilmi Ziya Ülken, Umumî İçtimaiyat, İst. 1932, s. 30.
(143) Auguste Comte, Discour sur l'Esprit Positif, Paris 1909, s. 26.
(144) Auguste Comte, a.g.e., s. 39.
(145) Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, İst. 1949, s. 349.
(146) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, s. 34.
(147) Auguste Comte, a.g.e., s. 47.
(148) Auguste Comte, a.g.e., s. 34.
(149) Hilmi Ziya Ülken, Umumi İçtimaiyat, İst. 1923, s. 21.
(150) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I. Paris 1864, s. 75.
(151) Auguste Comte, a.g.e., s. 86.
(152) Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, s. 399.
(153) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, To-

me I, s. 62.
(154) Auguste Comte, a.g.e., s. 63.
(155) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Réimpression Anastaltique, Paris 1968, s. 28.
(156) Auguste Comte, a.g.e., s. 29-30.
(157) Hilmi Ziya Ülken, Umûmî İçtimaiyat, İst. 1932, s. 24.
(158)) Auguste Comte, Discours Sur l'Esprit Positif, Paris 1909, s. 120.
(159) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Paris, Tome I, s. 46.
(160) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Paris, s. 81.
(161) Auguste Comte, Cours de Philosophie Pos. Paris 1864, s. 76.
(162) Auguste Comte, a.g.e., s. 78.
(163) Auguste Comte, a.g.e., s. 63.
(164) Auguste Çomte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Réimpression Anastaltique, Paris 1968, s. 113.
(165) Auguste Comte, a.g.e., s. 114..
(166) Auguste Comte, a.g.e., s. 117.
(167) Auguste Comte, a.g.e., s. 145.
(168) Auguste Comte, a.g.e., s. 148.
(169) Auguste Comte, Système Subjective, Réimpression Anastaltique, Paris 1971, s. 684.
(170) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Réimpression Anastaltique, Paris 1968, s. 160.
(171) Auguste Comte, a.g.e., s. 224.
(172) Auguste Comte, a.g.e., s. 115.
(173) Auguste Comte, a.g.e., s. 287.
(174) «Sentetik ve Analitik Geometri» şeklindeki ayırıma karşı çıkan A. Comte bu terimleri bölüm başlıklarında kullanmıştır.
(175) Auguste Comte, a.g.e., s. 315.
(176) Auguste Comte, Synthése Subjective, Paris 1971, s. 683.
(177) Auguste Comte, a.g.e., s. 684.
(178) Auguste Comte, Systéme de Politique Positive, Tome I, s. 493.
(179) Auguste Comte. Cours de Philosophie Positive, Tome I, s.

(180) Auguste Comte, a.g.e., s. 474.
(181) Auguste Comte, Systéme de Politique Positive, Tome I, s. 493.
(182) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome I, Paris 1968, s. 529.
(183) Auguset Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome II, Paris 1924, s. 9, 13.
(184) Auguste Comte, a.g.e., s. 19.
(185) Auguste Comte, a.g.e., s. 46.
(186) Auguste Comte, a.g.e., s. 224.
(187) Auguste Comte, a.g.e. s. 239.
(188) Auguste Comte, a.g.e., s. 243.
(189) Auguste Comte, a.g.e., s. 266-267.
(190) Auguste Comte, a.g.e., s. 359.
(191) Auguste Comte, Systéme de Politique Positive, Tome I, Paris: 1929, s. 566.
(192) Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome III, s. 36.
(193) Auguste Comte, a.g.e., s. 118.
(194) Auguste Comte, Systéme de Politique Positive, Tome I, Paris 1929, s. 659.
(195) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1970, s. 307.
(196) Auguste Comte, Cours de Philo. Pos., Tome III, Paris 1908, s. 185.
(197) Auguste Comte, a.g.e., s. 250.
(197) Auguste Comte, a.g.e., Tome VI, s. 506.
(199) Auguste Comte, Cours de Philo, Pos., Tome I, Paris 1907, s. 12.
(200) Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Terc.: H. Vehbi Eralp, İst. 1949, s. 390.
(201) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 403.
(202) Auguste Comte, a.g.e., s. 412.
(203) Auguste Comte, Cours de Phil. Pos., Tome IV, Paris 1908, s. 167.
(204) Auguste Comte, a.g.e., s. 168.
(205) Auguste Comte, S.P.P., Tome II, Paris 1929, s. 1.
(206) Hilmi Ziya Ülken, Umûmî İçtimaiyat, İst. 1932, s. 28.
(207) J. Stuart Mill, A. Comte et le Positivisme, Traduit Par M. le Dr. G. Glêmenceau. Paris 1879, s. 89.
(208) Z. F. Fındıkoğlu, (Metodoloji, Cilt: I, İst. 1945, s.

162 de) Comte'un Mehmet Ali Paşa'ya da bir mektup yazdığını belirtiyor. Fakat biz Comte'un eserlerinde böyle bir mektuba rastlayamadık.

(209) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1970, s. XXIX.

(210) Auguste Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1970, s. XXXII.

(211) Auguste Comte, a.g.e., s. XXXVIII.

(212) Auguste Comte, a.g.e., s. XLIV.

(213) Auguste Comte, a.g.e., s. XLVII.

(214) Auguste Comte, a.g.e., s. XLVII.

(215) 1839.da Mahmut II.'nin ölümü üzerine yerine oğlu Abdulmecid geçti. Abdulmecid Mustafa Reşit Paşa'nın telkini ile 3 Kasım 1839'da Tanzimat-ı Hayriye Fermanı (Gülhâne Hattı Hümayunu)nı ilân ettirdi. Bu nedenle yukarda ismi zikredilmeyen Sultan Abdulmecid'dir.

(216) Mustafa Reşit Paşa ikinci kez Sadrazam olduktan sonra (12 Ağustos 1848) esir ticaretini kaldırmıştı. (1850).

(217) Poligami hususunda A. Comte'un kesin görüşü şudur: «Her nekadar cinsî iç güdünün ilkel enerjisi poligami'yi her tarafta yerleştirmiş ise de bu ilk müesseseyi, modern batılılara telkin ettiği körükörüne ayıplamaya göre yargılamamak lâzımdır. Karı koca ve anne ile ilgili iki yönlü kusuruna rağmen poligami insanî evliliğin ilk biçimini oluşturur ve bazı kademelerde genel mülkiyetleri gerçekleştirir. Bunu alışılmış tüm sevgilerle uyuşmaz olarak gösteren hristiyan mübalağası, daha iyi medenileşmiş doğuluların birçok tecrübesiyle günümüze de yalanlamış bulunur.» (S.P.P., Tome III, s. 110). Bu not, İslâmisme du Point de Vue Social, isimli kitabı neşreden Christain Cherfils'e aittir.

(218) Mustafa Reşit Paşa 5 Ağustos 1852'de Müşir Ahmet Fethi Paşa'yla anlaşamadığından üçüncü Sadrazamlığından istifa etmişti. 13 Mayıs 1853'de dördüncü kez Sadrazamlığa getirildi. A. Comte mektubu 4 Şubat 1853'de yazdığına göre (retraite) kelimesiyle bu olayı kastetmektedir.

(219) Auguste Comte, İslamisme an Point de Vue Soci-

ale, publié par Christian Cherfils, Paris. 1911, s. 36-46. A. Comte, S.P.P., Tome III, Paris 1853, s. XLVII-L.

(220) Auguste Comte, S.P.P., Tome II, Paris 1929, s. 191.
(221) Auguste Comte, a.g.e., s. 304.
(222) Auguste Comte, a.g.e., s. 182.
(223) Auguste Comte, Appel aux Canservateurs, Paris 1970, s. 44.
(224) Auguste Comte, a.g.e., s. 36.
(225) Auguste Comte, a.g.e., s. 44.
(226) Auguste Comte, Pozitivizm İlmihali, Çev.: P. Erman, İst. 1952, s. 273.
(227) Auguste Comte, a.g.e., s. 274.
(228) Auguste Comte, a.g.e., s. 275.
(229) Auguste Comte, Appel Aux Conservateur, Paris 1970, s. 36.
(230) Auguste Comte, Appel Aux Conservateurs, Paris 1970, s. 47.
(231) Auguste Comte, S.P.P., Tome IV, Paris 1970, s. 112-113.
(232) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 172-173.
(233) Auguste Comte, a.g.e., s. 174.
(234) Auguste Comte, a.g.e., s. 175-176.
(235) Auguste Comte, a.g.e., s. 184.
(236) Auguste Comte, Cours de Phil. Pos., Tome I, Paris 1907, s. 7.
(237) Harald Höffding, Histoire de le Philosophie Moderne, Tome II, Paris 1908, s. 337.
(238) Auguste Comte, a.g.e., s. 13.
(239) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 735.
(240) Auguste Comte, Cours de Philo. Posi., Tome I, Paris 1908, s. XIII.
(241) Auguste Comte, S.P.P., Tome I, Paris 1929, s. 105.
(242) Auguste Comte, Discours sur l'Esprit Positif, Paris 1909, s. 67.
(243) Roger Mucchielli, Histoire de la Philosophie et des Science Humaines, Bordas. 1971, s. 181.
(244) Claude Bernard, Tıpda Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş, Çev.: Galip Atac, İst. 1934, s. 4.
(245) François Chatelet, Histoire de la Philosophie, To-

me V, Paris 1973, s. 255.
(246) Sylvain Perignon, (Cours de Phi. Pos., Tome I, Paris 1968), (İntroduction, (Destin du Positivisme), s. XXXI.
(247) Emile Bréhier, Hist. de le Philosophie, Tome III, Paris 1968, s. 8.
(248) Françcis Chatelet, a.g.e., s. 255.
(249) Collection Seghers, Dictionnaire des Philosophe, Paris 1962.
(250) Pierre Salomon, Preci d'Histoire de la Littérature Française, Paris 1969, s. 370.
(251) Emile Abry, Crouzet Paul, Audic Charles, Histoire İllustreé de la Litterature Française, Paris 1942, s. 631.
(252) Ernest Renan, Bilimin Geleceği, Çev.: Ziya İhsan, C. I, İst. 1951, s. 220.
(253) Ernest Renan, a.g.e., s. 16.
(254) Ernest Renan, a.g.e., s. 42.
(255) Ernest Renan, a.g.e., s. 113.
(256) Ernest Renan, a.g.e., s. 172.
(257) Ernest Renan, a.g.e., s. 186.
(258) Ernest Renan, a.g.e., s. 189.
(259) Ernest Renan, a.g.e., s. 190-191.
(260) Ernest Renan, a.g.e., s. 192.
(261) Ernest Renan, a.g.e., s. 78-79.
(262) Ernest Renan, a.g.e., s. 126.
(263) Ernest Renan, a.g.e., C. II, s 4.
(264) Ernest Renan, a.g.e., C. II, s. 37.
(265) Ernest Renan, a.g.e., C. II, s. 38
(266) Ernest Renan, ag.e., C. II, s. 317.
(267) A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1969, s. 438.
(268) Namık Kemal, Renan Müdafaanâmesi, Yayınlayan: Ord. Prof. Fuad Köprülü, Ankara 1962, s. 13.
(269) Namık Kemal, a.g.e., s. 16-17.
(270) Ernest Renan, Bilimin Geleceği, Çev.: Ziya İhsan, İst. 1951, s. 318.
(271) A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1969, s. 441.
(272) Jean Wahl, Tablesu de la Philosophie Française, Gallimard. 1962, s. 97.

(273) Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, Tome II, Paris 1968, s. 817.
(274) Ahmet Şuayp, Hayat ve Kitaplar, İst. 1329, s. 166.
(275) Ahmet Şuayb, a.g.e., s. 22.
(276) Roger Daval, Fransız Düşünce Tarihi, Çev.: Mehmet Ulaş, s. 45.
(277) Pierre Salomon, Precis d'Histoire de la Littérature Française, Paris 1969, s. 374.
(278) Emile Abry, Crouzet Paul, Audic Charles, Histoire İllustreé de la Littérature Française, Paris 1942, s. 644.
(279) Pierre Salomon, Précis d'Histoire de la Littérature Française.
(280) Jean Wahl, Tableau de la Philosophie Française, Gallimard, 1962, s. 97.
(281) Ahmed Şuayb, Hayat ve Kitaplar, İst. 1329, s. 76.
(282) Larousse du XXe Siecle, Tome IV, p. 293.
(283) Auguste Comte, Cathechisme Positiviste, (Appandice) Paris 1970, s. 391.
(284) Pierre Leffitte, Les Grands Types de L'Humenisté, Tome I, Paris 1875, s. 340.
(285) Ord. Prof. Dr. Hans Freyes, İçtimaî Nazariyeler Tarihi, Çev.: ve yazan (ekler) Prof. Dr. Tahir Çağatay, Ankara 1977, s. 290.
(286) Emile Eréhier, Histoire de la Philosophie, Tome II, Paris 1968, s. 986.
(287) Emile Bréhier, a.g.e., s. 987.
(288) Roger Mucchilli, Histoire de la Philosophie et Des Science Humaine, Bordas 1971, s. 227.
(289) Prof. Nureddin Şazi Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, İst. 1971. s. 50.
(290) Prof. Nureddin Şazi Kösemihal, a.g.e., s. 55.
(291) Prof. Nureddin Şazi Kösemihal, a.g.e., s. 77.
(292) Prof. Nureddin Şazi Kösemihal, a.g.e., s. 91.
(293) Prof. Dr. Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei, 2. bs. Ankara 1977, s. 48.
(294) Emile Durkheim, Din Hayatının İptidaî Şekilleri, Çev.: Hüseyin Cahit, C. II, İstanbul 1924, s. 362.
(295) Emile Durkheim, a.g.e., s. 364.
(296) Emile Durkheim, a.g.e., s. 339.
(297) Emile Durkheim, a.g.e., s. 338.

(298) Emile Durkheim, a.g.e., s. 365-366.
(299) Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İstanbul 1830, s. 542.
(300) Roger Mucchielli, a.g.e., s. 180.
(301) Emile Bréhier, a.g.e., s. 796.
(302) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1974, s. 487.
(303) Dictionnaire Universel des Sciences des Lettres et des Arts Paris 1874.
(304) A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1969, s. 448.
(305) A. Adnan Adıvar, a.g.e., s. 449.
(306) A. Adnan Adıvar, a.g.e., s. 449.
(307) Mehmet Saffet, Spencer'in Felsefesi, İst. 1928, s. 14.
(308) Frédéric Bon, et ses Collaborateaurs, La Philosophie, Paris 1969, s. 459.
(309) Emile Bréhier, Histoire de le Philosophie, Tome II, Paris 1968, s. 804.
(310) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1974, s. 494-495.
(311) Mehmet Saffet, a.g.e., s. 42-43.
(312) Mehmet Saffet, a.g.e., s. 44.
(313) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer, a.g.e., s. 273.
(314) Alexi Bertrand, Felsefe-i İlmiyye, Çev.: Salih Zeki, İst. 1333, s. 78.
(315) Dr. Akil Muhtar Özden, İlim Bakımından Ahlak, İst. 1942, s. 153.
(316) A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İst. 1969, s. 454.
(317) Emile Boudroux, İlim ve Din, Çev.: Hüseyin Cahid, İst. 1927, s. 141.
(318) Emile Boudroux, a.g.e., s. 140.
(319) Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İst. 1330, s. 561.
(320) Emile Boudroux, İlim ve Din, Çev.: Hüseyin Cahid, İst. 1927, s. 140.

b. İKİNCİ BÖLÜM

(1) İmam-ı Gazâli, İhyâ-i Ulum-id-Din, Müt.: Ali Arslan, C. 1, İst. 1971, s. 195.
(2) İmamı Gazâli, İhyâ-i Ulum-id-Din, Irakî Şerhi, C. 1, Kahire 1967, s. 97.

(3) İbn Haldun, Mukaddime, Çev.: Zâkir Kadiri Ugan, C. II, İst. 1970, s. 458.
(4) Dr. Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara 1967, s. 2-3.
(5) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 3.
(6) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 4.
(7) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 4.
(8) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 4.
(9) Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, II. bs. Ank. s. 90.
(10) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 5.
(11) İmam-ı Gazâlî, İhyâ-i Ulûm-id-Din, Mütercim: Ali Aslan, C. I, İst. 1971, s. 134.
(12) İmam-ı Gazâlî, a.g.e., s. 135.
(13) İmam-ı Gazâlî, a.g.e., s. 137.
(14) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 6.
(15) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 12.
(16) Ahmet Cevdet Paşa, Beyan-ul-Ünvan, İst. 1872, s. 32-35.
(17) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 15.
(18) Dr. Necati Öner, a.g.e., s. 16.
(19) Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, C. 1-2, İst. 1976, s. 6.
(20) Dr. Cahid Baltacı, XV - XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İst. 1976, s. 18.
(21) Osman Ergin, a.g.e., s. 86.
(22) Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, Ank. 1965, s. 1.
(23) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 15.
(24) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 5.
(25) İslâm Ansiklopedisi, Cilt 8, Mescid Maddesi.
(26) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 5.
(27) Osman Ergin, a.g.e., s. 97.
(28) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 7.
(29) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 7-8.
(30) Osman Ergin, a.g.e., s. 99.
(31) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.s., s. 11.
(32) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 47.
(33) Bu hususta detaylı bilgi için Bak: Dr. Cahit Baltacı'nın XV. - XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri isimli kitabı, s. 35-43.

(34) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 37.
(35) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 38.
(36) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 39.
(37) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 40.
(38) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 41.
(39) Dr. Cahid Baltacı, a.g.e., s. 42.
(40) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 21.
(41) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 33.
(42) İslâm Ansikolopedisi, Cilt. 8, Mescid Maddesi.
(43) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 45.
(44) Dr. Cahit Baltacı, a.g.e., s 34.
(45) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı,, a.g.e., s. 70.
(46) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e, s 74.
(47) Maide Sûresi (V), âyet: 44.
(48) Nisâ Sûresi (IV), âyet: 59.
(49) Abdülvahhab Hallaf, İslâm Hukuku Felsefesi, Çeviren (Giriş ve notlar ekleyerek) Doç. Dr. Hüseyin Atay, Ank. 1973, s. 52-53.
(50) Haşr Sûresi (XV) âyet: 9.
(51) Hallaf Abdülvahhab, a.g.e., s. 165.
(52) Haşr Sûresi LIX, âyet: 7.
(53) Nisâ Sûresi IV, âyet: 80.
(54) Mâide Sûresi V, âyet: 92.
(55) Abdülvahhab Hallaf, a.g.e., s. 191-192.
(56) Dr. Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İst. 1973, s. 3.
(57) Abdülvahhab Hallaf, a.g.e., s. 197.
(58) Abdülvahhab Hallaf, a.g.e., s. 199.
(59) Ömer Nasuhî Bilmen, Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiye Kamusu, Cilt: I, İst. 1967, s. 171.
(60) Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e., s. 195.
(61) Ömer Nasuhî Bilmen, a.g.e., s. 246.
(62) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1965, s. 173.
(63) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 82.
(64) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e, s 174.
(65) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 179.
(66) Dr. Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İst. 1973, s. 12.
(67) Dr. Osman Öztürk, a.g.e., s. 17.
(68) Dr. Osman Öztürk, a.g.e., s. 19.

(69) İslâm Ansiklopedisi, Cilt, 7, s. 436.
(70) İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 7, s. 434.
(71) Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, İst. 1976, s. 43.
(72) Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İst. 1978, s. 44.
(73) Prof. Ahmet Hamdi Taşpınar, a.g.e., s. 45.
(74) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Cilt: IV, I. Bölüm, Ankara 1978, s. 160.
(75) Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 161.
(26) Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İst. 1966, s. 17.
(77) Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 48.
(78) Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 56.
(79) Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 60.
(80) Prof. Dr. Kemal H. Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, İst. 1967, s. 15.
(81) Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, Cilt: 1-2, İst. 1977, s. 415.
(82) Baron Carra de Vaux, les Penseurs de l'İslâm, Tome V, Paris 1926, s. 142.
(83) Osman Ergin, a.g.e., s. 411.
(84) İhsan Sungu, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, (Tanzimat içinde) İstanbul 1940, s. 801.
(85) Osman Ergin, a.g.e., s. 420.
(86) Doç. Dr. Kamuran Birand, Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri, Ankara 1955, s. 5.
(87) Meydan Larousse, Şinasi Maddesi.
(88) Cevdet Perin, Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İst. 1946, s. 156.
(89) Baron Carra de Vaux, a.g.e., s. 157-158.
(90) Ahmed Rıza, Mechveret, Sayı: 137, Yıl: 8, Paris 1903, s. 3.
(91) Osman Ergin, a.g.e., s. 315.
(92) Osman Ergin, a.g.e., s. 317.
(93) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 18.
(94) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 19.
(95) Osman Ergin, a.g.e., s. 331.
(96) Osman Ergin, a.g.e., s. 384.
(97) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 21.
(98) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 22.

(99) Osman Ergin, a.g.e., s. 346.
(100) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 22.
(101) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 23.
(102) Osman Ergin, a.g.e., s. 348.
(103) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 228.
(104) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 229.
(105) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 281.
(106) Osman Ergin, a.g.e., s. 481.
(107) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 233.
(108) Osman Ergin, a.g.e., s. 425.
(109) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 233.
(110) Niyazi Berkes, a.g.e., s. 227.
(111) Osman Ergin, a.g.e., s. 496.

c. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(1) Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, İst. 1976, s. 301.
(2) İsmail Habib Sevük, Avrupa Edebiyatı ve Biz, C. II, İst. 1941, s. 54.
(3) Cevdet Perin, Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İst. 1946, s. 205.
(4) İsmail Habib Sevük, a.g.e., s. 132.
(5) Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, Cilt: II, İst. 1968, s. 550.
(6) İsmail Habib Sevük, a.g.e., s. 407.
(7) İsmail Habib Sevük, a.g.e., s. 375.
(8) İsmail Habib Sevük, a.g.e., s. 382.
(9) Cevdet Perin, a.g.e., s. 208.
(10) İsmail Habib Sevük, a.g.e., s. 454.
(11) İsmail Hami Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolijisi, Cilt, 4. İst. 1972, s. 212.
(12) Meydan Larousse, Jön Türkler Maddesi. Lewis Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev.: Doç. Dr. Metin Kıratlı, Ank. 1970, s. 151.
(13) Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, İngilizceden Çev.: Doç. Dr. Metin Kıratlı, Ank. 1970, s. 151.
(14) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 213.
(15) Meydan Larousse, Jön Türkler Maddesi.

(16) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 212.
(17) Bernard Lewis, a.g.e., s. 171.
(18) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 214., Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Cilt: I-II, İst. 1966, s. 103.
(19) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 215.
(20) Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Cilt: I-II, İst. 1966, s. 130.
(21) Ahmed Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakki, İst. 1948, s. 61.
(22) Bernard, Lewis, a.g.e., s. 195.
(23) Dr. İbrahim Temo, İttihat ve Terakkî Cemiyetinin teşekkülü ve hıdemat-ı Vataniye ve İnkilab-ı Milliye Dair Hatıratım, Romanya 1939, s. 19.
(24) Dr. İbrahim Temo, a.g.e., s. 20-21.
(25) E.E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilali, Çev.: Nuran Ülken, İst. 1972, s. 31, Lewis Bernard, a.g.e., s. 195.
(26) Enver Behnan Şapolyo, Ziya Gökalp, İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İst. 1974, s. 72.
(27) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 357., Şapolyo Enver Behnan, a.g.e., s. 74.
(28) Ahmet Bedevi Kuran, a.g.e., s. 61.
(29) Ahmet Bedevî Kuran, a.g.e., s. 62, Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 178, Lévy-Bruhl L. a.g.e., s. 291.
(30) Ahmet Bedevî Kuran, a.g.e., s. 64.
(31) «Ordre et Progrés» için «A. Comte'un felsefe anlayışı» isimli konuda bilgi verilmiştir.
(32) Fransızca «Mechveret», 1. Aralık 1895, s. 1.
(33) Pierre Laffitte için gerekli bilgi «Pozitivizmin Temsilcileri» bahsinde verilmiştir.
(34) Fransızca «Mechveret» 1 Ocak 1897, s. 4.
(35) Fransızca «Mechveret» 1 Ocak 1897, s. 5.
(36) Dr. İbrahim Temo, a.g.e., s. 83.
(37) Prens Sabahaddin, II. Abdul-Hamid'in kızkardeşi Seniha Sultan'ın oğludur. Babası Damat Mahmut Paşa oğullarını da alarak 1889 da Fransa'ya kaçar.
(38) Enver Behnan Şapolyo, a.g.e., s. 82.
(39) Enver Behnan Şapolyo, a.g.e., s. 84.
(40) İsmail Hami Danişmend, a.g.e., s. 359.

d. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

(1) Meydan-Larousse, Cilt: 11, Servet-i Fünun Maddesi.
(2) Ahmed İhsan, Servet-i Fünun. Cilt: 1, Sayı: 1, s. 2.
(3) Servet-i Fünun, Cilt: 1, sayfa: 4, s. 44.
(4) a.g.e., Sayı: 6, s. 69.
(5) Servet-i Fünun, Cilt: 4, s. 318.
(6) Servet-i Fünun, Cilt: 11, s. 317.
(7) Nureddin Ferh, Sanat. Servet-i Fünun, Cilt: 11, s. 25.
(8) Nureddin Ferh, a.g.e., s. 26.
(9) Nureddin Ferh, a.g.e., s. 58.
(10) Bu hususta geniş bilgi, Hüseyin Cahid bahsinde verilecektir.
(11) Meydan Larousse, Servet-i Fünun Maddesi. Cilt: 11.
(12) Hilmi Ziya Ülken, Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi, İst. 1966, s. 235.
(13) Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik, Mehmed Cavid, Mukaddime ve Program, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 1.
(14) Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik, Mehmed Cavid, a.g.e., s. 6.
(15) İçtimaiyat Mecmuası, ayda bir çıkar. Darülfünun İçtimaiyat Darülmesaisi tarafından yayınlanır. Müdürü: Necmeddin Sadak (Sadık) İstanbul 1333 (1917) Matbaa-i Amire.
(16) Z. Fahri Fındıkoğlu; Türkiye'de Pozitivizmin Tarihçesi; Ülkü Mec. Ankara 1940, Temmuz Sayısı, s. 393.
(17) İçtimaiyat Mecmuası, Sayı: 1, s. 5.
(18) Durkheim için pozitivizmin Fransa'daki temsilcileri bahsine bakınız.
(19) Ziya Gökalp için gerekli bilgi kendi bahsinde verilecektir.
(20) Emile Durkheim, 19. Asırda Fransa'da İçtimaiyat. Çev. Necmeddin Sadık, İçtimaiyat Mecmuası, Sayı: 4, s. 164.
(21) Emile Durkheim, a.g.e., s. 165.
(22) Ahmed Midhat, Beşir Fuad, İst. 1304, s. 22.
(23) Ahmet Midhat, a.g.e., s. 32.
(24) M. Orhan Okay, Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve

Naturalisti, İst. 1969, s. 41.

(25) M. Orhan Okay, a.g.e., s. 44.

(26) George Henry Lewes: 1817'de Londra'da doğup 1879 da yine orada ölmüştür. Pozitivist felsefeyi İngiltere'ye girdirmek için uğraşıp A. Comte'un «Coürs de Philosophie Positives»ini İngilizceye çevirmiştir.

(27) Enver-i Zeka, İst. 1883, Cilt: 1, Sayı: 14, s. 393.

(28) Beşir Fuad, Kalp, Enver-i Zeka, Sayı: 15, s. 403.

(29) M. Orhan Okay, a.g.e., s. 50.

(30) Güneş Mecmuası, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 1.

(31) A.g.e., s. 2.

(32) Beşir Fuad; Bir Lokma Ekmeğin Tarihi, Güneş Mecmuası, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 22.

(33) Beşir Fuad; Sudan İlâçlar. a.g.e., s. 96.

(34) Orhan M. Okay, a.g.e., s. 138.

(35) Beşir Fuad; Victor Hugo, İst. 1302, s. 11.

(36) Beşir Fuad; a.g.e., s. 61.

(37) M. Orhan Okay; a.g.e., s. 144.

(38) Beşir Fuad; a.g.e., s. 166-67.

(39) Beşir Fuad; a.g.e., s. 81.

(40) Beşir Fuad; a.g.e., s. 82.

(41) Claud Bernard için Pozitivizmin Fransadaki Temsilcileri bahsine bakınız.

(42) Beşir Fuad; a.g.e., s. 183.

(43) Beşir Fuad; a.g.e., s. 187.

(44) Beşir Fuad; a.g.e., s. 186.

(45) Beşir Fuad; a.g.e., s. 203.

(46) Beşir Fuad; İntikal (Muallim Naci ile) İst. 1304, s. 16.

(47) Beşir Fuad; a.g.e., s. 71.

(48) Bu hususta A. Comte'un İlimleri Tasnif bahsine bakınız.

(49) Beşir Fuad; a.g.e., s. 72-73.

(50) Beşir Fuad; a.g.e., s. 73-74.

(51) Saint-Simon ve «mecaz parebol» nazariyesi için Pozitivizmi Hazırlayanlar bölümündeki S. Simon bahsine bakınız.

(52) Beşir Fuad; Mektubat, İst. 1313, s. 16.

(53) Beşir Fuad; a.g.e., s. 18.

(54) Beşir Fuad; a.g.e., s. 18-20.

(55) Beşir Fuad; a.g.e., s. 31-32.
(56) Beşir Fuad; a.g.e., s. 48.
(57) D'Alembert için Pozitivizmi Hazırlayanlar bahsine bakınız.
(58) De Le Mettrie (1709-1751): 18. y. yıl Fransız materyalizminin kurucusu sayılır. Askerî doktordur. Buna göre felsefede tek kılavuzumuz deney ve gözlemdir. Dünyada mutluluk ancak herkesin dinsiz olmasıyla sağlanır. «Allah'ın var olup olmadığını, maddeyi O'nun yaratıp yaratmadığını bilmek bizim kayıtsız kalabileceğimiz bir şeydir. Bilimsel mümkün olmayan şeyler için kendini yormak, azap çekmek ne delice bir harekettir. Eğer Allah münkirliği bütün dünyaya yayılırsa o vakit din ağacı kökünden kesilmiş olur. Din savaşları ve korkunç din asker ve orduları kalmaz. O vakte kadar kutsallık zehriyle zehirlenen tabiat, haklarını ve arılığını yeniden kazanır. Türlü türlü seslere karşı kulaklarını tıkayan insan, kendisini erdemin cazip yollarından mutluluğa götürecek şahsî eğilimlerine kendini serbestçe verebilir.» (A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim' ve Din, İst. 1969, s. 319-320).
(59) Beşir Fuad; a.g.e., s. 50.
(60) Beşir Fuad; Beşer, İst. 1303, s. 4.
(61) Beşir Fuad; a.g.e., s. 8.
(62) Newton ve Locke için «Pozitivizmi Hazırlayanlar» bahsine bk.
(63) Beşir Fuad; Voltaire, İst. 1304, s. 26.
(64) Beşir Fuad; a.g.e., s. 35.
(65) Voltaire'in burada verdiği rakam gerçek dışıdır. İslâmda en fazla dört karı ile evlenme vardır. Bu da yine şartlara bağlanmıştır. Bu hususta Beşir Fuad ek ve yorum yapmamıştır.
(66) Beşir Fuad; a.g.e., s. 127.
(67) Beşir Fuad; a.g.e., s. 128.
(68) Beşir Fuad; a.g.e., s. 129.
(69) Ahmet Midhat; a.g.e., s. 72.
(70) Ahmed Mithat; a.g.e., s. 61-82.
(71) Ahmed Mithat; a.g.e., s. 54-55.
(72) L. Lévy-Bruhl; a.g.e., s. 283.
(73) Halûk Şehsuvaroğlu, 26-1-1950 tarihli Cumhuriyet

Gazetesindeki yazısında Ahmet Rıza'nın annesinin müslümanlığı kabul etmiş bir Avusturyalı olduğunu bildirmektedir. Babası aslen Türk olduğu halde İngiliz lakabıyla anılmıştır.

(74) Haluk Şehsuvaroğlu; Ahmet Rıza Bey'in Hatıraları, Cumhuriyet Gazetesi, 28.1.1950.

(75) L. Lévy-Bruhl; a.g.e., s. 283-284.

(76) L. Lévy-Bruhl; a.g.e., s. 284.

(77) Bursa'da Mudanya civarında bir kasaba.

(78) Hıfzı Nalbantoğlu; Ahmet Rıza Nasıl Kaçtı. İş Mecmuası Cilt: 17, Sayı: 114, Yıl: 1951, s. 47.

(79) Halûk Şehsuvaroğlu; Ahmet Rıza Bey'in Hatıraları Cumhuriyet Gazetesi, 27.1.1950.

(80) Ahmet Rıza; Fransızca Mechveret, 15 Nisan 1896, s. 9.

(81) Enver Behnan Şapolyo; Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İst. 1974, s. 94.

(82) R. Çavli, Ahmet Rıza'nın Hayatı ve Pozitivizmle Alâkası, İş Mecmuası, Sayı: 69, s. 13.

(83) Türk Ansiklopedisi. Cilt 1, Ahmet Rıza Maddesi, s. 268.

(84) R. Çavlı, a.g.e., Sayı 70, s. 13.

(85) Z.F. Fındıkoğlu; İçtimaiyat Dersleri, İst. 1971, s. 140.

(86) L. Lévy-Bruhl; a.g.e., s. 290.

(87) Halûk Şehsüvaroğlu; Ahmet Rıza Bey'in Hatıraları, Cumhuriyet Gazetesi, 27.1.1950.

(88) Ahmet Rıza; Fransızca Mechveret, 15 Nisan 1897, S. 1.

(89) Dr. İbrahim Temo; İttihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidematı Vataniye ve İnkılâbı Millîye Dair Hatıratım, Romanya. 1939, s. 82-83.

(90) Fransızca «Mechveret» 1 Aralık 1895, s. 1.

(91) Fransızca «Mechveret» 15 Aralık 1896, s. 6.

(92) Z. Fahri Fındıkoğlu; İçtimaiyat Dersleri, İst. 1971, s. 140.

(93) Ahmet Rıza; Fransızca Mechveret, 1 Temmuz 1896, s. 4.

(94) Dr. İbrahim Temo; a.g.s., s. 83.

(95) Ahmet Rıza; Mektup (Vatanın haline Maarif-i Umumiyenin ıslahına dair Sultan Abdül-Hamid

Han-ı Sanî Hazretlerine takdim kılınan layihalar hakkında makam-ı sadarete gönderilmiş) 1313, s. 3.

(96) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 4.
(97) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 10.
(98) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 11.
(99) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 12-15.
(100) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 15-16.
(101) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 21.
(102) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 24.
(103) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 34.
(104) H. Çavli; Ahmet Rıza'nın Hayatı ve Pozitivizmle Alâkası, İş Mecmuası, Sayı: 69, s. 10.
(105) Ahmet Rıza; Vatanın Haline ve Umumi Maarifin Islahına Dair Sultan Abdül-Hamid Han-ı Sanî Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Layihadan Birincisi, Londra, 1312, s. 2.
(106) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 4.
(107) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 5.
(108) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 7.
(109) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 10.
(110) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 14.
(111) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 15.
(112) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 18.
(113) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 18.
(114) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 20.
(115) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 22.
(116) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 23.
(117) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 31.
(118) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 34.
(119) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 35.
(120) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 36.
(121) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 45.
(122) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 51.
(123) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 52.
(124) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 56.
(125) R. Çavli; a.g.e., s. 10.
(126) Ahmet Rıza; Kadın, Paris, 1324, s. 3.
(127) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 5.
(128) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 5.
(129) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 6.

(130) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 8.
(131) Ahmet Rıza; a.g.e.. s. 17.
(132) Ahmet Rıza; Kadın Paris 1324, s. 18.
(133) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 38.
(134) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 47.
(135) Ahmet Rıza; Fransızca Mechveret, 15 Nisan 1896, s. 12.
(136) Ahmet Rıza; La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Oriant, Paris, 1922, s. 5.
(137) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 12.
(138) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 14-15.
(139) Holbach (Paul-Henri Dietrich, baron d') (1723 - 1789): Fransız filozofudur. Despotluğun âleti saydığı bütün dinî doktrinlerin düşmanıdır. En ünlü eseri olan Systeme de la Nature (Tabiat sistemi) de mekanist ve maddeci felsefesini açıklar. Ona göre maddî tabiat, varolan her şeyin ilk nedenidir. Yaratılmamış ve yok olmayacaktır. İnsan evrenin bir parçasıdır, evrensel determinizme bağlıdır. D'Holbach'a göre Allah yoktur, ruh yoktur, doğuştan fikirler de yoktur. Bu gibi şeyler zararlı inançlardır. (Meydan Larousse Holbach Maddesi.)
(140) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 15.
(141) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 20.
(142) Ahmet Rıza; a.g.e., s. 30.
(143) N. Rizoff; Letre Ouverte a Ahmet Rıza (la Renaissance de la Turguié Comment peut-elle se faire?), Salonique. 1909, s. 3.
(134) N. Rizoff; a.g.e., s. 30.
(145) Nechroutiete, Paris. 1910, s. 8.
(146) Mechroutiette, Paris. 1910, s. 39.
(147) Haluk Şehsuvaroğlu; Ahmet Rıza Bey ve Muarızları, Akşam Gazetesi, 14 Ocak 1950.
(148) Fransız pozitivistlerin organı, «Paris, 10, rue Monsieur-le Prince» adresinde ayda bir defa çıkar.
(149) Ahmet Rıza'nın Abdül-Hamid'e yazdığı I. Layıha.
(150) Ahmet Rıza, Fransızca Mechveret, 1 Şubat 1903, s. 3.
(151) Mehmet İzzet, Salih Zeki, Talebe Mecmuası, Sayı: 41, s. 3.
(152) Salih Zeki; Asar-ı Bakiye, İst. 1329, s. 3.

(153) Mehmet İzzet, a.g.e., s. 5.
(154) Salih Zeki; İhtimaliyat-İktisadiyat, Aşiyan, Cilt. 1, Sayı. 13, s. 412.
(155) Ahmed Şuayb bahsine bakınız.
(156) Salih Zeki; Auguste Comte'un Felsefesi, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt. 2, s. 185. Bu makale Halide Salih ile müştereken yazılmıştır. Halide Salih Comte'un hayatını, Salih Zeki ise felsefesini anlatır.
(157) Salih Zeki; a.g.e., s. 186.
(158) Salih Zeki; a.g.e., s. 186-188.
(159) Salih Zeki; a.g.e., s. 187.
(160) Salih Zeki; ag.e., s. 188-189.
(161) Kepler ve Galilée için «Pozitivizmi Hazırlayanlar» bahsine bakınız.
(162) Salih Zeki; a.g.e., s. 100.
(163) Salih Zeki; a.g.e., s. 191.
(164) Salih Zeki; a.g.e., s. 192.
(165) Salih Zeki; a.g.e., s. 193.
(166) Salih Zeki; a.g.e., s. 195.
(167) Salih Zeki; a.g.e., s. 196.
(168) Salih Zeki; İhtimaliyat-İktisadiyat, Aşiyan, Cilt 1, s. 412-416.
(169) Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik, İst. 1950, s. 94.
(170) F. İKandemir; Kendi Ağzından Rıza Tevfik, İst. 1943, s. 94.
(171) F. Kandemir; a.g.e., s. 97.
(172) Rıza Tevfik; Kemmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark İle Garbın Farkı, Edebiyat-ı Umumîye Mecmuası, Cilt. 11, s. 601.
(173) F. Kandemir; a.g.e., s. 96.
(174) F. Kandemir; a.g.e., s. 99.
(175) Hilmi Yücebaş; a.g.e., s. 9.
(176) F. Kandemir; a.g.e., s. 104-105.
(177) Hilmi Yücebaş; a.g.e., s. 10.
(178) Ahmet Kabaklı; Türk Edebiyatı, Cilt 3, s. 87.
(179) F. Kandemir; a.g.e., s. 119.
(180) Hilmi Ziya Ülken; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İst. 1966, s. 406.
(181) Hilmi Ziya Ülken; a.g.e., s. 407.

(182) Rıza Tevfik; Felsefe Dersleri, İst. 1330, s. 2.
(183) F. Kandemir; a.g.e., s. 121.122.
(184) Ahmet Kabaklı, a.g.e., s. 87.
(185) İsmail Habib Şevük; Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İst. 1340, s. 650.
(186) Hilmi Ziya Ülken; a.g.e., s. 409.
(187) Max Nordau (Budapeşte 1849-Paris 1923): Macar yazarı olup 1880'e kadar Budapeşte'de hekimlik yaptı. 1880'den sonra Paris'e gitti. 1895'den itibaren siyonist hareketin önderliğini yaptı.
(188) Celal Sakıb; Rıza Tevfik Bey'in Felsefesi, Genç Kalemler Dergisi, Cilt. 11, Sayı. 15, s. 68.
(189) Osman Ergin; Türk Maarif Tarihi, Cilt. 3-4, İst. 1977, s. 1245-46.
(190) Ahmet Kabaklı; a.g.e., s. 88.
(191) Hilmi Ziya Ülken; a.g.e., s. 410.
(192) F. Kandemir; a.g.e., s. 111.
(193) F Kandemir, a.g.e., s. 112.
(194) Hilmi Ziya Ülken; a.g.e., s. 410.
(195) Rıza Tevfik; İngiliz Hakim-i Meşhuru ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt. 2, Sayı. 5, s. 23.
(196) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 28.
(197) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 38.
(198) Rıza Tevfik; a.g.e., Sayı. 6, s. 194.
(199) Rıza Tevfik; a.g.e., Sayı: 6, s. 194.
(200) Rıza Tevfik; ag.e., s. 213.
(201) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 213.
(202) Rıza Tevfik; a.g.e., Sayı: 7, s. 234.
(203) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 357.
(204) Rıza Tevik; a.g.s., s. 359.
(205) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 363.
(206) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 363-364.
(207) Tekamül nazariyesi için «Spencer» bahsinde bilgi verilmiştir.
(208) Letourneau: Fransız antropoloğu (Auray 1831 - Paris 1902) Tıp doktoru. Antoropjoli okulunda Medeniyet Tarihi Profesörüdür. Evrim teorisine bağlıydı.
(209) Rıza Tevfik; a.g.e., Cilt: III, Sayı: 10, s. 326-327.
(210) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 231.
(211) Hobbes için «Pozitivizmi Hazırlayanlar» bahsine

bakınız.
(212) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 233.
(213) Rıza Tevfik; a.g.e., S. 237.
(214) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 243.
(216) Rıza Tevfik; a.g.e., Cilt: 1, Sayı: 2, 14, s. 233.
(217) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 234.
(218) Rıza Tevfik; a.g.e., Cilt: II, Sayı: 18-21-6-9, s. 756.
(219) Rıza Tevfik; Tasnif-i Ulum, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt: 1, Sayı: 3, s. 366-367.
(220) Rıza Tevfik, a.g.e., s. 374.
(221) Bu hususta «A. Comte'un ilimleri tasnifi» konusuna bakınız.
(222) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 526.
(223) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 527.
(224) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 530-531.
(225) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 536.
(226) Rıza Tevfik; Ahlakın Nüfusa Tesiri, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 236.
(227) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 237.
(228) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 244.
(229) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 47.
(230) Rıza Tevfik; Felsefe Dersleri, İst. 1330, s. 3.
(231) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 155.
(232) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 264.
(233) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 299.
(234) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 413.
(235) Ergin Osman; a.g.e., s. 1247.
(236) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 443.
(237) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 559.
(238) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 561.
(239) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 562.
(240) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 564.
(241) Rıza Tevfik; Kamus-u Felsefe, Cilt: 1, İst. 1330 - 1334, s. 7.
(242) Rıza Tevfik; Abdul-Hak Hamid ve Mülâhazat-ı Felsefiyesi, İst. 1334, s. 7.
(243) Rıza Tevfik; a.g.e., s. 520.
(244) Hilmi Yücebaş; a.g.e., s. 136-149.
(245) Hüseyin Cahit Yalçın; Edebi Hatıralar, İst. 1936, s. 95.

(246) İsmail Habib Sevük, Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İst. 1340, s. 537.
(247) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 159.
(248) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 179.
(249) Hilmi Ziya Ülken; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İst. 1966, s. 203.
(250) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 26.
(251) Hüseyin Cahit Yalçın; Kavgalarım, İst. 1326, s. 5.
(252) Hüseyin Cahit Yalçın; Edebî Hatıralar, İst. s. 32.
(253) Dreyfus davası: 1894 ile 1914 arasında Fransa'yı karıştıran siyasî skandal. Casusluk suçuyla tutuklanan yahudi subayı Dreyfus'un suçlu veya suçsuz olduğu konusunda halk ikiye ayrıldı. Sağcılar Dreyfus'un aleyhinde, solcular ise lehinde gruplaştılar. İş bir din davasına döküldü.
(254) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 32.
(255) Hüseyin Cahit Yalçın; Edebi Hatıralar, İst. 1935, s. 32.
(256) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 36.
(257) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 37.
(258) Buchner (Ludwig) (1814-1898): Alman filozof, «Madde ve Kuvvet» ismindeki eseriyle tam bir materyalist dünya görüşünü vülgarize etmiştir. Ona göre hayat maddeden kendi kendine husule getlir. Ayrıca bir hayat kudreti yoktur. Kuvvet maddeden ayrılmaz. Maddi varlıkların üzerinde veya dışında bir Allah mefhumu yoktur. (M. Orhan Okay, a.g.e., s. 184).
(259) Hüseyin Cahit Yalçın, Beşir Fuad'ın tercüme ettiği eserin ismini vermiyor.
(260) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 36.
(261) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 37-38.
(262) Hüseyin Cahit Yalçın; a.g.e., s. 61.
(263) Hüseyin Cahit Yalçın; Kavgalarım, İstanbul 1326., s. 12.
(264) Hüseyin Cahid; Edebiyat, Haric-i Edebiyat, Server-i Fünun, Cilt: 14, Sayı: 347, S. 135.
(265) Hüseyin Cahit; a.g.e., s. 136.
(266) Hüseyin ahid; a.g.e., s. 137.
(267) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 138.
(268) Hüseyin Cahit Yalçın; Edebî Hatıralar, İst. 1935, s. 89.

(269) Hüseyin Cahid; Hikmet-i Bedayi'ye Dair, Servet-i Fünun, Cilt: 15, Sayı: 171, s. 105.
(270) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 106.
(271) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 106.
(272) Hüseyin Cahid, a.g.e., Sayı: 372, s. 117.
(274) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 118.
(275) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 119.
(276) Hüseyin Cahid; a.g.e., sayı: 378, s. 214.
(277) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 215.
(278) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 215.
(279) Hüseyin Cahid; a.g.e., s. 249.
(280) Hüseyin Cahid; a.g.e., Sayı: 382, s. 283.
(251) Hüseyin Cahid; a.g.e., Sayı; 386, s. 347.
(282) Hüseyin Cahid; a.g.e., Sayı: 372, s. 183.
(283) Hüseyin Cahid; Kavgalarım, İst. 1326, s. 100.
(284) Ahmet İhsan; Ahmet Şuayb, Servet-i Fünun, Cilt: 40, s. 126.
(285) Meydan Larousse, Cilt: 1, Ahmed Şuayb Maddesi.
(286) Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Cilt: 1, Ahmed Şuayb Mad.
(287) Asaf Nefî, Ahmed Şuayb, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt. 3, Sayı 11, s. 1015.
(288) Ahmed Şuayb; Hayat ve Kitaplar, Servet-i Fünun, Cilt: 18, s. 84.
(289) Ahmed Şuayb; Hayat ve Kitaplar İstanbul 1929, s. 6.
(290) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 7.
(291) Asaf Nefî; a.g.e., s. 1015.
(292) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 8.
(293) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 171.
(294) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 52.
(295) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 57.
(296) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 76.
(297) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 92.
(298) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 98.
(299) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 132.
(300) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 132.
(301) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 134.
(302) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 135.
(303) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 137-138.

(304) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 144-145.
(305) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 146.
(306) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 149.
(307) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 150.
(308) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 151.
(309) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 152.
(310) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 156.
(311) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 160.
(312) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 161.
(313) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 163.
(314) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 171.
(315) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 172.
(316) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 180.
(317) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 186.
(318) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 185.
(319) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 184-185.
(320) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 284.
(321) Madame Bovary; Flaubert'in 1857'de neşrettiği eseridir.
(322) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 321.
(323) Ahmed Şuayb; Ernest Renan, Âşiyân, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 55-56.
(324) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 57.
(325) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 58.
(326) Ahmed Şuayb; Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mec., C. 1, Sayı: 1, s. 56.
(327) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 58.
(328) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 62.
(329) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 65.
(330) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 66.
(331) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 38.
(332) Ahmet Şuayb; a.g.e., s. 69.
(333) Ahmed Şuayb; Avamil-i İçtimaiye, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Cilt: 2, Sayı: 5, s. 62.
(334) Bu husus için «Pozitivizmin din anlayışı» bahsine bakınız.
(335) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 64.
(336) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 65.
(337) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 77.
(338) Ahmed Şuayb; a.g.e., Sayı: 7, s. 296.
(339) Ahmed Şuayb; a.g.e., s. 297.

(340) Meydan Larousse, Gökalp Maddesi, Cilt. 5, s. 259.
(341) Hilmi Ziya Ülken; Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İst. 1966, s. 494.
(342) Enver Behnan Şapolyo; a.g.e., s. 42.
(343) Cavit Orhan Tütengil; Ziya Gökalp Üzerine Notlar, İst. 1956, s. 6.
(344) Enver Behnan Şapolyo; a.g.e., s. 43.
(345) Enver Behnan Şapolyo; a.g.e., s. 72.
(346) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer; a.g.e., s 369
(347) Enver Behnan Şapolyo; a.g.e., s. 107.
(348) Enver Behnan Şapolyo; a.g.e., s. 153.
(349) Cavit Orhan Tütengil; Üniversitesin'de Sosyoloji Öğretimi ve Ziya Gökalp, Sosyoloji Dergisi, Sayı: 19-20, s. 275.
(350) Ziya Gökalp; Makaleler I, Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu, İst. 1976, s. 33.
(351) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 40.
(352) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 49.
(353) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 58.
(354) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 59.
(355) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 65.
(356) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 88-89.
(357) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 100.
(358) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 102.
(359) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 113.
(260) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 114.
(361) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 115.
(362) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 117.
(363) Hilmi Ziya Ülken; a.g.e., s. 496.
(364) Ord. Prof. Dr. Hans Freyer; a.g.e., s 370.
(365) Dr. Necati Öner; Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ankara 1965, s. 5.
(366) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu; İçtimaiyat Dersleri Cilt; 1, İst. 1971, S. 144. Ayrıca Bak. M. Rifat; Emile Durkheim, İş Mecmuası, Cilt: 1, s. 55, Cavit Orhan Tütengil; a.g.e., s. 277, Hans Ord. Prof. Preyer; a.g.e., s. 377.
(367) Ziya Gökalp; Makaleler III, Hazırlayan M Orhan Murusoy, Ankara 1977, s. 7.
(368) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 18.
(369) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 19.

(370) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 21-22.
(371) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 25.
(372) Dr. Necati Öner; a.g.e., s. 24.
(373) Ziya Gökalp; Türk Medeniyeti Tarihi, Hazırlayanlar: İsmail Aka - Kazım Yaşar Kopraman, İst. 1976, s. 134-135.
(374) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 138.
(375) Ziya Gökalp; Makaleler II, M. Orhan Durusoy, Ank. 1977, s. 92.
(376) Ziya Gökalp; Türk Medeniyeti Tarihi, Haz.: İsmail Aka, Kazım Yaşar Kopraman, İst. 1976, s. 139.
(377) Ziya Gökalp; İçtimaî Usûl-i Fıkıh, İslâm Mecmuası, Cilt: I, Sayı: 3, s. 84.
(378) Ziya Gökalp, a.g.e., s. 84.
(379) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 85.
(380) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 86.
(381) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 87.
(382) Emile Durkheim, Din Hayatının İptidaî Şekilleri, Müt.: Hüseyin Cahit, Cilt. II, İst. 1924, s. 339-340.
(383) Ziya Gökalp; a.g.e., Sayı. 2, s. 44.
(384) Ziya Gökalp; Millî İçtimaiyat, İçtimaiyat Mecmuası, sayı: 1, s. 33.
(385) Ziya Gökalp; Cemiyette Büyük Adamların Tesiri, İçtimaiyat Mecmuası, Sayı: 2, s. 49.
(387) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 50.
(388) Ziya Gökalp; Ahlâk İçtimaî midir?, a.g.e., Sayı: 3, s. 113.
(389) Emile Durkheim; Sociologie et Philosophie, Paris 1924, s. 50.
(390) Emile Durkheim; a.g.e., s. 53.
(391) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 116.
(392) Ziya Gökalp; Yeni Hayat-Doğru Yol, Hazırlayan: Müjgan Cumhur, İst. 1976, s. 13.
(393) Auguste Comte; S.P.P., Tome 1, Paris 1929, s. 361.
(394) Emile Durkheim; a.g.e., s. 75.
(395) Muhammed İkbal, İslâmda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, Tercüme eden: Sofi Hori ,İst. 1964, s. 179.
(396) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 10.
(397) Ziya Gökalp; Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, Hazırlayan: İbrahim Kutlu, Ankara 1976,

s. 1.
(398) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 6.
(399) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 9.
(400) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 11.
(401) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 11-12.
(402) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 15.
(403) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 15.
(404) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 17.
(405) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 18.
(406) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 19.
(407) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 24.
(408) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 54-55.
(409) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 55.
(410) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 57.
(411) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 85.
(412) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 98-99.
(413) Ziya Gökalp; Malta Konferansları, Hazırlayan: Doç. Dr. Fahrettin Kırzıoğlu, Ankara 1977, s. 33.
(414) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 54.
(415) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 109.
(416) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 110.
(417) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 111.
(418) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 113.
(419) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 114.
(420) Ziya Gökalp; a.g.e., s. 116.

BİBLİYOGRAFYA

1 — ABRY, Emile-Paul Crouzet-Charles Audic: Histoire İllustrée de la Littérature Françaıs, Paris, 1942.
2 — ADIVAR, A. Adnan: Tarih Boyunca İlim ve Din 2. ba. İstanbul, 1969.
3 — AHMET CEVDET Paşa: Beyan-ul-Ünvan, İstanbul, 1872.
4 — AHMET MİDHAT: Beşir Fuad, İstanbul, 1304.
5 — AHMET RIZA: Kadn, Paris, 1324.
6 — AHMET RIZA: la Faillite Morale de la Politique Cocidentale en Oriant, Paris, 1922.
7 — AHMET RIZA: Vatanın Haline ve Umûmî Maarifin Islahına Dair Sultan Abdül-Hamid Sanî Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Layıhadan Birincisi, Londra, 1312.
8 — AHMED ŞUAYB: Hayat ve Kitaplar, İstanbul, 1320.
9 — ARNAUD, Pierre: Pour Consitre la Pensée d'A. Comte, Paris, 1969.
10 — BALTACI, Dr. Cahid: XV-XV. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul, 1976.
11 — BERKES, Niyazi: Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, 1978.
12 — BERNARD, Claude: Tıpda Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş, Çev.: Galip Ataç, İstanbul, 1934.
13 — BERTRAND, Alexi: Felsefe-i İlmiye, Çev.: Salih Zeki, İstanbul, 1333.

14 — BEŞİR FUAD: Victor Hugo, İstanbul, 1302.
15 — .....: İntikad (Muallim Naci ile), İstanbul, 1304.
16 — .....: Mektubât, İstanbul, 1313.
17 — .....: Beşer, İstanbul, 1303.
18 — .....: Voltaire, İstanbul, 1304.
19 — BİLMEM, Ömer Nasuhi: Hukuk'ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu, C. I, 2. bs. İstanbul, 1967.
20 — BİRAND, Doç. Dr. Kâmıran: Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri, Ankara, 1955.
21 — BOMARD, E.: le Positivisme en Dix Page, Paris, 1900.
22 — BON Frédéric et ses Collaborateur, la Philosophie, Paris, 1969.
23 — BREHİER, Emile: Histoire de la Philosophie, tome II, Paris, 1968. tome V, Paris, 1973.
24 — ASTEXE, Pierre - George et Paul Surer: Manuel des Etudes Littéraire Française, XVIIIe siecle, Paris, 1949.
25 — CHATELET, François; Histoire de la Philosophie, volume V, Paris, 1973.
26 — COMTE, Auguste: ours de Philosophie Positive, tome I, 5e édition, Paris, 1907, (aynı cildin 1908, 1968 baskıları) tome II, Paris, 1924, tome III, Paris, 1908, tome IV, 1908, 1970 Paris, tome V, Paris, 1988, tome VI, Paris, 1908.
27 — .....: Systeme de Politique Positive, tome I, 5e édition, Paris, 1929, tome II, 5e édition, Paris, 1929, tome III, édition antropos, Paris, 1970, tome IV, édition antropos, Paris, 1970.
28 — .....: Discours sur l'Esprit Positif, Paris, 1909, 1970.
29 — .....: Appel aux Conservateurs, édition antropo, réimpression anastaltique, Paris, 1970.
3 — .....: Pozitivizm İlmihali, Çev.: Peyami Erman, İstanbul, 1952.
31 — .....: Cathéchisme Positiviste, édition antro-

pos, réimpression anastaltique, Paris, 1970.
32 — .....: Synthese Subjective, édition antropos, réimpression anastaltique, Paris, 1970.
33 — .....: l'İslamisme au Point de Vue Sociale, publié per Charistain Cherfils, Paris, 1911.
34 — DANİŞMEND, İsmail Hami: İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, I-IV, İstanbul, 1971-1972.
35 — DAVAL, Roger: Fransız Düşünce Tarihi, Çev.: Mehmet Ulaş, İstanbul, 1968.
36 — DESCARTES, René: Discours de la Méthode, Paris, 1937.
37 — Dictionnaire des Philosophes, Collection Seghers, Paris, 1962.
38 — Dictionnaire des Science Philosophique, Paris, 1867.
39 — Dictionnaire Universel des Science, des Lettres et des Arts, Paris, 1874.
40 — DURKHEİM, Emile: l'Education Morale, Paris, 1925.
41 — .....: Din Hayatının İptidaî Şekilleri, Çev.: Hüseyin Cahit, C. II, İstanbul, 1924.
42 — .....: Sociologie et Philosophie, Paris, 1924.
43 — ERGİN, Osman: Türk Maarif Tarihi, C. 1-2, C. 3-4, İstanbul, 1977.
44 — ERİM, Prof. Dr. İsmail Nihat: le Positivisme Juridique et le Droit İnternational, Paris, 1939.
45 — FAGUET, Emile: Yeni Felsefe Tarihi, Çev.: Ahmet Hidayet, İstanbul, 1927.
46 — FINDIKOĞLU, Z.F.: İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul, 1965.
47 — .....: İçtimaiyat Dersleri, İstanbul, 1971.
48 — FOULQUİÉ, Paul: Dictionnaire de la Langue Philosophique, Paris, 1969.
49 — FREYER, Ord. Prof. Dr. Hans: İçtimaî Nazariyeler Tarihi, Çev. ve yazan (ekler), Prof. Dr. Tahir Çağatay, 3. bs., Ankara, 1977.
50 — GAZÂLİ: İhyâ-i Ulûm-id-Dîn, Irakî Şerhi, C. I, Kahire, 1967.
51 — .....: İhyâ-i Ulûm-id-Dîn, Çev.: Ali Arslan, C. I, İstanbul, 1971.

52 — GÖKALP, Ziya: Makaleler I, hazırlayan: Şevket Beysanoğlu, İstanbul, 1976.
53 — .....: Makaleler III, hazırlayan: M. Orhan Durusoy, Ankara, 1977.
54 — .....: Türk Medeniyeti Tarihi, hazırlayanlar: İsmail Aka - Kâzım Yaşar Kopraman, İstanbul, 1976.
55 — .....: Yeni Hayat-Doğruyol, hazırlayan: Müjgan Cumhur, İstanbul, 1976.
56 — .....: Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mussırlaşmak, hazırlayan: İbrahim Kulu, Ankara, 1976.
57 — GÖKALP, Ziya: Malta Konferansları, hazırlayan: Doç. Dr. Fahreddin Kırzıoğlu, Ankara, 1977.
58 — GÖKBERK, Prof. Macit: Felsefe Tarihi, 3. bs., İstanbul, 1974.
59 — Granda Encyclopédie, tome 21, Newton Maddesi.
60 — HALLAF, Abdülvahhab: İslâm Hukûku Felsefesi, Çev. (Giriş ve notlar ekleyerek), Doç. Dr. Hüseyin Atay, Ankara, 1973.
61 — HÖFFDİNG, Harald: Histoire de la Philosophie Moderne, tome II, Paris, 1908.
62 — İBN HALDUN: Mukaddime, Çev.: Zâkir Kadiri Ugan, C. II, 2. bs., İstanbul, 1970.
63 — İKBAL, Muhammed: İslâmda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, Çev.,: Sofi Hori, İstanbul, 1964.
64 — İSMAİL FENNİ: Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1927.
65 — KABAKLI, Ahmet: Türk Edebiyatı; 2. bs., C. I, İstanbul, 1968, C. III. İstanbul, 1969.
66 — KANDEMİR, F.: Kendi Ağzından Rıza Tevfik, İstanbul, 1943.
67 — KAPLAN, Prof. Dr. Mehmet: Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, İstanbul, 1976.
68 — KARPAT, Prof. Dr. Kemal H.: Türk Demokrasi Tarihi, İstanbul, 1967.
69 — KÖSEMİHAL, Prof. Nureddin Şazi: Durkheim Sosyolojisi, İstanbul, 1971.
70 — KURAN, Ahmed Bedevî: İnkilap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki, İstanbul, 1948.
71 — LAFFİTTE, Pierre: les Grands Types de l'Huma-

nité, tome I, Paris, 1875.
72 — LAGARD, André et Laurent Michard: Collection Littéraire, XVIIIe siecle, Bordas, 1970.
73 — LALANDE, André: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, tome II, Paris, 1928.
74 — Larousse du XXe siecle, tome IV, Pierre Laffitte Maddesi.
75 — LEWİS, Bernard: Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev.: Doç. Dr. Metin Kıratlı, Ankara, 1970.
76 — LİTTRÉ, Emile: Dictionnaire de la Langue Française, tome VI, Gallimard, 1966.
77 — LONCHAMPT, J.: Notice sur la Vie et l'Oeuvre d'A. Comte, Paris, 1900.
78 — MARİTAİN, Jaques: la Philosophie Morale, Paris, 1960.
79 — MEHMET SAFFET: Spencer'in Felsefesi, İstanbul, 1928.
80 — Meydan-Larousse, C. I, D'Rlembert Maddesi, C. 10, Pozitif Mad.
81 — MİLL, J. Stuart: Auguste Comte et le Positivisme, Traduit par M. le Dr. G. Clémenceau, Paris, 1879.
82 — MUCCHİLİ, Roger: Histoire de la Philosophie, et des Sience Humaine, Bordes, Paris, 1971.
83 — NAMIK KEMAL: Renan Müdafaanamesi, yayınlayan: Ord. Prof. M. Fuat Köprülü, Ankara, 1962.
84 — OKAY, M. Orhan: Beşir Fuad İlk Türk Pozitivisti ve Natüralisti, İstanbul, 1969.
85 — ÖNER, Dr. Necati: Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara, 1967.
86 — ÖNER, Prof. Dr. Necati: Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei, 2. bs., Ankara, 1977.
87 — ÖZDEN, Dr. Osman: Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul, 1973.
89 — PERİN, Cevdet: Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İstanbul, 1946.
90 — RAMSAUR, Ernest Edmondson: Jön Türkler ve 1908 İhtilâli, Çev.: Nuran Ülken, İstanbul,

1972.
91 — RENAN, Ernest: Bilimin Geleceği, Çev.: Ziya İhsan, C. I-II, İstanbul, 1951.
92 — RIZA TEVFİK: Felsefe Dersleri, İstanbul, 1330.
93 — RIZA TEVFİK: Kamus-u Felsefe, C. I, cüz, I, İstanbul, 1330.
94 — .....: Abdül Hak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi, İstanbul, 1334.
95 — RICHARDS-Sears-Vehr-Zamansky: Modern Üniversite Fiziği, çevirenler: Prof. Dr. F. Domaniç-Prof. Dr. E. Erdik-Prof. Dr. N. Zengin, C. I, İstanbul, 1972.
96 — ROBERT, Paul: Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française, Paris, 1973.
97 — .....: Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française, volume V, Paris, 1962.
98 — SALİH ZEKİ: Asâr-ı Bakiye, İstanbul, 1329.
99 — SALOMON, Pierre: Précis d'Histoire de la Littérature Française, 2e édition, Paris, 1969.
100 — SEVÜK, İsmail Habib: Avrupa Edebiyatı ve Biz, C. II, İstanbul, 1941.
101 — .....: Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1340.
102 — ŞAPOLYO, Enver Behnan: Ziya Gökalp, İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, 2. bs., İstanbul, 1974.
103 — TANPINAR, Prof. Ahmet Hamdi: 19. uncu Asır. Türk Edebiyatı Tarihi, 4. bs., İstanbul, 1976.
104 — TEMO, Dr. İbrahim: İttihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hıdemat-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Milliye Dair Hatıratım, Romanya, 1939.
105 — TOPÇUOĞLU, Prof. Dr. Hâmide: Hukuk Sosyolojisi Dersleri, C. II, 2. bs., Ankara, 1963.
106 — Türk Ansiklopedisi, C. I, Ahmet Rıza Maddesi.
107 — TÜTENGİL, Cavit Orhan: Ziya Gökalp Üzerine Notlar, İstanbul, 1956.
108 — UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. İsmail Hakkı: Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, Ankara, 1965.
109 — UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. İsmail Hakkı: Osman-

lı Tarihi, 2. bs., C. IV, I. Bölüm, Ankara, 1978.
110 — ÜLKEN, Ord. Prof. Hilmi Ziya: İslâm Felsefesi, 2. bs., Selçuk Yayınları, Ankara, tarihsiz.
111 — .....: Genel Felsefe Dersleri, Ankara, 1972.
112 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: İçtimaî Doktrinler Tarihi, İstanbul, 1941.
113 — .....: Umûmî İçtimâiyat, İstanbul, 1932.
114 — .....: Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, C. I-II, İstanbul, 1966.
115 — VAUX, Carra de, les Penseurs de l'İslâme, tome V, Paris, 1926.
116 — VAHL, Jean: Tableau de la Philosophie Française, Gallimard, 1962.
117 — WEBER, Alfred: Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, 3. bs., İstanbul, 1964.
118 — YALÇIN, Hüseyin Cahit: Edebî Hatıralar, İstanbul, 1935.
119 — .....: Kavgalarım, İstanbul, 1326.
120 — YÜCEBAŞ, Hilmi: Bütün Cepheleri ile Rıza Tevfik, İstanbul, 1943.

MAKALELER :

121 — AHMET İHSAN: Ahmed Şuayb, Servet-i Fünûn, C. 40, No. 1020, İstanbul, 1326.
122 — AHMET RIZA: Atrocité Contre les Chrétiens, Mechveret, No. 14, Paris, 1 Temmuz 1896.
123 — .....: Vatanın haline, maarif-i umumiyenin ıslahına dair Sultan Abdül-Hamid-i Sanî Hazretlerine takdim kılınan layıhalar hakkında makam-ı sadarete gönderilen mektup, Cenevre, 1313.
124 — .....: Banquet de la Jeune Turquie, Mechveret, No. 26, Paris, 1 Ocak 1897.
125 — AHMED ŞUAYB: Ernest Renan, Âşiyân, C. I, No. 2, İstanbul, 1324.
126 — AHMED ŞUAYB: Devlet ve Cemiyet, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, C. I, Sayı. I, İstanbul, 1324.
127 — .....: Avamil-i İçtimaiye, ayn. Mec. C. II. Sayı 5, 1325.

128 — .....: Hilâfet ve Saltanat, ayn. Mec. C. I, Sayı 4, 1324.
129 — .....: Hayat ve Kitaplar, Servet-i Fünûn, C. 18, No. 448, İstanbul, 1315.
130 — BEK, Kemal: Şinasi, Meydan-Larousse, C. XI.
131 — .....: Servet-i Fünûn, Meydan-Larousse, C.XI.
132 — BEŞİR FUAD: Kalb (Almancadan çeviri), Envar-ı Zekâ, C. I, No. 15, İstanbul 1385.
133 — CELAL SAKIB: Rıza Tevfik Beyin Felsefesi, Genç Kalemler, C. II, No. 15, Selanik 1327.
134 — CLERGE, Henri: l'Affaire Ahmed Rıza, Mechveret, No. 9, Paris, 15 Nisan 1896.
135 — DURKHEİM, Emile: 19. Asırda Fransa'da İçtimâiyat, Çev.: Necmeddin Sadık, İçtimaiyat Mecmuası, No. 4, İstanbul, 1917.
136 — EYİCE, Semâvî: Mescid, İslâm Ansiklopedisi, C. VIII.
137 — FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri: Türkiye'de Pozitivizmin Tarihçesi, Ülkü Mecmuası, Temmuz Sayısı, Ankara, 1940.
138 — FRANCESCHİNİ, Adolf: İtalya'da Muasır Felsefe Ceryanları, Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası, C. II, İstanbul, 1929-30.
139 — GİGNOUX, V.: Pozitivisme, Larousse du XXe siecle, tome V.
140 — GÖKALP, Ziya: İçtimaî Usuli Fıkıh, İslâm Mecmuası, No. 3, İstanbul, 1332.
141 — .....: Örf Nedir? ayn. Mec. No. 10. İst. 1332.
142 — .....: Milli İçtimaiyat, İçtimaiyat Mecmuası, No. I, İstanbul, 1917.
143 — .....: Cemiyetde Büyük Adamların Tesiri, ayn. Mec. No. II, 1917.
144 — .....: Ahlâk İçtimaî midir?, ayn. Mec. No. 3, 1917.
145 — HALİDE SALİH: Auguste Comte, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, C. I, No. 2, İstanbul, 1324.
146 — HALİL GANEM: Banquet de la Jeune Turquie, Mechveret, No. 26, Paris, 1 Ocak 1897.
147 — KURAN, Ahmet Bedevî ve Z.F. Fındıkoğlu: Ahmet Rıza, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi,

Ç. I,
148 — LEWES, George Henry: Anxagoras, Çev.: Beşir Fuad, Enver-i Zekâ, C. I, No. 14. İstanbul, 1383.
149 — MARDİN, Ebül'ulâ: Mecelle, İslâm Ansiklopedisi, C. VII.
150 — MASSE, Jean: Bir Lokma Ekmeğin Tarihi, Çev.: Beşir Fuad, Güneş, C. I, No. 1, İstanbul, 1301.
151 — Mechroutiette, le Nouveau Comité Union et Progrés, No. 12, Paris, 1910.
152 — Mechroutiette, les Variation d'Ahmed Rıza Bey, No. 13, Paris, 1910.
153 — Mechveret, les Positiviates et la Politique Internationale, No. 10, Paris, 15 Aralık 1896.
154 — Mechveret, la Construction d'une Mosquée a Paris, No. I, Paris, 1 Aralık 1895.
155 — MEHMET İZZET: Salih Zeki, Talebe Mecmuası, Sayı 41, İstanbul, 1935.
156 — NALBANTOĞLU, Hıfzı: Ahmet Rıza Nasıl Kaçtı, İç Mecmuası, C. 17, Sayı 114, İstanbul, 1951.
157 — NUREDDİN FERH: Sanat, Servet-i Fünûn, C. 11, No. 262, İstanbul, 1311-12.
158 — OKAY, Orhan: Beşir Fuad, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C. I.
159 — ONGER, Fahir ve Halil İbrahim Bulut: Gökalp, Meydan-Larousse, C. V.
160 — FÉRİGNON, Sylvain: Destin du Positivisme, Cours de Philosophie Positive, tome I, éditon antropos, réimpression anastaltique, Paris, 1968.
161 — Radaction, Notre Programme, Mechveret, No. I, Paris, 1 Aralık 1895.
162 — R. ÇAVLİ: Ahmet Rıza'nın Hayatı ve Pozitivizmle Alakası, İş Mecmuası, C. 13, Sayı 69-70, İstanbul, 1947.
163 — RIZA TEVFİK: Kemmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı, Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, C. II, No. 38, İstanbul, 1917.
164 — .....: Tasnif-i Ulûm, Ulûm-u İktisadiye ve İç-

timaiye Mecmuası, C. I, Sayı 3, İstanbul, 1324.
165 — .....: İngiliz Hakîm-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor, ayn. Mec., C. II, No. 5-6, 1325.
166 — .....: Ahlâkın Nüfusa Tesiri, ayn. Mec. C. I, No. 22, 1324.
167 — .....: Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi, ayn. Mec. C. II, No. 7, C. III, No. 10, 1325.
168 — RİFAT, M.: Emile Durkheim, İş Mecmuası, C. I, Sayı I, İstanbul, 1934.
169 — RİZZOF, N.: Lettre Ouverte a Ahmet Rıza (la reneissance de la Turquie comment peut-elle se faire?), Salonique, 1909.
170 — SALİH ZEKİ: İhtimaliyat-İktisadiyat, Âşiyan, C. I, No. 3, İstanbul, 1324.
171 — .....: Auguste Comte'un Felsefesi, Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, C. I, No. 2, İstanbul, 1324.
172 — SUNGU, İhsan: Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, (Tanzimat içinde), İstanbul, 1940.
173 — ŞEHSÜVAROĞLU, Haluk: Ahmet Rıza Bey'in Hatıraları, Cumhuriyet Gazetesi, 27/28-1-1950.
174 — .....: Ahmet Rıza Bey ve Muarızları, Akşam Gazetesi, 14 Ocak 1950.
175 — TEKİNDAĞ, Şahabeddin: Jön Türkler, Meydan-Larousse, C. VI,
176 — TÜTENGİL Cavit Orhan: İstanbul Üniversitesinde Sosyoolji Öğretimi ve Ziya Gökalp, Sosyoloji Dergisi, Sayı 19-20, İstanbul, 1964 1966.
177 — Van Aster Erntr, (Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz» Felsefe Arşivi, Cilt II, No. 2, İst. 1947.
178 — (YALÇIN) Hüseyin Cahit: Edebiyat, Haric-i Edebiyat, Servet-i Fünun, C. 14, No. 347, İstanbul, 1313.
179 — .....: Hikmet-i Bedayi'ye Dair, ayn. Mec. C. 15, No. 371-372-373, 378, 380, 382, 386, İstanbul, 1314.

pozitivizmin türkiye'ye girişi

murtaza korlaelçi

Son iki yüzyılın en önemli düşünce hareketlerinden biri "pozitivizm"dir. Auguste Comte tarafından sistemleştirilen ve S.Stuart Mill ile Herbert Spencer gibi temsilciler bulan pozitivizm Türkiye'den Brezilya'ya kadar uzanan geniş bir alan üzerinde etkili olmuş, hatta bazı ülkelerde "resmi din ve ideoloji" olarak savunulmuştur.

Pozitivizm, başta her türlü "dini" düşünceye karşı "bilimsel bir ideoloji" şeklinde çıkmışken, sonraları bizzat A.Comte tarafından yeni bir "din"e dönüştürülmüş, üstelik 19. yüzyılda Osmanlı'da resmen kabul edilmesi için teklif edilmiştir. Pozitivizmin batıda ve özellikle Türkiye'de etkileri bugün de devam etmektedir.

Politikadan bilimsel araştırmalara, sosyal kurumlardan ahlakî ve gündelik hayata kadar birçok alanda belirtileri olan Avrupa'nın bu en katı felsefesinin Türkiye'ye girişi kuşkusuz önemlidir.

Yazar, genel olarak pozitivizme ilişkin önemli bilgiler vermek yanında Türkiye'deki ilk etkileri ve temsilcileri ile ilgili ciddi bir araştırmayı başarıyla ortaya koymaktadır.

insan yayınları

6500 ₺