ORD. PROF.
Hilmi Ziya Ülken

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi

ÜLKEN YAYINLARI





Hilmi Ziya Ülken 1901'de İstanbul'da doğdu. Ülkemizde sağlam bir felsefe geleneğinin, bir düşünce tabanının oluşmasında büyük hizmeti geçen bu çok yönlü aydın, bütün öğretim yaşamı boyunca binlerce öğrenciye ders vermiş, çok sayıda öğretmen yetiştirerek bir anlamda "hocalar hocası" olmuş, onlara düşünsel hoşgörüyü aşılamış, daima öğrenmeden yana, her türlü bilgiyi sınırsız ve koşulsuz olarak edinmeden yana olmuştur. Onda dünyadaki bütün önemli düşünce akımlarından izler buluruz: Hümanizm, marksizm, İslam düşüncesi, varoluşçuluk, yurtseverlik... Hilmi Ziya Ülken'in düşünce tarihi ve felsefeye ilişkin elliden çok yapıtı ve çevirileri yaninda, Türk dergiciliğinde de önemli bir yeri vardır. Özellikle Sabahattin Eyuboğlu ve Celalettin Ezine ile birlikte çıkardığı "İnsan" dergisi, bir dönemin aydın dünyasında hümanist yaklaşımıyla büyük bir etki bırakmıştır. Felsefe yıllıkları yayımlamış, sosyoloji ve felsefe dergilerinin çıkmasına önayak olmuş, uluslararası birçok felsefe ve sosyoloji kongresine katılmıştır. Kimi yapıtları yabancı dillere de çevrilen Ülken'in yaratıcı kişiliği resim, şiir, roman gibi çok değişik alanlara dek uzanıyordu.

1974'te İstanbul'da ölen Hilmi Ziya Ülken'in başlıca yapıtları şunlardır: *Aşk Ahlakı, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, Yirminci Asır Filozofları, İlliyet Meselesi ve Diyalektik, İçtimai Doktrinler Tarihi, Sosyoloji, Sosyolojiye Giriş, Resim ve Cemiyet, İslam Sanatı, Veraset ve Cemiyet, İbn-i Haldun, Mantık Tarihi, İslam Düşüncesi, Millet ve Tarih Şuuru, Felsefeye Giriş, Bilgi ve Değer, Eğitim Felsefesi, Varlık ve Oluş, İnsani Vatanseverlik...*

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Tanzimat sonrası düşünce yaşamımızın gelişimini ve ülkemizdeki bütün düşünce akımlarını sergiliyor. Kendi alanında tek kaynak sayılması gereken ve bir ansiklopedi niteliği taşıyan bu yapıtın bir başka önemi de bugün geniş bir okur yığınının yararlanamadığı süreli yayın organlarını süzgeçten geçirmesi. Yapıt Namık Kemal'den Ziya Gökalp'e, Ali Suavi'den Mustafa Suphi'ye, Dr. Abdullah Cevdet'ten Hikmet Kıvılcımlı'ya, Beşir Fuat'tan Prens Sabahattin'e, Yusuf Akçura'dan Ahmet Ağaoğlu'na, A. Hamdi Başar'a dek uzanan geniş bir alanda Türk Düşünce yaşamının gelişmesini bütün zenginliğiyle göz önüne seriyor.

Ön kapaktaki resimler: (üst sıra) Hoca Tahsin Efendi, Münif Paşa, (orta sıra) Ahmet Rıza, Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Mithat, (alt sıra) Hüseyinzade Ali Turan, Ziya Gökalp, Dr. Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit Yalçın, Hasan Âli Yücel.

ÜLKEN YAYINLARI: 1
*
BİRİNCİ BASKI: 1966
İKİNCİ BASKI: 1979

KAPAK:
SAİT MADEN
*
DİZGİ VE SAYFA DÜZENİ:
YAZIEVİ
*
BASKI:
TEKNOGRAFİK MATBAACILIK
*
CİLT:
ESRA CİLTEVİ

© ÜLKEN YAYINLARI

ORD. PROF.
HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi

ÜÇÜNCÜ BASKI

ÜLKEN YAYINLARI
İSTANBUL, 1992

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nin
bu üçüncü baskısında
ilgisi, önerileri ve yardımlarıyla
büyük katkıları olan
değerli şair, ressam Sait Maden'e
teşekkürü borç biliyoruz.

ÜLKEN YAYINLARI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN DÜŞÜNCE TARİHİ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Arslan Kaynardağ

Hilmi Ziya Ülken *çok yönlü bir felsefecidir. Felsefede olduğu gibi, toplumbilim ve düşünce tarihi alanlarında da kitaplar yazmış, romanlar, eleştiri yazıları yayınlamıştır.*

Ben burada onun düşünce tarihçiliği üzerinde durmak istiyorum. Bu tarihçiliğin nasıl başlayıp nasıl geliştiğini anlatacağım.

Ülken'i, *"düşünce"nin tarih içindeki yeri her zaman ilgilendirmiştir. Kitap ve yazılarına baktığımızda, düşünce tarihine gösterdiği ilgiyi bütün boyutlarıyla görürüz. Daha 1927'de genç bir lise öğretmeniyken yazdığı* Bizdeki Fikir Cereyanları[1] *başlıklı yazısında, tarihimizdeki düşüncenin önemini ve onun toplum sorunlarıyla ilişkisini saptamıştı. Orada düşünceyi toplumsal olayların gölgesine benzetiyor, son yıllara kadar bunun böyle sürüp gittiğine değiniyordu. Düşünce bizde, toplumsal sorunlara çare ararken bulunmuş bir şeydi.*

Verilen bilgi, kullanılan malzeme çoğalmakla birlikte, bu ilk saptama ve yorumlar, çok değişiklik göstermeden, onun daha sonraki yazılarında da karşımıza çıkmaktadır.

Düşünce tarihinin eğitici yönünü de görmüştür Ülken. *Liselerde edebiyat tarihi okutulduğu gibi "düşünce tarihi" okutulmasını da istiyordu. Bu isteğini sözde bırakmamış, 1933'de yayınladığı* Türk Tefekkür Tarihi[2] *ile, okutulmasını uygun gördüğü kitabı hazırlamıştı.*

Ancak bu kitap, ne o yıllarda, ne de ondan sonra orta öğretimde okutulmamıştır. Zaten öğrenciler şöyle dursun, öğretmenler bile bu kitabı anlayabilecek durumda değildi. Kitap daha çok yüksek öğrenim düzeyinde olanların ilgisini çekmiş ve kısa sürede tükenmişti.

Bizde düşünce tarihinden önce edebiyat tarihini görüyoruz. İyi hazırlanmış bir edebiyat tarihinin, bir oranda düşünce tarihine de yer vermesi gerekirken, bu özelliği taşıyan edebiyat tarihi yazılmamıştır.

Aslında Hilmi Ziya *konuya daha geniş açıdan bakıyor ve düşünce tarihini uygarlık tarihinin bir bölümü olarak ele alıyordu. "Düşünce uygarlığın bilinci olduğu için, düşünce tarihi de uygarlık tarihinin özeti ve ruhu demekti. Bilim ve felsefe tarihleri düşünce tarihinin bir bölümü olmalıydı[3]."*

Ülken çeşitli düşünce grupları ayırmakta ve "Düşünce tarihi yazılırken kollektif düşünceye de yer verilmelidir" demektedir. Nitekim kendisi, Türk Tefekkür Tarihi'ne, Türk kozmogonisi, Türk mitolojisi, İslam uygarlığı gibi kollektif konuları inceleyerek başlamış, kişiler ve onların düşünceleri üzerinde daha sonra durmuştur.

Adı geçen kitabı yayınladığı zaman Galatasaray Lisesi felsefe öğretmeni idi. Kitap Atatürk'ün de ilgisini çekmiş, Ülken devlet tarafından inceleme yapmak üzere Almanya'ya gönderilmiştir.

Bu arada belirtilmesi gereken bir şey daha var:

O yıllarda Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nce[4] yaptırılan bir dizi tarih çalışması ile karşılaşıyoruz. Bunlar Büyük Türk Tarihi Ana Hatları başlığı altında uzmaniara hazırlattırılıyor ve bir çeşit "müsvette" halinde yayınlanıyordu. Bu dizide Hilmi Ziya'ya Türk Kozmogonisi, Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Türk Teknik Tefekkürü başlığı altında 53 sayfalık bir çalışma yaptırılmıştı.

Bu dizide çıkan öteki kitabı Türk Mistisizmini Tetkike Giriş'tir.

Öteki uzman ve düşünürlerimizin hazırladığı bu tür çalışmalarda olduğu gibi, daktilo ile yazılıp çoğaltılan ve kitap biçimine dönüşmeyen bu müsvettedeki bölümler Türk Tefekkür Tarihi'ndeki kimi bölümlerin sözcüğü sözcüğüne aynıdır. Bu tarihi yazarken o müsvetteden yararlandığını kendisi de önsözde belirtiyor.

Yine o önsözde okuduğumuza göre, Mustafa Şekip Tunç, Şemseddin Günaltay, Nevzat Ayas, Orhan Sadettin gibi felsefeci ve tarihçilerin bu dizideki çalışmaları Türk Tefekkür Tarihi'nin hazırlanmasında kendisine kaynaklık etmiştir.

*

Hilmi Ziya Ülken "kişisel" dediği düşünce ürünlerini ikiye ayırıyor[5]. Birinciler ya sezgiden doğarlar, esinlenme ve imgelem (tahayyül) ile ilgilidirler. Ya da akıldan doğarlar belli kanıtlar gösterilerek bir sistem içine girebilecek biçimde ortaya çıkarlar.

Edebiyat yapıtları ile gizemci yapıtlar birincilere, felsefi düşünceler ikincilere örnektir.

Bilimi ve bilimsel düşünceyi bu sonuncu grup içine sokan Ülken bunların uygarlık tarihi içinde ele alınmasını istemekle birlikte, "Türk bilim ya da felsefesi tarihinden çok, bir Türk düşünce tarihi (tefekkür tarihi) yazmayı" yeğlediğini söylemektedir[6].

Bunu iki nedenle yaptığı anlaşılıyor:

1) Okullarımızda okutulan edebiyat tarihlerinde düşünce tarihinin yer almaması büyük eksikliktir. Şöyle diyor:

"Öğrenciler şair Bâkî'yi öğreniyorlar ama onun zamanında yaşayan İbn-i Kemal'den haberleri yok. Namık Kemal'i öğrendiklerinde İshak Hoca'dan, Salih Zeki'den haberleri olmuyor. Oysa bugünkü Türk dilini, Türk duygusunu tanımak için onun tarih ve geleneğini bilmek ne denli zorunlu ise, bugünkü Türk düşüncesini anlamak için de onun geçirdiği evrimi bilmek o denli zorunludur. Türk edebiyatının Türk düşünce yaşamından daha özgün olduğunu kimse söyleyemez (altını ben çizdim. A.K.) Türk edebiyatı ne denli özgün ise Türk düşüncesi de o denli özgündür.

2) Türk tarihinde Batı'da olduğu gibi filozoflar, bilim adamları görülmemektedir. Böyle olunca yalnız felsefe ya da bilim tarihi yapma olanağımız yok demektir. Filozof

dediklerimiz, birer çevirmen ya da yorumcu olmaktan öteye geçememişlerdir. Buna karşın felsefe dışındaki birçok konularda daha özgün, daha değerli düşünce hareketleri görmekteyiz. Bunlar felsefe değillerse bile yine de önemli düşüncelerdir.

Böylece Ülken, sistemlerin tarihine değil düşüncelerin tarihine yöneliyor.

Türk Tefekkür Tarihi'nde olduğu gibi Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nde de yaptığı şey budur.

Öte yandan Türk Tefekkür Tarihi'ni yazmaktaki amacı derinlemesine inceleme yapmaktan çok, tarihimizin düşünsel özelliklerini ortaya çıkarmak, Türk düşüncesinin nasıl bir gelişme eğilimi taşıdığını araştırmaktır. Burada yalnız önemli düşünceler ve düşünce adamları üzerinde durmuş, 1966'da yayınladığı düşünce tarihindeki gibi geniş bir sergileme yapmamıştır.

Ülken'in bu kitaptan iki yıl sonra Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü'nü yayınladığını görüyoruz[7]. Bu konuyla ilgilenmesi "düşüncenin sürekliliğini çevirinin sağlamasındandır[8]"

Öyle ki kitabı okuduğumuzda düşünce tarihinin çeviri tarihi ile yakın ilişkisi bütün açıklığı ile anlaşılmaktadır.

Şöyle diyor: "Uygarlık sürekli bir yürüyüştür. Max Scheler'in dediği gibi her ulus, büyük uygarlık akışıyla birleşen, ona karışan yeni bir sudur. Uluslar kendi getirdiklerini bu oluşa katmazlarsa hiçbir şey yapmış olmazlar. Büyük suya karışılan yere kadar meydana gelen düşünce akımlarını tanımak, onlarla yoğrulmak, daha sonra da onları tanıtmak" gerekmektedir[9].

Bu yapıtta Türkiye'deki çeviri tarihine genişçe yer verildiğini burada belirtmek isterim.

Atatürk'ün isteği ile Almanya'ya gönderilen Ülken düşünce tarihi etkinlikleri yanında çeviri etkinliklerini de araştırmayı düşündüğünü söylüyor[10].

Almanya'da bu alanda yoğun bir çalışma içine giren Ülken, yurda döner dönmez, üniversitedeki derslerinde Türk tefekkür tarihi seminerleri yapmaya başlamıştır.

Düşünce tarihi kitapları bundan sonra birbirini izlemektedir:

1941'de İçtimai Doktrinler Tarihi yayınlanıyor[11]. İstanbul Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 1935-1937 ve 1939-1940 yıllarında verdiği dersler bu kitabın içeriğini oluşturuyor.

Baştan sona yabancı düşünürlerin görüşlerine yer veren bu kitabın girişinde yazar, düşünce tarihinin tanım ve yöntemleri üzerinde durmuş, düşünce tarihçilerini, "determinizmi kabul edenler" ve "özgürlüğü kabul edenler" diye ikiye ayırmıştır.

"Birinciler düşünceleri ortaya çıktıkları dönemin toplumsal koşullarının ürünü olarak gördükleri halde, ikinciler bunları bağımsız bir şey olarak incelemeye çalışırlar" demektedir.

1942'de Mantık Tarihi yayınlanıyor[12].

Ülken mantık tarihine uygarlık tarihinin bir bölümü olarak bakmakta, kitabına mantığın gelişmesini, bu konudaki tartışmaları gözden geçirerek başlamaktadır. Orada "İslam dönemi mantığına, bin yıllık düşünce tarihimizde önemli bir yeri olması bakımından" ayrı ve oldukça ayrıntılı bir yer ayırmıştır.

Bu bölüm "düşünce tarihimizi olduğu kadar, o günkü mantık dilimizi aydınlatmaya da" yarayacaktır[13].

1946'da İslam Düşüncesi[14] adındaki büyük kitabı yayınladı. Ülken, bu yapıtının "Türk tefekkür tarihi çalışmalarına bir giriş" olduğuna işaret etmekte ve tefekkür tarihine ilişkin derslerinin bir bölümü olarak yayınladığını" söylemektedir[15].

Ülken'e göre "İslam-Türk düşünce tarihi çalışmalarına başlarken, İslam düşünce tarihinin sistematik ve genel bir şeması çizilmelidir."

Kendisi kitabında böyle bir şema çizimine girişmiş, ayrıca düşünceler tarihi değil, sorunlar tarihi yapmak istediğini belirtmiştir.

Yine orada belirttiğine göre, "düşüncenin edebiyatla, sanatla, mitoloji ile ilişkisini meydana çıkarmak, onları ve ortaya çıktıkları dönemin anlamını kavramak için en elverişli yoldur. Hatta bu kadarla da kalmamalı, düşüncenin ilerleyip gelişmesi bütün toplumsal koşulları içinde ele alınmalıdır."

Konuyu böylesine geliştirip genişletmeye, ne dersinin, ne de kitabın boyutunun elverişli olmadığını" söyleyen Ülken "düşünce tarihimizin çok zengin bir alan olarak önümüzde durduğuna" işaret etmektedir.

Ülken'in sanat konularına olan ilgisini, onu tanıyanlar, yazılarını okuyanlar bilirler. Bu konularda çok yazı kaleme almış, Resim ve Cemiyet adında bir kitap çıkarmıştır. Ama asıl amacı sanat tarihi kitabı yazmaktı.

1947'de İstanbul Teknik Üniversitesi'nin mimarlık tarihi kürsüsünde İslam sanatını anlatırken yine tarihe yöneldi. 1948'de yayınladığı İslam Sanatı bu derslerin kitabıdır[16].

Kitabın giriş bölümünde şöyle diyor: "Zamanımıza kadar sürüp gelen 13 yüzyıllık İslam uygarlığının sanat yaşamını incelemek istiyoruz."

Ancak, konuyu bütün genişliği ve ayrıntılarıyla ele alamayacağını bildiği için, İslam sanatının çeşitli dönemleri üzerinde genel bilgi vermekle yetinmiş, daha çok plastik sanatlar üzerinde durmuştur.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi yukarda belirttiğim çalışmalar dizisinin son kitabıdır. Ülken Türk Tefekkür Tarihi ve Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü adını taşıyan kitaplarında çok eski yılları da incelediği halde, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nde yalnız son yüzyılın düşünce olaylarını incelemektedir.

Kitabın önsözünde karşılaştığı sorunlara şöyle işaret ediyor:

1) Bir dönem tam anlamıyla tarihleşebilmek için, yaşayanların görüş ve tutkularından uzaklaşmış ve kapamış olmalıdır. Oysa bu kitapta ele alınan konular 1860'dan günümüze kadar geliyor ve biz o düşünceler, hatta insanlar arasında yaşamayı sürdürüyoruz.

Yazar bu durumda nesnel olabilmek için düşünürleri kendi ağızlarından konuşturmaya çalıştığını söylemektedir.

2) Düşünürler, günümüzün ideolojileri ve düşünceleri açısından incelenmemelidir. Yazar da öyle yapmaya çalışmaktadır.

3) Çağdaş düşüncemiz Batı'nın etkisiyle gelişmeye başlamıştır. Böyle olduğu halde, Batı düşünürlerinin bütün yapıtlarını tanıyıp okumak gerekirken, başlarda hiçbir şey çevrilmediği, sonra da az şey çevrildiği için, düşünürlerimiz yakın yıllara kadar, gazete ve dergilerdeki bilgilerle yetinmişler, soruları bu dar çerçeve içinde yanıtlamaya çalışmışlardır.

Bu açıdan bakılınca, Tanzimat ve Meşrutiyet'in olduğu kadar, Cumhuriyet düşüncesinin de birçok noktalarda yüzeysel kaldığı söylenebilir ki, böyle bir durumun düşünce tarihçisi için ne denli önemli bir sorun olduğu meydandadır.

Ülken, *ele aldığı dönemdeki düşünce yaşamının, bütün yüzeyselliğine karşın, toplumun çağdaşlaşma isteğini göstermesi ve sorunları ortaya koyması açısından büyük önem taşıdığı görüşündedir.*

Öte yandan, önceki yüzyıllarla yapılan küçük bir karşılaştırma bile 19. yüzyılımızın değerini belli etmektedir:

"19. yüzyılda her bakımdan yenilmiş bir Osmanlı devleti vardı. Böyle bir devlet en sarsıntılı döneminde dünya uygarlığının düşünce ürünlerini geniş boyutlarıyla kavrayabilir miydi? Kafaların savaşlara ve devrimlerin sonuçlarına kuşku ile çevrildiği yıllarda, Kant ve Hegel'deki sistemleri derinleştiren akademik çalışmalar beklenemezdi[17]."

Hilmi Ziya Ülken *böyle söyleyerek, felsefe ve düşünce yaşamındaki geriliğimizin başlıca nedeni olarak toplumsal olayları göstermektedir.*

Bir de işin şu yönü var:

"Türk aydınları, 19. Yüzyılda ve 20. Yüzyılın başında Batı düşüncesinin başlıca özelliklerini toplumsal eyleme bağlı olarak tanımışlardır ki bunun önemi yadsınamaz."

İçinde bulundukları sorunlardan uzak bir toplumda yaşasalar da, o düşüncelerle ilgilenecekler miydi?

"Toplumsal sorunların düşünce alanında büyük akademik çalışmalara engel olduğu" doğrudur. Ama öte yandan yıkılmakta olan bir düzene seçenek arayışı aydınları Batı düşünce akımlarıyla ilgilenmeye götürmüştü.

Toplum edilgen olmaktan kurtulmaya başlamış, "düşünce"deki eylem gücünü keşfetmişti.

Eleştiri başlamıştı. Aydınlar sorumluluk bilinci ile, başta eski eğitim olmak üzere bütün bir düzeni eleştiriyorlardı.

Basın ve yayındaki çağdaşlaşma çabası, aydınların öğretmen ve yazar olarak, eğitim ve yayınların gidebildiği her yerde yeni düşünceleri tanıtmalarına, yeni hareketlere önderlik etmelerine yol açtı.

Çağdaşlaşmamızda eğitimin, onunla birlikte basın ve yayının sanıldığından daha etkili olduğunu söylemeliyiz.

Ülken *"düşüncelerin toplumsal eyleme aşırı bağlılığının bir kusur bile sayılacağına" ayrıca dikkatimizi çekmektedir. Çünkü "derinleştirilmiş düşünce ancak bu bağımlılıktan kurtulduğu oranda sağlıklı ürün verebilir[18]."*

İşaret etmek istediği şey, düşüncenin, özellikle felsefenin bağımsızlığını, özgür oluşunu her zaman göz önünde tutmak gerekliliğidir.

Türk felsefecileri ve düşünürleri bu zorunluluğu göz önünde tuttukları oranda özgün yapıtlar ortaya koyacaklar ve başarılı olacaklardır.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi *henüz özgün yapıtlar aşamasına gelmediğimizi gösteriyor. O, Türkiye'nin yeniyi ve gerçeği arayışlarının tarihidir ki, bu da az bir şey değildir. Kitabı incelediğimizde, özgünlüğe, çağdaş düşünceye, felsefeye yaklaşma yolunda epeyce yol aldığımız görülmektedir.*

Ülken *çağdaş Türk düşüncesini incelerken en küçük bir katkıyı bile değerlendirme çabasındadır.*

Tütengil'in değindiği gibi, Ülken bu çalışmasında, kitapların yanında dergileri de içeren geniş bir kaynakçadan yararlanmıştır[19].

Dergiciliğin önemi konusunda şöyle demektedir Hilmi Ziya Ülken:

"Bizde dergiler Batıcılık akımıyla başlamış, sonradan Batıcılığa karşı tepki olarak doğan gericilik hareketleri de bu yeni yayın aracından yararlanmadan edememiştir. Batıcılık ve dergi sözcükleri birbirine o denli yakındır ki, düşünce ve sanat tarihimizde bu iki kavramı birbirinden ayıramayız[20].

*

Hilmi Ziya Ülken'in Türk düşünce tarihi ile ilgili öteki kitap ve yazıları tarih sırasıyla şunlardır:

1) Bizde Fikir Cereyanları, Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası, c. I, sayı: 4 (1927) (Bu yazıya başta değinmiştim.)

2) İlmin Terakkisinde Türklerin Rolü, Yücel Mecmuası, c. 5, sayı: 28 (1937).

3) 1939'da kaleme aldığı Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri 1839-1939 arasındaki düşünce hareketlerine bir bakış niteliğindedir. Bu inceleme Tanzimat'ın 100. yılı çalışmalarına katkı olarak hazırlanmış ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın yayınladığı Tanzimat kitabında yer almıştır[21].

4) Millet ve Tarih Şuuru düşünce tarihimizle ilgili sayfalarla doludur[22].

5) Şeytanla Konuşmalar düşünce tarihimize eleştirel bir bakış getiren yönleriyle ilgimizi çekmektedir[23].

6) Spinoza'dan çevirdiği Etika'nın girişi aynı zamanda bu filozofun Türk düşüncesine etkisinin tarihidir[24].

Ayrıntılı bilgi için onun yazıları hakkında düzenlenmiş kaynakçaya bakılabilir[25].

Hilmi Ziya Ülken başlangıçtan yaşadığı günlere kadar gelen düşünce tarihini, tek kitap içinde toplayabilmeyi çok istemiştir. İsteğini gerçekleştiremedi. Ama ne olursa olsun, Türk Tefekkür Tarihi ile Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'nin birbirini tamamladığı düşünülürse bunu bir bakıma gerçekleştirmiş sayabiliriz.

Hocamız, düşünce tarihimizle ilgilenenlerin çoğalmasına sevinirdi. Bu alandaki hizmet, katkı ve girişimleri hep özendirmiştir. Örneğin, Prof. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu'nun İş dergisinde eski felsefe profesörlerinden Mehmet Ali Ayni ve Prof. Şekip Tunç için özel sayılar hazırlaması onu pek sevindirmişti[26].

1944'de eski hocalardan Şekip Tunç için jübile yapılınca şu satırları yazdı:

"Düşünce hayatımızın aşamalarını tanımadan bugünkü durumumuzu öğrenemeyiz.

Düşüncelerin köksüz ve geleneksiz doğamayacağını, karşıt düşünce akımlarının bile birbirlerinden etkilenerek ve birbirlerini tanıyarak doğabileceğini anlamış olan genç kuşağın bu tür çalışmalarını takdirle karşılamalıyız. Düşünce tarihimizde iz bırakan düşünürleri hatırlamak, doğum günlerinde onlarla ilgili sorunları ele alarak, bu günleri düşünce yaşamının canlanması için bir vesile yapmak gerektir. Batı ülkelerinde düşünce gelenekleri böyle kurulmuş ve felsefe akımları bu gelenek zevki içinde doğmuştur[27]."

Görüldüğü gibi Ülken, "düşünce geleneğine ve bu geleneğin zevkine" işaret ediyor. Gerçekten de Türkiye'de böyle bir geleneğe gereksinme vardı, bugün de vardır.

Hilmi Ziya Ülken, *böyle bir düşünce geleneğinin kurulmasını istiyordu. Gelenek varsa ortaya çıkarmak, yoksa başlatıp sürdürmek çabası içindeydi. Kitapları, yazıları, yayınladığı dergiler, kurduğu Felsefe Cemiyeti, Türkiye Sosyoloji Cemiyeti bunun kanıtıdır.*

Bu isteğine biz de katılıyoruz. Böyle bir gelenek, demokrasinin, düşünce özgürlüğünün, ileri kültürünü ve felsefe sevgisinin göstergesi olacaktır.

Felsefe ve felsefeciler bu gelenekten doğacaktır.

Son olarak Hilmi Ziya Ülken'*in bir tasarısına değinmek isterim:*

Türk Tefekkür Tarihi Dergisi *yayınlamak istiyordu* Ülken. *Bu dergi 1946 yılında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında çıkacaktı. Hazırlık yapıyordu. Tasarısını yazık ki gerçekleştiremedi. Gerçekleştirebilseydi çok şey kazanacaktık. Türk düşünce tarihi geleneğinin kurulması yolunda önemli adımlardan biri atılmış olacaktı*[28].

*

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi *bugün kendi alanında hâlâ tek yapıttır. Kaynak kitaplar arasındaki yeri başta gelmektedir. Çalışmalarımıza ışık tutan bu bilgi hazinesini her an yararlanarak ve zevkle okuyoruz.*

YARARLANILAN KAYNAKLAR

(1) Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası *sayı 4, Ekim 1927.*

(2) *"Tefekkür" düşünce anlamına geliyor. Adı geçen kitap 1933'de İstanbul'da iki cilt olarak yayınlanmıştır.*

(3) *A.g.y. s. 3.*

(4) *Hilmi Ziya (Ülken),* 1. Türk Kozmogonisi, 2. Türk Mitolojisi, 3. Türk Hikmeti, 4. Teknik Tefekkür. *Bu dört başlığı birden taşıyan kitap, Türk Tarihi ve Tetkik Cemiyeti'nin "Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri" dizisinde 41'incisi olarak yayınlanmıştır, 53 sayfa olup tarihsizdir.*

(5) Türk Tefekkür Tarihi *cilt 1, s. 5.*

(6) *A.g.y. s. 7.*

(7) Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, *386 s. İstanbul, 1935.*

(8) *A.g.y. s. 3.*

(9) *A.g.y. s. 4.*

(10) *A.g.y. s. 4.*

(11) İçtimai Doktrinler Tarihi. *362 s. İstanbul 1941, İstanbul Üniversitesi yayını.*

(12) Mantık Tarihi, *336 s. 1942, İstanbul Edebiyat Fakültesi, Felsefe zümresi yayını.*

(13) *A.g.y. s. 5.*

(14) İslâm Düşüncesi, *663 s. 1946, İstanbul Edebiyat Fakültesi yayını.*

(15) *Kitabın "Türk tefekkür tarihi çalışmalarına bir giriş" olduğu kapakta belirtilmiştir. Ayrıca bkz: s. 5.*

(16) İslâm Sanatı, *582 s. 1948, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi yayını.*

(17) Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi *1966 Baskısı, s. 14.*

(18) *A.g.y. s. 14.*

(19) *A.g.y. s. 6.*

(20) Türk Düşüncesi. *sayı 2, Ocak 1954.*

(21) Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri. *19 sayfalık bu inceleme Tanzimat'ın 100. yılı dolayısıyla yayınlanan büyük* Tanzimat *kitabının içindedir.*

(22) Millet ve Tarih Şuuru, *84 s. İstanbul, 1948, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi yayını.*

(23) Şeytanla Konuşmalar, *219 s. İstanbul, 1942.*

(24) *Spinoza,* Etika, *323 s., İstanbul, 1984, Ülken Yayınları Çev:* Hilmi Ziya Ülken.

(25) *Ayrıntılı kaynakça için bakınız:* Sosyoloji Konferansları, Hilmi Ziya Ülken *Özel Sayısı, s. 175, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi yayını.*

(26) Hilmi Ziya Ülken'*in* Prof. Mustafa Şekip *ve Türk Tefekkür Tarihine Yardım Çalışmaları başlıklı bu yazısı, Mili Eğitim Bakanlığı'nın yayınladığı* Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi *kitabında yayınlanmıştır. İstanbul, 1944.*

(27) *A.g.y. s. 5.*

(28) İslam Düşüncesi, *1946, s. 5.*

ÖNSÖZ

Türk Düşüncesi Tarihini yazmaya otuz üç yıl önce girişmiştik. O zamanki başlıca tasarımız orta öğretimde edebiyat tarihi yanında Türk fikir tarihini de tanıtma ihtiyacıydı. Burada 19. yüzyıl ortalarından başlayan Türkiye çağdaş düşünce tarihini vermeye çalışıyoruz.*

Bir devir tam anlamıyla tarih olabilmek için yaşayanların görüş ve ihtiraslarından uzaklaşmış ve kapanmış olmalıdır. Halbuki burada ele aldığımız konu 1860'lardan hemen günümüze kadar geliyor. Söz konusu ettiğimiz fikir hareketlerinden bir kısmı ya aramızda yaşıyor ya da biz onların az çok kuvvetli etkisi altında bulunuyoruz. Burada tarafsız ve objektif olabilmek için ele aldığımız düşünürler hakkında kendi hükümlerimizi elden geldiği kadar bir yana bırakmaya ve onları kendi ağızlarından konuşturmaya çalıştık. Ancak bu koşullar altında bu objektifliğin de bir sınırı olacaktır.

Çağdaş düşünürleri bugünkü belirli bir siyasi veya ideolojik düşünce açısından incelemek doğru olamazdı. Çünkü başka bir görüş açısı bu yargıların aksini verebilecek, her iki görüş de sübjektiflikleri yüzünden bir tarih kitabından beklenen şeyi ortadan kaldıracaktı. Biz ise bu hükümleri okuyana bırakmayı tercih ettik.

Çağdaş dediğimiz fikir hayatı, içtimai-siyasi büyük sarsıntılar içinde gelişmiştir. Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki direnişler ve devrimler, sonunda İmparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin meydana çıkışı, bu bir yüzyıllık fikir hayatını çoğu ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak bırakmış, Batı'nın fikir köklerine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş boyutlarıyla kavramak imkânı bırakmamıştır. Mesela Fransız İhtilali'nin dünyaya yaydığı fikirler Türkiye'ye de girerken, bu hareketin arkasındaki büyük düşünürlerin bütün eserleriyle tanınması ve tartışılması gerekirken, onlardan hemen hiç bir şey çevrilmemiş ve Türk düşünürleri yakın yıllara kadar gazete ve haftalık dergi sayfalarında günlük sorulara cevap vermeye çırpınan dar bir çerçeveye sıkışıp kalmışlardır. Bu açıdan bakınca Tanzimat ve Meşrutiyet'in olduğu kadar Cumhuriyet'in fikir tarihinin de yüzeysel olduğunu belirtmek gerekecektir.

* Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi* (2 cilt, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul, 1933. Galatasaray ikinci devre talebesi neşriyatından).

Fakat konuya başka bir açıdan bakınca, bu bir yüzyıllık fikir mücadelesinin değerini tanımamak büyük yanlışlık olur: Islam uygarlığı zafer devrinde uzun ve rahat bir çeviri çabasıyla Helen uygarlığının fikir ürünlerini almış ve üzerinde yüzyıllarca işlemiş olmasına rağmen sonuç hiç de parlak olmamıştır. Mesai ve İşraki ekolleri Yunan felsefesini eksik olarak anlamış, birçok sentez yetmezliklerinin bunalımı içinde kalmış, Süryanice kanalıyla Arapça'ya çevrilen eserlerde önemli boşluklar doldurulamamış, bu fikir hareketi de 14. yüzyıldan sonra haşiyecilik ve tekrarcılık içine düşmüştür. Buna karşılık 13-15. yüzyıllar arası Batı'nın, Doğu fikir hayatını anlamak için yaptığı çaba hızla gelişerek, onu bir dünya uygarlığı haline getirmiştir. 19. yüzyıl ortalarında iki âlem arasındaki fark ölçülemeyecek kadar büyüktür. Her bakımdan yenilmiş bir âlemin bu sarsıntılı devresinde dünya uygarlığının fikir ürünlerini geniş boyutlarıyla kavraması mümkün müdür? Bütün kafaların savaşlar ve devrimlerdeki şüpheli sonuçlara çevrildiği zamanlarda, Kant ve Hegel sistemlerini derinleştiren akademik çalışmalar beklemek kolay değildir.

Bununla birlikte Türk düşüncesi içtimai eyleme bağlı olarak Batı düşüncesinin başlıca özelliklerini tanımıştır. Türk düşünürleri toplumun bunalımları karşısındaki sorumluluklarını bilen insanlardır. Fildişi kulelerine çekilmemişlerdir. Ellerindeki bütün imkânları kullanarak eğitimin yayıldığı yerlere kadar yeni fikirleri tanıtmaya, yeni içtimai hareketlere önderlik etmeye çalışmışlardır. Siyasi değişmelerin çok gerisinde kalan boğuk sesler olmamışlar, zaman zaman kendilerini dinletmesini bilmişlerdir. Hatta içtimai eyleme karşı aşırı bağlılık belki de bir bakıma bu devir Türk düşüncesinin kusuru gibi görülebilir. Derinleştirilmiş fikir eserlerini, bu bağlılıktan kurtulabildiği ölçüde vermesi beklenmelidir.*

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, orijinal fikirler ve dünya için yeni görüşlerin tarihi değildir. Fakat bütünü ile Türkiye için yeni ve gerçek yaratışları hazırlayan eserlerin tarihidir.

14.3.1966
H. Z. ÜLKEN

* Eğitimin çok ağır gelişmesi yüzünden bu imkânlar çok sınırlıydı. Bu yüzden yeni Türk düşünürlerinin çoğu kendi kendilerini yetiştirmiş insanlardır. Kitapta sözü geçen yazarların bugünkü kuşaklarca anlaşılır bir hale gelmesi için, dillerini elden geldiği kadar sadeleştirdik.

GİRİŞ

Türk düşüncesi son yüzyılda Batı kültürü ile temasların çoğalması sonunda yeni bir devreye girmeye başlamıştır. Böylece, İslam medeniyeti çevresinde *paien** inanç ve düşüncelerin yerine nasıl yeni bir düşünce tarzı doğmuşsa, bu son temaslar çoğaldıkça yeni bir düşünce tarzını benimseme imkânları da meydana çıkmıştır. İslamdaı önceki düşünce kalıntıları o kadar azdır ki, onunla İslami devrin veya ümmet devrinin dünya görüşü arasında tam bır karşılaştırma mümkün olmamaktadır. Halbuki Batı kültürü ile temas – ilk kaynaklarına inilecek olursa – hayli eski ise de, yeni dünya görüşünün meydana çıkması o kadar birdenbire olmamıştır. Bu yüzden, iki düşünce tarzı uzunca bir süre birbirine tesirsiz yan yana veya birbiriyle uzlaşmaya çalışarak, fakat çoğunda hiçbir gerçek kaynaşmaya ulaşmadan yaşamıştır. Türklerin Müslümanlığa girerken gösterdikleri kesin kararı, batılılaşmayı kabul ederken göstermemiş olmaları şaşılacak bir şey değildir. Hemen bütün ilkçağ kavimleri insani dinler çevresine girdikleri zaman esaslı değişikliklere uğramışlardır[1]. Bu dinlerin tümel-bütünsel vasfı, yeni bir hayat kuralı ve insan anlayışı getirmesi, Hıristiyanlığı olduğu kadar İslamlık ve Budistliği kabul eden kavimler üzerinde aynı derin tesiri yapmıştır. İçedönme (introversion) ve manevileşme (spiritualisation) diyebileceğimiz bu etki, modern insanın önemli temellerinden birini hazırlamıştır. Şu farkla ki, İslam ve Budist dünyaları bu gelişmenin son halkası ve kendi içine katlanmasından ibaret olan *Skolastik*'de donup kaldığı halde, Batı dünyası eşsiz bazı şartların yardımı ile payen kültürden yeni aşılar almak ve skolastiği kırmak gücünü göstermiş, böylece görünüşte kendisinin yeniden doğduğu (renicita)[2] iddiasına rağmen gerçekte bu yeni aşılarla eskiyi canlandırmak ve onu tamamlamak şeklinde bir gelişme yoluna girmiştir.

* *Paien* (payen), *Paganiste*, göksel dinlerden önceki, putatapıcı inanç demektir. «Pagan» aslında köylü (paysan) anlamına gelir, ve Hıristiyanlığın başlangıcında Hıristiyan olmayan anlamında kullanılmıştır.

1. Türklerin Akdeniz'e çıktığı zamandan beri Batı ile temasın başladığı söylenebilir. Öyle ise Türklerin Batı ile temasını 19. yüzyıla değil, 11. yüzyıla kadar çıkarmak gerekir. Halbuki Hıristiyan veya Budist olan kavimlerde eski paganist inanaçlara karşı şiddetli bir tepki, tam bir ihtida (conversion) görülmektedir. Bu değişmeyi bugün Hıristiyanlık veya İslamlığı kabul eden Afrika kavimlerinde görüyoruz. Bunun sebebi payen kavmin inançlara karşı ilgisiz olması, insani dinlerde ise inancını dünyaya yayma fikrinin (prosélystisme) kuvvetle hâkim olmasıdır.

2. *Renicita* aslında *Renaissance* kelimesinin İtalyancasıdır. Fakat İtalyanlar dahi bu kelimenin Fransızcasını benimsemişler ve kelime Fransızca yazılış şekliyle 16. yüzyıl Avrupa medeni devrimini ifade eden bir terim olarak kalmıştır.

Batı'nın kendi içinde, içedönük ve dünyayı reddeden bir kültürün kazanç ve zararları üzerinde hesaplaşması yüzyıllarca sürdü ve kolay olmadı. Batı düşüncesi tarihi, bu savaşlarm tarihidir ve her seferinde biraz ilerleme biraz gerileme ile birlikte, hiçbir zaman eskiçağlarm getirdiği ihmal edilmez mirası inkâr edememiştir. İnkâr ettiği zamanlarda dahi kendi geniş sentezi içinde onun büyük bir payı bulunuyordu[3]. Uzakdoğu ise bu gelişmeden büsbütün habersizdi. Akdeniz kavimleri 7-9. yüzyıllarda Helenistik felsefe ve ilimden Arapçaya çeviriler ve tesirlerle İslam kültürünün, 12-13. yüzyıllarda Arapçadan Latinceye çevirilerle Batı Hıristiyan kültürünün gelişmeleri yüzünden birbiriyle sıkı alışverişe girmişti. Şu kadar ki, aynı kökten gelen bu iki dinin Akdeniz çevresinde birbiriyle yarışan iki üniversel dünya görüşü halini almaları, aralarındaki gerginliği çok yüksek bir dereceye çıkarmıştı.

Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman, 16. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: Modernleşmek. Çünkü bu artık, Batı veya Doğu'nun karşılaşması, kapalı eski kültür çevrelerinin alışverişi değil, dünya ölçüsünde (oecumenique) karakteri olan yeni kültüre katılmadan başka bir şey olmayacaktı. İki şıkkı olmayan bir durumda dahi eski kültür çevrelerinin birbirine oldukça farklı davranışları oldu: İslam-Hıristiyan dünyalarının yüzyıllarca süren gerginliği, ikincisinden gelen her tesirin olumsuz karşılanmasına sebep oldu. İslam dünyası kendi yenilisini açığa vurma zorunda olduğu zaman dahi bu olumsuz karşılamaya devam etti. Aralarında hiçbir siyasi-ideolojik yarışma söz konusu olmayan Hıristiyan ve Uzakdoğu dünyaları arasındaki temas ise, birincisinden daha başarılı sonuçlar doğurdu. Türkiye daha 17. yüzyıl sonunda ilk yenilişinin acısıyla Batı'nın üstünlüğünü fark etmiş görünüyordu. Fakat Haçlı Seferlerine kadar uzanan ideolojik gerginlik bu belirsiz fark edişin gelişmesine engel oldu. 17-19. yüzyıllarda her batılılaşma davranışı şiddetli bir gerileme hareketi ile karşılaştı[4]. Bütün yenileşme davranışları ordunun başarısızlığından üzüntü duyan ve yenilişin sebebini Batı'daki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden (hükümdar ve bir kısım vezirlerden), geliyordu. Tepkiler ise, derinlikten uzak olan bu görüşü bile benimsemeyen ve bütün yabancı tesirleri «gâvur icadı» diye karşılayan fanatik görüşten geliyordu. Karşılıklı bu iki hareket daima, sonunda birincinin başarısızlığı ile bitmek üzere Ahmed III'den Selim III'e kadar sürdü. Böylece 150 yıllık çarpışmalardan esaslı hiçbir modernleşme sonucu elde edilemedi. Selim III'den sonra hareket biraz daha hızlandı. Hükümdarın ve vezirin öldürülmeleriyle tekrar sona eren bu çok yüzeysel modernleşme davranışlarına Mahmud II ve

3. Batı'nın kökleri bir yandan Yunan-Roma, bir yandan da Hıristiyanlığa iner. Birincisi ile o, paganist medeniyetin fikirlerini, ikincisiyle üniversel dinin derin ruhunu almış, devamlı olarak onlann çatışması ve uzlaşması için iç mücadeleleri yapmıştır. Batı fikir tarihinin buhranlı fakat yaratıcı ve yeni sentezlere doğru gidici kuvveti buradan ileri gelmektedir.

4. Dünya çapında inanç yayan (prosélytique) iki dinin hemen 10 yüzyıl karşı karşıya ve sürekli bir savaş halinde bulunmaları, her iki tarafın da birbirine karşı toleranslı ve sempatik davranmasını imkânsız hale getirmiş, her iki tarafta da dini inanç «taassup» (fanatisme) derecesine gelmiştir. Bugün de Batı'da halkın İslam milletlerine karşı taassubu eskisinden az değildir. Eğer iktisadi-siyasi yeniliş Batı tarafından olsaydı, bu taassup onların kendi içlerine kapanmalarına ve bizden hiçbir şey almamalarına sebep olurdu. Buna karşılık mesela Japonya'nın Avrupa önünde durumu böyle değildir. Japonlarla batılılar arasında hiçbir inanç mücadelesi olmamıştır. Fazla olarak Shintoiste Japonların tapınakları bütün inançlara açıktır. Bir Japon profesörü tarafından 1962'de İlâhiyat Fakültesi'nde verilen konferansta: «Biz Batı'ya karşı da tıpkı Budizme karşı olduğumuz gibi açığız. Bir Japon aynı zamanda hem Buddha'ya, hem Shinto mihrabına hem İsa'ya ibadet edebilir» denmiştir.

Abdülmecid tarafından enerji ile devam edildiği için bazı sonuçlar elde edilmeye başladı. Fakat hareket temelinde, başlangıcında olduğu gibi, iki ayrı dünya görüşünün yanyana gelmelerinden, hiçbir senteze ve kesin çözüm şekline ulaşmamak üzere yüzeyde kalmış uzlaşmalardan ileri gidemedi. Pek sınırlı bir idareci grup tarafından yarım olarak benimsendi. Bu tabakada bile bir yana modernciler, bir yana İslamcılar ayrıldıkları gibi, bu ürkek ve pek sınırlı batılılaşma meraklılarının kafasında modernleşme ile İslamcılık hiçbir kontrol ve hesaplaşmadan geçirilmeden birbirine yabancı iki düşünce alanı halinde yaşadı. Büyük halk kitlesine gelince, o çeşitli tabakalarıyla bu tesirlerden uzak kaldı. 1839'da açıklanan «Tanzimat» modernleşmeyi daha kesin çizgileriyle tanımlamaya çalışırken, hâlâ iki dünya görüşünün ayrılıkları sürüp gidiyor ve aralarında kesin hesaplaşma yapılamıyordu.

Buna karşı Uzakdoğu'da Japonya, yabancı kapitale kapılarını kapadıktan biraz sonra uyanan genç bir kuşak, modern Batı kültürü önünde daha radikal bir tavır alabildi. Bu tavır, öyle görünüyor ki, iki dünya arasında derin bir ideolojik gerginlik olmamasından dolayı kolayca sonuçlarına varmıştır: Budizme dayanan Shiogun'larm elinden siyasi gücü alarak resmi hiç bir rolü olmayan eski payen dini Shintoism'i milli din ve bu dinin başkam Mikado'yu imparator yapan bu hareket çok kısa zamanda modernleşmede büyük bir başarı gösterdi. 1868 de *Meiji* (ışık) denen bu hareketten zamanımıza kadar geçen 90 yılda Japonya, dünyanın birinci sınıf üretici milletlerinden biri oldu. Modern ilim ve fikir hayatında faal rol oynadı[5]. Uzakdoğu'nun başka bölgelerinin modernleşme bakımından davranışları üzerinde birer birer durmaya lüzum yoktur. Biliyoruz ki Hind'in sömürgeleşmesi yalnız Batı emperyalizmi önünde değil, çok daha önce İskender, Arap, Türk ve Moğol istilaları zamanında başlamıştır. Bu yüzden de her türlü gelişmeye engel olan kast sistemi doğmuştur. Çin'e gelince, dıştan gelen her tesiri kendi içinde eriten bu ayrı âlem, modernleşme karşısında uzun zaman hareketsiz kaldı. Bu büyük demografik taşma bölgesi ancak kendi kişiliksiz (impersonnel) ve mutlak dini ahlakına (piété filiale)* uygun bir disiplin içine girdikten sonra yukarıdan aşağıya cebri bir endüstrileşme baskısı şeklinde modern dünyaya girme hareketi gösterebildi[6].

Arnold Toynbee İslam dünyasında modernleşme bakımından iki tavır görüyor: Selim III ve Mısırlı Mehmet Ali'de örneklerini bulduğu birinciye, kendi peygamberinin kafasını kesen Kral Hérode'a benzeterek *Herodiate* diyor. Onca, bu hareket kutsal kurumları yıkarak işe başladığı için başarısızlığa mahkûmdur. Sünusîler ve Vehhabîler'de örneğini bulduğu ikinciye, fanatik inançcılığından dolayı, *zélote* diyor. Fakat bu hareket de çölde avcının elinden kurtulmak için kafasını kuma sokan devekuşu gibi sonuçsuz kalma zorundadır. Çünkü Batı dünyası ergeç onu ortadan kaldıracaktır[7].

* *Evlâtlık dindarlığı* demek daha doğru olur: babaoğul, koca-karı, hükümdar-tebaa arasındaki münasebeti bir evlatlık dindarlığı gibi gören Kong-ts'eu ahlakıdır.

5. A. de Préville, *Le Japon et son Evolution Sociale* (Bulleten de la Science Sociale, 1904, 3e livraison). A. de Préville'in bu eseri ile aynı nüshada ondan önce yazan Edmond Demolins ve G. d'Azambuja, Japonya'nın özel durumunun sosyal bünyesinden ileri geldiğini ve Japon reformlarının memur tabakasına dayandığı için derin bir toplumsal değişiklik olmadığını söylüyorlar. Kültür antropoloğu Ruth Benedict'in *Un Pays de Chrysanthème et de Sabre* (Boston, 1946) adı ile Japon gelenekçiliğini anlatan eserine Jean Stoetzel, *Jeunesse sans Chrysanthème ni Sabre*'ı (Unesco pub. Paris, 1954) yazarak yeni uyanan işçi hayatı ve kamu sanısındaki değişiklik üzerine bir tetkikle cevap vermişti.

6. Çin'in yeni endüstrileşme hareketinin doğurduğu sonuçlar için Unesco yayınları arasında çıkan şu esere bkz: W. W. Rostow, *The Prospects for Communist China* (New York, 1954); Denise Paulme, *Les Gens du Riz* (Plon, 1954).

7. Arnold Toynbee, *Civilisation on Trial* (London, 1926); *(Civilisation à l'Epreuve,* trad. franç, Paris, 1951).

İngiliz tarihçisinin gösterdiği bu iki alternatif doğru değildir. Doğru olan, derece farkı ile, zelote hareketinin İslam dünyasını kararsızlığa götürmüş olmasıdır. Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceğini sananlar, ya da kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeniyi, nasyonal ile enternasyonali, Batı ile Doğu'yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlayamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır. Her ne kadar bu sonuncular modernleşmede radikal olduklarını ilan ederlerse de, kültürün öz anlamına asla girememişlerdir. Onun her çağda ve her bölgedeki yaratıcı, üretici faaliyet olduğunu ve her çağda bu faaliyetlerden en güçlüsünün ötekilere rehberlik ettiğini, bir ülke veya bir millet için modernleşmenin, bu yaratıcı-üretici faaliyet seviyesine erişmek olduğunu, bunun ise hiçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almak, kültürün ürünlerini benimsemek, kısaca şekillerini almakla mümkün olmayacağını anlayamamışlardır*. Böyle olduğu için de modernleşmeyi toptan reddedenlerle modernleşmeyi yalnız eski ve yeninin garip bir uzlaşması haline koyanlar, ya da modernleşmede pasif bir kopyacılıktan ileri gidemeyenler, gerçek modernleşme karşısında türlü derecelerde ve birbirinden çok farklı gibi görünseler de, sonunda aynı durumdadırlar. Çünkü birincilerde modern kültürün yaratıcılığına her türlü katılma reddedildiği için bu hareket, yer yer primitif direnmeleriyle «kahramanca» ve asil görünse bile, sosyal intihara ulaşmaktadır. Sonuncularda ise modernleşme, radikal olarak ve gerçekleşmiş gibi görünmesine rağmen aslında her türlü yaratıcılığı durdurduğu için üstün kültürün önünde pasif bir hayranlık tavrı doğurmakta ve ilerisi için hiçbir gelişme imkânını bırakmamaktadır. Kültür ve medeniyet ikiliğine gelince, bu yapma ve gerçekten uzak görüş, iki ayrı dünyanın aynı zamanda yan yana yaşayabileceğini sanmaktan ileri gelen bir yanlışlığın kurbanı olmaktadır. Böylece ne milletlerarası kültürün, içeriğinden ayrılmış olarak ele alman soyut formu yaratıcı bir değer olabilir; ne de bir kavmin veya millet adayının kültürde yaratıcılık ve üreticiliğe girecek olan hammaddesi işlenebilir. Hasılı «medeniyet» bir yandan gerçek yaratıcı modern kültürün ürünleri ve şekilleri halinde kalır; «kültür» ise kendi formunu yapan gerçek yaratıcı güç olacak yerde, hammadde ve folklor olarak kalır. Halbuki gerçek kültürde sanatı, hukuku, ahlakı, felsefeden ve ilimden ayırmaya imkân yoktur. Onların hepsi milli ve hepsi milletlerarasıdır. Bir Akdeniz veya Avrupa kültüründe bütün bu kurumlar bu çevrenin milletleri tarafından işlendiği için bu kültür ve çevreye göre milletlerarası, milletlerden herbirine göre millidir[8].

Sanatçısını, ahlakçısını, hukukçusunu, filozofunu milli, âlimini milletlerarası sayan ve kültür çevresi olamaz. Yaratılışın çağdaş kültürde üstün ve birleşik bütün iş-

* Ziya Gökalp *Muallim* Dergisi'nde (Sayı 11) bu konuya dair bir yazısında «yaratıcı» ve «yaratılmış» diye iki ilmi ayırırken bu ihtiyacı duymaktadır.

8. Hilmi Ziya Ülken, *Millet Nedir Ne Değildir* (İstanbul Dergisi, yeni seri, 1946). Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru* (İstanbul, 1946). Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* (İstanbul, 1918). «Medeniyet» tarifi için bkz: Encyclopedia of Social Sciences: *Civilisation.* Charles Seignobos, *Histoire de la Civilisation, 1884-1886* (Türkçeye çeviren Ahmed Refik). Félix Sartiaux, *La Civilisation* (Armand Colin, 1938). Gaston Courtillier, *Les Anciennes Civilisations de l'Inde* (Armand Colin, 1930).

lemleri milletlerarası, bu seviyeye erişen milletlerden her birinin ona katılış tarzı millidir. Tekniği Batı'dan alalım, fakat ahlakımızda, hukukumuzda şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası bir fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun hiç diyemeyiz. Böyle bir milletlerarası piyasa yoktur. Ancak çağdaş ve birleşik faaliyetleri olan bir milletler seviyesi vardır. O seviyeye erişmek için sanatta da, hukukta da, ahlakta da, felsefede de, ilimde de yaratıcı olmak gerekir. Bu değerlerde yaratıcı olamayan bir milletin milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkamaz. Hele bunların son yemişleri olan tekniği ve teknik ürünlerini almasından hiçbir sonuç çıkamaz. Çünkü onları yapan, o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan, dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, bu zihniyeti almadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir. Bunun için, Yakın ve Ortadoğu'nun birçok modernleşme davranışları, bazıları küçük olan denemelerle ve beceriksizliklerle yüzyıllardan beri sürüp gitmektedir[9].

Bunlar arasında memleketimizin, Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden başka Yakındoğu kavimleriyle birlikte Türkiye'nin özel bir yeri vardır. Türkiye de bu denemeleri yapmış, başarısızlıklara uğramış ve onların acısını çekmiştir. Başlıca son yüzyılı çileli ve verimsiz deneme ve çırpınmalarla doludur. Fakat hemen işaret edelim ki başarısız da olsa bu denemelerin şuuru, Türkiye'nin hiç değilse «aydın» tabakasının önemli bir kısmında yer tutmuş ve derinleşmeye başlamıştır. Bir zamanlar üzerinde ciddî olarak konuşulamayan, konuşulsa bile türlü kompromiler ve ürkek ifadeler altında gizlenen bu soru, bugün artık son elli yılın fikir savaşları yardımıyla ortaya konulabilir, üzerinde düşünülebilir. Bağımsız bir çağdaş kültür seviyesine erişememek, ya onun kopyacısı olmanın krizleri içinde aşağılık kompleksinde, ya da tam tersine onun sonucu olarak kendini büyük görme (azamet) kompleksinde kalmak şeklinde[10] soruyu bütün objektifliği ile koymak, bu soruyu tartışmak, bu yolda ilerlemenin, millet olarak modernleşme yoluna girmenin hiç değilse kapısı olacaktır.

BATI İLE İLK TEMASLAR

Türklerin Batı ile ilk temasları Akdeniz havzasına yerleşmeleri ile başlar. Bu olay bir step kavminin denize çıkması, çobanlıktan şehir hayatına, gemiciliğe ve ticarete geçmesi şeklindeki çok geniş ve uzun süreli bir değişmeyi doğurmuştur. Batı Türklerini doğu Türklerinden ayıran bu olay kısa zamanda olmamış ve her yerde aynı başarılı sonuçlara ulaşmamıştır. Çünkü, Cermenlerin Akdenize yerleşmesine ben-

9. Hilmi Ziya Ülken, *Tanzimata Karşı* (İnsan Dergisi, Sayı 1, İstanbul, 1938). Bu yarım modernleşme hareketleri arasında Mısırlı Mehmed Ali zamanında başlayan reform teşebbüslerini, İran'da son zamanlara kadar süren birkaç teşebbüsü, Endonezya'nın yeni çabalarını, Araplar arasında Muhammed Abduh'un dini ve toplumsal ıslah teşebbüsünü v.s. zikredebiliriz. Mısır'da Nâsır'ın reform teşebbüsleri için bkz: Anouar Abdel-Malik, *Egypte-Société Militaire* (ed. du Sevil, 1962). Ayrıca, Türkçeye çevrilmemiş olan şu eserlere bkz: G. H. Bousquet, *Introduction á l'Etude de l'Islam Indonésien* (Extrait de la Revue des Etudes Islamiques, An. 1938. Cah. II-III). Dr. Gerhart Hammerbacher, *Die Völkerrechtliche Stellung Vietnams*, (Fridtjof-Nansen Institut-Vaduz 1960, Mai, Lichtenstein).

10. Birincisi *complexe d'infériorité*, ikincisi *complexe de grandeur* karşılığı olup her ikisi modern psikopatoloji terimidir. Sosyal hayattaki kompleksler için de kullanılmaktadır.

zeyen bu uzun değişme süreci ardından sık sık yeni göçler gelmiş ve şehirleşme hareketi tamamlanmadan hemen arkasından gelen yeni bir göçebe dalgası yerleşmeyi sarsmıştır. Büyük Selçuklulardan sonra Moğol akını ve onun getirdiği yeni türkmen göçü, ondan sonra üçüncü bir göçebe dalgası (Akkoyunlular, Karakoyunlular vb.) ile sarsılmış, bu göçün dalgaları hemen 16. yüzyıla kadar sürdüğü için tam yerleşme ancak o asırdan sonra başlamıştır[11].

O zaman temas ettiğimiz Batı, Bizans İmparatorluğu ile Akdenizin tüccar siteleri (Venedik, Ceneviz, Raguza) idi. Gemicilik, mutfak ve ev eşyası, yiyecek adlarından birçoğu bu temas sırasında, önce Rumca sonra İtalyancadan alınmıştır. Bizans toplumsal kurumlarının tesiri bir kısım tarihçilerin ileri sürdükleri kadar büyük değilse de küçümsenecek kadar da küçük sayılmaz[12]. Selçuklular Anadolu kıyılarından çoğunu ele geçirememişlerdi[13]. Fakat Osmanlılar Anadolu ve Rumeliyi tamamen elde ettikleri zaman, Doğu Roma'nın birçok bakımdan varisi oldular. İstanbul'un fethi Roma varisliğine keskin bir çizgi getirdi. Selim I'le Osmanlı İmparatorluğu Bizans'ın en geniş sınırlarına ulaşmış bulunuyordu. Fakat Bizansın yerini tutan ve bütün bu ayrıcinsten kavimleri yönetme işini üzerine alan Osmanlıların siyasi ve kültürel kaderi iki yöne çevrilmiş bulunuyordu: 1 – Doğu Roma'yı eski kanun ve geleneklere uygun bir tarzda yönetmek; 2 – Abbasi Halifeliği'nin yıkılışından beri açıkta kalan İslam hegemonyasını ele geçirmek. Osmanlı padişahlarının «Sultân-ı Iklîm-ir Rûm» ve «Halîfe-i Rûyi Zemîn» ünvanları, oldukça ayrı olan bu iki kaderi boş yere birleştirmeye götürüyordu. Bu yüzden daha 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Viyana'ya kadar ilerlemiş olmasına rağmen «mâ'nen» şarka çekiliyor ve şarklılığı tercih ediyordu.

Eğer bu yüzyılda *Renaissance* doğmamış, Batı'nm ufukları birdenbire okyanuslara doğru genişlememiş olsaydı, Abbasilerin halefi olmak Osmanlılar için büyük bir talih kapısı olabilirdi. Fakat artık tarihi vakaların akış yönü değişmeye başlamıştı: 1492'de Cristophe Colombe Hindistan'ı ararken yeni bir kıta buldu. 1502'de Macellan Pasifiği dolaştı. Bu yüzden Batı ilmi o kadar büyük bir gelişme kazandı ki, 12. yüzyılda Batı'ya hocalık eden İslam ilminin artık rolü kalmadı. Büyük denizlerin ele geçmesi Akdeniz-Hindistan yolunu körleştirdi ve bu yol üzerinde bulunan memleketler (Türkiye ve tâbileri, Venedik, Ceneviz, Kuzey Afrika memleketleri) ekonomik önemlerini kaybettiler. Bu durum 17 ve 18. yüzyıllarda önlenemeyecek kadar hızla ilerledi. Akdeniz'in eski büyük tüccar sitelerinin yerini Atlas Okyanusu'na açılan yeni tüccar milletleri (önce Portekiz, İspanya, sonra Hollanda, Fransa, İngiltere) aldı. Büyük ekonomik kaynakları ele geçiren bu memleketlerin hızlı gelişmesine karşı Yakın ve Ortadoğu memleketleri gittikçe çökmekteydi. Böyle bir durumda Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta durmasını sağlayan yalnızca savaşlar ve siyasi dengelerdi. Bunun için Osmanlı İmparatorluğu'nu devam ettirmek zorunda olan Türkiye, Batı ile te-

11. H. Z. Ülken, *Aperçu Général de l'Evolution des Immigrations en Turquie* (Integration, bull intern. Vaduz-Octobre 1959, No. 3 p. 220-240). H. Z. Ülken, *L'Evolution Urbaine en Asie Mineure* (Actes du XV. Congrés intern. de Sociologie, 1952, vol. 1).

12. M. Fuad Köprülü. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (Türk Hukuku ve Tarihine Dair Tetkikler, I. İstanbul, 1931).

13. Mükrimin H. Yinanç, *Anadolunun Fethi* (Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1947). J. Laurent'ın *Bizans-Selçuk Münasebetleri Tarihi* ile bu eser hakkında Türkiyat Mecmuası'nda çıkan Fuad Köprülü'nün tahliline bkz. (cilt I, s. 300-303). İ. H. Uzunçarşılı'nın *Anadolu Beylikleri Tarihi*'nde de buna dair bilgi var.

maslarını kaybetti ve bütün Ortadoğu gibi gittikçe ve daha derin bir skolastiğin içine daldı. 8-12. yüzyıllardaki zengin ilim, teknik, sanat ve felsefe faaliyetinin yerini şimdi tekrarcılıktan ve kopyacılıktan ileri gidemeyen dar bir skolastik aldı. Osmanlı devri 16-19. yüzyıllar arasında hiç bir esaslı fikri faaliyet gösteremedi[14]. Bu içe katlanış askeri başarısızlıklar ve gerilemelerde de kendini gösterdi. Kahramanca savunmalarla adım adım gerileyen Osmanlı Devleti, bu gerilemenin gerçek sebeplerini bir türlü fark edemiyordu. Halbuki daha Koçi Bey Risalesi zamanında memleketin geçirdiği krizi (derin sebeplerine hiç bir zaman nüfuz etmeksizin) hissedenler oluyordu[15]. Ahmed III zamanında Defterî Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesâyih-ül Vüzerâ v'el-Ümerâ*'sı bu bakımdan şiddetli bir mali-siyasi tenkitdi. Kendi çağdaşı Thomas Morus İngiltere'de *Utopia*'yı yazdığı zaman memleketin önünde yeni gelişme ufku açılacağının farkında idi: Yıkılan feodal toplumun yerine, dokuma endüstrisini hazırlayan yeni bir burjuvazi sınıfı doğuyordu. Osmanlı devletinin çöküşünde ise feodal kuvvetlerin ve kifayetsiz şark zihniyetindeki bir yönetimin tenkidi, onların yerini alacak hiç bir kuvveti haber vermiyordu. Defterî Sarı Mehmed Paşa «rüşvet»den, «iltimas»dan, «kötü idare»den şikayet ederken bunların yıkılan bir sistemin sonuçları olduğunun ve yerini yeni dünyaya ayak uyduracak daha canlı bir idarenin alması gerektiğinin farkında değildi[16]. O da selefleri (mesela Asafnâme sahibi Sadrazam Lütfi Paşa) gibi, selameti yalnız geçmişe dönmede, Ortaçağ ahlakının dirilmesi mümkün olmayan ilkelerine sarılmada buluyordu[17].

Yenilişin ilk keskin işareti Karlofça Antlaşması (1699) oldu. Ondan sonra Batı kültürünün hiç değilse, askerlik ve teknik bakımdan üstünlüğü fark edilmeye başlandı. Siyasi iktidar (hükümdar ve bazı vezirleri) orduyu ve askeri tekniği yemleştirme ihtiyacını duyuyordu. Fakat öğretim ve eğitim sisteminin kuruluşu böyle bir yenileşme yapacak güçten o kadar uzaktı ki, işe nereden başlanacağını uzun bir süre kestiremediler. Ahmed III ve Damad İbrahim Paşa'nın iyi niyetli davranışları, radikal bir önlem almamadığı için, pek kısa ömürlü oldu. Kısmen yeniçerinin, kısmen halk tabakasının tepkisiyle karşılaştı ve Patrona Halil isyanı padişahın ve sadrazamın ölümlerine ve başlanan iyi teşebbüslerin yarım kalmasına sebep oldu[18]. Bu sırada Yirmisekiz Çelebizade Mehmed Efendi ve oğlu Said Çelebi, elçilikle Fransa'ya gönderilmiş, gördükleri yenilikleri memlekette uygulamak hevesine düşmüşlerdi. Bununla birlikte ne onların yetişme tarzları Batı kültürünü esasından anlamaya elverişliydi; ne de onlar, anlayabildikleri kadarını tamamen dinletmek ve tatbike geçmek gücündeydiler. Batı şehirlerinin caddeleri, meydanları, operaları ilk göze çarpan taraf olmakla birlikte, bu üstün belediyecilikten faydalanmak akla gelmedi. İstanbul (Dersaadet ve Bilad-ı

14. Dr. Adnan Adıvar (Abdülhak Adnan), *La Science Chez les Turcs Ottomans* (Paris, Lib. Orientale, Maisonneuve, 1939-aynı eserin sonra İstanbul'da Türkçesi çıktı).

15. Bu şuur Osmanlı Tarihinde İbn Haldun'un tarih felsefesine karşı gösterilen yakın ilgide görülmektedir. İlk önce Kâtip Çelebi bu meseleye dokunur (H. Z. Ülken, *Kâtip Çelebi Anma Kitabı*); daha sonra Naima, *Tarihi*'nin başında İbn Haldun'un çöküş nazariyesini anlatır. Cevdet Paşa *Tarihi*'nde bu görüşü devam ettirir. Ayrıca Pirizâde ve Cevdet Paşa *Mukaddime*'yi Türkçeye çevirdiler.

16. Defterî Sarı Mehmed Paşa, *Nesâyih-ül Vüzerâ v'el-Ümerâ* (bu kitabı Robert College müdürü Dr. Wright, Princeton Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlamış ve İngilizce çevirisi ile birlikte neşretmiştir. Kitap, Süleymaniye Es'ad Efendi Kütüphanesi'ndedir).

17. H. Z. Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi* (Asafnâme ve başka siyasi tenkidlerden parçalar var), Ankara, 1935.

18. *Abdi Tarihi* (Türk Tarih Kurumu yayınları, 1943, çıkaran: Faik Reşit Unat).

Selâse adı ile) kale duvarları ve dışındaki üç kadılıktan ibaretti. Eskiden Cenevizlilerin, sonra yabancı tüccarların oturduğu Galata ve Beyoğlu'nun şehirle ilişiği yoktu. Kale içi de «Selâtîn» camilerinin etrafında kurulan yeni küçük sitelerin birbirine eklenmesinden doğan, fonksiyonları farklılaşmamış bir Ortaçağ şehri karakterini taşıyordu[19]. Şehrin merkezi, etrafında genişleyeceği bir çekirdek, ana site olacak yerde yalnızca siyasi-askeri hâkimiyeti devam ettiren iç kaleden (Topkapı Sarayı) ibaretti. Bu yüzden bütün yenilikler şehrin sınırları dışında ve bağlantısı gevşek olan yerlerde kuruluyordu. Damad İbrahim Paşa, Macar dönmesi olan İbrahim Müteferrika'ya matbaayı kurdurdu. Bu matbaa 1727 ile 1747 arasında ilk yayınlarını yaptı. Avrupada ilk baskı eser 1440 civarmda olduğuna göre Türkiye bu bakımdan 300 yıl geri kalmış demekti. Fakat matbaa Batı kültürünün yeni zihniyetini getiren eserleri yayınlayacak yerde, bütün kurumları ile donmuş bir halde duran ve yenileşme bakımından hiçbir kımıldama eseri göstermeyen skolastik eğitim sisteminin eski eserlerini basmakla işe girişmişti: Bunlar arasında *Vankulu Lûgatı, İbn Arabşah Tarihi,* Aristo-Gazalî fikirlerinin bir çeşit özetinden ibaret *Usul-ul Hikem fi Nizâm-ül-Ümem* bulunuyordu. Bir dereceye kadar devrin en modern düşünceli kafası Kâtip Çelebi'nin[20] deniz seferlerine dair *Tuhfet'ul-Kibâr* adlı eseriyle, eski ve yeni Mısır Tarihi, Latinceden çevrilmiş olduğu söylenen mıknatısa (magnetisme) dair kitap basıldı. Mahmud I zamanında (Patrona Halil isyanının sarsıntısına rağmen) bu yayınlara devam edildi; Kâtip Çelebi'nin yeni keşifleri hesaba katan ve Batlamyos haritasından ilk defa kurtulan *Cihannüma*'sı, aynı zamanda 1050 hicri (1640) tarihine kadar gelen kronolojisi *Takvîm-üt Tevarih,* Fransızlara Türkçe öğretmek için rivayete göre Holdermann adında bir rahip tarafından yazılmış ve İbrahim Müteferrika'nın tercüme ettiği gramer kitabı yayınlandı. 1747'de İ. Müteferrika'nın kalfası Kadı İbrahim Efendi (Mahmud I zamanı) matbaayı idareye başladı. O sırada ve hemen sonra Abdülhamid I zamanında matbaa pek az çalıştı. Hatta bir süre tamamen ihmale uğradı. 1782'de Divân-ı Hümayun beylikcilerinden Râşid Mehmed ve vak'anüvis (chroniqueur) Vâsıf Efendiler matbaayı satın alarak özel bir kurum halinde çalıştırdılar. Bu sırada Râşid ve Vâsıf, daha sonra Sâmi, Subhi ve Şakir İzzî tarihleri basıldı, fakat bütün bu yayınlar eski düşünce sisteminin matbaa yoluyla devamından başka birşey sağlamıyordu[21].

Yenilmelerin verdiği uyanıklık ancak orduyu düzeltmek ve bunun için gereken teknik tedbirleri almaktan ileri gidemiyordu. Bu tesirle *Fenn-i Harb, Fenn-i Muhasara* gibi batı dillerinden çevrilmiş eserler basıldı.

16. yüzyılda ilim hayatı oldukça durgunlaşmıştı. Kadızade gibi matematik alanında yetişen bazı kabiliyetler ancak Türkistana gitmek ve Uluğ Bey'in rasathane ve medresesinde çalışmak suretiyle gelişme imkânı bulmuşlardı. Râsıt Takiyüddin İstanbul'da Hoca Sadeddin Efendi tarafından himaye edilmiş, Tophane'de Uluğ Bey zic'ini düzeltmek üzere yeni bir rasathane kurulmuş, fakat müneccim başının şikâyeti üzerine rasathanesi yıktırılarak kendisi de Mısır'a gitmeye mecbur olmuştu. Halbuki *as-*

19. Osman Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı* (İst. Hukuk Fak. İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü, 1936). Aynı zatın *Mecelle-i Umur-u Belediye* adlı eserinin birinci cildinde ve Vakıflar Dergisinde (C. I.) *Çoban Mustafa Paşa Vakfı ve Türk Sitesi* adlı yazılarından başka, önce zikredilen yazılarımıza bkz.

20. Kâtip Çelebi, *Tuhfetu'l-Kibâr fi Esfâr il-Bihâr.*

21. Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (Maarif Vek. İstanbul Devlet Basımevi, 1939. s. 1-45).

tıologie'nin ve ilim dışı zihniyetin hücumuna uğrayan bu zat, aslında kendi çağından da oldukça geri kalmış olan Ptolemaios astronomisi ile uğraşmaktaydı. Bu da çağdaş ilim görüşünde ne kadar geri kaldığımızı gösterir. Ahmed III zamanında Aristo'nun *Physica*'sının bütünü olan sekiz kitabı *Kütüb-ül-Semâniye* adı ile Yunanca aslından Arapçaya çeviren Yanyalı Esad Efendi, kitabın önsözünde bu çevirisi ile övünüyor ve Abbasiler zamanındaki bütün çevirilerin Süryaniceden Arapçaya ikinci elden yapılmış olduğu için onlara üstün olduğunu söylüyorsa da, o yüzyılda Batı'da astronomi ve fiziğin ne derecede ilerlediği ve Aristo fiziğinin tamamen tarihe karışmış olduğu düşünülecek olursa, bu çevirinin yüzyıllarca geri kalmış, hatta lüzumsuz olduğu anlaşılır[22].

Ancak 18. yüzyıl sonlarına doğru Batı kültürünün matematik ve fizik vb. gibi büyük ilerlemeleri fark edilmeye başlandı. İlk defa Gelenbevi İsmail Efendi eski matematik ile Avrupa matematiği arasında geçit vazifesi gören eserler yazdı. Bunlar Abdülhamid I zamanında kurulan Mühendishane'de kısmen okutuldu. Fakat Gelenbevî henüz Batı matematiğine tam nüfuz etmiş sayılamaz, ancak 1795'de kurulan Mühendishane'yi yirmi yıl başhoca ünvanı ile idare eden Tamanlı Hüseyin Rıfkı Efendi ile birlikte modern matematik öğretimi başladı. Büyük Hüseyin Efendi diye tanınan bu zat aslen Kırım'ın Taman şehrindendi (ölümü 1816). İngilizce bilgisi yardımıyla modern Batı matematiğine göre *Usul-i Hendese* (Geometri İlkeleri), *Müsellesât-i Müsteviyye* (Yüzey Trigonometri), *İmtihan-el-Mühendisîn* (Geometricilerin Sınavı), *Usul-i İstihkâmat, Mecmuat-ül-Mühendisin, Telhîs'ül-Eşkâl* (Şekillerin Ozeti) adlı eserleri yazdı. Askeri fen öğretiminin düzenlenmesi için büyük gayret gösterdi. Hasköy'de «Mühendishâne» kurulduktan biraz sonra (1796) ikinci matbaa da açıldı. Matbaayı, Mühendishane'nin hocalarından Abdurrahman Efendi idare ediyordu. Büyük Hüseyin Efendi'nin kitaplarından başka Âşir Efendi tarafından İstanbul sularına dair bir eser, *Mehaül Miyah* ve Türkleri yabancılara tanıtmak gayesiyle Mahmut Râif Efendi'nin *Tableau des nouveaux réglemens de l'Empire Ottoman*'ı yayınlandı (1798)[23].

19. yüzyılın birinci yarısında Mühendishane'nin çalışmaları devam etti. Tamanlı'nın oğlu Emin Paşa, babasının yerini tuttu. Cambridge Üniversitesi'nde matematik ve fizik tahsil etmiş olan bu zat memleketimizde modern matematik ilimleri yaymaya çalışanlar arasında önemli bir yer alır. Babasının açtığı çığırda devam etti. Mahmud II zamanında yeni kurulan Harbiye yüksek okulunda uzun bir süre ders nazırlığı ve öğretmenlik yaptı. İlk defa askeri idadileri kurdu ve bu okullar için bir seri matematik kitabı hazırladı. Yalnız İstanbul ile kalmayarak büyük vilayet merkezlerinde de askeri idadiler kurulması ve bunların ders programlarının hazırlanması ve öğretmenlerinin yetiştirilmesi işiyle uğraştı. Yüksek matematikteki yayınlarından çok ortaöğretim için kitapları ve askeri öğretimdeki reformu ile unutulmaz isim bıraktı[24].

Emin Paşa'nın yüksek matematiğe dair başlıca eseri *Tahavvülat* (Transformations) adıyla Cambridge'de yazdığı mezuniyet tezinin kendi tarafmdan yapılmış çevirisidir. Analiz matematiğin o zaman için çok yeni sayılan *transformation* hesabına dair

22. Bu eser hakkında bir tetkik, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü yayınlarından *Araştırma* adlı derleme içinde çıkmıştır.

23. Hüsnü Hamit, *İslâm Riyaziyatında Türklerin Mevkii* (Türk Tarihinin Ana Hatları Müsvetteleri serisinden, Akşam Matbaası, 1935).

24. A.g.e.

bu tahlili eser basılamamıştır (Tek nüshası İstanbul Müzesi kütüphanesindedir). Emin Paşa Fransızca olarak 1840'da mermilere dair bir risale yayınladı. Başka yazılarının çoğu notlar halinde kaldı.

Modern matematiğe dair en esaslı öğretim ve yayınları olan İshak Hoca'dır (ölümü 1836). Divan tercümanlığından yetişmiş, Arapça ve Farsçadan başka Rumca ve Fransızca öğrenmiş ve Batı matematiğinin bütün dallarına nüfuz ederek askeri öğretimin muhtaç olduğu bahislere dair geniş ölçüde yayınlar yapmıştır. 1816'dan 1836'ya kadar Mühendishane'de hocalık etti. 1830'da bu eski kurumun «başhoca» unvanı ile yönetimini ele aldı. Büyük Hüseyin Efendi'den sonra Batı dillerinden Türkçeye en çok matematik kitabı çevirmiş olan bu zat, Osmanlı Türkçesinin o zamanki ihtiyaçlarına uyacak (yani eski Arapça matematik terimlerini tamamlayacak) tarzda yeni terimler koydu ve yeni ilimleri yalnız tanıtmakla kalmadı, bu ilimlerin yeni dillerini de meydana getirdi. İshak Hoca iyi bir öğretmen ve olgun bir yazardı. Ayrıca fiilen mühendislikle uğraşıyordu. Askeri inşaata dair birçok eser yazdı. Henüz Batlamyos-Euklides matematik çerçevesini aşamamış olan o zamanki Türkiye öğretim durumuna göre bunlar çok değerli ve yeni eserlerdi. *Mecmua-i Riyâziyât* adıyla yayınladığı büyük eserde cebir, geometri, müsellesât (trigonometri), cebrin geometriye tatbiki, diferansiyel ve entegral hesap, fizik prensipleri, balistik, katı, sıvı ve gaz cisimler, optik, termo-dinamik, elektro-manyetik, kürevî trigonometri, astronomi, cisimlerin terkibi ve kimya için birer fasıl ayırmıştır. *Mecmua-i Riyâziyât* kendi zamanının Batı ilmini takip edecek seviyede olduğu için çok değerli bir eserdi. Fakat eserde Batı ilminin herhangi bir dalına yeni hiçbir araştırma katılmamış ve öğretim gayesinden ileri gidilmemiştir[25].

Modern matematik, Tanzimat'tan sonra, başlıca Vidinli Tevfik Paşa ile daha geniş mikyasta gelişme imkânı bulmuştur. Fakat unutmamalı ki bir asır süren bu yeni matematik yayınlarından çoğu herşeyden önce öğretici bir karakter taşımaktadır ve yeni açılan kara ve deniz yüksek mühendis okullarının öğretim ihtiyacını sağlamak amacıyla yazılmış didaktik yayınlardan ibaret bulunuyordu. Avrupa'da tahsil etmiş ve oldukça derinleşmiş bilim adamları dahi memleketin bu pratik-didaktik ihtiyacına cevap vermeye çalışırken, asıl araştırma alanını ihmal etmeye mecbur olmuşlardır. Bu yüzden onsekizinci yüzyıl ortalarına kadar büyük bir sayıya varan yayınlar arasında matematik-fizik ilimlerinde yenilik yapan esere rastlamak kabil değildir.

Batı ile ilk temaslar, ordunun düzeltilmesi, bunun için gereken modern askeri öğretimin hazırlanmasını sağladı. Bu yolda daha uzun süre devam edilseydi asıl Batı ilim araştırmalarına katılmak mümkün olacaktı. Nitekim tabiat ilimleri alanındaki yayınlar da modern hastaneler ve tıp öğretim kurumlarının kurulması ihtiyacı ile yapılmıştır. Modern tıp tarihimiz 1826'da «Tıbhâne-i Amire»nin açılmasıyla başlar. Ancak ondan önce daha Abdülhamid I, Mahmud I zamanlarında Avrupa tıbbından çevrilmiş eserler olduğunu işaret etmelidir[26]. Henüz yeni öğretim kurumları yoksa da «tıbb-ı kadim» ile modern tıbbı uzlaştırmaya çalışan, aynı zamanda hem Arapça hem İtalyanca ve Fransız dillerini bildiği için iki âlem arasında köprü kurmak isteyenler

25. Bu zatın eserlerine dair etrafılı bilgi Avram Galanti'nin *Béné Bérith* dergisindeki bir makalesine dayanarak azınlıkların rolünden bahsederken verilmiştir.

26. Abdülhak Adnan, *La Science chez les Turcs Ottomans* (1939).

vardır. Yalnız hemen işaret edelim ki, bu yayınlarda «tıbb-ı kadîm» zihniyeti temeli teşkil etmede devam ediyor ve modern anatomi ve fizyoloji görüşüne esaslı nüfuz edilemiyordu.

Mahmud II, Selim III'ün yarım bıraktığı reform hareketini radikal olarak ele aldığı zaman «Mühendishâne»lerin yanında bir de tıp öğretimine yer verdi. 1827 yılı 14 Martı'nda İstanbul'da Vezneciler'de Tulumbacıbaşı Konağı'nda «Tıbhâne» adı ile yeni bir okul kuruldu. Tıp Fakültesi'nin ilk çekirdeği budur. «Tıbhâne»nin ilk ders nazırı Mahmud II'nin hekimbaşısı Mustafa Behçet Efendi, modern tıp tarihimizin de kurucusudur. Behçet Efendi yüksek okulun derslerinden çoğunu kendi başına okutmaktaydı. Bir kısım dersleri de kardeşi Abdülhak Molla ve baş müneccim Osman Sâib Efendi, hekim Stefanaki ve Bogos Efendiler okutuyorlardı[27]. Tıbhâneye girmek isteyenler hiçbir imtihana tabi olmuyorlar, yalnızca okulun sekreteri (kâtibi) olan Hacı Feyzi Efendi'ye adlarını yazdırıyorlardı. Anatomi derslerinin kadavra üzerinde uygulamasını yapmaya, dini baskı yüzünden cesaret edilemediği için, bu uygulamada yalnız resim veya alçı modeller kullanılıyordu. Sadrazam Fuad Paşa bu okulun ilk mezunlarındandı. Tıbhâne'den başka bir de Cerrahhane açılmıştı. *Chirurgie* tıbdan ayrı bir alan gibi ele alınmış ve bazı batılı örnekleri taklitle ayrı bir kurum haline getirilmişti. Okul 1833'de İstanbul'da Topkapı Sarayı içinde Yıldızkapı'ya yakın olan hastanede öğretime başladı. Tıbhâne'de öğretim Fransızca olduğu halde, Cerrahhane'de Türkçeydi. Bunun sebebini kestirmek güçtür. Tıbhâne hocalarının Fransızca bilmelerine karşılık öteki kurumda tıbb-ı kadîm öğreten öğretmenlerin bulunması, henüz modern tıp ile tıbb-ı kadîmin yan yana yer aldıkları ve birincisinin radikal olarak kurmaya cesaret edilemediği anlaşılıyor. Tıbhâne ve Cerrahhane'nin kurulması medreselerdeki eski tıp öğretimine göre büyük bir yenilikti. Fakat bu öğretim kurumlarında dört yıl içinde bir yandan tabiat ilimleri, öte yandan «akaid, din» derslerinin okutulması modern bilgiye sahip iyi hekim yetişmesini imkânsız hale koyuyordu. Bunun için kısa zamanda bu yeni okulların yetmezliği anlaşılarak ikisinin birleştirilmesi suretiyle 1836'da «Tıbbiye» yüksek okulu kuruldu ve Otlakçı Kışlası'ndan Galatasaray'a nakledildi. Okulu yeniden kurmak ve düzeltmek için Viyana Üniversitesi profesörlerinden Bernard getirildi. Bu yeni kurumun adı «Dar'ül Ulûm-u Hikemiye-i Osmâniyê ve Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhane» idi. Ders nazırı hekimbaşı Abdülhak Mollaydı (Abdülhak Hâmid'in babası). Okulun açılış merasiminde Mahmud II hazır bulundu. Hükümdarın okuduğu açılış nutku modern ilim ve öğretime gösterilecek ciddi ilgiyi ifade etmekteydi. Öğretimin büyük bir kısmı yine Fransızca olacak ve öğretim altı yıl sürecekti. Profesör Bernard anatomi derslerini kadavra üzerinde yapmaya başladı. Kadavra üzerinde uygulama yapılması Türkiye öğrenim tarihinde çok önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Vakıa Batı'da kadavra üzerinde ilk anatomi uygulaması yapan Harvey, İsviçre'de fanatik Protestan başkanı Zwingli'nin emriyle diri diri yakılmıştı (1526). Fakat ondan sonra geçen üçyüz yıl içinde Batı'da doğa bilimleri büyük bir gelişme kazanmış, anatomi, fizyoloji ve biyolojinin çeşitli dallarında büyük ilerlemeler olmuştu. Türkiye bu üçyüz yıl içinde bütün bu gelişmelerden habersiz yaşadığı gibi, modern tıp öğretiminin devlet zoru ile ve büyük güçlüklerle kurulmasından sonra da fanatik zihniyet bu yolda ilerlemeye engel olmada devam etti. Ber-

27. Dr. Besim Ömer Akalın, *Nevsal-i Afiyet*. (1889-1900-1904-1906 baskıları yapıldı).

nard'ın anatomi derslerinde yaptığı uygulamalar Mahmud II'nin iradeli ve kudretli davranışının ürünü sayılmalıdır.

Bu yeni okul 1843'de ilk mezunlarını verdi. Başarı derecelerine göre onlara yüzbaşılıktan albaylığa kadar çeşitli ünvanlar verildi. Okul kurulduğu zaman sivildi. Talebe mezun olunca ordunun hekim ihtiyacını sağlamak üzere subay oluyordu. Fakat ilk ve ortaöğretim kurumlarının zayıflığı ve Tıbbiye'ye iyi öğrenci bulma güçlüğü yüzünden altı yıllık öğretimin yetmezliği anlaşıldı ve tıbbiye tahsili dokuz yıla çıkarıldı. 1841'de yüksek Tıbbiye okuluna fakülte yetkisi verildi. Fakülte terimi «İcrayı san'at için icazet vermek» yetkisini ifade ediyordu. Fakat ancak resmi olarak 1848'de Fakülte adı kullanıldı. 1844'de Beyazid'de ilk umumi «muayenehane» açıldı. 1851'de Tıbbiye Okulu'nun ilmi dergisi olmak üzere *Tıbbî Vekayi Gazetesi*'nin yayınına başlandı. Dergi aylık ve taşbasma olarak yayınlanıyordu*.

Fransızca başlamış olan öğretimin Türkçeye çevrilmesi çok zor olmuştur. Türkçe öğretime başlamak için mücadele edenler Kırımlı Aziz, Hüseyin Remzi, Vâhid, Servet, Nedim, İbrahim Lutfi ve Bekir Sıtkı'ydı. Henüz modern tıbbın çeşitli dallarındaki ilimleri ifade edecek terimlerden çoğu bulunmuş ve yerleşmiş değildi. Eski tıp terimleri yeni ihtiyaçları karşılamaktan uzaktı. Öğretimin Türkçe yapılamamasının başlıca sebepleri bunlardı. Fakat zikrettiğimiz bu zatlar, başta Kırımlı Aziz Efendi olduğu halde, yeni tıp ve tabiat ilimleri terminolojisini kurma bakımından büyük gayret gösterdiler. Yeni öğretim kurumlarında okunacak eserleri yazmağa başladılar. Yavaş yavaş bu terimler tutundukça öğretimin mümkün olduğu anlaşıldı. O sırada bu hazırlığı yapanlar Eyüp medresesinde gizlice toplanıyorlardı. Hekimbaşı Salih Efendi derneğin gizli kalmasına razı olmadı ve 1865'de hükümetin izniyle resmen «Cem'iyet-i Tıbbiye-i Osmâniye» kuruldu. Dernek, çalışmalarının ilk eseri olarak bir tıp sözlüğü hazırlamaya karar verdi ve 1873'de bu sözlüğün ilk baskısını yaptı. Dernekte iki görüş çarpışmaktaydı: Hekimbaşı Salih Efendi ve grubu öğretim kitaplarının tamamen Türkçeye çevrildikten sonra derslerin Türkçe olmasını istiyordu. Kırımlı Aziz grubu ise tıbbi ilimlere dair bütün eserlerin Türkçeye çevrilmelerini beklemeden öğretimin hemen Türkçe başlamasını söylüyordu. Ancak yabancı hocaların karşı koyması ve bir kısım derslerin kitapsızlığı bu teşebbüsün yarım kalmasına sebep oldu. Bununla birlikte Türkçeciler kararlarında direndiler ve bir yandan da Arapça kökten üretilen yeni tıp terimleriyle eserler hazırladılar. Böylece 1866'da Mülkî Tıbbiye yüksek okulu kuruldu. Bu yeni okul, eskisinin içinde ayrı bir blok halinde öğretim yapmaktaydı. Öğretim önce beş yıldı, sonra altı, hatta yedi yıla çıkarıldı. Buna rağmen okula girmek isteyenler gittikçe çoğalıyordu. İki okulun bir binada öğretim yapması güçleşti. Ahırkapı'da Mülkî Tıbbiye için (bir yanı dershaneler, bir yanı laboratuvarlar olmak üzere) bir bina yaptırıldı ve 1874'de okul oraya taşındı.

1896'da İstanbul'da çıkan kolera salgını ile savaşmak için Abdülhamid II zamanında Pasteur Enstitüsü hocalarından Dr. Chantemesse getirilmiş ve bu suretle ilk bakteriyoloji laboratuvarı kurulmuştur.

Pratik-didaktik ihtiyaçlarla açılan modern öğretim kurumlarına paralel olarak basımevleri de çoğalıyordu. Üsküdar'da ikinci bir «Dâr-üt-Tabâa» kuruldu (1802) ve idaresi yine Abdurrahman Efendi'ye verildi. Bu sırada mühendishane basımevi de

* Dr. Besim Ömer'in «Nevsal-i Afiyet»inde son yüzyıl tıp tarihine dair bilgi vardır.

çalışmaya devam ediyordu. Bu basımevinde *Cedid Atlas* ve *Coğrafya* gibi o zaman için büyük bir yenilik sayılacak eserler basılmıştır. 1831'de yeni bir basımevi binası kuruldu. Bu basımevi ilk defa *Takvîm-i Vekayi*'i bastı, fakat ayrıca özel teşebbüslerle yayınlanan kitapları ücretle basmaya başladı (1840). Bu suretle ücretli baskı işinin kâr getirdiği görülünce İstanbul'da azınlıklardan bazıları bunu taklit ettiler ve matbaacılık, çoğu azınlıkların elinde olan bir özel teşebbüs haline geldi*.

* Y. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler* (İstanbul, 1953); Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış, 1939.*

Birinci Bölüm

TANZİMAT

YENİ TEŞKİLATLANMA

Selim III – Mahmud II devrinin devlet kurumlarında ve onu tamamlamak için öğretim işinde giriştiği geniş reform hareketi, Türkiye'nin modernleşmesi tarihinde en önemli safhalardan biri olarak gösterilebilir. Böyle olmakla birlikte, bu devrin cüretli teşebbüsleri henüz fanatizmin ve eski sosyal kurumların gizli veya açık direnmeleriyle karşılaşmaktan geri kalmıyordu. Hükümdar ve birkaç aydın vezirin iyi niyetleri daima başarılı ve tam sonuçlu olamıyordu. Reformcular batılı âlimleri getirterek batı ilmini araştırma metodlarıyla birlikte memlekete yerleştirmeyi düşünürlerken önlerine hep şu iki engel çıkmaktaydı. 1) Modern araştırmayı hatta öğretimi, din için tehlikeli sayan fanatik-skolastik zihniyet; 2) Modern araştırmanın derin köklerine kadar inmeye sabredemeyen ve her şeyden önce, gücünün ihtiyacına cevap vermek isteyen idareci (bureaucratique) zihniyet. Birincisiyle savaş kolay olmadı. Fakat o nisbeten yenildi, geriledi. Hatta modern zihniyet, 19. yüzyılın son yıllarından beri eski "medrese"nin içerisine bile kısmen sokuldu. Fakat ikincisiyle savaş çok daha güçlü oldu ve bugüne kadar gerçek ilim zihniyetinin yerleşmesine asıl engel olan bu ikincisi oldu. Padişahın «orduyu ıslah etmek» tasalarından başlayarak, son günlerin maarifi düzeltmek, ekonomik plan kurmak tasalarına varıncaya kadar her devrin idareci zihniyeti, «gündelik» işlerin içinde o kadar bunalmış bulunuyordu ki, iktidarı kötüye kullanarak, bilmeden ilim işlerine de karıştığı için gerçek ilim öğretimi ve araştırmasının yerleşmesine türlü şartlarda engel oldu[1].

Fakat bu yüzüstü batılılaşma hareketleri geliştiği sıralarda, Osmanlı İmparatorluğu da çöküntü halinde bulunuyordu. 1533'de Kanuni Süleyman'ın bazı Batı devletlerine verdiği ilk müsaadenin, sonradan devlet zayıfladıkça batılı kuvvetler tarafından genişletilmesinden doğmuş olan kapitülasyonlar, Türkiye'nin üzerinde ekonomik bir cendere haline gelmişti[2]. Modernleşme kurumlarını hazırlamak için girişilen masraf-

1. E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou Histoire des Réformes dans l'Empire Ottoman* (Paris, A. Cotillon édit. 1882-84, 2 vol). Bu kitap Tanzimat hakkında yazılmış en etraflı telkiktir. Ayrıca, D. Urquhart'ın kitabı *La Turquie et ses Ressources...* (Paris, 1836) ile Albert Sorel'in, Edouard Driault'nun Doğu sorunuyla ilgili kitaplarında Tanzimat'a dair mühim bir bilgi vardır. Türkçede 1940 yılında yayınlanan *Tanzimat* adlı büyük anma kitabında üniversite profesör ve doçentlerinden ve tarihçilerden bazılarının hukuki, iktisadi, fikri, idari, vb. yönlerden Tanzimat hakkındaki düşünceleri toplanmıştır.

2. Dr. Osman Nebioğlu, *Die Auswirkungen der Kapitulationen auf die Türkische Wirtschaft* (Jena, Verlag von G. Fischer, 1941).

ları karşılamak üzere yabancı devletlerden alınan büyük borçlar da, ayrıca, memleketin ödeyemeyeceği ikinci bir yükü, «Düyun-u Umumiye»yi doğurmaktaydı[3]. Bu sırada yabancı müdahaleler günden güne artıyor ve Türkiye'de ekonomik menfaatleri olan memleketler, Türkiye Hıristiyan tebaasının haklarını korumak bahanesiyle ve her vesileyle «Bâbıâli»ye baskı yapıyorlardı. Artık batılılaşma veya modernleşme, yalnızca ordunun ıslahı ve bunun için gereken teknik tedbirlerin alınmasından ibaret kalamazdı. Birinci safhada, batı kültürünün ürünlerinden biri olan teknik üstünlük bu kültürün biricik kuvveti sanılarak, Doğu skolastik düşüncesinin temellerinden hiç bir şey değiştirmeksizin yalnızca batı tekniğinin alınması ile problemin çözüleceği sanılıyordu. Böylece, onlara göre ruhta tamamen «şarklı» kalmak, garbın yalnız tekniğinden faydalanmak işi halledecekti. Bu ikili dünya görüşü, başarısızlığına rağmen, ondan sonraki devirlerde de devam etti. Şu kadar ki, teknik girince onun gerektirdiği bazı düşünce şartları da girdi: Önce şark ruhunun bu yeni teknikle hiçbir çatışmaya uğramayacağı zannedilirken, birinci safhada yüksek, daha sonra ilk ve ortaöğretimin içinde, iki görüşün çatıştıkları görüldü. Hatta bu çatışma yüzeyde kalmış olsa bile eski görüşe karşı sonuçlar verdi. Herşeyden önce aktarma yoluyla bile olsa modern tekniği kullanan bir devletin eski görüşteki bir devlet anlayışı içinde çalışmasının mümkün olmadığı göze çarpmaktaydı. Ancak, devlet zihniyetindeki bu yenileşmeyi hazırlayan yalnızca modern tekniğin arkasından modern ilimlerin ve batı edebiyatının girmesi değildi. Aynı zamanda batılı emperyalist kuvvetlerin Türkiye üzerindeki baskılarıydı. Azınlıkların haklarının korunması, hükümdar ve Bâbıâli üzerinde devamlı bir «kâbus» haline gelmişti. Devlet, eski kanunların ruhuyla bu yeni problemi çözemeyeceğini biliyordu. Öte yandan batı memleketlerine elçilikle giden devlet adamlarımız, orada uyanan yeni devlet anlayışının, hürriyet ve eşitlik fikirlerinin, insan haklarının da kaçınılmaz bir yol olduğunu anlamaktaydılar. İşte bu iki şartın bir araya gelmesi, Abdülmecid zamanında Reşid Paşa tarafından hazırlanan «Tanzimat Fermanı»nın okunmasına sebep oldu[4].

Tanzimat (restauration), askeri ve teknik olarak başlayan batılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demekti. Vakıa modern devlet anlayışına uygun devlet daireleri daha Mahmud II zamanında kurulmaya başlamıştı. Bâbıâli ve nezaretlerin temelleri o zaman atılmış bulunuyordu. Fakat bunun sistemli bir ilkeye bağlı olarak uygulanması ve bütün vatandaşların eşit haklara sahip olduklarını gösteren bir devlet zihniyeti halinde ifadesi «Tanzimat»da mümkün oldu. Bununla birlikte Tanzimat, Batı milletlerinin gerçekleştirdikleri hürriyet, eşitlik, demokrasi ideallerinin bircinsten (homogène) bir millet içinde gerçekleşmesinden çok, yabancı müdahalesinden faydalanan ve ayrılmak isteyen azınlıkların işine yarayan bir vasıta olarak kaldı. Devlet Tanzimat ruhuna uygun olarak azınlıkları yüksek hizmetlere getirdi. Onlardan tercümanlar, sefirler, müşavirler, hatta pek çok nazırlar yetişti[5]. Fakat bu yetkilerin verilişi

3. Reşat Kaynar, *Reşit Paşa ve Tanzimat* (Türk Tarih Kurumu Matbaası, 1954). Mustafa Reşit Paşa varislerinden yazarın elde ettiği şahsi mektupları ve özel vesikaları yayınlamak üzere vücude getirilmiş olan bu eser Reşit Paşa'nın siyasi hayatı ve teşebbüslerine dair birçok vesikalar vermektedir.

4. Cavit Baysun, *Tezakir-i Cevdet* (Türk Tarih Kurumu, 1953-60).

Hamit Ongunsu ve Muhsin Teker'in *Türkiye Tarihi*'nde Gülhane Hattı'nın okunuşu etrafında kısa ve toplu bilgi vardır (İstanbul, 1930). Bu devir için Cevdet Paşa'nın *Tezakir*'i ile *Mâruzat*'ı en sağlam kaynaklardır.

5. Bu mesele için Bkz. Y. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler* (İstanbul, 1953) ile Avram Galanti'nin *Turcs et Juifs* (Haim, Rozio, 1932).

azınlıkları Osmanlı birliğine bağlamadı. Tam tersine, onların ayrılma fırsatlarını arttırdı. Öte yandan Tanzimat Fermanı'nın müsaadelerinden faydalanan azınlıklar, ekonomik alanda kuvvetlendiler. Yabancı sermayenin memlekete serbestçe girmesi ve onları koruması, ticaret işlerinin ellerine geçmesine sebep oldu. Ortaçağ Türk loncaları çözülüyor, Kapalıçarşı ve kabanlar zayıflıyor, hatta Tanzimat sırasında doğmaya başlayan Hayriye esnafı bile yabancı sermayeden yardım gören azınlık ticaretiyle rekabet edemiyordu. Bu hal, Tanzimat'tan sonra feodal Türk endüstrisinin birçok dallarının yıkılması, ticaretin kısmen azınlıklar eline geçmesi, azınlıkların asker olmamaları yüzünden Türk halkına göre nüfusça da çoğalması gibi, Türkiye'nin Türk halkı aleyhine sonuçlar doğurdu. Türkler artık yalnızca memur ve çiftçi olacak bir duruma girmeye başladılar. Memurlar askeri, ilmi ve mülki diye üçe ayrılıyordu. İlmi memurlar yüksek, orta ve ilköğretim öğretmenlerinden ibaretti, fakat henüz «ilmiye» denen bu sınıf da tam teşkilatını yapmaktan uzaktı. Modern yüksek teknik okulların dışında henüz modern öğretimi verecek temel okullar yoktu. Bu okullar ancak askeri idadiler ve rüşdiyelerle veya eski medrese talebesiyle kendilerine öğrenci bulabiliyorlardı. Bu eksiklik bir an o kadar kuvvetle kendini hissettirdi ki, en sonra medrese dışından ve yüksek teknik kurumlardan öğrenci yetiştirecek okullar açmanın bir zorunluluk olduğu anlaşıldı. Böylece Abdülaziz'in son zamanında ilköğretim kurumları yapıldı. Abdülhamid II'nin ilk yıllarında da Saffet Paşa «Maarif-i Umûmiye Nizamnâmesi»ni hazırladı. Böylece birbirini tamamlayan iptidai, rüşdi ve idadi okulları yüksek öğretime modern bilgi ile yetişmiş talebe yetiştirecekti*.

*

Selim III, Mahmud I zamanında Humbaracı Ahmed Paşa (De Bonneval) ile başlayan ordunun çağdaş teknikle düzeltilmesi teşebbüsünü daha kuvvetle ele aldı[6]. «Nizâm-ı Cedîd»le askeri reformu yaptı. Ordunun modernleştirilmesi için eski endüstriyi kurmak gerektiğini biliyordu. Fakat bunun için de modern ordu subaylarının öğretim ve eğitimini yapacak askeri okullar açtı. Bu sıkı teşebbüsler, bir yandan ölçüsüz masraflara kapı açıyor ve mali buhran doğuruyor[7], bir yandan eski zihniyetteki büyük çoğunluğun gerici hareketini önleyecek yeteri kadar tedbiri almıyordu. Fakat bu sırada hükümdara, bu teşebbüslerin yetmezliğini duyarak ahlaki (manevi) reform yapmak için raporlar veriliyordu. Orta sınıflar mali buhran yüzünden sıkıntıya düşüyordu. Reformun tek taraflılığı ve buhrana karşı önlem alma güçsüzlüğü, İstanbul'da yeniçerilerin bir kısım halkla birleşerek yaptıkları isyanı doğurdu. Kabakçı Mustafa ayaklanması ve Alemdar Mustafa Paşa'nın ayaklananlar tarafından öldürülmesi, yeniçerilerin bir kısım halk ve gerici medrese «talebesi» ile ve köşeye sinmiş eski vezirlerle birleşmeleri, gerici hareketi tehlikeli hale getirdi. Kısa zamanda Selim III'ün geri-

* Hüseyin Avni Şanda, *1908'de Ecnebi Sermayesine Karşı Kalkınmalar; – Reaya ve Köylü; – Yarı Müstemleke Oluş Tarihi;* Sadri Ethem, *Çıkınklar Durunca* (1863'de İslah-ı Sanâyi komisyonu, Bâb-ı Âli'de Avrupa sanayiine karşı yerli sanayiin mukavemetini sağlıyordu. Bk: *Ecnebi Sermayesine Karşı Kalkınmalar*), İsmail Hüsrev, *Hayriye Esnafı* (Varlık dergisi, 1941) – *Türkiye'de Köy İktisadiyatı* (1941).

6. Enver Ziya Karal, *Selim III Devri* (Türk Tarih Kurumu yayınları, 1942-1946), E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat* (vol 1, 1882).

7. M. Belin, *Türkiye İktisadî Tarihi* (Türkçeye çeviren M. Ziya Karamürsel, İstanbul Devlet Matbaası, 1931), Ziya Karamürsel, *Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler* (İstanbul, 1940).

ciler tarafından öldürülmesi ve Mustafa IV'ün tahta çıkması ve en sonra Rumeli ve Anadolu'dan halkın ileri gelenlerini (notables) çağırarak bir nevi senato kurma teşebbüsü, Mahmud II'nin devrimci teşebbüsü ve yeniçeri ocağının büyük bir irade gücüyle ortadan kaldırması (15 Haziran 1826), uzun sarsıntılardan sonra Türkiye askeri reform hareketini başarıya ulaştırdı[8]. 1) Yeni ordunun düzenlenmesi için yüksek rütbeli Prusya subayları çağırıldı. Bu olay Türk ordusunda Alman tesirinin başlangıcıydı. Çünkü, Mısır'da Hidiv Mehmed Ali, Türkiye'ye askeri eğitim için yardım isteğini reddetmişti. 2) Hükümet ve yönetim teşkilatında reform, askeri reformu tamamladı. Batı devletleri tarafından ve başvekil yönetiminde vekillerden mürekkep kabine teşkil edildi. Vekâletler «nezaret» adını aldı. Her vekâlette çağdaş devlet sistemine göre daireler (bureau), umummüdürlükler ve memurların görevleri tayin edildi. 3) Anadolu ve Rumeli'de ilk genel nüfus sayımı yapıldı. Yabancı memleketlere seyahat için pasaport usulü kondu. Resmi posta teşkilatı yapıldı. Bütün sosyal sınıflarda ortak halk kılığı tespit edildi. Padişah kendi başından sarığı çıkardı ve resmi başlık olarak fesi giydi ve bunu orduya ve hükümet teşkilatına yaydı. 4) İlköğretim zorunluluğu kabul edildi. Tıbbiye ve Harbiye yüksek okulları açıldı. Avrupa memleketlerine ihtisas yapmak üzere öğrenciler gönderildi. Türklere ve Türkiye'ye dair yazılmış başlıca eserler Fransızcadan Türkçeye çevrildi. 5) İktisadi reform teşebbüsüne gidildi, bazı lüks maddelerin memlekete sokulması yasak edildi. Ordu için (ve kısmen halk için) dokuma fabrikaları kuruldu. Türk tüccarının Avrupa ile münasebetlerini desteklemek için kararlar alındı. Bütün bu reformlar silsilesi, hukuki bir reform olan ve devre adını veren «Tanzimat»a hazırlık teşkil etmiş olup, kuvveti ve tesiri bakımından ondan çok daha önemlidir.

Mahmud II'nin yerine tahta geçen Abdülmecid zamanında Londra sefiri iken memlekete çağırılarak kendisine başvekillik (sadrazamlık) verilen Reşid Paşa, «Gülhane Hatt-ı Hümayunu»nu hazırladı ve yeni bir gerici hareket tehlikesine rağmen bu hattı hümayunu açıktan millete hitaben okudu. «Gülhane Hatt-ı Hümayunu» diye tanınan beyanname, çağdaş görüşe doğru ilerleyen bir hukuk reformunun esaslarını vermektedir. Irk, din ve mezhep farkı ne olursa olsun burada tebaanın bütün haklarda eşitliği, fertlerin hukuki hürlüğü ilan ediliyordu. Kölelik resmen kaldırılıyor ve eskiden beri Hıristiyan cemaatlara tanınan haklar şimdi istisnai imtiyazlar olmaktan çıkarak, bütün vatandaşlara yaygın genel bir hukuk kuralı haline getiriliyordu. Bu beyanname modern esas hukuk görüşünün yerleşmesi demekti. Örnek olarak Fransız İhtilali'nin kabul ettiği «İnsan Hakları Beyannamesi» ele alınmıştı[9]. Tanzimat, Mahmud II'nin kurduğu bütün devlet daireleri ve hükümet teşkilatını formül haline getiriyor, bu teşkilatı çağdaş batılı idare hukuku esaslarına bağlıyordu. «Gülhane Hattı», bütün vatandaşların (tebaanın) istisnasız kişilik, mülk ve mal emniyetini, tebaanın kanun önünde eşitliğini teminat altına alıyordu. Çağdaş batılı vergi sistemini, çağdaş adliye sistemini kabul ediyor, adliye nezaretini ve modern mahkemeleri kuruyordu. Mülk hukuku (Droit foncier) ve toprak sistemi, Tanzimat'tan önce tamamen Osman

8. Mahmud II'nin reform teşebbüsü için Bkz: Yusuf Akçura, *Osmanlı İmparatorluğunun Dağılma Devri* (Türk Tarihinin Ana Hatları, Seri II, No. 35).

9. Bu beyanname *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* diye tanınır. Unesco ile Nato'nun bu konuda yeni birçok yayınları vardır.

lı İmparatorluğu'nun İslami esaslarına dayanıyordu. a) İmparatorluk toprakları (arazi-i emîriye) sistemi özel mülkiyetin gelişmesine engel olmuştu. Fakat bazı bölgelerde yine «mâlikâne» sistemi ve büyük ağa toprakları teşekkül etti: Doğu Anadolu, Suriye, Arabistan vb. gibi. Bundan başka imparatorluk boyunca «emîrî» topraklarla «memlûk» topraklar arasında ikincinin zaman zaman lehine olan bir mücadele olmuştur. b) Ayrıca Tanzimat sırasında ve Tanzimat'tan sonra, orta sınıfların yetmez derecede gelişmiş durumu da hesaba katılmalıdır. «Emîrî» toprakları işleten ve elinde tutan timarlı sipahileri aslında devletin memuru gibiydi. Bunlar, timar, zeamet ve has diye gittikçe yükselen üç dereceye ayrılıyorlar ve savaşta orduya belirli bir sayıda sipahi ile katılıyorlardı. Fakat işlettikleri toprak kendi mülkleri değildi. Devlet bu hakkı onlardan alıp başkasına verebilirdi. Bu da bir toprak zedagânlığının kurulmasına engel olmuştur. Dış ticaret ve zanaatların önemli bir kısmı azınlıkların elindeydi. c) «Tanzimat» kanunu hukuki reformlara rağmen bazı Ortaçağ geleneklerini muhafaza etmiştir. Vergi usulündeki «aşar» sistemi yakın zamana kadar kalmıştır. Toprakların «iltizam»a verilmesi usulü güçlükle bırakılmıştır. İslami hukuk (yani dört büyük imamın fıkıh sistemlerine dayanan), «evkaf ve arazi» hükümlerinden bir çoğu Tanzimat'tan sonra da uygulanmıştır. Bu devrin en büyük hukuki fenomeni olan «Mecelle»nin temeli, fıkıh mezhepleri ile zaman ihtiyaçlarının uzlaştırılmasmdan doğmuştur[10].

Tanzimatın gerçekleştirdiği değişmeler arasında en önemlilerinden biri, Müslüman olmayan tebaanın toplumsal statüsünde meydana gelen değişmedir. Eskiden «re'âya» denen bu sınıf[11], bu devirde imparatorlukta önemli bir yer kazandı. Onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru memlekete büyük nisbette Avrupa endüstrisinin girmeye başladığını görüyoruz. Selim III'ün ve Mahmud II'nin (yukarıda işaret ettiğimiz) direnmelerine rağmen, memlekette yerli endüstri dallarının yıkılmasına sebep olan bu esaslı faktör, başlıca, Müslüman olmayan azınlıklar kanalı ile gerçekleşiyordu. Önce İngiliz malları, sonra Hollanda ve Fransız malları, Türk pazarlarını istila etti. Böylece eskiden özel bir vergiye (haraç) bağlı olan Hıristiyan tebaa (zimmî'ler) yerine, iktisadi bakımdan hürriyet kazanmış ve hukuki bakımdan korunmuş bir sınıf meydana çıktı. Bu sınıf sonradan, Türklerle Avrupalılar arasında gerginlik ve düşmanlığın esaslı unsurlarından biri olacaktır[12].

Tanzimat'tan sonra sosyal sınıfların durumunu anlamak için daha önceki sosyal tabakalaşmaya bir göz atmamız gerekir. Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılın başında bütün sınıfları ve zümreleri ile birlikte bir sosyal piramit manzarası gösteriyor. Bu piramidin zirvesinde padişah ve saray, onun altında savaşçılar sınıfı (ehl-i seyf), onun altında ve yanında ilim ve din adamları (zümre-i ulemâ), daha aşağıda zanaat korporasyonları ve gedikler (ehl-i hiref), en sonra piramidin tabanında raiyye (re'âya) adıyla tanınan çoban ve çiftçiden ibaret halk tabakası bulunurdu. Bu tabakada Müs-

10. Ebul-ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Hukuk Fakültesi Yayınları, 1946).

11. «Reâya» asıl raiyye kelimesinin çoğulu olup çoban halk anlamına gelir. Din farkı olmaksızın bütün çoban ve çiftçi tabakası için raiyye (reâya) denilirdi. O zaman haraç şeklinde ayrı bir vergi veren Hıristiyan tebaaya «zimmî» denirdi. Fakat sonradan zimmî terimi aşağılaştırıcı görüldüğünden terk edilmiş ve onun yerine yalnız Hıristiyan tebaaya «reâya» denmeye başlanmıştır. Bu değişikliğin kesin olarak hangi tarihte yapıldığı söylenemezse de Tanzimat sıralarında denilebilir.

12. Enver Ziya Karal, *Garplılaşma Hareketinin Başlangıcı*, 1719-1839. (*Tanzimat* anma kitabından, İstanbul, 1940). Ömer Lütfi Barkan, *Tanzimattan Önce Toprak Hukuku* (*Tanzimat* anma kitabından, 1940).

lüman olmayanlar da zimmî adını alırdı. İmparatorluğun kuvvetli devrinde sarsılmaz gibi duran bu sosyal piramit, 18. yüzyıl sonlarına doğru bozulmaya başlamıştı. Koçi Bey Risalesi ilk defa bu bozulmayı işaret ediyor. Daha sonra Defterî Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesayıh-ül Vüzerâ v'el-Ümerâ*'sı bu sosyal sistemin çözülüşünü göstermektedir. Fakat hakiki düzensizlik, tabakalar piramidinin temelinden geliyordu. «Timar» denen toprak sisteminin yerini alan «iltizam» sistemi, halkı soymaya ve kötüye kullanmaya çok elverişli bir zemin hazırladı. Düzensizliğin bir başka sebebi, piramidin orta tabakasından, zanaatçılardan (ehl-i hiref) geliyordu. Avrupa mamulatının memlekete girmesinden sonra yerli zanaatlar (küçük sanatlar) tamamiyle sarsılmış ve hatta bazıları ortadan kalkmıştı. Ayrıca Müslüman olmayanlar (Hıristiyanlar, Yahudiler) yabancı sermayelerin tesiri ve yardımı ile pek çabuk kalkınmışlardı. Bundan dolayı 18. yüzyılın sonlarından beri eski sosyal tabakalar sistemi tamamen yıkılmıştı. D. Urquhart bu tarzda tahlillere dayanarak, önce en aşağıda iken sonradan en yüksek yeri kazanan bir sınıfın, zimmî sınıfının önemini işaret ediyordu. Fakat Tanzimat'tan beri bu eski piramidin yerine yeni bir sosyal piramit kurulmaktadır[13].

Şu noktayı hatırlatmalıyız ki, Tanzimat hareketi, hatta onun sonuçları, yalnız idarecilerin (devletin başında bulunanların) derinden derine duydukları bir ihtiyacın eseri, yahut doğrudan doğruya milletin hamlesi değildir. Fakat büyük bir nisbette dıştan (yani Avrupa'dan) gelen siyasi-iktisadi vakaların baskısı eseri olarak meydana gelmiştir. Fakat bir defa ok yaydan çıktıktan sonra, ondan sonraki vakalar kendiliğinden birbiri ardından gelmiştir.

Tanzimat'tan önce başlayarak, Tanzimat dediğimiz devre boyunca ve daha sonra devam eden iktisadi darlık buhranlarında fiyatların aşırı yükseldiğini görüyoruz. Bu sıkıntıdan ve darlıktan en çok rahatsız olan sınıf «tüketici», yani orta sınıftır. Bolluk buhranında fiyatların aşırı alçalması ile karşılaşıyoruz[14]. O zaman da aşırı bolluktan en çok rahatsız olan sınıf «üretici», yani yukarı orta ve yüksek sınıftır. Kıtlık ve darlık buhranlarında esaslı sebep iktisadi «ihtikâr» ve istifçiliktir. Bolluk buhranlarında aşırı yatırım, buhranın hakiki sebebidir[15]. S. Ülgener'e göre iktisadi çöküş devrinde (ki Tanzimat da bunun içine girer) bu devreli olayların kendi sonuçlarıyla birlikte rol oynadığı görülür.

Tanzimat, Karlofça Antlaşması'ndan beri Osmanlı Devleti'nin ardarda yenilişlerine bir son vermek için yaptığı teşebbüslerin sonucudur. Bu yenilişler Ortadoğu tipinde kurulmuş olan bu fedoal imparatorluğun yöneticilerinde, en sonra, Batı medeniyetinin üstünlüğü şuurunu uyandırmıştı. Ordunun ıslahı, Batı tekniğinin kabulü, teknikle doğrudan doğruya ilgili Batı ilminin öğretilmesi gibi reformlarla başlayan batılılaşma hareketi, daha sonra devletin yayınladığı bir «charte» ile genel bir sosyal-hukuki reform şeklini aldı.

Bir yandan yabancı sermayenin korunması altında iktisadi faaliyetleri artan azınlıkların sesleri yükseldikçe, bir yandan da Fransız İhtilali fikirleriyle Makedonya, Mısır ve Balkanların bağımsızlık teşebbüsleri meydana çıktıkça, ayrı cinsten unsurları

13. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Tanzimatta İçtimâi Hayat* (Tanzimat anma kitabından).

14. Sabri Ülgener'in *Tarihte Darlık Buhranları* ve *İktisadî Muvazenesizlik Meselesi* adlı kitabı (İsmail Akgün, 1951, İktisat Fak. yayını) vardır.

15. Z. F. Fındıkoğlu, *İhtikâr* (T. H. ve I.A.D. neşriyatından: 10, Burhaneddin Basımevi, 1942, s. 1-20).

birleştiren Osmanlı Devleti, dağılma tehlikesine modern bir teşkilatla karşı koymaktan başka çare olmadığını görüyordu. Nitekim, 1839 Gülhane Hattı ile dindirilemeyen azınlıkların şikâyetleri sürüp gittiği için, Âli Paşa zamanında ilan olunan «Islahat Fermanı» açıkça «gayri müslimlerin hukuku»ndan söz etmek zorunda kalmıştır.

Tanzimat'tan sonra gelen birinci devrede (1839-1856), devletin teşebbüsü ile başlayan batılılaşma hareketinin derece derece bir kısım aydınlarca benimsenerek topluma geçtiği görülüyor. İkinci devre, yani «Hattı Hümayun»un okunmasından sonra (1856), sosyal problem aydınlarca benimsenmeye başladı. Tanzimat ruhunun devletten halka geçişi, yukarıdan aşağı inişi demek olan bu devrede «Divan-ı Hümayûn»un karşısına «Bâbıâli» çıktı. Başına buyruk (autocratique) bir yönetimin hüküm sürdüğü Divan-ı Hümayuna karşı Bâbıâli, «kanunun mutlak hâkim olduğu» bir devlet zihniyetini temsil ediyordu. Fakat Bâbıâli, asıl toplumda kendisine sağlam bir dayanak bulamamıştı. Tanzimat'ın sırf padişahtan gelen bir hareket olmasından çıkarak, toplumun benimsediği sosyal bir hareket olması, bu dayanağın doğmasına bağlıydı. Öyle ise asıl sosyal hareketin başlangıcını, Tanzimat'ın Bâbıâli'den sokağa, aydınların sesini yükselttiği «Babıâli»ye (şimdiki Ankara caddesine) geçmesinde aramalıdır.

Tanzimat'ta sokağın rol oynamaya başlaması, gazetenin, tenkidin, halk sesinin yeni zihniyeti savunması ile doğmuştur. İlk defa *Takvîm-i Vekayi*'nin (1831-1843) hükümeti temsil ederek ortaya attığı gazetecilik, *Tasvir-i Efkâr*'da (1861-1869) Şinasi'nin, *Basîret*'de (1285 H.-1869) Ali, Hayreddin ve daha sonra *İbret*'te Namık Kemal'in ateşli yayınları ile halkın sesini ifade yoluna girdi. Halkın sesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile temasından sonra, azınlık tüccarlarının yanında gelişmeye başlayan «Hayriye» esnafına ve henüz daha başarı kazanmamış dar sermaye hareketlerine dayanıyordu.

Şinasi'nin *Tasvir-i Efkâr*'daki *İnfak-ı Muhtacîn* (ihtiyacı olanları doyurmak), *İstanbul Sokaklarının Tenvîr ve Tathîri* (aydınlatması ve temizlenmesi) gibi makaleleri, *Basîret*'de Hayreddin'in bazı iktisadi yazıları ve imzasız olarak yayınlanan «medeniyet, vazife, ihtiyaç, tembellik, milli menfaatler, muvazene, necat (kurtuluş), halk hatipliği» konularındaki makaleler bu devrede gazetenin, yani halkın ve sokağın, nasıl toplum problemine el atmış olduğunu; «Gülhane Hattı» zamanında sırf yukarıdan ve devletten gelen ve yine devletin kurduğu «Mühendishane», «Tıbbiye» gibi kurumlarda öğretim ve çeviri yolu ile sınırlı bir çevrede kalan batıcılık hareketinin topluma girmeye başladığını gösterir. Batılılaşmanın yalnız kanun şekilciliğinde kalmayarak, fikre ve öze nüfuz etmesi istekleri bu suretle uyanmıştır. Bu alanda birinci derecede rol oynayanlar Şinasi'den sonra Ziya Paşa ve Namık Kemal'dir.

Büyük şehirlerdeki yeni hayat şartlarının bütün toplum kurumlarında az çok değişikliğe sebep olacağı meydandaydı. Eski Türk ailesinin batılılaşma hareketi önünde ilgisiz kalması ve sarsılmaz bir direniş göstermesi imkânsızdı. Eski aileler, eğer bu harekete karşı koydu ise, batılılaşmayı zorunlu gören yeni kuşaklar bunu alkışlayacaktı. Böylece eski «konak» ailesi ahlakım savunmak isteyen bir nevi gelenekçi zihniyete

karşı, aileyi batılılaştırmak eğiliminde olan ve «yuva» ailesi ahlakını savunan hürriyetçi bir zihniyet meydana çıktı*.

Bu zihniyetin başında Namık Kemal'i görüyoruz. *İbret*'de yayınladığı *Aile, Görenek, Medeniyet* vb. adlı makalelerinde, eski ailede ana, baba ve çocuk münasebetini, çocuğun yetiştirilme tarzını tahlil ve tenkit ederek, buna karşı modern batı ailesinin çocuk yetiştirme ve aile mutluluğu noktasından üstünlüğünü açıklıyor ve savunuyor. Kemal'in *İbret*'de yayınladığı «hürriyet», «hukuk», «iktisat», «ahlak» konularındaki yazılarında da aynı görüşü buluyoruz. Bütün bu makalelerde, Batı memleketlerine gidip gelmiş bir Türk düşünürünün oradan memlekete aşılamak istediği fikirlerde, özel kanılarından fazla birşey vardır. Bunlar başta İstanbul olmak üzere, İmparatorluğun büyük şehirlerinde başlayan ve sosyal hareketle ve bu hareketin yankısı mahiyetinde meydana çıkan gazetenin etkileriyle birlikte incelenecek olursa, şu veya bu zatın özel kanısı olmakla kalmayıp, memleketin hiç değilse büyük şehirlerinde başlayan toplumsal değişmenin akisleri olduğu anlaşılır.

Vakıa bu değişmenin tam ve devrimci bir mahiyette olduğu söylenemez. Çünkü Osmanlı saltanatının bünyesi, esas bakımından, değişmiş değildi. Tanzimat, hemen yarım asırdan beri teknik üstünlüğü kuvvetle duyulmakta olan Batı medeniyetinin yalnız teknik değil, düşünüş ve ruhu ile kabulü için yapılan bir hamleden başka birşey değildi. Fakat batı sermayesinin baskısı önünde çözülmekte olan saltanatın feodal-korporatif[16] sistemi kendi içine kapanıyor; bir yanda Ohannes Paşa, Namık Kemal iktisadi liberalizmi savunurlarken, öte yanda Ali Suavi, Gazalî'den ilham aldığı bir iktisat görüşünü canlandırmaya çalışıyordu. Fakat her iki görüş de memleket için isabetli değildi. Birincisi çözülmekte olan kapitalizm öncesi (pré-capitaliste) bir sistem içinde vakitsiz ve yersiz bir hürriyet savunması yaparken bilmeden onu bozguna uğratan faktörü savunuyordu[17]. İkincisi ise İslam-Osmanlı medeniyetine dört elle sarılarak geleneği bırakmamak ve kişiliği kaybetmemek için çırpınırken, aslında, döğüşme gücü kalmamış bir iktisat sistemini savunduğu için, iktisadi bakımdan geri bir hareketten başka birşey olmuyordu. Tanzimat'tan hemen sonra gelen devredeki fikir hayatımızda görülen bu iki karşıt çığırın uzun bir süre verimsiz kalmasının sebebini burada aramalıdır.

Sarayın, konağın, evin batılılaşması, Batı giyim ve kuşamının, görüşme ve yaşama tarzının eski adetlerimizin arasına yavaş yavaş sokulmaya başlaması, Tanzimat'tan sonra gelen devirde düşünce ikiliğinin bu alanlarda da hâkim olduğunu gösterir. Tıbbiye öğretmenlerinden Mehmed Kâmil Efendi'nin (1275/1858) de yayınlamış olduğu *Melcet'ül-Tabbâhîn* (aşçıların sığmağı) adlı yemek kitabı konak ve evlere kadar sokulan bu geçim değişmesinin önemli vesikalarından biridir. Yazar, eserinin önsözünde hayat şartlarının değişmesi yüzünden artık eski yemeklerin yetmediğinden, ye-

* Bu terimleri ilk önce Ziya Gökalp kullandı.

16. Feodal bünye deyince toprağı bir kısım köylüye işleterek bölgesel bir egemenlik kuran siyasi küçük bünye anlaşılır. Ortaçağda Batı'da cemiyet feodal idi. Bu işletme tarzına *inféodation* ve bu tarzda toprağa köle gibi bağlı köylüye *serf* deniyordu. Doğu'da benzerleri Mısır ve İran'da varsa da Osmanlı timar ve zeamet sistemi tam bir inféodation değildir. Toprak köleliği *(servage)* yoktur. Bölgesel siyasal kuvvetler merkezi idareye bağlıdır. Fakat yine de bu sistemin «feodal» bünye ile ortak tarafları vardır. Korporatif, lonca ve gedik dediğimiz teşkilata *(corporation)* bağlı küçük endüstri birlikleri demektir.

17. Bkz: W. Sombart, *l'Apogée du Capitalisme Moderne.* Henri Sée, *Les Origines du Capitalisme Moderne.*

ni hayata göre batılılardan yeni bir mutfak (cuisine) tarzı almamız gerektiğinden söz ederek eserini bu maksatla yazdığını anlatıyor.

TANZİMAT'TAN ÖNCEKİ KÜLTÜR HAYATINA BİR BAKIŞ

Tanzimat'a kadar Türk kültürünün ne durumda olması gerektiği genel çizgileriyle şöyle özetlenebilir:

1 – Osmanlı diyebileceğimiz 13-19. yüzyıllar arasındaki Türkiye kültürü bir çok alandaki (mimarlık, şiir, vb.) gelişmeye rağmen, 16. yüzyıldan beri Batı kültürünün ilim ve felsefede kazandığı büyük ilerlemeleri izleyememesi yüzünden geri kalmıştır. İslam Medeniyetinin 8-11. yüzyıllardaki müspet ilim seviyesini muhafaza edememiş; Batı'nın bu alanda İlkçağ ve Ortaçağ ilim seviyesiyle ölçülemeyecek yeni keşiflerden uzak kalmış; eski İslam eserlerinin bile ancak «haşiye»lerini, «şerh»lerini yazmak, bazılarını da yarım olarak Türkçeye çevirmekle yetinmiştir.

2 – İlim alanındaki kapalılık, felsefede de kapalılığı doğurmuştur. Osmanlı devrinde felsefe, skolastik içine girmiş, Ortaçağ İslam feylesoflarının eserlerini şerhetmekten ileri gidememiştir. İlim felsefesi eğilimi zayıflamış, onun yerine formel mantıkta kılı kırk yaran (ve çoğu kullanılmaz tasım şekillerinin inceliklerini göstermekten ibaret) pek çok eser yazılmış, Muhyiddin b. Arabî ve Mevlâna şerhleri, düşünce hayatında birinci derecede rol oynamıştır. Tabiat felsefesi ve Aristoculuğa (Meşşâî ekolüne) karşı şiddetli hücumlarıyla tanınan Gazalî kelâmı* tutulmuş, yarım olarak Gazalî'nin bazı eserleri Türkçeye çevrilmiştir[18].

3 – Fakat buna karşılık, devlet teşkilatı ve hukuk anlayışı imparatorluk sosyal yapısının gerektirdiği gelişmeleri kazanmış, kendi tipinde yetkin şekillere ulaşmıştır. Dört temelli hukuk doktrininden en çok Hanefî hukukuna dayanmakla birlikte, onun verdiği yumuşaklık ve evrim imkânlarını geliştirmiş, «İfta» makamlarınca zamanın ihtiyaçlarına göre verilen «fetva»larla bu hukuki düzen kendine has orijinal bir şekil almıştır. Bu, vakıflar ve toprak rejimine ait hükümlerde görülmektedir.

4 – İslam medeniyeti içinde yarattığı mimarlık, resim (minyatür), süsleme sanatı gibi plastik sanatlar, şiirin çeşitli dalları ve musiki alanında Türk kültürü, kendi tipinde yetkin ve olgun eserler vermiştir. Büyük Selçuklulardan Anadolu Selçuklularına, bunlardan Anadolu beyliklerine ve Osmanlı İmparatorluğu'na uzanan yüzyıllar içinde, Türk mimarlığının milli geleneklere bağlı kalarak, fakat yeni unsurlarla zenginleşerek yeni terkiplere ulaştığını, her gün, ayakta duran örnekleri göstermektedir. Osmanlı mimarlığının olgun çağı Mimar Sinan (1490-1588) ile başladı. İmparatorluğun her köşesini dolduran yüzlerce eseri ile Sinan, sanat tarihinde olduğu gibi ilim olarak mimarlık tarihinde de zirveye ulaştı. Sinan'dan sonra bu sanatın önemli eserleri, Mimar Mehmed'in yaptığı Sultan Ahmet Camii, Mimar Davud, Dalgıç Ahmed'in yaptıkları Yenicami'dir. Osmanlı mimarlığı Osman III zamanında tamamlanan Nu-

* Hilmi Ziya Ülken, *Les Traductions en Turc de Certains Livres d'al-Ghazali*, (Gazali Jübilesi, Şam, 1961, baskı: Kahire. – Türkçesi: İlâhiyat Fak. Dergisi 1963).

18. İbrahim Madkour, *L'Organon D'Aristote dans le Monde Arabe*. H. Z. Ülken, *La Pensée de l'Islam*, (İstanbul, 1953). Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türk Mantıkçıları* (yarısı İlâhiyat Fak. dergisinde çıktı, 1957).

ruosmaniye'den sonra *barok* devrine girer. Daha sonra *rokoko* ve *empire* tarzları bunların ardından gelir[19].

Türk sanatının önemli bir dalı da, bir resim ekolü halini alan yazı sanatıdır. Arap yazısının en güzel örnekleri Osmanlı devrinde ilerlemiş veya o devirde icadedilmiş, en büyük «hattât»lar o devirde yetişmiştir. İlk büyük Türk yazı sanatçısı Bergamalı Muhiddin'dir. Ondan sonra Osmanlı tarihi pek çok sanatçı yetiştirdi[20].

Osmanlı devri, mimarlık ve yazı kadar nakkaşlık ve minyatüre de büyük yer ayırmıştır. Şimdiye kadar Avrupalılar İran minyatürüne dikkat ettikleri halde Türk minyatürünü gerektiği ilgi ile karşılamamışlardır[21]. Osmanlı Türk minyatürcüleri *composition* yaptıkları zaman «meclis», portrelere «şibh», figür veya gövdeyi tasvir ettikleri zaman «endam», yalnız desen kullandıkları zaman «tarh» deniyordu. Osman'ın *Sûrnâme*'si, imparatorluğun sosyal hayatını tasvir eden resimleriyle dikkate değer. Minyatürcüler arasında Nigârî (1572), Fasih Dede (1699), özellikle Levnî (1732)'nin adlarını zikretmeliyiz[22].

İmparatorluk sosyal tabakaları, birbirinden giyim kuşam, görünüş ve âdet bakımından ayrılmıştı. Fatih, *Kanunnâme*'sinde, «Cenab-ı şerîfim kimesne ile taam yemek kanunum değildir, meğer ehl-i iyalden ola» diyordu[23]. Bu aristokratik saray hayatı zevkte, kılıkta, düşüncede, hatta dilde toplumun tabakalara ayrılmasına sebep oldu. Eski halk tarikatları zengin ve nüfuzlu tarikatlar halini aldı[24]. Bu suretle «saray edebiyatı», «tekke edebiyatı» ve «halk edebiyatı» birbirinden ayrılmaya başladı. *Mevlid, Muhammediye* gibi bütün millete mal olmuş eserler halkın arasında kaldı. Yunus Emre gibi büyük bir şair, yalnız halkın ve halk tarikatlarının şairi oldu. 15. yüzyılda Osmanlı medreselerinde öğretim Türkçeleşmekteydi. Ana kitaplar Arapça ise de Türkçe «hâşiye»ler yazılıyor, Türkçe ders veriliyordu. Devletoğlu Yusuf (1428) Türkçe verilen dersler ve asistanların (o zamanki terimle «mu'îd»lerin) Türkçe açıklamaları hakkında bilgi veriyor[25]. Buna rağmen, İmparatorluğun birdenbire büyümesi, Fatih'in, savaşlarda yardım eden şeyh ve dervişlerin nüfuzunu kırarak uzaklaştırması[26], sarayın milletten ayrılması, saray ve halk edebiyatlarının ayrı çığırlar halini alması sonucuna ulaştı.

Fatih ve Sadrazam Mahmud Paşa bilginlere, şairlere maaş bağladılar. Böylece «Ulemây-ı Rüsûm» denen bir fikir adamı ve edib zümresi yetişti. Bu usul, edebiyat ve düşüncenin hürlük ve yaratıcılığını kaybederek sıradan (standard) eserler vermesine yol açmakla birlikte, bu sanat ve düşünce adamları elinde dil gittikçe inceliyordu. İki kuşak sonra Kanunî zamanında, bu dilin büyük üstatları yetişti. Bu üstat şairlerin yapma dilde gösterdikleri ustalıklar, bu ifade arasında yine de bazen konuşulan Türkçeyle öz şiiri yazmalarına engel olamamıştır. Bu devirde Türk şiirinin iki zirvesi Fu-

19. Suut Kemal Yetkin, *Türk Minyatürü* (İlâhiyat Dergisi, 1964).

20. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türklerde Yazı Sanatı* (Ankara 1958, İlâhiyat Fakültesi yayınlarından).

21. Suut Kemal Yetkin, *Türk Resim Sanatının Menşei Hakkında* (İlâhiyat Fak. Dergisi, 1963, s. 5-10).

22. Dr. Süheyl Ünver'in Nigârî, Levnî, Nakşî hakkında monografileri.

23. Fâtih, *Kanunnâme-i Âl-i Osman* (Ahmed İhsan Matb. 1330, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası'nın ilâvesidir).

24. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi, C. II, Tarikatlar*, İstanbul, 1934.

25. M. Fuad Köprülü, *Beylikler Devrinde Türk Edebiyatı* (Türk Tarihi Anahatları müsvetteleri serisinden).

26. *Şakayık-ı Nu'mâniye*'de bu konuya dair, Fatih devri derviş ve şeyhleri dolayısiyle etraflı bilgi vardır.

zulî ve Bâkî'dir. Divan şiirinin büyük bir özelliği de İslam fikir dünyası ile bağlarını saklamasıdır. Bu bazen, söz sanatı (sanayi-i lafziyye) içinde sembol halini alır. Bazen de şiirin özetini teşkil eder. Kelâm, felsefe ve mantık kavramları yeryer şiirin içinde, semboller arasma girdiği gibi, tasavvuf ve «vahdet-i vücud» geniş ölçüde şiirin hâkim sesi haline gelir. Ruhî-i Bağdâdî'de, Fuzulî'de ve divan şiirinin son büyük şairi Gâlib'de bu hâkim ses gittikçe artmak üzere yer alıyor. Tasavvuf hakkında bazı edebiyat tarihçilerinin menfi ve sert hükümlerine rağmen[27], biz orada yalnız «kendinden geçme» (vecd ve istiğrak) halini değil, genişlemiş bir hayat çerçevesini ve evrimci bir dünya görüşünü buluyoruz.

Divan edebiyatına paralel olarak yüksek tekke edebiyatı kuruldu. Bu sırada Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sine esaslı nazireler yazılıyor, yahut o tarzda yarı lirik yarı mistik büyük terkip denemeleri yapılıyordu. Bu devirde tasavvufla halk edebiyatı birbirine yaklaştı. Lirik manzum hikâyeler tasavvufi semboller halini aldı. Bu edebiyat gittikçe halkın arasına sokulmuş, sayısız kopyaları yapılmak üzere halk edebiyatının dallarından birini teşkil etmiştir. Bu tarzın başeseri Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun*'udur[28]. Klasik Türk edebiyatında onu aşan bir eser yazılmadı ve kendi nevinin ideal tipi olarak kaldı. Fakat halk arasında yazarı bilinmeyen bu tarzda birçok lirik hikâyeler vücuda geldi ki başlıcaları: *Kerem ile Aslı, Âşık Garib, Tahir ile Zühre* vb.'dir. Bunlara Köroğlu'nun tasavvufi-hamasi (héroique) destanını da katmalıyız[29]. Bu tarzın son eseri, tasavvufi bir sembolizm halini alan Gâlib'in *Hüsn-ü Aşk*'ıdır.

«Şehnâme»ciler 17. yüzyılda gözden düşmeye başlamışsa da, bu eski tarz, halk arasında sağlam yerini bulmuştur. Saz şairleri, yeniçeri «orta»larında, halk tekkelerinde, «Tavukpazarı» kahvelerinde, «serhad» kalelerinde yetişiyordu. Koşma ve türkü söylüyor, yahut adı geçen hikayeleri karşılıklı sahne halinde okuyor, manzum yerlerini sazla çalıyorlardı[30]. Yavuz zamanında Yahşî'nin *Mısır Destanı* bunların

27. Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (Cilt I. Tanpınar bu noktaya giriş kısmında, tasavvuftan söz ederken dokunuyor ve bu tarzda sert ve menfi hüküm veriyor. Kanaatımızca yazar burada, panteizm teorisi ile halk tarikatları arasında yayılmış hurufîlik, noktavîlik, gibi akımların klişe haline gelen ifadelerini karıştırıyor. Ayrıca hiçbir felsefi teoriye bağlanmaksızın yalnız «cezbe» haline dayanan sufilerin «vecd»ini bu teoriden ayırmak gerekir. Çünkü panteizm, ifadesinde *rationnel*'dir ve vahdet-i vucud yani İmam Rabbânî doktrini gibi, dünyaya Tanpınar'ın iddiasına aykın olarak *gölge varlık* (vücud-ı zillî) gözüyle bakmaz. Dünyanın, bütün evrimleriyle birlikte hakiki varlığın görünüşü olduğunu kabul ettiği için hayat çerçevesini genişletir.

28. Leylâ ve Mecnun, Terziyan tarafından etraflı bir tetkik konusu yapılmıştır. Ali Nihad Tarlan'ın doktora tezinde incelenmiştir. İngilizce manzum çevirisi Türkiye Unesco merkezi tarafından yayınlandı.

29. Halk edebiyatının bu tip eserleri için bkz. Dr. Otto Spies, *Türkische Volksbücher (Ein Beitrag zur vergleichende Maerchenkunde,* Leipzig, 1929) «Köroğlu»nun şiirlerini Pertev N. Boratav toplayarak *Türkiye Dergisi* yayınlarn arasında neşretti. Ahmed Kudsi Tecer bu konuyu mensur bir tiyatro haline getirdi (Ülkü Dergisi, 1942).

30. Bu tarzda destan parçalarının kahvelerde sazla çalınarak karşılıklı söylenmesinin en zengin bir örneğini Finlandiya'da görüyoruz. Dr. Elias Lönrot bu bataklıklı memleketin köylerinde hekimlik yaparken «Runo»lar denen destan parçalarını, kahvede bir at eğerine binerek söyleyen ve bu şarkıları sazla tamamlayanları görmüş ve devamlı çalışmaları sonunda kalevala, Kalevi-Poeg dediği destan bütününü meydana çıkarmıştır. Fransızcaya Leouzon Leduc, Ujfalvi de Mezokovezd tarafından tercüme edildikten sonra yeniden birkaç mensur tercümesi yapılmış, son defa Jean Louis Perrel (Stock, 1946) tarafından tekrar mısraları ayrı ayrı çevrilen yarı manzum bir çevirisi yapılmıştır. Biz bu eski çevirilerden 1918-1920 arasında ilk iki kısmını manzum olarak çevirmiştik. Bu tercümenin bir parçası Stig Wikander tarafından *Kalevala* araştırma dergisinde (1963-Na. 43) «Kalevalaa inrkinkielleita adıyla yayınlanmıştı. Bu yıl bu mühim eserin bir kısmı yine manzum olarak Lâle Obuz, Muammer Obuz tarafından yayınlanmıştır: *Kalevala Fin Destanı* (Runo, 1-25-1965).

en eskisidir. Köroğlu'ndan başka bu tipte birçoklarını görüyoruz. Bir kısım alaycı (humoristique) ve yerici (satirique) olan bu yeni destanlar son zamanlara kadar söylenmiş ve «cönknâme»lerde toplanmıştır[31].

Klasik edebiyatta, fikir ufku olan şiir en güzel ürünlerini verirken nesir oldukça geri kalmıştır. İslam medeniyetinde nesrin Yunan ve Roma'da olduğu gibi temelli yeri yoktu. Arap nesri ya secili kısa cümleler halinde kalmış, ya da basit masal ve hikâye dili olmuştur[32]. Klasik Yunan trajedisi ve komedisi, hicvi ve «hatıralar»ı, «tarih»i ve felsefesinin önemli bir kısmı İslam âlemince bilinmiyordu[33]. Halbuki bu çeşitli edebiyat dalları *Renaissance*'da, Batı memleketlerine geçmiş ve Batı'nın bugünkü edebiyatının zenginliğini ve derinliğini doğurmuştur. Arap dünyasının kendi içine kapalı kalışı, Osmanlı-Türk nesrinin bütün edebiyat dallarındaki fakirliğinin başlıca sebebidir. Kınalızade'nin *Ahlâk-ı Alaî*'sinde seci (allitération) zevkine fikri kurban eden tekrarlı ve haşivli cümle, hakiki fikir cümlesinin kurulmasına engel olmaktadır. Yalnız bazı «layiha»lar ve «seyahat» kitapları, mesela Evliya Çelebi *Seyahatname*'si, bu dar nesrin çerçevesini bir dereceye kadar kırma gücünü göstermiştir.

Osmanlı monarşisinde – Fatih'e kadar – ilim hayatı nisbeten canlı görünüyor[34]. Molla Hüsrev, İslam hukukuna dair klasik sayılan kitaplar kaleme aldı[35]. İstanbul'da Molla Lutfi (1495) hür düşüncesi ile fikir tarihimizde büyük bir ün bıraktı. Zembilli Ali Efendi, hükümdara nasihatleri ve medeni cesaretiyle şöhret yapmıştı. İbn Kemal, fıkıh ve tarihle olduğu kadar felsefe ile de uğraşıyordu. Taşköprülüzade'nin ilimler sınıflaması, oğlu tarafından *Mevzu'ât el-Ulûm* adıyla Türkçeye çevrildi (1528). Kınalızâde, tarih, hukuk ve edebiyata dair eserleri ve *Ahlâk*'ı ile tanınmaktadır.

Osmanlı medreselerinde erkenden matematik öğretimi gelişmeye başlamıştı. İlk eserler «tecrid» hâşiyeleriydi. İlk ünlü matematikçi Kadızâde Rûmî, Türkistan'a gitmiş, hayatını Uluğ Bey'in kurduğu medrese ve rasathanede geçirmişti. Kadızâde'nin öğrencisi Ali Kuşçu ise, Türkistan'dan Türkiye'ye gelmiş ve eserlerini bu memlekette vermişti[36]. Kadızâde ve Ali Kuşçu'nun torunları olan Kutbiddin Mehmed ile Mirim Çelebi Türkiye'de yüksek matematik öğrenimi ve yayınını devam ettirdiler. Osmanlı medreselerinde tıp öğretimi de ilk asırlarda önemli bir yer tutuyordu. Sabuncuoğlu Şerefeddin ilk tanınmış hekimdi. Sinoplu Mü'min, Murad II adına *Zahire-i Muradiye*'yi yazdı (1437). Fakat gerek matematik gerek tıp, 16. yüzyıldan sonra durdu ve daha sonraki yüzyıllarda ilkel okul kitaplarından ibaret kaldı. Rasıt Takıyüddin'in rasathanesinin yıktırılması (Murad III), müspet ilim zihniyetinin temelinden sarsıldığının belirtisidir. Halbuki bu sırada Batı'da Kopernik, Kepler, Galileo'lar yetişmiş; astronomi, mekanik, optik alanında büyük keşifler olmuş, yeni dünya sistemi Ptolemaios astronomisinin yerini almış, insanların görüşleri tamamen değişmiş bulunuyordu.

31. Fuad Köprülü, *Beylikler Devrinde Türk Edebiyatı.*

32. Bunun en iyi misali Abu'l Âlâ-al Maarrî'nin *Risâlât al-Gufrân*'ıdır. Masal için *Binbir Gece* ve *Makamaat-ı Harîrî* gösterilebilir.

33. Bu noktayı *Uyanış Devirlerinde Tercüme'nin Rolü*'nde söyledik. Ahmed Hamdi Tanpınar da aynı fikri tekrar ediyor.

34. Tehafütlerin her üçü için Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Felsefe Tarihi doçenti Mubahat Türker doktora tezi yazdı. Tehafütlerin birincisi Abdülhamid II zamanında Türkçeye çevrilmiş ve basılamamıştır.

35. Molla Hüsrev'in *Dürer ve Gurer* ile *Usul*'ü klâsik olmuştur.

36. İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi* (C. I, II ve III). Her cildin içinde, siyasi fasıl bittikten sonra o devrin ilim adamları hakkında etraflı bilgi verilmektedir.

Vakıa bu değişmeler, daha Ahmed III zamanında farkedilmeye başlanmıştı. Kâtip Çelebi *Cihannümâ* ile *Mizan-ül Hak* da bunun ilk habercisidir[37]. Koçi Bey Risalesi'nden sonra ardarda gelen birçok «layiha»lar ve «siyasetname»ler[38], siyasi-iktisadi düzendeki sarsıntının tehlikesini görüyor, fakat önlerindeki Batı toplumunun bünyesinin iktisadi evrimini bilmedikleri için, düzelme çaresini ya geçmişe dönmede ya da hayali ve ideal bir toplum hasretinde buluyorlardı*. Bununla birlikte Ahmed III'den Selim III'e kadar geçen zamanda, ağır da olsa bir değişme ihtiyacı biliniyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun hilafete sarılmış feodal bünyesi o kadar kendi içine kapanmıştı ki, bu kımıldanmalar bile kötü karşılanıyor, Patrona Halil'den Kabakçı Mustafa'ya kadar birçok gerici hareket tek tük ve ürkek batılılaşma seslerini boğduğu için Türk milleti iki yüzyıl, Batı medeniyetinin kenarında, hatta belki de Anadolu'ya yerleştiği zamandan beri onunla temas halinde olduğu halde ciddi hiçbir karar veremedi**. Batı medeniyeti ise, *Renaissance*'tan beri dev adımlarıyla ilerlemekteydi. Gözlem ve tecrübe ufukları sonsuzca genişlemişti. Birbiri ardısıra keşifler oluyor, tabiat insanın hükmü altına giriyordu. Batılılar açık denizlerde büyük mahreçler buldular; yeni kıtaların işlenmemiş toprağını işlediler, dünyayı kendi vatanları haline getirdiler ve Osmanlı Devleti'nin en kudretli zamanında (Kanunî ve Murad III devirleri) bile batılılar Amerika, Asya ve Afrika'daki sömürgeleriyle, onu iktisatça kısır bir hale koydular. Hint yolunun bulunması, Süveyş Kanalı'nın açılması, Türkiye'nin bütün ticaret yollarını öldürdü. Sömürgeci Batı kuvvetleri önünde ezilen İslam milletleri arasında yalnız Türkler, askeri ve siyasi teşkilatları sayesinde direnen biricik kuvvet oldular. Fakat 18. yüzyıldan beri sürekli yenilişler bu noktada da şüphe uyandırdı. Batı'yı anlamada güçlük çekenler, az önce Osmanlı vilayeti olan Mısır'ın Batı tekniği ile hazırladığı ordusu ile nasıl başarılar kazandığını ve İmparatorluğu tehlikeye düşürdüğünü görmede gecikmediler.

Tanzimat'tan önce *théocratique* bir devlet görüşü vardı. Batı'da *laique* devlet görüşü bulunuyordu. Esasî hukuka, kamu hukukuna kadar çıkarak senteze ulaşmayan aile hukuku, ticaret hukuku, vb. gibi kısmî hukuklar vardı. Batıyı ise Roma Hukuku'ndan beri gelişen esasî hukuk ve kamu hukuku (droit public) ve savcılık kurumu Doğu'dan ayırıyordu. Tanzimat'tan önce müspet ilimlerin seviyesi, yukarıda anlattığımız gibi çok aşağı idi. 16. yüzyıldan sonraki dünya ilminden haberi yoktu. Araştırma alanı kapanmıştı. Tanzimat'tan önce eğitim sistemi skolastikdi. Tecrübenin ve faal metodun yeri yoktu. Eski otoritelerin mutlak hükmü altında tenkit ve tahlil görüşü gelişemiyordu. Tabiatla devamlı temastan doğan ilmi araştırmalar, her dalda uzmanlar yetiştirecek ve bu zihniyet topluma hâkim olacak yerde, «tezyîn-i zât ve sıfât»a çalışan edebiyatçı kalemefendileri memleketi idare ediyordu. Ahlak'ta, kişiliğin mutlak otorite önünde silinmesinden ibaret *impersonnel* bir hayat kuralı vardı. Halbuki

* Bursalı Tahir, *Siyasete Müteallik Âsar-ı İslâmiye* (Maarif kütüphanesi, Kader matbaası, 1330. – Osmanlı devrindeki bütün yayınların listesini veriyor).

** *Abdi Tarihi* (1730 Patrona ihtilâli hakkında bir eser. Yayınlayan: Faik Reşit Unat – Türk Tarihi Kurumu Y. Seri II, No: 10, 1943).

37. *Kâtip Çelebi* anma kitabında, bu büyük Türk bilgini hakkında birçok araştırmalar toplanmıştır. Bunların çoğunda *Mizan-ül Hak fi İhtiyar il-Ehak* adlı eserine türlü vesilelerle dokunulmaktadır.

38. Osmanlı devrinde yazılmış siyasetnameler için bibliyografik bilgi, Bursalı Tahir tarafından yayınlanan kitapta verilmektedir.

daha *Renaissance*'tan beri Batı'da hürriyet fikri uyanmıştı. İnsanın ancak kişi hürriyetine dayanarak sorumluluk ve yükümlülük kurallarına bağlanacağına inanılıyordu. Kölelikle, eşitsizlikle mücadele fikirleri yayılıyordu. Doğu'da rüya hayalinin gerçeği sildiği bir sanat görüşü hüküm sürüyordu. Gerçi bundan silkinen «Vücudiyûn»un sanatçıları varsa da büyük çoğunluk önünde Doğu'nun esaslı rengini değiştiremiyorlardı. Bu sanat görüşü insanı bir masal dünyasına götürüyordu. Batı'da ise, Yunan trajedisinde başlayan ve gerçeği her an duyuran dramatik bir tavır hâkim bulunuyordu. *Surréalisme* şeklinde dahi Batı Doğu'ya dönmemiştir. Çünkü *surréel*'de, gerçek üstüne ancak gerçeği aşmak ve onun çilesini çekmek suretiyle ulaşılmıştır.

Tanzimat'tan önce Türkiye'de sosyal ilimlerin seviyesi çok düşüktü. Hatta bir bakımdan bu yeni ilimlerin çoğundan memleketin haberi yoktu. İktisat, modern hukuk, istatistik, etnografya, cemiyet ilmi, tecrübi psikoloji, vb., Türkiye için yabancı isimlerdi. Genel olarak felsefi düşünce, Ortaçağ İslam felsefesinin Gazalî-İbn Rüşd tartışmasının bıraktığı yerde duruyordu. Halbuki aslında bu tartışma bile hiç bir başarılı çözüm yolu bulamamıştı. İbn Rüşd'ün yarı Aristoculuğu ile Gazalî'nin sert imancılığı, hiçbir sentez doğurmamak üzere iki çığırı kendi taassupları içinde kapanmaya mahkûm etmişti. Batı'da ise Saint Thomas'nm geniş Aristoculukla imancılığın sentezi teşebbüsü bile, 16. yüzyıldan beri aşılmış bulunuyordu. Bruno'nun derin felsefi spekülasyonu, Galilée ve Descartes'ın matematik akıl yürütmeye dayanan sağlam sezgiciliği, Bacon'ın Ortaçağa meydan okuyan keskin tecrübeciliği, bütün Ortadoğu gibi Türk toplumunun aydınlarınca da tamamen karanlıktı. Halbuki Batı'ya zaferini sağlayan bunlardı ve bütün Doğu gibi Türkiye'nin de yenilişinin derin sebeplerini burada aramalıydı.

Tanzimat'tan biraz önce Türk aydını bu durumdaydı. Görüleceği gibi, ondan sonra geçen yüzyıl içinde de Doğu ve Batı, eski ve yeni, alaturka alafranga karşı karşıya geldiği halde, kafalarda bu hakiki bir dram yaratamadı. Uzun bir süre, bu iki âlem hiçbir senteze ulaşamadan, aynı kafanın içinde yanyana yaşadı ve Türk toplumunun en buhranlı problemi, bir senteze ulaşamayan bu ikici (duâliste) görüşün devamıdır. Problem bugün de yine karşımızda duruyor ve yine cevap bekliyor. Halbuki Japonya 1868'de giriştiği *Meiji* (ışık) devrimi ile bu buhranı birdenbire aşmış ve Tanzimat'tan otuz yıl sonra başladığı halde, daha 1905'de Avrupa milletleri seviyesine gelmiş, endüstrileşmiş, büyük bilginler yetiştirmiş, Doğu ve Batı ikiliği buhranını, araştırıcı ve uzmanları ile aşmış bulunuyordu. Hint tecrübesi Gandhi ile insaniyetçi bir hamle yaptı. Fakat Hint kastlarını donmuş bünyesini sarsamadı. Arap âlemi öteki Ortadoğu memleketleri gibi aynı buhran içinde çalkanıp duruyor. Çin, nüfus çokluğunun verdiği kuvvetle endüstrileşmeyi yerleştirdiği zamandan beri tehlikeli bir değişme arifesinde bulunuyor. Fakat bunun hakiki bir uyanış olduğu henüz çok şüpheli görünüyor. Öyle ise Türkiye'nin Batı önündeki bu tereddütlü başarısız durumu, nevinde tek değildir. Bu, Yakın, Orta ve Uzakdoğu'nun pek çok memleketinde ortak bir durumdur. Toplumsal yapının derinden tetkikine bağlı olan bu durumun nasıl çözüleceği noktasına, bu kitabın sonunda dokunacağız.

MODERN İLİM VE EĞİTİM KURUMLARININ KURULUŞU

Tanzimat devrinin bariz karakterinin, düşüncede ve hayatta ikilik olduğunu gördük. Eski ve yeni, aynı devirde, esasta hiçbir çatışmaya girmeksizin, karşı karşıya yer almaktadır. Bu alaturka-alafranga ikiliği, başlıca yeni kurulan ilim ve eğitim kurumları ile eskileri arasında açıkça görülür. Yenilik teşebbüsü devletten geldiği için eski medreselerin, öğretim ve ilim kurumlarının karşısında yenilerini de yine devlet açmıştır. Daha Abdülhamid I zamanında yazdırılan kitaplarda bile, «tıbb-ı kadîm» ve «tıbb-ı cedîd» diye iki tip esere rastlanıyordu. Tanzimat'tan önce ordunun modernleştirilmesine bağlı olarak «mühendishane»lerin açıldığını, matematik öğretiminin geliştiğini, daha sonra da eski tıp karşısında Avrupa tıbbını öğreten yüksekokul ve fakültenin kurulduğunu görmüştük. Tanzimat, herşeyden önce, bir hukuk reformu olduğu için, bu sırada kurulan ilk ilmi kurum «Mecelle Cemiyeti»dir. Fetvahane'nin içtihatlarına sabit ve değişmez bir görünüş vermek için bir medeni kanun yapmak fikri, 1839 devriminde meydana çıkmıştı. 1853'de «Mekteb-i Nüvvâb» bu işe yaramak için açılmıştı. 1867'de kurulan «Cemiyet-i İlmiye» de buna çalışacaktı[39]. Her ne kadar daha önce İslâm fıkhının «muâmelât» kısmını içine alan *Metn-i Metîn* adında bir kitap yazmak üzere, «Meclis-i Âli-i Tanzimat» bir komisyon kurdu ise de pek ağır çalıştığı için birşey yapamadı. Medeni kanun yapılması düşünüldüğü zaman, her soruda olduğu gibi burada da Doğu kültürüne bağlı olanlarla batılılaşma isteyenler tartışmaya girdiler. Osman Ergin, *Maarif Tarihi*'nde bu konuya dair tartışmaları Sait Paşa hatıratından naklen anlatıyor. Ona göre, «Âli Paşa Sultan Aziz'e verdiği layihada Hıristiyan tebaanın eşit haklardan faydalanmaları için *code civil*'in devlet mahkemelerinde tatbikini tavsiye etmiş ve Fransız *code civil*'inin Arapça çevirisi yeteri kadar olgun olmadığı için bu Arapça metnin Türkçeye çevrilmesi bana verilmişti. Fakat sonradan Mecelle'nin hazırlanması fikri üstün geldiğinden bu işe Cevdet Paşa memur edildi»[40].

Böylece doğucular batıcılara üstün gelerek, kurulan Cemiyet-i İlmiye, İslâm fıkhı esaslarına ve başlıca Hanefi mezhebine uygun hükümlerden ibaret bir medeni kanun hazırladı. Başlarında Cevdet Paşa'nın bulunduğu bu cemiyet üyeleri, evkaf müfettişi Seyid Halil, Devlet Şurası üyelerinden Seyfüddin, Divan-ı Adli üyelerinden Hilmi, yine Devlet Şurası'ndan Mehmet Emin, Alaüddin, Divanı Adli üyelerinden Ahmet Hulusi Efendilerdi. *Mecelle* için Cevdet Paşa tarafından yazılan mazbatada, fıkıh doktrinlerine dayanarak zamanın ihtiyaçlarına göre yapılan bu terkibin nasıl hazırlandığı anlatılmaktadır. Mecelle'nin esası, 100 temel madde üzerine dayanarak onların açıklanmasından doğmak üzere on kitaba ayrılmıştır[41].

Tanzimat yeni ile eskiyi, Avrupacılıkla İslamcılığı karşı karşıya koyarken, medrese dışına çıkamamış olan İslâmi ilimlerin Türkçeleşmesi veya yayılmasını sağladığı için Avrupacılık kadar İslamcılığın da kuvvetlenmesine hizmet etti. «Dâr-ül Hik-

39. Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış, İstanbul, 1939.*
40. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (C. II. İstanbul, 1940).
41. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde «Cemiyet-i İlmiye» üyelerini yazıyor.

met-ül İslâmiye» (1834), «Meclis-i Meşayih» (1834), «İttihad-ı İslamî Cemiyeti» (1868) vb. bu devrede birbiri arkasına kurulan İslami araştırma kurumlarındandır. Bu kuruluşlar Abdülhamid II devrinde olduğu gibi İkinci Meşrutiyet içinde de devam etti ve yenileri kuruldu. O zamana kadar çok zayıf olan yeni bir yayın serisi başladı: Türkçe İslam ilimlerine dair eserler, hadis şerhi, Mülteka, Menâkib, Tasavvuf risaleleri bunlardandı. 1847'den başlamak üzere devlet salnameleri yayınlandı. Ahmed Vefik veya Mustafa Reşit Paşa'nın teşviki ile Başhekim Hayrullah Efendi ilk salnameyi (annale) hazırladı. Salnameler 1847'den 1908'e kadar 64 sayı olarak her yıl çıkmıştır. Bundan sonra düzeni bozulmuş, sonra yeni harflerle yeniden çıkmaya başlamıştır[42].

Eğitim işleri önce «Dâr-ı Şûray-i Bâb-ı Âli», «Divân-ı Ahkâm-ı Adliye» gibi idarelerce yönetiliyordu. 1839'da Rüşdiye Okulları Nazırlığı kuruldu. Bu nazırlığın yürüttüğü erkek, kız ve askeri rüşdiyeler açıldı. Ondan sonra eski «mekteb-i sıbyan»lar, mahalle mektepleri, «ilkokul»lar haline getirildi. Galatasaray ve Daruşşafaka'dan ibaret (ikincisi «Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye» tarafından yönetilen) iki sultani (lycée) kuruldu. Bu iki lise, Batı ve Doğu kültürlerini vermesi bakımından birbirinden ayrılıyordu[43]. Fakat bu iki kurumun yetmezliği görülerek «idâdî»ler açılmaya başladı. İlk başarısızlık üzerine kapatılan (1875) idâdî yerine, bu sefer memlekete yaygın bir öğretim tipi kuruluyordu. 1845'de önce iğreti olarak, sonra devamlı «Maarif Meclisi» kuruldu. 1848'de «Mekâtib-i Umumiye Nezâreti» haline getirildi. 1857'de bu nezaret «Maarif-i Umumiye Nezâreti» şeklini aldı. Saffet Paşa Maarif-i Umumiye nizamnâmesini hazırladı ve ortaöğretim kurumlarının açılışı ve yönetimi bu suretle umumi bir tüzüğe bağlandı.

Reşit Paşa'nın ikinci sadareti zamanına kadar (1848) olan devrede, eğitim işlerinde Mahmud II devrinin başladığı işlere devam etmekle kalınmıştı. Bu devrede yalnız «rüşdiye»lerin sayısı çoğaldı; Maarif Nezareti kuruldu, fakat Reşit Paşa'nın ikinci sadaretinde eğitim ve kültür işlerine büyük bir hız verildi: «Encümen-i Dâniş» (Akademi) kuruldu. Encümen-i Dâniş, açılması düşünülen «Dar-ül Fünûn»da okunması istenen kitapları yazdırmak maksadıyla kurulmuş bir kurumdu. Fakat onun asıl Avrupa'da olduğu gibi milletlerarası ilim ve fikir hayatıyla teması sağlayacak bir akademi olması gerekiyordu[44]. Bu ilk Akademi veya Enstitü'ye ait karar *Takvîm-i Vekayi*'de yayınlandı. Encümen iki kısımdan ibaretti: a) İç, b) Dış. «İç» üyelerin kırk kişilik bir kadrosu vardı. Dış üyelerin sayısı değişebilirdi. Kuruluşundaki başlıca üyeler, Cevdet ve Ahmet Vefik Efendiler (sonradan paşalar), Sami Paşa, Suphi Paşa, Behçet Molla, Hekimbaşı Abdülhak Molla, oğlu müverrih Hayrullah Efendi, Fetih Mehmet Ali Efendi idi. Bu zat *Tabakat-ül-Arz* (géologie) adındaki eseri ile, Batı ilmine doğru yeni bir pencere açmıştı. «Encümen»in Hammer, Redhouse, Bianchi gibi tanınmış şarkiyatçılardan[45], Vasilaki, İstefanaki, Legofet Bey vb. gibi Bâbıâli tercüme kalemin-

42. Bu salnamelerin serileri Millet Kütüphanesi (Ali Emîri Efendi Kitapları) ile Belediye Kütüphanesi'nde ve Üniversite Umumi Kütüphanesi'nde vardır.

43. Fethi İsfendiyaroğlu, *Galatasaray Lisesi Tarihi* (İstanbul, 1952).

44. Akademi hakkında H. Z. Ülken'in, A. H. Tanpınar'ın çeşitli yazıları (Yeni Sabah gazetesi, 1948-49).

45. Hammer-Purgstall büyük *Osmanlı Tarihi*'nin yazarıdır. İstanbul'da konsolos olarak bulunuyordu. Redhouse, İngilizce-Türkçe en geniş sözlüğün sahibidir. Bianchi bir Macar Türkoloğu'ydu. Azınlıklar konusuna biraz ileride dokunacağız.

de çalışmış azınlık aydınlardan üyeleri vardı. Bu kişilerin batı dillerinden yapılan çevirilerde hizmetleri oldu. Bu arada Müslümanlığı kabul eden Hoca İshak Efendi'nin de üyelerden olduğunu hatırlamalıyız.

Tanzimat'ın getirdiği önemli değişikliklerden biri, azınlıkların devlet işlerine nüfuzu ve ilim ve eğitim faaliyetlerine yardımı oldu. Vakıa bu olay İslam tarihi için yeni sayılmaz. Abbasiler daha sekizinci yüzyılda Yahudi bilginlerinden, Nasturî ve Yâkubî rahiplerden, Yunan ve *Hellénistique* ilim ve felsefesine ait eserlerin çevirisinde faydalanmışlardı. İlk «Dâr-ül-Hikmet»lerde üyelerden büyük bir kısmı Müslüman olmayan bu mütercimlerdi. Halifeler bu bakımdan yalnız Yahudi ve Hıristiyan gibi İslamlarca «Hak dini» sayılan din mensuplarına değil, Kuran'ın kesin olarak reddettiği mani (manichéen) mütercimlerine de yer verecek kadar toleranslıydılar. Fakat bu tolerans sonradan kayboldu[46]. Osmanlı eğitim ve ilim hayatında azınlıkların rolü yoktu. «Divan-ı Hümayun» yalnız tercüman (dragoman)lar kullanmaktaydı. Bundan dolayı Tanzimatın azınlıklara verdiği önem bir yenilik olarak görülebilir. Reşit Paşa'nın sefaret müşaviri Agop Gircikyan (1806-1865)dı. Sahak Abru (Abru Çelebi) Bâbıâli tercüme kalemine girmiş (1852) ve uzun müddet Âli Paşa'nın sadaretinde saray arşivi baştercümanlığı yapmıştı. Abru Efendi, Voltaire'in bazı hikâyelerini, Jean Bâtiste Say'ın *İktisat*'ını ve Machiavel'in *Hükümdar* (Il Principi)ını (sonuncuyu Hâriciye Nazırı Rifat Paşa ile birlikte) çevirdi. Ovakim Reisyan (1843-1915) *Asya* adında Ermenice-Türkçe haftalık bir dergi çıkardı. Sakızlı Ohannes Paşa (1836-1912), Serovpe Sakızoğlu'nun torunlarından olup İstanbul'da doğmuştu. Yükseköğrenimini Paris'te yaptı (1852). Bâbıâli tercüme odasına girdi (1856). Siyasi faaliyeti burada başlıyor. 1863'de matbuat müdürü tayin edildi ve Maarif Nezareti tercüme kalemini idare etti. 1868'de Devlet Şurası muhakemat şubesi müşavirliğine ve üyeliğine getirildi. 1872'de Ticaret Bakanlığı müşavirliği, 1877'de yeni kurulan Mülkiye mektebinde ilk defa iktisat ve usul-i idare dersleri verdi. Ohannes Paşa – ilerde bahsedeceğiz – *İlm-i Servet-i Milel* ve *Hukuk-ı İdare* adlı eserleri yazdı ki, Türkiye'de bu konuda yazılmış ilk eserlerdendir (1877). Vartan Paşa (1815-1879) Viyana'da okumuş, 1837'de saray tersanesine tercüman olarak girmiştir. Oradan Bahriye baş tercümanlığına alınarak yirmi beş yıl çalıştı. *Mecmua-i Havadis* adıyla Türkçe-Ermenice bir gazete çıkardı (1855-1872). Panasyan'ın *Manzume-i Efkâr* ve *Tercüman-ı Efkâr* adlı gazetelerinin de başyazarlığını yaptı. *Napolyon'un Hayatı, Risale-i Telgraf* gibi eserler yayınladı. Makalelerinde daima sosyal ve iktisadi problemleri ele almaktaydı. Karakin Deveciyan (doğumu Harput 1868) Fransızca *Tesadüf Değil Fedaî* adlı bazı romanlar tercüme ettiği gibi, K. Kemal takma adıyla haftalık dergilerde fenni makaleler yazıyordu. Balıkçılık hakkındaki büyük kitabı, sonundaki Türkçe balıkçılık sözlüğü ile dikkati çekti. İlmi terimler encümenine üye seçildi. Aynı eseri sonradan *Pêche et Pêcherie en Turquie* adı ile Fransızca olarak yayınladı. Bu ikinci kitap Türkiye'de avlanan hayvanların Latince adları bakımından önemli bir sözlük vermektedir. (Bu kitap sonradan Ninni tarafından İtalyancaya çevrilmiştir)[47].

Nafia Nazırı Bedros Hallacyan'dan sonra bu mevkie Kirkor Sinapyan getirildi.

46. H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (1935, Dün ve Yarın serisi). *Fihrist-i İbn Nedim*'de bu devir mütercimleri için etraflı bilgi vardır.

47. Y. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler* (İstanbul 1953).

Tomas Terziyan Mülkiye'de Fransızca, Nişan fizik hocalığı yaptılar. Terziyan, Fuzulî hakkında dört ciltlik büyük bir tetkik yayınladı. Oskan, müze müdürü Osman Hamdi ile birlikte heykeltraş olarak çalıştı. Kleman Sibilyan, İstanbul müzesi ikinci müdürü oldu ve eski paralar kolleksiyonu vücuda getirdi. Kirkor Kömürcüyan (1868-1955) orta ve yükseköğretimde matematiğin çeşitli dallarında devamlı öğretim hayatından başka pek çok eser yayınladı. Ohannes Mühendisyan (1810-1891) basında kullanılan harfleri hazırladı. Ahmet Vefik Paşa ile «Matbaa-i Âmire»yi kuran Agop Boyacıyan (doğ. 1837) matbaacılığın gelişmesine hizmet etti. Karabet Keşişyan (1850-1910) basın işlerini inhisarı altına almış gibiydi. Türk askeri ve mülki kitapçıbaşılığını yirmi beş yıl elinde tutmuş, sayısız risale, okul kitabı, resimli gazete basmıştır. Mihran, Sabah matbaasını kurarak Şemseddin Sami'nin hemen bütün eserlerini yayınladı. Ermeni cemaatinin bu hizmetlerinde, Tanzimat zihniyeti kadar bu işe kendilerini veren kişilerinde rolü olmuştur. Fakat öte yandan yabancı sermayenin desteklediği bu cemaatler, dış tahriklerle kışkırtıldıkları zaman hürriyet fikirlerini kendi hesaplarına kötüye kullanmaya başlamışlar ve memleket dışında kurulmuş olan «Taşnaksotyan» ve «Hinçak» siyasi cemiyetlerinin aleti olarak Türkiye'ye karşı çalışmışlardır. Bu hizmetleri ve bu kötü olayları ayrı açılardan ele almak ve her birinin olumlu ve olumsuz tarihi yerini belirtmek doğru olur.

Hoca İshak Efendi, Mahmud II zamanında yaşadığını daha önce gördüğümüz büyük matematikçidir ki, Yanya'nın güneyinde Narda'da doğmuştu. Babası Celâlpaşa mahallesinde oturan bir Museviydi. Kardeşiyle birlikte Müslümanlığı kabul etti. Kendisi İshak, kardeşi Esat adını aldılar. 1815'de İshak Hoca, Mühendishane'ye matematik profesörü tayin ve Rumeli ve Anadolu istihkamları yapısını teftişe memur edildi. Daha sonra aynı görevlerle birlikte Divan-ı Hümayûn mütercimi oldu. İshak Hoca Türkçe, Arapça, İbranca, Yunanca, Latince, Fransızca biliyordu. Genel matematik dallarına, fizik ve kimyaya ait onbir eser bıraktı. Bu kitaplardan bazıları batı dillerine çevrildi. Kitaplarından başlıcalarının listesi şudur: 1) *Mecmua-i Ulûm-i Riyaziye* (4 cild). Bu eserde matematik ilimlerin bütün dalları, fizik ve astronomi vardır. Bu büyük çalışma sırasında İshak Hoca, batı ilminin yeni terimlerinin Arapça karşılıklarını bulmuş, bulamadıklarını yeniden yapmış (forgé etmiş)tır. 2) *Usul-u İstihkâmât:* Bu kitap Fransızcaya çevrilmiştir. 3) *Aks ül - Meraya fi Ahz ül-Zevâya* (yıldızların yüksekliğini ve açı mesafesini inceler). 4) *Deniz Lağımları;* 5) *Tuhfet ül-Ümera ve Nasb ül-Hiyam* adlı eserleri askeri mühendisliğe aittir ve Fransızca'dan tercüme edilmiştir. 6) Çeşitli astronomi aletlerinin kullanılmasına ve Tophane'de topların dökülmesine ait iki eser[48].

Maarif Nezaretinde Isaac Amon istatistik müdürlüğü, sonra «Telif ve Tercüme Heyeti» üyeliği yaptı. Elias Choki aynı nezarette teftiş heyeti üyesiydi. Dr. Soma Welich sağlık müfettişi, Moise Franco İstanbul ortaöğretiminde Fransızca umum müfettişiydi. Tıp Fakültesi'nde Dr. Spitzer anatomi profesörü (1837) oldu. Aslen Avusturyalıydı. Dr. Elias Cohen Paşa, dermatoloji profesörü, Dr. Pépo Akihoti nöroloji pro-

48. Avram Galanti, *Turcs et Juifs (étude historique politique)* (Haim, Rozio, 1932). Avram Galanti, *Histoire des Juifs d'Istanbul* (2 vol. Imp. Hüsnütabiat. 1942). Avram Galanti, *Appendice à l'ouvrage: Documents Officiels Turcs Concernant les Juifs en Turquie* (1941). Avram Galanti, *Role Economique des Juifs d'Istanbul* (1942). Avram Galanti, *Hodja İshac Effendi* (publié dans l'Haménora, organe de Béné-Bérith No. 12, 1930).

fesörü, Samuel Abravaya iç hastalıkları profesörü, Samuel Kohen mikroskopik anatomi profesörüydü. Hukuk Fakültesi'nde Mişon Ventura Roma Hukuku profesörü, Moiz Kohen maliye müderris muavini, Leon Schönmann ceza hukuku müderris muaviniydi. Edebiyat Fakültesi'nde Abdülhamid II zamanında Avram Galanti, Sami dilleri mukayeseli grameri ve daha sonra eski şark kavimleri tarihi profesörü oldu (1933'e kadar). Jacob Habib Birinci Dünya Savaşı içinde felsefe tarihi profesörü Gunther Jacobi'nin yanında muavinlik ve tercümanlık yaptı. Bir kısım Yahudi yazarlar mütercim, romancı ve şair olarak Türk edebiyatına karıştılar. Victor Galimidi Fransızca bilenlere Türkçe öğretme metodunu yazdı. Isaac Ferera *Aşina Sesler,* Avraham Naom *Kalb-i Şikeste* adlı şiir risalelerini yayınladılar. Gad Franko üç cilt halinde *Eski Yunanda Eğitim Nazariyeleri* ve *J. J. Rousseau'nun Eğitim Nazariyeleri, Medenî Hukuk Rehberi*'ni yayınladı[49]. Moiz Kohen, Tekin Alp takma adıyla Z. Gökalp'ın çalışmalarına iktisadi yazılar yazarak yardım etti. Cumhuriyet devrinde üniversite reformundaki rollerini sırası gelince söyleyeceğiz.

*

Azınlıkların da içinde önemli rolü olmak üzere, devlet basımevleri ardından özel basımevleri kuruldu. İlk defa Cayole (Caillol)'ın kurduğu basımevini görüyoruz. 1856'da ilk basımevi tüzüğü ve kitap sansürü başladı. Bu suretle Tanzimat'ın getirdiği yeni fikirlerin doğurabileceği anarşi tehlikesine karşı devlet dizginleri ele alıyordu. Fikirler önce devletin teşebbüsü ile geliyor, fakat yine devlet tarafından baskıya konuyordu. Bu basın sansürü işi Âli Paşa sadaretinden başlayarak zaman zaman gevşedi, sıkıştı, bazen yazarları son derece rahatsız edecek dereceye erişti. İlk sansür, kitapların basılışından önce yapılıyor, bu yüzden bazı kitaplar yayınlanamıyordu. Bazen de sansür kitabın yalnız belirli sahifeleri veya cümlelerine dokunduğu için o kısımlar çıkarılıyor, kitap beyaz boşluklarla garip bir şekilde yayınlanıyordu. Sansür her ne kadar ıslahat fermanı zamanında başlamışsa da, asıl Âli Paşa'nın sadaretiyle basın üzerinde baskı arttı.

Bununla birlikte ilim ve eğitim kurumlarında her gün yenilikler birbiri ardına geliyordu. 1860'da Maarif Nezareti ile mânen ilgisi olan «Cemiyet-i İlmiye» kuruldu. Önce Beşiktaş'ta Şanizade'nin yalısında özel bir teşebbüs halinde «Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi» kurulmuştu. Onu kuranlardan bazılarının da içine girdiği daha geniş bir teşebbüs devletten gelerek «Encümen-i Dâniş»i doğurmuştu. Encümen-i Dâniş'in kapanmasına yakın yıllarda «Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye» onun yerini almaya hazırlanıyordu. Bu üç kuruluş, devletin özel teşebbüsü sanki tehlikeli görerek ona el koyması, fakat üyelerin fikri bünyesine hâkim olamadığı için nihayet kapatmaya mecbur olması, sonradan daha kontrollü bir şekilde yeniden kurmaya kalkışmasından ibaret iç nedenlerin eseridir. Fransız İhtilali'nden önce Fransız Akademisi, ülke çapında ünlü birçok düşünür ve edebiyatçının özel teşebbüsüyle evlerde kurulmuş, sonradan ihtilal hükümeti teşebbüsü benimseyerek resmi bir kurum haline koymuştur; o zamandan beri *Académie Française* pek sınırlı fasılalarla çalışmalarına devam etmekte-

49. Y. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler.*

dir. Türkiye'de ise, özel teşebbüs daha en küçük yemişini vermeden, sonucundan kuşkulanan devlet hemen işe elini sokmuş, fakat görünüşte parlak olan kendi kurumu ancak Reşit Paşa'nın ölümüne kadar sürebilmiş, sadaret ve kabine değişiklikleri arasında[50] Reşit Paşa ile Âli Paşa arasında zıtlığın kötü sonuçlarından biri olarak yıkılmıştır. 1852'de Reşit Paşa çekilince önemini kaybetmiş, 1863'de lağvedilmiştir. Tanpınar «Encümen-i Dâniş»in yalnız birkaç eserden başka birşey meydana getiremediği hakkmdaki görüşü reddediyor. Ona göre, Voltaire'in *Histoire de Charles XII*'unu Sahak Abru burada Türkçeye çevirdi. Ahmet Eğribozî'nin *Tarih-i Kudemay-ı Yunan ve Makedonya*'sı burada basıldı. Todoraki Paşa'nın bir *Avrupa Tarihi* tercümesi burada yayınlandı. Aleko Efendi'nin Napolyon'un son savaşlarına dair olan *Beyan-ül-Esfar* adlı tercümesi vardır. Fuad ve Cevdet Paşalar yine bu «Encümen» çalışmalarından olarak *Kavaid-i Osmaniye*'yi yazdılar. «Divan-ı Hümayun» ve «Bâb-ı Âli» tercüme kalemlerinin çalışmaları yanında özel çalışmalar günden güne artıyordu. Beyoğlu'nda bazı dükkânlar yabancı gazete ve kitapları satmaktaydılar. Bunların satışına ait sansür olmadığı için, Tanzimat zihniyetinin yetiştirdiği genç nesil bu dükkânlara sık sık gelerek Batı ile temaslarını sağlıyordu[51]. Böylece özel teşebbüsle ilk gazete İngiliz tebaasından Çörçil'in (Churchill) çıkardığı *Cerîde-i Havadis*'tir. *Takvîm-i Vekayi* resmî gazete olduğu için ağır ve dar bir ufku vardı. Fakat bu özel gazetenin daha geniş çerçevesine ilim, ahlak ve edebiyat makaleleri girmeye başladı. 32'nci sayısındaki *Vatan Sevgisi* yazısı o devir için çok yeni bir konuydu. 63'üncü sayıdaki (yıl 1257/1841) *Tiyatro* yazısı, Yunan'da tiyatronun doğuşundan başlayarak trajedi, komedi vb. bütün çeşitlerini içine alan bir tetkik olduğu için okurların ufkunu birdenbire genişletiyordu. Bu gazetenin yazarları arasında Âli, Hafız Müşfik, Münif (Paşa) vardı. Âli Paşa bu yazarların yetişmesine engel olmak için çare aramış ve yeni fikirlere karşı ilk baskı bu suretle başlamıştı.

Âli ve Fuat Paşalar, Reşit Paşa'nın yetiştirmeleri olmakla birlikte Tanzimat zihniyetini daraltmaya doğru gider gibi görünüyorlardı. Charles Lacour bir kitabında, bu iki devlet adamını ziyareti sırasındaki intibaını anlatıyor[52]. Ona göre Âli Paşa ağır ağır ve düşünerek konuşur, dinleyeni tetkik eder, kısa söyler bir zattır. Fransız yazarın ziyareti sırasında Girit'e hareket etmek üzere bulunduğu için konuşma bu konuya doğru kayar, o zaman Paşa her zamanki sakin tavrını bırakır, batılıların Girit hakkındaki düşüncelerini kesin olarak reddeder. «Fikirlerinizi bulandıran Beyoğlu sakinleridir bilirim» der. Lacour bu fikirde değildir, çünkü Türkiye'den sempati ile ayrılmaktadır. Fakat pek çok Avrupalının İslâmiyet ilerlemeye manidir şeklindeki düşüncelerini ileri sürünce, Âli Paşa yeniden şiddetle reddeder. – «Öyle ise İngiliz, Fransız elçilerinin ıslahat isteyerek Bâbıâli'yi sıkıştırması nedir?» diye sorar. Âli Paşa: – «İşte Avrupalılardan daima işittiğim soru. Hep birbirinize benzersiniz. İleri sürdüğünüz ıslahat Londra ve Paris'te yapılmış olduğu için, bizlerin Türkiye'de tatbik edip edemeyeceğini düşünmezsiniz. Bu toplumsal farkı göz önüne almayanlara boş yere izahat vermeye çalışırız. Bizim bu hareketimize yine, 'sözünü tutmamak' diyorsunuz. Halbuki bu, memleketi harap olmaktan kurtarmaktır. Kapitülasyonlar yabancılara biz-

50. A. H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi.*

51. Bu dükkânlar azınlıklar ve İstanbul'daki yabancı tebaaya ait olup, Ebüzziya bunları *Yeni Osmanlılar Tarihi*'nde birçok defa zikrediyor.

52. Charles Lacour, *Türkiye Ricali Devleti* (Türkçe çeviri).

den çok selâhiyetler vermiştir. Bu kapitülasyon belâsı ile memleketimizde adaleti tatbik hakkından yoksun bulunuyoruz. İngiliz kanununa göre bir yabancının mülk sahibi olması için İngiliz doğması şart olduğu halde, bizde bu şartı istemiyorlar. Bunlardan her biri memleketin bir parçasını koparmak değil midir?» Lacour'a göre Âli Paşa, Türkiye'nin Batı yolunda ilerlemesi fikrinde ise de terakki fikirlerinin zorla kabul ettirilmeyerek ağır ağır yerleştirilmesini istiyor. – «Biz yürümeliyiz, çok geride kaldığımız için hızlı yürümeliyiz. Fakat çabuk yürüyeceğiz diye istim kazanlarını havaya uçurmamalıyız». Lacour, Paşa hakkında etrafta söylenenlere göre onun eski Türk fırkasının reisi olduğu hatta «işin âkibetini müneccimden sorduğu» rivayetinin dolaştığını söylüyor. Fuat Paşa hakkmdaki görüşü de birinciye benziyor. Onu, çok zeki ve ateşli bir adam olarak tasvir ediyor. Fakat Paşa ona: – «Bizi iyi tanımıyorsunuz. Türkleri iyice tanıyan onları hemen sevmeye başlar. Kabahatleri pek iyi adamlar olmalarıdır, fakat çok şükür kuvvetlidirler. – Ama biraz hastadırlar değil mi? – Çar Nikola böyle diyor. Fakat sağlığımız hakkında doğru bilgi almak istiyorsanız yalnız bir hekimin fikrini sormayın. Ben Türkiye'yi Çar'dan iyi tanırım. Her tarafını vurdum, dinledim, muayenemin sonunda şu hakikate ulaştım ki, Türklerin naturası gayet sağlam olduktan başka, uzvi hiçbir hastalıkları yoktur, yalnız benzetişimi affedin: Biz cilt hastalığına tutulmuşuz, fakat hemen iyi olmamız için sürecek kükürdümüz yok. – Acaba bu cilt hastalığının içe sokularak kanı bozmasından korkmuyor musunuz? Yani mali durumun güçlükleri yüzünden iflasa doğru koştuğunuzu ve eski borçlarınızı ödeyebilmek için yeniden borç alma zorunda olduğunuzu ve bunun da sizi çıkmaza götüreceğini inkâr mı ediyorsunuz, – Gerçi mali durumumuz sevinilecek bir halde değildir, ama bu güçlükler iğretidir ve dediğiniz gibi iflasa varmayacaktır. Ayrıca 'Düyûn-u Umumiye' Avrupa devletlerinin borçlarına göre çok azdır. Mali kredimizin bozulmasına sebep Avrupa devletlerinin hakiki mevkiimizi bilmemeleridir. – Bir memleketin mali kredisi itibari birşey değildir. Borç para verenler bu krediyi ne kurar ne de yıkarlar. Kredili veya kredisiz (itibarsız) olmak kendi kendini gösterir ve borcunu vaktinde ödememek krediyi bozar. Bir devlet için bu iyi birşey olmasa gerektir.» Lacour'a göre Fuat Paşa sıkıntıyı farkeden, fakat onu aşacağı güvenini kaybetmeyen bir devlet adamıydı. Bütün bu notlar Tanzimatın iki büyük devlet adamının, yeni Türk neslince fazla hücuma uğrayan iki zatın, memleket sevgisi ile dolu olduğunu göstermiyor mu?

*

1863'de «Encümen-i Dâniş» kaldırıldı; bir karma «Maarif-i Umumiye» meclisi kuruldu. Encümenin kaldırılmasına dair resmi bir vesika yoktur, yeni meclisin kurulması ve bir daha encümenden söz edilmemesi onun kaldırılmış olduğunu gösterir. 1864'de Daire-i Askeriye ruznamecisi Yusuf Efendi, Ahmet Muhtar Paşa, Vidinli Tevfik Paşa «Cem'iyet-i Tedrisiye-i İslâmiye»yi kurdular. Sonra bunlara Namık Kemal de katıldı. Cemiyet, İstanbul Edebiyat Fakültesi karşısında şimdi yıkılmış olan «Simkeşhâne» içinde «Vâlide Mektebi»nde halka mahsus sabah dersleriyle işe başladı. Sonradan öksüz çocukların yetiştirilmesi için «Dar-üş-Şafaka»yı açtı ve binasını yaptırdı. Cemiyet 1908'den sonra uzun mücadelelere sahne oldu. Birçokları cemiyeti ele geçirmek istediler. Bugün Yapı Kredi Bankası'nm himayesindedir.

1865'de Maarif'e bağlı bir Telif ve Tercüme Cemiyeti kuruldu. Bu cemiyetin Encümen-i Dâniş yerine kurulduğu akla gelebilir. Fakat aslında bu cemiyet halka mahsus kitaplar yazmak üzere kurulmuştu. Bu yayınların okul kitaplarıyla ilgisi yoktu. Cemiyet üyelerinden birçokları önemli eserler vücuda getirmişlerdir. Başlıca üyeleri Kadri Mehmed Paşa (Başvekil) Ohannes (İktisatçı, Sakızlı), Keçecizâde Mehmed, Vahan, Nuri, Mütercim Ömer, Ahmet Hilmi, Sadullah, Rifat, Kara Todori (Paşa), Mehmet Şeref'dir.

YENİ OSMANLILAR VE TANZİMAT İDEOLOJİLERİ

Tanzimat bir geçiş ve buhran devridir. Devlet, kendi yaptığı reformların tabii sonuçlarından ilk önce kendisi rahatsız olmuş ve bu sonuçları durduramamanın sıkıntısı içinde kendi kendisiyle çelişik bir duruma düşmüştür. Tanzimat eşitlik ve hürriyet fikirlerini getirmek iddiasmdaydı. Halbuki bu fikirlerin türlü çevrelerde yapacağı tesirleri hesaba katmak gerekirdi. Önce ayrı cinsten siyasi bir yapı içinden o vakte kadar «Osmanlı» birliğine bağlı kalan unsurların uyanması kadar tabii birşey olamazdı. Tanzimat'ın verdiği «müsaadeler», hakikatte İmparatorluğun parçalanmasına kadar gidecek bir iç krizin tohumlarını atıyordu. İmparatorluğun Müslüman ve Hıristiyan unsurları ayrı ayrı hürriyet, yani bağımsızlık istiyorlardı. Bunu kabul etmek İmparatorluğun yıkılmasına gitmek demekti. Kabul etmemek Tanzimat'ın ortaya attığı fikirlerden vazgeçmek demekti. Kısaca, Tanzimat'ın devlet adamları bir çıkmazın içindeydi ve bütün iyi niyetleriyle birlikte bu çelişik durumda Batı medeniyetine yönelmek ve modernleşmek ile İmparatorluğun siyasi bütünlüğünü korumanın uzlaştırılmaz buhranı içinde bulunuyorlardı.

Yeni kuşakların Bâbıâli Caddesi'nde savundukları yeni fikirlerle, devlet adamlarının içinde bulunduğu güç durum karşı karşıya geldi. Devlet adamları kendi ektikleri fikrin yemişlerini biçmek zorunda olduklarım biliyorlar ve kurulan yeni kurumlarda, yetişen fikir ve yazı adamlarını bu güç duruma göre ayarlamağa çalışıyorlardı. Bu cemiyetlerin kurulup dağıtılması, üyelerin oradan oraya geçirilmesi, müsaadeler, himayeler, sansürler, gittikçe artan baskılar bundandı. Bütün bu buhranlı yıllarda yeni kuşaklar, Tanzimat'ın eteği tutuşmuş «rical»ine müstebid gözüyle bakıyor, onlarsa yeni kuşakları tedbirsizlik ve devleti tehlikeye düşürmekle itham ediyorlardı.

Bu gerginliği arttıran bir faktör daha işe karıştı: Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa gençleri korudu, onların Türkiye dışında fikirlerini daha kolay yaymaları için gereken maddi yardımı yaptı. İlk defa *Takvim-i Vekayi*'de Sadık Rifat Paşa ağzından hürriyet kelimesinin çıktığını görüyoruz. Mustafa Sami Efendi de «Hubb-u Vatan ve Millet»den söz ediyor. Fakat bu kelimeler sonradan Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar'ın temel fikirleri (leit-motiv) olacak ve bütün yazılarda bunları savunacaklardır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, İbnül-Emin Mahmut Kemal'den naklen anlattığına göre, ki çok şüphelidir, Mustafa Fazıl'ın Yakacık'ta halası Zeynep Hanım köşkünde oturduğu sırada Kemal, Nuri, Ayetullah, Reşat, Agâh, Pazarköylü Ahmet Ağa vb.

birleşerek Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni kurmuşlar[53]. Namık Kemal, Ziya, Ali Suavi ve başka arkadaşları önce Londra'ya sonra Paris'e gittiler. Orada yaptıkları yayınlar ve şahsi masrafları için Mustafa Fazıl Paşa'dan devamlı yardım gördüler. Bu himayenin hürriyetçi fikirlere karşı bir *mecène* olmak zevkinden ileri gelmesi kadar, gençlerin korunması suretiyle Osmanlı-Mısır hanedanları arasındaki gerginlikten kendi hesabına faydalanmayı düşünmesi ihtimali de vardır. Sonraki vakalar ikinci ihtimali kısmen kuvvetlendirir gibidir. Fakat ne olursa olsun bu himaye «Yeni Osmanlılar»ın yani hürriyetçi ve siyasi anlamda meşrutiyetçi Türk kuşağının fikirlerinin beslenmesini sağlamıştır. Önce Londra'da *Muhbir* gazetesi Filip Efendi adında biri tarafından çıkarılıyor, sonradan bu gazeteyi eline Ali Suavi alıyor (31 Ağustos 1867), Mustafa Fazıl'ın yardımı ile çıkan gazeteyi benimsiyor. Fakat Ebüzziya'ya göre üzerinde Yeni Osmanlılar mührü bulunmasına rağmen, başlığın altına «Avrupa'da bulunan bir cemiyet-i islâmiye tarafından çıkarıldığını» yazıyor. Bu hadise daha o sırada Ali Suavi ile öteki Yeni Osmanlıların arasının açılmasına sebep oluyor.

Ayrıca bir de Namık Kemal'in *Hürriyet* gazetesi vardır. Bu gazetenin imtiyaz sahibi, Ebüzziya'nın söylediğine göre, sohbetine doyamayıp Ziya (Paşa) tarafından Paris'e birlikte getirilen Kasap Ârif adında biridir. Fakat beşinci sayıdan başlayarak yazılar Namık Kemal'in imzasını taşımaya başlar. Zaten gazetenin asıl yazarları Kemal ve Ziya'dır. O sırada Mustafa Fazıl'ın Âli Paşa ile anlaşması üzerine Kemal ve Ziya'nın arası açılır. Kemal, Bâbıâli ile çekişme konusu kalmadığı düşüncesiyle İstanbul'a döner. Ziya, Âli Paşa'ya karşı mücadeleye devam eder. Âli Paşa ile anlaştığı için Kemal'e hücum edenler vardır. Halbuki Ziya'nın *Zafernâme* şerhi içinde Âli Paşa aleyhine ağır sözleri, İstanbul'a dönmesine başlıca engel idi. Kemal ise, Âli Paşa'nın şahsına karşı düşmanlıkları olmadığını söyleyerek vatana dönmeyi tabii buluyordu. Nitekim sonradan Âli Paşa'nın yerine gelen Mahmut Nedim Paşa, Ziya'yı affedince o da memlekete gelmede bir sakınca görmedi. Ziya 63-90 sayılarını yalnız başına çıkardı. Bu sırada Ali Suavi ile gerginliği büsbütün arttı. Londra'da kendine karşı açtığı bir dava üzerine gazetesini kapatarak İsviçre'ye geçti. Orada da 90-100'üncü sayılarını taş basma olarak çıkardı. Bu sayıların elyazısı ilk nüshada imtiyaz sahibi olan Kasap Ârif'indir.

Ebüzziya, *Yeni Tasvir-i Efkâr* da tefrika ettiği *Yeni Osmanlılar Tarihi*'nde Tanzimat'ın bu ilk ihtilalci hareketinin doğuşu ve gelişmesini anlatıyor[54]. Ona göre, 1865 Kasımının dördünde çıkan bir hattı hümayun, Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa'yı «Meclis-i Hazâin» reisliğine getiriyordu (ki bu «Sayıştay»ın o zamanki karşılığıdır). Fakat Paşa, Maliye Nezareti'nden olduğu gibi buradan da uzaklaştı. Bu olay Paşa'nın, Tanzimat fikirlerini siyasi bir reform yönünde ileri götürmek isteyen yeni aydınlarla anlaşmasının başlangıcı oldu. Paris'te çıkan *Nord* gazetesine mektubunda, bu gençler için «Türkistan'ın erbab-ı şebâbı» (Jeunes Turcs) diye bahsediyor. Paris'ten Sultan Aziz'e yazdığı ve Kemal ile Sadullah tarafından Türkçeye çevrilen mektupta, padişahı Meşrutiyeti ilan etmeye davet eden (hiç değilse buna hazırlık olan) bir dil kullanıyordu. Mektup karantina katibi Ahmet Efendi'nin evinde çevrildi ve *Courrier d'Orient*'ın sahibi Jean Pietri'nin yardımıyla Beyoğlu'nda Caillol adında bir Fransız'ın li-

53. A. H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1956).
54. Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlıların Sebeb-i Zuhuru* (Yeni Tasviri Efkâr, tefrika no. 1, 1909).

toğrafya basımevinde basıldı. Paşa, çok saygılı bir dille, «usul-i serbestâne» deyimiyle *libéralisme*'i ve meşrutiyeti tavsiye ediyordu. Mektup halk üzerinde büyük tesir yaptı. Fakat hükümdar ve Âli Paşa, iyi karşılamadı. *Muhbir* gazetesinde Ali Suavi, mektubun halk arasında yayılmasını sağlayacak şeyler yazdı[55]. Siyasi meselelerin gazete diline düşmesi Âli Paşa'nın mesleği ile taban tabana zıt olduğundan o zaman «Divan-ı Hümayun» tercümanı olan Ârif vasıtası ile Kemal'e bazı ihtarlarda bulunur, gazeteyi terketmesi tavsiye edilir. Üç gün sonra Muhbir kapanır. *Tasvir-i Efkâr*'da *Şark Meselesi* başlığı ile çıkan yazı Âli Paşa'yı öfkelendirir. Kemal'i yazı hayatından uzaklaştırmaya karar verir. O sırada Suavi, gece tevkif edilir. Kemal bir tezkere yazarak Ebüzziya eliyle Zaptiye Nezareti'ndeki Suavi'ye gönderir. Fakat o sabah *Muhbir* sahibinin Kastamonu'ya sürgüne gönderilmiş olduğu anlaşılır.

Ebüzziya'nın anlattığına göre, iki gün sonra matbaada Âyetullah, Reşat ve Nuri, Kemal'i bekliyorlardı. Kemal Erzurum vali muâvinliğine, Ziya Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilmiş. Hemen onları aramaya çıkıyorlar, hepsi hayret içindedirler (fakat Suavi'nin tevkifinden sonra burada şaşılacak şey olmamak gerekdi). *Courrier d'Orient* ile terakkiciler arasında «garip» bir ruhi münasebet vardı. Bu daha Sait Paşa ile Şinasi arasındaki ilk tanışma zamanında başlıyordu. *Courrier d'Orient,* Beyoğlu'nda Asmalımescit'teydi. İmtiyaz sahibi Korsikalı terakkici bir genç olan Jean Pietri idi. Şinasi'yi birinci defa Paris'e o göndermiş, Şinasi ile Kemal arasındaki mektuplaşmayı sağlamıştı. Kemal, Courrier d'Orient basımevine gelince orada Ziya ile Sakakini adında bir İtalyanı ve basımevi sahibini buldu. Kemal ve Ziya birbirlerini uzaktan tanıyorlardı, ilk defa orada tanıştılar ve dost oldular: Sakakini, Mustafa Fazıl'm Mısır'daki ticari işlerinin müdürü iken Hidiv İsmail Paşa ile arası açılınca Paris'e Paşa'nın yanına gitmişti. Şimdi de Fazıl Paşa, onun vasıtasiyle hürriyetçi ve terakkici gençleri Avrupa'da birlikte çalışmaya çağırıyordu. Onlar bu teklifi kabul ettiler. Agâh ve Suavi'nin arkadan gelmeleri kararlaştırıldı. Suavi'ye haber gönderilecekti. Jean Pietri yolu buldu: Başmürettip Kalavasi'yi gönderdi.

Kemal Erzurum'a tayininden sonra, geceleri Fuad Paşa veya Yusuf Kâmil Paşa'nm konağına gidiyordu. Fuad Paşa – Ebüzziya'nın ifadesine göre – Kemal'in bilgisine hayrandı. Bu ziyaretleriyle Kemal, Erzurum'a hareketini geciktiriyor ve Siyavüş Paşa mütevelliliğinden alacağı bir para işini bahane ediyordu. 1867 Mayıs'ına kadar böyle vakit kazandı. Kendisine yol harçlığını veren Mahmud Celâleddin Paşa'ya da ayrıca mazeretini bildirdi, fakat ertesi gün (Mayıs 17) Fresinet'nin Bosphore vapuru ile Ziya ve Kemal Avrupa'ya hareket ettiler. Agâh, Suavi'nin Kastamonu'dan kaçmasını bekliyordu. Onlar da ikinci vapurla hereket edecekler, Messina'da buluşacaklardı. İki arkadaş Fransız sefareti karşısında Karlman'ın bulunduğu yerde Valori lokantasında buluştular ve sefaretin yardımıyla kılık değiştirerek Tophane iskelesinde vapura gittiler. Avrupa'ya gidişlerini iki gün sonra İstanbul halkı öğrendi. Haber yayıldığı zaman Kapı Kethüdası Azmi, Şakir (Karagöz gazetesi sahibi Fuad Bey'in babası), Harbiye Nezareti'nden Tahsin, müderris Veliyüddin Efendi vb. tevkif edildiler. Hürriyetçi gençler için de tehlike dolaşıyordu, elebaşları Jean Pietri'nin evine saklandılar.

55. Ebüzziya, aynı tefrikada, *Suavi Efendi mektup için âmiyâne lisanla yazılar yazdı* diyerek, daha ilk nüshada aleyhinde bir tavır alıyor.

Ebüzziya'ya göre, «Meşrutiyet fikri bize Fransa'dan gelmiştir. Nitekim Avrupa'da başka memleketler de bu fikri Fransa'dan öğrenmişlerdi. Bugün (1908) elde ettiğimiz şeyleri Fransızların siyasi eserlerine borçluyuz»[56]. Nuri ve Reşat adında iki genç, hürriyetçilerin başında bulunuyorlardı. Meclis-i Vâlâ tercüme dairesinde tanıştıkları Necip Paşa'nın torunu Mehmet yardımiyle bilgi ufukları genişleyen ve o zamanın sosyal ilimleriyle temasa gelen bu iki arkadaş, Âyetullah adında uyanık bir arkadaş daha buldular. Suphi Paşa'nın oğlu olan bu genç, babasının konağında şarklı ve garplı bilginlerle temas imkânı bulmuştu. Mirza Safa, Hoca Abdülkerim, Dr. Mortmann vb. bilginlerle konuşması ve kitap getirtmesi, ona Avrupa fikri hayatına nüfuz imkânını vermişti. Bu dört arkadaş bir gün Kemal'i buldular ve bir haziran günü Yeniköy'de Ahmet Bey'in yalısına giderek oradan Belgrat Ormanı'na gittiler. Kendilerine *Mir'at* sahibi Refik de katıldı*. İşte Yeni Osmanlılar adıyla meydana çıkan inkılap derneğinin esası o gün (1865 Haziranında bir pazar günü) kuruldu[57]. O günkü müzakere, mutlak idarenin meşruti (constitutionnel) idareye çevrilmesi için alınacak ilk tedbirlere aitti. Refik'le altıya çıkan arkadaşlar, yanlarına Carbonari inkılap cemiyeti ile Lehistan gizli siyasi cemiyetine ait iki kitap almışlardı. Belgrat Ormam'nda bu hazırlıkları yaptılar. Ebüzziya kendisinin ondan beş ay sonra bu kafileye katıldığını ve cemiyete de onüç ay sonra girdiğini söylüyor. Cemiyet tüzüğünü Ayetullah hazırladı: Buna göre her altı kişi bir başkanla yedi kişi oluyordu. Gruplar birbirini tanımıyorlar, yalnız başkanlar tanışıyorlardı. Carbonari de ise ondokuz kişi bir başkanla bir grup oluyordu. Ebüzziya 15'inci altı ve numarasının 105 olduğunu (15 x 7 = 105) söylüyor. Bu suretle herkesin cemiyet içinde bir numarası vardı. Cemiyete gittikçe bilginler, vezirlerden de girenler olmuştu; Şirvanlı Rüştü Paşa, Zabtiye Nazırı Asım Paşa, Merkez Kumandanı Ömer Nâili Paşa gibi. Ömer Nâilî Paşa 1848 ihtilaline karışmış bir Macar olup Türkiye'ye sığınmıştı ve yeni hürriyetçi fikirlere karşı uyanıktı. Cemiyetin başkanı 1 numaralı Nuri'ydi.

Programın özeti şu idi: Memlekette mutlak idareyi meşrutî idareye çevirmek için şimdi anayasa (Kanun-i Esasî) dediğimiz «şeriat-i idare»yi Bâbıâli'ye gelip padişaha vermek ve bunun kabulüne razı etmek! Cemiyet üyeleri padişahın bunu kabul edeceğinden emin idiler. Çünkü – onlara göre – Âli Paşa bir yana, devlet adamlarından çoğu bu fikre taraftardı. Bu suretle Bâbıâli'ye «Şuray-i Ümmet» gibi bir meclisin kontrolü karşısında hürriyet sağlanmış olacaktı. İşte böyle bir zamanda cemiyetin ileri üyelerinden bazı kimselerin Mahmudiye gemisinde tevkif edilmeleri, onları son derecede korkuttu. Gizli cemiyeti hükümete kimin haber verebileceğini düşünüyorlardı. Fakat başkanlardan biri haber verse hepsi tevkif edilirlerdi. Tevkifler gelişi güzel olduğu için ihanet olması akla gelmiyordu.

Bir gece Suavi Kastamonu'dan kaçarak geldi. Yine Sakakini'nin yardımı ile ve Agâh'la birlikte Avrupa'ya hareket etti. Tevkif hâdisesi Mustafa Fazıl'a bildirildi (çünkü tevkif edilenlerden Azmi ve Şakir ona mensupdular). O sırada Sarraf Karabet adında biri, Revelaki'ye verdiği habere göre Reşat'la Nuri'nin arandığını bildirdi.

* İbnül-Emin M. Kemal'in bu konudaki rivayetine hiç uymuyor.

56. Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* (Yeni Tasviri Efkâr, 1909).

57. Ebüzziya bu pazarın haziranın kaçında olduğunu söylemiyor. Bunun için cemiyetin kuruluş tarihi eksik kalıyor.

58. Ebüzziya, buradan itibaren sayfalarca bu «haber veren»den söz ediyor, fakat adını söylemiyor.

Ayrıca cemiyeti haber verenin adını bildirdi[58]. Revelaki'ye göre, haber verenin babası pazar sabahı Mütercim Rüştü Paşa'nın yalısına gitmiş; cemiyeti ve maksadını anlatmış, sadrazama haber vermesini rica etmiş. Paşa: – Ben casus değilim, yapamam! deyince bu sefer kendisi Âli Paşa'ya çıkmış ve oğlundan öğrendiklerini söylemiş. Ebüzziya haber verenin kim olduğunu söylemiyorsa da, «Son derece hayrete düştük. Çünkü o bizim bütün fikir kuvvetimizdi» diyor[59].

Ertesi gün *Muhbir*'in ilavesinde, «Muhbir, Utarit ve Vatan gazeteleri zihinleri karıştıracak yayınlar yaptıkları için büsbütün kapatılmışlardır» deniyordu. Bunun üzerine Çiçekpazarı'nda «Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye» basımevine gittiler. *Muhbir*'i ilk çıkaran Filip ile Said (Ayan reisi Said Paşa) oturuyordu. Arif *Vatan*'ın imtiyaz sahibiydi. Başyazarlığını eniştesi Mehmet Mansur yapıyordu. Bu zat Makedonyalı ve aslen Rum olup ihtida etmişti. Bâbıâli tercüme odasında Kemal'e Fransızca ders verdiği için «Kemal'in hocası» diye tanınır. Yunanlıların Türkiye'ye karşı kurduğu «Ethniki Eterya»nın can düşmanıydı. *İskenderiye Kütüphanesi* adlı ciddi bir eserin sahibiydi[60]. Ebüzziya bu zatın siyasette mesleğini *mysticisme politique* (tasavvufat-ı siyâsiye) diye adlandırıyor ve değer vermiyordu. Kendisi o günü Beyoğlu'nda geçirerek bütün arkadaşlarına bilgi veriyor ve uyanık bulunmaya davet ediyordu[61]. Böylece Sakakini'nin yardımı ile ikinci kafile de Avrupa'ya hareket ediyor. Bugünler Sultan Aziz'in Paris seyahatine rastlıyor. Polonyalı bir ihtilalci genç, Çar Alexandr II'ye Paris'te suikast yapmış, fakat kurşun zararsızca Napolyon III'ün omuzuna gelmişti. Bu hadiseler sırasında ve Sultan Aziz Paris'teyken «Jön Türk»lerin oraya gelmesi dikkati çekmişti. Gazeteler Mustafa Fazıl'ın Jön Türk fırkasını himaye ettiğinden bahsediyorlardı. Yeni Osmanlılardan bir kısmının oraya gelmesi üzerine *Journal des Débats* ve Emile de Girard'ın çıkardığı *La Liberté* ile *Siècle* gazeteleri onları alkışlamış, hatta *Liberté* Türk gençlerini «Türkiye'nin kurtarıcıları ve progressiste'lerin önderleri» diye nitelendirmiş ve «Fransız milleti terakkiye bayrak açan bu kalem sahiplerini misafir etmekle övünür» demişti. Fransa Hariciye Nazırı'nın Ziya ile İstanbul'dan (sefirliği zamanında) dostluğu vardı. Ebüzziya'ya göre, «Jön Türk adında bir fırkanın İstanbul'daki Fransız sefaretince yardım görerek Paris'te iyi karşılanmasında Napolyon hükümetinin rolü vardı.»

Yedi gence Paris'te biri daha katıldı: Bu, Kâni Paşa'nın oğlu Rıfat'dı. Bir yandan Adile Sultan'm kızı ile evlenmesi kararlaştırılıyor, bir yandan da hariciyedeki vazifesini bırakarak Jön Türkler arasına katılıyordu[62]. O günlerde Mustafa Fazıl da,

59. Ebüzziya, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (Yeni Tasvîri Efkâr, 1909).

60. Bu zat mütarekede İâşe, Maliye, Evkaf ve Maarif nazırlığı ve ölünceye kadar Galatasaray Lisesi'nde tarih öğretmenliği yapmış olan Râşit Bey'in babasıdır. (Mehmet Mansur, İskenderiye Kütüphanesi, İstanbul, 1882).

Bu kitabı yazdığı sırada M. Mansur, Şurayı Devlet muavinliğinden emekliydi. Burada bazı Batı tarihçilerinin İskenderiye kütüphanesini Hz. Ömer'in yaktırdığı şeklindeki iddiasının tarihi hakikate uymadığını, bu ünlü kütüphanenin çok daha önce bir kaç defa yakılmış olduğunu etraflı kanıtlarla göstermektedir. Bu iddianın ilk önce, 600 H. (1203) tarihlerinde eserini yazan Halepli piskopos Ebu'l-Ferec (Bar Hebreus) tarafından ortaya atıldığı ve Endülüste İspanyolların kitap yakmalarını meşrulaştırmak için icad edildiğini ilâve ediyor. Ayrıca İskenderiye'de eskiden mevcut kitapların İslâmlığın leh ve aleyhinde olmadığı için yakmak için hiçbir sebep olmadığını da ileri sürüyor (s. 120).

61. Ebüzziya'nın tasvir ettiği Beyoğlu'nda *Luxembourg, Jardin de Fleurs, Arşak'ın kahvesi* vb. hep tatlı su frengi denen *levantin*lerin devam ettikleri yerlerdi. «Jön Türk»lerin buralara devamı tesadüfi değildi. Onları besleyen fikirler azınlıklardan ve levantinler vasıtasıyla geliyordu.

62. Tanpınar'ın anlattığına göre bu Rıfat Bey sonradan Babıâli ile anlaşacak bahaneler bularak «Yeni Osmanlılar»dan ayrılmış ve İstanbul'a dönmüştü.

Toulon'da bulunan Sultan Aziz'i ziyaret etti. Hürriyetçi Türk gençlerinin koruyucusu bu suretle saraya yaklaşmak isteyince, onların durumu ne olacaktı? Bu soru gençlerin kafasını karıştırdı ve bir süre sonra da, parçalanmalarına sebep oldu.

Jön Türkler Londra'da, Rızkullah Hassun adında birinin yardımı ile British Museum'daki şark eserlerini tetkik ediyorlardı. Acaba İngiltere'de Fransa'da olduğu gibi kötü karşılanacak ve en sonra Londra'dan çıkarılacaklar mıydı? Halep'li Gazban ile Londra Müzesi şarkiyat kısmında memur olan Hassun, Ebüzziya'ya göre Jön Türklere çok yardım ettiler[63]. Sultan Aziz Londra'ya gelince, Kristal Palas'da onları kırmızı fesle karşısındaki kalabalık arasında görmüş – «Bunlar kimdir?» diye Fuad Paşa'ya sormuş, o da – «Mustafa Paşa kulunuzun teşkil ettiği muhtelif parti fertlerinden bazılarıdır» diye cevap vermiş[64].

10 Ağustos günü Mustafa Fazıl'ın Champs Elysées'deki konağında toplandılar. Jön Türklerin tutacağı yolu kararlaştırmak istiyorlardı. Daha başlangıçta araları açıldı. Suavi *Muhbir*'i çıkarmada ısrar ediyordu. Kemal ve Ziya ise *Hürriyet* adında bir gazete çıkarmayı düşünüyorlardı. En sonra Suavi'nin *Muhbir*'i çıkarmasını, sonra da *Hürriyet*'in çıkacağını kabul ettiler. Londra'ya İstanbul'dan harf ve mürettip getirtilmişti. Bu harfler Agâh'ın *Tercüman-ı Ahval*'ine mahsus eski harflerdi. Mürettip olarak da Anesti adında Nevşehirli bir Rum getirtildi. Bu adam vaktiyle İstanbul'da *Zenbur* adlı bir mizah gazetesi çıkarmıştı.

Fazıl Paşa, yayın için bir sandık kurarak 250.000 frank sermaye koydu. Bu para dizgi, baskı ve posta masrafıydı. Her ay kaç frank sarfedilmişse Sakakini'ye verilecek, bir defter karşılığı o para yine sandığa girecek ve 250.000 frank azalmayacaktı. Sandığın idaresi Ziya'ya verildi. Yeni Osmanlılardan her birine farklı maaş bağlandı*. Gazetenin Londra'da yayını kararlaştırıldı. Çünkü Fransa'da Napolyon II zamanında basın ağır cezaları olan bir kanuna bağlıydı. 31 Ağustos 1867'de *Muhbir*'in yayınına başlandı. İlk sayısında şöyle yazılıydı. *Muhbir,* doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur, yine çıkar». İlan şeklinde de şöyle yazılmıştı: «İğreti olarak Avrupa'da oturan Cemiyet-i İslâmiye, Osmanlı maarifinin terakkisine çalışmak niyetindeydi. Şimdi işe başlamıştır. Önce, memleketimizin mekteplerinde okunması gereken kitapları yazacak, zamanla gereken kanunlara ve maarife dair risaleler neşredecektir.» Ebüzziya'ya göre, bu garip ilandan Jön Türk fırkasının haberi yoktu. Çünkü şöyle bir «Cemiyet-i İlmiye» ne kurulmuştu, ne de bu tarzda kitaplar yayınlanması hakkında karar verilmişti. Çünkü maksat bu değildi. Mektepler için yazılacak kitapların, bu siyasi durumda Osmanlı memleketinin hiçbir yerinde okutulamayacağını bilen kimseler, böyle şeylerle uğraşmazlar. Yeni Osmanlılar herşeyden önce meşveret (danışma) usulünü kurmak için hükümeti korkutmaya lüzum görmüş, bunun için

* Ziya'ya 3000, Kemal ve Rıfat'a 2000, Agâh'la Suavi'den her birine 1500, ötekilerden her birine 1000 frank verilecekti (Yeni Osmanlılar tefrikasına göre).

63. Jön Türklerin etrafında dolaşan insanlar, hayat hikâyeleri çoğu kere karışık olan azınlıklardı. Hassun Efendi bir suistimal sebebiyle mahkûm olmuş ve sonradan hemşehrisi Gazban tarafından Londra müzesindeki işine yerleştirilmiştir.

64. Burada Ebüzziya, Âli ve Fuad Paşa'ların siyasi şahsiyetleri hakkındaki görüşlerini anlatıyor: «Reşit Paşa, halka siyasi terbiye vererek memleketi ilerletmeyi düşünüyordu. Ali Paşa ise, mümkün olduğu kadar halkı siyasi terbiyeden uzak bulundurmak yolunu tuttu. Fuad Paşa yaratılışında iyi ise de, Âli Paşa'nın tesirinden kurtulamadı» diyor. Fakat sonraki bazı yazıları bu sözleriyle çelişiktir.

yayınlar yapmak istemişti. Nitekim sonradan çıkan *Hürriyet*, bu maksadı gütmüş ve hiç olmazsa meşveret usulünün başlangıcı olan «Şûrâ-yi Devlet»in (Danıştay) kurulmasına sebep olmuştu. Bundan dolayı, maksatla hiçbir münasebeti olmayan bu ilan, Ebüzziya'ya göre hakikata aykırıydı[65].

O tarihten sonra Yeni Osmanlılarla *Muhbir* sahibinin arası gitgide açıldı. İstanbul'a dönen Mustafa Fazıl'a ise terakki aleyhine bulunanlardan sürekli olarak mektuplar geliyordu. Fakat Paşa bu mektupların çoğunu okumadan, Kemal ve Ziya'ya gönderiyordu. En sonra *Hürriyet*'in çıkması kararlaştı. *Muhbir*'e verilen para kesilerek yeni gazeteye verildi. Fakat Suavi kendi parasıyla gazetesini çıkarmaya devam etti. Londra'da bir İngiliz kadınla evlenmiş ve gazete orada çıktığı halde kendisi ailesiyle Paris'e gelmişti. Gazete gerginliğine rağmen yine de onunla öteki Jön Türklerin arası bozulmamıştı. Yeni Osmanlılar, Mustafa Fazıl'ın Âli Paşa ile arasının düzeldiğine dair mektuplar alıyorlar, «Sadrazama Jön Türk fırkasını dağıtacağını vadetti» diyorlardı. Bütün bu olaylar, bir yandan Suavi ile öteki Jön Türklerin arasını açarken, bir yandan onların da yapacakları iş hakkında kararsız bir hale düşmelerine sebep oluyordu. Suavi, *Muhbir*'i, Hammer Smith'de George Bertrand'ın basımevinde dizdiriyordu. *Hürriyet* için ise Londra'da Saint James'de yeni bir ev kiralanarak basımevi haline konmuştu. Gazete, Beyoğlu'nda kitapçı Rote'a gönderiliyor ve İstanbul halkı oradan tedarik ediyordu. Rote'un ortağı Daniel Silaki, 1848 ihtilâlinde Türkiye'ye sığınan Macarlardandı ve İstanbul'da yeni fikirlerle devamlı temas halinde bulunuyordu. O tarihte henüz «hafiye» sistemi kurulmuş olmadığı için bu türlü yayınların satın alınmasında ve yabancı yayınlar satan kitapçı dükkânlarına gidip gelmede güçlük yoktu.

Hürriyet'in ilk sayıları hiçbir kontrole uğramadı, ancak üçüncü sayısından sonra dikkati çekmeye başladı. İlk yazı *Vatan Sevgisi İmandan Gelir* başlığını taşıyordu. Makalede şu satırlar maksadı ifade ediyor: «Yeni Osmanlılar, eski asırların parlak devrini ararlar, fakat bunu bu asrın gerektirdiği medeniyet nizamı içinde ararlar, buna çare adalettir. Adalet, Osmanlı ümmetinin hukuki müsavatı ile olur. Hukuk müsavatını da meşveret usulü temin eder. Adalet gibi mübarek bir maksadı, en mutedil yollardan elde etmek isterler. İşte bunlardan biri de, fikirlerin galebesidir ve gazete dünyada fikri yaymanın baş vasıtalarındandır. Bu hakikatı gören Ali Suavi, İstanbul'da doğru söylediği için kapatılmış olan *Muhbir*'i Londra'da çıkarmaktadır, *Hürriyet* şimdilik haftada bir çıkacak ve kuruluşunun gayesi olan meşveret usulü müdafaa edilecektir.»

Üçüncü sayıyı, Beyoğlu'nda kitapçı Cook iki yaprağını açarak camekana yapıştırmış, gelen halk dükkânın önünde birikip okumaya başlamışlardı. Zabıta memurları Hüsnü Paşa'ya haber verdiler. O da Beyoğlu Mutasarrıflığına gazetenin kaldırılması için emir verdi, fakat bu Fransız kitapçıya gazeteyi kaldırtmak için yapılan zorlama şiddetli tepki uyandırdı. İçişlerimize karışmak için fırsat arayan sefaret, hemen Cook'a tarziye verilmesini istedi, yazık ki bu arzu yerine getirildi.

Ebüzziya'nın *Yeni Osmanlılar* tefrikasına dayanarak verdiğimiz bu bilgi gösteriyor ki, bu hareket gevşek ve ağırdı. Enerjik hamleler yapamıyordu. Erkenden kendi içinden parçalanmaya yüz tutmuştu. İstanbul'da yabancı yayının kontrolsüz olmasına

65. Ebüzziya burada, uzun uzadıya Suavi'yi küçük düşürecek hadiseler zikrediyorsa da doğruluğu kolay ispat edilemez.

karşın, başarılı bir tarzda ilerlemiyordu. Fakat daha önemli nokta, yabancı müdahalelerden faydalanarak yürümek istemesiydi. Yukarıdan beri gördüğümüz gibi, hareketin etrafında azınlıklar ve yabancılar büyük rol oynuyordu. Onların Türk toplumunda olacak değişmeyi kendi faydalarına kullanacakları, hatta böyle bir değişmede Türk toplumunun zarar görmesinden fayda çıkaracakları, bu genç tecrübesiz kuşak tarafından pek de anlaşılamıyordu. Gerçi memleketin eski âdetlerine sıkıdan sıkıya bağlı olanlar arasında bu toplumsal değişikliği yaymak kolay değildi. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi Tanzimat'ın hukuki eşitlik ilkesi, başlıca azınlıkların işine yaramıştı. O vakte kadar en zayıf seviyede olan zimmîler birdenbire memlekete sokulan yabancı sermaye ile birleşerek en kuvvetli seviyeye yükselmişler ve bu değişme eski Türk ticaret ve endüstrisinin devamlı olarak aleyhine gelişmişti.

«Islahat Fermanı» bu gelişmeyi büsbütün azınlıklar lehine ilerletti. «Hayriye» esnafı yabancı ve azınlık sermayesi önünde fakirleşmeye başladı*. İşte böyle bir durumda memlekette hürriyet ve meşrutiyet isteyenlerin, bu mücadeleyi parçalanacak bir imparatorluk için değil, Türkiye için istemeleri gerekirdi. Halbuki, hürriyet kahramanlarının etrafını saran bütün bu azınlık ve yabancı kalabalığı, onların bu girişimi kendi hesaplarına kullanacaklarını gösteriyordu. Ayrıca bir inkılap yapmak isteyen bu gençlerin daha azimli olmaları gerekirdi. Gizli cemiyeti haber verenin kim olduğunu öğrendikleri halde, onun cezasını verememeleri bu azim eksikliğindendi. Haber verenden öç almak için İstanbul'a gelen Mehmed, onu bulduğu ve kendisini ölümle tehdit ettiği halde sözlerine kanmış, sonra da boş yere pişman olmuştu. Avrupa'daki gençler tamamen Mustafa Fazıl tarafından idare ediliyordu. Bütçeleri kesilir kesilmez hiçbir şey yapamayacakları meydandaydı. Nitekim Paşa'nın İstanbul'la arasının düzeldiğini duydukları zaman şaşırdılar. Kemal İstanbul'a döndü, Ziya yayınladığı *Zafernâme* ve şerhinin Âli Paşa üzerinde yaptığı ağır tesirden ürkerek Londra'da kaldı. Âli Paşa'nın vefatı ve Mahmut Nedim Paşa'nın sadarete gelmesi üzerine affedildiği için İstanbul'a döndü. Bu suretle Yeni Osmanlıların memleket dışındaki faaliyeti sona erdi.

Yeni Osmanlıların temsil ettiği «meşrutiyet» fikri, bütün tecrübesizliği ve zayıflığına ve zikrettiğimiz kusurlarına rağmen memlekette oldukça kuvvetli akisler uyandırdı. Bunun sebebi, onun herşeyden önce yeni bir ideoloji olmasıydı. Bu ideoloji, o asrın bütün milliyetçi hareketlerini uyandırmıştı. Fransa'dan doğarak İtalya'ya, Almanya'ya ve kıta dışına geçmiş, kısmen Balkanlara ve Doğu Avrupa'ya yayılmıştı. Bu fikrin – zayıf ifade edilişine rağmen – sarsıcı tesiri, köklerinin dünyada yayılan üniversel bir akıma, milliyetçilik akımına dayanmasından ileri geliyordu. Yeni Osmanlılara Avrupa'da «Jön Türk» denilmesi, bu hareketin görünüşte Türk hareketi olmasını sağlıyordu. Fakat sık sık tekrarladıkları «Osmanlı Ümmeti» sözü, gerçekten milliyet şuurunun uyanmış olmamasından ileri geliyordu. İstedikleri meşrutiyet idaresi, gerek milliyetçe gerek dince ayrıcinsten unsurları bir araya getiren Osmanlı siyasi birliğine ait bir idare olacaktı. Oysa meşrutiyetin getirdiği hürriyet fikirleri, İmparatorluğun çeşitli unsurlarında ayrı ayrı tesirler yaptı. Her biri bu hürriyeti kendine göre kullanmak istedi. Bir süre Osmanlı gevşek idaresi altında, onların yabancı baskısıyla imtiyazlar almasına yaradı. Fakat her fırsatta, bu imtiyazları, özerklik ve bağımsız-

* İsmail Hüsrev Tökin, *Hayriye Esnafı* (Varlık dergisi, 1940).

lık derecesine kadar yükseltmeden başka birşey düşünmediler. Böylece Osmanlı meşrutiyetçiliği, şekil bakımından, kendi kaynağı olan milletlerin milliyetçi hareketlerine benziyordu. Onların vecizelerine, heyecanlı ve romantik ifadelerine dayanıyordu. Fakat fiilde ve özde bu meşrutiyetçilik, imparatorluğun parçalanmasına çalışan türlü unsurların her biri elinde ayrı ayrı milliyetçi hareketleri doğurmaktan başka birşey yapmadı.

Yeni Osmanlılarm hürriyet ve meşrutiyet ideolojisinin karşısında, Tanzimat ruhunu devam ettirmek isteyen devlet adamları ile onları fikirce besleyen bir aydın zümrenin dayanağı bir ikinci fikir daha vardı. Buna medeniyetçilik ve terakki fikri diyebiliriz. Vakıa her iki kelime, birinci ideoloji mensuplarınca da benimsenmişti. Fakat birinciler onu hararetli romantik bir inkılap düşüncesi içinde görürlerken, ikinciler onu ağır ağır gelişmesini istedikleri kurulmuş bir toplumsal düzen içinde, öğretim ve bilgi yollarının genişletilmesi ile elde etmek istiyorlardı. Bu fikri savunanlara terakkici Tanzimat Avrupacıları diyebiliriz. Birinci fikir ikincinin içinden çıktığı halde onunla asla uyuşmuyor, hatta asıl savaş bu ikisi arasında oluyordu. İkinciler, yani terakkici Avrupacılar için Osmanlı siyasi bütünlüğünü korumak başlıca gayeydi ve inkılapçı meşrutiyet fikrinin bu bütünlüğü tehlikeye düşüreceği kanaatindeydiler. Bu sırada Tanzimatın İslamcılık ve Türkçülük diye ayrı ayrı teorileri yoktu. Türkçülük henüz belirsiz olarak ve tarih merakı halinde uyanmaya başlamıştı. İslâmcılık ise ancak Abdülhamid II zamanında, dış tesirlerle doğdu.

AYDINLANMA DEVRİ VE TERAKKİ FİKİRLERİ

Türkiye'de «Aydınlanma» devri diye bir devir olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Fransa'da *Lumière,* Almanya'da *Aufklärung* denen bu fikir cereyanının kendi bünyemizden doğabilmesi için, ondan önce bu fikirleri hazırlayan tecrübecilik ve akılcılık çığırlarının, Renaissance ile başlayan Descartes ve Locke ile gelişen bütün modern felsefenin Türkiye'de yaşanmış olması gerekirdi. Halbuki bu fikir gelişmelerinin olduğu 16-18. yüzyıllarda Türkiye, Avrupa ile hemen hiçbir fikir temasına girmeden kendi içine kapanmış bulunuyordu. Öyle ise burada sözünü ettiğimiz «Aydınlanma», tabii bir fikir evriminin neticesi olacak yerde, 19. yüzyılı ortasında birdenbire dışardan gelen bir fikir aşısının ürünü olarak doğmuştur.

Aydınlanma, terakki fikirlerinin önderleri Şinasi, Münif Paşa ve Ali Suavi'dir. Fakat bu fikirler daha sonra romantik edebiyat anlayışı, devrimci ve heyecanlı bir ifade ile uzlaşarak Namık Kemal'de devam etmiş, Ahmet Mithat'da tarafcı bulmuş ve İkinci Meşrutiyet yıllarında M. Şemseddin (Şemseddin Günaltay)'e kadar gelmiştir. Bu birkaç nesli kuşatan fikir akımının her halkasındaki özelliği belirtebilmek için, burada yalnız terakkici ve medeniyetçi görüşün önderleri üzerinde duralım.

İbrahim Şinasi (1826-1871) İstanbul'da doğmuştur. Babası topçu yüzbaşısı Bolulu Mehmet Ağa'dır. İlkeğitimi üzerinde annesinin tesiri büyüktü. Tophane'de Feyziye okulunda okudu. Küçük yaşta Tophane kalemine girdi. Orada İbrahim Efendi adında birinden İslâmi ilimleri öğrendi. Fransız uzman subay Chateauneuf'den Fran-

sızca dersi aldı. O sırada yabancı dil eğitimini sistemli olarak verecek Galatasaray'dan başka bir okul olmadığı için Şinasi'nin dil öğrenmesi tamamen kendi gayreti eseriydi. 1849'da Reşit Paşa'nın yardımıyla Paris'e gönderildi. İstanbul'a dönüşünde (1855) «Meclis-i Maarif» üyesi oldu. Ebüzziya ayrıca, Maliye encümeni ile «Encümen-i Dâniş» üyeliği yaptığını söylüyorsa da bu görevleri yapıp yapmadığı iyi bilinmiyor.

Reşit Paşa'nın himayesinde yetişen ve ona daima sadık kalan Şinasi, Tanzimat'ı açan bu adamın en samimi hayranıydı. Onun siyasi düşmanları ve rakipleriyle de mücadeleye girmiş ve bu yüzden hayatının ilk sıkıntıları başlamıştır. Şinasi, fikri faaliyetinde Reşit Paşa'dan gördüğü yardıma karşı, Âli Paşa'nın hücumuna uğradı. Bir cilt hastalığı yüzünden sakalını kestirdiği için Âli Paşa onu azletti, fakat asıl sebebi Reşit Paşa'nın adamı olmasıydı[66]. Reşit Paşa ile Âli Paşa'nın arası Kırım Savaşı'nda açılmaya başladı. Bu açıklığın zararlarını Reşit Paşa'nın yetiştirdiği bütün yeni nesil gördü. Şinasi de bunlardandır. 1859'da ilk Batı şiiri örneği olarak *Tercüme-i Manzume*'yi yayınladı. 1861'de Agâh'la birlikte *Tercüman-ı Ahval*'i çıkardı. Ahmet Vefik Paşa ve Suphi Paşa ile arası iyiydi, fakat asıl terakkicilerin koruyucusu olan Mustafa Fazıl ile dosttu. Yusuf Kâmil Paşa'nın *Télémaque* tercümesinden ve Fazıl Paşa'nın «hazinenin gizlenmiş hakları»nı korumasından ürkerek bahsediyordu. O sırada *Divan*'ını çıkardı. Bu eski şiir tarzından ilk ayrılışı, Batı şiirine doğru ilk yönelişi temsil eden divan, asıl şiir değeri bakımından üstün bir eser değildi. Şinasi aslında orta dereceli bir şairdi. Fakat onun tıkız ifadesi içinden asıl önemli tarafı, Batı görüşü ve anlayışına ait getirdiği yeniliklerdi. *Divan*'ında çıkan Reşit Paşa kasidesi Âli Paşa'yı son derece öfkelendirmiş ve 1863'de Meclis-i Maarif üyeliğinden azledilmişti. Şinasi *Tasvir-i Efkâr*'ı kendi başına çıkararak fikri faaliyetini devam ettirdi ise de, azli ve aleyhindeki girişimlerden sonra Paris'e gitmeye mecbur oldu[67].

Birinci Paris seyahatinde, Ebüzziya'nın söylediğine göre, Sait Sermet'le birlikte 1848 ihtilali sırasında Panthéon'un tepesine bayrak asmışlar[68]; bu Sermet sonradan İstanbul'da siyasi bir sebepten Akkâ'ya sürülmüştür. Şinasi ikinci seyahatinde, Paris'te bir lugat yazmaya çalıştı ve «Tı» harfine kadar yazdı[69], Ernest Renan'la tanıştı, uzun bir süre Luxembourg bahçelerinde onunla buluşur ve görüşürdü. Fikri gelişmesi üzerinde bu konuşmaların rolü olmuştur. Bu sırada Mustafa Fazıl ile dostluğu devam ediyordu. Mr. Gibb'e göre İstanbul'a geldikten sonra, bazı evrakını getirmek üzere yeniden Paris'e gitti ve 1870 savaşı üzerine İstanbul'a döndü. Bir yıl sonra bir beyin uru yüzünden 45 yaşında öldü.

Şinasi'nin mücadele zorunda kaldığı Âli Paşa ise, Bayezit ve Sultan Ahmed Camilerinde Arapça ve Farsça öğrenmiş, divan kalemine girmiş; tercüme odasına geçtikten sonra Victorien Sardou'nun babası Georges Sardou'dan Fransızca dersi görmüş, büyükelçi Reşit Paşa'nın yanında Paris'e gitmiş, orada Saint Barbe Lisesi'nde okumuştu. Bir papaz mektebi olan bu lise, Paşanın sonraki bütün hayatına tesir eden

66. A. H. Tanpınar, Agâh Sırrı Levend, Mustafa Nihat, vb. lerinin edebiyat tarihlerinde Şinasi için verilen bilgiye bkz.

67. Ebüzziya'ya göre Şinasi *Courrier d'Orient*'ın sahibi Jean Pietri'nin yardımıyla Messagérie Impériale vapuru ile Fransa'ya kaçmıştır.

68. A. H. Tanpınar'a göre bu mümkün değildir. Çünkü Şinasi 1849'da Paris'e hareket etmiştir.

69. Bu kitabın aslı *Bibliotheque Nationale*'de bulunmaktadır.

muhafazacı siyasi görüşü vermişti. *Mir'at* sahibi Refik'i, *Mecmua-i Fünûn*'da yaptığı tartışma yüzünden cezalandırmış ve *Mir'at*'ı kapatmış olduğu gibi, Şinasi'yi de «Rütbesinin ref'i, maaşının kat'ı, memuriyetten def'i» gibi haşivli sözlerle vazifesinden uzaklaştırmıştı.

Şinasi, Padişahın verdiği «ihsan»ı kabul etmek istememiş ve Fuat Paşa bunu kendisine türlü sözlerle kandırarak kabul ettirebilmiş, sonradan Yusuf Kâmil Paşa da Şinasi'yi himayesine almıştı. Şinasi, öyle görünüyor ki, devrinin bir kısım devlet adamlarıyla çok iyi, bir kısmiyle kötü olduğu için, hayatının büyük bir süresini Fransa'da geçirmesine rağmen memlekette zaman zaman fikrini yayacak elverişli şartları bulabilmiştir.

Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi'ye göre, girdiğimiz yeni medeniyet, Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının başında adalet, halk ve hikmet (bilgelik) kavramları gelir. İslamiyet bir cehalet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar, akıl ve adalet devrini açar. Şinasi'nin fikir dünyasında henüz «hürriyet»in yeri yoktur. O, hiçbir rejim değişikliği istemez. Tarafsız bir hükümdar yerinde kalmalıdır. O, yalnız zulüm ve köleliğe hücum eder. Tanzimat'tan önce zulmün ve köleliğin elinde oyuncaktık; Reşit Paşa'nın «Kanun»u bizi ondan kurtardı. Zulmün ve köleliğin arkasında, onları besleyen kuvvet fanatizm ve cehalettir. Akıl ve adalet, yeni toplumsal değerler düzeninde ön planda gelirler ve bu iki değer birbirlerini tamamlarlar. Adalet aklın emrindedir, akıl adaleti insani gayelere sevkeder. Yeni medeniyet, İslamiyetin ana ilkelerine uygundur, fakat ona yeni içerik getirmiş ve yeni bir insan tipi meydana çıkarmıştır. Biz akıl çağında yaşıyoruz ve bu insan rasyonel insandır. Bu yeni örnek insan, nefsini yener ve kendini insanlığa verir.

Osmanlı birliğinin şimdiki görevi, dedelerimizin kurduğu bu devleti korumaktır. Böylece varolmada devam edecek ve saldırmaya hazırlanan kuvvetleri önleyerek zulmün önüne geçecektir. Zulmü önlemek insanlığa hizmet etmektir. Şinasi'de gaye, insan ve insanlıktır. Milletler ona giden yollardır.

Batı medeniyetinin esası akıldır. Oysa İslâm medeniyeti de aslında böyleydi. Yanlış inançlar ortalığı kaplayınca şekli değişti. Bir millet layık olduğu devlet tarafından yönetilir[70]. Devlet ve hükümet fikri, sorumluluk fikrine bağlıdır. Her hükümet, halkı memleket idaresine ne derece ortak ederse bu sorumluluğu o derece hafifler. Despot idareler, bütün işleri ellerinde tuttukları için sorumlulukları en ağır idarelerdir. Türkiye'de, gelenek ve yapısı gereğince, halka ait işlerin hepsi devlete bağlıdır. Her iş devletin girişimiyle yapılır[71]. Batı medeniyetine girdik, ihtiyaçlarımız arttı, bunun için insanlar daha çok çalışmak zorundadır. Cemiyet bir bütündür. Nitekim cemiyetlerden ibaret olan insanlık da bir bütündür. Çalışamayanlar bu bütünün hasta organlarıdır. Devlet bunlara yardım etmekle yükümlüdür. Devlet ile birey arasındaki münasebetler, karşılıklı hak ve görev münasebetleridir.

Şinasi *Tasvir-i Efkâr*'da bu fikirleri savunmaktadır. *Lumière* felsefesinin bu temel fikirleri, Şinasi'ye acaba hangi düşünürlerin eserlerinden gelmektedir? Burada belli

70. Bu söz Montesquieu'nun Türkçeye *Ruhu'l-Kavain* diye çevrilen *De l'Esprit des Lois*'sından esinlenmiştir.

71. Şinasi'nin Türk milletindeki bu devletçi karaktere ait görüşü sonraki bütün vakalarla da desteklenecektir.

bir şey söylemek güçtür. Çünkü popüler yayınlar yapmakta olan Şinasi, doğrudan doğruya bir kaynak ve bir filozof adı vermiyor, fakat onda bazı eserleri Türkçeye çevrilmiş olan Fontenelle'in, Fransız İhtilali'ne önderlik eden Voltaire ve Montesquieu'nün, terakki fikrinin tanınmış ideologu Condorcet'nin, en sonra doğrudan doğruya temasta bulunduğu *positiviste* cereyandan Ernest Renan'ın tesirlerini bulmak mümkündür. Şinasi'nin İslamiyet hakkındaki düşüncesi orijinal değildir. Devrinin bütün insanları gibi İslâmi inancın içinde tabii olarak yaşamaktadır. Yalnız, bütün dikkatini üzerine çevirdiği Batı'nın yeni fikirleri ile bu dini inançlar arasında ahenk görmekle yetinmektedir. Ancak *Münacât* gibi bazı manzumelerinde, dini duyguyu çok yüksek bir dereceye çıkaran Şinasi, dini inançla yeni fikir dünyası arasında hiçbir çelişme olmadığı kanısını ifade etmektedir.

*

Münif Paşa (1828-1894), Aydınlanmanın daha çekingen, muhafazacı, devlet sistemine daha bağlı bir düşünürüdür. Çocukluğunda Mısır'da Mehmet Ali'nin getirdiği yenilikleri görmüş ve bu, izleri ömrü boyunca devam edecek medeniyet ve terakki fikirlerinin temeli olmuştur. 1852'de Tersane Odası'na girdi. Orada mühendis Emin Efendi'den Fransızca öğrendi. 1855'de Kemal Paşa mahiyetinde Berlin'e gitti. 1861'de Ticaret Mahkemesi ikinci reisliğine, 1863'de birinci mütercimliğe, 1867'de Zaptiye müsteşarlığına, 1868'de Divan-ı Temyiz reisliğine, 1869'da «Meclis-i Maarif» reisliğine getirildi. 1877 ile 1884 arasında üç defa Maarif nazırı oldu. Bir seferinde aynı zamanda Ticaret nazırıydı. 1884'de Sıhhiye Meclisi reisi, 1894'de Tahran'a giden Teşrifat Heyeti'nin reisiydi. Münif Paşa'nın siyasi ve fikri hayatının büyük bir kısmı Abdülhamid II zamanına aittir. Bundan dolayı onun fikri hayatı ile memleketin siyasi yapısındaki değişiklik arasında bir paralellik kurmak mümkündür. Abdülhamid kendisini önemli vazifelerde kullanmış ve rivayete göre özel olarak ondan *économie politique* dersi almıştır.

Bu değişikliği görebilmek için siyasi vakaların gelişmesine bir göz atmak gerekir. Sultan Aziz'i tahttan indiren paşaların (Redif, Süleyman, Rüştü vb.) hareketinden sonra hızla birbiri ardından gelen vakalar, memleket yapısında büyük sarsıntı yapmıştı. Bunlar Sultan Aziz'in intiharı veya katli, Murat V'in tahta çıkması, fakat deliliği yüzünden çekilmesi, Mithat Paşa'nın Abdülhamid II ile görüşerek meşrutiyeti ilan edeceğine dair söz aldıktan sonra tahta çıkarılması, millet meclisinin açılması ve bir yıl içinde (93 seferi diye tanınan) Türk-Rus savaşının başlaması, Abdülhamid II tarafından Meclis'in kapatılması ve Sultan Aziz'in katillerini cezalandırmak bahanesiyle mahkeme kurularak Mithat Paşa ve arkadaşlarının mahkûm edilmesiydi. Bu çok çeşitli değişmeler sırasında memleketin fikir hayatında da sarsıntılar olacağı bellidir. Genç Osmanlılar, Mahmut Paşa zamanında kısmen hapisten çıkmış ve kısmen Avrupa'dan dönmüş bulunuyorlardı. Ziya Paşa ve Namık Kemal memleketin fikir hayatında rol oynayacak derecede önemli eserler vermeye başlamışlardır. Ali Suavi, Türkiye'de eski faaliyetine devam ediyordu. Şinasi çoktan ölmüştü. Abdülhamid II büyük vaadlerle meclisi açmış ve reisliğine Ahmet Vefik Paşa'yı getirmişti. Fakat içlerinde azınlıklardan pek çok mebus bulunan bu meclisin, daha ilk celselerinde anlaşmazlıklar meydana çıktı. Vefik Paşa mebusları öğrenci azarlar gibi susturuyor-

du[72]. Abdülhamid II, Vefik Paşa gibi sert ve despot ruhlu bir Avrupacıyı hizmetinde kullanmaktan hoşlanıyordu, fakat eğilimi daha çok Doğu ve İslâm fikirlerine yöneliyordu. Bunun için Ahmet Vefik Paşa ve Münif Paşa gibi aydınlardan faydalanmakla birlikte, asıl icraatını yapacak Ahmet Cevdet Paşa gibi şark ve İslâm kültürü ile yetişmiş insanlar aradı. Bu yakınlığı, Mithat Paşa mahkemesini Cevdet Paşa ile Sürurî Efendi'ye gördürmek suretiyle gösterdi.

Bu değişme devrinde, Abdülaziz zamanında olduğu gibi, Abdülhamid devrinde de devletin maarif reformları ve yeni öğretim kurumlarının kurulması işlerinde Münif Paşa aynı derecede rol oynadı. Hiçbir siyasi devre karşı vaziyet almadığı için devirler onun çalışmalarını durdurmadı. Evrimci (évolutionniste) ve terakkici bir medeniyet öğreticisi olan Münif Paşa, *Encyclopédiste*'lerin 18. yüzyılda Fransa'da gördükleri hizmete benzer bir hizmeti bizde görmüştür.

Başlıca eserleri *Muhaverât-ı Hikemiye, Hikmet-i Hukuk, Mebhas-ı İlm-i Hukuk, İlm-i Servet, Telhis-i Hikmet-i Hukuk* ve *Belâgat Dersleri*'dir. *Tercüman-ı Ahval*'e rekabet için 1861'de *Ruznâme-i Ceride-i Havadis* diye bir gazete çıkarmaya başladı. «Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye»yi kurdu. *Mecmua-i Fünûn*'u çıkardı. Çiçekpazarı'ndaki okulda umumi dersler verdi. 1882'de *Mecmua*'yı ikinci defa kurdu ise de çabuk kapandı. 1876'da Abdülhamid'in Dârülfünun'u kurmak için yaptığı teşebbüse önayak oldu, fakat Hoca Tahsin'in ilk dârülfünunu kuruşu yarım kaldı. Sırf bu maksatla yaptırılan binada (şimdi Belediye'nin Sultan Mahmud türbesi yanındaki binası) derslere başlandı. Açılış nutkunu Münif Paşa ve o zaman İstanbul'da bulunan Cemaleddin Efganî okudu. Fakat darülfünun, medrese talebesinden getirilen dinleyicilere rağmen talebe bulamamak yüzünden kapandı.

Münif Paşa'nın *Muhaverât-ı Hikemiye*'si, Voltaire, Fontenelle, Fenelon'dan topladığı bazı diyaloglardan ibarettir. Bu *compilation* kitap, bugünkü anlayışımıza göre oldukça ilkel, fakat o gün için yenilik ve bilgi hazinesidir. «Cemiyet-i İlmiye»nin organı gibi yayınladığı *Mecmua-i Fünûn* ise (1279/1863), Münif Paşa ile birlikte çalışan ansiklopedist bir zümrenin yazılarından oluşmuştur. Bu devrin başlıca hedefi öğretmekti. «Aydınlanma»nın hâkim fikirlerine dayanarak, Batı medeniyetinin yenilikleri, Osmanlı-Türk dünyasınca bilinmeyen bütün yeni bilgi dalları hakkında haber vermekti. Bu öğretme gayreti, Tanzimat sonrasının başlıca işlerinden biri iken, asıl Abdülhamid II zamanında hürriyetçi ve meşrutiyetçi fikirlere karşı baskının başladığı zamandan beri batılılaşmanın birinci, hatta bir müddet için biricik ödevi gibi görülmüştür.

Münif Paşa, mecmuasının birinci sayısına girerken ilk iş olarak «Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye»nin hedef ve maksadını anlatıyor, tüzüğünü veriyor. Bu sayıda, bilgi ve bilgisizliğin karşılaştırılması, *Eski Mısır Hükümdarları Tarihi, Hayatın Hızı* gibi yazılar var. Birinci yazı «beyannâme» niteliğindedir. Ondan sonra bütün sayılarda bir tarih ve tabiat ilmi ilkesi paralel devam ediyor. *Tasvir-i Efkâr'ın Çıkışı* adlı yazıda, Şinasi'nin gazetesinden söz ediyor. 1831'de (Mahmut II dönemi) çıkan *Takvîmi Vekayi*, William Churchill'in yayınladığı *Ceride-i Havadis* (1840), Agâh Efendi'nin idaresinde çıkan *Tercüman-ı Ahval* (1860)'tan sonra dördüncü gazete olduğunu ve şimdi

72. A. Saib, *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı.*

Mecmua-i Fünun'un gündelik gazete seviyesini aşan bir ilim dergisi olarak onları tamamladığını söylüyor. Şinasi'yi «muharririn ehliyet ve fetanetinden dolayı, bu gazetenin hüsnü tertip ve insicamı tahsine şayan ve ileride bir kat daha genişleyeceği ve muntazam olacağı muhakkaktır» şeklinde övüyor. Bunların dışında *El-Cevâib* adında bir de Arapça gazete varmış[73].

Bu derginin en dikkate değer tarafı, yeni kurulan dârülfünundaki umumi dersleri vermesidir (6'ncı sayı)[74]. Dârülfünunda tabiat ilimlerine dair bazı dersler okutmak üzere bir açık kürsü kurulmuştur. Bunun için bir takım tecrübeler yapılacak ve bu derslere ait ilmi terimler için belli sözcükler kullanılacak, bu da halk arasında fikirlerin yayılması ve sanatların ilerlemesini sağlayacaktır. Medrese öğrencileri, devlet memurları, zenaat ve sanatlarla uğraşanların bu derslere rağbet gösterecekleri meydandadır, diyor. Bu dersi Ethem Paşa açacak ve Madenler Meclisi Başkanı Derviş Paşa, öğretimle uğraşacaktır. Derviş Paşa tabiat ilimlerini Avrupa'da tahsil etmiş ve bazı yüksekokullarda öğretmenlik ederek ehliyetini göstermiştir. Fizik dersi için gereken öğretim ve laboratuvar araçları mevcut olduğundan şimdilik haftada iki defa bu ders okutulacaktır. Kimya için gereken laboratuvar araçları da Avrupa'ya ısmarlanmıştır, gelince onun da öğretimine başlanacaktır. İleride botanik ve astronomi derslerine başlanması da düşünülüyor, diyor. Münif Paşa'ya göre, bütün fenleri[75] okutmak ve öğretmek için önceden büyük masraflarla yapılmış, asıl her fennin dışındaki işlerde kullanılmış olan dârülfünun binaları şimdiye kadar eksik ve boş kalmışsa da, bu derslerin orada verilmesi tamamlanmasının başlangıcı sayılabilir. 7'nci sayıda, 1279 Receb'inin 22'sinde (1862), Derviş Paşa tarafından üçyüz kadar öğrenci önünde fizik dersi verildiğini ve elektrik tecrübesi yapıldığını anlatıyor. Dergi önce Tercüman-ı Ahvâl basımevinde basılırken, yedinci sayıda Minasyan Artin basımevine (Vezirhan'da, 1279) geçmiş, dokuzuncu sayıdan başlayarak «Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye»nin Çiçekpazarı'nda (Yenicami) kurduğu kendi basımevinde basılmaya başlamıştır.

Dergide Münif Paşa'nın yazı arkadaşları olarak Kadri, Ethem (Paşa), Ohannes, Hasırcızâde, Kâmil (Yusuf Kâmil Paşa), Sait (Efendi sonra Paşa), Hayrullah, Derviş (Paşa), Saffet (Paşa) vb. imzalarını görüyoruz. Hayrullah Efendi'nin *İnsanın Meydana Çıkışı ve Yayılışı* başlıklı antropoloji yazısı, insanın Âdem'le başlayan dini tarihinin dışında, onunla çelişik olmayan, ilim gözü ile anlatılışın başlangıcı sayılabilir. Dikkate değer yazılardan biri de, teorik (nazari) ile pratik (ameli)in birliği hakkında Sait Efendi'nin yazısıdır. Bu konu, Hegel ve sonradan *pragmatisme*'de türlü şekillerde ele alınmış olan önemli bir felsefi problemin, henüz pek zayıf ve felsefileşememiş şuuru gibi görünüyor. Derginin en çok üzerinde durduğu nokta, Batı medeniyetinin teknik alandaki üstünlüğünü – Batı'ya bakınca ilk görülebilecek olan üstünlüğü – tanıtmak için yapılan popüler yayınlardır.

Dergi, Osmanlı-Türk cemiyeti için çok yeni olan iki ilmi, jeoloji ve iktisadı halka tanıtıyor. İkinciyi sonradan Mülkiye'de iktisat dersleri verecek olan Ohannes Efendi (Sakızlı Ohannes Paşa), birinciyi Ethem Paşa yazmaktadır. Batı'nın ekonomi poli-

73. Münif Efendi, *Maksat* (Mecmua-i Fünun, c. I).
74. *Mecmua-i Fünun* (sayı 6.).
75. *A.g.e.*

tik'i ile Aristo tercümelerinden öğrenilmiş eski «tedbîr-i menzil» o kadar farklı ve birincisi o kadar geniş ve yeni idi ki, bu yayınlar uzun zaman iyi anlaşılamamış, Ohannes Paşa'nın kitapları ardından gelen başka yazıların yayınları ile ancak 30 yıl sonra gerektiği kadar önem verilmeye başlanmıştır[76].

Abdülhamid'in dârülfununu kurmak için ilk teşebbüsünde Münif Paşa önayak oldu (1868). Fakat Cemaleddin Efganî'nin açılış nutkuyla başlayan ve Şeyhülislâmca «Küfrüne fetva» verilmesi üzerine, Efgânî'nin Sultan Hamid tarafından «şimdilik» kaydıyla Avrupa'ya gönderilmesiyle biten bu pek kısa ömürlü dârülfünun, 1870'de ikinci bir teşebbüsle açıldı. Hoca Tahsin Efendi'nin özel olarak devam ettiği bu teşebbüs, devletin yaptırdığı binada resmi bir kurum halini aldı. Bu sırada verilen derslerden doğmak üzere Hoca Tahsin *İlm-i Ahvâl-ür Ruh*'u yazdı. Ayrıca Sırrı Paşa *Ruh* risalesini yazmıştı. Bu dârülfununda ders veren Ahmet Vefik Paşa'nın *Hikmet-i Tarih*'i, *Tasvîr-i Efkâr*'da tefrika edildikten sonra kitap olarak çıktı. Ahmet Mithat üçüncü açılışta *Tarih-i Edyân* (Dinler Tarihi), *Hikmet-i Tarih* adlı ders kitaplarını yayınladı. Münif Paşa'nın çalışma arkadaşlarından olan Ethem Paşa «fizik» ve «jeoloji»ye ait ilk derslerinden sonra, «arkeoloji» üzerinde araştırmalara girişti. Ethem Paşa ailesi, kendilerini bu araştırmalara verdiler. Bu aileden yetişen Osman Hamdi, Galip, Ethem Paşa'nın oğlu Halil Ethem ve Galip'in oğlu Mübarek Galip, arkeoloji, *numismatique* (eski paralar ilmi) üzerinde etraflı tetkikler yaptılar ve bu çalışmaların ürünleri Osman Hamdi'nin gayreti ile kurulan Arkeoloji Müzesini meydana getirdi. Hoca Tahsin'den sonra, Şehbenderzade Ahmet Hilmi «İlm-i Ahval-ür-Ruh» ve Ahmet Naim «Mebâdî-i İlm-ün-Nefs»i yazdılar[77].

İSLÂM
MANTIK VE HUKUKUN CANLANMASI

Tanzimat'ın getirdiği batılı fikirler, aslında daima yüzeyde kalıyordu. Ne Batı tekniği ile onu hazırlayan ilimlerin öğrenilmesi, ne de Batı'nın yeni hukuki fikirlerinin anahatları ile benimsenmesi, bu medeniyete girmek demek değildi. Reşit Paşa yetiştirmelerinin Avrupa'dan getirdikleri gazetecilik de henüz çelimsiz ve yüzeysel olmaktan ileriye gidemiyor ve İstanbul'da çıkan *Courrier d'Orient* gibi yabancı yahut azınlıkların çıkardığı Türkçe gazetelerin yardımıyla ilerliyordu. Asıl Batı medeniyeti, zihniyeti, felsefesi ve araştırma metodlarıyla bilinmiyordu. Ancak Abdülhamid II zamanında gördüğümüz ilk ilmi çalışmalar doğa bilimleri alanındaki araştırmaların başlamasını sağladı.

Yeni tekniğin dayandığı ilmi zihniyete, yeni hukuk kavramlarının temeli olan dünya görüşüne nüfuz etmedikçe onların hiçbir işe yaramayacağı, batılaşmak için Batı medeniyetinin köklerine inmek gerektiği problemi henüz konmamıştı. Tanzimat'ın doğurduğu eski-yeni, şark-garp ikiliğinden bile rahatsız olunmuyordu. Yeni açılan rüştiye ve idadilerde (orta ve lise) okutulan fen dersleri karşısında akaid, fıkıh, kelâm ana kavramlarını öğreten din bilgileri (ulûm-ı diniyye), çocukların kafasında bu ikili-

76. Musa Akyiğitzade ile M. Cavit arasındaki görüş ayrılığı bunu devam ettirmiştir.
77. Bu eser Fonsgrive'in *Psychologie* adlı eserinden çevrilmiştir.

ğin hiçbir senteze ulaşmamak üzere devamına sebep olmaktaydı. Fakat ortaöğretim veren yeni okullar, din bilgilerine ait Türkçe okul kitaplarının yazılmasını gerektirdiği için, eski medresenin Arapça öğretim dışına çıkamayan ve halka yayılamayan bilgisinin birdenbire memleket yüzeyine dağılmasını sağladı. Aslında batılılaşmak isteyen Tanzimat böylece, medrese ilimlerinin yeni okul içine sokulması ve Türkçe yayınlarla millileşmesi sonucunu doğurdu. İslâm mantık ve hukuk bilgisi Türkçeleşti ve henüz pek cılız olan batılı fikirlerin karşısında vazıh ve sistemli olması yüzünden kuvvetle tutundu, hatta bazen ona üstün bir rol oynadı. Arapça metin ve şerhlerin tercümeleri basımevlerinde daha kolay bastırılabiliyordu. Eski mantık'a rağbetin başka bir sebebini de, batıcılık hareketine karşı tepki (réaction) de aramalıyız. Medrese yeni okula (mektep) karşı ilgisiz kalmıyor, yeni ilimlerin eski düşünce tarzı için «zararsız» bir hale gelmesine çalışıyordu. Süleyman Sırrı'nın *Mantık*'ı, bütün bölümlerinde her soruyu açıklarken misalleri âyet ve hadîslerden seçmek suretiyle dini doktrini kuvvetlendirmek istiyordu.

Tanzimat'ın maarif görüşünün getirdiği kolaylıklardan doğan bu sessiz reaksiyon hareketi, ilk kuvvetli eserini Gelenbevî'nin *Bürhan*'ı ve onun Abdünnafi Efendi tarafından yapılan çevirileri ile verdi*. İsmail Gelenbevî (1730-1790), 9-14. yüzyılın bütün İslâm mantıkçılarının çalışmalarını özetleyen ve sistemleştiren eserinde, eskiye hiçbir yenilik getirmiyor fakat onu mecelleştirerek (codifier) yayılmasını sağlıyordu. Gelenbevî'nin *Kıyas* (syllogisme) risalesi 1869'da, *Bürhan* (demonstration) 1877-1893'de çevrildi. Aynı sıralarda Sami Paşa *Rümuz-ul-Hikem*'i yazdı. Yine bu yıllarda, Mehmed B. Mübarekşah'ın *Hikmet-ül-Ayn* şerhi, Ali b. Muhammed el-Seyyid el-Şerif Cürcanî haşiyesiyle birlikte Kazan'da Arapça ve Rusça olarak basılmıştı (1901). Sait Paşa'nın *Hulâsa-i Mantık*'ı da aynı maksatla yazılmıştı. Buna karşı Mehmed Halis Efendi, psikolojik zihin olaylarıyla mantık işlemleri arasında münasebet gören ve tümevarım (istikra)'a önem veren *Menazil-ül-Ezhân* adlı, kendi nevinde ilk mantık kitabını yayınladı. Nitekim Cürcanî'nin oğlu Mehmed'in sezgici (mükâşefeci) görüşe karşı formel mantık'ı savunan *Usul-ül-Mantık*'ından yapılan çeviri de, eski mantık yolunda bir adım sayılmalıdır[78]. Bu mantık yayınlarının gayesi, yeni düşünceye düzen vermek değil, tersine, bu düşüncenin eski kelâm ve fıkıh zihniyetine zarar vermesine mani olmaktı. Yeni ilimler laboratuvarı, gözlem ve deneyi getirirlerken, bunların temeli olan yeni mantık ve felsefeyi birlikte getirmiyorlar; fakat ardarda çıkan eski formel mantık ve kıyas şekilleri (les figures syllogistiques) ne ait eserler, yeni ilim araştırmaları ile ilgisiz kalıyor, yalnız kelâm ve fıkhın düşünce temellerini veriyordu. İşte bu hazırlıklar yardımıyladır ki, Tanzimat, kendi hukuk sistemini kurmak istediği zaman, karşısında kendi nevinde çok sağlam olan bu eski mantık binasını buldu ve ona dayanan bir İslâmi hukuk mecellesi nazariyesi (codification) yaptı. Cevdet Paşa'nın şarkçı düşüncesi ile bu devre hâkim olmasının sebebini burada aramalıdır.

Cevdet Paşa (1822-1895), aslen Kırklareli'li olup Lofça'da yerleşmiş bir aileden gelir. Lofça'da doğdu, asıl adı Ahmet'di. Babası bir pehlivan soyundan gelen Hacı

* Gelenbevî İsmail, Manisa'da Gelenbe kasabasında doğmuş. Mehmet Emin Efendi'den ders görmüş, matematiğe dair birçok risaleler yazmış, logaritma cetvelini ilk defa tercüme etmiş ünlü bir matematikçidir. Fakat mantıkta Ortaçağ mantığına bağlı kalmıştır.

78. Mehmet B. Seyyit Şerif'in *Usul-ül-Mantık*'ından tercüme.

İsmail Ağa, annesi Tuna kıyılarından, Topuz oğullarından Ayşe Sünbül Hanımdır[79]. Ahmet, Lofça müftüsü hafız Ömer Efendi'den Arapça sarf, nahiv, mantık dersleri gördü. Büyükbabası Hacı Ali Efendi açık fikirli bir zattı. Torununu daha etraflı öğrenim görmesi için İstanbul'a gönderdi (1839). Ahmet, Çarşamba'da Papasoğlu Medresesi'ne yerleşerek cami derslerine devam etti. Zamanın en tanınmış hocalarından fıkıh, hadis, tefsir, mantık, kelâm gibi İslami ilimler hakkında temel bilgiyi aldı. Bu uzun medrese öğrenimi dışında Batı'dan gelen ilimleri de öğrenmeye heveslendi: Matematik, geometri, cebir, astronomi, tarih, coğrafyaya ait o zamanki Türkçe yayınları okudu. Bu müspet ilimleri kendisine okutan Mühendishane (Topçu Harbiye) öğretmenlerinden Albay Nuri'dir. Daha talebeyken Gelenbevî'nin *Bürhan*'ını okumuş ve ilerideki mantık çalışmalarına ait egzersiz kazanmıştı.

Ayrıca Ahmet, Murat Molla tekkesine devam ederek Farsça öğrendi ve «Mesnevihanlık» icazeti aldı. Şair Fehim Efendi'nin konağında edebi toplantılarda, Şevket, Örfî divanlarını okudu. Fehim Efendi ona «Cevdet» takma adını (mahlas) vermiştir. 1844'de kadı oldu. 1845'de İstanbul ruusunu (doktora) kazandı. Aynı yıl Reşit Paşa ile tanıştı. Sadrazam, Ahmet Cevdet'in zeka ve bilgisini takdir etmiş ve önemli vazifeler vermiştir. Aynı sıralarda Âli ve Fuat Efendi'lerle (paşalar) tanıştı. 1848'de Bursa'da Fuat Efendi'yle birlikte *Kavaid-i Osmâniye*'yi yazdı ve «Şirket-i Hayriyye» tüzüğünü hazırladı (1850). Aynı yıl kendisine Meclis-i Maarif üyeliği, Dar-ül-Muallimîn (öğretmen okulu) müdürlüğü verildi. 1851'de Reşit Paşa'nın girişimi ile açılan «Encümen-i Dâniş»in iç üyeliğine seçildi. Bu kurum için Meclis-i Maarif'in verdiği gerekçeyi Cevdet Paşa yazmıştır.

Cevdet 1854'te yazmaya başladığı *Tarih*'in ilk üç cildini Abdülmecid'e sundu. Bunun üzerine rütbesi Süleymâniye Müderrisliği'ne yükseltildi ve 1855'de «vak'anüvislik» verildi. O zaman bir yandan *Cevdet Tarihi*'ni bitirmeye çalışıyor, bir yandan da zamanın siyasi olaylarını tespit etmek üzere *Tezakir-i Cevdet*'i meydana getiriyordu. 1865'e kadar vakanüvis kaldı ve ondan sonra yerini Lutfi Efendi'ye bıraktı.

Cevdet 1857'de, fıkhın «Muâmelat» kısmına ait *Metn-i Metîn* adıyla bir kitap yazmak üzere Tanzimat dairesinde kurulan bilim derneği üyeliğine getirildi. 1856'da Galata Mollası, 1857'de Mekke Pâyesi aldı[80]. Tanzimat meclisinde ceza kanununun tamamlanmasına çalıştı. Arazi kanunu ve tapu nizamnamesini hazırlayan arazi komisyonu başkanlığına getirildi. Reşit ve Âli Paşa arasındaki gerginliğe adı karıştı. Reşit Paşa tarafını tutması, Paşa'nın «Islahat Fermanı» hakkındaki tenkitlerinden sonra durumunu güçleştirdi. 1859'da Kıbrıs'lı Mehmet Paşa'nın Rumeli müfettişliği sırasında, onunla birlikte İstanbul'dan uzaklaştı. 1867'de Meclis-i Valâ'nın «Divan-ı Adliye» ve «Şûray-i Devlet» adlarıyla ikiye ayrılması üzerine Cevdet Paşa, 1868'de Divan-ı Adliye başkanlığına çağrıldı. Bu vazifenin adı sonradan «Adliye Nezareti» oldu.

O sırada medeni kanun meselesi tekrar ortaya atılmıştı. Medeni kanunun batı dillerinden tercüme edilerek memleket ihtiyacına göre ayarlanması fikri, Mithat Paşa ve Ticaret Nazırı Feyzi Paşa tarafından ısrarla savunulmasına rağmen, Cevdet, Şirva-

79. Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Hayatı* (İstanbul, 1912), Şakir Ülkütaşır, *Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri* (Ankara 1945, Doğuş matbaası), A. H. Tanpınar, *Cevdet Paşa Üzerinde Düşünceler* (İstanbul Dergisi, 1 Haziran 1944, sayı 13, 1 Temmuz, sayı 15), A. H. Tanpınar, *Cevdet Paşa, XIX. Asır Türk Edebiyatı.*

80. Ş. Ülkütaşır, aynı eser.

nîzade'nin ve Fuat Paşa'nın yardımlarıyla «Fıkhın esaslarına göre bir kanun, yani Mecelle'nin tertibi fikri»ni kabul ettirdi. Mecelle cemiyeti kurularak başkanlığında çalıştı. Hemen yirmi yıl süren bir çalışma, asıl şöhretine sebep olmuştur. 1870'de azil ve Bursa valiliğine tayin edildi. Biraz sonra açıkta kaldı. Fakat 1871'de Şûray-i Devlet Tanzimat Dairesi başkanlığına geldi. Âli Paşa'nın vefatından sonra ıslahat komisyonu üyesi oldu. Mecelle yeniden çalışmaya başladı. Bununla birlikte Mahmud Nedim Paşa ile geçinemedi, Maraş valiliğine gönderildi. Bir müddet sonra yeniden Şûray-i Devlete, 1873'de Evkaf Nazırlığına getirildi. Şirvanizade'nin sadaretinde Maarif Nazırı oldu. İlköğretim ve idadiler işini ele aldı. İdadilerde mantık öğretimi için *Mîyâr-ı Sedad*'ı ve Türkçe öğretimi için *Kavâid-i Türkiye*'yi yazdı. *Kısas-ı Enbiyâ*'yı yazmaya başladı. Divan-ı Adliye'de mülkiye memurlarına mahsus hukuk dersleri verdi. Galatasaray'a hukuk dersi koydu. Hüseyin Avni Paşa'nın sadaretinde ona yardım etti, fakat Sultan Aziz'in tahttan indirilmesi kararına karşı koymaması için 1874'de Yanya'ya gönderildi. 1875'de Hüseyin Avni Paşa ayrılınca yeniden Maarif Nazırı, biraz sonra Adliye Nazırı oldu. Gümrüklerin yabancı sermayeye teslimi meselesinde Mahmut Nedim'e itiraz ettiği için Bulgaristan'a uzaklaştırıldı (1876). Daha sonra Suriye valiliğine tayin edildi. Bu sırada Sultan Aziz tahtan inmiş Murat V tahta çıkmış, Sultan Aziz ölmüş (intihar veya katl), Murat V de tahttan indirilmiş, Abdülhamid II millet meclisini açmak, meşrutiyeti ilan etmek vaadiyle tahta çıkmıştı. Cevdet Paşa «Kanun-i Esasî» müzakereleri üzerine kamu sanısının gerginleştiği bir sırada İstanbul'a çağırıldı ve Evkaf Nazırı oldu. Mithat Paşa'nın Avrupa'ya sürülmesinden sonra Dahiliye Nazırı oldu. 93 Savaşını durdurmak istedi, yeniden Suriye valiliğine gönderildi. Aynı yıl Ticaret Nazırlığı ile İstanbul'a geldi. 1879'da Adliye Nazırı oldu ve adliye teşkilatını bu sırada tamamladı. Mithat Paşa davasında Abdülhamid'in aleti oldu. Mithat Paşa ile eskiden beri arasının açık olması bu ağır ve hatalı işi üzerine almasına sebep oldu. Mithat Paşa'nın Tâif'de boğdurulmasının bütün sorumluluğu bu mahkemeye (Cevdet Paşa, Süruri, Rauf vb.) çevriliyordu. Cevdet Paşa bu ağır ithamın yükü altında kaldı. Abdülhamid bile onu unuttu[81]. Yıllar sonra tekrar Adliye Nezaretine getirildi. 1895'de Bebek'teki yalısında öldü.

Cevdet Paşa'nın asıl işi, Tanzimat'ın boşluklarını doldurmaktı. *Cevdet Tarihi,* İmparatorluğun yıkılışının en parlak felsefi izahı olan İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin tercümesi, *Belâgat-ı Osmaniye, Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa, Miyar-ı Sedad, Takvim-ül-Edvar,* kanunlar, nizamnameler, siyasi hatırat için parlak örnekler olan *Tezakir-i Cevdet** ile *Ma'ruzat,* fakat hepsinden önemlisi İslâmi hukuk esaslarına göre tertip edilmiş ve Cumhuriyet devrinde Medeni Kanunun kabulüne kadar geçerliğini saklamış İslâmi bir medeni kanun olan *Mecelle*'nin hazırlanması başlıca eserleridir.

Basit bir ortaöğretim kitabı olan *Mîyâr-ı Sedad*[82], İslâm Ortaçağ mantık'ının bü-

* Cavit Baysun, *Tezakir-i Cevdet* (Cevdet Paşa'nın siyasi hatıraları ve notları, 2 cilt – 1'inci cilt: 1-12 Tezkere, 1953; 2'nci cilt: 13-20 Tezkere, 1960. – Türk Tarih Kurumu yayınlarından, Seri II, No: 22, Tezakir ile Ma'ruzat'tan bazı parçaları karşılaştıran C. Baysun'un bir önsözü vardır).

81. Abdülhamid'in onu unuttuğunu Tanpınar söylüyor. Fakat aslında Cevdet Paşa kendi görüşünün sonuçlarına sadık, sağlam bir fikir adamı olduğu için bu hal Abdülhamid politikası ile zaman zaman çatışmasına ve işten uzaklaştırılmasına sebep olmuştur.

82. Cevdet Paşa'nın *Miyâr-ı Sedad* ve *Âdab-ı Sedad*'ı oğlu Ali Sedad adına yazılmış olup, ikisi bir arada yayınlanmıştır (İstanbul, 1303). Cevdet Paşa *Beyan-ül Ünvan* adlı eserini ondan önce yayınlamıştır (İstanbul, 1292).

tün esaslarını en açık şekilde veren bir ilim kitabıdır. *Âdâb-ı Sedad* adlı tartışma (münazara) sanatına dair bir kitapçık, onu ek olarak tamamlamaktadır. Gelenbevî'den bu kitaba kadar, Türk mantıkçılığının orta seviyede fakat temelli bir yayın yapmış olduğunu görüyoruz. Cevdet Paşa'nın eseri, bu yayınların sonuncusu olup kurduğu Mecelle'ye temel olarak aldığı için en önemlisidir. Ondan sonra artık «Miftah-ül-Fünûn» (Gallupi'den çeviri), Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad'ın yazdığı mantık kitaplarıyla Ortaçağ mantık'mdan uzaklaşma başlıyor. Ortaçağ tipinde eserlerin sonuncusu, belki de Cevdet Paşa'dan bir sene sonra yayınlanmış olduğu için Muhiddin Mahvî'nin «Mazbatat-ül-Fünun»dur (1873)[83].

Mecelle, Arapça fıkıh kitaplarının (Hanefi fıkhına ait olanların) «Muâmelât» yani medeni hayata ait hükümlerine dayanarak yazılmış bir kanun kitabıdır. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun hukuki ihtiyaçlarını İslâm İmparatorluğu'nun evriminden çıkararak göz önüne almış bir eserdi. Genel hükümler şeklindeki bir önsöz ile, satış, kira, kefillik, havale, rehin, emanet, hibe (hediye), gasp, hacir, ikrah, şirket, vekâlet, sulh, ibra, dava vb. adları altında 16 kitap olarak hazırlanmıştı. Kitaplardan her biri «bab»lara, onlar «fasıl»lara ve «madde»lere ayrılmıştır. Bütün Mecelle 73 bab ve 1851 maddeden ibarettir. Cevdet Paşa, Mecelle'yi yayınlamak suretiyle eski mahkemelerdeki karışıklığı, fetvalar ve oylar arasındaki çelişkiliği ortadan kaldırmış, mahkemelere ortak bir temel vermişti. Mecelle'nin ilk 10 kitabı 1874'e, son altı kitabı 1876'ya kadar yayınlanmıştır. Yazılması ve sıraya konması için on yıl çalışmıştır. Bu eser Türk Medeni Kanunu'na kadar (17 Şubat 1926), Türkiye mahkemelerinde 60 yıl (1868-1926) tam bir *code* olarak hüküm sürmüştür[84]. Önce Hukuk Mektebi'nde sonra Mülkiye'de ve Hukuk Fakültesi'nde okutulmuş ve birçok şerhleri yapılmıştır[85].

Mecelle'nin umumi hükümleri, Cevdet Paşa'nın açıkseçik ve mantıklı Türkçe üslubunun parlaklığına ve İslâmi hukuk bilgisinin derinliğine her zaman örnek olarak kalacaktır. Onlardan birkaç örnek verelim: Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir(2). – Beraet-i zimmet asıldır(8). – Kadim kıdemi üzre olunur(6). – Zaruretler memnu olan şeyi mübah kılar(21). – Mani zail olunca memnu avdet eder(24). – Alması memnu olan şeyin vermesi de memnudur(34). – Âdet muhkemdir(36). – Zamanların değişmesiyle hükümler de değişir(39). – Batıl (yanlış), herhangi bir şey için örnek olamaz vb.

Mecelle, o vakte kadar *codifier* edilmiş bulunmayan İslâmi hukukun dağınık esaslarının ilk *codification*'udur denebilir. Bu bakımdan da yalnız Türkiye için değil, bütün İslâm memleketleri için çok önemli bir olaydır. Fakat Batı'nın eşiğinde devamlı değişmeler halinde bulunan bir memleket için bu yeter miydi? Cumhuriyet'in getirdiği «Medeni Kanun» fikri, o zaman da vardı. Mithat Paşa – Cevdet Paşa çatışması burada başlıyordu; ve bu çatışma memleketin esaslı bir problemine dokunduğu için çok derindi. Burada İslâmi hukukun «tedvîn»i ile bir Batı memleketinden medeni hukuk tercümesi diye karşıt iki tez kendini göstermektedir. Fakat problem bu kadar

83. Muhiddin Mahvî, *Mazbatat-ül Fünun* (İstanbul, baskı tarihi, 1289). Bu eser eski mantığın son kitaplarındandır. Gallupi'nin *Miftah-ül Fünun*'u (Çeviren bilinmiyor. Türkçesinde yazar Galobi diye tanınıyor, İstanbul, 1277) ile Ali Sedad'ın *Mizan-ül Usul*'ü artık modern görünüşte mantık kitaplarıdır.

84. «Mecelle» 100 esas kaidenin 1851 madde halinde genişletilmesinden ibaret olup birçok şerhleri vardır. Mecelle için şu esere bkz: Ebül-Ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* ölümünün 40'ncı yıldönümü vesilesiyle, İstanbul, Cumhuriyet matbaası, 1946).

85. En tanınmış şerhleri Küçük Haydar Efendi, Atıf efendi, Şevket efendi, Ebül Ulâ Bey, vb. tarafından yapılmıştır.

basit midir? Acaba böyle bir alternativ o zaman ve sonra kendini zorluyor muydu? Yoksa bu sözde – alternativ'in ortasında başka çözüm yolu var mıydı? Bu sorular bizi medeni kanun bakımından İslâm memleketlerinin bulduğu türlü çözüm yolları üzerinde düşünmeye götürebilir. Gerçi Mısır, Kral Fuad zamanında, başlarında Dr. Markos adlı bir Hıristiyan Arap bulunan bir heyete bir *code civil* hazırlatmış olduğu gibi, komünist idaresinden önceki Arnavut hükümeti, Endonezya ve Pakistan Cumhuriyetleri de birer medeni kanun hazırlamışlardır[86]. Mısır'ın kanunu (çeşitli doktrinlerden faydalanmak üzere) İslâm hukuku temellerine dayanıyorsa da onları Avrupa medeni kanunlarıyla karşılaştırmaktadır. Bundan dolayı Batı hukukunun şekli ile fıkıh doktrinleri halini almış örf ve âdet «muhteva»sının birleşmesinden doğmuştur. Arnavutluk medeni hukuku Alman, Fransız, İsviçre medeni hukuklarından faydalanmış ve İslami hukukla bunları meczetmiş olan daha basit bir *compilation*'du. Pakistan medeni hukuku, tamamen İslâmi hukuka dayanmaktadır. Endonezya bu hukuku memleketin çok çeşitli (bazan fetişist inançlara kadar inen) örf ve âdetleriyle uzlaştırmakta, birçok yerlerde örfe ölçüsüz yer vermektedir[87]. Bu misaller gösteriyor ki, Mithat Paşa – Cevdet Paşa çatışmasını doğuran karşıt görüşlerin arasında birçok çözüm yolları daha vardır. Acaba bunlardan hangisi başarılıdır. Bu son soruya bütün şartlarda aynı kalan genel bir cevap verilemez. Hukuki form ile örf ve âdetin içeriği (contenu) arasında terkip nisbeti bu şartlara göre çok değişik olabilir. Onu tayin edecek, hukuk reformunu yapan memleket için hukukçular ve sosyal ilimlerle uğraşanların araştırmalarıdır. Geriye bir soru kalıyor: Acaba yeni bir medeniyet çevresine giren veya girmek üzere olan bir cemiyette, kültür değişmelerinin hızına göre kurulan hukukun formu nereden, muhtevası nereden gelmelidir? Yani, İslami bir hukuk formuna göre yeni hayat şartlarının muhtevasını mı koymalı, Avrupa hukuku formuna göre memleket hayatının örf ve âdetle karışmış olan İslam hukukunun muhtevasını mı koymalı? Bir şey daha sorulabilir: İslam hukukunda dört esaslı mezhepten her birinin kesin dini form yanında örf ve âdete verdikleri yerin (kıyâs-ı fukaha, icmâ-i ümmet) rolleri değişir. Onlardan bu yeri en çok tanıyanı Hanefî fıkhı – ki Cevdet Paşa'nın başlıca kaynağıdır – hukukta evrimi (évolution) kabul eder. Nitekim Osmanlı «fetva»ları bundan faydalanarak, İslâmi hukuka büyük bir yumuşaklık vermişler ve yeni hükümler getirmişlerdir. Toprak hukukunun evrimi, vakıflar hukuku, kadınların hukuki statüsü[88], miras hukuku vb. soruları bunlardandır. Osmanlı hukukçularının yaptığı bu gibi yenilikler tetkik edilmeden, İslâmi hukukun şekliyle örf ve âdetin payı arasındaki ilişki anlaşılamaz. Hatta bu konular birer birer alınınca denebilir ki, birçok yerlerde İslâm hukuk şekli ile örf ve âdet birbirine karışmış ve yekpare bir bütün olmuştur. Öyleyse İslâm hukukunun formuna yeni ihtiyaçların muhtevasını koymak veya Batı hukukunun formuna örf ve âdetlerin (onlarla karışmış İslami hukukun) muhtevasını koymak şeklindeki iki şıktan hangisinin tercih edileceği sorusu meydana çıkar.

86. Bu konuda bir monografi neşredeceğiz.

87. G. H. Bousquet, *Introduction à l'Etude de l'Islam Indonésien* (Ext. de la Revue des Etudes Islamiques, 1938; cah. 11-111, Geuthner). Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, (Princeton, 1957).

88. Osmanlı Hukuk Tarihi için bkz: Fuat Köprülü, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, (sene: 1932-39), F. Köprülü, Türk Hukuk Tarihi Dergisi, (1941-1942). Bu dergilerde birçok yazarın toprak vakıfları, Cengiz Yasası, borç ve mesuliyet, İslâmda sermayenin zuhuru, Malikâne Sistemi, N. Kemal'in hukuki fikirleri vb. üzerinde yazıları vardır.

Altmış yıllık tecrübeden sonra bir ikinci kırk yıllık tecrübe, bunların incelenmeye değer sorular olduğunu, bugünkü hukukçu ve sosyologlar için bütün ciddiyeti ile devam ettiğini göstermektedir[89].

İLK UZLAŞMA TEŞEBBÜSÜ

Tanzimat, cemiyetin bütün alanlarında eski ile yeniyi karşı karşıya koyan ikilik devridir demiştik. Fakat bu ikiliğin çatışkan manzarası en çok hukuk probleminde kendini gösterdi: Bir yandan Avrupacılar (batıcılar), öte yanda İslâmcılar (doğucular); bir yanda terakkiciler, öte yanda muhafazacılar. Buna bir de Abdülaziz'in son zamanlarında yeni bir fikir, Türkçüler karıştı. O vakte kadar böyle bir düşünce, eski ve yeni hiçbir Osmanlı aydınının aklına gelmemişti. Bu, Türklüğün unutulmuş olmasından değil, İmparatorluğu kuran Türk milletinin siyasi birliği bozma korkusundan ileri geliyordu. Osmanlı devleti, halifelikle İslâm dünyasının birliğini temsil ettiği kanısındayken, «Tanzimat»da azınlıkların ayaklanması üzerine İslâm-Hıristiyan ikiliğini aşan bir «birlik» düşüncesi meydana çıktı, bu da «Osmanlılık»tı. Yeni Osmanlılar – temelde İslâm ruhuna dayanıyorlarsa da – İmparatorluğun selametini, İslâm ve Hıristiyan bütün tebaaya aynı hürlüğü veren bir idarede buluyorlardı. Bu görüşe Osmanlıcılık diyebiliriz. Namık Kemal, Ziya ve arkadaşları Türk olduklarının şuuruna sahip olmakla birlikte[90] Osmanlıcı idiler[91]. Siyasi ihtilal girişimlerinde azınlıklar ile işbirliği yapmalarını mazur gösterebilecek biricik düşünce buydu. Fakat Osmanlıcılar da iki kısımdı: 1) İslâmi esaslara sarılarak siyasi bütünlüğü saran tehlikeleri önlemek isteyen devlet adamları: Âli Paşa, Fuat ve Cevdet Paşa'lar bunlardandı. 2) Bu esaslarda ayrılmadan Batı'nın hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini uygulamak isteyen Yeni Osmanlılarla Abdülhamit devrinde «Jön Türkler». Birinciler bir bakımdan «İslâmcı» olarak görünmektedirler, fakat onlarda henüz siyasi anlamda İslâmi birliği ideal sayma düşüncesi yoktu.

Azerbaycan'da Mirza Fetih Ali (1811-1874) sade Türkçe ile karakter, örf ve âdet hicvi şeklinde komedilerini (1850 ile 1855 arası) yazdı. Mirza'nın Molière'den, Gogol'den esinlenmiş olması çok olasıdır[92]. İsmail Gaspıralı (1841-1914) Kırım'da *Tercüman* gazetesini çıkardı. «Dilde, fikirde, işte birlik» başlıca düsturu idi. Kazan Türklerinden Şehabeddin Mercânî, Türk Dünyası fikrini belirsiz olarak ileri sürdü. Kayyum Nasırî, ona karşı bölgecilik ve Tatarlık fikirlerini savundu. Fakat Osmanlıcılardan birçoğu da aslında Türkçüydüler. Şinasi'nin Paris'te hazırladığı Sözlük (1865-1870), bunun belirtilerindendir. Ziya Paşa, J.J. Rousseau'dan *Emile*'i çevirirken bu düşünceyi açıklıyor (1871). Vefik Paşa *Lehçe-i Osmânî*'yi o sırada yazdı[93].

Vambery 1861'de Reşid Efendi takma adıyla Türkistan'a seyahate çıkmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan unsurları arasında (Arap, Arnavut, Rum,

89. Dahiliye Vekâleti'nin 24 valiyle yaptığı anket ile bazı üniversite profesörlerinin bu konudaki düşünceleri, 1932'de yayınlanmıştır.

90. Türkçülük alt-bölümüne bkz.

91. Kurdukları cemiyet (Yeni Osmanlılar) bunu gösterir.

92. Türkiye'de Ahmet Vefik Paşa'nın yaptığını aşağı yukarı yirmi yıl önce Azerbaycan'da o yapmıştır.

93. Ahmet Vefik bölümüne bkz.

Ermeni vb.) milliyet fikirlerinin uyanmaya başlaması ve bu unsurların yaşadığı bölgelerde uyanış hareketlerinin Türk aydınları ve idarecileri üzerine etki yapmasının da rolü vardır[94]. Ahmet Vefik Paşa ilk dersi 1279 Şaban 27 Pazar (Şubat 1863'de) vermiştir. Vefik Paşa'nın bu dersleri *Hikmet-i Tarih* adı ile basılmıştır[95].

Mustafa Celâleddin Paşa, 1869'da Şinasi'nin ölümünden bir yıl sonra *Les Anciens Turcs* adlı bir eser yayınladı[96]. Kitap İstanbul'da *Courrier d'Orient* basımevinde basılmıştır. Mustafa Celâleddin, 1848 ihtilaline katıldığı için vatanını bırakma zorunda kalan Polonya asillerinden Constantin Borgenski'dir. Bu zat 1828'de Kleszov'da doğmuş ve civardaki papaz mektebinde tahsil görmüştür. Polonya, istiklal savaşlarında başarı kazanamayınca birkaç vatandaşı ile Türkiye'ye sığındı. Yüzbaşı olarak Osmanlı ordusuna girdi, harita şubesine memur edildi. O sırada İslamiyeti kabul etti. Şeyhülislam kendisine Mustafa Celâleddin adını verdi. Ömer Paşa'nın kızını aldı. Üsküdar'da Karacaahmed civarında bir evde oturdu. Bu hayat süresince İstanbul'un Avrupa kolonileriyle temasta bulunmadı. 1875'de Karadağ savaşlarında yaralanarak öldü.

Mustafa Celâleddin, *Les Anciens Turcs*'de eski Yunan ve Latin kaynaklarına dayanarak İlkçağ kavimleri arasında Türklerin çok geniş bir yeri olduğunu iddia ediyordu. Filolojik bazı kanıtlara dayanan yazar, İlkçağın kökleri bilinmeyen birçok kavimlerinin Türk kökünden geldiklerini söylüyor. Bunun için Heredote, Strabon, Thukidides vb. gibi klasik tarihçilerin eserlerini kaynak olarak gösteriyor. Fakat etimoloji yolu ile yaptığı yaklaştırmalar ve benzetmeler çok cüretlidir ve bazan birkaç yüzeysel kanıt, kökleri iyi bilinmeyen bir eski kavim hakkında hüküm vermesi için yetiyor. Celâleddin Paşa'nın eseri, bazılarınca alayla karşılandı, fakat birçokları onun iyi niyetinden ve Türk dünyasına aradığı geniş ufuktan sevinç duydular. Önemli olan nokta, içlerinde doğru tarafları olan bu filolojik fantazilerin çevrildiği hedef, yani Türklerin kendi kendilerini küçük görmemeleri, büyük bir kavimler ailesinden gelmiş olduklarını hatırlatmasıydı. Nitekim Mustafa Celâleddin'in bu tezi sonraki nesillerde de tutundu ve ardından gidenler oldu[97].

Batı Türkleri arasında Türkçülük hareketinin ikinci safhası Süleyman Paşa ile başlar (1816-1877).

Şerafeddin Mercânî, Kerim Hazret, Kazan'da skolastik medrese yönetimini temsil ediyorlardı. Halifeliğin bulunduğu İstanbul'daki gelenekçi bilginlerin bu skolastik kadrosunu aşması mümkün değildi[98-99]. İşte bu çeşitli görüşlerin çatıştığı devirde, onların uzlaştırılması yolunda ilk teşebbüs, modernleşmiş bir İslâmcılık ile batıcılık ve Türkçülüğün birbirini tamamlayan üç görüş olduğunu ilk defa iddia eden Ali Suavi oldu.

94. Mehmet Ali Ayni, *Milliyetçilik* (1943, İstanbul) – Bu eserde yazar Türkçülük şuurunu, Arnavutluk'taki kaymakamlığı sırasında Arnavut milliyetçilerine karşı tepki olarak kazandığını söylüyor. Sonradan *Gençlik* ve *Millet* dergilerinde Mehmet Kaplan, M. Ali Ayni'nin sözlerini «milliyeti Arnavutlardan öğrendim» şeklinde yorumlamış ve bu hücumlara karşı Şekip Tunç, H. Ziya ve Z. Fahri imzası ile rektörlüğe bir açıklama yazılmış olduğunu Ali Kemal Aksüt'ün adı geçen kitabında anlatıyor. (s. 505-509).

95. *Tasvîri Efkâr*'da ilâve olarak verilmiş, sonra kitap halinde yayınlanmıştır. (Türk Tarih Kurumu kitaplığından).

96. M. Djelaleddin, *Les Anciens Turcs* (İstanbul 1869, İmp. Courrier d'Orient.)

97. İlerki bölümlerde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağız.

98. Süleyman Efendi, *Lûgatî Çağatay* (baskı İstanbul 1894).

99. Yusuf Akçura, *Türk Dili: Türkçülüğe Hizmet Edenler* (İstanbul, 1928, Yeni Matbaa).

Ali Suavi (1839-1878), medreseden yetişmiş ateşli bir devrimcidir. Suavi'nin doğduğu yer üzerinde fikir birliği yoktur. İsmâil Hâmi Danişmend'e göre Fransız yazarlarından Paul de Regla ve Gilles Roy, Suavi'nin Buhara'lı olduğunu, hatta ölümünden 14 yıl önce Buhara'dan geldiğini söylerler[100]. Bursalı Tahir, Suavi için «Şehrî yani İstanbulludur» der[101-102]. Ali Suavi ömründe Buhara'ya gitmiş olmadığı gibi Buhara ile hiçbir ilgisi yoktur[103]. Kendi ifadesine göre babası İstanbul'a Viranşehir'den gelmiş ve kendisi Cerrahpaşa'da doğmuştur. Ali Suavi *Ulûm* adı ile çıkardığı gazetede kendi ailesinden söz ederken, babasının kâğıtçı Hüseyin Ağa olduğunu söyler. Burada babasının hırçın mizacını, haksızlığa dayanmadığını anlatır. Ali Suavi'nin isyancı ruhunun kendisine babasından geçmiş olduğu anlaşılıyor. Medrese tahsili yapmış olduğu halde, medresenin skolastik zihniyetine hücum etmiş, fakîh olduğu halde fıkha isyan ederek ilk defa laikliği savunmuştur. Onun Türkçülük hareketini tutuşu da Osmanlıcılığa karşı fikri bir tepki sayılabilir.

Abdülaziz devrinde ilk vazifesi yoklama kaleminde katiplik idi. Ondan sonra Suavi'yi Bursa rüştiyesinde öğretmen olarak görüyoruz. Oradan Simav ve daha sonra Filibe rüştiyesinde öğretmen, aynı zamanda orada Ticaret Mahkemesi reisi oluyor. Tahsili Davutpaşa rüştiyesi ile özel medrese hayatıydı. Arapça, Farsça biliyordu. Avrupa'ya gittikten sonra Fransızca ve bir dereceye kadar İngilizce öğrendi. İstanbul'da *Muhbir* adlı gazeteyi M. Philippe ile birlikte yayınlamaktaydı... Âli Paşa zamanında gazetesi kapatıldıktan sonra Yeni Osmanlılarla birlikte Mustafa Fazıl himayesinde Avrupa'ya gitti. Londra'da *Muhbir*'i yeniden çıkarmağa başladı. Bir müddet Paris'te *Ulûm* adında başka bir gazete ile yine Paris'te *Bâb-ı âli* adında bir gazete ve kısa bir süre *République* adında Fransızca bir gazete çıkarmıştır.

Ali Suavi taşradaki buhranlı ve mücadeleli hayatından İstanbul'a döndüğü zaman, siyasi hayata karışmak istiyordu. *Muhbir*'de Bâb-ı âli'ye şiddetli hücumları yüzünden Kastamonu'ya sürüldü, fakat Yeni Osmanlıların hareketine katılmak üzere (1284/1868) at ile İnebolu'ya, oradan vapurla İstanbul'a ve yine *Messagérie Impériale* vapuru ile ve *Tercüman-ı Hakikat* sahibi Agâh ile birlikte Avrupa'ya gitti. Mustafa Fazıl'ın himayesi devam ettiği sürece Yeni Osmanlılarla arası iyiydi. Fakat daha ilk toplantılarda Suavi, *Muhbir*'i çıkarmaya devam edeceğini söylediği halde ötekiler *Hürriyet* diye başka bir gazete çıkarmak istediler. Bu çatışma önce Muhbir'in çıkması şeklinde halledildi ise de, sonradan *Hürriyet* çıkınca Kemal ve Ziya ile Suavi'nin araları açılmağa başladı. Mustafa Fazıl, Âli Paşa ile anlaşarak kabineye girdiği ve Yeni Osmanlıları himayeden vazgeçeceği havadisleri yayıldığı zaman çatışma büyüdü. Bu sefer, Fazıl Paşa'dan maddi yardım görenler arasında bulunan Ali Suavi ile Namık Kemal arasında bu yardımı kabul edip etmemek yüzünden çatışma çıktı. Ali Suavi bu yardımı artık kabul etmenin doğru olmadığını ileri sürerek, Mustafa Fazıl'dan aylık almada devam edenleri *Fazıl Paşa Takımı* başlıklı yazısında teşhir ediyordu*. Suavi bir İngiliz kadınla evlendikten sonra Londra'dan Paris'e geldi ve yazılarını

* Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi* (Güven Basımevi, İstanbul, 1946 – s. 80-81).

100. İsmail Hami Danişmend, *Ali Suavi* (İstanbul 1940).

101. Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (c. I, *Ali Suavi*).

102. Nevzat Akurgal, *Ali Suavi* (sınıf çalışması, basılmamıştır, 1946).

103. Falih Rıfkı Atay, *Baş Veren Bir İnkılâpçı* (Türkiye Talebe Federasyonu, Ankara, 1954, Doğuş matbaası).

oradan gazeteye gönderdi. Fakat 26 Temmuz 1869'da Paris'te *Ulûm* gazetesini çıkarmaya başladı. Aslında bu gazeteden çok 64 sahifelik el büyüklüğünde bir dergidir. Kolaylıkla her tarafa ve başlıca Türkiye'ye gönderebilmek için yapılmaktaydı. İlk iki cildi Suavi'nin el yazısı ile taşbasmasıdır, sonrakiler matbaada basılmıştır. 1870'den başlayarak Victor Coupy basımevinde forma halinde bastırmak üzere *Kamus-ül-Ulûm ve'l-Maarif* adı ile bir nevi küçük ansiklopedi meydana getirdi. *Ulûm*'daki tetkiklerinde Ali Suavi, bütün ilimlere temas etmektedir. Bununla birlikte yüzeysel ve popüler olan bu yayın hakkında Ebüzziya *Yeni Osmanlılar Tarihi*'nde alaycı ve küçümseyici izahat vermektedir. Bunlar tarih, coğrafya, siyaset, iktisat, hukuk, ilahiyat, istatistik, ticaret, endüstri, ziraat, arkeoloji ve daha birçok konulardır. Bu bakımdan Ali Suavi'nin ilmi faaliyetine tam deyimiyle *publiciste* faaliyeti denebilir.

Ali Suavi, Şark-İslâm ilimlerine ait konuları mümkün olduğu kadar Batı kültürü ve metotları bakımından tetkike çalışmıştır. Vakıa *Hürriyet*'i çıkaranlar onun bu gayretini küçümsemekte ve «Mevcut olmayan bir takım bilginler icadetmek, hiç yazılmamış eserleri kaynak olarak göstermek, hattâ bu hayali eserlerin filan sahifesini kanıt diye göstererek buradan bir takım sonuçlar çıkarmakla» haksız itham etmektedirler[104]. Vakıa Suavi bahsettiği bu ilimlerden hiçbirinde derinleşmiş değildi, fakat Batı fikir hayatına karşı delice açlığı onun merak ufkunu bu derece ölçüsüz genişletmesine sebep olmuş ve Batı ile yeni temas devrinin ateşli önderi olmuştur.

Ali Suavi bu ilimlerden herhangi birinin uzmanı değildi; fakat ilgilerinin zenginliği görüşlerinin yayılmasına tesir etmiştir. Bu yüzden savunduğu fikirleri kuvvetle savunmasını bilmiştir. Namık Kemal ve Ziya Paşa, Yeni Osmanlı devletinde şeriata dayanılmasını istiyorlar ve fıkhı savunuyorlardı. Ali Suavi ise dünyanın dini kanunlarla idare edilmesine karşı yazıyor ve laikliği savunuyordu. Devletin bir takım kelime oyunlarıyla yani nüktecilik ve edebiyatçılıkla idare edilemeyeceğini, ilm-i siyasetin esası şeriat ve edebiyat değil, coğrafya, iktisat ve ahlak olduğunu söylüyordu. Din ve devlet işlerinin ayrılmasını istiyor ve ilk defa açık bir ifade ile laiklik fikrini ortaya koyuyordu. O devirde hiçbir Osmanlı aydınının bunu düşünmediğini hesaba katacak olursak Ali Suavi'nin fikrindeki cesaret ve ileri görüş anlaşılır. Yalnız Mustafa Fazıl Paşa'nın Abdülaziz'e yazdığı ve İstanbul'da Kemal'in Türkçeye çevirdiği layihada laiklik fikrine dokunulmuş olmakla birlikte üzerinde ısrar edilmemişti[105].

Ali Suavi, ibadetin de Türkçeleştirilmesini, namaz surelerinin Türkçeye çevrilebileceğini söylüyor. Bu soru Suavi'den 80 yıl sonra, ancak zamanımızda ortaya atılabilmiş ve Kuran tercümelerine girişilmiş ise de namaz surelerinin Türkçe okunması Türkiye'de bugün de cesaretle konuşulamamaktadır*. Ali Suavi'nin dayandığı kanıtlar, İmam Azam'm Kuran'ı Arapçadan başka dillerde okumanın caiz olduğunu kabul etmesiydi. Buna yeni bazı kanıtları katmak üzere Mısır'da Ferid Vecdî *El-Ezher* gazetesinde Kuran'ın tercümesi problemini 1920-25 sırasında şiddetle savundu. Fakat Mustafa Sabri, Kuran'ın tercümesi aleyhinde yazılar yazdı. Ne gariptir ki, Araplar bu fikri savunurken, bir Türk ona karşı bulunuyordu. Memleketimizde 1945'ten sonra

* Türkiye dışında ısrarla konuşulduğu ve yazıldığını sonraki bölümlerde göreceğiz.

104. Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (Y. Tasviri Efkâr, 1909).

105. Ebüzziya Tevfik, aynı eserde bu lâyiha yayınlanmıştır.

Kuran tercümesi teşebbüsleri genişledi. Bununla birlikte henüz bu soruyu Ali Suavi'nin 90 yıl önce koyduğu genişlikte ortaya koymaya kimse cesaret edememektedir. Ali Suavi «Hilâfet» müessesesine hücum etti. *Ulûm*'da (II. cild, 16'ncı sayı) «İslâm devletlerinde siyasî kudret»e dair yazısında Peygamberin halife diye bir vekil bırakmadığını ve hiç kimsenin Peygambere vekil olmak iddiasında bulunamayacağını, Halife ünvanının yalnız Hazreti Ebu Bekir'e ait olduğunu söylüyordu. Suavi, hükümdarlık idaresine (monarchie) de hücum etti ve açıkça cumhuriyet fikrini savundu. Osmanlı devletinin başlangıçta cumhuriyete benzer bir nevi idaresi olduğunu, başkanının aşiretçe seçildiğini, mutlak idarenin sonradan meydana çıktığını söyler. Fakat mutlak idare yerine meşruti idare safhasından geçmenin de zorunlu olduğu kanısındadır. Parlamentolu olan bu idare şekli yeni usul-ü meşrûta, Ali Suavi'ye göre cumhuriyete doğru kazanılmış bir merhaledir. Dini kanunlara karşı laikliği, mutlak idareye karşı cumhuriyeti savunan Suavi, Osmanlıcılığa karşı da Türklüğü ileri sürmektedir.

Ali Suavi'nin Türklüğe, Türkçülüğe ait birkaç risalesi ve bazı makaleleri vardır. Risalelerinden bilinenleri *Hîve Tarihi* ve *Türk* adındaki küçük broşürlerdir. *Hîve*'yi 1873'de Paris'te yayınlamıştır. Paris'te eserin Fransızcasını bastırdığı halde, İstanbul'da Türkçesini çıkardı. Bu risalelerde Suavi'nin, zamanındaki Türkçülük cereyanından haberi olduğu, ayrıca Avrupa'da Deguines'in Umumi Türk Tarihini, Abel Rémusat'yı okuduğu, Türkologların yayınlarıyla temasta bulunduğu anlaşılıyor. Fakat asıl önemli olan nokta onun bir Türkolog olması değil, Osmanlılık şuuru yerine Türklük şuurunu uyandırmak istemesidir. 1871'de Suavi, Lyon'da gazeteci olarak görünüyor. Burada o, milliyetçi olmaktan çok İslâm birliği savunucusudur. Nitekim Türklük fikrini bırakmaksızın İslâm milletleri birliğinden söz etmesini başka vesilelerle açıklıyor. Onun bu izahlarını göz önüne almayanlar, Suavi'nin zaman zaman fikirlerini değiştirdiği ve çelişikliğe düştüğü zannma kapılmışlardır*. Avrupa'da birlikte çalıştıkları arkadaşlarıyla arası açıldıktan sonra ona karşı yazılan yazılarda bu nokta göze çarpar, fakat Suavi'nin yayınlarına bütün olarak bakınca bu tenkitlerin büyük bir nisbette haksızlığı anlaşılır.

Suavi, Le Play ve Urquhart'tan söz eder ve: «İngiliz düşünürü Urquhart şöyle demişti: Avrupa haritasına bir göz atarsak hükümetler temellerinin üzerinde sarsılmaz gibi görünürler. Halbuki çökmek üzeredirler.» Le Play'in Doğu-Batı cemiyetlerini ayıran tanınmış sınıflamasından *communautaire* ve *particulariste* iki sosyal tip ayırışmdan bahsediyor. Kendisinin Doğu ile Batı arasında gördüğü derin farkın tahlilini burada bulacağı fikrindedir. Fakat sürekli faaliyet içinde geçen hayatında bu konu üzerinde durmaya vakit bulamamış olduğu görünüyor. «Jön Türkler» zamanında Le Play'den ilk defa bahseden Prens Sabahattin olduğu kabul edilir. Yüzeysel de olsa bu önceliğin Suavi'ye ait olduğu anlaşılıyor.

Paris'ten bir mektubunda şu soruları soruyor: 1) İngiltere'de kamu sanısı ne halde? 2) Avrupa hükümetleri ne halde? 3) Avrupa politikası ne yolda? 4) Şimdi Osmanlı için politika nedir? 5) Hersek, Karadağ ve başka bölge isyanlarından dolayı Avrupa'yı kandıracak reform nedir? – Bunlara kısa kısa şöyle cevap veriyor: 1) İngiltere'de kamu sanısı var mı? deyiniz. 2) Avrupa'da hükümet var mı? deyiniz. 3) Avru-

* Mithat Cemal Kuntay, aynı eser, s. 186-191.

pa'da politika var mı? 4) Şimdi Osmanlı için politika sorusu kendiliğinden düşer. 5) İsyanlardan dolayı Avrupa'yı kandıracak reform nedir? sorusu gariptir. (Suavi, *Montenegro* adlı Fransızca küçük bir risalesinde de bu sorulara dokunmuştu).

Ali Suavi, Abdülhamid zamanında Paris'ten döndü. Bu dönüş meşrutiyet vaadinin tutuluşundan ileri geliyordu. Abdülhamid kendisine iltifat etti. Galatasaray (Mekteb-i Sultânî) müdürlüğünü verdi. Müdürlüğünde de sert, atılgan hareketleriyle göze batıyordu. Burada uzun zaman kalamayacağı belliydi. Ali Suavi aşırı görüşlerinden dolayı ne muhafazacılar ne de meşrutiyetçiler tarafından seviliyordu. Hücumları pek çok insanı kırmıştı. Her vesile ile onu kötülemeye çalışıyorlardı. Abdurrahman Şeref'e göre «Ali Suavi rüşdiye mekteplerinde muavin iken fikrinde tevazün olmadığından Avrupa'ya firar ile Paris'te Yeni Osmanlılara katılmış idi. Az zaman zarfında onlardan ayrılarak Londra'ya gitti. Orada başlıbaşına «Hükümet-i seniye» aleyhine gazete neşrine başladı. Nihayet arkadaşları gibi İstanbul'a döndü. O vesile ile Sultan Hamid'in lûtfüne uğrayarak Mekteb-i Sultânî müdürü oldu. Makalelerinde Mithat Paşa aleyhinde bulunarak yaranma yolunu bile tuttu. Lâkin hem sözleri, hem tavırları perişandır. vb.»[106] Abdurrahman Şeref'in söyledikleri hakikate uymuyor. Çünkü Yeni Osmanlıların hepsi bir süre Londra'da bulunmuşlardı. Ali Suavi Londra'dan Paris'e geliyordu. O zamanki idareye karşı olan yalnız Suavi değildi[107]. Mithat Paşa'nın daima aleyhinde değildi, zaman zaman tenkit ediyordu. Karadağ vakasında şöyle diyordu: «Türkiye için bir nimettir ki işin başında Mithat Paşa gibi bir devlet adamı bulundu.» Abdülhamid'in Mithat Paşa'yı tardetmesini çok tabii buluyordu, fakat bu onun Paşa aleyhinde olmasını göstermez, çünkü «Bu bütün müstebitlerin şimdiye kadar yaptıkları işti, bu peygamberlere de yapılmıştı. Kanun, Türkleri vatanından kovmak yetkisini yalnız padişaha vermişti, ya vekillere de verilseydi, o zaman Türklerin hali ne olurdu?» diyen Suavi, Mithat Paşa'nın değil Abdülhamid'in aleyhinde bulunmaktadır. Nitekim «Vaktiyle Aristo'lar, Machiavel'ler, Rousseau'lar vatanlarından kovulduktan sonra da vatan sevgilerini isbat etmemişler miydi?» derken bu sözleri kuvvetlendiriyor*.

Suavi ateşli ve mücadeleci mizacı ile hiçbir yerde uzun süre duramıyordu. Fakat bunu yalnız bir mizaç farkına bağlamak doğru olmaz. Çünkü onu ayırdeden vasıf, fikirlerini açıkca söylemesi ve bunun sonuçlarına katlanmasıydı. Simav'daki hocalığı zamanında Yörük Hüseyin adında bir hırsız yakalamış, fakat nahiye müdürü rüşvet alarak hırsızı salıvermiş, Suavi bu vakaya karışmış ve nahiye müdürü ile mücadele ettiği için vazifesi değiştirilmişti. Sonradan *Resmî Zulüm* adlı bir makalede vakayı anlattı. Nitekim yine Simav'da Hacı Hafız Oğlu'nun «Boynunda din kitabı ile, elinde tesbihi ile, dudağında dua mırıltısı ile hükûmet sandalyasına oturunca 60 kuruş rüşvet almak için köylü kadınına çocuğunu sattırması» vakasını anlatıyor. Bu da ikinci resmi zulümdür. Bu hakiki vakaları Suavi takip etmiş ve cezalandırılmaları için uğraşmıştı. Yazı hayatına girdiği zaman bunları birer «mesele» haline getirdi, mücadele konusu yaptı. Anadolu'da dolaştığı yerlerde kendisine «Küçük Hoca» diyorlardı.

* Eski Yunan'da bazı sitelileri belirli bir süre için siteden çıkarmadan ibaret olan bu cezaya *ostracisme* deniyor.

106. Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahebeleri*, İstanbul, 1929.

107. Kânipaşazade Rıfat'ın yayınladığı risale bu noktadan bütün Yeni Osmanlıları suçlandırıyor.

Ali Suavi Galatasaray müdürlüğünden azledildikten sonra Maarif Nazırı Vehbi Paşa'nın konağında himaye gördü. Üsküdar'da bulunan bu konaktan kolaylıkla Çamlıca'da Murat V'in köşküne giderek gizlice görüştüğü rivayet ediliyordu. Peşinde hafiyeler vardı, fakat yeteri kadar ihtiyatlı değildi. Suavi'nin bu sırada Murat V ile temas ettiği muhakkak görünüyor. Çırağan Sarayı'mn kapısında bir kalabalık toplayarak nümayiş yapması, Abdülhamid'i tahtından indirmek ve Murat V'i getirmek düşüncesiyle olacaktır. Fakat bu kadar hazırlıksız bir girişimden hiçbir sonuç çıkamayacağını hesaplamamıştı. Toplantıyı haber alan Merkez Kumandanı Hasan Paşa (Yedi-Sekiz Hasan Paşa) şiddet kullanarak halkı dağıttı, bu arada Ali Suavi bir cop darbesiyle öldürüldü (1878)*.

Suavi'nin hayatında ve ölmesinden sonra ona karşı birçok yazı çıkmıştır. Yeni Osmanlılarla arası açıldığı için Namık Kemal, İstanbul'da onun lehine konuşmuyordu. *Tercüman-ı Şark* gazetesi (İmtiyaz sahibi: İskender) *Suavi'nin Avrupa'da Yaşayışı* adlı yazısında, İngiliz kadınla evlenmesinden ve kadımn düşük hayatından ve daha birçok şeylerden bahsederek Suavi'yi hicvediyordu. *Basiret* gazetesinde Trabzon mebuslarından Emin Hilmi'nin Suavi'ye karşı bir hicviyesi çıktı**. Ona karşı ayrıca resmi yayınlar oldu. 1909'da Ebüzziya, *Yeni Tasvir-i Efkâr*'da *Yeni Osmanlıların Zuhuru* tefrikasını yayınlarken birçok vesilelerle Suavi'ye hücum etti. Bu arada karısının İngiliz oluşu dolayısıyla onu İngiliz casusluğu ile itham edenler oldu. İkinci Meşrutiyetin başında, Namık Kemal ve Mithat Paşa hürriyet kahramanları olarak kutlandığı zaman Suavi'nin adı ağıza alınmıyor ve ona karşı konuşmalar devam ediyordu. Bununla birlikte, onun yayınlarını bir araya getirerek hakkında tarafsız bir hüküm vermeye de kalkılmış değildi. Bütün yargılar ve isnatlar söylentilere dayanıyor, fikirlerindeki çelişmeler de daima onun yazılarını parçalı olarak almaktan ileri geliyordu. Suavi hakkında ilk tarafsız araştırma, İsmail Hâmi Danişmend tarafından yapıldı. Danişmend, onun meziyetlerini meydana koymaya başladı. İkinci eser Falih Rıfkı Atay'ın *Baş Veren bir İhtilâlci* adlı kitabıdır. Üçüncüsü İstanbul dergisinde tefrika edilmiş olan Neşet Halil Atay'ın *Kendi İfadesine Göre Ali Suavi* adlı eseridir. Mithat Cemal Kuntay'ın kitabını (1946) ve talebem Nevzat Akurgal'ın (1946) yazdığı «Ali Suavi» adlı sınıf vazifesini bunlara katmalıyım. Bu son yıllar aşırı inkılapçı fikirleri olan bu zat etrafındaki karanlık haleyi son zamanlarda dağıtmak üzeredir. Fakat Ali Suavi'nin bütün yazılarını toplamak üzere tam bir objektif araştırma henüz yapılmış değildir.

Suavi için yazanlardan F. R. Atay, N. H. Atay ve Mithat Cemal'in sözleri ve kısmen de doğrudan doğruya eserlerinden parçalar, onun düşünceleri hakkında daha açık bir fikir verecektir.

İngiliz kralı Charles I'in Türkiye sefiri Thomas Roe, 1623'de Osmanlı Devletinin kocamış ve Türklerin yıkılmaya mahkûm bulunduğunu yazıyordu. Volney *Les Ruines, En Méditations sur les Révolutions des Empires* (1791) adlı eserinde[108] bir asır sonra bunu daha kuvvetle söylüyordu. 18'inci yüzyılın sonunda bu kanaat yayıldı, de-

* Mithat Cemal Kuntay, aynı eser, sh. 160-168.

** M. C. Kuntay, aynı eser, sh. 167-185: «Pis Yazılar».

108. Volney'in bu eserinin *Harabeler* adı ile ve beş defa ayrı kimseler tarafından Türkçeye çevrilmiş olması bu kitaba o zaman ne kadar ehemmiyet verildiğini gösteriyor. (Bkz: Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 1935, Dün ve Yarın serisi).

dikten sonra Suavi bu fikirle mücadele ediyor: «Bir millet ki servet kaynakları kapanmış değil açılmamıştır bile. Kocamış değil tazedir. Şu eksik gedik birkaç yetmez nizamnâme ile 1249-1273 (1833-1856) arasında Fransa ve İngiltere'ye ihracat yüzde 635 artmıştır. Hele bir kere yeter nizamlarla mal, tüccar emniyete alınsın. Dicle, Fırat, Tuna ve Nil memleketleri olan Türkiye ne genç imiş görülür.» «Fakat içerde bir Bâb-ı âlî idaresi vardır ki siyasî sivrilen başı koparıp cümleyi cehl ve meskenetle düpedüz etmektedir.» (Burada Hérodote'un tanınmış hikâyesini anlatıyor: Bir hükümdar bir başka hükümdara haberci yollayarak sükuneti nasıl sağladığını soruyor vb.)

Suavi devlet kanunlarında şeriatın esas tutulmasını isteyenlere hücum ediyor. *Yarım Fakîh Din Yıkar* adlı makalesinde «Arapça ibarelerden hüküm çıkarmanın, siyaset usullerini Kuran ve Hadis'ten aramanın manasızlığı» üzerinde duruyor, «İbadetler için bunu esas kabul ederiz, fakat dünya işleri için olamaz, çünkü siyaset ilminin kaynağı coğrafya, iktisat ve ahlaktır» diyor. «Dünya hükümlerini bilmece çözer gibi Arapça ibarelerin tartışmasından çıkarmış olmasaydık, adamakıllı bir memleket idaresi kurardık.» – «Fakîhlerin dayanakları nelerdir? Kitap, Hadis, İcma ve Kıyas. Onlara göre Kuran'da bir kelime bir harf yoktur ki yora yora ondan bir hüküm çıkmasın. Sonra aynı usul Peygamberin, tanınmış insanların sözlerine de tatbik edilir, ama bunlar üzerine bir devlet idaresi kurulamaz. Nitekim her devlet adamı Fars'dan, Roma'dan derme çatma topladığı kanunlarla idare etti. İstanbul'da bugün Fransızcadan tercüme ettiği kanunlarla idare edip gidiyor.» – «Şarkın akıl tezgâhları bu oyuncakları çıkarırken Garp, ilme ve fenne kuvvet veriyordu, hangi taraf kârlı çıktı? Şurasını biliriz ki, mesafeleri kısaltan onlardır. Süveyş Kanalını onlar açtılar. Dünyayı 80 günde dolaşmak imkânlarını onlar kurdular»[109]. – «Hadislere gelince, bunların Peygamberin ağzından çıktığını nerden biliyoruz? Sahih dediğimiz kitapları toplayanlar Peygamberi görmemişlerdir. Onların bir çoğu sonradan uydurulmuştur»[110]. – «Fıkıh'taki ibadet bahsini dünyaya ait hükümlerden ayırmalı, bunları ayrıca müstakil olarak 'tedvin' etmelidir».

Münif Paşa'nın sonradan canlandıracağı Latin harfleri tartışmasına giriyor. Dilin güçlüğünün harflerden değil, dilin bünyesinden ileri geldiğini söylüyor. Fakat Latin harflerini kabulün hiçbir sakıncası olmadığını da katıyor. Halifeliğin hiçbir dini esası olmadığını ısrarla söylüyor: «Halifelik Kuran ve Hadis'e dayanmıyor, sonradan icad edilmiştir ve zaruri değildir» diyor. Suavi'ye göre İslâmda hükümet ruhani değildir. Burada *théocratique* devlet görüşüne karşıdır: «İsteyerek seçilen başkana istenerek boyun eğmek, istenerek lakap verilmek usül ise, tereddütsüz ve cesaretle hükmederiz ki halife, imam, padişah hiçbir Peygamberin kaymakamı, vekili değildir.» – «İslâm devleti ruhani olmadığı gibi mutlakiyet de yoktur. İslâmda hükümdar ceza görür. Tahttan indirmek (destitution) nedir? En bilgin Müslümanların temiz elleri halife ve sultan kanlarına bulaştı. 72 halifenin üçte biri katlolunmuştur.»

«Tekkecilik, dervişlik İslâm memleketlerini medeniyetçe, sanat ve ticaretçe geri bırakmıştır. Tekke ve zaviye İslâmiyete sonradan başka dinlerden girmiştir» diyor. – Resme karşı olan yayınlara hücum ediyor: «İslâmiyet puta tapmayı kaldırmak için

109. Neşet Halil Atay, *Kendi İfadesine Göre Ali Suavi* (İstanbul Dergisi, c. 3, sayı 25, 1 Aralık 1944, sayı 33, Nisan 1945'e kadar 8 tefrika sürmüştür).

110. N. H. Atay, aynı makaleler.

heykeli yasak etmiştir. Resme karşı hiçbir ayet ve hadis yoktur[111]. «Peygamberin resmi bile yapılabilir. Emevi halifeleri Ümeyye Camii'nin duvarlarına büyük resimler yaptırmışlardı. Bağdat'da Mansur kubbesi üstünde resimler vardı. Timur'un sarayında, İran'da, İlhanilerin zamanında resim ve minyatür çok gelişmişti» diyor. «İmam Âzam, Kuran her milletin kendi dilinde okunabilir, demişti. Ona göre hareket etmek, Kuran'ı Türkçe okumak lâzımdır. Hutbelerin Arapça okunması doğru değildir» diyor. Ali Suavi ayrıca hutbelerin o zamanki durumunu şiddetle tenkid eden birkaç yazı da yayınlamıştır.

Türk Yurdu dergisi ilk Türkçüler olarak Süleyman Paşa ve Bursalı Tahir'i gösterir. Ali Suavi onlardan eskidir. Nitekim Bursalı Tahir, bu fikirlerin Suavi'den esinlenilmiş olduğunu yazıyordu. Bununla birlikte Suavi'den önce Türkçülük hareketinin başladığını ve Türkiye dışında ve içinde bazı önderlerin olduğunu görmüştük. Suavi kendi Türkçülük eğilimi üzerinde Gobineau'nun tesirinden söz ediyor. Comte de Gobineau başlıca eseri olan *Inégalité des Races*'i o sırada yeni yayınlamıştı. Bu tesir *Muhbir* ve *Ulûm* gazetelerinde Le Play tesiri yanında görülür: «Türkler sade asker ve fatih bir ırk değil, dünya medeniyetinde kuruculuk hizmeti gören büyük bir ırktır.»

Tarihteki birçok kavimlerin Türk aslından olduğunu söyler: «Türkler sonraları İran'a ve Anadolu'ya ve Rumeli'ye yayıldılar, Mısır'a indiler, fethettikleri yerlerde birçok hanedanlar bıraktılar. Türkler âlemde birinciydiler. Hayvan ehlileştirmeyi, kanallar açmayı, maden işletmeyi, edebiyatı yaymayı yapan Türklerdir.» diyor. Fakat bu umumi sözlerin tarihte hangi devirlere ve nereye ait olduğu açık olarak gösterilmiyor. Kaynaklar zikredilmiyor. Suavi'nin popüler bir yazar olduğu düşünülünce bu ihmalleri mazur görülebilir.

Mustafa Celâleddin Paşa'nın *Eski Türkler* adlı Fransızca eseri bu sıralarda çıkmış bulunuyordu. Onların birbirini etkilediğine dair bir tahminde bulunmak güçtür.

Ali Suavi ilk Türkçecilerdendir. Süleyman Paşa ile aynı zamanda bu fikri savunmaktadır. Şinasi'nin ağdalı Osmanlıca ifadesi dışında sade Türkçeyi savunmasını da, daha önce bir hareket diye zikretmelidir. Suavi Türk dili hakkında o zaman Batı'da ve eskiden Doğu'da yapılmış yayınları biliyordu. 1) Ali Şîr Nevaî'nin *Muhakemet ül-Lûgateyn* adlı kitabında Türkçe ile Farsçayı karşılaştırarak birincinin ikinciye üstün olduğunu göstermek için yaptığı gayreti zikrediyor. 2) Abel Rémusat, Deguines, Klaproth gibi Türkologların eserlerini okumuştu. Onlardan birçok vesile ile bahsetmektedir. 3) Arthur Lumley David'in Türk gramerine dair eserinden faydalanıyor ona dayanarak meselâ «seviştirmemek» gibi bir kelimenin İngilizcede ancak 10 kelime ile ifade edilebileceğini söylüyor. 4) Suavi'ye göre «Osmanlıca» adlı bir dil yoktur. Nitekim sonradan Şemseddin Sâmi de bu fikri savunmuştu. «Türkçeleşmiş Türkçedir» kuralını Gökalp onlardan almıştır. «Bir dil ne kadar çok kelimeyi temsil eder ve özüne mal ederse (assimiler) o kadar zengindir» diyor. Süyûtî'ye dayanarak Kuran'da Habeş, Fars, Hind, Türk, zenci, Nabti, İbrani, Rum dillerinden kelimeler vardır, diyor. Türkçede bey, tuğ, su, yağ, yaz kelimeleri Çinceden geçmiştir. Asıl değer, yabancı kelimeleri benimsemekte ve millete mal etmektedir. Kelime girmeli, dilin

111. N. H. Atay, Aynı makaleler.

bünyesine göre yoğrulmalı, fakat yabancı kural (gramer, *syntax*) girmemelidir. Burada da Gökalp onun fikirlerini benimsemiştir.

Suavi terimleri ikiye ayrılır: 1 – Her milletin kendi dilindeki kelimelerle ifade etmiş olduğunu biz de alışık olduğumuz kelimelerle ifade ederiz. *Chemin de fer* yerine demiryolu deriz. 2 – Avrupa ilim dillerinde ortak kaynaktan gelen ve tercüme edilemeyen bütün terimler de oldukları gibi alınmalıdır. Ne *oxygène*'in ne *photographe*'ın Türkçelerini aramaya lüzum vardır. Bu türlü terimler Yunanca, Fransızca veya İngilizce olmaktan çıkmıştır, ilim diline mal olmuştur. Bunun yerine «asl-ül-hâmız» veya «ümm-ül-hâmız» gibi kelimeler uydurmaya çalışmak saçmadır. Fakat Suavi'nin bu sarih ve doğru görüşüne rağmen Kırım'lı Aziz tarafından «Müvellid-ül-Humûza» diye kelime uyduruldu ve 60 yıldan fazla kullanıldı. Ancak yakın yıllarda doğru yolu bulmak mümkün olabildi*. Suavi'nin terim konusundaki görüşü ileride anlatacağımız Ali Hüseyinzade ve Ziya Gökalp'ın görüşlerinden daha kuvvetlidir[112]. Suavi, Türkçe ile *indo - européen* diller arasında ilk defa *éthymologique* karşılaştırmayı yaptı. Batının ilim terimlerini aynen kabul etme teklifinde bu önemli karşılaştırmanın tesiri olsa gerektir.

Maarifin yayılması ve okumamışlıkla *(analphabétisme)* mücadele fikri de onun sık sık dokunduğu konulardandır:

a) Bunun için eski mektepleri tetkik ediyor, medreselerin çoğalmasının faydalarını ve zararlarını gösteriyor. b) Öğretimde birlik fikrini ilk defa savunuyor ki, bu fikir ancak 1924'ten sonra ciddi olarak ele alınmıştır. c) Medreselerin skolastik öğretiminin sakıncaları üzerinde ısrarla duruyor. Onlarda eskiden beri hesap, coğrafya, Türkçe gibi dersler yoktu. Hocaların ehliyetine bakılmıyordu. Matematik ve fizik dersi çok eksikti. Bazı ilim ve fen dalları zararlı görülerek kasten okutulmuyordu. Kitap basılmıyordu. Basılmış kitap kötü gözle görülüyordu. İlk defa İbrahim Müteferrika (Matbaa-i âmire) ve Kâtip Çelebi bu fikirlere karşı mücadele açtılar. Selim III zamanında «Mühendishâne», Mahmut II zamanında «Mekteb-i Maarif», «Harbiye», «Tıbbiye» kuruldu. Suavi bu teşebbüsleri övmekle birlikte çok eksik buluyor.

Sayılı birkaç uzmanlık medresesi bir yana bırakılmak üzere, bütün medreselerde sarığı kaldırmak, hepsini sivil ve avrupai «mektep» (okul) haline koymak fikrini ortaya atıyor. Din adamları yetiştirecek medreselerde de Türkçe, geometri, coğrafya, tarih, eski ve yeni astronomi derslerinin konmasını istiyor. Öğrenim birliğinin bir plana göre uygulanabileceğini gösteriyor[113].

Batı medeniyetine ait eserlerin çevrilmesi konusuna dokunuyor. Bunun için bir heyet kurulmasını istiyor. Bu işle birlikte terimler sorusunun çözülmesini ileri sürüyor. Gerçi Ali Suavi'den sonra bu terimler işinin çözülmesi yolunda adımlar atıldı, fakat medresenin baskısı altında Ziya Gökalp ileri milliyetçi olduğu halde, «Arapçanın Türkler için bir ilim dili olduğunu ve terimlerin oradan alınması gerektiğini» söylüyordu[114].

Suavi, Yeni Osmanlılarla birlikte Avrupa'ya gitmiş, fakat onlar gibi yalnız rejim

* Araplar, Arap oldukları halde yeni ilim terimleri koyacak yerde Arap harfleriyle «oksijen» diye yazıyorlar.

112. İlerdeki bu iki bölüme bakın.

113. Birinci Dünya Savaşı içinde Medrese mühim bir kuvvetti.

114. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak.*

değiştirmek problemi ile ilgilenmemişti. Mutlakiyet yerine meşrutiyeti kurmak onun da emeliydi. Fakat bunun için bütün kurumları ile yeni bir cemiyetin hazırlanması gerekirdi, bu da ancak dar anlamda bir siyasi reformla değil, geniş soruları alan sosyal reformla mümkün olabilirdi. Nasıl bir rejim kurulabilir? Tanzimat'tan sonraki devir daima bu soruya cevap aramıştır, fakat bu soruda da yine aşırı görüşü ile ithama uğrayan Suavi, açık bir vaziyet almıştır: «Anayurt dışındaki toprakları elde tutmak bir büyük kuvvet işidir ki, artık onu başaramayız, emaretleri serbest bırakmalıyız, Trablusgarp ve Bingazi ile Mısır'ın birleşmesine yardım ederek Afrika'da kuvvetli bir İslâm Devleti kurulmasını sağlamalıyız*. Bu devletle Osmanlı İmparatorluğu birbirini destekleyeceklerdir. Afrika topraklarımızda, Cezayir vakasında olduğu gibi bir saldırı olsa, protestoda bulunmaktan başka ne diyebiliriz? Geriye anavatan Suriye, Filistin ve Irak'ı da içine alan Anadolu ve Rumeli kalacaktır. Burası hâkimiyetin yurdudur.»** – Hakim millet sözü ile Ali Suavi, Türkçe konuşan Müslümanları kastediyor. «Türkçe konuşan Türktür» diyor.

«İdare böyle kalamaz, padişah ve hükümet kontrol altına alınmalıdır, bir meclis kurulmalıdır» derken meşrutiyet usulünü istiyor. Bu bakımdan, tamamen öteki Yeni Osmanlılar ve sonraki «Jön Türkler»le birlikte düşünüyor. Asıl önemli olan, ona göre, bu milleti yeni bir eğitim ile yeni rejime göre yetiştirmektir. Onun anayurt içinde kuvvetli ve toplu devlet fikrini savunmaya başlamasından kırk yıl sonra bu fikrin gerçekleşmesine gidildi.

Suavi kendisini yüzeysellik, bilgisizlik, fikir değiştirmekle itham edenlere karşı «800 yıl sonra Gazalî arandığı gibi, elbet bir gün Suavi'yi de arayanlar çıkacaktır» diyor. Ali Suavi - Namık Kemal gerginliği, Paris'te Suavi'nin Mustafa Fazıl'dan alman tahsisatı (ödenek) açıklaması üzerine son dereceye vardı. Namık Kemal İstanbul'a dönünce yeniden ona karşı yazdı. Ona iftira etti. Fakat Suavi'nin yazıları daha dar çevrede yayılıyor, şair ve tiyatro yazarı, geleneklere bağlı olan Namık Kemal daha çok tanınıyordu. Bu yüzden onun Suavi hakkındaki sözleri tesirini göstermekte gecikmedi.

Kânipaşazade Rifat'ın Yeni Osmanlılara karşı risalesinde Suavi, «Frengistanda şapka giymek, şarap içmek, İslâma yakışmaz nice günahlar irtikap etmekle» suçlandırılıyordu ve «Protestan Suavi» diye tanındığı söyleniyordu. Fakat Ebüzziya, Suavi'ye hiç sevgisi olmamasına rağmen bu isnatlardan bir çoğunu reddetmektedir. İngiliz kadınla evlenmesi de hücuma sebep olmuştur. İslâmda faiz'in caiz olduğu hakkındaki yazısı şiddetli hücuma uğradı. Halbuki kendisinden hemen kırk yıl sonra edebiyat, ilahiyat fakülteleri ve medrese profesörlerinden İsmail Hakkı İzmirli, bu fikri *Yeni Fıkıh Dersleri* adlı kitabında etraflı olarak izah etmiş ve savunmuştur[115].

Ali Suavi, İslâmda faiz meselesini incelemek suretiyle banka açılmasını meşrulaştırma imkânlarını aramış ve bu yüzden eski zihniyetin şiddetli hücumuna uğramıştı. *Ulûm* gazetesinde «Faiz Meselesi Hesabı ve Tarihçesi» adlı yazısında şöyle diyordu[116]: «Faiz ve riba iki (ayrı) kelimedir. Anlam ve meselelerini birbirine karıştır-

* Ali Suavi merkeziyetsizlik *(décentralisation)* fikrini belki Le Play'den esinlenmiş olarak o zaman söylüyordu.

** İngiliz İmparatorluğu 1946'dan sonra böyle idare edilmeye başlandı.

115. Bu konuda Celâleddin Öktem İstanbul Muallimler Birliği'nde dikkate değer bir konferans verdi.

116. Ulûm gazetesi: Satıldığı yer, Paris'te Kepler Sokağı – Kıymet: 2 Frank – 1286, birinci cild. *Faiz Meselesi ve Tarihçesi* makalesi, s. 266-277.

mamalıdır. Önce faizi tarif edelim. Faiz, istikraz olunan meblağ için mukabelesinde fayda olmak üzere verilen şeye diyoruz. Bu faizin benzeri icaredir. Mesela bir hane veya tarlayı kira ile tutanlar (isticar) sahibine bir fayda verir, bunun adına kira diyoruz. Nitekim bir meblağ borç alarak (istikraz) onun sahibine vereceği faydaya faiz diyoruz. Kirasız ve borçsuz yaşanabilir mi? Hayır, bu mümkün değil, acaba kira bedeli olmadan kiralayan, faizsiz borç veren bir cemiyet bulundu mu? Evet, Peygamberin hayatında yüksek sahabeler (Peygamberin arkadaşları) kârsız borç (karz-i hasen) verdiler, lâkin her yuvarlak, ceviz midir? Her vakit, peygamberin vakti değildir. Muamelâtsız medeniyet olmaz, borç vermeden ve borç almadan muamelât tamam olmaz. Bu tarife göre, şeriat bilginlerinin faize cevaz vermesi gerekir. Vakıa da vermişlerdir. Müctehidlerden İmam Muhammed'den sormuşlar: Bir adam aldığı 1000 dirhem borç karşılığı tarlasının ekip biçilmesi hakkını vermiş, bu tarlanın geliri ona helal olur mu? İmam, helaldir fakat bu kârı ben hoş görmem demiş (El-Mülteka, El-Muhît, Fetavâ-yi Alemgîrî vb.) İmam Âzam'dan rivayet edilen 'Menfaat sağlamak için borç haramdır' 'Küllü karzin cerr-i nef'an fehuve rübüvven' sözü yanlıştır. Kuran'da 'Kat kat fazlasıyla faiz (riba) yemeyiniz' 'La te'külû er-ribae ez'afen muzaafa' buyuruluyor. Haram olarak gösterilen özel kayıt, fahiş faiz içindir, onun haram olduğunda şüphe yoktur. Bir memleket adi faiz ile fahiş faizi ayırmak için ölçü o memleketin servet ve zenginlik derecesidir. Bu ölçüyü hükümet araştırır. Mesela Fransa'da umumi muamelelerde faiz % 5, ticari muamelelerde % 6 diye tahdit edilmiştir (sınırlandırılmıştır). Bu haddi aşanlar fahiş faizci sayılmıştır ve ceza görürler. Osmanlı Devleti'nde umumi muamelelerle ticari işler ayrılmayıp faiz % 12 diye tahdit edilmiştir. Bu haddi aşanlara ceza yoktur, fakat alacaklı ile borçlu arasında kavga çıkar da iş ticaret mahkemesine veya hükümet meclisine giderse fahiş miktar % 12'ye kadar indirilir. Eğer bu had memleket servetine bakarak tayin edilmiş doğru had ise, bu hükmü padişahın iradesiyle tamim etmeli, fahiş faizleri yasak etmeli, fahiş murabahacılığa imkân bırakmamalıdır. 'Tedbîr-i servet' yazarlarının hemen hepsi, 'narh' meselesine benzeterek faiz tahdidine itiraz ederler. Eğer faize bir had konmazsa tabiatıyla aşağı düşeceğini, borç alma ve vermede kolaylık ve ucuzluk olacağını iddia ederler. Fransa Bankası 1857'den beri faiz tahdidini kaldırmıştır. Memleketimizde faiz meselesini bir süre daha hükûmet elinden bırakmayıp adalet ölçüsüyle tahdit etmelidir. Aristo (Politique I, 4) faiz ve ribayı ayırmayarak mutlak surette ona karşıdır. Bossuet de faizi yasak etme hususunda ayrı kitap yazmıştır. Bütün papazlar, faizin yasağı meselesini din üzerine kurmaktadırlar. Bir gün olup şu binanın yıkılmasıyla dinin de yıkılacağını düşünemediler. Riba ve faiz meselelerinin iyice anlaşılması için bir tarihçe yazılmak gerekir. Dergi nüshamız küçük olduğu için şimdilik beyan etmiş olduğumuz faiz'e ait hükümlerle kanıyoruz. Gelecek nüshalarda böyle bir tarihçe yazarız»[117]. *Ulûm*'u baskı harfiyle basmaya başladığı zaman, bir yandan dergiye devam ediyor, bir yandan da alfabetik sıraya göre bütün ilimlere ait bilgi veren bir ansiklopediyi ilave halinde yayınlıyordu. Bugün de (Hayat dergisi veya Meydan dergisinin ansiklopedi

117. *Ulûm*'un sonraki sayılarını tam olarak göremediğimiz için «Tarihçe» kısmını okuyamadık. Ali Suavi, Ulûm'u önce taşbasma çıkardığı halde 21'den sonraki sayılarını baskı ile *Kamus-ul-Ulûm ve el-Maarif* adı altında yayınlamıştır. *(Ouloum Gazatassy, Journal encyclopédique turc* bi-mensuel par Suavi, 44 Avenue de la Grande Armée, Paris) şeklinde Fransızca olarak sol tarafta derginin adı ve adresi veriliyor.

ve tarih ilaveleri gibi) devam eden bu usulü memleketimizde ilk defa Ali Suavi icat etti. Nitekim sonradan Emrullah Efendi de aynı yolu tutarak «Muhît-ül-Maarif»i hazırladı, fakat ancak bir cildini çıkarabildi.

Suavi bu yeni *Ulûm* dergisinin önsözü mahiyetinde şu izahı yapıyor: «Bu hakîr, öteden beri zannediyorum ki Avrupa'lılarm 'ansiklopedi' dedikleri tertipte kitap neşri, ilimler ve maarife birinci yardımcıdır. Ansiklopedi ne demek? Kelime Yunancadan alınmış, yani Ansikliyos-pedia'dan terkib edilmiş olup 'Muhît-i dâire-i malûmat' demek, insanî bilgileri kuşatmak üzere şimdiye kadar yapılan tertipler iki türlüdür. Biri, her ilmi tabii derecesinde şerhetmektir. Nasıl ki Aristo, İbn Sina ve sonrakilerden 'Mevzuât ül-Ulûm' yazanlar böyle yapmışlardır. İkinci tertip, huruf-u heca üzere (alfabetik) lûgat kitabı ki 'Kamus ül-Ulûm v'el-Maarif' dense yeridir. Vakitlerinde Muhammed Tehavünî, Seyyid Şerif Cürcânî, bu tertiplerde kitaplar yazmışlardır. Bizce bu ikinci tertip daha faydalıdır. İşte Suavi böyle bir kitaba başlamaya niyet ederdi. Lakin iki mühim engel vardı. Birincisi para yok. Böyle bir kitapta en azdan yirmi bin resim lâzım. Resimler birbiri üzerine beşer franka kazılsa dört, beş yüzbin kuruş resim parası lâzım, ya matbaa masrafı! Bu büyük engeli defetmek mümkün oldu. Şöyle ki: Bu *Ulûm* gazetesini 32 sahife çıkarıp duruyorum. Bu gazeteyi iki kısımda tertip edip birinci kısmı Kamus adıyla bu yolda bir kitaba tahsis etsem. Zaten satılıyor ya, yavaş yavaş kitap olur gider. İkinci engel yeteri kadar kitabı nereden bulayım da kaynak edeyim. Bu da ortadan kalkmıştır, zira Paris'te pek büyük kütüphane var, fakat ben başlamasını taahhüd ettim, ikmalini taahhüt etmedim. Yapabildiğim kadar yaparım da ikmal edemezsem bundan zevk alanlar ikmal etsinler. Bir de ikmaline niçin ömrüm yetmesin? Bu dediğim Kamus biner sahifeden on cild eder. Bu ise şu gazetem tertibiyle yirmi altı yılda tamam olur. Henüz 32-33 yaşında olup bugüne kadar ağrı sızı görmeyen ve kalemi ile bunca din ve adalet düşmanlarının perişan olacağı zannedilen bir Suavi'ye 26 yıl daha ömrü ilim ve adalet isteyen Allah çok mu görür? Ya müşterilerimiz çoğalır da matbaada dört, beş mürettip işleterek onbeş günde bir dört yüz satırdan ibaret olan birinci bölümü ikibin satıra çıkardığımız halde beş yılda tamam olur. – 1) Kamusumuzun dili Türkçe; tasrif, üslub ve inşası Türkçedir. Yoksa bizim lisan (başka dillerde olduğu gibi) Türkçe, Arapça, Farsçadan ve başka dillerden giren kelimelerden mürekkeptir. Şimdi Türkçeye başka dillerden girmiş kelimeleri bizim terimlerimizle (ıstılah) tanıtıp kullanırız. 2) Bir terim nereden gelirse gelsin, şimdi Avupa'nın dilleri onu değiştirmeyip kullanırlar. Biz dahi bu gibi kelimeleri değiştirmeyiz. Meselâ, oksicen, fotoğraf ve emsali kelimeler ki, aslı Yunanî imiş, fakat şimdi İngiliz, Fransız, İtalyan her bir kavim oksicen diyorlar. Demek ki bu gibi kelimeler Yunanca, Fransızca, İngilizce olmaktan çıkmış; ilim dili, umumun dili olmuş. Biz bunu bırakıp da 'Asl-ül-hâmız' veya 'Ümmül-hâmız' yahut 'hava-i hayatî' diyerek terim yaratma (ıstılah tevlidi) gibi saçma ile uğraşmayız[118]. Biz keşke bütün kavimler ve milletler bir dil konuşsaydı fikrinde iken, şimdi ulum terimlerinde

118. Araplar oksicen şeklinde, kelimeyi Arap harfleriyle yazarak benimsedikleri halde bizde yeni ilim terimlerinin Arapçalaştırılması merakı yüzünden bir zaman Müvellid-ül-Humûza yapma kelimesi kullanılmış, ancak yakınlarda bunlar bırakılarak milletlerarası terimler olduğu gibi kullanılmaya başlanmıştır.

velev bin kelimecik ile olsun birleşmek mümkün göründüğü halde niçin tercüme veya yaratma ile uğraşalım»[119].

Suavi, *Ulûm*'da, *Tarih-i Efkâr* başlığı altında ilk defa felsefe tarihi bilgisi veriyor. Münif Paşa'nın *Hikemiyât*'ından çok zengin ve sağlam bilgiye dayanan bu yazılarda, Sokrat'a kadar Yunan filozoflarını etraflı olarak anlatıyor. Oradan *Elée* ekolü ile *Abdère* ekolü, yani Parmenides ve atomcular hakkındaki kısmı örnek olarak veriyoruz: «Velia *(Elée)*, Abdra (Abdère) felsefeleri: Velia felsefesinin usulü üçtür: 1) Melâ (doluluk), 2) Layetecezza (bölünmezlik) 3) Layeteharrek (hareketsizlik). Abdère felsefesinin usulü, ötekinin mukabilidir: 1) Halâ (boşluk), 2) Heba (yokluk), 3) Hareket. *Abdère* felsefesine atomizm (hebaiye), erbabına 'Ehl-i Heba' derler. Bu iki felsefe bizde Melâ ve Halâ (doluluk ve boşluk) meseleleri diye bilinmektedir[120]. 'Ehl-i Melâ' ve 'Ehl-i Halâ' diye zikredilir. Melâ felsefesi: İzmir'deki Foça eski halkının İtalya'ya hicretinden sonra ihdas ettikleri tarikat-ı hikmettir. Serakhs (= Xerxès) (Kerhas)[121], Foça üzerine hücum ettiği tarihlerde halk sefinelerle İtalya'ya hicret ettiler. İtalya'da Velia şehrini (Elea) kurdular. Filozoflar orada zuhur etti. Bu felsefenin hülasası, vahdet-i vücuda varır. Birinci feylesofu Zenofa (Xénophane) idi. Aydın'da Ayasloğ şimalinde Küçük Menderes kenarında, halâ Gedis köyü denen eski şehirde (Colophon) doğdu (miladdan önce 617), sonradan Sicilya'ya geçti, daha sonra İtalya'da Elea'ya gelip yerleşti. Zenofan, müşebbihe'den* Hésiode ve Homeros teşbihlerini reddeyledi*. Onların insan suretinde tasvir ettikleri tanrıları, nefreti mucib tabirlerle tahkir ederdi. İlim kapıları açılmadan önce, insanlar tanrıyı insan suretinde tasavvur ederlerdi. Eğer öküzler kendilerine bir tapacak tasavvur edebileydiler, elbette öküz suretinde ve aslanlar aslan suretinde teşhis (concretiser) ederlerdi. Zenofan vahdeti vücuda kail oldu. (Aristotales'in tabirine göre) muttasıl vâhid gibi görerek dedi ki: Bir vücuttur; tevellüdden, zevalden, amelden, hareketten, rahattan nihayet ve lanihayetten münezzehtir. Felek anın suretidir, bu vücudu tebcil insanlara farzdır[122].

Ehl-i Melâ'dan en mümtaz feylesof Parmenid idi. Hekimlerden Kiyotyos onun fikirlerini yüksek gördü. Parmenid'in fikirlerine göre, insanı fazilet ve reziletleri pek açık tasvir etti. Ben bir tarihte bu 'Levha-i Kiyotyos'u (Penaks) Türkçe yazmıştım, İstanbul'da tab ve neşrolunmuştu. (Ceride-i Havadis, Ramazan 1283). Parmenid, Elea'da doğdu (M.Ö. 519). Felsefesi şiirlerinde ifade edilmiştir. Ruhu koşu arabasına bindirip bu arabayı 'İsmet' ve 'İffet' beygirleriyle çektirip, avamın (aşağı halkın) durakları olan heves, şehvet ve gaflet kapılarından atlatarak pek sarp ve çetin çaba yollarından geçirerek âkıbet 'Hakikat' ve 'Yakîn'in ona hazırlamış olduğu 'Hakkaniyet' cennetine götürür[123].

Der ki, halâ yok, melâ (doluluk) vardır. Tek varlık hareketsiz, bölünme kabul etmez, yetkin ve ulvîdir. Ona göre dünya ateş ve topraktan yapılmış olduğu için sevgi

* Homeros'un *İlîada*, *Odysseus* ve Hésiode'un *Günler ve İşler*, *Tanrıların Doğuşu* (Théogonie) adlı kitaplarındaki anthropomorphisme'i kastediyor.

119. Ulûm gazetesi No. 21 (1 Juillet 1870).

120. Parmenides Elée ekolünden en tanınmış filozoftur.

121. Ali Suavi bu İran hükümdarının adını Kerhas diye yazıyor.

122. Xenophanès, Ali Suavi'de Zenofan diye geçiyor.

123. Ali Suavi, Parmenides'in doktrininden başka burada, felsefi şiirin bir özetini vermektedir.

ve kin de talih ve talihsizlik gibi dayanılması imkânsız mecburiyettir. Güneş sıcağı ile ısınmış bir avuç toprak nedir? İnsandır. Akıl ve nizam cisimlerin terkibi ile nisbetlidir. Ruh tekrar eski yerine dönmek üzere birlikten ayrılıp çokluk ve şekil (kesret ve suret)'e düşmüştür. Şu söz ona ait olup söylediği zaman binlerce halk el çırpmıştı: 'İnsan için ilk iyilik hiç doğmamak, ikinci iyilik ölmektir'. Ehl-i Melâ'dan biri de Melissos idi. Sisam adasında doğmuş (M.Ö. 424), oradan milletvekili olmuştur. Meşhur Farakles ile ettiği deniz savaşında galip geldi, sonradan Elea felsefesini tuttu. Der ki: 'Boşluk yoktur. Zamanda ve mekânda tek varlık sonsuz, hareketsiz ve bölünmezdir. Tanrılardan dem vurmaya lüzum yoktur. Zira varlık birdir. Başka başka varlıklar tasavvur edilemez.' Hülâsa Elea felsefesi 'vahdet-i vücut'dan ibarettir. Şu suretle ki, bunlar boşluğun imkânsız olduğuna hükmederek bütün âlemi tek varlık diye tanıdılar ve bu varlığı tarifte hudûs (yaratılış), hareket, tagayyür (değişme) ve zuhur (meydana çıkma), evvel ve âhir (baş ve son) tasavvur etmediler. Aristotales'in nakline göre Melissos, maddi vahdet-i vücuda kail idi. Bu ise kanaatleri olan 'Vahdet-i vücud'u tezyiftir[124]. Bu felsefeyi, mukabilinde bulunan Ehl-i Halâ (atomisme) felsefesi red ve cerh eyledi. Heraklit ile Demokrit arasında (tahayyül olunmuş) bir mübahase, bizde Türkçeye tercüme edilmiş ve basılmıştır. Hatırımda öyle kalmıştır ki, bunu Münif Efendi isminde biri yazdı»[125].

Suavi'de fikirlerin kaynağı din idi. «Şer'î ilimler arasında en ziyade hadîsi sevdiğini» söylüyor[126]. İleri batıcı görüşü daima dini temele dayandırmakta, istediği yeniliklerin köklerini İslâmda aramaktadır. Onca, İslâmlaşma ile batılılaşma birbirinin tamamlayıcısıdır; yeter ki batılılaşmayı «bazı, yüzden görüşlüler gibi yalnız tabbiîyyûn gözü ile» anlamayalım: «Devlet-i İslâmiye ve Osmaniye'nin tarihini yukarıdan aşağı süzerdim; görürdüm ki esası herkesin kendi hak ve vazifesini tanıyacak surette ahlâktan ibaretmiş. Döner bir de zamaneye bakardım, müşahade ederdim ki ne o ahlâk kalmış, ne o âdab!» İşte bu durumda Batı'dan yeni ruh ve düzen kuvveti almak gerektiğini söylüyor. Fakat bizim ıslahat dediğimiz Avrupa'nın israf ve sefahatine aldanmak, işi başından tutmayıp kuyruğundan tutmak, medeniyet binasının temeline bakmayıp çatısını almaya özenmek gibi bugünkülerin anladığı şeyler[127] değildir» diyor. «Islahat nedir diye bize soranlardan, Türkistan kendi parasını kendi sandığına yatırmak yolunu tutmalı, Avrupalılar da yaşamasına lüzum gördükleri Türkistan'ı mirasyedi kesesi gibi kullanmamalı, 65 milyon nüfusa, dünyanın en büyük mülküne sahip memleketler, başkalarından bir karış yer kapayım sevdasında olmamalı[128], Türkistan bir idareye malik olmalı ki bu idare yabancıları insaf etmeye mecbur etmeli, yoksa bu âlemde şaşkına kim insaf eder?»

Ali Suavi'ye göre, Yeni Osmanlılar hareketinin temeli şu veya bu siyasi örgüte bağlanmak değil, bir «yurtseverlik ahlâkı»dır. «Biz vatanımızdan politika yapmaya çıkmadık ki icab-ı hâle göre politika tutalım.» Zamanında Türkiye'deki insan tiplerini gözden geçiriyor, gerçek yeniliğin onların sakat hareketlerinden memleketi kurtar-

124. Suavi, Melissos'un doktrini için Aristo'dan naklen, maddi vahdeti vücud (panthéisme) diyor. Fakat bu kelime asla materyalizm anlamında kullanılamaz ve Aristo böyle söylemiyor.

125. Daha önce Münif Paşa'nın «Hikemiyyat»ından bahsederken bunu görmüştük.

126. Ulûm Gazetesi.

127. N. H. Atay, aynı makaleler (İstanbul Dergisi, c. III, sayı 26-29).

128. N. H. Atay, aynı makaleler (İstanbul Dergisi, c. III, sayı 29).

makla mümkün olacağını söylüyor: «Hükümdarı kuşatan dalkavukların, 'köleniziz, can ve başımız yolunuza kurbandır' diyenlerin görüşünü; her şeyi kadere bırakanların; ümitsizliğe kapılanların görüşünü; rütbeleriyle öğünüp halkı ezen ve üstünler önünde yerlere kapananların görüşünü» şiddetle tenkit ediyor. Onca, bu eski kafaları değiştirmek, herşeyden önce maarif anlayışımızı derinden değiştirmek ve düzeltmekle mümkün olacaktır. «Maarif demek bizim gibi bir takım eski terimlerin boş gürültüsünü bellemek sanılırsa sanatların gelişmesine imkân yoktur. Nitekim maarif demek bir takım güzel sözler ve cümleler öğrenip bununla yeni rütbeler ve maaşlar almak sanılırsa ilerleme mümkün olamaz.» Ali Suavi eski memur ve «ketebe-i aklâm» sınıfını yetiştiren yanlış eğitime hücum ettikten sonra, maarifte ne gibi düzeltmeler gerektiği üzerinde duruyor: «1) Önce bir ilimler terminolojisi kitabı hazırlamalı ve hiçbir yazıcı ve çevirici bu terimler dışında terim kullanmamalıdır. Yalnız bu terim kitabı, İslâm ilimleri mesleğine uygun olmalı, yani Avrupalıların terimleri olan mitoloji, putatapıcılık tâbirleri memlekete sokulmamalıdır. Hangi asıldan olursa olsun Avrupa dillerinde değiştirilmeden kullanılan ve ortak ilim dili olan terimleri Türkçeye (veya Arapçaya) çevirmeye lüzum yoktur» (Ulûm gazetesi, s. 1277). 2) «Eski ve yeni ilimler sözü mânasızdır. Eski usulü tutup yeniye düşman olma geleneği Hıristiyanlarda vardır, İslâmlarda yoktur.» Medreselerin düzeltilmesi üzerinde duruyor: «Meşihat Dairesi nüfusa nisbetle din işlerinde kullanılmaya yetecek kadar iratlı medreseleri ayırıp fazlalarını tıp, geometri, astronomi v.b. yeni ilimlere ait temel bilgileri verecek Türkçe öğretecek okullara ayırmalıdır. Bu gibi okullar arasında ahlâk, hesap, ticaret, sanat öğretecek olanlarını açacak olurlarsa terakkiyi sağlamış olurlar. Medreselerde de fıkıh (kanunlar), hikmet-i tabiiyye, ilâhiyat gibi ayrı şubeler açmalıdır. Onları ihtisasa doğru götürmelidir» (Ulûm, s. 287). 3) Bir telif ve tercüme meclisi kurmalı, gereken eserleri Türkçeye çevirtmelidir. 4) Bir de bizim varlıklarından haberimiz olmayan Avrupa ilim akademilerinin ilimler ve maarife yaptıkları hizmetlerden faydalanabilmemiz için onlarla temasa giren bir akademimiz olmalıdır (Ulûm, s. 873. N. H. Atay'ın sözügeçen yazılar serisinden naklen: Nisan 1945, sayı: 33, s: 11).

Ali Suavi, İslâmlıkla batıcılık arasında çelişme değil, tersine birbirini tamamlama olduğu fikrinde ısrar eder. Birinciyi ikinci için temel olarak alır. Gereken, İslâmın yanlış yorumlamalarını, ona sonradan karışmış olan şeyleri, ilerlemeyi durduran gevşemiş düşünceleri ayıklamaktır. Bu bakımdan onu İslâm'da «Selefiye» yolunu tutanlar arasına koymak, aynı zamanda bir nevi İslâm modernisti saymak doğru olur. Fakat Suavi aynı zamanda Türkçüdür. Bunu pek çok yazısında belirtir. İslâmcılık ve batıcılık ancak Türkçülükle birleştiği zaman Batı milletleri önünde dayanacak bir kuvvet halini alabilirler. Yazılarında Türklerin «yüksek idare ve büyük medeniyet kurma kabiliyetlerinden, ilmi ehliyetlerinden» söz ediyor. Bunun için a) Bir yandan bazı Avrupalıların Türkler ve İslamlara karşı ithamlarını önlemek. b) Bir yandan da Avrupa taklitçiliğini susturmak ve milli gururu beslemek istiyor. Bu konuda ayrı zamanlarda yazdığı birçok yazı bir araya getirilse, Suavi'nin şu fikirleri savunduğu görülür: 1) *Türk tarihi ilim ve fikir araştırmaları ile doludur. 2) Avrupalılarm Araplara mal ettikleri birçok ilim ve fikir hareketleri, Arapların değil, Türklerin ve başka İslâm kavim*lerinindir. 3) Türklerin matbaayı çok geç almaları bu eski eserlerin tanınmasına ve yayılmasına engel olmuştur. 4) Avrupa'ya yeni ilimleri öğrenecek talebe gönderilmemesi, eski ilmimizi Batı ilmi ile yenileştirmeye engel olmuştur. Suavi'nin tavsiyeleri

bugün de büyük nisbette değerini saklamaktadır. Yalnız «Osmanlı devrinde büyük ilmimiz vardı. O zamanki ilmimiz Avrupa'dan üstündü» gibi umumi sözleri ciddiye almak güçtür. Çünkü Suavi'nin bahsettiği İslâm ilim ve fikir tarihinin parlak devri (9-13. yüzyıllar arası), Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok eskidir ve ne yazık ki bu imparatorluğun kuvvetli devrinde ilmi araştırma hemen tamamen durmuş bulunuyordu[129].

Ali Suavi hâkimiyet, devlet ve devlet şekilleri hakkındaki görüşlerini de İslâmi görüşe bağlamakta, bu temele göre modern devlet anlayışını yorumlamaktadır: «Hâkimiyet (souveraineté), dilediğini dilediği gibi mutlak olarak yapmak demektir. Bu mânada Allah'a mahsustur. İnsanın hâkimiyeti insana göredir. İnsan yalnız yaşayamaz, onun yapısı toplumu gerektirir. İki toplum vardır: 1) aile, 2) ümmet (= millet). Fakat bunların temeli maddi menfaatler değil ilâhi kuvvettir. Tabiî hukuk denen şey ilâhî hukuktur. Kişi aileye, aile siyasî topluma bağlı olarak tasavvur edilince, halk hâkimiyeti siyasî toplumu terkib eden kişilerin bütününün hükûmeti demektir. Öyle ise hükûmet nedir? Kanunlar yapan, bu kanunları icra ve tatbik eden ve bu tatbiki sağlayan kuvvettir. Kanun yapmak emir ve nehiy demek olduğu için, bu emr-ü nehyi kim verecek? İnsanlar eşit olduğu için, insanın kendi kendine kanun yapmak ve ceza vermek hakkını kim verecek? Öyle ise kanun yapma kuvveti insan üstü bir kaynaktan, Allah'tan gelir. Bu kuvveti bir insan temsil ederse bu monarşi, bir kısım insanlar temsil ederse oligarşi olur, fakat ilâhî kuvveti bütün insanlar temsil ederlerse bu cumhuriyet demektir.» – «Siyasî cemaat üzerinde fiilî hükûmet, ilâhî hâkimiyetin görünüşüdür. Yani ezelî adalet orada zuhur eder.» Kısaca Suavi'ye göre hükûmetin temeli ilahîdir. İnsanlar eşit olarak yükümlüdürler. Eğer cemaatte oylar dinlenmezse o hükûmet meşru değildir. Halifeliğin meşruluğu cemaat oylarının – zımmen olsun – kabulüne bağlıdır. Fakat hükûmetin uygulama usulleri ilahi değildir, siyaset ilmi tecrübe ile öğrenilen bir şeydir. İlâhî hâkimiyet hudutsuzdur, fakat kişilerin bir takım sayılı ve belirli hakları vardır. Öyleyse Eflatun'un ve İslâm bilginlerinin «adalet», Hobbes'un «menfaat» diye özetlediği siyasetin esası cemaatın faydasıdır. Bu esasa göre cemaatın hakları nelerdir? Can, ırz ve mal emniyeti. İdarenin meşru olması için bulunduğu yer ve zamanın ihtiyacına, ahlâkına, kabiliyetine uyması gerekir. Bundan dolayı hükûmet tarzı ister monarşi, ister oligarşi veya cumhuriyet olsun, meşruluk bakımından aynı şartlara bağlıdır: Hakikî amir ve hakim Allah'tır. Bir veya birkaç meclis kurulması, bunların birbirini kontrolü de «İmamet»in birliğine aykırı değildir. Hakikî hükûmet halkın hükûmetidir. Bu düşüncelere göre «Dünyada cumhuriyetten başka tam meşru hükûmet olamaz. Fakat zalim hükûmet monarşik ve oligarşik hükûmet değil, halkın faydasına bakmayandır, hükümet yalnız hükümdara, yalnız zenginlere veya yalnız fakirlere hizmet ederse faydalanan taraf ötekiler için zorba haline gelir.» «Batılıların, cumhuriyet ve oligarşi Batıya, monarşi Doğuya aittir fikirleri yanlıştır. İslâm bilginleri başkan çokluğu demek olan oligarşiyi, tehlikelerden dolayı beğenmemişler; cumhuriyeti de hükûmetin borcu, kamunun faydası olduğu için, bu gözle iyi görmüşlerdir. İslâm bilginleri yalnız ahlâksız bir hükûmet olamıyacağı konusunda birleşmektedirler.» Suavi'ye göre «Meşru olan hükûmet ancak memleketin ihtiyaç, ah-

129. Adnan Adıvar, *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris, 1939).

lâk ve medeniyet derecesine uygun olan hükûmettir.» *Parlementarisme*'in kendi zamanında görünen zaaflarını kaydetmeden geçemiyor. Parti kavgalarının iyi ayarlanamamak yüzünden nasıl kamu faydasını bozduğunu Fransa'da gördüğü misallerle anlatıyor. Ona göre o sırada Fransa'da 1) sağ (meymene) 2) aşırı sağ (hâriç meymene), 3) sol (meysere), 4) orta sol (vasat meysere) partileri vardır ve her parti ötekine diş biler. Bir parti evet dese, ötekiler hayır derler. «Böyle birbirleriyle uğraşarak, halkın sanısını parçalayarak o derece güçlüklere sebep olurlar ki, memleketin istilaya uğramasına kadar varırlar» diyor*. Suavi bunun için parti rejiminin sağlam ahlâka, siyasi terbiyeye dayanmasının şart olduğunu ileri sürüyor.

Bu devrimci Türk düşünürünün fikirlerinin bazılarına bugün bile erişilmiş değildir. Suavi İslâmlaşmak, modern medeniyet seviyesine erişmek ve Türkçülük görüşlerini birleştiren terkipçi kafası ile sonraki birçok düşünüre öncülük etmiştir. Yalnız düşüncelerinin kapalı bir çevrede kalması, sert karakteri yüzünden zamanında ve sonraki yıllarda kendisini sevmeyenlerin hücumları, onların yayılmasını büsbütün imkânsız hale getirmiştir. Ansiklopedik kafası, pek çok probleme cevap vermek için yaptığı büyük çaba, uzlaştırıcı (éclectique) düşüncesi, o zamanın daha dar programlı siyasi düşünürlerince hoş görülmemişti. Ebüzziya *Yeni Osmanlıların Zuhuru* adlı tefrikasında, onun bu meziyetlerinden küçümseyerek, hatta kötüleyerek bahsediyor. Birkaç yerde, onun hiç batı dili bilmediğini söyleyecek kadar ileri gidiyor. Halbuki yayınları tetkik edildikçe bu iddianın yersiz ve yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Suavi'nin Türkçülüğünde, Osmanlı-Türk ilmini aşırı derecede öven yazıları gibi ölçüsüz ve gerçeğe uymayan taraflar da vardır. Onu bütünlüğü ile, meziyetleri ve kusurlarını görerek anlamaya çalışmak Türkiye'nin çağdaş fikir hayatındaki rolünü anlamayı sağlayacaktır.

* Ayrıca Kanun-i Esasî'nin başvekil adına çıkmasına da itiraz etmiş ve bu itirazı sonradan Ahmet Mithat'ın tenkidine uğramıştı. İlerde ona verdiği cevabı göreceğiz.

İkinci Bölüm

I. MEŞRUTİYET

MEŞRUTİYET İÇİN SAVAŞ VE HÜRRİYET FİKRİ

Yeni Osmanlılarla başlayan meşrutiyet savaşı Âli Paşa'nın düşmesi, Namık Kemal ve arkadaşlarının İstanbul'a dönmesinden sonra memlekette bulduğu elverişli şartlarla yavaş yavaş gerçekleşme yoluna girmiştir. Fakat aslında bu savaş, başarısız olan Birinci Meşrutiyetle kesin bir sonuca varan İkinci Meşrutiyet arasındaki 33 yıl içinde de devam etmiştir. Bu ikinci mücadele «Jön Türkler» tarafından açılmış olmakla birlikte, onların önündeki rehber yine meşrutiyet ideologları olan Namık Kemal ve arkadaşlarıydı. Abdülaziz'in intiharı ile Abdülhamid'in Birinci Meşrutiyeti kabulü arasındaki vakalar o kadar hızlı akmıştır ki, bu vakalarda kimin haklı kimin haksız olduğunu bugün bile ayırmak oldukça güçtür[1].

İlk Anayasa olan «Kanun-i Esasî» tarafında ve karşı bulunanlar diye ikiye ayrıldılar[2]. Abdülhamid sözünde durdu, kanunu tasdik etti ve meclisi açtı, fakat 1876 (93) savaşı bahanesiyle meclisi kapadıktan sonra 33 yıl bir daha açmadı. Nazari olarak «Kanun-i Esasî»yi kaldırmamış, fakat hükümsüz bırakmıştı. Abdülaziz'in katledildiği iddiasiyle açılan muhakemede[3] Mithat Paşa sürüldü. Ondan sonraki yıllarda meşrutiyetçi aydınlar birer bahane ile İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Abdülhamid devrinde hürriyet fikirleri takibe uğradı. Buna karşı devletin resmi maarif teşkilatı genişledi. Bu devirde «Maarif», «Malûmat» gibi meşrutiyetçi ve hürriyetçi fikirlerle hiçbir ilgisi

1. Son yıllarda Abdülhamit devri ve hafiyelik sistemine ait çıkan eserler yeni vesikalar yayınlamaktadır. Ebüzziya'nın Tasvir'de neşrettiği *Mithat Paşa Hatıratı* kitap halinde çıkmıştır. Ahmed Saib'in *Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı* adlı eseri dikkate değer bilgiler vermektedir. (Mısır baskısı 1905).

2. Ahmed Saib'e göre Mithat Paşa'nın vekiller arasında taraflısı yoktur. Namık Kemal, Ziya, Rauf, İsmail Beyler, Hasan Fehmi, Şakir, Sadullah, Köse Raif, Rifat Paşa'lar Kanun-i Esasî taraflısıydı. Damad Mahmud, Hüseyin Avni Paşalar, Kazasker Muhyiddin Efendi Kanun-i Esasîye karşıydı. Ali Haydar Midhat, *The Life of Midhat Pasha*, (London 1903), *The Memory of Ismail Kemal Bey*, (ed. by Sommerville Story, London 1920). Sir H. G. Elliot, *Some Revolutions and other Diplomatic Experiences* (New-York, 1922). Sir Edwin Pears, *Life of Abd al-Hamid* (New-York, 1917).

3. Mahkeme heyeti Cevdet Paşa, Süruri Efendi, Ragıb ve Latîf Beylerdi. İki kişiden başkasının soruşturmasında kanunca ceza verebilecek sabit bir madde yokken, sırf mahvedilmeleri için dokuz kişinin idamına, birçok kimsenin kürek cezasına hükmolundu. Mithat Paşa mazbatayı tetkik ederken ifadesinin değiştirildiğini söyledi. (*Midhat Paşa Muhakemesi* – Sayı 151-152, Yeni Tasvîr-i Efkâr, 19'uncu tefrika).

olmayan, yalnızca dünyadan haber veren ve öğretime yarayan dergiler çıktı. Genç kuşaklar Kemal'le arkadaşlarının eserlerini gizlice okumaktaydılar. Tıbbiye, Harbiye ve bir dereceye kadar Mülkiye öğrencileri arasında bu ateşli ilgiyi durdurmak güçtü. Hafiye teşkilatı hürriyetçi yayınları önlemekte, okuyanları sürgüne göndermekteydi. Fakat buna rağmen gençler kendi aralarında yeniden faaliyete girdiler, «İttihad ve Terakkî» cemiyetini kurdular[4]. Sürgünden kurtulanlar Avrupa'ya kaçıyorlar, sürgüne gidenler de Musul veya Fizan'da fırsat buldukça sınırdan kaçarak Avrupa'daki arkadaşlarına katılıyorlardı. Böylece Yeni Osmanlılar hareketine benzer, fakat daha kuvvetli bir hareket başlamıştı. Bu artık «Jön Türkler» adıyla tanınmaktaydı. Bütün bu yeni akımı besleyen fikir ve duygu kaynağı Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserleriydi[5].

Namık Kemal (1840-1888) Tekirdağ'da doğdu. Babası müneccimbaşı Mustafa Âsım'dır. Baba tarafı Topal Osman Paşa'dan gelir. Annesi Koniça eşrafından Abdüllatif Paşa'nın kızı Nesime Hanım'dır. Kemal dedesi ile 10 yaşında Kars'a gitmiş, oradan Sofya'ya geçmişti. Eserlerinde bu ilk görgünün tesiri vardır. İstanbul'a dönüşünde Memduh Faik ve Hayret gibi şairlerle tanıştı. Az sonra Leskofçalı Galip, Hersekli Arif Hikmet'le ahbap oldu ve bu sonuncunun evindeki şairler meclisine katıldı. Gümrük kalemine memur olarak girdi. Şinasi ile tanıştıktan sonra eski şiir dünyasını bıraktı. Şinasi'nin Kemal üzerinde tesiri büyük oldu. Sanat ve hayat görüşü değişti. Şiirden çok nesre önem vermeye başladı. Bu nesir artık eski divan ve Bâbıâli nesri değil, Batı yazarlarının tesiriyle değişecek ve Türkçenin cümle bünyesinde değişiklik yapacak olan bir nesirdir. Kemal, Divan kaleminde Mehmet Mansur'dan Fransızca öğrendi. Şinasi'nin ölümünden sonra, bu yeni tesir denemesiyle makaleler yazmağa başladı. Bunlardan birinde tıp terimleri problemini ele aldı ve Tıbbiye'de derslerin Fransızca okutulmasına hücum etti. Bu yazılarda Kemal, henüz Batı ile teması zayıf ve eski Osmanlı görüşüne daha yakındı. Yeni Osmanlılar cemiyetinin kurulmasından beş ay sonra *Devr-i İstilâ*'yı Ebüzziya'ya bir gecede dikte ederek meydana getirdi. Ebüzziya ile dostluğu o sırada başlamış ve ölümüne kadar sürmüştür.

Fikir arkadaşlarıyla birlikte Paris'e kaçması hayatında yeni bir dönüm noktası oldu. Daha önce H. Fanton adında birinden hukuk dersi aldı. Bu sırada Fransızcası ilerlemiş ve Fransız romantiklerini tanıma imkânını bulmuş olmasıdır. Paris'ten 1870'te döndü. Teodor Kasab'ın çıkardığı *Diyojen* gazetesine fıkralar yazdı. Bu sırada ne siyasi ne edebi esaslı bir faaliyet göstermedi. Mustafa Fazıl'ın *Tasvîri Efkâr*'ı satın alarak Ebüzziya'ya hediye etmesi üzerine iki arkadaş yeniden gazeteciliğe başladılar. Fakat ayrıca *Hadîka*'yı, *Sirâc*'ı çıkardılar. Nitekim bunlardan birkaç ay önce de *İbret* gazetesi çıkmıştı. Bu dağınıklığın sebebi, o sırada gazetelerin sık sık kapatılmasına karşı hazır bulunmaktı. Namık Kemal'in asıl siyasi mücadelesi *İbret* ile başladı. Birinci sayıdan itibaren birkaç sayı süren bir yazı, gazetenin programını verir: Kemal, Reşit, Nuri, Tevfik ve Mâhir imzalarını taşımaktadır. Fakat Mahmut Nedim'in, Âli Paşa'ya göre daha karanlık bir devri açtığını genç yazarlar henüz farketmemişlerdi. Gazete 19'uncu sayıda kapatıldı[6]. *Diyojen* de daha önce kapanmıştı. Bu sırada

4. Jön Türklerin faaliyetine ileride dokunacağız.

5. Bu hükmü veren A. H. Tanpınar'dır *(XIX'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, C. I, s. 330).

6. Tanpınar'a göre gazetenin kapatılmasına sebep olan *Garaz Marazdır* yazısını Kemal, Bağdad'dan uzaklaştırılan Mithat Paşa'nın aleyhinde Sadrazam'ın telkini ile çıkarılan dedikodulara cevap vermek için yazmıştı.

Nedim Paşa düştü, Mithat Paşa sadrazam oldu, gazete yeniden çıkmaya başladı. Fakat Namık Kemal tayin edildiği Gelibolu'ya gitmemekte ısrar etmedi. Gazeteye oradan makaleler gönderdi. İstanbul'a dönünce yeniden gazetenin başına geçti. Bununla birlikte siyasi şartlar bu tarzda yazıların uzun sürmesine elverişli değildi. *İbret*'teki yazılarında Kemal, hükümetin yolsuz işlerinden şikâyet ediyordu. Bu yayınlar Saray'ı da hükümeti de aynı zamanda rahatsız ettiği için zaman zaman gazeteler kapatılıyor, kitaplar toplatılıyordu. Yayınlardaki esaslı problem, yabancı memleketlerden alman borç (istikraz)du. Yazarlar, Türkiye'nin borçsuz yaşayabileceğini söylüyor, servet kaynaklarının işletilmesi fikrinde ısrar ediyordu[7].

Kemal'in *Vatan Yahut Silistre*'yi oynatması, bu gerginliği son haddine vardırdı. Eserin oynanması yasak edildi, Kemal Magosa'ya sürüldü. Şeyh Ahmet Efendi ile tanışması, zaten aslında gelenekçi eğitim almış olan Kemal'de dini hisleri canlandırdı. Sürgünde bazı romanlarını, şiirlerini yazdı. *Celâleddin Harzemşah*'ın planını hazırladı. Abdülhamit devri başında İstanbul'a döndü. Birinci Meşrutiyeti hazırlayan Mithat Paşa ile tanıştı. Devlet Şurası üyeliğine getirildi. «Kanun-i Esasî» encümeninde çalıştı. Bu encümende, Padişaha «şüpheli gördüğü her vatandaşı memleketten uzaklaştırma hakkı»nı veren maddeye itiraz etti. Anayasa'yı ve Tanzimat'ı bozan bu maddenin kaldırılması için işe ciddiyetle sarılmıştı*. Fakat sonraki vakalar, Birinci Meşrutiyet'in arkasından karanlık devrin (obscurantisme) gelmesini hazırladığı için Kemal'in hayatı yeni bir safhaya girdi. Ziya Paşa'dan sonra Kemal Midilli'ye sürüldü. Fakat bu devrede Abdülhamid'e bir eserini gönderdiğini ve «Balâ» rütbesiyle nişan aldığını biliyoruz. Vazifesi Midilli'den Rodos'a, oradan da Sakız'a nakledildi. Sakız'da zatürreeden öldü (1888).

Burada şair, romancı, dram yazarı Namık Kemal ile değil, gazetelerde çıkan yazılarında görülen ve siyasi düşünce etrafında toplanabilen toplumsal görüşü ile ilgileniyoruz. Hemen işaret edelim, şair ve edebiyatçı Kemal ile siyasi düşüncede rolü olan Kemal arasında esaslı bir ayrılık göze çarpar. Eski edebiyattan kurtulmak için yaptığı gayrete rağmen şiir anlayışında yine oraya bağlı kalmıştır. Fakat toplumsal fikirlerini yaymak için vasıta diye kullandığı yeni edebi şekillerde Kemal, Avrupa'nın çağdaş edebi akımının, romantizmin tesiri altındaydı. Yalnız eserlerinin konularını, yazış tarzını değil, bu yeni çığırı açış şeklini de Fransız romantiklerine borçluydu. *Cromwell* önsözünde, Victor Hugo, romantizmin bildirisini verdiği gibi, o da *Celâleddin Harzemşah*'a yazdığı önsözde, Türk romantizminin beyannamesini vermekteydi. Hislerin aşırı taşkınlığı, hayalin aşırılığı, konuların tarihten seçilmesi, milli hayatın köklerinin oradan çıkarılması, halka iniş, büyük kütlenin diliyle temas, romantizmin başlıca vasıflarıydı. Shakespeare tekerleme (calembour)lerine kadar halk dilini sahneye sokmuştu. Racine'in 600 kelimeyle yazdığı trajedilerine karşılık Hugo, bütün sosyal tabakaları harekete getiren zengin Fransızcayı kullanıyordu. Fakat Batı'da romantiklerin savundukları hürriyet ve vatan fikirleri sınırları belirsiz, müphem bir tarihe değil, bir milletin tarihine, belirli vatanına dayandığı halde, Kemal ile başlayan Türk romantizmi ayrı cinsten milletleri içine alan İslam–Osmanlı tarihine yayılıyordu. Ke-

* «Kaht-ı rical».

7. A. H. Tanpınar, aynı eser, s. 339.

mal, vatanı Osmanlı ülkesi, hatta İslam âlemi diye anladığı için, bu vatanın belirsiz sınırlarının romantiklerdeki *concret*'ye, gerçeğe dönüş ile ilgisi kalmıyordu. Romantikler her yerde (İngiltere, Almanya, Fransa, İtalya, vb.) milli dili yaratmada büyük rol oynadıkları halde, Kemal ile başlayan ve edebi şekli Batıdan alan Türk romantizmi, dilde halktan ayrı bir zümre dili yaratmış olan Osmanlı edebiyatının Türkçesinden kurtulamıyordu. Şinasi'den esinlenmiş olarak Abdülhak Hâmit'e sade dille ve hece yazmasını tavsiye etmesi, kendisinin bu yolda hamle yapması için yetememişti. Konularını Osmanlı-İslâm tarihinden seçerken tarih şuuru ile milleti uyandırma yolunda ilk adımı atmış sayılsa bile, Türk tarihine, vatan tarihine henüz giremiyordu. Nitekim onun edebi çığırını devam ettiren Abdülhak Hâmit, bu konuları daha uzağa götürdü. Yine romantizmin yarattığı *exotisme* zevkiyle yabancı ülkeler ve başka kıtalar hasretini edebiyata geçirirken, Kemal'den bir adım ileri atmış sayılabilir. (Chateaubriand'ın *Itinéraire de Paris à Jerusalem*'i gibi).

Başarılı veya başarısız olsun, Kemal'in romantizmi memleket için büsbütün yeni birşeydi. Çocukluğundan beri savunduğu hürriyet için en coşkun kaynaktı. Gazete yazılarındaki Kemal ise medeniyetçi, terakkici, yine hürriyetçi, orta çapta bir aydınlanma düşünürü olarak görünmektedir. Aydınlanmanın fikri köklerininin Fransız İhtilalini hazırlayan yazarlardan geldiğini görmüştük. Şinasi onlara daha iyi intibak etmiş görünüyor. Akılcı ve medeniyetçi bir halk yayını yapan Şinasi ile, akıl saltanatını öven şair Şinasi arasında hiçbir çelişme yoktur. Coşkun ve romantik ifadeli edip Namık Kemal ile, aydınlanma fikirlerinden esinlenmiş yazar Namık Kemal arasında ise bariz bir ayrılık kendini gösterir.

İbret'deki yazıları en dikkate değerleridir. *Avrupa Medeniyetinden İbret Dersi Almak* adlı yazısında, bu medeniyete şuurlu bir bakışın dayanışmayı (tesanüdü) doğuracağını, dayanışmanın okula götüreceğini, okulun tezgâhları işleteceğini, tezgâhlardan fabrika ve bankaya yükselmenin mümkün olacağını, böylece memleketin refaha ve servete kavuşacağını söylüyor. Bu bakış, Condorcet'nin terakki fikrine bakıştan başka birşey değildir[8]. Başka bir yazısında, devlet ve birey arasındaki münasebeti ele alıyor, bunun kamu hukuku ile bireysel hukukun münasebeti şeklinde ifade ediyor. Bir dağın iki tarafında oturanlar dediği iki görüşü, hürriyetsiz monarşistlerle hürriyetli cumhuriyetçileri karşılaştırıyor. Burada ayrıca insanın hürlüğü ile Allahın mutlak iradesini de karşılaştırıyor. Mutlak hürriyet kadar mutlak determinizmi de tenkit ediyor. O, orta yolu bulmalı diyor ve bunun için fıkıhtan haklıyı haksızı ayıran «Kubuh ve Hüsün» teorisine dayanıyor. Bilindiği gibi bu teori, insan aklını aşan ilahi akıl ve iradeye dayanarak iyi ve kötünün ölçüsünü akılda değil, mutlak emirde görmektedir. Kemal burada, Batı'dan aldığı akılcı eğitimle çözemediği problemin cevabını bulduğu kanaatindedir. Halbuki Batı'da *Lumière* hareketi çoktan sona ermiş, yerini yeni akımlar almıştı. Kant ahlakı bunlar arasında büyük bir yer tutuyordu. Fakat Kemal'in yetişme tarzı, Batı'nın fikri hayatını yakından izlemeye elverişli değildi.

Avrupa Şarkı Bilmez başlıklı yazısında, batıcılık kompleksine cevap veriyor: «Biz şimdiye kadar Avrupa dillerinde şarka dair okunmaya değer bir kitap görmedik» diyor. «Şarkın hallerini öğrenmek isteyenler ne şekilde maksatlarına ulaşabilsinler?

8. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain, 1794.*

Meselâ d'Ohsson veya Hammer'in Osmanlılar hakkında yanlış mütaleaları.» Burada Fatih'in Cengiz'den zalim gösterilmesi gibi misaller veriyor[9]. *Nüfus* adlı yazısında, demografya meselelerine giriyor. Onca, gelişmenin başlıca faktörü budur. Bunun için de eski ve yeni nüfusu karşılaştırıyor ve bunu siyasi-iktisadi ve kültürel zaafımızın önemli bir etkeni sayıyor. Ziraatten ve endüstriden misaller veriyor. İşbölümüne dokunuyor. İnsan artışı ile faiz artışını karşılaştırıyor. Batı'da nüfus çoğalmasının doğurduğu yeni sosyal problemlerden biz henüz çok uzak bulunuyoruz, bunları ilerde düşüneceğiz; şimdilik artmadan başka çaremiz yoktur diyor. Biz niçin bu kadar azaldık? Savaş, hastalık, ihtilal bunun başlıca sebepleridir. Sağlık şartlarının yokluğu, bilgisizlik, ceza hakkının kötüye kullanılması bu sebepleri ağırlaştırmaktadır. İstatistiklere zorunlu ve acele ihtiyaçtan söz ediyor: a) Havanın kötülüğü, b) Mahalle ve evlerin pisliği, c) Sağlıkla ilgili kimselerin kusurları, d) Giyinme dikkatsizliği, e) Gıda ve mutfağın bozukluğu, f) Ahlaksızlık, g) Savaşlar, h) Devletin iktisadi hayatta yanlış önlemleri, i) İş sıkıntısı, j) Çocuk düşürmek ve çocuklara bakamamak bu azalışın başlıca faktörleridir.

Kemal *İttihad-ı İslâm* adlı yazısında, Memûn zamanında İslam milletleri arasında var olan uyum ve birliğin, sonradan meydana gelen parçalanmanın sebeplerini arıyor. Medeniyet ve teknik seviye üstünlüğü, birliği yapar. Eskiden Kaşgar, Semerkant, Maraga, Bağdat, Kayrevan, Kurtuba, İstanbul birbirinden hemen haber alırdı. Şimdi İslâm şehirleri birbirine kapalı, habersizdir diyor. Burada *Basiret* gazetesinin dileklerindeki hayali ciheti işaret ederek «İttihad-ı İslâm»ın gerçek şartlarını araştırıyor.

Kavimlerin Anlaşması'nda: «Osmanlı cemiyeti hukukta birbirine eşit, menfaatte ortak fakat dilde, cinsiyette, fikirlerde birbirine aykırı parçaların birleşmesinden meydana gelmiş heyettir» diyor. Bunun benzerini başka bir cemiyette gösteremeyiz. Fakat onca, bu hal onun devamına engel değildir[10]. Madem ki 600 yıldır sürüp gitmiştir, yine de gidebilir diyor. Buna da bir nevi federalizm zihniyetiyle, «Kavimlerin anlaşması» diyor. Ancak Avrupa'da mezhep, hatta dil farklarının birliğe engel olmadığına dair Fransa, İngiltere, Avusturya, Belçika ve İsviçre'den örnekler veriyor. Mezhep, cins, dil farklarına rağmen «vatan» birliğinin, birleşmeye vettiğini söylüyor: «Nazariyede mevhum bir şekil olan vatan, fiilde eşit hakları ve ortak menfaatleri korumada demir istihkâmdan kat kat kuvvetli olduğuna dair fikirler yerleşmiştir. Hal böyle iken bizim vatanımız yok mudur? Vardır. Bizim ve belki hiçbir kavmin vatanı yoktur denemez. Memleketimizin adlî ve idarî bütün işlerine bakılsın: Hepsinde her cins ve mezhepten adamlar vardır, buna ise şer'î hükümleri bilen kimseler itiraz etmez ve edemezler. Zira memur, halkın velisi değil, hizmetçisidir.»

Maarif adlı yazısında, kültür ve eğitimin ihmalinden doğan zararlar ve sonuçlar üzerinde duruyor. Avrupa'da maarifin gelişmesinin doğurduğu feyizli eserler: «Kâğıt, basın, vapur, demiryolları vb. doğmuştur. Batı'da halkın yüzde doksanı okumuş-

9. Bunlardan başka Yorga'nın ve yakın zamanlarda Fatih hakkında yazan F. Babinger'in tarihleri de aynı taraflılıkla doludur. 1956'da Unesco merkezi Avrupalıların yazdığı Asya tarihlerinin düzeltilmesi konusunda bir kolokyum yaptı. Orada bu taraflı ve önyargılı yayınları açıkladık (Amélieration des Manuels d'Histoire Ecrits par les Européens).

10. N. Kemal, *Kavimlerin Anlaşması* (Külliyat-ı Kemal).

tur. Fakat o memleketlerde okumak yalnız sokağın adını okumaktan, yazmak adını yazmaktan ibaret değildir. «Eğer cidden maarifin ilerlemesi isteniyorsa, devlet tarafından olsun, halk tarafından olsun öyle dârülfünun, büyük öğretmen okulları yapmak veya her köyde bir okul bulundurmak gibi, güçlüğü insanı ye'se düşürecek büyük teşebbüsleri zamana bırakarak şimdilik küçük fedakârlıkla yalnız İstanbul'da birkaç düzenli ilkokul ve ortaokul (rüşdiye) açmaya çalışmalıdır.»

Âlem'in Meyilleri adlı yazısında diyor ki: «İnsanla insaniyet arasında garip benzeyişler görülür, âlemin meyilleri de bu benzeyişlerdendir. Hiçbir fert üç beş yıl bir halde, bir heveste kalmadığı gibi medeniyet de on onbeş yıl bir tarzda, bir meyilde duramıyor. Asrın tarihine bir bakılsa, birbirine aykırı birçok yeni çığırlar görülür. Onbeş yirmi yıl önce devletlerce en büyük gaye nüfuz ve tehdidini yaymaktı. Kavimlerce gaye de küçük fırkalara, hükûmetlere ayrılmakta. Şimdi ise, devletler ordularını arttırarak nüfuzlarını sağlıyorlar, kavimler ise bu tehlikelere karşı birleşmek suretiyle korunuyorlar.» Kemal bu tahlilden Türkiye'ye ait sonuçlar çıkarıyor.

«Biri cumhuriyet, biri saltanat tarzında idare edilen İsviçre ve Belçika'da birçok diller konuşulmaktadır. Amerika'ya her yıl çeşitli diller konuşan insanlar yerleşerek ertesi yıl kırk yıllık yerli hükmüne girmektedir. İslâm kavimlerinin uzlaşması da bundan dolayı mümkündür. Aramızdaki fikir birliği hasıl olamamış, herkes birbirini böyle bir uzlaşmaya yanaşmaz sanıyor. İnsanlar arasında uzlaşma çocuklukta ve okulda başlar. Bunu sağlamak için her cins ve mezhepten çocukların kabul edileceği okullar açmaya çalışmalıyız»[11].

Umumî Hukuk yazısında, sözleşmecilerin, başlıca J. J. Rousseau'nun görüşünü özetliyor. Umumi hukuk en yaygın anlamıyla bir toplumun gerek başka toplumlarla, gerek kendi bireyleriyle münasebetlerinden ileri gelen kurallara denir. O da 1) Milletlerarası hukuk, 2) Siyasi hukuk, 3) İdari hukuk diye bölümlere ayrılır. Bir toplum, kendini bileştiren bireylerden ayrı bir varlık değildir (Rousseau). Öyleyse sözünü ettiğimiz münasebetlerden, şahsi hukuktan başka kuralların doğması imkânsızdır. Devletler hukuku nedir? Devletlerin münasebetlerini gerektiren kurallar. Bu kurallar, bireylerin münasebetlerine ait kurallardan ayrı olabilir mi? Olamaz. Milletlerarası hukuk, bireyler hukukunun toplamından ibarettir. Siyasi hukuk nedir? Hukukun, bireylerle devlet arasındaki münasebetleri düzenleyen kısmı. Devletin milletten ayrı bir varlık olmadığını yukarıki sözler ispat eder. İdare hukuku nedir? Bireylerle idare bölümlerinin münasebetlerini gerektiren hukuk. Umumi hukuk, bunların toplamı olduğu için ayrıca birşey söylemeye lüzum yoktur. Siyasi hukuk, «ümmet»in hakimiyeti, hükümet kuvvetlerinin ayrılması, memurların sorumluluğu, kişisel hürlük, eşitlik, fikirlerin hürlüğü, basının hürlüğü, toplantı hürlüğü, tasarruf hakkı, evlerin dokunulmazlığı ve gizliliği gibi kaidelerden ibarettir. Halkın egemenliği, –ki hükümet kuvvetlerinin halktan çıkmasından ibarettir– umuma ait boş bir yetki değil, her bireyin yaradılışında sahip olduğu kendiliğinden bağımsızlığın gereklerindendir. «Batı'dan bu memlekete akıp gelmekte olan terakki tufanı elbette birgün sizin gözlerinizi tamamen açacaktır.» Hukukun bozulmasına misaller veriyor. Batı'da hukukun kazanılma-

11. Namık Kemal, *Külliyât-ı Kemal*, 1'inci tertip: *Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye* (İstanbul, tarihsiz, Selânik Matbaası, s. 176-184, Hürriyet, 14 Eylül 1285/1869'da çıkmış).

sı uğrunda da mücadelelerin tarihine göz atıyor. Batı'nın son yüzyıllardaki üstünlüğünü burada buluyor.

Devlet ve Millet'de, bu iki terimin ilimce ifade ettiği anlamların iyi bilinmediği için, halk arasında bazen resmi yazılarda yanlış şekillerde kullanılıyor diyor. Hükümet ile halkı, kasap ile koyun gibi ayırmak tamamen yanlıştır. Toplumda adaleti yalnız çoğunluğun kuvveti korur, fakat her çoğunluğun dediği hak değildir. Hükümet veya devlet, halkın kuvvetine vekil olma tarzına denir.

Kemal *İbret*'de *Régie* (tekel) kurulacağı havadisi üzerine, tekelin halka çok faydalı olabileceğinden, hazineye gelir getireceğinden söz eden yayınlara işaret ediyor. Fakat bu iktisadi sisteme karşı vaziyet alıyor: Halka faydalı olduğunu henüz görmedik. Bu devirde ilk iktisatçı Sakızlı Ohannes Paşa'dan beri yeni nesil, hürriyet fikrinin zorunlu sonucu olarak iktisat ve hürriyeti, yani gümrüklerin serbestliğini savunuyorlar. Kemal de aynı fikirdedir. Fakat yabancı sermayenin iktisatça geri kalmış memleketleri kaplamasından doğacak ağır sonuçları tahmin edemiyor. Ayrıca bu sermaye Osmanlı idaresindeki azınlıkları koruduğu, onların iktisadi gelişmesini sağladığı için, gümrüklerin açılması sistemi memleket iktisadını büsbütün yıkacaktır. Ohannes Paşa'nın tuttuğu *libre-échangisme* azınlıklar adına en doğru yoldu. Fakat Kemal'in bu fikri savunması Türk iktisadı adına büyük bir yanlışlık teşkil ediyordu. Kemal bu yazılarında memurların eğitiminden, idarenin kanuna uygun bir şekil alması için gereken sağlam bir adâlet eğitiminden söz ediyor.

Devlet Adamlarının Kıtlığı adlı bir yazısında Reşit Paşa'dan sonra devlet adamı yetiştirmede büyük bir gevşeklik gösterildiğini, Reşit Paşa'nın yerini tutacak değerde devlet adamının yetişemediğini söylüyor. Onca, buna sebep, devlet adamlarının kendi mensuplarım toplaması, hakiki değere önem vermemesidir. Hakiki değerlerin tespit edilmemesi veya yok edilmesine ait örnekler veriyor.

Kamu sanısı (opinion publique) da üzerinde durduğu sorulardandır: «Her kavm içinde bir takım fertlerin, mertebelere göre âmir ve memur olarak bulunması hakkın korunması gayesiyledir. Fakat âmir-memur sınıfları dışındaki bütün fertlerin birbirine ve umuma karşı sahip olduğu icra kuvvetinin mânevî ifadesi kamu sanısıdır. Siyaset dilinde kamu sanısı halkın bir problemde birleştiği umumi kanaati gösterir. *Hakaik* dergisi memleketimizde kamu sanısının olmadığını söylüyor, fakat bu doğru değildir. Bu dergi kamu sanısından ne kastedildiğini anlamıyor. Bu tabirden kastedilen yalnız siyasî fikirler değildir. Siyasî eğitimi anlamak için Türkiye tarihine bakmalıdır. Hiç bir vakada zâlim sayılanlardan gayrı kimsenin bir kılma dokunulmamıştır. Müslüman olsun olmasın hiç kimse hakkında dükkânını soymak gibi saldırışlar olmamıştır. Bu hal tarihimizde siyasî eğitim ve kamu sanısı olduğunu gösterir. Ancak her devrin eğitim anlayışı, sosyal tabakaların kuruluşu ve bünyesine göre kamu sanısı özel bir manzara alır. Eski devirlerin kamu sanısının bizim için anlaşılmaz olması bundandır. Hiçbir vakit hiç bir millet yoktur ki kamu sanısından yoksun olsun. *Hakaik*'den başka kimse bulunmaz ki, bizde kamu sanısı yoktur diyebilsin. Bu derginin, mülkümüzde kamu sanısı yoktur demesi 'Kamu sanısı fiilde işlememektedir' anlamında ise, yalnız kendisinin zamanında görülen fikir karışıklığına ibret gözüyle bakması, bu iddianın ne kadar yersiz olduğunu gösterir.» Kemal bu yazısında birçok kanıtlar ileri sürüyor ve çok şiddet gösteriyor (Kasım 1872). «Bir kavmin siyasî ahlâkı bozulursa içinden

Ondördüncü Louis çıkar ve «devlet benim» diyerek her istediğini yapmaya kalkar» diyor.

Terakki (progrès) adlı yazısında, gökten yere bir insan indiriyor ve yeryüzü sakinlerinin zihniyet farklarını, hatalı ve iyi görüşlerini kontrol ettiriyor. İnsanın bilgide aşırı kutuplara gidişi, bir yanda büyük yetki, bir yanda son derece yetkisizliği meydana çıkarır. Londra'da gördüklerini anlatıyor: Yeryüzünde terakki eserleri orada birleşmiş, Parlamento'nun rolü, mahkemenin adaleti, okulların kuvveti, gemicilik ve ticaret, hayvanat bahçesi, laboratuvarlar, rasathane, kütüphane (British Museum), üniversite, parklar, halk bahçeleri, basımevleri, üstün fikirler; eşitlik, iş bölümü, servet, buhar kuvveti, elektrik, endüstri, Thames nehrinde doklar, saraylar, disiplin. Bundan sonra memleket halkına hitap ediyor: «Ey vatan kardeşleri, bu ne gaflet uykusu? Anlayıştan yoksun mu kaldık? Biz de bir fen öğrenmeye çalışalım, ellerimiz tutmaz mı oldu?»

Kemal *Âile*'de şöyle diyor: «Bizde âile hakkında bir fikir edinmek için orta halli birinin evine gidilse, nasıl yaşadığına bakılsa ne görülür? Önce âilenin babası göze çarpar. Onun tavrına dikkat olunursa görülür ki eskiden çocukmuş, her türlü ihtiyacını sağlayacak bir dadı ve bir beslemesi varmış. Her belâsını o çekermiş, biraz büyümüş evlendirmişler. Dadı gitmiş yerine bacı gelmiş. Efendinin münasebetli münasebetsiz ne kadar merakı varsa hanım onları yerine getirmedikçe boğazından rahat lokma geçmek ihtimali yoktur. Efendi çocukluğunda bir de kedi beslemiş, evlendikten sonra kedi gitmiş, yerine bir iki çocuk gelmiş, eskiden kendisine yaptığı gibi şimdi de eğitim adı altında bütün heveslerini çocuklarının fikir ve vicdanına yerleştirmeye çalışır. Hanım ise 6-7 yaşındayken vasi giydirirmiş, 15-16 yaşında vasi gitmiş, yerine bir koca gelmiş, şimdi ise işi gücü, mideleri fesada düşürecek yemekleri yapmak, iki düğünde bir kat elbise giymektir. Nikâh ve nafaka davaları iki hanedan ömrü sürer. Oğullar ise bu mihnet dünyasına her türlü hayatı koruma imkânından yoksun olarak gelmişlerdir. Babaya vekil-harç, anaya kâhya kadın gözüyle bakarlar. Böyle bir âilenin haline hakîmce bakanlar için büyükler hâlâ çocuk, küçükler hâlâ cenin *(foetus)* görünür.»

Kemal'in aile tasviri, geçiş halinde bulunan Türk toplumunda konağın yıkılmaya başlamasının başlangıcı, evlerimiz için çok dikkate değer bir aile sosyolojisi gözlemidir. Sonradan M. İzzet, Türk ailesinin evrimini tetkik ederken bu gözlemlerden faydalanacaktır.

Kemal *Medeniyet*'te, Tanzimatın çok kullandığı bir sözcük üzerinde duruyor: «Medeniyet sözü Avrupa ile temasımızdan beri halkın diline düşen tabirlerdendir. Acaba medeniyet insanlığın lâzımelerinden midir? Yoksa içinde kötü ahlâkın doğduğu zararlı birşey midir? Medeniyet bizim eski hakîmlerimizin tarifine göre 'İnsanın toplum halinde yaşaması' anlamında alınırsa, insan hayatı için tabiî birşeydir. İnsanlardaki terakki kabiliyeti de fert halinde meydana çıkamaz. Siyaset ilmine göre, medeniyet toplum değil, rahatlıkta (confort) olgunluk anlamına gelir. Bu kavrama göre, acaba insanlara lâzım mıdır, değil midir? Hayali bir yana bırakırsak rahatlık sözünü tam olarak tarif etmek güçtür. Çavdar ekmeği yemeye alışmış bir kimsenin karnını doyurmakta gördüğü rahat, yaldızlı karyolada yatan bir adamın rahatından az mıdır? Medeniyet insanı milyonlarla servete sahip edermiş, altın iştihayı mı arttırır? Hayatı

mı çoğaltır? Medeniyet mermer saraylar bina edermiş; o metin binalar hastalığı mı durdurur? Medeniyet telgrafı icat etmiş, yanı başındaki odada geçen halleri bilmeyen biçareye göre Amerika'daki vakaları öğrenmenin ne manası var? Bu türlü düşünceler tabiat ve istidattan tam bir gaflet eseridir. Görüyorsunuz insan doğuşunda hemen bütün hayvanların altında iken, sonradan onları binlerce defa aşıyor. Bu yükseliş vahşette değil medeniyette görülüyor. İnsanın çalışma ve fikirle vücuda getirdiği bunca güzellik bir parça ekmek yemek, toprakta yuvarlanmak için değildir. Medeniyeti fazla görmek insanın yaradılışını Allah'a fazla görmek gibi bir şeydir. Bir de insanın hakkı ve maksadı yalnız yaşamak değil, «hürriyetle yaşamaktır». Bunca medenî milletlere karşı kabil mi ki medenî olmayan kavimler hürriyetlerini koruyabilsinler? Medeniyetin Avrupa'da *prostitution*'a verdiği müsaade tarafına itiraz edilirse, bu tenkitleri herkes kabul eder. Ancak *prostitution* medeniyetin zatî arazlarından (ilinek) değil, tatbikinin kusurlarındandır. Çünkü konforda olgunluk tarifine bu halin men'i de girer. Bir memlekette içki nefsi öldürecek derecede yaygınsa, dalkavukluk zarafetten, yalancılık işgüzarlıktan sayılmakta ise o memlekette rahatlık da ister istemez bozulmuş olur.»

Türkçe Basın'da Kemal, basın hayatındaki kendi tecrübelerini anlatıyor ve burada bazı yargılara varıyor: «Elim kalem tuttuğu günden beri gazetecilik yolunu tutmuştum» diyor. «Gazeteciliğe başladığım zaman bu meslekte her türlü fikirleri gizlememek için vicdanla döğüşmekten başka kazanç yoktu. Devletten tahsisatı olmayan bir gazetenin masraf defterlerini görenler bu hale şaşardı. Memlekette bir gazetenin günde 60 nüsha sattığı görüldü. Yine de gazetede yazmak isteyenler gazete başında bulundu. Gariptir ki devlet gazetelere önem vermeye başladıktan sonra halk da onların önemli birşey olduğunu anladı. 300 nüshayı son had sayan kalem sahipleri 3000 nüshayla kanmaz oldu.»

Kemal *Hürriyet* gazetesinde *Meşveret Usulü Hakkında Mektuplar*'da siyasi fikirlerini anlatıyor.

Birinci mektup – J. J. Rousseau, *İçtimaî Mukavele* (kendi deyimiyle Şerait-i İçtima) adlı kitabında – ki şimdi arkadaşlardan biri tercüme ediyor[12] – «galip hükûmeti tetkik ederken, eğer galiplik hak ise, halkın da hükûmet elinden zorla iktidarı almaya hakkı vardır; hak değilse hükûmetin zorla idareyi alması haksızdır» diyor. Eğer hak kuvvetten ibaretse dağa çıkan eşkiyanın saltanat iddiasına hakkı olmak gerekir. Halkın hâkimiyet hakkı kabul edilirse 'Cumhur' yapmaya da hakkını kabul etmek lâzım gelmez mi? İslâmiyet ilk doğuşunda bir nevi cumhuriyet değil miydi? 'Cumhur'un bizi batıracağı, başka bir meseledir, bunu kimse inkâr edemez. Bizde cumhur yapmak kimsenin aklına gelmez[13], fakat tatbik edilemiyor diye yanlış olması icabetmez.

12. Ziya Paşa tarafından tercüme edildi, İhsan Sungu yayınladı (Muallimler Mecmuası, 23 Mart 1923, sayı 7, s. 130-132). Emile Tercümesi Mukaddemesi: Ziya Paşa (Mec. Ebüzziya, No. 15, 15 Rebiulâhir 1298). J. J. Rousseau'nun 1762'de yayınladığı Emile'in Türkçesi Ziya Paşa zamanında ve sonra tam olarak yayınlanmamıştır. Tercümenin Süleyman Nazif'in varislerinde olduğunu söyleyen İhsan Sungu, neşri halinde şu noktaların göz önüne alınmasını tavsiye ediyor. 1) Terimlerin Fransızca karşılıkları konmalıdır. 2) Eserin eğitim âlemindeki yerini gösterecek eleştirici bir yazı eklenmelidir. Emile'in ilk dörtte biri sonradan İzmir'de Ali Rıza Ülgener tarafından yayınlandı. İstanbul'da Selahaddin Güzey tarafından tamamlandı ve ilk kısmı tarafımızdan tekrar görüldükten sonra Tahsin Demiray yayınları arasında çıktı (Birinci baskı, 1943). Ayrıca A. Mithat *İttihad* gazetesinde *Contrat Social*'i tercümeye başlamıştır, tamam değildir.

13. Cumhuriyet fikrini Ali Suavi açıkça savundu (Bundan önceki fasıl).

Rumlar bir cumhur yapmak istiyormuş. Cumhuru Yunanistan'da yaptıramadılar. Bilmezler mi ki Osmanlı mülkünde çoğunluk olan İslâm milleti hanedanını ne kadar sever. Sözün doğrusu mülkümüzde hâkim biziz, hepimiz hükûmete ortağız. Fakat icra kuvvetini meşru biy'atla Osmanlı hanedanına verdik, hep o hanedânı isteriz, meşrûtî irade isteriz.» (Mektupta bir nokta var)[14]: «Meşveret usulünün kabulü Avrupa'daki parlamentoların taklidiyle mi olacaktır» diyor. «Evet, çaresiz onunla olacaktır. Zira bu devlet yeniçeriler kalkıncaya kadar yine ümmetin iradesiyle, bir nevi meşveret usulüyle idare olunurdu. Mebuslara vereceği teşrî hakkını halk kendisi kullanırdı. Fakat sonradan bu hak kalktı, yeniçeriler zalim oldular ve şimdi ister istemez bu teşrî hakkım seçilmiş insanlara vereceğiz. İstediğimiz 'Şuray-i Ümmet' bir nevi bid'at imiş, ne yapalım. Vapurlar da bid'at, almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Girit'i mi zaptetsin? Tüfekler de bid'at. Dünyada öyle bidatlar var ki 'Bid'at-ı hasene' değil 'Bid'at-ı bedîa' dense yeridir. Madem ki meşveret usulü kararlaşmıştır. Esas mevcut olduğundan teferruatını 'İcma-i Ümmet' tayin eder. İcma-i Ümmetle yapılan şeyler ise bid'at değil, dinin aslındandır.»

İstediğimiz esas nizamların nasıl birşey olduğunu soruyor. «Yeni Osmanlıların hepsiyle bunu müzakere etmedim. Bu asırda kimse göremem ki, kendi kendine devletimizin esas nizamlarını koyabilsin ve benim ise meclisim yok, müsteşarım yok, fakat bu konuda hayli şeyler okudum, birçok kimselerle konuştum, bir kanaata vardım sanıyorum. *Muhbir* ne güzel söylüyor: 'Allahın himâyesinde olan *Constitution*'un beka ve şerefine şu delil yetmez mi ki, dinsizlik iddia edenler bile yaptıkları düzenin korunması için yemin ettirirler.' Ben olsam bir kere bu esas kararlaştı mı, ondan sonra teferruatta yeni birşey icadına hâcet yok. Yeryüzündeki meşrutî devletlerden birinin esas nizamlarını örnek olarak alırdım. Gülhane hattını, müsavat fermanını meydana kordum. Bunlarda zaman ve âdetlerimize göre değişiklikler yaptırarak esas nizamlarımızı kurardım. Büyük devletlerin en düzenlileri Amerika, İngiltere, Almanya ve Fransa'dır. Amerika cumhuriyettir. İngiltere ile Almanya'da zadegân var, bize örnek olamaz. Kala kala Fransa kalır. Bundan bir asır önce insan hürriyetini dünyaya ilân için meydana çıkmış ve son devirde milletlerin hepsine önderlik etmiş olan Fransa idaresini örnek alacak kadar bizde kabiliyet var mıdır? Evet vardır, hattâ biz bugün Fransa'dan daha liberal bir esas nizamla idare olunuruz. Fransızlar ilk cumhuriyetten beri, otuz kırk türlü hükûmet kurdular, hepsini yine kendileri bozdular, en sonra hürriyeti ahlâklarının gereğince sınırlayarak son şekli aldılar[15].»

İkinci mektup – «Sorumluluk meselesini konuşmuştum, şimdi meclisler bahsine gelelim. Bunlardan birincisi *Conseil d'Etat* dedikleri «Şuray-ı Devlet» (Danıştay) tir. Üyeleri kırk elli arasındadır. Azil ve tayinleri İmparatorun elindedir. Bu meclisin görevi kanunları, tüzükleri hazırlamak, idarede meydana çıkacak güçlükleri halletmektir. Hazırlanan tüzükler Şuray-i Ümmet veya Senato'ya arzolunduğu zaman, yapıla-

14. Fakat bu sırada *Muhbir*'le *Hürriyet*'in arası açıldığı için Ali Suavi birçok noktalardan «Hürriyetçileri» tenkid ediyordu.

15. Bu şekil Napoleon III'ün bugün de *obscurantisme* diye tanınan ve hürriyeti fazla sınırlayan devridir. Kemal'in «Meşrûtî Devlet» olarak aldığı Kanun, Napolyon'un bu baskılı idaresine aittir ki sonradan onu, 1870'den sonra Üçüncü Cumhuriyet takip edecektir. Fakat o zaman Kemal ve arkadaşları dönmüş bulunuyorlardı.

cak tenkitleri devlet adına bu meclis üyelerinden biri cevaplandırır. O kişiyi de imparator tayin eder. Vekillerin bu mecliste bulunabilmek, danışıcı oy vermek hakkı vardır.»

«*İkinci Cour Législative* denen kanun kurucu meclistir. Bizim istediğimiz 'Şuray-i Ümmet' budur. Bu meclisin üyeleri millet tarafından seçilir. Her erişkin vatandaşın seçme hakkı vardır. Üyeler altı yıl için seçilir. Devlet Şurası'nın hazırladığı kanun layihalarının red ve kabulü, bütçe dengesinin tetkiki bu meclisin haklarındandır. Meclis üç ay açık durur, gerekirse bu süre uzatılır. Müzakereleri herkese açıktır. Fakat bir mesele konuşulurken üyelerden beş kişi isterse müzakere gizli olabilir. Meclis başkanını üyeler içinden imparator seçer, görevi bir yıl içindir, vekiller bu meclise üye olamaz. Bu meclise hiçbir taraftan dilekçe verilemez, imparator, meclisi toplamak ve dağıtmak hakkına sahiptir. Fakat dağıttığı zaman altı ay içinde bir yenisini toplama zorundadır[16]. Bizim istediğimiz 'Şuray-i Ümmet' bunun aynı mı olsun? Hayır. Bence bundan daha serbest olmalıdır. Mektup sahibi diyor ki, köylülerimiz değerli insanları nasıl tanıyıp seçebilecek? Bu noktada hileli yollardan nasıl kaçınılacak? Acaba Avrupa'nın her köylüsü doğruyu yanlıştan ayıracak halde midir? Hayır, onlar da bizim halka benzer. Yalnız, işleri düzenli ve zengindirler. Onlar mebusları nasıl seçiyorlar? Hükûmet kendini tutan gazetelerle halka bazı isimler ileri sürüyor, muhalif parti (mukavemet takımı diyor) onlara karşı başka bir takım isimler ileri sürüyorlar. Hükûmeti beğenenler onun listesini, beğenmeyenler muhaliflerin listesini seçiyorlar. Ama bizde halk gazete okuyamazmış, hükûmetin kendi adaylarını, muhaliflerin de kendi adaylarını halka bildirmek için başka vasıta yok değil ya!»

Üçüncü mektup – «Bana itiraz eden şöyle soruyor: Yeni Osmanlıların istediği 'Şuray-i Ümmet', vekilleri içişlerinden, askerlikten, dış münasebetlerden sorumlu tutacak mı? Tutacaksa medreseden yetişenler, çiftlik ağaları siyasetin inceliklerini devlet hizmetinde ömür tüketenlerden iyi mi bilir? Kanaatimce içişlerinin iki esaslı dalı vardır: Biri adaleti icra etmek, öteki terakkiyi sağlamaktır. Şuray-i Ümmet adalet bakımından vekilleri elbette sorumlu tutacaktır; terakki noktasına gelince: diyelim ki maarif vekili geçen yıl bir mahalle okulunu örnek olarak düzeltti de bu yıl İstanbul okullarının hepsini o hale koymak için bütçeye ilave istedi. Eğer okul gerçekten bir ilerleme sağlamışsa ona kim engel olur? Dostum, vatanın eşrafı ve ileri gelenleri yalnız bu sade işleri değil, bundan çok nazik maddeleri de tetkik edebilir ve sağduyularıyla (fikr-i selimleriyle) devlete pek çok hizmetler ederler. Askerlik işlerine gelince, onlarda mutlaka halkın iradesi katılmak gerekir. Çünkü canını verecek onlardır. Dış münasebetlere gelince, her fert madem ki cemiyetin bir parçasıdır, bütünün başına gelecek iyilik ve kötülüğe karışması tabiîdir. Büyük devletlerde dış münasebetlere ait mühim bir mesele meydana çıkınca 'Şuray-i Ümmet' devletin hareket tarzını sorar. Tarihimizde dış münasebetlere ait verilen büyük kararlarda daima 'Erbâb-ı hal ve akd'in oyuna başvurulmuştur. Demek ki biz, meşveret usulüne yabancı bir millet değiliz[17].»

16. Abdülhamid, Kemal'in tavsiyelerine uygun bir meclis kurmuş, fakat 93 savaşında onu kapadıktan sonra bir daha açmamıştır.

17. Namık Kemal, *Küllîyât-ı Kemal* 3. tertip (*Hürriyet*, 29 Eylül 1285 makalesinden).

Dördüncü mektup – «İtiraz eden zat, otuz milyon nüfus içinde Allah, dirayeti yalnız 3-5 kişiye hasretmiş sanıyor[18]. Hele bir kere imtihan meydanı olan hürriyet meclisi açılsın, görülür ki kimsenin hatırına gelmeyen ağalar, efendilerden nice hârikalar çıkacaktır. Bu zat istiyor ki kanun yapmak üç dört zatın elinde kalsın; kanun yapmak, kanunu icra etmek, adaleti uygulamak onlara mahsus olsun. Bari evlerimizin vekilharçlığım da onlara verelim: Biz çocuk olalım onlar da vasî.

Bir de üçüncü meclisin tarifi kaldı. Bu meclis Senato'dur. Üç sınıf üyeden mürekkebdir. Birinci sınıf hükümdar âilesinden ibarettir. Her biri 18 yaşına gelince bu meclisin üyesi sayılır. Fakat meclise girmesi imparatorun iradesine bağlıdır. İkinci sınıfı din başkanları, mareşaller ve kaptan paşalardır. Üçüncü sınıfa imparator istediği zatları tayin eder. Meclisin asıl gayesi teşrî kuvveti ile icra kuvveti arasında bir denge kuvveti olmaktır. Görevi esas nizamları ve umumî hürriyetleri korumaktır ve meclise getirilmedikçe bir kanun ilân olunamaz. Fakat meclis getirilen kanun yalnız şu kaidelere uygun olup olmadığına bakar: 1) Esas nizamlar, 2) Mezhep usulü, 3) Ahlâk, 4) Mezhep hürriyeti, 5) Şahsî hürriyet, 6) Mahkemelerde eşitlik, 7) Mülkün taarruzdan masun olması, 8) Hâkimlerin azledilemezliği, 9) Memleket savunması. İşte Senato bu kaidelerden birinin bozulduğunu gördüğü yerde, bu kanunu reddeder, hükmü reddedilemez.»

«Halktan biri bir yeni nizam tasarladığı, yahut hükûmetin bir hareketini esas nizamlara aykırı gördüğü vakit dilekçe ile fikirlerini meclise bildirir, böyle bir meclisin lüzumu var mıdır? Bence üç sebepten dolayı vardır: a) Dünyada tevil götürmez söz pek nadirdir. Bunun için Şuray-i Ümmette bir kanun müzakere olunurken esas nizamlara uygun olup olmadığı hakkında mebuslarla memurlar arasında fikir çatışması çıkabilir. Böyle bir çatışmanın hallinde kim hakem olur? b) Baskı kullanan bir başvekil, millet meclisini dağıtmak isterse buna pek kolay ulaşabilir. Fakat tecrübeli kimselerden mürekkep böyle bir meclis toplanırsa millet meclisinin taarruzdan korunmasını sağlayabilir. c) Hükûmetin kötü hareketlerini tenkit etmek ve iyi nizamları hatırlatmak şeklinde dilekçeler verme maddesidir. Bunlar 'Şuray-i Ümmet'e verilse teşrî kuvveti ile icra kuvveti arasında hergün yeni bir çatışma konusu meydana çıkacak ve sonunda onlardan biri yenilerek, iyi idare için gereken iktidar dengesi kaybolacaktır. Ayrıca mebuslar, hükûmet dairelerinin iktidarını azaltmaya meyledecekleri için, vekiller kendilerine verilen kuvveti korumak maksadiyle esas nizamlara dayanacaklar, mebuslar esas nizamların muhakemesini isteme gücünde olurlarsa ya en aşağı, yılda bir kere esas nizamları değiştirmek, yahut mebusların arzusuna karşı koyarak hukukuna taarruz etmek zorunda kalacaklardır. Her iki yol da sakattır. Bunun için esas nizamları devamlı olarak korumak ve halkın şikâyetlerini dinleyerek lüzum görürse değiştirmek, yine bir meclise verilmelidir.»

Beşinci mektup – «Vakıa Fransa'da Senato iki kere Cumhuriyet'in İmparatorluğa çevrilmesine sebep oldu. Bundan dolayı hürriyet taraflıları onu sevmezler. Fakat verdiğimiz izahlardan anlaşılır ki meşrutî bir idarede böyle bir heyete şiddetle lüzum vardır. Dünyada ne kadar meşrutî idare varsa, ya böyle bir meclisi, yahut onun yeri-

18. Namık Kemal daima hayali bir itirazcının mektûbundan söz ediyor. Bu, onun siyasi fikirlerini açıklaması için icat ettiği bir vesileydi.

ne Zadegân meclisi vardır. Bizde cumhuriyetin imkânsızlığı ve zadegânlığın bulunmaması yüzünden devletimiz her zaman meşrutiyeti ilân ederse, böyle bir meclise lüzum gerçekleşecektir. Fakat Fransız Senatosu'na imparatorun her kimi isterse üye alabilmesi hakkını bizde kabul etmek meclisin bütün hükmünü kaldırmaktır. Çünkü zatî meziyetiyle oraya gelenlerden çoğunluk oyunu almak için her istediğini bu meclise tayin etmek, hükûmete göre pek kolay bir şeydir.»

Altıncı mektup – «İtiraz eden, şark meselesine ait düşünceleri tasdik etmez ve der ki: 'Avrupanm bizimle münasebetleri iki noktada toplanır. Biri din meselesidir. Hıristiyan devletlerin hepsi Osmanlı İmparatorluğunu iktisadî nüfuzları altında bulundurmak ve paylaşmak isterler. Avrupayı besleyen Osmanlıların paraları ve mahsulleri olduğundan her halde ticarî cihet dinî cihetten daha kuvvetlidir.' Fakat bu iddia yerinde değildir. Kendini hayale kaptırmış bir büyük zat dahi[19] 'Devlet ıslah olursa Avrupalılar aç kalır ve gelir bizi yağma eder' sanır ve daima meclisinde böyle söylermiş. Biz ne kadar ilerlesek Avrupa ticaretçe o kadar faydalanır. O zat sanmasın ki, Avrupalılar memlekete bir miktar mamul eşya getirip karşılığında bir milyon altın almayı, on milyon altın getirip karşılığında mahsul almayı tercih ederler. Altın bir vasıtadır, servet ise ihtiyaç yahut arzuyu tatmin eden şeylere derler. Meydanda değil midir ki İzmir'den bin liralık pamuk alsa, ondan pamuk yapsa, Hind'e, Çin'e öteye beriye gönderse ondan ikibin lira kazanabilir. Vakıa ithalâtın çokluğu bize çok zarar verdi, fakat o zarar paramızı bitirdiğinden değil, para çekebilecek kaynakları kapatmaya dolayısiyle vasıta olduğundandır. Nitekim umumî servete dair *Hürriyet*'de yayınlanan bendlerde bu nokta açıklandı.»

«Otuz yıldır, vatanımızı kurtarmak için şundan bundan imdat aradık. Ümitlerimizin hiç birinden faydalanamadık. Hemen her kimin iş başına gelmesini istedik ve bunu sağladıksa ya kendi umudumuz gibi çıkmadı, ya bir faydalı iş görmesine umumun fesadı engel oldu. Zaman o zamandır ki, şu hükûmetin biz de üyesinden olduğumuzu bilelim. İtiraz eden der ki: 'İslâm milleti kanunlarım dinî kaidelere göre kurmak gerekeceği *Hürriyet* gazetesinde sık sık itiraf olunduğu halde başka dinlerden olanların Müslüman olmaksızın fıkıh kaidelerine uymasına nasıl ihtimal verdiğinden dolayı hayret ederim.' Sanırım dünyada bundan sade bir mesele yoktur. İslâmın siyasî kâidelerini adalete, medeniyete, terakkiye tamamen uygun bulduk. Böyle makul bir şeyin başkalarınca kabulünde tereddüt olunmasına neden ihtimal verelim? Hıristiyanlık siyasete karışmaz ki İslâm siyasetiyle çatışmasından korkulsun. Bir şey ki akla uygundur, faydalıdır. İslâmiyet de meşrû olması yüzünden başka dinde olanların onu kabulden çekinmesi neden lâzım gelsin?»

Yedinci mektup – «İtiraz edenin sanısınca, halkın vekillerden nefretine dair söylediğimiz sözler aşırı imiş. Acaba bu zat öyle yapma itirazlarla bizi söyletmek mi ister? Halkın idare hakkında olan kini ne gibi yerlerde görülmüştür? Kahvelerde, vapurlarda vekiller hakkında söylenen sözler kimin ağzından, kimin hakkında işitilmiştir? Diyelim ki halk milletini düşünmez, vatanını düşünmez, birşey bilmez, her hale kanaat eder, aç kalırsa yine mi yese düşmez? Bir kocakarı seksen kuruşluk maaşını almak için seksen kere maliyeye gelir para almadan döner iken, iki hammalın sırtın-

19. Burada Ahmet Vefik Paşa'yı kastettiği tahmin edilebilir.

da para denkleri, ardmdan 'bak Âli Paşa'nın sehim taksiti gidiyor' diye birçok feryatçılar görürse vekillere rahmet mi okur? Bu zat hiçbir yere gitmemiş midir, bu söylenenleri işitmemiş midir? Hükûmet adamlarından halk nefret etmiyorsa iki günde bir taşradaki ihtilâller, İstanbul'daki gizli cemiyetler nedir? Bu hafiye teşkilâtı nedendir?» (Hürriyet, 9 Kasım 1283/1868. *Külliyat-ı Kemal*'den).

Sekizinci mektup – «İtirazlar içinde bir mesele vardır ki o da meşveret usulünün zararı meselesidir. İtiraz edenin sözüne göre, biz asıl gerçek zararları görememişiz. O da iki noktada imiş: Azınlıkların iyi eğitim görmüş olmalarından dolayı her halde onların Şuray-i Ümmet'de İslâmlardan üstün olması imiş. Biz bu sözü çok işittik, cevap vermeye kadar inmedik[20]. Şimdi söyleyelim: Osmanlı uyruklu başka unsurların daha muntazam okuları var. Onlardan daha çok adam yetişiyor. Fakat kimi tüccar, kimi mühendis, kimi sarraf oluyor. Onların içinden avukat mı var, diplomat mı var, siyasî ilimlerde ün yapmış hangi adam var? Fıkıh, belâgat bizde iken azınlıklar bize nasıl üstün olabilir, eğer üstün olurlarsa biz de kahrolmaya lâyık olmaz mıyız, biz hâlâ vekillerimizin zulmünü kabul edip, azınlık vatandaşların hak eşitliğini kabul etmeyecek miyiz? Şeriat umumun eşitliğini kabul eder, onu bıraktık. Akıl ve felsefe umumun eşitliğini ister, onu da bıraktık. Yalnız birkaç kişinin şahsî hevesleri eşitlik ve adalete karşıdır diye onlara mı tâbî olalım? Azınlıklar kendi inanç ve dinlerini unutmadıkları gibi, biz de unutmayacağız.»

«Gelelim başka din mensuplarmın hâinliği noktasına. Bu iddiada bulunmak insan tabiatmdan haberi olmamak demektir. Din farkı mezhep farkından aşağı değildir. Sünnîlerle Şiîler, Katoliklerle Protestanlar biribirini mahva çalışırlar. Halbuki şimdi Batı'da ve Doğu'da başka mezhepte olanlar milliyet davasına kalkmıyorlar. Osmanlıların istediği İslâm hükûmeti, başka din ve mezhepte olanları ezmek için değildir. Bugün mahkemelerimizde, dışişlerimizde pek çok azınlık vatandaşımız var. Bunun askerliğe de yayılması gerekir. Vatanı korumak görevi şimdi yalnız Müslümanlarda, başka din ve mezhepten olanlar da vatanı korumak işinde bize katılırsa bunun faydası yok mudur?»

İbret adlı yazısında şöyle diyor: «Batı medeniyetinin son yıllardaki ilerlemelerine ibret gözü ile bakmalıyız. Fransızlar doksan yıl önce insan haklarını dünyaya yaymaya başladılar. İlmî teorilerin tatbik alanına girmesinden, buhar kuvvetini ve elektriği

20. Halbuki Birinci Meşrutiyet'in ilk millet meclisinde bu buhran hemen farkedildi. Ahmed Saib, *Abdülhamid'in Evâil-i Saltanatı* adlı kitapında meclis müzakerelerini şöyle tasvir ediyor: Açılan Millet Meclisinde vilayetlerde idare meclisi için üç Müslüman ve üç Müslüman olmayan üyenin seçilmesi hakkında müzakere oldu. Serez mebusu Nikolaki söz istedi: – Kanun-ı Esasî bütün halka Osmanlı adını veriyor. Müslüman olan ve olmayan diye ayırmak doğru değildir. Yenişehir mebusu Katırcı: – Kanun-i Esasî cins ve mezhep ayırmadığı halde nizamnamenin ayırması kanuna aykırıdır. Bir başkası: – Hıristiyanların ruhani reisini mebus seçmek mümkün değildir. Bursa mebusu Kavalidis: – Öyleyse bu meclise müftü de kabul olunamaz. Ahmet Vefik Paşa: – Müftü ruhani sınıfına mensup değildir, bir hükûmet memurudur, Vasilaki: – Padişaha yazılacak cevapta hisanların muhafazası maddesi görülmüyor. Ahmed Vefik Paşa: – Biz burada Türk dilinden başka dil bilmiyoruz. Sapurk Efendi: – Vasilaki'nin söylediği doğrudur. Mebus efendiler. Hatırdan çıkarmayın ki, şu yakınlarda büyük devletlerden biri şu kaideye uymayarak tebaası olan başka milletlerin dillerini mahvetmek istemişti. Bütün âlem bu hükûmete lânet yağdırdılar. Ahmed Vefik Paşa: – Mesele o değil, ama meclis üyelerinin benimle bir fikirde olup olmadığını şimdi tahkik edelim. Bütün üyeler: «Evet, biriz,» diye bağırdılar. Vasilaki meseleyi yeniden ortaya koymak istediyse de reis: – Susunuz diye bağırdı. Azınlık mebusları meclisin tatilinde bu sözü protesto ettiler, fakat paşa aldırmadı. Çarlığın meşruti idaresinde Duma'nın bünyesi de buna benzer bir şekil almıştı.

keşfettiler. Denizde ve karada mesafeleri kısalttılar. Havagazı ile geceyi gündüze kattılar. Tıp, akıl durdurucu ilerlemeler kazandı. Hukuk, kamu sanısının himayesine girdi. Bilgi, tasavvur sınırlarının sonuna ulaştı. İktisat ilmi işleri böldü: Bir çocuk bile eski işçilerden fazla mahsul veriyor. Sanat insan gücünün üstüne yükselmek sevdasına kalktı. Ticaret garip bir itibar kazandı. Bin şirketten zengin kimseler, bir devletten kuvvetli şirketler doğdu. Zamanımızda medeniyet bir hale geldi ki, bu saydıklarımızı icat veya keşfedenlerin dirilmesi mümkün olsaydı belki de hiçbiri mutluluğu için kendilerini feda ettikleri âlemin bu âlem olduğuna inanmazlardı. Bu medenî eserlerden ibret almamak milletimizce ilerlemeden el çekmek demek değil midir? Bir fabrikamız yok, sanat neyle ileri gider? Bir şirket kuramadık, ticaret böyle mi ilerler? Bir Müslüman bankası var mı, aramızda servet ne ile meydana gelir[21]? İyi bilmeliyiz ki biz hâlâ dedelerimiz Türklerin mirasları sayesinde yaşıyoruz. Terakkî fikri bunu mu gerektirir? Bazı kimseler dediler ki: 'Bu gibi şeyler servetle elde edilir, bizde o yok, öyleyse istenen şeyleri yapamamakta mazuruz.' Halbuki servet, bu gibi şeyler olmadıkça elde edilemez. Öyleyse servetimiz olmadığı için bilgiden, şirketten, sanattan; bilgimiz, şirketimiz, sanatımız olmadığı için servetten yoksun mu kalalım? Tabiat kanununa göre her sebep bir başkasının eseri, her eser bir başkasının sebebidir. Fakat dikkat edilirse sebepler ve eserler arasında ilk olan pek kolay keşfedilebilir. Bu hareket noktası belirince sebepler zinciri işlemeye başlar. Biz ise, her isteğimizin meydana gelmesini önce hükûmetten, olmazsa Allah'tan bekliyoruz. Şüphe etmemeli ki hükûmet halkın ne babası, ne hocası ne de vasîsidir. Fertlerin bilgisine, mülkün mamurluğuna, insanlığın kemaline, medeniyetin ilerlemesine hizmet ederse hem kendinin hem halkının, hem bütün âlemin faydasına yardım etmiş olur. Fakat yalnız aslî görevi olan adâletin uygulanması ile uğraşırsa bundan fazlasını istemeye ne hakkımız var? Bu âlemin düzeltilmesi ve halkın eğitimi ise Allah'ın işi değildir. O yalnız tabiat düzenini yaratmış, ondan ibret alma gücünü bize vermiştir. Tabiî kabiliyetimizi meydana çıkarmak istersek medeniyette ilerlemiş milletlerden ibret alalım.»

Kemal bu yazılarında İslâm-Türk geleneğine bağlı, muhafazacı bir meşrutiyetçidir. Kuvvetini bu gelenekten alarak, Batı'dan gelen siyasi fikirlere göre hamle yapmak istiyor. Önce kendi varlığımıza güveni elde etmek, batılılaşmayı onun üzerine kurmak istiyor. Bunun için de geleneğe kökten hücum edenlerle olduğu kadar, batı fikirlerini beğenmeyen gelenekçilerle anlaşamıyor. Dar İslâmcılarla ve Suavi ile erkenden arasının açılması bundandı. Kemal'in siyasi fikirleri «Aydınlanma»ya, Fransız ideologlarına bağlıdır. Batı medeniyetini, onun zihinciliğini (intellectualisme), teknik ilerlemelerini, siyasi devrimlerini benimsiyor. Bunlarsız yaşama gücünü kaybedeceğimize inanıyor, fakat kendi varlığımızdan, Türk-İslâm tarihinden kuvvet almadıkça bu yeni medeniyete maymun taklitçiliği ile gidemeyiz. Yeni fikirler, geleneklerimize yabancı değildir. Müslüman olarak çoğunluğun oyunu biliyoruz. «Osmanlı» Türkü olarak bunu tarihimizde tatbik etmiştik. Şimdi bu geleneği çağdaş fikirlerle tazeleyeceğiz ve Batı milletlerinin seviyesine çıkacağız. Bunun için de Osmanlı birliğine giren

21. Müslüman bankasının kurulabilmesi için önce faiz ve riba meselesinde İslami kanaatlerin meydana çıkarılması gerekirdi. Ali Suavi «*Ulûm*»da bu nokta hakkında ciddî yayınlar yaptığı zaman Kemal ve arkadaşları onu tenkit ediyorlardı. Fakat burada «Müslüman bankasını» isterken peşin araştırma ihtiyacını hatırlamaz görünüyor.

çeşitli ırk ve dinden olanlarla hürriyet, eşitlik fikrinde birleşmek, bu birliği devam ettirmek için yetecektir diyor.

Ziya Paşa (1825-1880), Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin başı ve en yaşlısı olduğu halde, fikir tarafından çok şiir tarafı kuvvetli olduğu için o devrin düşünce hayatında Ali Suavi ve Namık Kemal kadar rol oynamadı. İstanbulludur. Erken yaşta sadaret mektupçu kalemine girmiş, Farsça öğrenmiş ve şiire başlamıştır. 1855'de Abdülmecit'in üçüncü kâtibi oldu, Fransızca öğrendi, Batı edebiyatına çalıştı. Âli Paşa kendisini saraydan uzaklaştırınca Fransa'ya gitti ve arkadaşlarıyla *Hürriyet*'i çıkardı. Âli Paşa'ya şiddetli hicviyeler yazdı (Zafername ve Şerhi). Abdülhamid zamanında Suriye, Konya ve Adana valiliklerinde bulundu. İstibdat idaresiyle savaşmak için *Engizisyon Tarihi, Endülüs Tarihi* adlı eserleri, Molière'den hece vezni ile *Tartuffe*'ü, J. J. Rousseau'nun *Emile*'ini Türkçeye çevirdi. *Tercii-Bend* ve *Terkibi-Bend* adlı büyük manzumelerinde, devrin ahlâksızlığına şiddetle hücum ediyorsa da, Kemal gibi, buna karşı yeni bir devrin ahlakı ve ideolojisini ileri sürecek yerde, kötümser bir tevekkül tavsiyesine sığınmakta olduğu için, sonraki nesilleri daha çok bu kötümser görüşüyle etkilemiştir denebilir.

Kemalpaşazade Said (1858-1921), Kemal ve Ahmet Mithat'la şiddetli kalem düellosuna girmiş dilci ve edebiyatçılardandır. «Lâstik Sait» lakabı ile tanınır. Ahmet Kemal Paşa'nın oğludur. Arapça, Farsça, Fransızca ve Almanca bilen Lâstik Sait, uzun bir süre eski *Tarîk* ve *Vakit* gazetelerinde siyasi makaleler, dil ve edebiyata dair birçok yazılar yazmıştır. Ahmet Mithat'la tartışması sanatta realizm ve ahlaki gaye konusundaydı. Daha sonra Abdülhak Hamit ve arkadaşlarına hücum etti. Dile ait birçok eseri arasında başhca tamamlanmış *Kamus-u Sait*'i en önemlisidir.

BİLGİNİN YAYILMASI VE HÜRRİYET FİKRİNE KARŞI TEPKİ

Hürriyet mücadelesi, Birinci Meşrutiyet'in başarısızlıkla sona ermesi üzerine bir tepki hareketi ile karşılaştı. Gerçi Namık Kemal'in Abdülhamid devrinde devam eden yayınları genç nesilleri beslemekteydi. Fakat Yeni Osmanlı ideolojisinde ayrı cinsten unsurları birleştiren İmparatorluğun devamı ile hürriyet fikri, çatışmada gecikmediği için İmparatorluğun devamını esas sayanlardan bir kısmı hürriyet fikrine karşı vaziyet almaya başladılar. Abdülhamid'in hafiye teşkilatı ile basın üzerinde «sansür» de ayrıca hürriyet fikrinin savunulmasını imkânsız hale getiriyordu. Batılılaşma eğilimi, Batı'dan gelen yeni fikirlerin halka yayılması halini aldı. Münif Paşa'yla başlayan, memleket dışında Suavi tarafından geliştirilen ansiklopedik bilgi verme şimdi daha geniş halk kitlelerinde okuma merakını arttırdı, bilgiyi yaymak (vulgarisation) şeklini aldı. Bu yeni eğilim, meşrutiyetçilerin hürriyet ideolojisine karşı tepkisiyle birleşti. Dizginsiz hürriyetin İmparatorluğu tehlikeye düşüreceği düşüncesi uyandı. Fikirde anarşiye karşı disiplin, iktisatta açık gümrüklere karşı himaye ve tekel, edebiyatta realizme karşı ahlakçılık, hürriyete karşı baskı fikri savunulmaktaydı. Abdülhamid devrinde devlet adamlarının kafasına yerleşen ve Maarif çevrelerinde hüküm süren bu yeni görüşü yayma bakımından Ahmet Mithat'ın büyük rolü olmuştur.

Ahmet Mithat (1844-1912)[22], İstanbul'da Tophane'de doğdu. Orta halli bir ailenin oğludur. Babası manifaturacı Hacı Süleyman Ağa'dır. Beş altı yaşındayken babası ölmüş, Mısırçarşısı'nda bir aktar dükkânında bir süre çıraklık etmiş, sonra Vidin'de ilçe müdürü olan üvey ağabeyi Hafız Ağa'nın yanına gitmiş (1853), orada ilk öğrenimine başlamış, ailesi İstanbul'a dönünce orada tamamlamıştır. Mithat Paşa'nın Vidin valisi olması üzerine onun yanında görev alan Hafız Ağa, ailesini de İstanbul'dan getirterek Niş'de yerleşmişti[23]. Ahmet Mithat, Niş rüşdiyesinde okudu. Okulu bitirince (1863), o sıralarda yeni kurulan Tuna vilayetine memur oldu. Bu yıllarda bir yandan cami derslerinde Doğu bilgisini kuvvetlendirdi, bir yandan vilayet memurlarından Cankof adında bir Bulgardan Fransızca öğrendi[24]. Vilayet teşkilat kanunu gereğince yeni kurulan *Tuna* gazetesine yazı yazmaya başladı. Yazılarını ve çalışkanlığını beğenen Mithat Paşa, ona kendi adını vermiş ve işbaşında kaldığı sürece onu korumuştur. Ahmet Mithat geçici bir görevle gönderildiği Sofya'da evlendi. Rusçuk'a dönünce Tuna şehir idaresinin sandık eminliği görevinde çalıştı ve *Tuna* gazetesine başyazar oldu. Bu sırada gazetenin dizgi ve baskı işleriyle ilgilendi ve bunlar üzerinde bilgi edindi. Mithat Paşa Bağdat valisi olunca, Mithat Efendiyi de birlikte götürmüş (1869), orada vilayet adına kurulan basımevi ile *Zevra* adlı vilayet gazetesini yönetmiştir (15.6.1869). Bağdat'da kaldığı sırada bilgisini artırmaya çalışmış, bir yandan İstanbul Arkeoloji Müzesini kuran Osman Hamdi'nin öğüdü ile Fransa'dan getirttiği kitapları okumuş, bir yandan da Can Muattar adında doğulu bir bilginden Farsça ve din felsefesi dersleri almıştır. Bu devrede Bağdat'da Mithat Paşa'nın açtırdığı sanat okulu öğrencileri için aritmetik, geometri, kozmagrafya, coğrafya, tarih vb. konularında bilgi vermek üzere *Hâce-i Evvel* (ilk öğretmen) ve okuma kitabı olarak da *Kıssadan Hisse* adlı küçük kitapları yazmıştır. Basra mutasarrıfı olan ağabeyi Hafız Paşa'nın ölümü üzerine, kalabalık ailesinin geçimini sağlamak için İstanbul'a dönmüş (1871), İstanbul'da *Cerîde-i Askeriye*'ye başyazar olmuş, ayrıca evinde kurduğu küçük basımevinde kitaplarını aile halkı ile birlikte kendisi dizip basmış, bunları o devirde dergi ve kitap satıcılığı yapan tütüncülere yine kendisi dağıtmıştır. Bunların geliri ailesinin geçimine yetmeyince, *Basiret* gibi gazetelere yazılar yazmış, bu arada basımevini büyütüp ayrı bir yere geçirmiştir. Bu yıllarda yalnız bir sayı çıkan *Devir* (Ağustos 1872) ile 13 sayı çıkan *Bedir* (Eylül 1872) adlı iki gazete çıkarmaya girişmiş ise de, her ikisi hükümetçe kapatılmıştır. Yine bu yıllarda *Dağarcık* (Kasım 1872) ve *Kırkanbar* (1873) adlı iki dergi kurmuştur. Dağarcık'ta çıkan *Dıvardan Bir Sada* adlı yazısı İslâmlık aleyhinde sayılmış, o yüzden tutularak, o tarihte Yeni Osmanlılardan Namık Kemal ve Ebüzziya ile birlikte İstanbul'dan uzaklaştırılmış, Ebüzziya ile birlikte Rodos'a sürülmüştü (Nisan 1873).

Abdülaziz'in tahttan indirilmesi üzerine İstanbul'a dönerek (Haziran 1876) kendini büsbütün basın hayatına verdi. Bir yandan eski eserlerinin yeni baskılarını hazırlıyor, bir yandan da *İttihad* adında bir gazete çıkarıyordu. Abdülhamid'in gözüne gire-

22. İbrahim Alaeddin, *Ahmed Mithat Efendi* (*Büyük Adamlar* serisi) adlı eserinde doğum tarihini 1840, ölüm tarihini 1913 olarak gösteriyor.

23. Mithat Efendi'nin yaşam öyküsünü Cevdet Kudret'in *Ahmet Mithat* adlı kitabından aldık (Türk Dil Kurumu yayını, 1962).

24. Fransızca hocasının adını İbrahim Alaeddin vermektedir.

rek *Takvim-i Vekayi* ve Matbaa-i Âmire müdürlüklerinde bulundu (1877). Daha sonra gazetecilik tarihinde önemli bir yeri olan *Tercüman-ı Hakikat* gazetesini kurdu (27.6.1876). Abdülhamid'den paraca yardım görerek İkinci Meşrutiyet 1908 devrine kadar sürdürdüğü bu gazetede, makale, hikâye, roman, vb. şeklinde çeşitli yazılar yayınladı. Bilgiyi geniş halk tabakalarına yayması bakımından halk arasında büyük bir ün saldı. Gazetesinin edebiyat yönetimini bir süre damadı Muallim Naci'ye verdi (1882-1885). Fakat memlekete Batı kültürünü yayma gayesini güden Ahmet Mithat, Muallim Naci'nin divan edebiyatına aşırı bağlılığını beğenmeyerek gazetenin edebiyat bölümünü kaldırdı. *Tercüman-ı Hakikat,* Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi gibi yazarların yetişmesinde önemli rolü olan bir «yazı ocağı» olmuştur.

Ahmet Mithat, kendi çağının önde gelen yazı ve düşünce adamlarından sayılmış, ileri sürdüğü görüşler ilgi ile karşılanmış, çeşitli tartışmalara sebep olmuş, önemli basın olayları meydana getirmiştir. Edebiyat-ı Cedide'nin yeni kurulduğu sırada *Tercüman-ı Hakikat*'de çıkan (Haziran 1896) ve dil sadeliğini tutan *Sadeliği İltizam Edelim* başlıklı yazısı, türlü tartışmalara yol açmış, batıcı olan «Edebiyat-ı Cedide»cilerle eski edebiyatçı olanlar bu konuda Ahmet Mithat'a karşı birleşmişlerdir. Ertesi yıl *Sabah* gazetesinde yayınlanan ve yeni edebiyatçıların dil hakkındaki görüşünü yeren *Dekadanlar* başlıklı yazısı yine çok çetin tartışmalara sebep olmuş; eskiyi tutan, yahut aşırı batıcı olmayanlar Ahmet Mithat'm çevresinde toplanarak işi söz oyunlarına kadar götürmüşlerdir[25]. Az sonra *Tercüman-ı Hakikat*'da çıkan (Eylül 1897) ve klasiklerin Türkçeye çevrilmesi gerektiğini savunan *Kalemlerin İkramı* adlı yazısı da, çeşitli yazarların katıldığı bir tartışmaya daha yol açmıştır. Fakat birçok yazarların yetişmesine sebep olan ve çok geniş bir çevreye çeşitli ansiklopedik bilgi verdiği için adı her yerde söylenen Ahmet Mithat, «Edebiyat-ı Cedide» neslinin parlak devrinde sönmeye başlamış, 1908'den sonra okunmaz hale gelmiştir.

Matbaa müdürlüğünden sonra Karantina başkatipliğinde (1885), Meclis-i Sıhhiye ikinci başkanlığında (1895) çalışmış, Namık Kemal gibi balâ rütbesine kadar yükselmiş, Meşrutiyet devrinde emekliye ayrılmıştır. 1908'den sonra yazıları rağbet görmediği için yazarlık hayatından çekilmiş, vekiller meclisinin özel bir kararı ile Dârülfünun'da felsefe tarihi, dinler tarihi, umumi tarih, Vâizler medresesinde dinler tarihi, Kız Öğretmen Okulu'nda tarih ve pedagoji dersleri okutmuş, ayrıca Darüşşafaka'da parasız olarak öğretmenlik yapmış, bu okulda nöbetçi olduğu bir gece kalp durmasından ölmüştür (28.12.1912).

Ahmet Mithat, Tanzimat'tan beri memlekete girmeye başlamış olan Batı kültürünü yaymak, halkta okuma merakı uyandırmak, kendi deyimiyle «Acem baskısı eski masal kitaplarının hurafeleri yerine halkın kafasına aydın fikirleri yerleştirmek» gayesini güdüyordu. Ahmet Mithat, Şinasi tarafından ileri sürülen, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın da desteklediklerı sade Türkçeciliği, popüler yayınlar için ilke haline getirmek istedi. Halkın anlayabileceği bir dille yazmaya çalıştı. Dil üzerine yazdı, yazılarında dilde sadeleşmenin nasıl sağlanabileceğini anlattı. Yabancı dil kurallarının, Türkçede karşılığı bulunan yabancı kelimelerin yerine Türkçelerinin kullanılmasını, konuşma dilinin yazı dili haline getirilmesini tavsiye etti.

Bir aralık Stokholm'de toplanan filoloji kongresine Türkiye'den delege olarak

25. «Dekadan»a alay olarak «tek atan» diyorlardı.

katıldı. Bu seyahatinin hatıralarını *Avrupa'da bir Cevelan* adlı kitabında yayınladı. *Sanatçı Namusu, Müşahedat* gibi kitaplarında, edebi görüşünü açıkladı ve Avrupa'da doğan *naturaliste* sanat görüşlerine hücum etti. Romanlarında «hakikî» yani *réaliste* olmaya çalıştığı halde hiçbir zaman Flaubert'in tarif ettiği Fransız realist romanını anlamadı ve ondan uzak kaldı[26]. Romanlarında eski masal dünyasının yerine koyduğu yeni ahlâki kahramanlar ve şaşılacak vakalar, onun gerçek bir tip yaratmasını imkânsız hale koyuyordu. Bu yüzden Kemalpaşazade Sait Bey'in hücumuna uğradı. *Müşahedat*'da kendi edebi görüşünü savundu. Zola'ya ve onun edebiyat anlayışına hücum etti. Fakat bu hücumlar Batı edebiyatının köklerine nüfuz ederek, yeni doğan bu edebi akımın içinde doğduğu şartları bilerek, onun karşıtı olan akımlara katılarak yapılmış değildi. Güzin Dino'nun gösterdiği gibi: «Biz medenî fazileti yabancı hastalıklarla bozulmamış Osmanlılarız. Avrupa romanının ne gibi hastalıkları olduğunu bilmeden romancılıktan bahsederiz. Bunların aynen tercümesi faydalı olmadıktan başka güzel de değildir, Osmanlı tab'ına uygun olması için değiştirerek tercüme usulünü bile ileri götürememişiz»[27] derken, Ahmet Mithat, batılılaşmaya en büyük engel olan bir görüşün içinde bulunuyordu. Bu yüzeysel görüş tarzı, Batı'mn köklerine nüfuz etmeyi imkânsız bırakıyordu ki, o devir düşünürlerinin çoğunda olduğu gibi Ahmet Mithat'ta kendini gösterir. Beşir Fuad'ın ölümünde kendisine bıraktığı mektubu yayınlarken, bu kişi vesilesiyle bazı Batı fikirlerini yüzeysel olarak tenkit etmektedir: «*Matérialisme* denen şey cihanda mevcut hakikatı yalnız madde ve onun hassalarından ibaret sayar. Beşir Fuad gibi, birçok ilimlerde derin bilgisi olan bir kimse böyle dar bir mesleğe nasıl saplanır» demek isteyen cümleler yazmaktadır[28].

Ahmet Mithat *Dağarcık*'ta materyalizme meyilli olduğu halde, hayatının ikinci devresinde İslam ahlakına ve doktrinine bağı kuvvetlendi ve ilk fikirlerinden vazgeçerek *athéisme* ve *matérialisme*'i savunan yazarlara hücum etti. Bu ikinci devrede meselâ Draper'in *Din ve İlim Çatışması* adlı kitabını tercüme ettiği gibi, ayrıca onu tenkit eden bir risale yazdı*. Fikirlerinde tanrısızlıktan dinciliğe, materyalizmden spiritüalizme doğru bu keskin değişme, sonraki yazılarında gittikçe kuvvetlendi. Bu düşünce ile *Ben Neyim*'i, *Schopenhauer'i Tenkit*'i yazdı. Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünülmeye başlanır. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini ve Yeni Osmanlıları tasalandıran yalnız siyasi düşünceydi[29]. Batı'nın fikir hayatı ile, ancak bu konuya dokunduğu nisbette ilgileniyorlardı. Suavi'de, Kemal'de, zaman zaman Descartes ve Pascal'ın adları geçiyorsa da çağdaş Batı felsefesinin problemleri üzerine eğilmeye fırsat bulamıyorlardı. Zaten Gazalî ve İbn Sina'yı felsefi düşünce için yeter gören bu nesil, Avrupa'da teknikten, siyasi devrime yarayacak fikirlerden başka birşey arayamazdı. Halbuki Ahmet Mithat'ta gerek gençlik senelerine ait materyalist eğilim, gerek yaşlılığına ait spiritüalist eğilim artık basit bir «İslamcılık» klişesi içine sığdırılamayan bir düşünce ufku açacak gibi görü-

* Draper, *Nıza-i İlm-ü Din* (sonunda Ahmet Mithat tarafından yazılan reddiye vardır).

26. Güzin Dino, *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru* (Dil - Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1954, s. 13-19).

27. G. Dino, aynı eser s. 25, 26, 27.

28. Beşir Fuat Şam'da okumuş, Almanca, Fransızca, Arapça bilen, etraflı bilgisi olan bir kişidir.

29. Vakıa Ali Suavi gibi bunun istisnaları vardır.

nüyordu. Bununla birlikte Ahmet Mithat'ın *vulgarisateur* olduğunu unutmamalı ve bu yayınlardaki felsefe ufkunun darlık sebeplerini burada aramalıdır. *Dağarcık*'ta (1873) *Felsefe ve Feylesoflar* adh yazısında özet olarak şöyle diyor: «Feylesoflar demek olan felsefe bizde yeni birşey değildir. Kütüphanelerimizde bu konuda en yüksek derecelere varıncaya kadar pek çok eser var. Fakat bunlar toz toprak içinde kalmış ve kimse onlara elini uzatmaz olmuştur. Feylosof deyince herkeste dinsiz veya kayıtsız bir insan fikri uyanır.» Bundan sonra Ahmet Mithat, felsefe sözcüğünün aslında Yunancadan geldiğini, *philo* ve *sophia* sözcüklerinden bileşik olduğunu söyler: «Felsefe kelimesi bugüne kadar çeşitli şekilde tarif edilmiştir. Meselâ bazı kimseler, felsefe için, 'İnsanlığın mahiyeti üzerinde düşünce yürütmektir' derler. Bazıları da 'Felsefe insanın evrenle olan münasebetini düşünmekten ibarettir' hükmünü vermişlerdir. Yine bir kısmı 'Felsefe ilâhiyattan ibarettir' demişlerdir. Ben feylosof değilim, olamam demiyorum, fakat şimdiki halde âdî bir şakirdim, felsefeyi tarif etmek istesem şöyle derim: Evrenin (bütün kısımlarının) birbiriyle olan bağlantı ve münasebetleri üzerinde düşünmektir.» Ahmet Mithat felsefenin kökünden bahsettikten sonra feylesofun mu ilim ve fen adamı, yoksa ilim ve fen adamının mı feylosof olduğu noktasındaki tartışmalardan söz ediyor. Daha sonra din konusuna giriyor: «Nasıl felsefe her yerde hakikatı ararsa, din için de aranan hakikattır» diyor. Dinler bir cemaatin fikrini bir noktada toplayabilir. Halbuki felsefe bu çabaya girmez, her fikri yine kendi dairesinde, kendisi için bir meslek haline koyar ve kendi bulduğu hakikati hiç kimse kabul etmeyecek bile olsa, yine kendisi onu savunmada devam eder. Diyojen'in mesleği gibi. Bu hale göre dünyada ne kadar fikir sahibi insan varsa, her biri felsefe için bir meslek kurabilir[30]. Bundan sonra Ahmet Mithat, felsefenin Thales'ten başlayak Sokrates'e kadar kısaca tarihini veriyor ve şöyle diyor: «Dünyada hiçbir feylosof olmamıştır ki bir manevî kuvvetin hüküm sürdüğünü görmemiş ve anlamamış olsun. Bunu hepsi görmüşler, ancak onun mahiyetini tayin bakımından birbirlerinden ayrılmışlardır.» *Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali* adh yazısında, dinlerin sonradan saplandığı dar görüşlülük ve bağnazlık yüzünden fikir hürlüğüne karşı yapılan baskılardan söz ediyor. *İnquisition*'un fikre ettiği zararlardan söz ediyor[31]. *Hürriyetin Mahiyeti* adlı yazısında, ilk defa bu kavramı siyasi düşünce çerçevesi dışında felsefi bir kavram olarak ele alıyor ve «Hürriyet hakkında şimdiye kadar gazetelerin verdikleri bilgi ilme uygun değildir. Çünkü bu konuda yazanlar fizyoloji ve psikoloji gibi ilimlere başvurmaya hacet görmeden, hattâ feylosofların bu konudaki düşüncelerini incelemeye de kalkmadan, kendiliklerinden bir 'hürriyet' meydana çıkarıp onun üzerine birçok kurallar, kanunlar koymaktadırlar. Bunların içinde bazı kitap önsözlerini okuyanlar da var olmalıdır. Zira bazen Spinoza'nın fikirlerine dayanan fikirler, bazen de Clarck ve başka feylosoflarm kanaatlerine dayanan kanaatler yayınlanıyor. Halbuki hürriyet meselesi gibi büyük bir meselede başlıca ve esaslı fikirler toplanmaz ve üzerinde düşünülmez de yalnız bir filozofun fikrine dayanarak düşünceler ileri sürülürse halk için faydadan ziyade zararı olur. Gazetenin biri, hürriyete hiç bir kayıtla bağlı olmamak anlamı verir. Eğer böyle ise ölümlü dünyada insana hürriyet lâzım olmadığından sözeder. Öteki

30. *Dağarcık, Felsefe ve Felasife* (cüz. 3. 1928, s. 80-86. cüz 4, s. 121-124).
31. *Dağarcık, Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali* (cüz. 5. s. 148-155).

bir gazete hürriyeti o kadar kayıtlarla bağlar ki, onun altından kocaman bir esaret çıkar ve hürriyetçileri yese düşürür. Bazısı bir hürriyet kuralına göre Fransa'da *Commune* mensuplarının hürriyet fikirlerini kötüler, bazısı onları son derece över. Bunca karışık anlamlar içinde hürriyet kelimesini duyan bir milletin hali ne olur?»[32]

Ahmet Mithat bu tarihi bakıştan sonra, filozofların düşüncelerini türlü yönlerden insanla uğraşan ilimlerin görüşüyle tamamlayarak şu sonuca varıyor: Hürriyet 1) kendine sahip olmadır; 2) her madde üzerinde istediği gibi düşünmedir; 3) istediği gibi karar vermedir; 4) istediğini istediği gibi icra etmedir; 5) bu yaptıklarından hasıl olan iyilik ve kötülük hakkında istediği gibi akılyürütmedir. Bu umumi vasıflardan sonra, her bir fiil dediğimiz şeyde görünen psikolojik halleri tahlil ediyor. Her fiilin sınırsız kökü arzudur; arzu ise sınır kabul etmez, fakat bu sonsuz arzu birçok tabii engellerle karşılaşır ve gerçekleşemez. Önce fizikî çevre, sonra kendi beden yapımız, en sonra sosyal çevre onu sınırlar. Psikoloji ve fizyoloji esaslarına göre biz mutlak olarak hür değiliz. Hürriyet, arzu ve muradtan ibaret değildir, o da hürriyetin içindedir. Metafizik anlamda yalnız Allahın mutlak hürlüğü ve iradesi vardır. Fakat bu görüşe karşı olanlar da vardır. Onlar hürriyeti reddederler. İnsanın güçleri ve duyguları bakımından bir makineye benzediğini söylerler. Bu makinenin hareketi için bir dış kuvvete ihtiyaç vardır derler[33]. Fakat Ahmet Mithat'a göre insan makine değildir, kendi başına hareket eder; hareketi kendine kendisi verir. Bunun için maddeye ve eşyaya benzetilemez.

Ahmet Mithat, son kısımda, hürriyetin felsefi ve psikolojik anlamlarından medeni toplum içindeki anlamına, yani siyasi hürriyetlere geçiyor. Daha önceki düşüncelerine dayanarak burada da hürriyeti sınırlayan şartlar üzerinde düşünüyor[34].

Ahmet Mithat'ın Rodos'a sürülmesine sebep olan *«Dıvardan Bir Sada»* adlı yazısında yazar, masası başında makalesini düşünürken, birdenbire duvardan bir ses geldiğini ve konuşan duvar önünde hayret ve şaşkınlığa düştüğünü, bu sesin kendisine şöyle söylediğini anlatıyor: «Şaşma! Ben yanındaki duvar içinde bir tuğlayım. Yazdığın bendin sonunda bakalım bundan sonra ne olacağız? dedin, bu söz üzerine düşünmeye başladım, sana bunun için bilgi vereyim. Doğuş için bilgi pek doğrudur, ben de senin gibi doğmuş idim, vücudum arzın merkezinde kaynamakta olan madenler içinde binlerce yıl yandıktan ve buhara kalbolduktan sonra, arzm tabakaları arasında donmuş bir halde binlerce yıl dağınık ve perişan kalmış, en sonra anamın rahmine düşen maddenin içinde toplanmıştı. Ben de senin gibi bu dünyada 45 sene yaşadım. Sanatım hükûmet memurluğu idi. Sonunda bir ciğer hastalığına uğradım. Bir gün bana bir durgunluk geldi. Çoluk çocuğumun yanında kulağıma gelen sesleri gayet uzaktan duymaya başladım. Gözlerimin kuvveti, beynimin muhakemesi azalmıştı. Damarlarımdaki kan da uyuşmaya yüz tuttuğundan dilim söylemez oldu. Eşya gözümden uzaklaştı, anlayışım bozuldu. Bir an kendimi karanlık bir geceden daha karanlık bir âlemde yalnız buldum. Nerede olduğumu anlayamadım, ancak evvelki hayal âlemini kaybetmiş olduğumu anladım. Sen dünya dedikleri âleme gelinceye kadar seyahat et-

32. *Dağarcık, Hürriyetin Mahiyeti* (*Bedir* gazetesi tefrikasından, cüz. 5, s. 155-160, s. 162-168). Rousseau'dan *Contrat Social* tercümesini *İttihad* gazetesinde yayınlamaya başladı, fakat yarım kaldı.

33. La Mettrie'nin *L'Homme-Machine*'ini ve 17. yüzyıl mekanist filozoflarını kastediyor.

34. Dağarcık, *Hürriyetin Mahiyeti* (Cemiyet-i medeniye). (cüz. 8, s. 222-225)

tiğin âlemleri kendin o âlemde iken düşünemeyip şimdi dünyada iken geriye bakarak düşündüğün gibi, ben de dünyadan çıkıp bu duvara girinceye kadar gördüğüm şeyleri burada düşünmekteyim. Dünyada hayat yalnız ruhu olanlara mahsus değilmiş, her cisimde hayat varmış. Ben hayata 'varlık' manası veriyorum. Bu hale göre ölüme de 'yokluk' manası vermekteyim[35]. Ancak varlık hiçbir zaman başlı başına kaim olamıyor. Âlemde basit, yani tek başına hiçbir varlık yoktur. Her varlık mürekkep, yani nice varlıkların birbirini tamamlamasıyla yetkin ve tamdır. İşte böylece bütün çiçekler, yemişler, bütün cisimler ve canlılar meydana geldi.»

«Duvardan işittiğim sada üzerine tüylerim ürperdi. Bu ne demek? Halbuki ben Kur'an'ın akidesini bütün doktrinlerin üstünde buluyorum. Fikrim Kur'an'a uymayan fenleri «yalandır» diye atmaya hazır, hatta *Kâinat* adlı kitabın önsözünü bu duygu ile yazdım. Ancak, şimdiye kadar hangi ilmi tatbik ettimse Kur'an'ı ona aykırı bulmadım. Öyleyse ben kendimi 'tenasuh' (métempsycose) meslekine mi kaptıracağım? 'Ben ana karnına düşmeden daha nice bin yıl önce yaratılmıştım' demiştim. 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' sorusuna 'Evet sen bizim Rabbimizsin' cevabını verdiğimiz zaman biz doğmadan kaç yıl önce olduğunu tayin edecek hesapçı kimdir?* İlim bu konuda Kur'an'ın hükmü dışında birşey söylemiyor. Nitekim duvardaki sada bana Kur'an'ın 'Her şey aslına döner' hükmünden başka birşey söylemedi.»[36]

Ahmet Mithat *Dağarcık*'ta *İnsan* başlıklı yazılarında o zamana kadar alışılmamış bir tarzda ve cesaretle, insanın evrimci ve natüralist bir görüşten açıklamasını yapıyor. Fakat daima bu görüşü dini doktrine bağlamaya, ilmin izahları ile dinin dogmaları arasında hiçbir çelişme olmadığını söyleyerek fikrini savunur hale koymaya çalışıyor. Burada insan hakkında verilen çeşitli tarifleri gözden geçiriyor. Antropoloji'nin verdiği bilgiyi sosyal ilimlerin verdiği bilgi ile tamamlıyor: İnsan tek başına yaşayamaz. Üzerlerinde devamlı bir toplumsal baskı vardır. Ahmet Mithat'a göre insan, yaratılışından son derece aciz, başka hayvanların çoğundan zayıf olduğu halde, sonradan kazandığı maddi ve manevi varlığı birbirini aşmak için yaptığı çabanın, 'rekabet'in eseridir[37]. Bundan sonra *Dünyada İnsanın Zuhuru* adlı yazıda Lamarck'ın evrim teorisine dayanarak, insanın bütün güçlerini sonradan kazandığını ve uzun bir canlılar serisinin evriminde son halka olduğunu söylüyor[38]. Dilin sosyal bir kurum olarak doğduğundan bahsediyor.

Ahmet Mithat *Schopenhauer* adh risalesinde bu kötümser filozofa hücum etmek istiyor. Bu sırada o artık Draper'in eserini tercüme etmiş ve reddetmiş, İslami doktrine daha kuvvetle bağlanmıştır. Fakat onun Schopenhauer hakkında bilgisi çok eksiktir ve bu hücum çocukça kalmaktadır. Çünkü Alman filozofun «Âlem benim tasavvurumdur» cümlesini felsefesinin bütünü olarak alıyor ve kötümserliğini (pessimisme) buradan çıkardığını sanıyor. Halbuki bilindiği gibi bu cümle, onun sisteminde Kant'

* Âyet şudur:

35. Ahmet Mithat'ın burada anlattığı fikir, 18. yüzyıl materyalizmi olduğu kadar Sokrat'tan önceki felsefede Ionia okulunda görülen ve maddeyi canlı ve ruhlu diye kabul eden *hylozoïsmé* yahut Bergson'da en olgun şeklini alan *Pan-vitalisme*'de olabilir. Fakat Ahmet Mithat'ın ifadesi, her üç şekle de elverişli olmakla beraber materyalizm şeklinde yorumlanmaya daha elverişlidir.

36. Dağarcık, *Duvardan Bir Sada* (2'nci nüshadaki «viladet» bendine zeyl. s. 99-105).

37. Dağarcık, *İnsan* (s. 40-49).

38. Dağarcık, *İnsanın Zuhuru* (s. 109-117).

tan esinlenmiş olduğu başlangıçtan ibarettir ve idealist felsefenin döngüsü olarak alınmıştır. Onun kötümser felsefesi ile bir ilgisi yoktur. Asıl Schopenhauer'un görüşü bundan sonra, «âlem benim irademdir» cümlesiyle tamamlanacak ve kötümserlik de, ıstırap kaynağı olan bu iradeden kurtulamamaktan doğacaktır.

Ahmet Mithat *Dağarcık*'ta Lamarck ve Darwin teorilerine bağlanıyor. *Divardan Bir Sada*'da dinsizlik isnadı ile sürüldü. Cahitle yaptığı kalem kavgaları, sonunda o zamanki yazarlardan Musa Kâzım Efendi'nin karışmasıyla kapanmıştı. Fakat bu devre de çabuk geçti. Sürgünden dönüşünde fikirlerinde esaslı değişiklik olmuştu. Avrupa'ya, Hıristiyanlık âlemine karşı, Namık Kemal gibi Müslümanlığı savundu[39]. Fakat Mithat Efendi, felsefenin bütün kısımlarında yüzeyseldi. Eserleri her konuya dokunur. Türkiye'nin yetiştirdiği en büyük *publiciste* ve öğreticidir: Genel felsefe, din felsefesi, pedagoji, hukuk, iktisat, siyaset, edebiyat, şiir, psikoloji, roman, hikaye, ahlak vb. onun ele aldığı ve üzerinde birçok eserler yazdığı konulardır. Genel felsefe bakımından Ahmet Mithat, olgun yaşta dinci (théiste), spiritualiste'tir; *matérialisme* ve *positivisme*'den uzaktır. Artık onlarla mücadeleye girmiştir. Fakat fikirlerinde daima *éclectisme* hâkimdir. *Ben Neyim?* adlı kitabında ruhun cisimden soyut olarak varlığını, *Nevm ve Hâlât-ı Nevm* (Uyku ve Halleri) adlı kitabında bu soyut ruh cevherinin çeşitli hallerini, şuur derecelerini ve alt-şuur'un mahiyetini anlatıyor, bunları ispata bile kalkıyor. Louis Büchner'in, Schopenhauer'un şiddetle karşısındadır, fakat bu iki filozofun aslında birbiriyle karşıt olduklarını farkedemiyor. Büchner'i savunacak olan Baha Tevfik ve arkadaşlarına karşı sonradan cephe alacaktır. Din felsefesinde İslamiyete kuvvetle bağlıdır ve bütün felsefi görüşünü bu mihver etrafında toplar. Pedagoji ve eğitime ait eserlerinde tecrübeye dayanarak bazı fikirler ortaya atar. Bu fikirler, bugün bilgimize göre pek sathi görünmektedir.

Ahmet Mithat'ın iktisadi görüşü de öteki görüşlerine bağlıdır. «Anarşizm» diye vasıflandırdığı hürriyetçiliğe karşı cephe aldığı gibi, burada da 18. yüzyılın Fransız iktisatçılarından esinlenmiş olan Türkiye serbest değişimciliğinin karşısındadır. Bu bakımdan ilk sistemli eser Sakızlı Ohannes'e aittir[40]. Ohannes Paşa, eserinin önsözünde şöyle diyordu: «Bundan 120 yıl önce İlm-i Servet'in hiçbir eseri yoktu. O vakitler Fransa'da Quesnay'ın açtığı okulda *physiocrate* diye tanınan siyaset adamları, sonra Fransız vekillerinden Turgot, iktisat ilminin esaslarını kurdular. O zaman bu ilim *économie politique* adını aldı ve siyasî ilimlerle karışık bir halde idi. Sonra İngiltere'de Adam Smith, 1776'da *Milletlerin Zenginliği* adı ile yayınladığı kitapta ilk defa bu ilmin sınırlarını çizdi ve umumî kaidelerini koydu. Bu kitabın yazılışında Bodrillard, Joseph Garinet gibi zamanımız yazarlarının eserlerinden faydalandım»*. Ohannes Paşa'nın anlattığı iktisat, serbest pazarda sürüm ve istek kanununa göre işleyen ekonomik olayları incelemektedir. Bu olaylar her türlü devlet ve gelenek baskısı dışında, serbest değişime göre çalışan bir iktisat sistemi için doğruydu. Fakat daha o devirde, Adam Smith'in bu özel şartlara göre incelediği iktisadın karşısına, tarihi geleneklerden doğmuş, yahut devlet kontroluna bağlı başka iktisat sistemleri çıktı. Bu yeni

* Sakızlı Ohannes, *Mebadi-i İlm-i Servet-i Millet* (İstanbul, 1297/1879, Mihran matbaası, s. 4-13).

39. Namık Kemal, *Avrupa Şarkı Nasıl Görüyor, İslâm Ahlâkı* gibi makalelerinden başka Ernest Renan'ın İslâmiyet hakkındaki yayınlarına karşı *Renan Müdafaanâmesi*'ni yazdı.

40. Sakızlı Ohannes, *Mebadi-i İlm-i Servet* (Maarif nezareti ruhsatiyle, Mihran matbaası, 1297, 441 sahife, son fasılları düyun-u umûmiye ve vezâif-i hükûmet'e aittir).

şartlar içinde iktisadi olayların yeniden incelenmesi gerekiyordu. İşte Ahmet Mithat, Ohannes Paşa ve Namık Kemal'in savundukları bu *liberalisme* görüşü karşısına, yeni olaylar üzerinde incelemeler yapan iktisatçıları, devletçiliği ve himayeciliği koyuyor.

Ahmet Mithat, iktisada ait fikirlerini *Ekonomi Politik* ve *Hall-ül-Ukad* adlı eserlerinde anlatıyor. Bu eserler onun en çok derinleştiği konular olarak görülüyor. *Ekonomi Politik*'ten sonra yazılmış olan *Hall-ül-Ukad*'ın başlangıcında görülüyor ki, gayesi öğrenci ve okullara ilmin ve felsefenin ne olduğunu izahtır. «Mektuplar» şeklinde yazılmış olan bu kitapta her mektup özel bir bahse ayrılmıştır*. İlk mektup kitaba ait bir fihrist gibidir. İkinci mektubun adı *Takdîri Ulûm*'dur. Burada fenn-i müsbet (science positive) ve ulûm-u sahîha (sciences exactes) ayırışı ile işe başlıyor. Bu arada daha önce yapılmış sınıflamalardan söz ederek ilimler sınıflamasının iki bakımdan yapılması gerektiği üzerinde duruyor: 1) Hakikat oluşları bakımından, 2) Biribirlerine yardımları ve bağlılıkları bakımından.

Müsbet Fen dediği (science positive) yalnız matematik ilimlerdi. Ancak «Matematik hangi fenne, ne nisbette taalluk etmişse, o fen dahi o nisbette müspettir» diyerek matematikten yardım istemek mecburiyetinde olan ilimlerin de her ne kadar müspet fen değilseler de ona yaklaşan ulûm-u sahîha'dan olduklarını sözüne katıyor. Bundan sonra tabiat ilimlerine (sciences naturelles) dönerek, bunun «menakıb-ı tabiiyye» (histoire naturelle), ile karıştırılmamasını işaret ediyor[41]. Fizik, kozmografya gibi ilimleri bunun başına koyuyor. O, bunların «ulûm-u sahîha» kısmına girmekle birlikte, matematiğe de muhtaç olduklarını birkaç örnekle belirtiyor. En sonra felsefeye geçiyor. Bunun «ulûm-u zannîye» (sciences probables) den olduğunu söylüyor. «Felsefede görülen çeşitlilik ve zıtlıklar da bunu göstermektedir. Bu yüzden birçok filozoflar haklı olarak felsefenin bir ilme dayanması gerektiğini farketmişlerdir. Böylelikle meselâ tarihi tetkiklerden elde edilecek sonuçlara dayanan bir tarih felsefesi veya hikmet-i tarih meydana getirmişlerdir. Hattâ matematik ve tabiatın da felsefe ile ilgisi vardır. Zaten feslefeye 'ilm-ul-ulûm', 'fen-ül-fünûn'demeleri bundan ileri gelir diyor. Fakat bu bağlara bakarak, bu ilimde mutlak surette sabit ve doğruluğu kesin bir şey aramamalıdır. Hattâ daha ileri giderek şunu söyleyebiliriz ki, koskoca felsefe tarihinde birbirinin aynı iki filozofa rastlamak mümkün değildir. Halbuki hiçbir ciddi matematikçi 4'ün yarısı 2 değildir dememiştir. Felsefenin bir kusuru da, başka ilimlerin hakikatine dokunmasıdır. Buna engel olmak için felsefenin konusunu yalnız 'ahlâk'a hasretmesi gerekir. Psikolojiye dayanan bir felsefe de yapılabilir. Fakat felsefe her türlü ilme girer ve kendisiyle birlikte ona şüpheciliğini de sokar.»

«İhtimalî ilimlerden (fünun-u zannîye) olan hukuk ilmi de aynı karşıtlıklar içindedir. Halbuki hak asla bölünme kabul edemez ve şüpheye uğrayamaz. Ekonomi politik de ihtimalî ilimlerdendir. Her ne kadar servetin bölünüşünün gerektirilmesi matematiğe dayanır gibi görünürse de, bu bir görünüşten ibarettir**. Fakat ekonomi poli-

* *Hall-ül-Ukad,* Tercümanı Hakikat gazetesinde yayınlandıktan sonra kitap olarak basılmıştır (İstanbul, 1307/1889).

** Meselâ Colson'un iktisat anlayışı böyle matematik esasa dayandığı halde Ch. Gide, vb. onu tenkit etmekteydiler.

41. Buna sonradan *Tarih-i Tabîî* denmiş ve bu terim okul kitaplarına kadar girmiştir. Tabiat ilimlerinde, tabiat tarihi deyimini ilk defa kullanan Fénélon'dur. Ahmet Mithat, kendi zamanında tabiat ilimlerindeki ilerlemiş şekilleri göstermek için bu ayırışı yapıyor.

tik de öteki ihtimali ilimler gibi bu eksikliğine rağmen lüzumludur. Bunlardan büyük faydalar elde edilebilir». Ancak bu faydaları elde edebilmek için bir sağduyuya ihtiyaç vardır ki, Ahmet Mithat bu sağduyunun ne olduğunu üçüncü mektubunda söylüyor.

Üçüncü mektubun başlığı *Fünûn-u Zannîye'den Cihet-i İstifâde*'dir. İhtimali ilimlerden faydalanmak için bu sağduyunun uyarısına ihtiyaç vardır. Önce zan nedir?[42] Çölde giden bir yolcunun ilerde bir ağaçlık altında berrak bir göl gördüğünü kabul edelim. Yolcu bunu hakikat diye alır. Oysa ki bu seraptan ibarettir. İşte bu anda sağ duyuya ihtiyaç vardır ki «Ben belki yanılıyorum» desin. Zanların hakikat gibi kabulü çok görülmüştür. Eski Yunan'da mermerlerin hakiki tanrılar olduğu zannolunurdu. Sokrat bunun zandan ibaret olduğunu söylediği için idam edilmişti. Bugün dahi coğrafya gibi kesin ilimlerden (ulûm-u sahîha) sayılan ilimler bile zanlarla doludur (enlem ve boylam dereceleri gibi).

İhtimali ilimlerden faydalanmak için bu «zan»ların ne zaman ve nerede oldukları düşünülmelidir. Yani tarih ve coğrafyaya dayanmalıdır. Felsefe, hukuk, ekonomi gibi ihtimali ilimlerin içinde bulunan yanlışları ancak bu suretle bulabiliriz. Zaman ve mekân değişmeleri ile, bu hakikatlerin değişmelerini anlayabiliriz. Meselâ bir Romalı kölesini öldürebilir. Hukuk o zaman buna elverişliydi. Bugün ise bu kabil değildir[43]. Bugün yüksekokullarımızda öğretilmekte olan Adam Smith'in ekonomi politik'i[44] bizde tatbiki mümkün olmayan bir eserdir ve ancak – geniş anlamıyla – ekonomi politik'e «giriş»den ibarettir.

Dördüncü mektup *Servet* hakkındadır. Bu mektup şu soruların cevabını vermek için yazılmıştır: Bu ilimler atmosferi, güneşin ısısını, denizin sularını, işi, toprağı servetten sayarlar. Servetin fayda ve değer toplaması ne demektir? Rivayetlere bakılırsa, paranın hiçbir değeri kalmaması gerekir. Bu gerçek midir? Yazarın bu mektupta hitap ettiği kimse sanki bu soruları sormuştur. Mithat Efendi «Para bahsi müstesna, bunları şimdi tetkik edelim» diyor. Ona göre her ilmin bir tarifi vardır. Bu ilimlerin terimleri de tarif edilir. Tariflerin «Ağyarını mâni, efradını câmi»[45] olması gerekir. Hatta ilimlerde müspetlik ve doğruluk da bu tariflerin doğruluğu ile ölçülür. Matematikte böyle tarifler mümkün olduğu halde, ihtimali ilimlerde pek güçtür. Buna rağmen biz serveti şöyle tarif edebiliriz: Bizde bir tatmin hasıl eden, yahut bizi zarardan koruyan, maddi ve manevi bir ihtiyacımızı karşılayan herşeye ekonomi politikte «servet» denir. Bu tarife göre hava, toprak, güneş ışığı, sular, taşlar da servete giriyor. İşimize yarayan herşey bir servettir. Herkesin birden işine yarayan şeyler «servet-i umûmiye»dir.

Adam Smith taraflıları, buna bir de «değer» kavramını katmışlardır, diyen Ahmet Mithat, Sadi'nin Gülistan'mdan şu hikayeyi anlatıyor: Çölde aç bir yolcu, bir ke-

42. «Zan» kelimesi *(opinion)* Yunanca *doxa* karşılığı kullanılıyor. Fakat *opinion* derecesinde ilim olamayacağı için Mithat Efendi'nin bu kelimeyi ihtimaliyet *(probabilité)* karşılığı olan daha üstün bir anlamda kullandığı, fakat iki anlamı karşıladığı görülüyor.

43. Ahmet Mithat zamanında Osmanlı Devleti köleliği (yani zenci ticaretini) resmen kaldırmış değildi. Yalnız İslâm hukuku azadlı köle (mevâlî) sistemini dince sevap sayarak kabul eder.

44. Adam Smith'in bu isimde değil, *La Richesse des Nations* (Milletlerin Zenginliği) adında eseri vardır. Ahmet Mithat bu suretle herhalde onu kastediyor.

45. İslâm mantıkçılarının tam tarif (hadd-i tam)da aradıkları bu vasıfları etraflı olarak Cevdet Paşa *Miyar-ı Sedad*'da anlatmaktadır. Bu, tarifin tarif edilen şeye ait bütün vasıfları toplaması (ittirad) ve ondan farklı olan vasıfları dışta bırakması (in'ikâs) demektir ki Lâtinler aynı anlama gelmek üzere *omni et solis definitum* derler.

se inci bulunca onu yiyecek birşey sanarak çok seviniyor, fakat bunun inci olduğunu görünce kızıp atıyor. O halde bu incilerin değeri nerede? Öyleyse değer tamamen göreli (relatif)dir. Ekonomi politik ise değişimi (mübadele = échange) olabilir olan şeylerin değeri vardır der. Fakat bu da görelidir. *Richesse morte, capital mort* denen şeyler üzerine[46] «insan emeği» katılırsa, bu tam anlamı ile bir servet olur. Mesela su içinde bulunan dalgıca verilen hava, yahut sıcak hava tertibatı ile ısınan evlerde havanın değeri, üzerindeki emeğe oranla artar.

Değer ölçüsü olan parayı Ahmet Mithat beşinci mektubunda tetkik ediyor. Bu mektupta iktisatçıların bir ağızdan parayı kabul ettiklerini söyledikten sonra «Bugün hâlâ aynî mübadele usulünün cari olduğu yerlerin bulunduğunu» sözüne katıyor. Zaten onca, işin tabii şekli de budur. Fakat bu şeklin birçok güçlükleri vardır. Öyle ise – suni de olsa – para kabul edilmelidir. Bunun değeri üzerinde değişmeler görülüyorsa da, asıl olarak para değeri değişmemelidir.

Altıncı mektup *Değişim*'e aittir. Her ilmin uzmanları o ilmin yüksekliğini iddia etmekle sanki bir gurur duyarlar. Ekonomi politikçiler bu fikirdedirler. Ekonomi politik «değişim»den ibarettir diyenler vardır. Değişim ise toplum hayatının esasıdır. Değişim toplum hayatının ayrılmaz şartıdır. Değişim yalnız tek bir toplumda değil bütün dünyaya yaygın olunca, yine değişim vasıtası para olur. Adam Smith 1776'da Glascow'da yayınladığı *Milletlerin Servetlerinin Mahiyeti ve Sebepleri Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde serveti tarif ederken, bir milletin serveti parasının miktarı değildir diyor[47]. Ahmet Mithat birçok ekonomistlerin birbirine uymayan fikirlerinden ekonomi politik'in müspet bir ilim olmadığını, ancak ihtimali ilimlerden biri olarak kaldığını tekrar ediyor.

Yedinci mektup *Üç Ekonomist* adını taşıyor. A. Mithat bundan önceki mektubunda değişim problemini çözemediğini söylüyor. Bu problemin çözülüşündeki güçlüklerden söz ettikten sonra «Şimdi Sully, Colbert, Quesnay'den size bahsetmek istiyorum» diyor. Bundan sonra bu üç kişinin hayatını ayrıntılı olarak anlatıyor[48].

Sekizinci mektup *Adam Smith* başlığını taşıyor. Bu son mektupta Adam Smith'in hayatı, eserleri ve teorilerini anlatıyor. Bu mektubun sonlarında ulaştığı sonuç şudur: Ekonomi politik'in teorik bölümleri ile pratik bölümlerini ayırmak gerekir. Bugün bütün Avrupa okullarında okunan Adam Smith'in ekonomisi, hiçbir Avrupa memleketinde uygulanmamaktadır. Bizde de iktisadı uygulama mutlak olarak bu esaslara bağlanmamalıdır. Ahmet Mithat'ın *Ekonomi Politik* adlı kitabı daha önce yazılmıştır (1296/1878) fakat Hall-ül-Ukad'da ilkeler üzerinde tartışma yaptığı için onu daha önce anlattık. A. Mithat bu ikinci eserinin önsözünde şöyle diyor:

«*Ekonomi Politik,* hukuk, ahlâk, vb. birçok fenler gibi kendi bulunduğu memlekete ve o memleket ahalisine, o ahalinin medeniyet ve terakki derecesine tatbiken yazılmıştır, meselâ Belçika gibi terakkide üstün yerlerin yazarları ticarî değişim işinde hiçbir ihtiyat ve engel olmaması cihetini tutmuş ve kendi milletlerinin sanat ve ticaret

46. Yazarın kitabında bu kelimeler Fransızca asıllarıyla geçiyor. «Ölü Servet» ve «Ölü Sermaye» olarak karşılanır.

47. Burada *physiocrate*'lardan önce İspanya İmparatorluğu iktisadî sisteminin çökmesine kadar olan *mercantilisme* görüşüne karşı vaziyet alıyor.

48. Gvurnay, Jean-Babtiste Say gibi bu ekolün daha tanınmış iktisatçılarından bahsetmeyişi bir kusurdur.

işinde olgunluğa vardıkları için, bu tutuşlarında haklı görülmüş iseler de; İtalya gibi henüz geri olan yerlerin yazarları dış ticaretlerinin iç serveti yutmasını men etmek ve iç menfaatlerle ticareti teşvik etmek için bir takım durdurucu ve teşvik edici amiller düşünerek bu fikirlerinde haklı bulunmuşlardır. Bundan dolayı biz ki Osmanlıyız memleketimizin şu alçalış haline göre en ileri bir milletin eserini, burada planını aldığımız eseri aynen tercüme etmiş olsak ne büyük bir yanlışta bulunacağımız meydanda olduğundan, bizim için ortalama bir yolda, halimize uygun bir ekonomi politik yazmak zorunluğu birçok yazarın fikirlerinin özetini toplamayı gerektireceğinden, işte bu eserde ona göre davranılmıştır.»*

Ahmet Mithat kitabını altı bölüme ayırıyor. Birinci bölümde ekonominin tariflerini, gayesini anlattıktan sonra tüketim, karşılıklı değişim, servet ve sermaye, değer meselelerini inceliyor. İkinci bölüm üretime ve iş bölümüne aittir. Burada memlekete ait uygulama, istimlak hürriyeti, sigortalar, yeni sermayelerin kuruluşu konularını ele alıyor. Üçüncü bölüm ithalat ve ihracatın serbestliği, rekabet yolu ile ilerleme konusunda Avrupa'nın yaptığı tecrübeleri anlattıktan sonra, geri kalmış memleketlerde ithalat ve ihracat hürriyetine karşı konan önlemleri, bu bakımdan iktisadi hürriyetçiliğe karşı ileri sürülen itirazları anlatıyor. Dördüncü bölüm milli endüstrilerimizi himaye konusunu ele alıyor. Burada milli servetimizin yıkılış sebeplerini inceliyor ve onları korumanın (himaye usulünün = protectionnisme) zorunluluk olduğunu gösteriyor. İthalat ve ihracat hürriyeti ne zaman caizdir diye soruyor. «Biz ne yapmalıyız?» sorusuyla, iktisadi hayatımıza verilmesi gereken önlemler üzerinde duruyor. Beşinci bölüm değişimi kolaylaştırma araçlarına aittir. Her servet, değişime elverişli olamaz. Burada madeni para, kâğıt para (itibari para) ile havale ve banka muamelelerini, banka kaimelerini ve devlet kaimelerini görüyoruz. Altıncı bölüm tüketime aittir. Özel tüketimler, belediye tüketimleri, umumi tüketimler, en sonra insani yardımlaşma ve dayanışma (tesanüd) kurumlarım gözden geçiriyor ki, onun iktisadi anlayışı bu suretle *solidarisme*'e ulaşmaktadır.

Ahmet Mithat, aydınlanma fikirlerine bağlılığı ile bilgiyi halka yaymada da emsalsiz bir örnek olmuştur. Fakat bu çabası onun Türk folklorunu yanlış inançlar (superstition) gibi görmesine ve «Acem basması hurafeler» saydığı bu yayınları ortadan kaldırmak için yapay bir hikâye ve roman tarzı icadetmesine sebep olmuştur[49]. Hürriyetçiliğin siyasi ve iktisadi sonuçlarının Sultan Aziz'in son yıllarında tehlikeli şekiller aldığını[50] görerek bu sisteme samimi isyan duymuş ve bütün yayınlarında, kontrolsüz ve sınırsız hürriyet fikrine cephe almıştır. İktisadi görüşü de bunun sonucudur. Öte yandan Abdülhamid idaresini övmesi, hatta onu savunması da bunun bir sonucu sayılmalıdır. Fakat bu son yayınları, Abdülhamid'den gördüğü iltifat ve maddi yardım-

* Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik* (Tercüman-ı Hakikat gazetesinde tefrikadan sonra birinci defa ayrıca kitap şeklinde basılmıştır. İstanbul, 1296/1878, 191 s., Kırkanbar matbaası).

49. Güzin Dino, yukarıda zikrettiğimiz eserinde, realist olamayan ve gerçek tipleri meydana çıkaramayan, olağanüstü (harikalı) vakaları ve hayali ahlâk kahramanlarını veren bu sun'i hikâye tarzı üzerinde haklı olarak duruyor.

50. Sırbistan ve Karadağ isyanları, gittikçe ağırlaşan borçların baskısı, «Düyûn-u Umûmiye»nin kuruluşu, yabancı devletlere borçlarımızı ödeyebilmek için tütün, tuz, vb. üretimler üzerine konan yabancı kontrolündeki inhisar *(régie)* usulü Tanzimat'tan beri gittikçe genişleyen eşitlik ve hürriyet fikirlerinin, bunlardan faydalanan yabancı sermaye ve azınlıkların doğurduğu tehlikeli sonuçlardı.

la birleştirilince Ahmet Mithat'ın lehine yorumlamak güçleşir. Hele *Üssü İnkılâb*[51] (I. cildi 1294, II. cildi 1295/1878-1879) ve *Zübdet-ül-Hakâik* (1293/1877 savaşında sarayı savunan tarihi) adh kitaplarında Abdülhamid'i ve Mithat Paşa muhakemesini haklı göstermek için yazdığı kısımları hoş görürlükle karşılamaya imkân yoktur*. Ahmet Mithat'ın yeni nesillerce kötü karşılanması asıl bu sebeplerden ileri geliyordu. Haksız olmayan bu menfi hükümleri bir yana bırakarak, onun Türk fikir hayatına ettiği hizmeti, yıkılan imparatorluk iktisadi hayatını korumak için liberalizme karşı müdahalecilik (interventionisme) ve himayeciliği savunmasını meziyetleri arasında saymak zorundayız. Nitekim ondan sonraki nesillerde de bu iki karşıt iktisadi görüşün çatışmaları fikir hayatımızda devam etmiştir.

İKİNCİ MEŞRUTİYET'E DOĞRU

Abdülhamid devri hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin memleket dışında gelişme imkânlarını bulduğu devirdir. Namık Kemal neslinin sürgün hayatı bir bakımdan bu fikirleri susturmuşsa da, bir bakımdan bu hayatın sağladığı yalnızlık ve içe katlanma, bu nesil yazarlarının birçok eserlerini meydana getirmelerini sağlamıştır. Hükümete karşı basınla mücadelenin kesilmesi, hükümdarın sürgünde olanlara rütbe ve maaş vermesi, görünüşte uzlaşmaya doğru gidiş manzarası veriyorsa da, aslında Ahmet Mithat, Münif Paşa vb. gibi asıl devletle uzlaşanlara karşı gizli cephe daha kuvvetli kurulmaktaydı. Bu cephe, Kemal ve Ziya'nın eserlerini okuyan genç nesilde, en son-

* Paris'te basılan *New-York Herald* gazetesinde çıkan yazıya (1 Eylül 1897), Fuat ve Reşit imzalarıyla verilen cevapta, Ahmet Mithat hakkında şöyle deniyordu: «Ahmet Mithat avait été comblé de bienfaits par Mithat pacha dont il chantait les louanges tant qu'il était puissant et vivant. Depuis, il a dit et écrit des horreurs contre son bienfaiteur. Lorsqu'il accepta du Sultan actuel la mission d'écrire une sorte de libellé, soi-disant historique contre la mémoire du sultan Aziz, Ahmet Mithat était loin de l'appeler «regretté martyr». Voilà le caractère de celui que M. Whitman comble d'éloges et appelle un gentleman, etc...» [*Mechveret*, No. 22, 1897, Paris].

51. *Üss-ü İnkılâb* Kırım savaşından Abdülhamid'in tahta çıkmasına kadar olan vakaların tarihi idi (1294/1878), (Takvimhâne-i âmire). Ahmet Mithat burada, tarih hakkında görüşünün özetini verdikten sonra «Bir devrin tarihi o devrin içinde yazılamaz» şeklindeki umumi kanaate itiraz ediyor ve bu vakalar unutulunca yazılmaları büsbütün güçleşeceği için, böyle bir tarihi zaruri görüyor. Birinci önsözde *Osmanlı Devleti*'nin bünyesi hakkında ileri sürdüğü düşünce dikkate değer: «1) Osmanlı Devleti bir İslâm devleti gibi teşekkül etmemiştir. Çünkü onun bünyesine Müslüman olmayan unsurlar da karışmışlardır. 2) Osmanlı devleti bir Türk devleti olarak da teşekkül etmemiştir, çünkü başka Türk devletleri Türk olmayanlardan kendilerini ayırmışlardır. Halbuki Osmanlıların temeli Türklük ise de Türk olmayanlarla karışmayı kabul etmişlerdir. 3) Osmanlı devleti sırf bir «Osmanlı» devleti olarak kurulmuştur» Osmanlılık – Ahmet Mithat'a göre – Oğuz Karahan neslinden Osman Gazi'ye intisaptan ibarettir, fakat bunun için herhangi bir ırk ve mezhepte olmada bir beis yoktur. «Herhangi din ve mezhep, herhangi kavim ve milletten olursa olsun, Osmanlı bayrağı altında toplanan medenî fertlere Osmanlı denir» diyor. Ahmet Mithat'ın görüşünde. Yeni Osmanlıların görüşüne göre hiçbir orjinallik yoktur. Ancak bu ikincilerde İslâm Türk geleneğinin payı daha kuvvetli olduğu halde A. Mithat, *Devleti Osmani'yi*, İslâm ve Türk temeline göre kurulmuş, devletlerden ayırmak için verdiği tarifte bu payı zayıflatıyor. Üss-ü İnkılâb'ın sekizinci fıkrasında (Seyyiât-ı Ahvâl, s. 194-212) Yeni Osmanlıların Türkiye ve Avrupa'daki faaliyetinden, Âli Paşa'nın kötü idaresinden bahsediyor. Dokuzuncu fıkra (Abdülaziz'in hal'i ve vefatı, s. 214-228) intihar ve katl hakkındaki rivayetleri anlatarak her ikisinin doğru ve yanlış olabilmesi ihtimallerinden söz ediyor, fakat sonunda intihar ihtimalinin nisbeten daha kuvvetli olduğunu söylüyor.

Üss-ü İnkılâb'da ayrıca, 1) Sultan Aziz'in intihar veya katli rivayetlerini tartışıyor. 2) Hüseyin Avni Paşa'nın Çerkez Hasan tarafından Mithat Paşa konağında öldürülmesini, meşrutiyet isteyenler tarafından uydurulmuş olduğu hakkındaki halk şayialarını tahlil ve tenkit ediyor. 3) Kitap, Mithat Paşa'nın sürülmesi meselesine dokunuyor. İnkılâpçılar arasında yalnız Namık Kemal'in adını zikrediyor. 4) Ahmet Mithat'ın sarayla münasebetini zedeleyecek derecede hürriyet ve meşrutiyet meseleleri üzerinde duruyor. Fakat Mithat Paşa muhakemesinden sonra Ahmet Mithat'ın yayın tarzı değişti ve hürriyetçi ve meşrutiyetçilerden yüz çevirdi. Bu gerginlik Paris'te çıkan «Meşveret» yayınlarında görülmektedir. (Bundan sonraki fasıl)

ra, Yeni Osmanlı Cemiyeti'ne benzer bir siyasi cemiyet kurma teşebbüsüne vardı Bu cemiyet, bazı tıbbiye öğrencilerinin kurduğu «İttihad ve Terakkı»dir. Cemiyetin ilk adı «İttihad-ı Osmânî»dir. 21 Mayıs 1889'da İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, İshak Sükûtî, Mehmet Reşit, Hüseyinzâde Ali ve Ubeydullah Efendi tarafından kurulmuştur. Sonradan buna Tıbbiye'den veya dışardan başka gençler katıldı. Bir süre önce Abdullah Cevdet'in yerine, Diyarbakır'dan gelen Ziya (Gökalp) cemiyete girdi. Bu sırada Ahmet Rıza Bursa'da maarif müdürüydü. 1884'de Paris Sergisini ziyaret için İstanbul'da kurulan cemiyetle anlaşmış, Paris'te *positiviste*'lerin derneğine girmiş, onların parolası olan *Ordre et Progrès*'yi yeni Türk fikir hareketinin parolası haline getirmek istemiş, gençler ufak bir değişiklikle cemiyetin adına «İttihat ve Terakkî» (Union et Progrès) demeyi kabul etmişlerdir[52]. Cemiyeti kuranlar birer birer Avrupa'ya giderek, Ahmet Rıza'nın 1895'de çıkarmaya başladığı *Meşveret* gazetesi etrafında toplandılar. Türkiye'de bulunan gizli cemiyet üyelerinden bazıları tutuklandı, İzzet Holo Paşa tarafından sorguya çekildi. Bunlardan bir kısmı sonradan Fizan'a bir kısmı Musul'a sürüldü. Fizan'a sürülenler kalabalık bir guruptu[53]. Fakat sürgünler fırsat buldukça sınırdan kaçarak Fransa'ya gidiyorlardı. Fransa'da *Meşveret*'in siyasi faaliyeti gittikçe büyüyordu. Onlardan ayrı olarak Murat Bey, İstanbul'da önce *Mizan* gazetesini çıkarırken, sonradan onu Mısır'da yayınlamaya devam etti. İzmir'de ilk yayınlarını yapan Tevfik Nevzat, Paris'e kaçarak orada *Hizmet* gazetesini çıkardı. Affedilerek memlekete döndükten sonra İzmir'de yeniden yayınlara başlaması üzerine Bitlis'e sürüldü*. «İttihat ve Terakki»nin Avrupa ile mektuplaşması, Galata Fransız Postanesi ve Toustin Paşa'nın yardımıyla mümkün oluyordu. 1894'de İstanbul'daki ayaklanma, Ermenilerin Bâbıâli'ye ve Osmanlı Bankası'na hücumu üzerine, İngiltere ve Fransa hükûmetlerinin takındığı tavırdan ürken cemiyet mensupları, Abdullah Cevdet'in hazırladığı gizli bildiriyi yayınladılar. Burada Ermeni ayaklanması ile İttihatçıların hareketi arasında bir münasebet olmadığını ilan ettiler. Bu vakalar üzerine ilk sürgünler başladı. İstanbul'dan veya sürgünden kaçanlar, şimdi Avrupa'da Jeunes Turcs adıyla tanınmakta olduğu için bu terim Türklerce jön Türk diye benimsendi[54].

İttihat ve Terakki hareketinden bağımsız da olsa Mizancı Murat'ın faaliyeti gittikçe onlara yaklaşıyordu. Aslen Dağıstanlı olan Mehmet Murat, Mülkiye ve Hukuk'taki tarih derslerinde hürriyet fikirlerini savunmasıyla göze çarpmaya başlamıştı. Murat «Düyunu Umumiye» komiseri bulunduğu sırada çıkarmakta olduğu *Mizan*'da Abdülhamid'e bazı siyasi sorular sormak şeklinde başlayan muhalefetini ileri götürebilmek için, 20 Kasım 1895'te Mısır'a kaçtı. Mısır'a gidişi İttihat ve Terakki'nin kuruluşundan sonradır. O sırada bu cemiyetle doğrudan doğruya münasebeti olmamakla birlikte, benzeri düşünceler güden başka gruplar vardır. Murat'ın bunlardan bir kısmı ile ilişkisi olduğu tahmin ediliyor. Siyasi düşüncenin harekete geçme gücü gös-

* Ziya Somar, *Tevfik Nevzat, İzmir'in Bir Fikir ve Hürriyet Kurbanı* (1'inci kısım Ahenk matbaası, İzmir 1948), Z. Somar, *Fikir ve Edebiyat Tarihimizde İzmir* (c. I, Nefaset matbaası, 1944).

52. Ahmet Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele,* (Baha matbaası, 1956, s. 134-145).

53. Ali Fahri, *Emel Yolunda* (İstanbul, 1910).

54. Ahmet Bedevî Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler* (İstanbul 1945, Tan matbaası).

terdiği bu yıllarda İstanbul'da, hiç siyasi olmayan, başka bir fikir ve edebiyat çığırı başlamıştı. Başında Recaizade Ekrem'in bulunduğu bu çığırın yayın organı *Servet-i Fünûn*'du. Yeni edebiyat (Edebiyat-ı Cedide) görüşü ile birlikte yeni bir fikir getirmeye çalışan ve bu dergi etrafında toplanan genç nesil, siyasi düşüncelerini sanki kasden saklıyormuş gibi bir tavır almışlardı. Nitekim Abdülhamid idaresinin baskısına karşı alınan, bu siyasetle ilgisiz tavır, sonradan baskının kalktığı devirde bütün sosyal sonuçlarına kadar gitmiş ve tam şeklini almıştır*. Ancak o yıllarda İkinci Meşrutiyeti hazırlayan hareket içinde bir rolü olmamıştır.

Mizancı Murat'ın Avrupa'ya gitmesinin görünüşteki sebebi, Abdülhamid'e verdiği layihaların göz önüne almmamasıydı. Bu layihalarda idari ıslahat ve nisbi bir meşrutiyet istiyordu. Düşüncelerini Abdülhamid'e sözle de bildiren Murat, padişahın gösterdiği iltifattan ümide kapılmış, fakat sonra aldandığını görerek memleket dışında yayın yapmak için İstanbul'dan ayrılmıştı.

Murat *Mizan*'ı İstanbul'da 21 Ağustos 1886'da (22 Muharrem 1304) çıkarmaya başlamıştı[55]. Başyazısında gazeteyi niçin çıkardığını şöyle anlatıyor: «*Tarîk, Tercüman-ı Hakikat, Saadet* gazeteleri çıkmıştır. Bu gazetelerin ettikleri hizmet inkâr edilemez. Lakin bu gazeteler İstanbul ahalisinin meyil ve tabiatına göre tertip olundukları için İstanbul dışında yetmezler. Vilayetlere posta haftada bir gittiğinden bir haftalık gazeteler bağlanıp, toptan taşra müşterilerine gönderiliyor. Her yerde olduğu gibi bizde de gazeteler arasında rekabet var. Bu rekabet taze havadis verme noktasında toplanır. Bu yüzden bazı havadislerin tekrar yazıldığı, türlü şekillerde ayrı nüshalara girdiği görülür. İstanbul halkı bu karışıklığa ehemmiyet vermez. Ama bu hal bir haftalık gazeteyi birden alanların gözüne çarpar. *Mizan,* işte bu düşünce ile çıkıyor.»

Mizan bu birinci çıkışında, o yılların usulüne uygun ve resmi sansüre aykırı hiçbir yayın yapmıyor, ancak Murat ikinci defa Mısır'da çıkarmaya başladığı zaman yayın tarzı değişiyor. İstanbul'daki ilk çıkışında devamlı bir problem ele almış ve her nüshada onu belirli bir noktadan geliştirmeye çalışmıştı. Bu da makalelerinin umumi başlığı olan *Vazife ve Mesuliyet* (ödev ve sorumluluk) idi[56]. 87'nci sayıda şöyle diyor: «Parlamentarizm usulünün ilk neticelerinden bulunan tefrika iktizasından olmak üzere bazen Avrupa'da en ehemmiyetsiz vaka bütün memleketlerce büyük tesirleri duyulan mühim vak'alar sırasına girer. *Times* gazetesinde İrlanda fırkası reisi Mr. Parmell meselesinin geçen hafta zarfında kazandığı renk de buna güzel bir misal olabilir». 105'inci sayıda okul programlarının düzenlenmesi ve birleştirilmesinden söz ediyor, fakat 110'uncu sayıda Abdülhamid'in 14'üncü yılını kutluyor ve Mülkiyeli Ahmet Reşid'in padişaha yazdığı bir «kasîde»yi yayınlıyor ki, bunlar Mizancı Murat'ın o yıllarda devlet idaresiyle iyi geçinmeye çalıştığını gösterir[57].

Fakat Mısır'a gittikten sonra çıkardığı *Mizan*'ın ağzı değişiktir[58]. Burada ilk yazı şöyle başlıyor: «Mizan'ımız vatandaşlarımızın bildikleri Mizan'dır. Burada görülecek bir fark varsa o da sansür cellatlarının eksik olmasından ileri gelen ifade sarih-

* Sonradan, «Edebiyat-ı Cedide'nin otopsisi» gibi yapılan hücumlar bundan dolayı yersizdir.

55. *Mizan,* No: 1 (Karabet ve Kaspar matbaası, Bâbıâli Cad. No: 25).

56. *Mizan* No: 87 (den başlayarak, Ebusuud Caddesi No: 72).

57. *Mizan* (Ebusuud Caddesi, No: 72, Mahmud Bey matbaası, 1891-1307).

58. *Mizan* (1313/1 Şubat 1896, Kahire-Mısır, el-âdâb matbaası).

liğidir.» 160'ıncı sayıda Murat yeniden *Vazife ve Mesuliyet* yazıları serisine başlıyor. 161'de çıkan *Hak ve Had* küçük başlığını taşıyan yazı dikkate değer: «Umumî mukavele hükümlerinin en iyi işlemesiyle ilgili bir şirket üyesi olup, Kastamonu vilayetinin bir köşesinde yaşayan çiftçi Çakır Ali'yi alalım ve onun hak ve vazifeleri ile hükûmetin ona karşı söz vermiş bulunduğu vazifeleri ve ondan isteyebileceği haklarını tetkike çalışalım. Çakır Ali'nin ailesi, bir karısı, bir oğlu, bir kızı, mülkü de küçük bir ev, elli dönümlük tarla, bir çift öküz, yirmi baş keçi, bir de köpekten ibaret. Yazık ki bugün şu Çakır Ali'ler mertebesinde bulunan köylüler pek azalmıştır. Çakır Ali şirket üyelerinden olduğu için bir takım haklar ve vazifelere sahiptir. Memleketinde düşmanın tecavüzünden, evinde her türlü kötü insanların zararından emin olmak ister. Tarlaya, otlağa, dağa, kasabaya emniyetle gidip gelmek ister. Bu kadar imtiyaza Çakır Ali'nin ne hakkı var? O dünyada tek başına mevcut olsaydı şu imtiyazları elde etmek için ancak kendi aklına başvurabilirdi. Fakat Osmanlı cemiyeti gibi bilinen bir mukavele ile birbirine bağlı ortak bir birliğe mensup olunca Çakır Ali'nin başvuracağı bir yer bulunması gerekir. Çakır, harman vaktinde bütün yıl alnının terini dökerek ailesiyle çalıştığı tarla mahsulünün onda birini feda ediyor. Baharda keçi başına şu kadar kuruş para veriyor. Evinde ve üzerinde her ne varsa her biri için bir suretle resim vermiş bulunuyor. Hatta ihtiyarlık yaşında imdadına yetişecek olan oğlunun askerlik için yıllarca uzakta kalmasına razı oluyor. Şu fedakârlığı rahat ve imtiyaz bedelidir. İmtiyazlar sarih bir haktır, vazifeleri demek olan fedakârlıkları yapmaya devam ettikçe resmen o hakları istemek selahiyeti de vardır. Çakır Ali öşrünü ve başka vergilerini hükûmet denen bir ortak birliğe veriyor, umumî mukaveledeki kendi vazifesini bu suretle yapıyor ve ona göre hükûmetten haklarını istemeye selahiyet kazanıyor. Mukavele hükümleri yürürlükte olduğu sürece Çakır Ali ve hükûmet, haklar ve vazifelerde karşılıklı ortaktırlar. Vazifelerini yapmayan Çakır Ali'ler hak ve imtiyaz isteyemeyecekleri gibi, buna karşılık vazifelerini yapmayan hükûmetin de Çakır Ali'leri fedakârlık yapmaya çağırması ve zorlaması hakkı olamaz. Felakete uğrayan Çakır Ali'lerin imdadına yetişecek yerde, o imdadı esirgedikten başka, hattâ vergisini almak için öküzünü ve tenceresini sattıran hükûmet dahi sorumlu olarak reddolunmaya lâyık olur. Çakır Ali yalnız başına bir adamdır. Vazifesinde kusur edince kendi sorumluluğunun neticelerine katlanır. Hükûmet ise ortak birlik olup ihmal görünce sorumlu kimseyi arayarak cezalandırmak vazifesini üzerine almış bulunur, fakat kabahatlileri bulup sorguya çekmeyen hükûmet o kabahatleri kendi üzerine almış olacaktır. İnkâr edilemez olan bu tabiî ve aslî kaideler bakımından hükûmetimizin idaresi tetkik olunursa, acaba ceza kanununun hangi maddeleri tatbik olunacaktır? Şu soru dehşetli bir sorudur. Allah sorumluları cevap vermeye mecbur edecek müthiş mahkemeden vatanımızı kurtarsın. Hükûmet kanun kurucudur, fakat Çakır Ali'ler de kanunla ilgili oldukları için bu kuruluşta hazır ve tatbikine nâzır olmak üzere merkezde Çakır Ali'lerin vekilleri bulundurulur ki onlara mebus denir; vazifeleri Çakır Ali'lerin bütün hakları ve imtiyazlarını tecavüzden korumaktan ibarettir vs»[59].

59. *Mizan*, sayı 161, *Vazife ve Mesuliyet* (Had ve Hak), (1313, Murat burada J. J. Rousseau'nun o zaman bütün hukukçularca yürürlükte olan «İçtimâî Mukavele» teorisine dayanıyor; fakat bu fikirleri sosyalizme doğru giden bir ifade ile savunuyor. Murat bir yerde «Ben Türkiye'de meşrutiyetçiyim, Avrupalı olsaydım sosyalist olurdum» diyor.

164'üncü sayıda *İkiden Biri* adlı yazısında saraya şiddetle hücum ediyor: «Abdülhamid'i ya meşveret usulünü kabule, yahut hükûmeti terketmeye» çağırıyor. Abdülhamid'in idaresini meşru görmediği için Murat Efendi'nin hastalığı tamamen geçmemiş ise Abdülhamid'i tahtı terketmeye, Reşad Efendi'yi devletin başına geçmeye davet ediyor. Bu makale İstanbul'da şiddetli tepki uyandırmış ve Murat idama mahkûm edilmişti. Bu sırada bir yandan *Mizan*'ı çıkarıyor[60] bir yandan Paris'te çıkan *Meşveret*'le temas ediyordu. Bu yıl içinde Murat Paris'e giderek Ahmet Rıza ve arkadaşları ile görüşmüş. *Meşveret*'te bazı yazıları çıkmış, fakat yine Mısır'da *Mizan*'ı çıkarmaya devam etmiştir.

178'inci sayıda, *Biz Neyiz?*'de Murat'ın arkadaşı Tunalı Hilmi şöyle diyordu: «Vazife ve mesuliyet sözünün epeyce zamandır teşrîh ve izah olunan manaları anlaşılmış ise de, yine bu konuda yazı yazmaktan kendimizi alamıyoruz.» Sayı 181'de (imzasız) «Bizde eksik olan nedir?» sorusuna «vazifelerin yapılma tarzı» diye cevap veriyor. 184'de *Garbın Taassubu ve Şarkın Gafleti* yazısında Murat, *Meşveret*'in Fransızca kısmındaki bir makaleyi işaretle, «Batı da başka kılığa bürünmüş bir nevi haçlı seferinin sürüp gittiğini ve Batı'nın bu yüzden Doğu'yu anlamamada ısrar ettiğini» söylüyor.

Murat vakıa *Meşveret*'te önce çok iyi karşılanmış görünüyor. Londra'dan Ahmet Rıza'ya gönderdiği mektup (18 Aralık 1896) *Meşveret*'de yayınlanıyor. Orada *Yıldız Sarayı ve Bâbıâli* adlı risaleyi yayınlanmak üzere gönderdiğini söylüyor ve Paris'teki grubun çalışmalarını tebrik ediyor. Ahmet Rıza mektup sahibini «Müdekkik, doğru sözlü müverrih» diye tanıtıyor. Fakat ondan sonra, bir süre Paris'te kalan Murat'la Ahmet Rıza'nın münasebetleri gerginleşmeye başlıyor. *Meşveret*'in 6'ncı sayısında, (1 Mart 1896) «Mizan muharriri Murat Bey aleyhinde verilen hükm-ü karakûşîyi İstanbul gazetelerinde okuduk. Saray, Mısır hükûmetinden Murat Bey'in teslimini istemiş, lakin Lord Cramer Murat Beyi teslim etmeyeceğini katî olarak bildirmiş» diye yazıyor[61]. Murat *Meşveret*'te yayınladığı *İkiden Hangisi* adlı yazısında Mizan'daki görüşünü daha açık ifade ediyor: «Bugünkü idareden memnun değiliz. Sultan Hamid sağ oldukça böyle kalacağını iddia edenler çoktur. Biz de böyle düşünüyoruz. Ve saltanat değişmesini candan istiyoruz. Saltanat hak sahibine geçmelidir. Her ne kadar bize ihtilâlci ve anarşist diyorlarsa da bizim fırkamız tersine *lègitimiste* denen muhafazacılardan sayılacak kadar mutedil fikirlidir. Mevcut kanunlara göre idareye dikkat edilmesini istiyoruz. Sultan Murat henüz iyileşmemişse Sultan Hamid'i tahtı terketmeye davet ederiz. Sultan Hamid dünyaya pek nadir gelen zâlimlerdendir. Reşit Efendi'nin hukukseverliği bizim için kuvvetli dayanaktır.» diyordu. Fakat Murat'ın Paris'te bulunması başkanlık konusunda ittihatçıların ikiye ayrılmasına sebep oldu. Ahmet Rıza *Meşveret*'i çıkarmada devam ederek başkanlıktan çekildi. Bununla birlikte Murat'ın sert hareketleri de başkanlığı muhafazasını sağlayamamıştır. Murat İsviçre'ye geçti. O sırada Abdülhamid'in gönderdiği Ahmet Celâleddin Paşa ile görüştü. Murat'ın «Serhafiye-i Hazret-i Şehriyârî» dediği Paşa, onun hakkında verilen idam kararını kaldırmak, sürgünde ve hapiste olan bazı kimseleri affetmek vaadiyle gön-

60. *Mizan* (La Balance), (İdarehâne: Egypte, Le Caire, Shaira Clot Bey, 14).

61. Burada «Bir zaman Mısır'a kaçan kurtulamaz derlerdi. Şimdi sarayın istibdadından Avrupa'ya değil Mısır'a kaçanlar bile kurtuluyor» denilmektedir.

derilmişti. Murat bu vaadlere güvenerek İstanbul'a döndü. Gerçi Abdülhamid sözünde durdu ve Murat'ı eski vazifesi olan Düyun-u Umumiye komiserliğine getirdi, fakat bu «münferit anlaşma» şekli ittihatçıları son derece kızdırdığı gibi, Murat'ın fikirlerine ihanet ettiği kanaatinin yayılmasına sebep oldu. Murat bu olayları aydınlatmak için yazdığı *Mücahede-i Millîyem* adh kitapta, Avrupa'da ittihatçılarla münasebetini, Ahmet Rıza ile aralarının açılma sebeplerini, Hamid'in çağırmasını, büyük tehlikesine rağmen bir takım iyilikleri sağlama ümidiyle kabul ettiğini, dönüşünde de Meşrutiyete kadar Vaniköy'deki evi ile Düyun-u Umumiye arasında devamlı bir hafiye kontrolü altında yaşama zorunda kaldığını anlatıyor[62].

Mizancı Murat, Meşrutiyet'ten sonra gazetesini üçüncü defa yeniden İstanbul'da çıkarmaya başladı[63]. *Vazife ve Mesuliyet* başlıklı makale serisinden Mısır'da yayınlanmış bazılarını burada tekrar yayımladı. Bu arada Ali Kemal'in *İnkılâbın Kadrini Bilip Biraz Ciddî Olalım,* Selim Sâbit'in *Milletlerin Tekâmül Felsefesi* gibi yazıları görünüyorsa da Murat'ın *Hükümetin Mesleki, İnkılâbın Tarihçesi ve Sabık İdare, Devletin ve Cemiyetin Dış Mesleki, Avrupa'da İnkılâbımıza Bir Bakış* gibi dikkate değer yazıları çıktı. Fakat artık ittihatçılar arasına karışamadı. Başka bir grupla da birleşmesine imkân yoktu. *Umumî Tarih*'inden sonra Meşrutiyet başında *Tarih-i Ebül-Farık* adlı Osmanlı Tarihini yayınladı. Burada Orhan Gazi bir yana bırakılırsa, bütün Osmanlı hükümdarlarının kötü taraflarını görüyor ve ağır ithamlarda bulunuyordu. Osmanlı hanedanı aleyhindeki bu sistemli hücumlar, o yıllarda yetişmekte olan insanlardan birçoğunun fikri terbiyesinde rol oynadı ve kafalarda derin iz bıraktı. *Ebül-Farık Tarihi*'nin başlıca kaynağı Hammer ile Yorga, kısmen d'Ohsson ve bir dereceye kadar vakanüvis tarihleriydi. Derin bir tetkik ürünü olmamakla birlikte, görüş tarzının yeniliği ve almış olduğu sert menfi tavır yüzünden dikkati üzerine çekmişti. Meşrutiyette ittihatçıların iktidar mevkiinde oldukları sırada Murat tevkif edildi. Gazetesi kapatıldı. Kısa bir zaman sonra serbest bırakıldı ise de gazeteyi çıkarmasına izin verilmedi. Onun üzerine *Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdad* adlı küçük bir kitap yayınladı[64]. Burada hadiseyi ayrıntılarıyla anlattığı gibi kendini şöyle savunuyordu: «Benim meşrutiyete olan bağlılığımdan şüphe etmek yalnız mantıka aykırı değil, cahilce ve garazla ortaya atılmış bir iftira olur. Esasen meşrutiyeti kurmak için çalışanlara katılmak üzere Rusya'dan hicret edişim, ilk Kanun-i Esâsi'nin ne gibi temeller eksikliğinden dolayı muvazenesini bulamayıp elden kaçırıldığını yakından görüşüm, muvazene sebeplerini hazırlamak için 17 sene –haftada 23 ders vermek üzere– mektebe kapanışım, muallimlik kürsüsünün genişletilmesinden ibaret olmak üzere istibdat devrinde *Mizan*'ı çıkarışım, gurbette mücahadeden bir an geri durmayışım, bunların hiçbiri olmasa, hattâ Şurayı Devlet'teki 'serkeşçe' dedikleri hak arayan meslekim dahi hesaba alınmasa, biricik geçmiş hizmetim inkılâbımızdan iki ay önce Maarif Nezâreti bütçesi dolayısiyle yazdığım ve İzzet Paşa'nın maliyet komisyonu ile Ferit Paşa sadaretini, devletin 15 senelik maarif meslekini temelinden tenkit eden layihamdan ibaret farzo-

62. Murat, *Mücahede-i Millîyem* (İstanbul 1908).

63. *Mizan,* No: 1, 2 (Receb 1326, 17 Temmuz 1324, Ebusuud Caddesi, 72 numaralı Mahmut bey matbaasında).

64. Mizan muharriri Mehmed Murat, *Hürriyet Vâdisinde bir Pençe-i İstibdâd (Harbiye Nezaretinde tevkifim ile netâic-i garîbesi),* (İstanbul, Mahmud Bey matbaası, 1326).

lunsa, yalnız bu kadarcık hizmetim, inkılâbın ertesi gün inkılâpçıların bana sevgi ile el uzatmaları için yeterdi. El uzatılmadı, tecavüzler oldu. Memlekete dönüşüm bunun sebebi imiş, halbuki bu dönüş ömrümün en çok öğünülecek tarafıdır, vb.». Murat, Birinci Dünya Savaşı içinde, bütün eski arkadaşlarını kaybetmiş olarak öldü (1915).

İttihatçıların ağırlık merkezi Paris'te, Ahmet Rıza'nın çıkardığı *Meşveret* etrafında toplanıyordu. 1895 yılında kurulmuş olan *Meşveret,* her 15 günde bir aynı zamanda Fransızca ve Türkçe olarak çıkmaktaydı. Fransızca kısmının başında *positiviste*'lere özel olan *Ordre et Progrès* kelimelerinden sonra *Organe de la jeune Turquie, publiée sous la direction de Ahmet Riza* diye yazılı idi. Meşrutiyetin başına kadar (1908) fasılasız çıkan gazetenin başyazarı daima Ahmet Rıza olmuştur. *Meşveret,* esasında yüksek bir fikir gazetesi olmaktan çok, *militant* bir siyaset gazetesiydi. Burada, Abdülhamid idaresinden kaçanların şikâyetleri toplanıyor, Türkiye'den gönderilen mektuplar takma adlarla yayınlanıyordu. Fakat arasıra Ahmet Reşit, Dr. Nazım, Halil Ganem, H. Figanî, Fuat vb. imzalı yazılar çıkıyordu. İmza yerine *Un ami de la Turquie* yazılı bir sürü makale, Fransızca *Méchveret*'de Abdülhamid'e açık mektup halinde yayınlanmıştı. Birçok yazılarda H. H., M. C., vb. gibi isimlerin ilk harflerinden ibaret imzalar vardı. Girit ihtilâli, Sait Paşa'nın yeniden Kanun-i Esâsi'yi kurmak şartiyle sadaret teklifini kabul edeceğini bildirmesi üzerine, sarayda hapsedilmesi, İngiliz sefarethanesine sığınması ve hayatına dokunulmamak, zorla vazife kabul ettirilmemek şartıyla dışarı çıkması, az sonra vefatı haberleri, *Meşveret* için en heyecanlı havadislerdi. Bu sırada Mizancı Murat ile ittihatçıların arası çok iyi olduğu için onun yazılarından, idama mahkûm oluşundan överek bahsediyorlar ve zaman zaman yazılarına yer veriyorlardı.

Meşveret'in 11'nci sayısında, Namık Kemal'in Ahmet Mithat'a yazmış olduğu bir mektup yayınlandı. Eskiden beri bu iki gazeteci fikir adamı arasında ne derece gerginlik olduğu biliniyorsa da, bu yazı onu büsbütün meydana çıkarmaktadır: «Gönlüm hiç istemediği halde beni yazmaya mecbur ettiniz. Bendeniz Midilli'de münzevi bir adamım. Tevkif olunduğum günden beri hiçbir münasebetimiz yoktu. Siz ise bana musallat olmayı kendinize eğlence saydınız. *Üss-ü İnkılâb*'ın ikinci nüshasında Kanun-i Esasîye'de, vekillerin yaptığı tadil dolayısiyle verdiğim arzuhalden bir cümle alarak hürriyet ve meşveret aleyhinde delil diye göstermişsiniz. Bu istidlalinizi cerh için birşey yazmaya lüzum görmedim. Çünkü ikimizin de hali eserlerle müspet olduktan başka, aşağıda söyleyeceğim sözlerden anlaşılacaktır. Bu sefer Kemalpaşazade Sait için *Sait Bey'e Dayak* adlı *Tercüman-ı Hakikat*'da neşrettiğiniz makalede 'Sait Bey, karşılığında edepsizlikle mukabele eden adamlardan haddini gördüğü cihetle' buyurmuşsunuz. Onunla şiddetli münakaşa edenlerin birincisi bendim. Demek edepsizliğe edepsizlikle mukabele eden bendeniz oluyorum. Ben ise, edepli olduğuna kolayca hükmedemiyeceğim bir zat lisanından velev îma ile olsun, böyle bir tahkir işitmeye tahammül eder takımından olmadığım için mukabeleye mecburiyet hasıl oldu. Önce Üss-ü İnkılâb'ta bendenize ait sözler o kadar cahilanedir ki, içine birçok garazlar karışmış olduğunu bildiğim halde ispattan aciz kalacağım geliyor. Meclis-i Vükelâ'da Kanun-i Esasî'ye ait tadilat ne idi biliyor musunuz? Bu kanunu sadâret namına ilân etmekti. Bendeniz ise hürriyetin, Kanun-i Esasî'nin taraftarı oldum; ama bu yolu zâtı-valâları gibi ağlayarak değil, gülerek bin belâ ihtiyar ettim. Fakat mülkümüz-

de bir sadrazam peyda olsun da saltanak hukukunu imhâ etsin, bir Kanun-i Esâsi neşretsin! Bu yolda bir mütaleaya hiçbir vakit zahib olmadım. İcra kabiliyetini hiç hatırıma getirmedim. Çünkü mülkte cumhuriyet yapmak efkârında değildim. Meşrutî bir saltanatın böyle bir Kanun-i Esasî ile idaresi kabil değildir.»

Ali Suavi'nin cumhuriyet fikrini savunuşu ile Kemal'in açıkça cumhuriyete karşı yazdıkları*, bu iki yazarın düşünüş tarzları arasındaki farkı ve daha Paris'te aralarında başlayan anlaşmazlığın derinliğini gösteriyor. Ahmet Mithat ile Namık Kemal'in farkı ise mektupta görüleceği gibi, mutlak hükümdara bağlılık ile meşrutî hükümdara bağlılık farkıydı. Bununla birlikte Kemal'in buradaki davranışı, kendisine yapılan mutlak hükümdarcılık isnadını reddi şeklinde görünüyor. Nitekim Murat da Ahmet Mithat'a buna benzer bir vesile ile hücum etti ve o yazısı *Meşveret*'in 18. sayısında çıktı. *Kırkanbar'a Bir İhtar-ı Hâlis* başlığını taşıyan bu yazıda şöyle diyor: «Mithat Efendi, *New York Herald* muhbirine kendisini suikastla tehdit ettiğimizi söylemiş. Katiyyen ilân ederiz ki böyle bir hareket rüyada bile hatırımıza gelmemiştir. Ahmet Mithat kendi hayatına kastetmiş caniyi bizim tarafımızda aramasın. Gerek Mithat Efendi'nin şanına, gerek onunla birlikte Türk kavminin canına kasdetmiş canîlerin eli bayraklısını kendisine ihbar edebiliriz. Onun adı Utufetlû Ahmet Mithat Efendi Hazretleri'dir. Bu cânî hiç olmazsa ömründe on defa kendi manevî şahsiyetini öldürmüştür. Muhtevadan ziyade kalıba bakıp mânâ çıkaranlar eserlerinin sayısına aldanıp Mithat Efendi'yi Osmanlı fikir ve kalem erbabının ileri gelenlerinden saymışlardır.»

Ahmet Mithat imzasıyla *New York Herald Tribune*'de bir cevap çıktı (4 Eylül 1896). Bu yazı «Genç Türk» imzalı bir yazıya «İstiklâl ve İstibdad» konusunda hücum ediyor ve «500 senelik usule göre bir hükümdar müstakil olmazsa namına hutbe okutamaz» demek istiyor, bunun için de XIV. Louis ile Büyük Petro'yu örnek olarak veriyor; Abdülhamid idaresinin meşruluğunu göstermek için başka *autocratie*'lerden örnek almaya çalışıyordu. *Meşveret*'in 19'uncu sayısında bu yazıyı tenkit ederek «Şeriat icma ve meşvereti esas almıştır; öyleyse bu usul 500 yıllık değil 1300 yıllıktır» diyor.

İttihatçılar Abdülhamid'le ve onu savunanlarla mücadele ederlerken kendi aralarında anlaşmış değillerdi. Daha başlangıçta Ahmet Rıza ve Mizancı Murat, iki kutup olmak iddiasıyla gerginlik yarattılar. Ondan sonra da bazı hizipleşmeler göründü. Birkaç yıl sonra yeni bir nesil (Fizan ve Musul'dan kaçanlar) aralarına katıldığı vakit, Ahmet Rıza Türkçe ve Fransızca *Meşveret*'ten başka bir de *Şuray-i Ümmet*'i çıkarmaya başladı. Burada Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, vb. yazı yazdılar[65]. Bu yazılar arasında *Meşveret*'dekilere göre fikir bakımından daha üstün seviyede olanlar vardı. Fakat Avrupa'ya gidenler arasında erkenden yeni bir gerginlik de yine Ahmet Rıza ile Prens Sabahattin arasında meydana çıktı.

Seniha Sultan'ın kocası ve Abdülhamid'in eniştesi Damat Mahmut Paşa, Abdülhamid'le arası açıldıktan sonra, oğulları ile birlikte Avrupa'ya gelmişti. Abdülhamid bu açıklığı düzeltmek için çalıştı, fakat Paşayı geri döndüremedi. Oğulları Sabahattin ve Lûtfullah, ilk öğrenimlerini Türkiye'de almış iseler de fikirce Avrupa'da yetiştiler.

* Kemal'in bu hususta kı fikrini önce de gördük.

65. Yusuf Akçura bu yazıları Meşrutiyetten sonra *Şuray-ı Ümmet'te Çıkan Makalelerim* adlı bir kitapta yayınlamıştır.

Mahmut Paşa, Hidiv'in davetini kabul ederek Mısır'a gitti. Oğulları bu seyahate katılmak istemedilerse de İttihatçılar Mısır'ın yardımını sağlamak ümidiyle bunu kabul ettirmek için zorladılar. Sabahattin ve kardeşi, Hidiv'in (Abbas Hilmi Paşa) Abdülhamid'le dostça münasebetlerini duyduktan sonra orada kalamadılar, Fransa'ya döndüler[66]. Sabahattin, Fransa'da *science sociale* ekolünün ileri gelenlerinden Edmond Demolins ile tanıştı. Bu meslek hakkında etraflı bilgi edindi. Siyasi fikirlerini sosyolojik dediği bir görüş üzerine kurmaya çalıştı. İlk defa Türk düşünürleri arasında siyasi görüşü ilmi bir temele dayandırmak ihtiyacı duyuluyordu. *Meşveret*'in ilk sayılarından itibaren temel fikirleri görülüyor: Bunlarda 1) *Meşveret*'in İslam şeriatinde en mühim emir olması, 2) Bu emrin yeni Osmanlı ideologlar tarafından savunulduğu gibi, çağdaş Avrupa fikir hareketleri tarafından desteklenmesiydi. Her ne kadar İttihatçılar ikinci fikre daha ehemmiyet verir görünüyorlarsa da, aralarında gündelik siyaset üstünde Batı'nın fikir hayatını derinden tetkik edecek kimse çıkmıyordu. Bundan dolayı Sabahattin'in *science sociale*'a bağlılığı bu umumi havaya göre üstün bir seviye olarak görünüyordu. Ahmet Rıza türlü vesilelerle, zamanında revaçta olan Auguste Comte'un *pozitivisme* akımına bağlı olduğunu söylerdi. 1896'da Abdülhamid'e verdiği layihalardan bahseden (14 Haziran 1907 - Londra'da basılmış) bir risalesinin önsözünde «Maarifin ıslahına dair arzettiğim layihanın hiçbir faydası görülmedi» dedikten sonra, «Devlet ve milletin istikbali tehlikededir. Bizi bundan kurtarmak için dünyanın inkişaf sebebi olan öğretim ve eğitimden başka çare yoktur» tavsiyesinde bulunuyordu. Fakat Ahmet Rıza gerek bu, gerek İstanbul'da yayınladığı risalelerde ahlâk eğitimine dair – daha çok şarklı düşünceye bağlı görünen – bazı fikirleri ileri sürmüşse de, bunların ne positivizmle ne de Auguste Comte'un eserleri ile doğrudan doğruya bir ilgisi yoktu*. Onun için onun pozitivistliği daha çok *société positiviste* denen ve filozofun hayatında eserlerini yayınlamak maksadıyla dostları tarafından kurularak sonradan bir çeşit fikir, ahlak derneği halinde devam eden cemiyete mensup olmaktan ileri gitmiyordu. *Meşveret*'i yayınlamada da bu cemiyete mensup olmanın maddi ve manevi faydası olmuş gibi görünüyor.

Prens Sabahattin, Kahire'den Paris'e gelince bir Jön-Türk kongresi kurmaya çalıştı. Kongrenin çalışması Fransa'dan başka İsviçre, Belçika ve İngiltere'de bulunan bütün hürriyetçi gençlerin toplanmasına bağlıydı. Fakat Abdülhamid'in teşebbüsleri

* Ahmet Rıza, *Birinci Layiha* (Genève, 1313-1897); «Gençliğimde Anadolu'nun bazı cihetlerini gezmiş, ahaliyi her tarafta perişan, köyleri kasabaları viran görmüştüm. Ziraat ıslah edilirse, köylü fakrü sefaletten kurtulur zannetmiştim. Rençberin cehaleti çiftçiliğin lüzumunu anlamaya, fakri ise ziraat aletleri satın almaya elverişli değildi. Bunun için önce umumi efkârı uyandırmak için Maarif nezaretine müracaat ettim. Layiha verdim, hiçbir faydası görülmedi» diyor. Descartes ve Montesquieu'nün nasıl eser yazdıklarından bahsediyor. Birinci Layihada İbn Arabî, Gazalî, Maverdî gibi büyük İslâm düşünürlerinden Meşveret esasına dair fikirlerden, Koçi bey Risalesi gibi siyasi tenkit eserlerinden bahsediyor. Ona göre «Büyük Frederik, d'Alembert, Voltaire ve La Mettrie'nin öğütlerinden faydalanmış, Büyük Petro, Leibniz'in; Cathérine, Diderot'nun nasihatlarını dinleyerek devlet idare etmişlerdi.»

Ahmet Rıza *Tolérance Musulmane* adlı eserinde (Imp. Clamaron -Graff, 57 rue Vaugirard, Paris). 17 ve 18. yüzyıl Batı düşünürlerinden Locke, Voltaire, Helvetius, d'Holbach'dan, pozitivist düşünürlerden P. Lafitte, E. Renan ve H. Spencer'den bahsediyor. Ancak bunlar arasında pek yeri olmayan *obscurantiste*'lerden J. de Maîstre'i de görüyoruz. İslam toleransını izah için Ahmet Rıza, kendi zamanında yazılmış Fransızca Türkiye tarihlerine ve İslâmlıkla ilgili bazı önemli eserlere de başvurduğu için bu küçük kitap layihadan fazla değer taşımaktadır.

66. Ahmed Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele* (Baha Matbaası, 1956, s. 229-283).

yüzünden Fransa hükümeti bu kongrenin toplanmasında güçlükler çıkardı. Toplantı ancak 4 Şubat 1902'de Senato üyelerinden Lefèvre Pontalis'in evinde yapılabildi[67]. 60-70 kişiye varan kongreciler ilk defa ilmi bir temel üzerinde konuşmaya çağırılıyorlardı. Müzakereler sırasında iki nokta üzerinde duruldu. 1) Yalnız propaganda ve yayın ile inkılâp yapılmaz, askeri kuvvetlerin de inkılâp hareketlerine katılmaları gerekir. 2) Yabancı hükümetlerin karışmasını sağlamak suretiyle memlekette ıslahat yapmaya çalışmalıdır. Sabahattin yabancıların işe karışmasının daima zarar verdiğini söyledikten sonra: «Biz memleketimizde bir ihtilâl yapmak için toplanmış bulunuyoruz. Fakat teşebbüsümüz başarı ile bitse de bir yabancı kuvvetin bundan faydalanarak işlerimize karışması muhtemeldir. Bunun için menfaatleri bizim menfaatlerimize uygun bir hükümetle önceden anlaşmış olmalıyız» demişti. Bu konuşmalar kongre'de «Müdahaleci» ve «Ademi Müdahaleci» dedikleri iki görüşün ayrılmasına sebep oldu[68]. Sabahattin'in savunduğu sınırlı ve kontrollü müdahale fikrinin başında İsmail Kemal, müdahaleyi reddedenlerin başında Ahmet Rıza bulunuyordu. Ahmet Rıza'nın *Meşveret*'te Abdülhamid idaresine karşı yabancı memleketlerden yardım isteyen yazıları ile bu son hükmü arasında bir dereceye kadar çelişme varsa da bu hüküm de yersiz değildi. Öteden müdahaleciler de yabancıların memleketin içişlerine karışmasını değil, «Jön Türk» hareketlerine yardım etmesini istiyorlardı. Nitekim Sabahattin, Türk menfaatlerine aykırı olduğu için Ermeni komitelerine hitaben 1905 eylülünde açık mektup yayınladı. Ayrıca Ermeni meselesi lehine Berthelot'un Amerika Cumhurbaşkanı Roosevelt'e yazdığı açık mektuba şiddetli bir cevap verdi ve Sir Edward Gray'in İngiliz Parlamentosunda ileri sürdüğü Türkiye'de Pan-İslamizm iddiasını da başka bir mektupla yalanladı (13 Ağustos 1906).

Kongre çoğunluğu kendi fikrini (yani sınırlı müdahaleciliği), Folkstone'da çıkmakta olan *Osmanlı* gazetesiyle savunmaya karar verdi. (Başyazarlığını Hüseyin Siret aldı). Ahmet Rıza'nın temsil ettiği grup ise cemiyetin adını «Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti» şekline koydu ve esaslı ıslahat fikrini savunmak üzere Mısır'da *Şuray-i Ümmet* gazetesini çıkardı. Buna karşı Kahire ve Cenevre'de çıkmakta olan birçok küçük gazeteleri kapattı. Bu grubun bütün gayesi meşrutiyetin elde edilmesi cümlesinde toplanıyordu[69]. Kongreden birkaç gün sonra Sabahattin ve kardeşi ile Ali Haydar Mithat'a, İstanbul hükümeti tarafından müebbed kalebendlik cezası verildi.

Sabahattin Paris'te *Revue* ve *Matin*'de makaleler yazmak, Toqueville salonunda konferans vermek suretiyle fikirlerini anlatıyordu. *Osmanlı* gazetesi Mısır'a nakledildi. Bu sırada ittihatçılara İstanbul'dan yeni ve kuvvetli unsurlar katıldı[70]. Onların aracılığı ile iki kısım arasındaki gerginlik hafifledi. Sabahattin «merkeziyetsizlik ve şahsî teşebbüs» hakkındaki esas fikirlerini bir program halinde ortaya koydu. Onun Le Play okulundan esinlenmiş olduğu bu fikir, kelime olarak daha birinci Kanun-i Esasî'nin metninde bulunmaktaydı. Fakat Ahmet Rıza ve arkadaşları, merkez olmazsa memleket de olmaz diyerek bu fikre karşı koydular. Yeniden başlayan gerginlik üze-

67. Ahmet Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele* (s. 320-322).
68. A.g.e (s. 318-322).
69. A.g.e (s. 328-330).
70. A g.e. (s. 334-346) (Dr. Bahaeddin Şakir v.b.).

rine Sabahattin «Şahsî Teşebbüs ve Merkeziyetsizlik» cemiyetini ve bu ilmi cemiyetin yayın organı olarak *Terakkî* gazetesini kurdu (1906). Dr. Nihat Reşat, Dr. Sabri, Hüseyin Siret, Ahmet Fazlı Bey vb. bu cemiyete girdiler[71]. Sekreterliği Fazlı üzerine aldı. *Terakkî*'nin ağır başlı yayınları, Türkiye'de de iyi akisler bırakıyordu. Gazetenin memlekete sokulması yasak edildiği halde yine elden ele gezerek gizlice okunmakta ve bu yeni görüşün taraflıları çoğalmaktaydı.

Fakat İttihat ve Terakki'nin, bir yanda «Terakki ve İttihat» ötede «Şahsî Teşebbüs» grubu halinde ikiye bölünmesi dış faaliyetin kuvvetini azaltıyordu. Rusya'daki Türkler arasında da hürriyetçilik fikirleri yayılıyordu. Hokend'li Abdurrahim, Abdülaziz zamanında Türkiye'ye gelerek Namık Kemal ve Ahmet Vefik Paşa ile görüşmüş, dönüşünde bir mektep açmış ve «Büyük Asya» adında bir dernek kurmuştu. İttihatçı faaliyete yakın olduğu yıllarda Resulzade Emin «Azerbaycanlı Genç İnkılâpçılar» cemiyetini kurdu (1904). *Tekâmül* gazetesinde «insanlara hürriyet, milletlere istiklâl» fikrini savundu.

Kazanlı Abbas İshakî, Kuzey Türkleri arasında hürriyet ve milliyetçilik fikirlerini yaymaya çalıştı; *Terakkî* gazetesini yaydı (1907). *İl* gazetesini çıkardı. İdil-Ural Birliği fikrinin doğuşunda önemli rol oynadı[72].

İkinci Meşrutiyet'in eşiğinde Jön Türklerin en önemli konularından biri İttihat ve Terakki ile Sabahattin'in «Şahsî Teşebbüs» fikri arasındaki ayrılıktır. Sabahattin, Le Play tarafından kurulan (1903) *science sociale*'in Henri de Tourville, Edmond Demolins ile gelişmiş yayınlarından faydalanıyordu. Le Play ekolünün Doğu ve Batı sosyal tiplerini cemaatçi (communautaire) ve infiratçı (particulariste) diye ayırmasına temel olan araştırmalarını yakından takip ediyor ve Türkiye'nin Doğu sosyal tipinden Batı sosyal tipine geçmedikçe gerçek bir siyasi devrim yapmasının imkânsız olduğu, yani siyasi devrimin her şeyden önce sosyal devrime, sosyal yapı değişikliğine bağlı bulunduğu, bunun da esaslı eğitim sayesinde sağlanabileceği fikrini savunuyordu. Sabahattin, Demolins ile görüşmelerinde «infiratçı» tipin en ileri örneğinin İngiltere olmasından dolayı bu memleket üzerinde monografik bir tetkik yapmasını tavsiye etmiş, Demolins gerçi ondan sonra yaptığı bu tetkikin önsözünde Sabahattin'in tavsiyesini zikretmiştir. Bu ilk temaslar, Fransa'da *science sociale* ekolü mensuplarında kuvvetli bir iz bırakmış olduğu için son yayınlarına kadar ekolün dünyada etkileri dolayısiyle Türkiye'deki çalışmalardan bahsetmektedirler[73].

Sabahattin grubunun programı *Şuray-i Ümmet*'de yayınlandı (27 Temmuz 1906, sayı 95). Burada başlıca şu noktalar üzerinde durulmaktadır:

1) Türkiye'deki siyasi ıslahat hareketi bütün tebaaya yaygın merkeziyetsizlik esasına göre uygulanacaktır. Bu usul Kanuni Esasî'nin 108'inci maddesinde de kabul edilmiştir.

2) Seçim üzerine kurulan belediyeler ve belediye meclisleri, nahiye ve vilayet işlerinin görülmesine karışabilecektir. Yeteri kadar oyla seçilen üyelerle bunlara katıla-

71. Birincisi 1950'de Demokrat iktidarın ilk sağlık bakanı olmuş ve biraz sonra çekilmiştir. İkincisi İstanbul Kız Öğretmen Okulu tabiiye öğretmenliğinde vefat etti. Üçüncüsü Edebiyat-ı Cedide şâirlerindendir.

72. Ahmet Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele* (s. 390-393).

73. Edmond Perrier, *Orient et Occident* (Paris 1951).

cak devamlı üyelerden (1/5 nisbetinde) oluşmuş umumi meclis vilayetin mali işleri ve tüzükleriyle uğraşacaktır.

3) Vilayetler arasında münasebetleri sağlamak ve vilayetle merkezi hükümet arasında bağlantı kurmak üzere 1876'da ilân edilen meşruti idareye uygun vilâyet temsilcilerinden ibaret bir mebuslar meclisi açılacaktır.

4) İmparatorluğu teşkil eden kavimler arasındaki çatışmayı halletmek üzere her kavmin nüfus sayısı nisbetinde üye ve temsilcisi bulunacaktır.

5) Yüksek okullar memleketin bütün tebaasına açık bulunacaktır.

6) Memleketin disiplin ve düzeni jandarma teşkilâtı ile sağlanacak ve bunlar öğretmen ve subaylar tarafından yetiştirilecektir.

7) Valiler, defterdarlar, mahkeme reisleri ve savcılar merkezi hükümet tarafından tayin edileceklerdir vb.

Bu program Sabahattin'e karşı cephe alan grup tarafından imparatorluğun parçalanması şeklinde yorumlandı ve buna dayanarak polemikler yapıldı. Bu polemikler Meşrutiyetten sonra da devam etti. Fakat bu fikri hazırlıklar olduğu sırada İttihatçılar, Selanik ve Manastır'da faaliyete geçtiler. Ordu içerisine ittihatçılık fikirleri girdi. Resne'de dağa çıkan subaylar (Niyazi ve Enver) ilk isyan kurşununu attılar. İttihat ve Terakki'nin Manastır merkezi, hareketi resmen yayınladı (10 Temmuz 1908). Cemiyet adına hükümetle görüşmek üzere Talat ve Cavit İstanbul'a geldiler. Kâmil Paşa kabinesi zamanında (4 Aralık 1908) Abdülhamid Mebusan Meclisini açtı.

Memleket dışında bu siyasi-fikri hazırlıklar olduğu sırada Abdülhamid'in *autocratique* idaresindeki yayın hayatı oldukça sönük görünüyor. Devamlı olarak çıkan *Maarif* ve *Malûmât* dergileri dünya hakkında umumi haberler ve faydalı bilgiler vermekten başka birşey yapmıyorlardı. İslamcılık görüşünü savunmak üzere *Sırât-ı Müstakîm* dergisi çıkmaya başlamıştı. Abdülhamid, maarif kurumlarını tamamlamak ve rüştiyelere temel olmak üzere ilkokullar teşkilatını kurdu. Maarif Nazırı Saffet Paşa'nın 1870'de açtığı «Dârülfünun»un[74] iki yıl geçmeden softaların jurnali üzerine kapatıldığını görünce, aynı kurumu onlardan uzak bir yerde, Galatasaray'da açtı. Lise müdürü Sava Efendi'yi bu işe memur etti. Sava Efendi yeni kurumun esası ve dalları hakkında bir broşür yayınladı[75]. Dârülfünun – Tıbbiye'nin önceden kurulmuş olması ve İlahiyat yerine medreselerin bulunması yüzünden – Hukuk, Edebiyat ve Mühendislik (yollar ve köprüler) fakülteleri halinde açılıyordu[76]. Edebiyat Fakültesi'nde Arap, Yunan, Lâtin edebiyatları, felsefe, mantık, umumi tarih, arkeoloji kürsüleri bulunuyordu. Fakat bu ikinci açılış'da uzun sürmedi. 1878'de (1293) Abdülhamid, Dârülfünun'u üçüncü defa olarak açtı. Fakat programlardaki derslerin doldurulamaması ve öğretici yokluğu yüzünden bu üçüncü kuruluş da sonuçsuz kaldı. Bununla birlikte, ilk, orta ve lise öğretimi veren okulların açılmasında daha başarılı sonuçlar alınabilmekteydi: 1) İstanbul'dan başka birçok büyük vilayet merkezlerinde askeri okul-

74. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (c. 2. Tanzimat Devri Mektebleri. İlk teşebbüsün 1845'te olduğunu ve binasının kurulması kararının verildiğini, Ayasofya yanındaki binanın yapıldığını [yanan mahkeme binası] yazıyor. Fakat «Dârülfünûn-u Sultânî» teşebbüsü ancak 1874'de olmuştur).

75. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (c. 3, s. 581-592. Osman Ergin, Abdurrahman Âdilin *Hâdisât-ı Hukukiye ve Târihiye* adlı kitabından nakten Sava Paşa'nın Türk-İslâm hukukuna dair eserleri hakkında bilgi veriyor. Sava Paşa'nın *Méthode de Droit Musulman* adlı eseri yakın yıllarda Türkçeye çevrilmiştir).

76. Fransa'da Ecole des ponts et des chaussées karşılığıdır.

lar açıldı. 2) İlkokullar sistemli bir hale geldi (1876); bütün memlekete yayıldı. 3) Mülkiye rüştiyeleri, deniz rüştiyeleri kuruldu. 4) Lise öğretimi veren kurumlar (Sultani ve Darüşşafaka) açıldı. 5) Fakat bu kurumların azlığı yüzünden ortaöğretimi sağlamak üzere idadiler açıldı. 6) Özel ortaöğretim kurumları meydana geldi[77].

Abdülhamid yükseköğretim kurumlarına da önem verdi. Onun zamanında Şehzadeler Okulu, Resim ve Mimari Okulu, Maliye Fen Okulu, Hukuk Mektebi, Güzel Sanatlar Okulu, Yüksek Ticaret Okulu, Mülkî Hendese Okulu, Mülki Baytar Okulu, Gülhane Askerî Hekimlik Uygulama (tatbikat) Okulu vb. açıldı. Bu kurumlardan bir kısmı sonradan kurulan Dârülfünun'un fakülteleri halini almıştır[78].

Efgânî'nin Türkçe konferansı ramazandaydı[79]. Onun açılışta söylediği Arapça hitabesi softaların ve Şeyhülislam'ın hücumuna uğradı. Abdülhamid taassup dalgasını durdurmak için Cemaleddin'e Avrupa'ya gitmesini tavsiye etti. Fakat hükümdar, Tanzimat zihniyetine uyarak şekilde batılı, özde doğulu olmaya çalışıyordu ve İslam Hukuku'na dair eserleri tercüme ettirmeye çalışıyordu. Gazalî'den *Tehafüt*'ü Süleyman Hasbi Efendiye, *İhya-ü Ulûm İd-din*'i Mardinli Yusuf Sıdkı Efendiye*, *El-Munkız min ed-Dalâl*'ı Hoca Zihni ve Sa'id Efendilere tercüme ettirdi[80]. *Sırât-ı Müstakîm* İslamcı hareketin kuvvetli yayın organı idi. Fakat onun karşısında Avrupa fikir hayatını aksettiren ve Batı'nın yeni edebiyat anlayışına uyan *Servet-i Fünun*'da yer almaktaydı. Abdülhamid böylece maarif hayatında *autocratique* idareye zararı dokunmamak şartiyle doğu ve batı fikirlerinin paralel gelişmesine imkân veriyordu.

Gazalî tercümeleri, medresenin bağnaz çevresine karşı İslâm düşüncesinin tasavvufla kelâm ve felsefeyi uzlaştıran daha geniş görüşünü yayması bakımından dikkate değer. Fakat bunun dışında yeni tasavvuf hareketi de resmi teşkilat ve teşebbüsü aşan önemli bir yer almaktaydı. Arap şeyhinin Afrika'dan İstanbul'a gelişi ve mensuplarının Rumeli'de Melâmîliği yaymaları Oğlanlar Tekkesi şeyhi İbrahim Efendi'nin sözlerinin Sohbetname adı ile Sun'ullah Gaybî tarafından toplanması[81], Nakşîlikte fikri reform yapan İmam Rabbânî'nin *Mektubât*'ının tercüme ve yayınlanması (altı cild), aynı yıllara rastlamaktadır[82]. Abdülhamid'in son zamanlarına doğru bu tasavvuf dalgası o kadar kuvvetlenmişti ki, Meşrutiyet başındaki siyasi hayatta rol oynamış bazı şahsiyetler bu ocaklardan yetişmişlerdir[83].

* *Tehafüt-ül-Felasife* (tercüme eden: Süleyman Hasbi, Üniversite Kütüphanesi, Yıldız yazma, No. 4213. terc. tarihi: 1308 (1890). *İhya-ü Ulûm-id-din* (tercüme eden Mardinî Yusuf Sıdkı, Üniversite Kütüphanesi. Yıldız yazma. No. 5851-5859 9 cilt, terc. tarihi: 1297/1879).

77. Bu kurumlar resmi okullardan fazla rağbet buldu. Nümune-i Terakki, Şems-ül Mekâtib vb. bunlardandır. Resmi okullarla medreseler arasındaki zıtlık ve ikiliği, bunun doğurduğu buhranı hatırlatmak için aynı zamanda hem Doğu hem Batı kültürlerine ait bilgi temellerini vermeye çalışan bazı özel okullar da bu arada önemli rol oynamıştır. Meselâ Dâr-üt-Tedrîs'de Arapça, Farsça ve kelâm öğretimi yanında Fransızca ve tabiat öğretimi yer almaktaydı. Bu okullar Türkiye'nin o zamanki düalist kafa tarzına uygun insan yetiştirmesi bakımından çok rağbet görmüşlerdi.

78. Bunlar Hukuk ve Veteriner Fakülteleridir. Güzel Sanatlar Okulu da akademi olmuştur.

79. Mehmed Ali Aynî'nin *Dârülfünûn Tarihi*'nden naklen Osman Keskioğlu, *Cemaleddin Efgânî* (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1962, s. 96).

80. Birinci ve ikinci çevirileri basılmamıştır. Şimdi Üniversite Umumî Kütüphanesi Yıldız yazmaları kısmında bulunmaktadır. Üçüncü çeviri bastırılmıştır.

81. Abdullah Eyyubî, Hasan Şazeli'nin *Mekakib*'ini, Mestçizâde *Fedail-i Cemaat*'ini vb. tercüme etti.

82. Cavid Sunar, *İmam Rabbânî ve Vahdet-i Şuhûd* (İlâhiyat Fakültesi doktora tezi, Ankara, 1961).

83. Hürriyet ve İtilâf Partisi başkanı Mustafa Sadık Bey, İttihatçılardan Bursalı Tahir Bey, Melâmîydiler.

Üçüncü Bölüm

II. MEŞRUTİYET

İkinci Meşrutiyet'in politika buhranı yüzünden ilk günlerde fikir hayatı bir anarşi manzarası gösterir. Basın hürriyeti uzun zaman açlığı duyulan çeşitli ve çatışkan birçok fikirlerin birdenbire yayılmasına imkân vermiştir. Bu sırada batıp sönen gazete, dergilerin sayısı pek büyüktür. Herkes herşeyden ve her tarzda söz edebiliyor. Bu yayınlardan önemli bir kısmı Abdülhamid'e hücumlar, eski idarenin sakatlıklarını meydana vurmak, halka yol göstermek için yapılmış fazla popüler yazılardır. *Maarif* ve *Tercüman-ı Hakikat* artık çıkmıyor[1]. *Sırât-ı Müstakîm,* Meşrutiyet'ten sonra da bir süre çıkmaya devam ederek yerini *Sebil-ür-Reşâd*'a bırakmıştır[2]. Abdülhamid devrinin *Muallim, Asâr, Nilüfer, Mektep* gibi dergileri çoktan kapanmıştır[3]. Buna karşılık Meşrutiyet'in ilk yıllarında Bâbıâli camekânlarını sayısız yeni dergiler doldurmaktadır. Bunlar arasında kısa zamanda ardarda İslâmcılığa, Türkçülüğe, Avrupacılığa ait halk seviyesinde yayınlar görülür. Avrupacılık artık eski nesillerin anladığı dar çerçeveyi kırmıştır. Şimdi Batı'nın yeni problemleri üzerinde de tartışmalar ve yayınlar olmaktadır. Bunlar bireycilik-toplumculuk, sosyalizm-kapitalizm, hürriyetçilik-devletçilik, evrimcilik (tekâmül) - devrimcilik (inkılâp), vb. karşıt kutuplar üzerinde dolaşmaktadır. Fransız İhtilali'nden sonra meydana çıkan *collectivisme, anarchisme, communisme* fikirleri de bunlar arasına girmektedir. Aynı yıllarda ve aynı kuvvette birden meydana çıkan ve gelenekçi görüşler arasına sokulan bu ilk yayınların ayrıntılarına girmeye imkân yoktur.

POZİTİVİZM HAREKETİNİN DOĞUŞU

Yeni edebiyat ve fikir hareketini temsil eden *Servet-i Fünun* dergisi Abdülhamid devrinde 1894'de kuruldu. Bu hareketin ağırlık merkezini teşkil eden edebiyat çığırı,

1. *Tercüman-ı Hakikat* 2 Muharrem 1296'dan 17 Safer 1314 (1898)'e kadar çıkmıştır. *Maarif* 19 Ağustos 1307 (1891)'den 9 Kasım 1311 (1896)'ya kadar yayınlanmıştır.

2. *Sırât-ı Müstakîm* 14 Ağustos 1322 (1906)'dan 16 Şubat 1327 (1911)'e kadar çıkmıştır. *Sebil-ür-Reşâd* ise 24 Şubat 1327 (1911)'de başlamış ve muntazam olarak 5 Mart 1341 (1924)'e kadar devam etmiş, bir süre kesintiden sonra eski şeklinden farklı olarak tekrar yayınlanmıştır.

3. Bu dergiler 1303 (1888)'den 1309 (1894)'e kadar çıkmışlardır.

başında Recaizâde Ekrem olmak üzere «Edebiyat-ı Cedîde» (Yeni Edebiyat) diye tanınır. Dergi başlangıçta yalnız Batı'ya ait ilmi-fenni bilgiler verirken, sonradan edebi akım halini aldığı için, ona herşeyden önce bir fikir hareketi demek gerekirken memleketimizde henüz fikir tarihini yazma geleneği kurulmadığı için bu yeni dergiyi ve onun açtığı çığırı edebiyatçılar kendilerine mal ederek yalnız bir edebiyat akımı gibi göstermektedirler.

İlk ciltte, Ernest Renan hakkında bir yazı, mikrobiyolojiyi kuran Fransız kimyageri Pasteur, Paris akıl hastanesinin *(Salpetrière)* büyük hekimi Charcot, naturalizm çığırını açan Emile Zola, marazi kalıtım olaylarını romanda inceleyen Goncourt kardeşler görülüyor. Flammarion'un *Uranus* adlı eserine dair eleştiri, ediplere dair tetkikler arasında M. Cavid'in *İlm-i Servet* adlı bir tefrikası vardır. İkinci ciltte (1882), derginin devamlı yazarları Nabizade, Ahmet Rasim, Besim Ömer ve dergiyi kuran Ahmet İhsan'dır.

1894'deki sayılarında Hubert Howe Bancroft'un büyük genel tarih girişimi hakkında Kadri imzalı bir yazı çıkıyor (sayı 179, s. 350, sene 1310). Bancroft, Birleşik Amerika'da *Pasifik Tarihi*'ni çok geniş bir teşkilât ve arşiv yardımıyla yazmaya teşebbüs eden etnografıtır. Bu eser, eski vakanüvis tarihlerinden olduğu kadar, bireysel çabalarla başarılan Batı'nm tanınmış yeni tarihlerinden de ayrılmaktadır. Eserin hazırlanması için Pasifik ile ilgili bütün memleketlerde araştırıcı ve muhabirler bulunduran, gazete küpürlerine kadar bütün vesikaların arşivini yapan bu geniş sentez henüz tamamlanmamıştır (W. Bancroft için ikinci yazı 1931'de İstanbul Muallimler Birliği Dergisi'nde Emin Âli Çavlı tarafından yayınlanmıştır). 1895'de çıkan ciltte *Revue scientifique*'den naklen *Güzellik ve Zerafette Mübalağa* (A. Sadık) ve Hekimbaşı Salih Efendi'nin biyografisi (No. 214, s. 85) göze çarpar.

1896'da derginin edebiyat atmosferi zenginleşir. Recâizade ve Nabizade'yle birlikte yeni edebiyatın lideri olacak olan Tevfik Fikret meydana çıkar. Bundan sonra Servet-i Fünun, edebiyat ve fikri birlikte götürmeye başlıyor. Dergi, yeni edebiyat akımlarından *décadisme*'i anlatırken *positivisme*'in sanat felsefesine dayanıyor. Ahmet Mithat'ın gerçekçilikten uzak, «ahlâki» gayeye hizmet eden roman tarzına karşı, «sanat için sanat» tezi savunuluyor. Derginin fikir cephesi, asıl sanat cephesinden daha geniş bir hal alıyor. Bu genişleme yeni edebiyatçıların bir yandan hâlâ direnen divan edebiyatının eski görüşü ile, öte yandan Batı'dan esinlenmiş olduğunu söyleyen yeni çığırlarla mücadele zorunda olmalarından ileri geliyor. «Servet-i Fünun»un yetiştirdiği fikir adamları Hüseyin Cahit, Ahmet Şuayıb, Kadri, Mehmet Rauf ve bir dereceye kadar Cenap Şehabettin ve Cavit'dir.

Hüseyin Cahit (Yalçın) (1874-1957), *Servet-i Fünun*'da edebi tenkitçi ve fikir yazarı olarak şöhretini yaptıktan sonra, hayatının birkaç döneminde siyasi ve fikri yeni hamleler yapmış olan tanınmış bir yazardır. Orta ve yüksek öğrenimini İstanbul'da yapmıştır. 1886'da Mülkiye Okulu'nu bitirdiği zaman çeşitli yazılarıyla basın hayatında tanınıyordu. Kısa bir süre Maarif Nezareti mektubi kaleminde çalıştıktan sonra öğretmenliğe geçti. *Servet-i Fünun* yazarları çevresine katıldı. Hikâyeleriyle birlikte ve daha çok edebi tenkileri, sanat felsefesine dair yazılarıyla tanındı. Ahmet Mithat, Muallim Naci, vb. gibi, yeni edebiyata hücum edenlere karşı sert ve devamlı bir savunucu oldu. 1901'de çıkan böyle bir tenkit yazısı yüzünden dergi kapatıldı ve bu edebi

zümre dağıldı. Uzun bir süre kalemini bırakma zorunda kaldı. İkinci Meşrutiyet'te yeniden yazmaya başladı. Önceleri Tevfik Fikret ve Hüseyin Kâzım'la ortak olarak *Tanin* gazetesini kurmuşken, sonradan bu gazeteyi İttihatçıların siyasi rakiplerine karşı hücum organı haline getirdi. *Sabah*'ı çıkaran Ali Kemal ile devamlı çarpıştı. Sabahattin'in Türkiye'deki yayınlarına çattı. Birinci Dünya Savaşı sonunda İstanbul'un işgali üzerine, İngilizler tarafından ileri gelen ittihatçılarla birlikte Malta'ya sürüldü. Orada Fransızca bilgisine İtalyanca ve İngilizceyi de kattı. Dönüşünde *Tanin*'i yeniden kurdu. «Oğlumun Kütüphanesi» adıyla özel bir seri teşkil eden birçok felsefi, sosyolojik ve tarihi eser tercüme etti. Büyük Millet Meclisi Hükümeti kurulunca ona karşı meşruti devlet fikrini savunmaya başladı. Aynı tarzda tenkitler yapan *Tasvir* sahibi Velid, tanınmış avukat Lütfi Fikri ile birlikte İstiklâl Mahkemesi huzuruna çıktı. Beş yıl müddetle Çorum'a sürüldü. 1933'de «Dil Kurultayı»nda dil devrimini anlatan beş hatibe karşı (Bunlar arasında Ali Canib, Hasan Ali, Namdar Rahmi vardı) dilin sert değişmeyle değil evrimle gelişeceği tezini savundu ve ondan sonra *Fikir Hareketleri* adh dergiyi çıkardı. Demokrasi ve hürriyet fikirlerini yaymaya çalışıp İkinci Dünya Savaşı'ndan önce *Tanin*'i üçüncü defa çıkardı, totaliter rejim ve Hitler'in politikasına karşı yazılar yazdı. İnönü'nün demokratik sistemi getirme kararından sonra Halk Partisiyle birleşti ve 1950'den 1955 yılına kadar *Ulus* gazetesinde bu görüşü Demokrat Partinin baskıcı rejimine karşı savundu. Yazılarından dolayı mahkûm oldu, bir yıl hapis yattı ve bir yıl sonra 83 yaşında öldü.

Hüseyin Cahit Yalçın «Oğlumun Kütüphanesi» serisinde hemen yarım yüzyıldır Türk tarihçilerinin çoğuna kaynak olan Deguines'in *Umumî Türk Tarihi,* Türk sosyologlarının başlıca kaynağı olan Durkheim'dan *Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri*'ni, demokrasi çığırının önemli eserlerinden olan Stuart Mill'in *Hürriyet*'ini, V. Pareto'nun *Sosyalist Meslekleri*'ni, Höffding'in *Psikoloji*'sini, Caetani'nin *İslâm Tarihi*'ni vb. çevirdi. *Fikir Hareketleri* dergisinde demokrasiye dair en yeni eserleri tanıttı, fakat şöhretini asıl *Servet-i Fünun*'daki yazıları ile yapmış bulunuyordu.

Hüseyin Cahit, Meşrutiyet'ten önceki *Servet-i Fünun*'da (No. 347) *Edebiyat, Hariç Edebiyat* yazısında: «H. Taine'in sanat felsefesini takib edersek anlarız ki, edebiyat ile resim ve heykelcilik arasında ortak bir tabiat vardır» diyor. «Bu da onların az çok taklidi sanatlar olmalarıdır. Çünkü heykeller içtimaî hayatta sivrilmiş kimseleri göstermek için yapılır. Nitekim bir roman ve trajedide gerçek tabiatı, sözleri doğruca göstermek ve bunlardan doğru ve aydın bir fikir çıkarmak için gayret edilir. Öyle ise sanatın gayesi gerçek şeyleri doğru taklit etmeden ibarettir hükmü çıkacak gibi görünüyor. Halbuki sanat tam bir taklitten ibaret olsaydı fotoğrafın, kalıba dökülen heykelin en güzel sanat eseri olması gerekirdi. Fazla olarak bazı sanatlar, meselâ heykelcilik yalnız doğru değildir: Heykeller (mermer olsun, tunç olsun) tek renklidir[4], gözlerde göz bebeği yoktur. Renkteki birlik, manevî ifadedeki bu eksiklik kusur olmaktan ziyade heykelin güzelliğini tamamlayan birer meziyettir. Sanat gerçek şeyleri taklidetmekle birlikte, bazı cihetlerini taklit etmemektedir. Musiki ve mimarlık taklidî sanat-

4. Hüseyin Cahit burada yanılıyor. Eski heykeller hep renkli ve boyalıydı. Zamanla renklerini kaybetmişlerdir. Bir kısım Mısır heykellerinde tene değil, göz ve kaşlara ait boya bile saklı kalmıştır.

lardan ise de biribirine bağlı kısımlar arasında münasebet esasına dayanır[5]. Musiki kulakla, mimarlık gözle kavranan büyüklükler arasında, matematik kanunlarla birbirine bağlı kısımlara aittir. Musikide bir ses ötekinden, iki üç, dört defa hızlı olabilir. İşte bu suretle bir münasebet kurulur ve sonraki sesler arasında bağlantıdan melodi, bütün bu sesler arasındaki genel bağlantıdan *harmonie* kurulmak üzere musiki doğar.

Sanat gerçek şeyleri taklit eder. Fakat onları tıpatıp taklit etmeyip parçaları arasındaki münasebeti gösterir[6]. Estetik, esas tabiatı şöyle tarif eder: Esas tabiat, bütün vasıfların yahut onlardan çoğunun sabit bağlantılarla kendisinden türediği bir vasıftır. Sanatçı her şeyde bir esas tabiat görecek ve bunu hakikatte olduğundan çok meydana çıkarmak için birbirine bağlı kısımlar arasında münasebetleri değiştirecektir[7]. Sanatçı eşyadaki bazı esas tabiatları kendi hayaline göre değiştirince, bu değişen şey ideal (= *gaye-i hayal*) olur. İdealin her sanatçıya göre değişmesi tabiîdir. Mehmet Rauf, 'Roman için şart tasavvur edilemez' demişti, sanatçılar ırk, fikir ve eğitimce çeşitli olabileceklerinden aynı şeyden türlü türlü duygulanırlar. Öyle ise aynı şeyde her sanatçı ayrı bir tabiat görür ve başka bir güzel eser meydana getirir. Plautus'un fakir pintisini, Molière zengin pinti haline koydu.»

Hüseyin Cahit, Estetik'e dair yazılar serisinde, (No. 371) güzellik sorusunu koyuyor. Platon, Aristo, Augustin, Reid, Hutchson ve Kant'ın güzellik görüşlerinden bahsettikten sonra Hyppolite Taine'in sanat felsefesi üzerinde duruyor. Klasik sanat teorileri güzeli şartsız ele almaktadırlar. Taine ilk defa sanatın belirli şartlar içinde incelenmesi gerektiğini gösterdi ve sanat metafiziği yerine sanat ilmi yapmaya kalktı. Ona göre bu şartlar kan (ırk), zaman (tarih), mekân (coğrafya) birliğidir[8]. İkinci yazısında (No. 372), fikir ürünleri ile doğal ürünleri karşılaştırıyor. Bu iki esası yine Taine'e göre tetkik ediyor. Darwin'in tabii seçkinleşme fikrinden bahsediyor ve Taine'in bu kanunu sosyal ilimlere ve estetiğe nasıl tatbik ettiğini anlatıyor.

Dördüncü yazısında, sanat eserleri nasıl meydana gelir diye soruyor. Bunun için tarihten örnekler veriyor. Burada da doğrudan doğruya *Philosophie de l'Art*'dan parçalar alıyor: «Yunanlılarda çıplaklığın doğuşu, barbarlardan ayrılış, jimnastik ve askerî egzersizin erkek ve kadınlara yayılması, Yunan'da güzellik üzerine tesir etti.» Sonra 16 ve 17. yüzyıl Avrupa'sından örnekler veriyor: Kral saraylarındaki merasimi, bunlardan ilham alan edebiyatı anlatıyor. Klasik edebiyatın doğuşuna bu toplum şartlarının nasıl tesir ettiğini gösterirken de örnekler veriyor.

Beşinci yazısında *Edebiyat-ı Cedide'nin Kökleri* ve temellerini ele alıyor: «19. yüzyıl medeniyetinin en önemli keşiflerinden biri, gerek maddî gerek manevî âlemde bir olayın rastgele meydana gelmeyip mutlaka önceden var olan gizli açık bir takım sebeplerin zarurî sonucu halinde doğduğu hakkında umumî kanundur[9]. Bu kanu-

5. Musiki ve mimarlığın taklidi sanat sayılması da doğru değildir. Her ikisinde taklit, ifadeden çok azdır ve bazı devirlerde onların artması bu sanatların aleyhine olmuştur.

6. H. Taine, *Philosophie de l'Art (Vol 1, p. 23); L'imitation absolument exacte n'est pas le but de l'art.*

7. H. Taine, *Philosophie de l'Art (V. 1 p. 27; ce que l'oeuvre d'art imite ce sont les rapports et les dépendances mutuelles des parties).*

8. H. Taine, *Philosophie de l'Art (V 2 p. 89; la race, p. 135: le moment, p. 167: les institutions).*

9. H. Taine, *Philosophie de l'Art (V. 1 p. 49; Loi générale de la production de l'oeuvre de l'art).*

nun özel olarak ahlakî ve siyasî ilimlere tatbiki, bu ilimlerin gidişini büsbütün değiştirerek önemini son derece arttırmıştır. Tarihin, edebiyatın ve genel olarak sanatın varlığını izah için bir ırkın ilkel eğilimlerinden başlayarak, iklim dolayısıyla tabiatın tesirine ve bu tesirlerle doğan fikirler ve âdetlerin dinî ve siyasî kurumlar üzerinde etkisine kadar bütün vakaları birbirine bağlayan zincirin birçok halkaları gösteriliyor. Bir devrin esaslı büyük vakaları, her yöne doğru tesir etmeden geri kalmadığı için, bir kavmin edebiyatından söz edilirken görünürdeki vakalar altında gizlenen sebepler hakkında bilgi edinmede, o kavmin karakteristik tabiatı ile o zamanki siyasî halini, ilmî ilerleyişini, fikir ve âdetlerini, kısaca 'çevre'sini izah etmek gerekir.» Bundan önceki yazılarda Taine'in görüşüne dayanarak bu noktaları derinleştirmiş olduğunu söyleyen H. Cahit, bu sefer Türk tarihine geçiyor: «Tanzimatın ilânı her millette nadir olan değişmelerdendir. O zamana kadar Asyalı (asiatique) sıfatını saklayan bir medeniyet, zamanın icaplarını, hayat zaruretlerini kavramış devlet adamlarının büyük çalışmaları ile, Selim III tarafından hazırlanmış ve henüz vakitsiz olduğu için tam yemişini verememişti. Az sonra 1839'da bu yemişler devşirildi. O devirde ekilen tohumlar mahsullerini vermede devam ediyor. Eğer yaşamak isteniyorsa ilim ve hikmeti Avrupa'dan alarak milletimizin bitmez cevherine aşılamak, yeni bir içtimaî zihniyet yetiştirmek lâzımdır. Bütün aydın fikir sahiplerince bu sonuç kutsal bir gaye halini almıştır. Tabiat ilimleri, edebiyat, her şey tercüme olunuyor; bir Dârülfünun açılıyor, *Takvim-i Vekayi*'de Sorbonne derslerinin tercümesi, ilm-i servete (économie politique), maliyeye dair kitapların tefrikaları görülüyor. İlmî ilerlemeyi sağlamak için heyetler kurulmuş, risaleler yayınlanmıştır. En sonra Türklüğümüzü anlıyoruz. Nisbeten az zamanda vücude gelen maddî ve manevî ilerlemeden sonuçlayarak ilerideki çalışmalarımızın bizi ne yüksek mertebeye çıkaracağını farkediyoruz.

Fakat sonra bir tepki başladı. Açıkça meydana çıkacak yerde riya perdesine bürünerek halkın zihnini Avrupa ahvalinden nefret ettiriyor. Görünüşte 'Avrupalılardan almalı, fakat iyilerini almalı' yolunda bir hareket tarzı tutuyordu. Bu tepki (réaction) menfî bir hareket olduğu için verimli olamaz[10]. Bundan başka onların arasında ciddî bir kudret sahibi de yok, devamı imkânsızdır. Bu tepkinin, kötülüğü yüzünden edebiyatımızda ilk hızı kalmamıştır. Eski devrin eserlerini bilmeyen bugünkü gençlik, 1896'nın edebî hareketi ile yeniden başlayan devri gördükleri zaman sevinçlerinden şaşırdılar. 'Bizde edebiyat yoktu, yeniden meydana geldi' dediler. Halbuki bu yeni gördükleri edebî devir bir süre susan hakikî edebiyatımızın uyanmasından ibarettir. Bugünkü edebiyatın nasıl kurulduğu gösterilince, bunu zaman icaplarının hazırladığı açığa çıkıyor. 1895 sonlarında *Mektep* dergisi bir hafta tatilden sonra büsbütün yeni bir programla başlıyor. İşte 'Edebiyat-ı Cedide' bu gibi zaman şartları içinde hayat bulmuştur. Yoksa *Dekadanlar* makalesinde vehmolunduğu gibi, son Fransız meslekleri-nden *décadisme*'i Türkçeye uygulamak isteyen birkaç gencin sivrilmek için düşünüp bulduğu bir ünsalma vesilesi değildir. Zaman bunu hazırlamış, ufak bir vesile bu edebî eserleri bir araya toplamıştır. Cenap hakkında Ahmet Mithat imzasıyla *Tercüman-ı Hakikat*'te çıkan medhiyeler (éloge) henüz unutulmadı.»

10. Bu tepki hareketiyle Ahmet Mithat, Muallim Naci ve onların yetiştirdikleri çevreyi kastediyor. Fakat bir yandan *Sırât-ı Müstakim*'in İslâmcı çevresiyle «Türk Yurdu»nda sonra organize olacak olan yeni Türkçü çevreyi de kastettiği ileri cümlelerden anlaşılıyor.

Hüseyin Cahit burada, arkadaşlarının haklı şöhretleri üzerinde durduktan sonra: «Bu zatlar çalışarak, biteviye ilerledikleri halde eski okuyucuların şimdiki itirazcıları yine eski yerlerinde kalmış olduklarından, tahkirler yağmaya başladı» diyor. «Halbuki aradan birkaç yıl geçer geçmez tarizlerin (taşlama) hiçbir hükmü kalmadı. Sırf tuhaflık olsun diye ortaya bir dekadan oyuncağı çıkaran Ahmet Mithat, (Cenap gibi zatlara diyeceğim yok, ben asıl dekadanlara itiraz ediyorum) yolunda bir savunma ile önceki sözünün hükümsüzlüğünü itiraf etmiş bulunuyor.»

Estetik üzerine altıncı yazıda, 19. yüzyılın ruhi eğilimlerinden söz ediyor. *Décadisme* ve *symbolisme*'i anlatıyor (No. 377). Yedinci yazıda, edebî bir eserin değeri, içindeki insanî vesikaların sayısı ile ölçülür derken, yine Taine'e dayanıyor. Edebiyatın örf ve âdetlerine dayanması fikrinde, Paul Bourget'den faydalanıyor. Hüseyin Cahit burada yine ırk, çevre ve zaman teorisine dönüyor: «Taine'e göre, insan ruhunda herşey bir mahsuldür. Görünen fiiller, görülmeyen hallerden doğar ki, bunun sebebi bazı umumî şeylerdir. Bu umumî sebepler insanlara nüfuz ederek onlara birer birer kuruluş tavrı verir. Bunların başlıcaları ırk, çevre ve zamandır. İnsan ruhlarını şu veya bu tarzda kurulmaya zorlayan sebepler ondan ayrı ve dışta değildir. Irkın devamı şahıslar aracı ile olduğundan, ırkın kişi (personne) dışında kalmadığı anlaşılır. Çevreye gelince, bununla ister iklimin, ister içtimaî bünyenin tesiri kastedilsin, herhalde o kişisel duygulanışların (affection) toplamı demektir. Zaman da hep kişilerden ibaret nesiller arasındaki münasebetlerden doğar.» H. Cahit burada, Taine'in *De l'Intelligence* adlı eserine dayanıyor ve bu fikirleri edebi türler konusuna tatbik ediyor.

Estetik üzerine sekizinci yazısında, sanatın kökü, konusu, gayesi ve bölümlerini Eugène Véron'un *Esthétique* adlı eserine dayanarak anlatıyor[11]: «İnsanın en esaslı tabiatı beyin faaliyetidir ki, bu birçok fiiller ve eserlerle kendini gösterir[12]. Bu faaliyetin hedefi maddî ve manevî insan ihtiyaçlarını şimdikinden daha iyi, daha yetkin doyurmaktır. Bu ihtiyaçların doyurulması ümidi bizde mutluluğu, aksi ise mutsuzluğu, acıyı doğurur. Buradan sanatlar meydana gelir. Taine, sanat bölümlerinden musikiyi ve mimarlığı bir kenara bırakarak şiiri, resmi, heykeli ele almış, bunların üçünde ortak bir tabiat aramış ve onların taklit üzerine dayandığını görmüştü[13]. İlk bakışta bunlar tabiatı taklitten ibaret sanılır, fakat bu hüküm doğru değildir. Van Dyck'in tabloları taklit olmadığı halde değerleri üstündür.»

Sanatçıların nasıl yarattıkları incelenirse, bundan çıkacak sonuç sanat eseri için bulduğumuz faraziyeye uygun olacaktır. Sanatçılarda bir tabiat vergisi olmalıdır. Çalışma, sabır, bu verginin yerini tutamaz. Bu vergi olmasa kimse sanatçı değildir, bir kopyacı ve işçidir. Şiir, resim, heykel sanatları taklit üzerine kurulmuş oldukları için küçük şeylerin kısımları arasındaki münasebetleri bulup bunları başkalaştırabilirler, fakat sanatın öteki kısımlarında (musiki, mimarlık) hal böyle midir? Bunlar gerçekte var olan bir şeyi taklit etmiyorlar ki parçalar arasında münasebeti başkalaştırsınlar[14]. Taine bu noktayı da unutmayarak, parçalar arası münasebetlerin mutlaka gerçek

11. Eugène Véron, *Esthetique* (Bu eser 1912'de Reşat Nuri tarafından tercüme edildi).

12. H. Taine, *De l'Intelligence* (V. 1, Rapports des fonctions des centres nerveux et des évènements moraux).

13. Taine'in *caractère essentiel* dediğine tabiat-ı esâsiye diyor.

14. H. Taine, *Philosophie de l'Art* (V. 1 p. 3; «Sanatın hedefi tam taklit değildir»).

şeylere ait olması gerekmediğini, matematik münasebetlere ait olmasının yeter olduğunu ispat etmiştir. Gözümüzle bir taş parçası görürüz. Onun tepesi ile tabanı ve başka noktaları arasında bir münasebet vardır. Bu ahenk ve tenazur (symétrie) gerçek değil matematik bir nisbet ifade eder. Mimarlık ve musikinin aradığı nisbet bu mahiyettedir. Tolstoy, *Sanat Nedir?* adlı kitabında şöyle diyor: 'Sanat insanî ilerlemenin iki vasıtasından biridir. İnsan yalnız şimdi varolan fertlerle değil, geçmiş ve gelecekteki insanlarla da fikir ve söz vasıtasiyle temasa girer.»

Hüseyin Cahit dokuzuncu estetik yazısında, idealden bahseder. Taine'e dayanarak (Philosophie de l'Art) ideali tarif eder: «İdeali soyut güzellik diye tercüme edemeyiz» diyor, burada genel olarak ilimler sınıflamasına giriyor, ideal ile gerçek'in münasebetini arıyor[15]. Manevi (ahlâki) ilimlerin tabiat ilimlerinden aldığı sonuçlar şunlardır: «Vasıflar ve tabiatlar ne kadar büyük birer kuvvet iseler o derece önemlidirler. Bunların kuvvet derecesi hücuma dayanırlığı ile ölçülür. Bundan dolayı saldırılara karşı değişmemedeki az çok sebatları, hiyerarşide az çok yüksek bir yer tutmalarına sebep olur. Şu esası insana tatbik edelim: Önce manevî insanı ve bunu konu edinen sanatları, musikinin bir kısmını, roman, tiyatro ve edebiyatı göz önüne alalım. Burada vasıflar ve tabiatların önem mertebesi nedir? Değişme derecelerini nasıl bilmeli? Bu bakımdan tarih bize emin bir araç veriyor. Tabiat olayları insan üzerine tesir etmek üzere, onda gördüğümüz fikirler ve duyguların tabakaları ve türleri nisbetini de değiştirir. *Géologie* mensupları yeryüzü tabakalarını kazarak meydana çıkardıkları gibi, zaman da bizdeki manevî tabakaları yontarak meydana çıkarır.»

(No. 382): «1) İlk tabaka modaya, güne ait bir takım âdetler ve fikirlerdir. Amerika'ya veya Çin'e gitmiş olan Parisli gezgin, dönüşünde memleketini bıraktığı gibi bulmaz. Latifelerin tarzı değişmiş, bazı deyimler değişmiş, elbiseler değişmiş, şıklık, zerafet değişmiştir. Bunlar insanın en sathî, en değişik vasfı ve tabiatlarıdır. Ortadan kalkmaları için birkaç sene yeter. 2) Bunun altında daha kuvvetli bir tabiatlar tabakası vardır. Fransa'da merkezi 1830 olmak üzere uzayan devir, bu ikinci tabakaya güzel bir örnektir. Bu zamanın galip şahsiyetine, Alexandre Dumas'mn Antony'sinde, Victor Hugo'nun tiyatrolarında rastlanır. Bu vasıflar ve tabiatlar bütün bir nesle yaygındır. (No. 383): 3) Hepsinden daha geniş ve kesif olan üçüncü tabakaya gelelim: Bunu teşkil eden tabiatlar tam bir tarihî devir içinde sürer gider. Böyle bir sürede birkaç yüzyıl hep aynı fikir hüküm sürer. Hafif ve şiddetli bütün hücumlara dayanır. Fransa'da siyaset âleminde Richelieu, edebiyatta Malherbe ile başlayan, siyasette 1789 İnkılâbı, edebiyatta aynı yıllarda sona eren «klâsik devir» gibi. Fakat zaman gittikçe bu tabiatlar da kaybolabilir. Bir kavim, uzun ömrü içinde birçok yenileşmelerden geçer. Ancak, kendini terkip eden, asıl mayayı meydana getiren tabiatın devamı ile kendine vergi 'manevî sima'yı saklar. İşte en aslî tabaka budur. Bu aslî tabiattır. Tarihî devirlerin silebildikleri tabakaların altında bu temel, sağlam ve dayanıklı olarak durur. Büyük kavimlerin meydana çıkmalarının başlangıcından bugüne kadar geçirdikleri hayat göz önüne alınırsa, kendilerinde birtakım içgüdüler ve yetiler görülür ki çöküntülerin, karışıklıkların bunlara tesiri olmamıştır. Bu içgüdüler ve kabiliyetler (yetiler) sanki o kavmin kanındadır. O kan ile birlikte torunlara geçer. Bunun bozul-

15. H. Taine, *Philosophie de l'Art* (V. 1 p. 223; De l'ideal dans l'art.)

maması için meselâ ırkın melezleşmesi gibi sebeplerle kanın bozulmaması gerekir[16]. Göçler suretiyle başka iklime gidilirse, bu yeni iklimin ağır fakat sürekli tesiri de kanı bozabilir. Halbuki aynı ülkede kan saflığını saklarsa, dedelerde görülen esaslı ruhî vasıflar torunlarda da görülür. İşte bu tabaka, sonradan üzerine yığılan başka tabakalara temel hizmetini görür. Daha derinlere inersek, daha derin temeller de bulunabilir. Yalnız bir kavme vergi olan tabiatların altında, birçok kavimlere yaygın umumî ırka vergi tabiatlar da vardır.»

Hüseyin Cahit bundan sonra «Moda edebiyatı», «Kısa bir devrenin edebiyatı», «Devamlı beşerî edebiyat» diye üç seviye ayırıyor; bunları yukarıda yaptığı sosyal tabakalardan her birine karşılık olarak görüyor.

Hüseyin Cahit *Sanat ve Şiirin Geleceği* adh yazısında (No: 405), sonsuzluk duygusu ile ilmin münasebetini araştırıyor. Burada Sully Prud'homme ve A. Musset'den örnekler veriyor. *Symbolisme*'e ait yazısında önce beynin dinlenme ihtiyacıyla en az çaba (moindre effort) kanununun münasebetini araştırıyor. Sembolizm, âdi konuşma dilindeki sembol'lerde dahi bir ihtiyacın ifadesidir. *Symbolisme*'in daha üstün şekli hafızayı kolaylaştıran hatırlatma sembolleri «timsâl-i aklî» (symbole mnémonique) dir. Buradan çıkmak üzere *symbole métaphorique* ve *symbole phonotonique* doğar. Fakat bir yandan da birçok semboller bizim heyecanî (émotionnel) hayatımızın kısa ifadeleri görevini görürler. Hüseyin Cahit bunun için sosyolojik, etnolojik izahlara giriyor. Türlü kavimlere ait, özel olarak da batı edebiyatından ve edebiyatımızdan örnekler veriyor. İlkel kavimlerin çok zengin heyecani sembolizmi vardır. Bunun için ilkellerin dinî âyinlerinin ifade ettikleri sembolleri yorumlamalıdır. Tongotabu'da ahalinin başkanlarına karşı yaptıkları merasimi Herbert Spencer'den faydalanarak sembolizm şekli halinde anlatıyor. Dualar ve minsek'lerin (rituel) yorumlanmasında aynı yol tutulmalıdır. Avrupalılarca bu minseklerin hakikî manası bilinmemektedir. Onlar: 1) Önünde merasim yapılan insanın hoş görürlüğünü kazanmak için, 2) Bu hareketin bu maksadı görmeğe yeter olduğunu bilmek için, 3) Kendisine rica olunan adamın zarar veremeyeceğini görünce kendisi hakkında kötü bir niyet beslemediğini anlaması için yapılırlar. Dini merasimde aynı esaslar Tanrı ile insanlar arasında da vardır. En sonra heyecani sembolizm, kız kaçırma, satın alma suretiyle evlenme, gasp suretiyle evlenme merasimlerinde de görülür. Düellodaki sembolizm; çıplaklık ve elbiselilik ve bunun ifade ettiği sembolizme kadar konuyu genişletiyor. Hüseyin Cahit'e göre sembolizm, yeni zaman hukukuna kadar uzanır. Burada Guillaume Ferrero'dan özet olarak bazı izahlar veriyor. Konuyu bu derece genişleten yazar, edebi bir sembolizmin neden dolayı zorunluluk olduğunu buradan çıkarıyor. H. Cahit'in bu konu üzerinde durduğu sorular bugün bile etnologların memleketimizde tamamen aydınlatmadıkları noktaları içine almaktadır. Kendisinden sonraki nesillerde sosyologlar konuyu tekrar ele alacaklar ve aynı tema üzerinde duracaklardır.

Estetik üzerine onikinci yazısı *Dehâ*'ya aittir. «Dehâ (génie) sorusu özel bir bakımdan ele alınmalıdır. Burada genel olarak dehâdan değil, sanat dehâsından söz ediyoruz» diyor ve galiba Taine'e dayanarak Hegel'in bu hususiaki fikrini anlatıyor.

16. Taine'nin zamanında Gobineau'nun ırk teorisi popüler şeklini almış ve ona karşı tepkiler de doğmuş değildir. Bunun için bu görüşte zamanımızın ırkçılığının köklerini aramak doğru olamaz.

«Deha bir takım sanat eserleri meydana getirecek bir istidadla, bunun gerçekleşmesi için gereken kudret ve faaliyetten ibarettir. Dehada iki unsur vardır: 1) Tasavvur, 2) İcra. Bunlar ise şuura (vicdana) ve sırf sanatçının kişiliğine bağlıdır. Taine'e göre deha karmaşık birşeydir: a) Sanatçının mizacı, üslubu, icra tarzı vardır. b) Bir sanatçı kendi başına göz önüne alınamaz, o bir mesleğe mensuptur ve onun tesiri altındadır. Sanatçının dehası hür ve bağımsız değildir. Dahiyi anlamak için etrafında ikinci derecede sanatçıları toplamalıdır. c) En sonra sanatçılar tek başına (isolé) değildirler, bir kavme mensupturlar, etraflarında bir halk vardır ki bunların âdetleri ve fikirlerini bilmek gerekir. Bunlar dehayı besleyen sosyal şartların toplamıdırlar.» Hekimlere ve fizyoloji bilginlerine göre dehanın tarifi üzerinde duruyor: «Bu noktada onların aldandıkları, marazî (anormal) görünüşler, garabetler, dehada esas olamaz*.» Kalıtımın dehada rolü olduğu hakkındaki görüşleri gözden geçiriyor. Taine'e dayanarak bu noktayı da aşırı kabul etmenin yanlışlığı üzerinde ısrar ediyor.

Estetik üzerine ondördüncü yazısında, sanat ve şiirin geleceğinden söz ederken Ernest Renan'a dokunur. *İlimlerin geleceği* adlı kitabını okumuştur** ve onu Taine ile tamamlıyor. İlmin, *positivisme*'in, *réalisme*'in gelişmesinin sanata da gelişme kazandıracağı hakkındaki Renan'ın iyimser görüşünü kabul ediyor. Bunun için batı edebiyatından birçok örnekler veriyor. «Edebiyat-ı Cedide»yi bir bakımdan yeni devrin habercisi sayıyor ve Fikret üzerinde duruyor.

Yine *Sanat ve Şiirin Geleceği* adlı başka bir yazısında (No: 395), sanatın geleceğinden ümitsizliğe düşen bazı filozofların, son zamanlarda ilerleyen ilmin sanatla uzlaşamaz olduğunu söylediklerinden söz ediyor. Ona göre bu şahıslar bu noktada yanılıyorlar. Sanıyorlar ki «hayalimizi cezbeden şey onun gösterdiği tabiî kuvvettir»; bir yel değirmeni, bir yelkenli gemi görülünce insanlarda bunları hareket ettiren rüzgâr fikri doğar, yeni makinelerde ise hiçbir fikir hasıl olmaz. Buhar, elektrik gibi hareket ettirici kuvvetlerin içinde gizlidir. Makineler de gittikçe sadeleşmeye meylediyor. Bu sözlere bakıp makinelerin hepsini, resim ve heykelde örnek gibi görebilecek bir zariflik eseri saydığımız sanılmasın diyor. Makineler vardır ki garip şekilleriyle insanı zevkten uzaklaştırır. Makineler vardır ki insana ahenkli görünür.

«İlimlerin ilerlemesiyle bir takım teferrüatın şiiri kaybettiğine üzülürler. Fakat bir de ilimlerin yok edemeyeceği bir takım sırlar vardır ki, onlarla uğraşmak şiir için ziyadesiyle yeter. İlimler dünyayı değiştirmiş, mitolojileri mahvetmiştir. Fakat bütün şairler bundan birşey kaybetmediler. Gerek eski insanlar, gerek bugünkü halk gözünde bir damla yine bir damla sudan başka bir şey değildir. İlimlerle şiirin birbirine aykırı gibi görünmesi, ayrı ayrı açılardan düşünülmelerindendir. Halbuki bütün ilimlerin hedefi, bir ilimler terkibi vardır ki, o azamet ve büyüklüğü ile nisbetli bir şiire sahiptir***. Putatapıcılık (idolâtrie) tabiatta bize benzer bir takım yaratıklar hayal ederdi. Bugünkü ilimler bütün âlemde bize benzer karanlık bir hayat görüyor. Descartes felsefesi âlemde insan düşüncesinden başka herşeyi makine sayıyordu. Halbuki yeni ilimler, Descartes'a karşı hayvanların ruhunu savunan La Fontaine'e hak verdi. İlim-

* Max Nordau gibi soysuzlaşma (dégénérescence) üzerinde duranlar veya deha ile delilik arasında münasebet arayanları kastediyor.

** Ernest Renan, *L'Avenir de la Science* (bu kitap klasikler arasında dilimize çevrilmiştir).

*** Henri Poincaré, *İlmin Kıymeti* adlı kitabının sonunda böyle düşünüyor.

ler ilerledikçe insan ile tabiat arasında eski şairler tarafından müphem olarak duyulan kök birliği daha çok meydana çıkıyor. Şiirin ilkel kaynakları daha bol değerleniyor.

İlimlerin şiir hayalini mahvedemiyeceği sabit olmuştur. Şimdi sanatçılardaki icat içgüdüsü, yani deha üzerinde ne tesir yapacağını düşünelim. Sanatçılarda böyle bir içgüdü, yani deha olmazsa sanatçılık yaşamaz. Çünkü insan bu doğuştan istidada sahip olmadıkça, ne kadar çalışırsa çalışsın büyük bir eser meydana koyamaz. Bu istidad ise düşünce ve araştırma ile elde edilmez. Halbuki ilimler insanı gittikçe düşünceye, araştırmaya götürüyor. Birtakım içgüdüler ortadan kalkıyor. Bu arada deha da kaybolacak olursa sanat yok olmuş demektir. Acaba ilimler bu içgüdüyü yok edecek midir? Akıl ile içgüdü arasında münasebetler sabit bir kanuna bağlıdır. İçgüdü, insanda az çok belirli bir ihtiyacı doyurmaya yarar. Eğer akıl, daha az bir sinir kuvveti ile bu ihtiyacı duyuyorsa, tabiattaki tasarruf (économie) kanunu gereğince akıl, içgüdünün yerini alır demektir.

İlimlerin ilerlemesi ile, düşünce ve akılyürütme, sanatta bu içgüdünün, dehanın yerini tutabilecek mi? Hayır! Çünkü bunun mümkün olması için sanatın konusu kesin olarak belirli olmalı, düzenli bir kural ve metodla uzlaşabilmelidir. Eğer güzellik değişmez bir ideal olup da bir yerde cisimleştirilmiş olsaydı, ilimler bunun kesin kurallarını tayin edebilirdi. Hatta bu kurallara uyularak o edebî güzelliğin örneği çoğaltılırdı. Halbuki, icat ve yaratma, sanatının en yüksek esası olarak devam ediyor. Sanatın ilimlerden şu farkı var ki, konusunu yani güzeli, keşfetmeye muhtaçtır. Meselâ, Racine'in bir trajedisi güzeldir diye Voltaire'in aynı suretle yazılmış bir trajedisi de mutlaka güzel olması gerekmez. Şairdeki içgüdünün yerine akıl geçemez, çünkü bilmek, icadetmek ve yaratmak demek değildir. Burada içgüdü ile aklın görevleri ayrı kalır ve birbirinin yerini tutamazlar. 19. yüzyıl ilimler çağıdır. Bununla birlikte Laplace'ların, Darwin'lerin, Jouffroy de Saint Hilaire'lerin, Halévy'lerin varlığı Byron'ların, Lamartine'lerin, Victor Hugo'ların yetişmesine engel olmamıştır.»

H. Cahit sanat felsefesi ve edebi tenkide ait yazılarında hemen yalnız Taine'in fikirlerine dayanmakta ve onu destekleyen başka yazarlardan faydalanmaktadır. Bütün «Servet-i Fünun»cular gibi o da pozitivist olmak iddiasındadır. Fakat bunun için hiçbir yerde bu felsefenin köklerine, August Comte'un eserlerine nüfuz etme gayreti göstermez. Âdeta bu felsefenin sanata ait görüşünü tenkit eden Taine, ona yeter görünür. Taine psikolojisinin, ruhi olayları fizyolojiye bağladığı ve çağrışımcı (associationiste) denen görüşe bağlı olduğunu hatırlayacak olursak, Cahit'in sanata ait açıklamalarında zihinci-bireyci izaha şiddetle bağlılığı anlaşılır. Bununla birlikte sembolizme örf ve âdetlere ve müesseselere dokunan yazılarında[17], Taine'le birlikte, hatta bazen ondan fazla sosyolojik görüşe yer vermektedir.

Mehmet Rauf (1874-1932) *Servet-i Fünun*'un dikkate değer ikinci fikir yazarıdır. Edebiyat tarihinde romancı olarak önemli yeri vardır. İstanbul'da doğmuş, daha 12 yaşında hikâye yazmaya başlamıştır. Deniz Harp Okulu'nu bitirdi ve Fransızca, İngilizce öğrendi. İlk hikâyesi İzmir'de Halit Ziya Uşaklıgil'in çıkardığı *Hizmet* gazetesinde çıktı. Tevfik Fikret'le birlikte *Servet-i Fünun*'a girdi. *Pornographique* bir roman

17. H. Taine, *Philosophie de l'Art*, (V. 2, p. 167-220, Les institutions).

davasından mahkûm oldu ve subaylıktan çıkarıldı. Son zamanlarını karanlık geçirdi. Fikri yazıları gençliğinde *Servet-i Fünun*'da toplanmaktadır. Orada «Tenkidin tekâmülü» başlığı altında bir seri makale yayınladı (No. 365-389 arasında devamlı olarak çıkmıştır). Bu yazılarda M. Rauf, sanat eleştirisine eski Yunan'dan başlayarak Taine ve Sainte Beuve'e kadar gitmektedir. Burada yazarın birçok kaynaklardan faydalandığı anlaşılıyor. Bu yazılarında M. Rauf, Yunan, Latin, Ortaçağ Hıristiyan edebiyatlarında, Yeniçağda ve son zamanlarda, tenkit fikrinin gelişmesi edebiyat ve sanatta tenkitten anlaşılan şeyi, dikkatli bir fikir tarihçisi gözüyle tahlil ediyor. Burada, bu tarihi bakışın içine giren bütün ayrıntıları veremiyeceğiz. M. Rauf'un yazıları, hücum ve hicivden, iğneli taşlamadan başka tenkit şekli bilmeyen bir çevreye tesir etmesi, ciddi ve objektif bir tenkidin bir eseri değerlendiren, müspet ve menfi bütün vasıflarıyla birlikte tahlil demek olduğunu göstermesi bakımından çok dikkate değer. Ondan sonra tahkirler ve indi (subjectif) hücumlar şeklinde kötü manada anlaşılan tenkit kaybolmuş değilse de, sonraki nesillerde ciddi tartışma ve eleştirmelerin doğması üzerinde rol oynadığını işaret etmelidir.

Cenap Şehabettin (1870-1934), şair olduğu kadar fikir hayatına tanınmış bir yazardır. Babası binbaşı Osman Şehabettin, Türk-Rus savaşında Plevne'de şehit düşmüştür. Askeri ortaokuldan sonra Askeri Tıbbiye'de okudu. Erkenden Serveti Fünuncular arasına karıştı. Dârülfünun'da garp edebiyatı tarihi okuttu. Gümrük başhekimliğinde bulundu. İstanbul'da bu son vazifesinde öldü. Cenap, yapmacık şiirlerinden çok nesri ile iz bıraktı. *Nesr-i Harp, Nesr-i Sulh ve Tiryaki Sözleri*, *Hac Yolunda* adlı kitapları, zaman zaman felsefi düşünceye yer vermektedir. Fakat burada kendisine yer ayırmamıza sebep olan yazıları bunlar değil, yine *Servet-i Fünun*'da sanata dair düşünceleridir. Bu yazılarda, yeni şiir tarzlarını tanıtmakta ve onların fikri izahını yapmaktadır. *Tabiata Karşı Şiir* (natüralizm) adlı yazısında, o günün Ahmet Mithat'la Kemalpaşazade Sait arasındaki tartışmasına son verecek bir açıklık görünür (1897). *Sembolizm Nedir?* adlı yazısında Stéphane Mallarmé'nin şiirini ve dayandığı fikri esasları anlatıyor (No. 341). Sonradan aynı konuyu Ahmet Haşim ele alacak ve Fransız edebi tenkitçisi Rémy de Gourmont'un yazılarından faydalanarak sembolizmin felsefi kökü olan Hegel estetiğine dokunacaktır. Fakat o sırada bu yazarlardan hiçbiri henüz Hegel'i birinci elden okumuş görünmüyorlar. Cenap, *Décadisme Nedir?* adlı yazısında, o sırada Fransa'daki *decadant* diye tanınan akımı, Sully Prud'homme'u ve bunların dayandığı fikirleri açıklıyor. Bu yazıların hemen daima, Muallim Naci ve Ahmet Mithat'a karşı *Servet-i Fünün*'u savunma gayesiyle yazılmış olduğunu unutmamalıdır. *Sembolizm Nedir?* yazısında Cenap şöyle diyor: «Sembolizm *microcosme*'un yani insanın, *macrocosme* yani âleme aksettirilmesinden doğan sembolü ifade tarzıdır. Fikret'in *Sis* manzumesi sembolik değildir. Nitekim o 'Kendimizi bir sembolist farzederek yazdık' diyor. Bu akım, Fransa'da meydana çıkmış, Almanya ve İtalya'da yayılmıştır. Fransa'da Mallarmé bu çığırın başındadır. Lamartine de farkına varmadan ve teoriden önce bir sembolistti. Baudelaire kısmen sembolist sayılabilir. Mallarmé'den sonra François Coppée, Catulle Mendès tamamen sembolisttirler. R. Wagner sembolizm deyimini duymadan sembolist besteler (drame musical) yaptı. Puvy de Chavannes sembolist tablolar resmetti. Bu çığıra karşı olanlar 'bütün kötü şiirler sembolisttir' dediler.» Cenap'a göre bu yeni şiir tarzı, aslında şiirin yüksek ürün-

lerinde her zaman mevcut olmuştur, ancak onlarda bu şiir görüşünün açıklayıcı felsefesi henüz yoktu.

Cenap, *Décadisme Nedir?* yazısında da şöyle diyor (No. 344): «Dekadanlar geriye doğru giderek Ronsard gibi eskilerin terkedilmiş üslûbunu canlandırıyor ve taklit ediyorlar. İlk dekadan şair Baudelaire'dir. Marazî duyguların ifadesi başlıca vasfıdır. Paul Verlaine ve Arthur Rimbaud'dan sonra, dekadan deyimi yerleşti. Kimseyi taklit etmeden bir üslup sahibi olunamaz. Dekadanlar eskiyi taklit etmede, şiire yeni çeşniler aramada haklı idiler. Sonradan Albert Samain, Rodenbach, Verhaaren gibi dekadanlar yetişti. Dekadizm zamanımızda doğmuş bir edebiyat mesleki olmakla birlikte eski eserlerden birçoğunu bu meslekten saymak lâzımdır.»

İdealizm adlı imzasız yazıda (Cenap veya Kadri'ye ait olabilir) idealizm «fikriyun» mesleki, realizm «hakikiyun» mesleki diye ifade ediliyor (No. 351). İkincisi Emile Zola ve onun ardından gidenlerin sanat anlayışıdır. İdealizm bir süre, hakikat ve tabiat taraflılarının yayınları yüzünden itibarını kaybetmişti. Fakat şimdi yeniden uyanmaya başlamıştır. Yeni Fransız yazarları ve tenkitçileri, idealizmin rağbet kazandığını gösteriyor. Emile Faguet'nin bir makalesi bunu destekliyor, nitekim tanınmış Fransız tenkitçisi Brunetière de bu mesleke bağlılığını açıkça söylüyor. «Sanatta idealizm, tabiatüstü hallere insanın bağlılığından ve bu bağlılıkta bulduğu lezzetten ibarettir. Fakat bu noktada bütün düşünürler birleşmiş değildir. Bazılarına göre, bizim bildiğimiz şeyler pek sınırlıdır. Sırf duyularla kavradığımız olayların incelenmesi ve bunlar üzerine tecrübeler yapılmasına dayanan ilimler de sınırlıdır. İnsanlık için bunlar övünülecek şeyler değildir. Fakat bundan başka çare de yoktur. Bir kısım düşünürlere göre de ilimler çok sınırlıdır, bu sınırlılık içinde hapsolmanın manası olamaz. İnsanlar tetkik gözünü bunun dışına götüremezlerse de fikir ve hayali götürebilirler Tabiatüstü halleri severler. Düşünce ve hayallerle varlık verdikleri bu haller, insanların meyillerine uygundur. Bütün olayların insanlarca kesin olarak bilinemeyeceğini düşünerek 'bilinmeyenler'den asla korkmazlar. Hattâ, bilinmeyenler ve hayal edilenler çevresinde yücelikler bulunabileceğine inanırlar.»

Ahmet Şuayıp (1876-1910), Servet-i Fünun neslinin en kuvvetli felsefecisi ve tenkitçisidir. İstanbul'da doğdu, orta halli bir aileden yetişti. Vefa idadisinde ve Hukuk Fakültesi'nde okudu. Son derece çalışkan, ilgi sahası geniş bir fikir adamı oldu. Fakat en verimli çağında, değerli eserler vermek üzere iken 34 yaşında İstanbul'da öldü. İlk yazıları *Servet-i Fünün*'da çıktı. İkinci Meşrutiyet'in başında Cavit ve Rıza Tevfik'le birlikte *Ulûm-u İçtimaiye ve İktisadiye* dergisini kurdu. Orada daha etraflı felsefi çalışmalarına başlamıştı. Bu yazılarından bir kısmını *Hayat ve Kitaplar* adlı kitapta topladı. *Servet-i Fünun*'da 1899'da yazmaya başladı (26 Ağustos 1314-401'inci sayı). Burada ilk yazı serisini *Hayat ve Kitaplar* başlığı altında yayınladı. Fakat bu seri dışında da Albert Sorel'den esinlenilmiş tarihi söyleşiler yazdı. Burada, tarih etütlerinden bahsetmekte, tarihte şahsiyetçi olan ve olmayan görüşleri karşılaştırmaktadır. Şahsiyetçi görüşün lehinde olan yazar, şahsiyetçi olmayan görüşten onu ne şekilde ve niçin ayıracağımızı anlatıyor. Bu seri içinde Alman tarihçisi Mommsen'i, Henri Beck'i tetkik etti (No. 496). John Ruskin'in ahlakçı sanat görüşünü tenkit etti (No. 480). Gustave Flaubert ve realist roman tarzının fikri esaslarına dair beş makale yazdı (No. 473-478). Alman tarihçilerinden Karsten Niebühr (No. 486), Ranke (No. 487), Fran-

sız tarihçi ve hukukçularından Paul Hériot (No. 481) ve Gabriel Hanotaux (No. 489) haklarında birer tetkik yazısı yayınladı. İsveç ve Norveç'te sosyal ilimlerin bugünkü durumundan bahsetti (No. 492). Fakat en devamlı yazı serisi yine, H. Taine'e ait olanlarıdır. Bunlarda Hüseyin Cahit ve Rauf'un kaynakları olan *Sanat Felsefesi*'ni çok aşıyor; *positivisme*'in köklerine ve kuruluşuna kadar iniyor. Taine'i filozof, tarihçi ve sosyolog olarak bütün eserleriyle ele alıyor. Servet-i Fünun düşünürlerinin dayandığı bu fikir adamını etraflı olarak tahlil ve tenkit ediyor. 13 makale tutan bu yazı serisi ardından (No. 500-513) Ahmet Şuayıp'ın, Taine'e karşı olan yeni fikir akımlarına dair yazıları gelir. Bunlardan bir makalede, Taine'in çağrışımcılığına ve pozitivizmine hücum eden Emile Boutroux ve Henri Bergson'un felsefelerinden bahsediyor. Th. Ribot'nun, tecrübi psikolojide Taine'in yolunu devam ettirdiğini gösteriyor. Sosyoloji alanında yine ilimci ve pozitivist kalmak üzere Taine'in çok aşılmış olduğunu söylüyor. Ona göre bu yeni görüşler iki kutba ayrılır: 1) Realist görüş: Durkheim tarafından kurulmaktadır. 2) Nominalist görüş: Gabriel Tarde'a aittir. Ahmet Şuayıp, bu iki sosyoloji görüşünden özet olarak yalnız bu makalede bahsedebilmiştir; bununla birlikte Türkiye'de Tarde ve Durkheim sosyolojilerine dair ilk yazı olduğu için dikkate değer. Nitekim bu makalede, Alfred Fouillée'nin fikir-kuvvet felsefesinin, J. M. Guyau'nun *vitalist* felsefesinin Taine'deki aşırı zihincilik çerçevesini aşmış olduklarını, edebiyat alanında da Taine'den sonra bir çok yenilikler olduğuna işaret ediyor.

Görülüyor ki Ahmet Şuayıp'ın *Servet-i Fünun*'daki yayınları yalnız Taine'i etraflı olarak tanıtmak değil, aynı zamanda onun aşılmış olduğunu ve bundan dolayı Taine görüşüne saplanmanın doğru olamayacağını göstermek hedefini güdüyordu. Nitekim, yeni metafizikçi görüşlere katılmamakla birlikte, sonradan *Ulûmu İçtimaiye* dergisinde kendisi de bu sınırı aşmış olacaktır.

Ahmet Şuayıp *Hayat ve Kitaplar*'ın önsözünde bu makaleleri yayınlamasına yardım eden Tevfik Fikret'e derin saygı ile teşekkür ediyor ve kitabı hazırlamak için başvurduğu kaynakları söylüyor: Bunlar Emile Faguet'nin *Politiques et Moralistes du XIX. Siècle*'i, Bourget'nin *Essais de Psychologie Contemporaine*'i, Gabriel Monot'nun *Les Maitres de l'Histoire*'ı, Petit de Joilville'in başkanlığında çıkan *Histoire de la Langue Française*'i, Emile Hannequin'nin *Les Principes du Positivisme Contemporaine*'i ve Brunetière'in, Jules Lemaître, Albert Sorel vb. lerin makaleleridir.

Şuayıp, önce Taine'in hayat ve kişiliğini anlatıyor. Onun edebi tenkit görüşü, sanat eserinden sanatçıya, oradan onu hazırlayan şartlar bütününe doğru genişlemektedir. Bunun için de, eseri toplumla anlamaya çalışan sosyolojik görüş, onun kurucusu Auguste Comte'un felsefesi ona cazip görünmektedir. Fakat bu tesirler bütününü iki temele dayandırıyor: Biri, kişiyi dedelerinin karakterlerine bağlayan «soyaçekim», öteki, sanatçının yetileriyle, başka sanatçıların, çağdaşlarının ruhi hallerini taklit sayesinde meydana gelen «tabiî seçkinleşme»dir. Her eser, sanatçının kişiliğinin bütününe bağlıdır. Sanatçı da içinde yaşadığı tabii, toplumsal şartların bütününe bağlıdır. Edebiyat onca, cemiyetin ifadesidir. Bir toplumu anlamak için en iyi vasıta, edebiyatını tetkik etmektir. Bu fikir Auguste Comte'un kurduğu felsefi temelin edebiyata ve sanata tatbikinden başka bir şey değildir.

Fakat Şuayıp için, edebiyat toplumun ifadesidir hükmü şüphelidir. «Önce, hangi edebiyatın söz konusu olduğunu bilmelidir. Çünkü edebiyat parçaları birbirinden ay-

rılmaz ve aynı cinsten bir bütün değildir. Her devirde, üç dört türlü edebiyat vardır. Edebiyat cemiyetin ifadesidir, fakat büyük zirveleri dışarıda bırakmak şartıyla. Halbuki Taine, hep büyük yazarları tetkik etmiştir. Bundan dolayı Taine'in konusu ile metodu arasında bir çatışma vardır. Konusu metodunu reddediyor. O, tenkit ve tarih arasındaki önemli farkı görmekten kaçınıyor. Tarihî zirve olan şey daima edebî bir zirve değildir. Verasete gelince, bu aynı cinsten devamlı ve az miktarda bir kandaşlıkta mevcut olabilir. Sanat eseri olan bir heykelin tetkikinden heykeltraş, oradan da bütün ırkının manevî melekeleri hakkında bilgi edinilebilir. Fakat bu da ancak muhtemel bir faraziyedir. Çünkü gerçekte böyle aynı cinsten karakterleri olan saf bir ırk yoktur. Antropoloji, en uzak zamanlardan beri ırkların birbirine karıştığını ispat ediyor. Tarih, tek ırktan meydana gelmiş ümmetlerin mevcut olmadığını gösteriyor. Bütün medeniyetler, türlü unsurların karışmasından meydana gelmiştir. Bunlar hakkında etraflı bilgiyi H. Spencer *Descriptive Sociology*'sinin başında özet olarak vermektedir. İlkçağın bilinen kısmında, ırkların esas karakterlerindeki farklılık ve benzemezlikler dikkate değer derecede çoktu. Irkın değişmesinde zamanın da büyük tesiri vardır. Bugünkü maddî ve sanatçı İtalya, artık Stendhal'ın gördüğü İtalya değildir[18]. Veraset ne Alman, ne Fransız, ne İngiliz edebiyatını ifade gücünde değildir. Ahlâkî benzeyiş bir ailenin fertleri arasında bile yoktur. Bundan dolayı edebî tenkitte ırktan bahsetmek yanlıştır.

Vakıa kavimlerin psikolojisi ayrılabilir. Bir kavmin fertlerinde ortak bazı vasıflar vardır. Fakat bir şahsı, ırkının bu vasıflarıyla ifadeye kalkmak, onu anlamamak demektir. Sanat ve edebiyatı, içinde doğdukları cemiyetlere bağlı saymak doğru olamaz. İçtimaî çevrenin tesiri şüphesiz vardır, fakat bu tesir kesin ve düzenli değil, değişiktir. Bir sanatçının içinde yaşadığı şartlar, zamanının örf ve âdetleri, eserinde bir akis bırakacaktır. Fakat bu tesir, sabit değildir. Sanatçının bu tesirlerden kendini kurtarması pek mümkündür. Sanatçıların içtimaî çevrelerine bağlılıklarından ziyade onlardan farklı olmalarına dair birçok örnekler verilebilir. Çevrenin tesiri, sanat ve edebiyatın başında –kesin olmamak üzere– görülebilirse de, onlar genişledikçe bu tesir azalır, sonunda büsbütün kaybolur. Bunun sebebi, bütün yaratıklar gibi, insanın da kuvvet tasarrufu ile çevresine uyma hususunda kendini az çok değiştirmeye çalışmasıdır. Değişmemek için bütün zekâsını kullanır. Bu tarzda direnme gösterenin yalnız insan olmadığını her canlının bu tarzda kendini koruduğunu görmek kabildir. H. Spencer, *Principes de Biologie* adlı kitabında, ruhlarla cansızlar arasında biricik farkı, birincilerin dış hallere uymaya büyük bir meyil göstermesinde buluyor ki, bu pek doğru olmasa gerektir. Bütün organizmaların temel kuralı, mahvoluncaya kadar özel yapısını korumak, tabiat kuvvetlerinin tesirlerine karşı direnmektir. Canlıların uyması, organik tabiatla, organik olmayan tabiat arasında birteviye kurulan bir uyuşmanın, ikisinin ortak cevherinin neticesidir.» A. Şuayıp, burada siyasi ve kültürel tarihten birçok örnek verdikten sonra, sözüne şöyle devam ediyor: «İçtimaî çevrenin sanatçı üzerine tesiri, bir eserin nasıl bir cemiyette doğmuş olduğuna hükmetmemek imkânsız olacak derecede değişiktir. Bu tesir, bir yandan Michel Ange, Rembrandt gibi dehalar için mevcut değildir; öte yandan İtalya'nın Renaissance devri, Fransa ve İngiltere'nin şimdiki hali gibi, olağanüstü ileri medenî devreler için de hemen yok gibidir.

18. Stendhal, *İtalya Hikâyeleri* (Chroniques İtallennes), 1839.

Şimdi Taine'e göre, sanatçıyı yetiştiren üçüncü bir çevre tesiri vardır ki, o da, cemiyetin içinde yaşadığı yer (coğrafya) dir. Eskiden Sainte Beuve, bazı yazarların kabiliyet derecelerini bununla ifade etmek istemişti. Fakat, bugünkü bilgimize göre, bir yerin coğrafî vasıflarından orada yaşayanların karakterlerini tanıtmaya elverişli ne bir ciddî araştırma, ne de bir kanun vardır. Frederich Müller bir eserinde, maddî ve manevî vasıflar üzerindeki coğrafî tesiri kabul etmekle birlikte, buna dair pek müphem ve umumî bilgi verebiliyor. Dağlık yerlerde veya deniz kenarlarında yaşayan adamları birbirinden ayıracak, elimizde kesin bir vasıta yoktur. Öyleyse Chateaubriand'ın, doğduğu yere, toprağa neleri borçlu olduğunu nasıl anlamalı? Flaubert'le Corneille'den hangisi Rouen şehrini bize gösteriyor?[19]» Ahmet Şuayıp'a göre, Taine'in üç esas kuralı (kan, zaman, mekân) bir sanat eseriyle bir cemiyet arasında esaslı münasebet kurmak için yetmez. Bu kuvvetlerin hepsi şüphesiz vardır, fakat tesirleri ya kapalı, ya değişiktir. Manevî verasetin rolü inkâr götürmez. Kavimleri teşkil eden odur. Fakat görünüşleri şahıslarda o kadar rastgele (éventuel), o kadar karışıktır ki, bu adamın melekelerini ırkı veya akrabası ile ifade mümkün değildir. Çevrenin tesiri de besbellidir. Fakat sanatçının ruhi kuvvetine, içinde yaşadığı medeni ve idari teşkilâtın nevine göre değişir. Bundan dolayı, cemiyet hakkında tetkikler yapmadan, vücude getirdiği eserle, onun umumi vasıflarına dair hüküm vermek yanlıştır. Coğrafi yerin de tesiri olabilir. Fakat bu da geçici ve değişiktir. Bu üç sebebin hiçbiri sanat eserinden cemiyete yükselmek için kullanılamaz; ancak bazı yazarların kaynaklarını belirtmek için ihtiyatla kullanılabilir. Taine'in teorisindeki görünüş doğruluğu, onun güzel yazışından, bir de ortaya koyduğu temel kuralların başlıca eserlerinde ileri sürdüğü hallere tatbik edilebilir olmasından doğuyor. Gerçi *Yunan'da Sanat* adlı eserinde, sosyal çevrenin tesiri baskın olan bir ilkel devreyi incelemiş, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*'nde ırk fikrine çok bağlı bir kavmin sanatını ele almıştır. Fakat aynı kurallar 18. yüzyılın klâsik eserlerini yeteri kadar izah edememektedir.

Ahmet Şuayıp «Tarihçi Taine» adlı bölümde «Çağdaş Fransa'nın Kökleri» (Les Origines de la France Contemporaine) adlı büyük kitabı başta olmak üzere, onun birçok eserini tahlil ediyor[20]. Fakat burada bizi daha çok ilgilendiren «Filozof Taine» adlı bölüm üzerinde duracağız[21].

Ahmet Şuayıp, önce 19. yüzyılın felsefi durumunu bir kuşbakışı ile anlatıyor: Bir yanda Royer Collard'da başlayan ve Cousin'de olgunlaşan ve çeşitli görüşleri uzlaştırıcı (éclectique) bir ruh felsefesi (spiritualisme) –bu çığırın ardından gidenler arasında başlıca Paul Janet ve onun *Gaye Sebepler* ve *Ahlâk** kitapları üzerinde duruyor.– Öteden Auguste Comte ile başlayan ve İngiltere'de Stuart Mill, Fransa'da Renan, Littré ve Taine'de devam eden pozitivizm. –Taine, Auguste Comte'un yolunu tutuyorsa da Spinoza ve Condillac tesirlerini de taşımaktadır.– Onun felsefede yapmak istediği esaslı iş, tabiat ilimlerinde mevcut metodu, manevî ilimlere tatbik etmektir. Bu iki karşıt görüş aslında aynı kökten, Descartes'tan geliyorlar. Modern felsefenin kurucusunu metafizikçi olarak alınca, onda spiritüalizmin kökünü ilim me-

* *Causes Finales* ve *Morale.*

19. Ahmet Şuayıp, *Hayat ve Kitaplar* (Matbaa-i Hukukiye, 1326/1910).

20. A.g.e. (s. 86-125).

21. A.g.e. (s. 126-181).

totlarına temel araştırıcı olarak alınca, pozitivizmin köklerini bulmak lâzım gelir.» Ahmet Şuayıp burada «Üç Hal Kanunu»ndan, Comte'un ilimler sınıflandırmasından bahsediyor[22]. Bu suretle, felsefenin metafizikten kurtulma gayretini anlatıyor. «Dikkat edilirse görülür ki, insan ilimleriyle tabiat ilimleri arasında geniş bir açıklık vardır. Halbuki, tabiatta atlama (saut) yoktur» diyor. «İşte bu mevhum uçurumu doldurarak, tabiattan ayrı sanılan insanı, tabiatla birlikte düşünmek, evrenin kanunları ile insana ait kanunları birbirine bağlamak felsefenin işi olacaktır.

İnsan ahlâkî hayvandır, fakat dikkat edilirse bu farkın içtimaî içgüdüden ileri geldiği anlaşılır. Bencil ve başkacı duyguların kökü içgüdülerdedir. Aile, insanda olduğu gibi –kısa veya devamlı– hayvanlarda da vardır. Demek, bizi hayvanlardan ayıran bütün duygular derece farkından ibarettir. Bu da içtimaî içgüdümüze ait, bundan dolayı fizyolojiktir[23]. Pozitivizm insanlığın tabiî evrimini gösterierek, ahlâkı kısmen fizyoloji ve biyoloji, kısmen tarih üzerine kuruyor. Metafizikten hiçbir şey almak istemiyor. Pozitivistlere göre, eskiden dinlerin kurduğu içtimaî düzeni şimdi *politique positiviste* üzerine kurmalıdır[24]. Kuvvetlerin ayrılması[25], içtimaî teşkilâtın yine esaslı şartıdır ve bu eski çağlara göre büyük bir üstünlüktür. Kazanılmış bütün *terakkî* (progrès)'ler kaybolmaz. Şeklini değiştirse de devam eder[26]. Bütün siyasî cemiyetlerde şu vasıflar vardır: 1) Şahsî menfaatler ile umumî menfaatler arasında zıtlık; 2) Muhafazacı görüşün karşısında ileri görüş; 3) Aile teşkilâtı; 4) İşbölümü ve onun neticesi olan değişim; 5) Kuvvetlerin cismanî (séculier) ve ruhanî (spirituel) olarak ikiye ayrılması[27]. İçtimaî ilerleme kanunu fikrî ve ilmî ilerleme ile birlikte gider. Ortaçağda içtimaî teşkilât Hıristiyanlık kaideleri üzerine kurulmuştu; bugün o kaideler bırakılmıştır. Katolikliğin yeniden kuvvetlenmesi imkânsızdır. Fakat bugün bir düzensizlik hüküm sürmektedir. İnsanların birbirine düşman gibi yaşamaları, eşyayı türlü şekillerde anlamalarından ileri geliyor. Bunun önüne geçecek ve hakikatı gösterecek ilimdir. Böylece pozitivizm ilimleri, yani insanlığın tarih evrimini idare eden tabiî kanunları tetkik ederek içtimaî ve siyasî düzende ilmi temel haline koyuyor. Taine, ilmin hazırladığı gelecekten bahsediyor ve onun sanat, ahlâk, siyaset ve bütün içtimaî hayata yaygın rolü olduğunu söylüyor.

Fakat ilim nedir? Biz eşyanın özünü, mahiyetini bilmiyoruz. Bütün bildiğimiz, duyumlarla kavradığımız olayların münasebetlerinden ibarettir. Öyle ise 'ben' ve 'ben-değil', olayların iki manzarasıdır. «Ben» onların şuurdaki terkipleri, 'ben-değil' yani âlem de onların dışa ait terkibidir. Tabiat ve insan ilimleri için metod birdir. İkisinde de tahlil ile başlamalı, gözlem yolu ile vakaların cetvelini yapmalı, tümevarım (istikra) ile onlardan umumî vakaları çıkarmalıdır. Böylece tahlili terkiple tamamlamış oluruz. Fakat bu iki işlemin ikisinde de duyumlarımıza dışardan birşey katmıyoruz. Yalnız onları daha iyi hatırlamak için canlandırıyoruz.

22. Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive* (6 vol).

23. Comte açık olarak insanın fizyolojik tarafı ile içtimai tarafını ayırır. Birinciyi içgüdülere dayandırır, Şuayıp burada belirli bir yorumlamaya bağlı görünüyor.

24. Auguste Comte, *Système de Politique Positive* (4 vol).

25. Montesquieu'nun *De l'Esprit des Lois*'da savunduğu ve demokratik rejimlere temel olan kuvvetler ayrılması (séparation des pouvoirs) fikrini pozitivistler de kabul etmektediler.

26. Terakki fikrinin önderi Condorcet, Tanzimat ideologlarına rehber olmuştu.

27. Bu suretle laikliğin Avrupa'da doğuşunu kastediyor.

Positivisme'in neticesi *détérminisme*'dir. Tanıdığımız âlem bir takım kanunlara bağlıdır. Orada herşey belirli ve gerekli (détérminé)dir. Bir de sebeplerle eserlerin matematik bir kesinlikle birbirlerine bağlanmasından ibarettir. Özel kanunlardan daha genel kanunlara doğru çıktıkça, âlemde bir *détérminisme*'in hâkim olduğunu görürüz. İlmin ideali bu yüksek kanuna ulaşmaktır. Böylece evrenin birliği keşfedilmiş olur. Fakat evrenin maksadı ve gayesini açıklayan sebepleri bilmiyoruz. Gaye sebepleri ne duyumlarımıza ne de soyutlama ile elde edebiliriz. Taine'e göre her yerde sarsılmaz bir olaylar kaideliliği, *régularité* (mukarreriyet-i hâdisat) görülür. Bundan dolayı Claude Bernard gibi onun için de bütün ilmî ilerlemelerin temeli determinizmdir.

İnsanın iradî kuvvetlerine hâkim olan, fiillerini sınırlayan üç tesir vardır: a) Dedelerinden kendisine gelen özel yapılışı; bunun rolü o kadar büyüktür ki, fiillerinde seçme gücüne pek az yer kalır. b) Şahsî hürriyeti kuşatan bedenî ve fikrî eğitim tesirleri, c) Memleket, iklim gibi fizikî şartlar örf ve âdetler, kurumlar, yeme içme tarzları gibi içtimaî şartları içine alır.» Ahmet Şuayıp, pozitivizm ve determinizmin temel fikirlerini bu suretle anlattıktan sonra kitabının ek kısmında ondan sonra Fransa'da felsefenin geçirdiği değişikliklere dokunuyor. Burada kısaca yeni Kantçı filozof Renouvier'den, tabiat kanunları dışında insanın hür iradesine yer veren Lequier'den, «tümevarım» (induction)a temel arayan Lachelier'den, E. Boutroux'dan[28], *Madde ve Hafıza* adlı eserinde Taine'in psikoloji görüşüne tamamen aykırı metafizik bir yol tutan Bergson'dan sözediyor[29]. *Positivisme*'in zayıflamasına rağmen, o günlerde Pierre Lafitte tarafından temsil edildiğini söylüyor. Felsefede bu akıma karşı olan yeni yayınların kuvveti ile birlikte Ribot ve Charcot gibi tecrübeci psikologların pozitivizm görüşünü kuvvetlendirdiklerini; Belçika'da *philosophie sociale* (hikmet-i içtimaiye) görüşünün René Worms başkanlığında canlandığını, Durkheim'ın realist, Gabriel Tarde'ın nominalist bir sosyoloji kurmaya çalıştıklarını, her ikisinin de pozitivist görüşe dayandıklarını işaret ediyor. Bu bölümün sonlarında Fouillée[30] ve J. M. Guyau'dan bahsederken, birincisinin felsefe tarihine ve çağdaş akımlara dayanan *éclectique* görüşünü beğeniyor ve «İhtimal ki bugün ondan mükemmel bir feylesof yoktur. Felsefe tarihine ait araştırmalardan başlayarak felsefenin bütün bölümlerini incelemiş; sonra fizik-sosyal problemini ele almıştır. Fouillée, *positivisme* ve evrimciliğin kanıtlarını kabul etmekle birlikte, çözüm yollarının yetmezliğini gösteriyor, evrimin sonsuz âmilleri arasında şuur hallerine özel bir yer veriyor, her şeyin kökünü *idée-force* (kuvve-i irâdiye)[31] olduğu fikrine meylederek Schopenhauer'la birleşmektedir» diyor. Guyau'dan şöyle söz ediyor: «O, zamanımızın pozitivizmi içinde mahfuz ve mazbut bir idealisttir» diyor.

Ahmet Şuayıp, Taine'e ait tenkitlerinde pozitivizmin bu son şeklinden hangi noktalarda ayrıldığını göstermekle birlikte, prensiplerinde onu reddetmiyor. Son sözleri

28. Ahmet Şuayıp bu yazıları yazdığı sırada Boutroux'nun değişme ve tarih felsefesine ait eserlerini bilmiyor. Kendi fikirlerini verdiği *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* kitabından hiç bahsetmiyor.

29. Bergson'dan genç bir filozof diye söz etmesi, onun yeni batı düşüncesindeki tesirinin henüz bizce bilinmediğini gösteriyor.

30. Sonradan yetişen fikir adamlarımız üzerinde tesiri genişleyecek olan Fouillée'den, benimsemek üzere ilk önce Ahmet Şuayıp haber veriyor.

31. Ahmet Şuayıp'ın «Kuvve-i irâdiye» diye yanlış tercüme ettiği *idée-force*'a sonradan haklı olarak «fikir-kuvvet» denecektir. Onun bu fikri, Schopenhauer'ın «irade» metafiziği ile karıştırması da doğru değildir.

de onun Fouillée ve Guyau gibi eklektik olmaya meylettiğini, determinizm ile hürriyet arasında terkip aradığını gösteriyor. Pek genç yaşta öldüğü için fikirlerini olgunlaştırmaya imkân bulamayan bu değerli fikir adamının bu yönde eserler vermek istediği anlaşılıyor.

Ahmet Şuayıp'ın aynı kitapta, dikkate değer bir araştırması da Flaubert dolayısiyle romanda realizm ve idealizm etrafında yaptığı tartışmadır[32]. İdealistler, ona göre, esere kendi kişiliklerini ve duygularını koyan yazarlardır. Realistler ve natüralistler ise, tasvir ettikleri vakalar ve insanların kendi duygularını gizleyen, eserdeki insan tiplerini bir tabiat bilgini tarafsızlığı ile anlatan sanatçılardır. Şuayıp burada «sanat sanat içindir» teziyle «sanat cemiyet içindir» tezini karşılaştırıyor[33]. Edebiyat için bu dış-kişiliğin (impersonnalité) ne derecede mümkün olduğunu inceliyor. Onca, sanatçı, eserindeki insan tiplerine karşı tamamen tarafsız olamaz. Ancak, başkalarını tasvir ederken kendi duygularını gizleyebilir. Acaba, «Sanat sanat içindir» diyenlerin iddiası gibi, natüralizm tam tatbik edilebilir mi? diye soruyor ve buna hayır diye cevap veriyor. Çünkü mutlak natüralizm eşyanın kopyası olacağından, sanatçılık ortadan kalkacaktır. Bunun için natüralizm, yazarı eserinden tamamen çıkarmaz. Bununla birlikte natüralizmin esasları yine «gayr-ı şahsî» kalır. Neticede, «sanat sanat içindir» tezini savunan natüralizme dil uzatmak haksız olur, diyor.

Servet-i Fünun fikir hayatı Abdülhamid idaresinin ağırlaştığı son yıllarında, siyasi görüşlerini bir sanat felsefesi altında saklamaya mecbur olan batıcı bir zümre tarafından ortaya atılmıştı. Derginin 1908'den önceki bütün yayınlarında bu hava hâkimdi. Ondan sonra fikir hürriyetinden faydalananlar kendi kişisel eğilimlerine göre yeni zümreler kurmuşlardır. Hüseyin Cahit, *Tanin*'le başlayan siyasi mücadele hayatına girmiş, Ahmet Şuayıp yeni arkadaşları ile felsefe ve sosyoloji çalışmalarına devam etmiş, Fikret başta olmak üzere şair ve romancılar edebi faaliyetlerine eski dergide devam etmişlerdir.

BİRİNCİ VE İKİNCİ MEŞRUTİYETLER ARASINDA BAĞLANTI

Yeni Osmanlıların son temsilcisi Ebüzziya. İkinci Meşrutiyet yıllarına kadar yaşadığı için, Tanzimat fikir hayatının hatıralarını toplaması, Abdülhamid saltanatının ayırdığı iki devri birbirine bağlaması bakımından dikkate değer.

Ebüzziya Tevfik (1848-1913) İstanbul'da doğdu. Babası Konya Koçhisar'ından Kâmil Efendi'dir. Tanzimatçıların çoğu gibi muntazam bir öğrenimi yoktur. 16-17 yaşlarında tanıdığı Namık Kemal onu Şinasi'ye tanıttı. Şinasi'nin yardımı ile kendini yetiştirdi. 20 yaşında *Terakki* gazetesindeki yazılarıyla yazarlık hayatına girdi. Yeni Osmanlılarla Avrupa'ya gitti ve *Hürriyet*'in çıkmasına yardım etti. İstanbul'a dönünce basında çalışmaya başladı. 1873'de arkadaşları ile Rodos'a sürüldü. Oğluna nisbetle Ebüzziya takma adını kullandığı için sonra da, bu ismi muhafaza etti. 1876'da İstanbul'a döndükten sonra Sanayi Okulu müdürlüğü, Şurayı Devlet Mahkemesi üyeliği yaptı. 1900'de Konya'ya sürüldü. Burada dokuz yıl kaldı. İkinci Meşrutiyet'te İstanbul'a döndü, Antalya Milletvekili seçildi. *Yeni Tasvir-i Efkâr*'ı, üçüncü defa *Mecmua-i*

32. Ahmet Şuayıp, *Hayat ve Kitaplar* (s. 242-345, bu bölümü 9 nisan 1316/1900'da yazmıştır).

33. Bu iki tez arasındaki tartışma «Servet-i Fünun»cu Kemalpaşazade ile Ahmet Mithat arasında başlamıştı. Sonradan Servet-i Fünun birinci teze tamamen sahip çıktığı için 1908'den önce ve sonra onlarla Raif Necdet arasında yine canlanmıştır.

Ebüzziya'yı çıkardı. 1913'de öldü. *Külliyât-ı Meşahir, Kütüphâne-i Ebüzziya, Nevsâl-i Marifet* serilerinde birçok eserler yayınladı.

94'üncü sayıdan başlayan yeni *Mecmua-i Ebüzziya*'nın başında kendi yayınlarının tarihini şöyle anlatıyor[34]: «Mecmua 9 Şaban 1297 (1881) tarihli bir ruhsatnameye dayanarak Ramazanın 15'inde neşrolunmaya başlanmıştı. O tarihte (Encümen-i Teftiş ve Muayene) yerine (Encümen-i Telif ve Tercüme) kaim olduğundan baskıdan önce müsvettelerin gösterilmesi şarttı. Bu suretle 1304 Safer'ine (1888) kadar 53 nüsha neşredilmişti. Bu sırada gazete ve dergilerin baskıdan önce muayenesine karar verildi. Bu karar üzerine dergiyi tatil ettim. Bu ihtiyarî tatilde (1313/1897) dokuz yıl sebat ettim. Fakat neşriyat arzusu dayanılmayacak surette şiddetleniyordu. Nezarette Zühtü Paşa bulunuyordu. Zühtü Paşa'nın olurlaması alındıktan sonra Hasip Efendi'ye de danışarak dergiyi yeniden neşre başladım.

İşte bu karar üzerine 1313 Şevvali'nde (1897) 54'üncü nüshayı neşrettim. 1317'de (1901) 93'üncü nüshaya kadar zahmetsizce kırk sayı daha çıkarabildim. O yıl Zilhiccenin 10'uncu günü Konya'ya sürülmem üzerine dergi kapanmıştı. Dokuz yıl İstanbul'dan ayrılmakla birlikte, oniki yıllık bir fasıladan sonra, şimdi yeniden Meşrutiyet'in sağladığı basın hürriyeti kanununa göre dergiyi üçüncü defa ve haftalık çıkarıyorum» (1913/1329).

Ebüzziya burada, eski dostu Süleyman Nazif'e mektuplar şeklinde yazdığı makale serisinde (1908, Konya'dan), Yeni Osmanlılar tarihine dair *Tasvir-i Efkâr*'da yayınladığı tefrikayı tamamlayacak bilgiler veriyor. Bu yazılarda sansürün çıkardığı cümleler boş bırakıldığı için tam fikir edinmek güçleşiyorsa da, yine Ebüzziya'nın Şinasi ve Kemal'le münasebeti aydınlanıyor[35]: «Kemal beni irfan talebesi edinmişti. Ben onun arzu ettiği istidadı gösteremedim, siyasiyatta Şinasi'nin yolunu tuttum, bu sayede düşüncemi siyasiyata hasrettim» diyor. «Babanız[36] ile siz iki kardeş bile olsaydınız, sizi ayıracak, şarktan edindiği terbiyeyi, garb maarifi ile tamamlayanda, yani sizde tecelli edecekti.»

«Bundan 45 yıl önce bir içtimaî meseleden bahsederken: (Bir hükûmet, reyinde ne kadar bağımsız ise, fiillerinin neticesine o kadar katlanabilir) derken, neler anlatmak istediği düşünülmeye değer. Yalnız bu sözü ile Şinasi'nin bir kitaplık söz söylemiş olduğunu teslim edersiniz. Şinasi şarkın tiryâk gibi zihinleri uyuşturan siyasî ve içtimaî nazariyelerini ancak bu yolda uyandırıcı sözleriyle iyileştirmiştir. O zamanda yaşamış olmayanlar, o zamanın fikir ve siyaset adamları için tenkitlerinde isabet edemezler. Çünkü asrın temayülleri ile, halkın alıştığı haller arasında uzaklığı ölçecek ölçüleri yoktur.» – «Kemal, son derece çabuk heyecanlanırdı. Fikirlerine, hattâ şahsına hücumları o kadar şiddetle karşılardı ki, her konuşmada daima kendisi yenerdi. Eğer Konya'da *Tasvir-i Efkâr* ve *İbret* kolleksiyonlarından biri bulunmuş olsaydı misaller verebilirdim[37]. Fakat yine de Kemal, zayıfları ezici değildi. Yaratılışta iyi ahlâklı olduğu için acze karşı asla hücumda bulunmamıştır»*.

* Ebüzziya Tevfik burada Süleyman Nazif'in Namık Kemal hakkındaki tenkitlerine cevap veriyor.

34. *Mecmua-i Ebüzziya* (Otuzuncu sene, 1329/1913, No: 94. Matbaa-ı Ebüzziya, İstanbul).

35. *Mecmua-i Ebüzziya* (No: 96, s. 545-549).

36. Süleyman Nazif ve Faik Âli'nin babası, *Mir'at ül-İber* tarihi yazarı Diyarbakırlı Sa'îd Paşa.

37. *Mecmua-i Ebüzziya*, (No: 97, s. 577-582).

«1278 (1862) sonunda yeni bir edebiyat doğuyor, yani *Tasvir* çıkmaya başlıyordu. O tarihe kadar, garp siyasiyatından ibret alarak içtimaî heyetimizi aydınlatacak terakki fikri de henüz doğmamıştı. (Edebiyatsız millet, dilsiz insan gibidir) sözünü anlatmak için, o zaman yaşamış olmalıdır. Vakıa, edebî bir dilimiz ve birçok ediplerimiz vardı. Fakat Paul Bourget veya Emile Zola'nın romanlarıyla *Binbir Gece* ve *Tutinâme* hikâyelerinin mukayesesi caizse, o ediplerimizle şimdiki eserler de mukayese edilebilir. Bundan dolayı *Tasvir* sihirli denebilecek bir dille ilk nüshasında milletin dört beş yüzyıldır alıştığı yazı diline harp ilân ettiği gibi, sağlam bir fikrin zayıf fikirleri yenmesiyle zafer kazanma emniyetini de o kadar kendine rehber etmiştir. Reşit Paşa'nın azmi, terakki taraflılığı, ne kadar övülürse, kendisi o kadar küçültülmüş olur. Bu zat, yapmak istediği şeyin nasıl yapılması gerektiğini ya bilmiyordu, yahut yaptığı şeyler, şahsî bir maksada dayanıyordu denecek kadar garazlarla doludur. Herhalde fiillerinin neticelerindeki kısırlığına göre, milletin o zamanki içtimaî haliyle uzlaştıramayacak teşebbüslerde bulunmuş olduğu meydandadır. Reşit Paşa adam yetiştiriyordu, fakat yetiştirdiği arslan, kendine güvenme duygusunun geliştiğini farkeder etmez onların düşmanı kesiliyordu. Fakat onun gibi, her türlü fazileti yalnız kendisinde görmek isteyenler azdır. Vakıa kimse kimsenin kalbini yarıp hakikî maksadını keşfedemez. Bunu olsa olsa, manevi hayatının canlı tasviri hükmünde olan fiillerinde görür. İşte biz de o 22 yıl süren sefahat devrimizdeki fiillere bakacak olursak[38] (çünkü bu devrin 19 yılı Reşit Paşa'ya ait olduğundan davamızı ispata yarayacak pek çok hallere rastlıyoruz.) 1255 (1838) den 1274 (1858)'e kadar istediği vakit iktidara geçen, istemediği zaman yazlık köşküne çekilir gibi mevkiini bırakan bu büyük adam (!) bizi yaşadığımız asrın temayüllerinden haberdar edip, bulunduğumuz asra lâyık olacak vasıflara yaklaştırmak değil, bir asırda aşılamayacak kadar uzak bir yerde bırakmıştır. Bir misal vereyim: Adliye ve Evkaf nezaretlerinin bulunduğu binanın eski adı «Dârülfünun» idi. Rivayete göre kuruluş tarihi 1262'dir. Hâlâ ilkokullar için ciddî teşebbüslerde bulunamayan ve her türlü vasıflarıyla tam bir ilkokulu olmayan bir memlekette bundan 64 yıl önce Dârülfünun kurmaya kalkmak, sonra onu tamamlamayı bile başaramamak sırf Avrupa'ya karşı medenî ve ileri görünmek ve bununla ün salmak maksadından başka neye yorulabilir? Bu binayı yapmak için Milano'dan Fossati adında bir mimar getirtilmiştir. Hadi bunu mazur görelim. Fakat Fosatti'ye ömrü boyunca yüz lira maaş bağlanması için sözleşme yapmış, milletin talihsizliği eseri, mimar da yakın zamana kadar yaşamıştır. Abdülmecit devri, Reşit Paşa devri demektir. O istemiş olsaydı biz şimdi, düştüğümüz aşağı durumda değil, hayal bile edemeyeceğimiz üstün bir derecede bulunurduk. Bundan dolayı Avrupa'da Roma'dan beri yüzlerce diktatör tarafından gaspedilen halk hakimiyeti 1789'dan sonra ona liyakat gösteren kavimler tarafından bile tamamen geri alınamamıştır»*.

«Bence içtimaî soru ile edebî soru, lâlâ ile daya'ya benzetilebilir: Siyasiyat lâlâ, edebiyat daya'dır. Bir çocuk farzettiğimiz milleti daya'nın şefkat kucağında mı büyü-

* Ebüzziya eski yazdıklarını unutmuş görünüyor.

38. Abdülaziz yıllarının *Sefahat Devri* diye adlandırılması, milletin başına «Düyûn-u Umûmiye»yi ve istikrazları yıkan bu devir olması bakımından doğrudur. Yalnız Ebüzziya, gençlik günlerinde yazdığı *Yeni Osmanlıların Zuhuru* adlı eserde Reşit Paşa'yı övdüğü, ideal arkadaşlarıyla birlikte Âli Paşa'ya hücum ettiğini unutarak, burada doğrudan doğruya Reşit Paşa'yı itham ediyor. Halbuki ayrıca kendisinin o kadar övdüğü ve üstad tanıdığı Şinasi'nin Reşit Paşa için yazdığı kasideyi ve onu yeni açılan akıl devrinin ideal tipi olarak görmesini de unutmuş görünüyor.

meli, lâlâ'nın ciddî kollarıyla mı terbiye etmeli? Hangisi milletin olgunlaşması için daha elverişli? İşte Şinasi'nin büyüklüğü burada meydana çıkar[39]. O dehâ sahibi, yetiştirmek istediği çocuk için lâlâ ve daya'nın işlerini birleştirmek istemişti. Dili, o zamana göre pek vahşi, halkın o güne kadar görmediği bir edâda idi. Meselâ gazetesinin birinci sayısında Roma meselesinden bahsederken, o zaman için alışılmamış bir cüretle laiklik fikrini Papa idaresine karşı müdafaa ediyordu. Şinasi'nin yayın âleminde meydana çıkması terakki devrimizin başlangıcı sayılmalıdır. O olmasaydı ne Kemal yetişebilirdi, ne onun yolundan gidenler. Âli ve Fuat Paşaların yazış tarzı tamamen eskidir. Pertev Paşa'nın tercümelerine kadar yazdığı şeyler gösterir ki, gençliğinde şark edebiyatı ile uğraşanlar, sonradan garp ilimleriyle ne kadar fikirlerini süslemiş olsalar, yine o belâ çukuruna dalmaktan kurtulamazlar.»

Ebüzziya, Şinasi'nin en sadık tilmizi olarak şöhretinin sonraki nesillerde devamını sağladı[40]. *Yeni Tasvir-i Efkâr*'da yayınladığı *Mithat Paşa Hatıratı, Mithat Paşa Muhakemesi, Yeni Osmanlıların Zuhuru* vb. gibi tefrikalarla Tanzimat fikir hayatını İkinci Meşrutiyet'e tanıtmada büyük rol oynadı[41].

POZİTİVİZMİN GELİŞMESİ (FELSEFE VE SOSYOLOJİ HAREKETİ)

İkinci Meşrutiyet'in başında yeni bir yazar grubunca kurulan *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisi, Türkiye'de ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydana getirmiştir[42]. «Jön Türkler» siyasi hayatta ittihatçılar şeklini almış, Sabahattin grubu *science sociale* görüşünü siyasete uygulamak istediği için onlardan ayrılmış, Mizancı Murat, Abdülhamid'in davetini kabul ettiği için bütün ittihatçılarca kötü görülmüş ve inzivaya çekilmiş olduğu için yeni kurulan idarede onların bir fikir hayatı kurmalarına imkân yoktu. Siyasi partilerin faaliyete geçme imkânları çoğaldıkça, eski yazarlar da kendilerini gündelik gazete faaliyetine vermekteydiler.

İttihatçılar, Hareket Ordusu'nun Selânik'ten İstanbul'a gelerek 31 Mart ayaklanmasını bastırmasından, 14 Nisan 1908 ve Abdülhamid'in tahtan inmesinden sonra iktidarı ele geçirmişlerdi. Fakat, Meşrutiyet'in verdiği imkânlarla iktidar partisi, karşısında en tesirli kuvvet olarak basını ve muhalefet partilerini görmüştür. Meşrutiyetin muhalefet partileri iktisatça liberal, garpçı, Osmanlıcı (ittihat-ı anâsırcı) ve adem-i merkeziyetçiydi[43]. İttihat ve Terakki'nin karşısına «Hürriyet ve İtilâf» partisi çıktı. Yapılan bir ara seçimde bu parti iktidarı kazandı. 1913'de İttihatçıların Bâbıali baskınına kadar iktidarda kaldı. Kısa zamanda parti hayatı sona erdi. İttihatçıların iktidar mevkiine gelmesi baskı şeklini aldı. Meşrutiyet'e kadar hasreti çekilen hürriyetler, kuvvetler dengesi, çok partili idarenin tenkit imkânları kaybolmuştu. Hayal kırıklığı

39. *Mecmua-i Ebüzziya* (No: 98).

40. *Mecmua-i Ebüzziya*'nın sonraki sayılarında *Şinasi'nin Ölümü* ve *Şinasi'nin Muhallefatı* adlı yazılar. Ondan sonra *Süleyman Nazif'e Mektuplar* serisinde Kemal ve arkadaşları hakkında aynı derecede olmamakla birlikte birçok bilgi veriyor.

41. Bu tefrikalardan Yeni Osmanlılar bölümünde bahsettik.

42. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (her ayın birinci günü çıkar. Kurucular: Ahmet Şuayıp, Rıza Tevfik, M. Cavit, Müdür: M. Cavit, 1 Ağustos 1324/1908, İstanbul Hilâl Matbaası).

43. Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlânı* (Baha matbaası, İstanbul, 1959, s. 27-29, 41-46).

başladı. Meşrutiyete girerken batıcılar, İslâmcılar, Osmanlıcılar, Türkçüler siyasi bakımdan aynı fikir etrafında birleşebiliyorlardı. Fakat ancak 4 yıl süren hürriyet hayali gölgelenince, bu fikir akımları arasındaki anlaşma bozuldu. Onlardan herbiri siyasi yönde ayrı çıkar yol aramaya kalktılar. İşte bu devirde Türkiye'de yeni bir sosyal reform yapma düşünceleri belirmeye başladı. Artık Tanzimatçılar gibi yalnız medeniyetçilik ve terakki fikri ile işin halledileceğine inanılmıyordu. Beklenen siyasi değişme olmuş, fakat bu değişme toplumda hiçbir düzelme doğurmamıştı. öyle ise siyasi değişmeden daha derinlere, toplumun yapısına inmek gerekiyordu.

Bu buhran yıllarında sanatçılar (edipler) buhran karşısında edebi ideolojiye başvurdular. Sosyal bozukluktan duydukları ıstırabı şiir haline koydular. Bozukluğun asıl sebebini batılılaşmanın samimi ve köklü olmamasında görenler, bütün hatayı samimiyetsiz dincilikte[44], riyalı politikacılıkta buluyordu. Bu hücumların başında Tevfik Fikret vardı. Sosyal bozukluğun esasını gelenekten ayrılmada, inançların kaybolmasında bulanlar batıcılığın yıkıcı bir hareket olduğunu ilan ediyorlardı. Bu hücumların başında da Âkif vardı. İki şair, iki dünya görüşünü, içinde bulunduğumuz bozuk düzene karşı iki ayrı kutuptan isyanı temsil ediyordu. Fikret *Sis, Rücu, Doksanbeşe Doğru, Hân-ı Yağma, Tarih-i Kadîm* manzumeleriyle, Âkif *Safahat*'ın birçok şiirleriyle bu şiddetli şikâyeti ifade etmekteydiler.

Öte yandan Sabahattin, hürriyet havası içinde, fikirlerini savunacağı ümidiyle memlekete gelmişti. İstanbul'da kurulan «Yeni Ahrar Partisi» ileri gelenleri Sabahattin'i bir lider gibi karşılamaya gittiler. Fakat o, siyasi hayatta rol oynamaktan çok fikri rehber olmayı tercih etti. Aynı gün babası Damad Mahmut Paşa'nın cenazesi İstanbul'a getirilmiş ve Eyüb'e defnedilmişti. Sabahattin, gösterilen bu ilgiden dolayı Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'ye teşekkür etti. Bu olayı İttihatçılar «Sabahattin dini reisleri ve patrikhaneyi ziyaret etti»[45] şeklinde yaydılar. Sabahattin, 1908, 4 ve 6 Ekim tarihli *İkdam* gazetelerinde «adem-i merkeziyet» fikri etrafında iki makale yayınladı. O zaman İttihat ve Terakki gazetelerinin hücumları başladı. Fakat bu hücumlar fikre cevap olacak yerde, siyasi taşlamalar şeklini aldı.

Sabahattin biraz sonra İstanbul'u bırakarak tekrar Avrupa'ya döndü. Fakat onun mensupları «Meslek-i İçtimaî» cereyanını kurdular. Öte yandan siyasi buhran, köklerinde iktisadi olan, geniş anlamda sosyal bir buhran manzarası gibi göründüğü için, bunun halli yolunu sosyalizmde arayanlar çıkmaya başladı. Bu sırada *İdrâk, İnsaniyet* gibi kısa ömürlü gazeteler çıkıyordu[46]. İkinci Enternasyonal doktrinine bağlı kalan başlıca savunucular arasında sosyalist Hilmi, Dr. Refik Nevzat vardı. Fikirden siyasete veya siyasiyattan fikre süratle geçmekte olan ve yakın gaye olarak sosyal reform fikrinde toplanan bu hareketler arasında, fikre ancak siyasetten ve *action*'dan uzak olarak berraklığı ve aydınlığı kazandırabilmek mümkün olacağına inanan bir düşünür zümresi doğmaya başladı. Bu zümre içinde de bir kısmı, sonradan kendilerini günlük politikadan kurtaramadılar. Fakat hiç değilse başlangıçta felsefi düşüncenin

44. Jön Türkler arasında Paris'te Kadri Hoca diye tanınan bir Bosnalı bu devrin şiddetli tenkitçilerinden biri oldu. Paris'te başladığı tenkitlerine İstanbul'da yayınladığı kitaplarda devam etti. Başlıcaları *Zulm ve Adl, İstinsaf, Vesaya*'dan daha ileride bahsedeceğiz.

45. Ahmed Bedevî Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele* (s. 441-447).

46. Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlânı* (s. 75-76).

istediği, yukarıdan bakış ihtiyacı hepsinde duyulmaktaydı. İşte bu hareket *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisini meydana getirdi.

İlk sayıda dergiyi kuran Ahmet Şuayıp, Mehmet Cavit, Rıza Tevfik programı açıklıyorlardı[47]: «Memleketimizin ciddî bir ihtiyacına cevap verdiğini sandığımız bu dergiyi beş aydır uğradığımız büyük bir gazete ve dergi hücumuna rağmen koruyoruz. Dergiyi milletin iktisadî ve sosyal eğitimine hizmet edebilecek bir dereceye yükseltmeye bütün kuvvetimizle çalışacağız. Bu çalışmamız Osmanlı milletinin bugün iktisadî ve sosyal problemleriyle herşeyden çok ilgilenmiş olmasından ileri geliyor. Son yarım asırlık dünya tarihi incelenince, bütün siyasî mücadelelerin temelinde şiddetli iktisadî bir mücadelenin bulunduğu görülür. Halbuki şimdi bizde bütün dikkat, yalnız bu temel problemin üzerinde yer alan siyasî probleme çevrilmiş bulunuyordu. Dergimiz aynı zamanda sosyal ilimler dergisidir. Auguste Comte'un *physique sociale* (hikmet-i içtimaiye) ve Le Play'in *science sociale* (ilm-i cemiyet) mezhepleri son zamanlarda o kadar ilerledi ki, şimdi hemen her konuya, her probleme dair araştırmalar yapmaktadır. Bugün felsefe, tarih, hukuk, ahlâk, eğitim, sanat hakkındaki insan bilgisi tamamen değişerek büsbütün başka geniş bir düşünce ufku açmıştır. Bu değişiklikleri yapan ilimdir. Milletlerin kültüründen sosyal ilimlerin bu derece yükseleceğini belki kurucuları bile ümit etmemişlerdi. Devlet adamlarının yenileşme ve reform hareketlerinde müşavirleri sosyal ilimler olmazsa, bu adamların yollarını bulamayacaklarını, memleketin düzeltilmesinin kabil olmayacağını bütün Batı düşünürleri söylüyorlar. Bunun için dergimiz sosyal ilimlerdeki üstadların verimli yayınlarını temel alarak bu ilimlerin bütün dallarına dair tafsilatlı makaleler yayınlayacaktır.»

Bu yeni dergide sosyal ilimlere dair yazanların başında yine Ahmet Şuayıp görülüyor. *Servet-i Fünun*'da iktisat kitabı ile fikir hayatına giren M. Cavit*, burada iktisadi makaleleri yazıyor. Felsefede Rıza Tevfik imzası meydana çıkıyor. Bu üç kurucunun arkasından, Sâtı, Bedi Nuri, Asaf Nef'î, Dr. Ethem Faik Nüzhet, vb. gibi genç yazarlar nesli geliyor. İmzaların yeniliğine rağmen, bu hareketi *Servet-i Fünun*'a bağlayan Ahmet Şuayıp'dır. *Positiviste* görüş burada gelişerek devam edecek ve yeni yazı arkadaşlarıyla birlikte evrimcilik (tekâmüliye) şeklini alacaktır.

Şuayıp'ın daha önce «üç hal kanunu»na dayanarak müspet felsefe görüşünü izah ettiğini görmüştük: «İnsan ahlâkî hayvandır, acımak, aile duyguları, şefkat vb. kökleri içgüdülerinden gelir. Hayvanla insan arasında derece farkı vardır. İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli vasıf, çabuk değişmesidir. Buradan insanın terakkisi kanununu tetkik etmeliyiz. Terakkî düz hatlı değildir. Zigzagları, duruşları, geri dönüşleri, sıçramaları vardır. Avrupa'da umumî ahlâkın çökmesinin sebepleri, fikirlerin dağınıklığı ve karışıklığıdır. Siyasî fikirlerdeki karışıklık, ahlâka da tesir ediyor, hiçbir bakımdan birleşemiyorlar. Ortaçağda Katoliklik Avrupa vicdanına hâkimdi: Ruhanî ve cismanî kuvvetleri ayıran laiklik, Katolikliğin tahakkümünü kaldırdı. Protestanlık, devlet ile mezhebi birleştirdiği için laikliğe mani oldu. Mezheplerin doğurduğu ayrılığı, felsefî doktrin ayrılığı arttırdı. Ferdiyetçilik, uyuşma imkânlarını yok etti. Bu buhrana yalnız

* İttihatçıların maliye nazırı olup «Düyun-u Umumiye» baskısını yükselten dış borçları sağlamaktaydı. Serbest pazar iktisadi fikrini eserlerinde savunmuş ve himayeci iktisada karşı daima vaziyet almıştır.

47. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimâiye* Mecmuası (sayı 1, s. 1-10).

ilimle karşı konabilir. İlmin zihniyeti insanları birleştirir.» Şuayıp'a göre, düşüncenin tabii işlemlerinde insan bilgisinin doğuşunu aramalıdır. Fikir dil ile meydana gelir. Dil insanı hayvandan ayıran ilk vasıftır. Taine'e dayanarak bilginin tahliline sözcük ile başlıyor. Sözcükten tasavvura, anlama, oradan duyuma, en sonra fizyolojik olaya geçiyor. «Bir has isim nedir? Fikrimizde belirli bir maddenin şeklini uyandıran bir çeşit duyumdur. Bir cins isim de bazı sınıflara giren kişi tasavvurlarını uyandıran bir çeşit duyumdur. Bir şeyi düşünmek, ona isim vermektir. Bütün genel fikirler, bu yerine koyma (ikame) işleminin eseridir. Duyumlar, merkezî sinir sistemindeki bir takım atomik hareketlerin neticesidir. Taine de, Condillac gibi, insanın bilgi aracının duyumlar olduğunu kabul eder. En soyut (mücerret) fikirler bile dış âlemin bize aksetmesinden ibarettir. Bir fikrin doğru olup olmadığını anlamak için, onun kökü olan hayallere ve duyumlara bakmalıdır. Biz, şeylerin asıl tabiatını bilmiyoruz. Bilgi, yalnız olayları, onlar arasındaki münasebetleri bulur.»

Bu temel düşünce *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisindeki yazılarda da hâkimdir. Ancak Şuayıp, pozitivizme dayanarak sosyolojiye girmekte ve yeni akımlardan biyolojik sosyoloji diye tanınan yayınlara dayanmaktadır. *Devlet ve Cemiyet* adlı yazısında şöyle diyor[48]: «Cemiyet ilmiyle insan ilmi birbirinden ayrılamaz hale geliyor. Bütün felsefî problemler sosyal problemlerden sayılıyor. Bir kimsenin yetileri, kendi cinsinin mirasıdır ki, bu da cemiyetten başka birşey değildir. Cemiyetin şartları hayatın kanunlarına bağlıdır. Hayat ilmi ile cemiyet ilminin yakınlığı pek büyüktür. Hatta bütün evren kuruluş halinde geniş bir cemiyettir. Öyle ise cemiyet ilmi bütün ilimlerin başı ve hepsinin özetidir.» Şuayıp burada, kısaca Espinas'ın görüşünü anlatıyor[49]. «Bu ilimde derinleşenlere göre kavimlerin siyasî içtimaî kurumları arasında büyük farklar vardır. Kurumlar bir milletin ruhî ve medenî halinin ifadesidir ve değerleri nisbî (relatif)dir. İnsan cemiyetlerinin evriminde siyasî kurumlar, sebep olmaktan çok gayedir. Bir kavmin siyasî yöneliş tarzı, yalnız şimdiki varlığının şartlarını değil, onun geçirdiği hükûmet tarzlarını gösterir. Teorik bakımdan en iyi görülen kurumları biz keyfimize göre seçemeyiz. Tarih gösterir ki, en büyük kanun kurucuların devamlı eser meydana getirebilmeleri, kavmin ihtiyaçlarını keşfetmeleridir. Tarihte kurumlarını kökten değiştirmeyi başaran bir millet yoktur. Bazı fetihler ve ihtilâller sonunda yalnız isim değişir[50]. Korsika'da kanun ve hükûmetin varlığına rağmen, haydutlar hüküm sürüyor. İçtimaî sınıflar Ortaçağ düzenini saklıyor. Kurumlar üzerinde milletin esas yaratılışı hâkimdir. Kurumlarm gerçek değişmesi, milletin kafa eğitiminin değişmesine bağlıdır[51]. Hiçbir kanun kurucu, kafasından çıkan kanunları kavimlere kabul ettirme gücünde olmamıştır. En müthiş ihtilâller bunu ancak kısa bir sürede yapabilmişlerdir. Bir kavim, ihtiyaçlarına uymayan kurumlara uymaya ancak bir süre için zorlanabilir. Nitekim bir hayvana da ancak beş dakika, tabiatına aykırı bir vazi-

48. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (sayı 1, s. 54-71).

49. Espinas, *Les Sociétés Animales* (1870).

50. H. Toqueville, *Révolution et Ancien Régime* (Şuayıp'ın tenkitleri için bu kitap esaslı kaynaktır).

51. Ahmet Şuayıp bu tenkitleri yaptığı sırada, Sabahattin ve onun yolunu tutan «Meslek-i İçtimâî» mensupları da başka ifadelerle aynı şeyi söylüyorlar ve esaslı bir reformun herşeyden önce geniş boyutlarıyla toplumsal yapı değişmesine, onun da yeni bir eğitim sistemine bağlı olduğunu iddia ediyorlardı. Fakat bunun kaynağı *science sociale*, ötekinin kaynağı *sociologie biologique* diye tanınan yeni bir çığır olduğu için, birbirlerine karşı ilgisiz davranmışlardır.

yet aldırılabilir. Baskı biter bitmez geçmiş geri döner. Yeni isimler altında eski kurumlar görünür. Böylece, netice kelimeleri ve isimleri değiştirmeden ibaret kalır. Demek, kurumlar milletin ihtiyaçları ve duygularının tercümanı olduğundan, ancak bu duygular ve ihtiyaçların değişmesiyle değişebilir. Bu değişmelerse pek ağır irsî bir birikmenin sonucudur[52]. Bütün varlıkların evrimini idare eden kanunlar içtimaî kurumları da idare eder. Değişmeler hiçbirinde birdenbire (brusque) olmayıp nesiller zarfında toplanan hissedilmez farklılaşmaların sonucudur. Biz değişmeleri bir kanunla desteklendiği zaman görüyor ve bu değişmenin kanundan ileri geldiğini sanıyoruz. Halbuki, o uzun bir çalışmanın eseridir. Hakikî kanun kurucuların görevi, kamu sanısı tarafından yazı ile tespit edilen âdetleri düzenlemekten ibarettir.

Kişiler, kavimler ve kurumların evrimi daima ağır ağırdır. Bir millet tarihinde ileri bir medeniyet ile göründüğü vakit, denebilirki bu medeniyet uzun bir geçmişin yemişidir. Belki bu geçmişi biz bilmiyoruz, fakat o daima vardır. Bir dil ve edebiyat birdenbire meydana getirilemez, bunların var oluşu arkalarında uzun bir geçmişin bulunduğunu gösterir. Bir milletin bu dereceleri hızla geçmesini istemek bir hulyadır. Devletlerin kökleri hakkında Joseph de Maistre ve Comte de Bonald'ın mezhep *hypostase*'leri üzerine kurulmuş düşüncesi tartışmaya bile değmez, ilmî esaslara dayanmamaktadır[53]. Nitekim başında J.J. Rousseau olduğu halde demokratik teoriler de böyledir[54]. Demokratik fikir, 16. yüzyılın sonlarına doğru en yüksek derecesine çıkmıştı. 17. yüzyılda Hobbes, Locke bu teorilerin savunucusudur. Biri hükümdarın istibdadına, öteki milletin istibdadına varıyor[55]. Daha sonra Rousseau *İçtimaî Sözleşme* (Contrat Social) adlı eserinde, bütün bu teorileri özetledi. İnsanların yaratılışta iyi oldukları hakkında bu yüzyılın kanaati Hegel, Spencer, Comte, Taine, Renan gibi büyük düşünürler tarafından tenkit edildi. Summer Maine 'sözleşme' teorisini hülya gibi görmekte[56], 'Sözleşme fikri insana cemiyet halinde yaşadığı zaman gelmiştir' demektedir.

İnsanlarda akıl ve hikmet (raison) doğuştan gelen bir vergi olmayıp binbir güçlükle elde edilen zayıf bir terkiptir. İnsan, devamsız bir denge halindedir[57]. İnsanlar tabiatça hasta oldukları kadar da delidirler[58]. Organlarımızın, fikirlerimizin sağlığı büyük bir başarı, parlak bir tesadüftür. İnsanları tabiatça iyiliksever, kendi faydasını

52. Spencer evrimciliği.

53. *Obscurantisme* diye tanınan bu akımın da –aslında– sosyolojinin doğuşunda rolü olduğunu Şuayıp hesaba katamıyor.

54. Halbuki *obscurantiste* diye tanınan Joseph de Maistre'in realist görüşü ile Rousseau ve çağdaşlarının *idéologie* diye tanınan görüşü çatışmış ve sosyolojinin doğuşunda birincilerin rolü olmuştur.

55. Hobbes ve Locke'un «İçtimâî Sözleşme» teorilerinin kökü, Althusius ve Grotius'dan gelmektedir. Ancak ikincisinde bu teori demokrasi lehine yorumlanmıştır. Asıl demokratik hareketleri savunan Spinoza'dır (Traité Théologico-Politique).

56. Bu İngiliz etnologunun adını Arap harfleriyle pek karışık şekilde (Zummer Mayen) yazıyor. Ondan başkası olması beklenir görünmüyor.

57. *Equilibre instable.*

58. İnsanın tabiatça hasta ve deli olduğu, evrimde biyolojik bir soysuzlaşmadan meydana geldiği hakkındaki görüş, 19. yüzyıl sonunda iyice yayılmıştı. Bu görüşe göre, insan, biyolojik bir zaafın ve soysuzlaşmanın ürünüdür. İlkönce Lessing bu fikri şöyle ifade etti: «İnsan, ruhunun gelişmesiyle megaloman olan bir maymun türüdür.» Zamanımızda Paul Alsberg «İnsan çevresine karşı çok silâhsız olduğu ve organik evrimini takip edemediği için hayat mücadelesinde organ yerine âletleri kullanıyor» diyor (1922). Bu fikirlerden Şuayıp'ın haberi olamazdı. Fakat onun zamanında Türkiye'de Max Nordau'nun *Soysuzlaşma* (Dégénérescence) ve *Medeniyetimizin İtibârî Yalanları* adlı kitapları biliniyordu ve tercüme edilmişti.

içtimaî fayda için fedaya hazır sanırsak fena halde aldanırız. Bize dedelerimizden geçmiş olan vahşilik ve zulüm tabiatı bugün de sürüp gidiyor. İnsanın kafa kuruluşu onu daha ilk halinde hayalci (utopiste) yapmıştır. Heyecan aşırılığı, şüpheler, duygusallık onun karakteristikleridir. Bundan dolayı, Rousseau'nun insan tabiatı üzerindeki düşünceleri hayalden ibarettir.

Devletlerin kuruluşunda en önemli olan iklimlerin tesiridir[59]. Tabiî çevrelere göre siyasî ve içtimaî kurumlar da değişir.» – Burada iklimlere göre devlet şekillerinin değişmesine, göçmen kuşlarda iklimin etkisine dair örnekler veriyor – «Hayvan cemiyetlerinde başkanların rolü vardır. Patagonyalılar, Yeni Zelandalılar, Avustralyalılarda başkan yoktur. Tasmanyalılarda ise iğreti başkanlar vardır. Her küçük aşiret savaşa çıkmadan başkanını seçer. Yenme veya yenilmesinden sonra başkan herkesle eşit olur. Savaşın ne olduğunu bilmeyen kavimlerde tek kimsenin nüfuzu olamaz. 14-20 kişilik zümreler halinde yaşayan Fuégienlerin hiçbir başkanları yoktur. Eskimolarda da başkanlık fikri doğmamıştır. Fakat savaş, ilkellerde hükûmeti doğuran biricik sebep değildir. Hükûmet savaştan doğmuşsa, hüküm bir adamın elinde kalmıştır. Savaş, bütün müstebit hükûmetleri doğurur. Önceleri yurdun koruyucusu ve savunucusu sıfatı ile işe başlamışlardır. Savaştan sonra devlet şeklini gerektiren âmillerden biri endüstridir. İlk serveti doğuran ve insanlar arasında ilk eşitsizliğe sebep olan endüstridir. Aletler mükemmeleştikçe ilkel cemiyetlerde endüstri de genişledi. Endüstriciler çiftçilerin ihtiyacından fazla mahsul meydana getirdiler.

Üçüncü kuvvet de bir takım yanlış inançlarla tanrıların maksatlarını yorumlayan, öfkelerini dualarla dindiren rahiplerin kuvvetidir. Hasılı, siyasî kuvvet, içtimaî bir evrimin eseridir. Zayıflar, kuvvetliler tarafından ezilmiştir. Bu maddî kuvvet olduğu gibi, dinî-ahlâkî kuvvet veya fikir kuvveti, bazen iktisadî kuvvettir. Marx, siyasî kuvvetin biricik âmili olarak iktisadî kuvveti kabul ediyor ki doğru değildir[60]. Bununla birlikte, iktisadî kuvvet siyasî kurumlar tarihinde büyük rol oynamıştır. Siyasî hükûmet daima aynı sınıftan bir içtimaî olaydır. En küçük cemiyetlerden en büyüklerine kadar yalnız derece farkı vardır. İnsanlar birbirine dayanışma (teavün) bağlarıyla bağlıdır. İhtiyaçlarımızı bunlarla sağlarız. Vahşetten barbarlığa geçen ilk dedelerimizin içtimaî hâli evrim kanununa göre değişikliğe uğramış[61], birçok kabileler, iklim ve savaş icaplarıyla birleşerek millet denen kütle meydana gelmiştir. Toprak köleliği ve derebeylikte yenilenler kılıçtan geçirilmeyerek tarlada çalıştırılmaya başlanmış, büyük endüstri büsbütün başka varlık şartları meydana getirince şu hal de ortadan kaybolmuştur.

Bazı sosyologlara göre, cemiyetin gerçek bir hayatı vardır. Ferdin şuurundan başka bir de toplum şuuru (vicdan-ı içtimaî) vardır[62]. Eflatun ve Aristo, cemiyeti büyük bir canlı gibi görüyorlardı. Zamanımızda ise Worms gibi yazarlar, cemiyetlerin gerçekten canlı olduğunu iddia etmekte, bunu isbat için bir organizmi idare eden hayatî

59. Bu noktada Montesquieu'yü kastediyor. İbn Haldûn'dan da faydalanıyor. fakat Şuayıp edebi eser hakkında Taine'i tenkit ederken bu noktada ona katılıyordu. Burada iki yazı arasında fikir çelişmesi görüyoruz.

60. Şuayıp, Marx'ın görüşü için «doğru değildir» diyor ama, teori hakkında hiçbir izah ve tenkit vermediği için bu sözleri pek havada görüyoruz. Halbuki aynı yıllarda, Türkçede sosyalizm, kollektivizm yayınları başlamış bulunuyordu.

61. H. Spencer'in sosyoloji görüşüne bağlanan Şuayıp, «Evrim Kanunu»nu bir postula gibi kabul ediyor. Fakat üzerinde tartışmaya girmiyor.

62. Burada E. Durkheim'ın *conscience collective*'ini kastediyor. Biyolojik teoriye katıldığı için onun üzerinde durmamaktadır.

kanunları tetkik etmeli demektedir. Canlı varlığın esas tabiatı, parçaların hayatî bir kuvveti devam ettirmeye çalışmasıdır. Bu yardımın şartları iki türlüdür: 1) Çeşitli parçalar arasında fonksiyon bölümü ve bunların özellikleri. 2) Bu gayeye doğru onların dayanışmaları. Bu şartlar bütün insan ve hayvan cemiyetlerinde vardır. Her nerede fonksiyon bölümü yoksa, orada organizm yoktur. Meselâ bir kum yığınında, parçalar birbirine benzer, aynı tarzda hareket eder, kumlar arasında fonksiyon bölümü ve organlaşma yoktur. Fonksiyonlar bölünürken bitkinin bir kısmı toprağın suyunu emer, başka bir kısmı hava ile temasta solunumu yapar ve organlaşma başlar[63]. Bunun gibi, insanlar da işleri kendi aralarında bölünce, cemiyet başlamış demektir. Milne Edwards'a göre iktisatta işbölümü ne ise, fizyolojide fonksiyon bölümü de odur. Spencer, canlı varlığın bünyesini tetkik ederek üç türlü fonksiyonu olan üç büyük cihaz görüyor: a) Sindirim, b) Sinir, c) Solunum. Devlette de böyledir. Bir kısım gıda ihtiyaçlarını elde eder, bir kısmı devletin idare ve dış münasebetlerini düzenler, bir kısmı da tüketim için mahsulleri dağıtır ve insandaki kan dolaşımına benzer. Bugün henüz fertlerin şuuru dışında bir içtimaî şuur olduğu ispat edilememiştir[64]. İnsan organları dışında bir uzviyet olmadığı gibi, fertler dışında da içtimaî bütün gösterilemez.»

Şuayıp'a göre, «cemiyetin aslî bünyesinden çıkan büyük bir sonuç da, evrimin devrim'den (révolution) üstün olmasıdır. Fakat bazen bir organ uğradığı hastalıktan ancak bir devrim ile, meselâ bir buhran veya humma ile kurtulabilir. O zaman, ihtilâl lâzımdır. Evrim, genel kural ise, devrim (ihtilâl) istisnadır. Meşru bir ihtilâl ancak, kanunun fikirleri ve emellerine uygun olandır: Bu, millî duyguların galeyanıdır. İhtilâl nereden gelirse gelsin, esaslı bir değişikliği gösterir. Islahat (reform) hukukun tabiî genişlemesidir. İhtilâl ise, tabiat dışı bir harekettir, facialarla doludur. Eğer reform vakit ve zamanında yapılmayacak olursa, hastalık içtimaî vücudun hertarafını sarar, ihtilâl hazırlanmış olur. Hükûmet şekli milletin emellerine aykırı ise, ıstırapları dindirmek için, başka meşru vasıta olmazsa, ihtilâl meydana gelir. İşte bunun için, vaktinde lâzım olan reformları yapmalıdır»[65].

Ahmet Şuayıp *Mezhep Hürriyeti* (İslâmiyet ve Katolik Kilisesi)[66], *Hilafet ve Saltanat*[67], *Fransız İhtilâli*[68] ve *Viyana Kongresi*[69], adlı yazılarında sosyolojik görüşünü, kurumlar tarihi ve Türkiye'nin problemlerine tatbik etti. Fakat başlıca *Toplum Amilleri* adlı yazısında, sosyal olaylarda rol oynayan faktörleri tetkike girdi[70]. Bu soru ondan sonraki sosyologlar tarafından da ele alınacak ve devamlı bir tartışma konusu olacaktır. Şuayıp'a göre, «Yeryüzünde yaşayan kavimlerden bazısı fasılasız bir ilerleme yolunda olduğu halde, bazısı tabiî gelişmelerinin son sınırlarına gelmişler, görünüşte

63. E. Durkheim'in *Division du Travail Social*'ı o sırada çıkmış bulunuyordu. Ancak Şuayıp'ın bahsettiği iş bölümü daha çok Worms'a bağlıdır.

64. Durkheim'den önce Espinas'da da «kollektif şuur» fikri vardır: Şuayıp «hayvan cemiyetleri»ne ait örnekler verirken Espinas'ya dayanıyorsa da Spencer gibi kollektif şuur fikrini kabule yanaşıyor ve bu iki düşünce arasında kalınca ikinciyi tercih ediyor.

65. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (sayı 1. Devlet ve Cemiyet).

66. A.g.d. (sayı 2, 15 Ocak 1909, sayı 3, 15 Şubat 1909, sayı 4, 15 Mart 1909).

67. A.g.d. (sayı 4).

68. A.g.d. (sayı 1, 3, 4, 5, 6).

69. A.g.d. (sayı 8. «Viyana Mütemeri»).

70. A.g.d. (sayı 6 ve 7).

değişmez şekiller içine kapanmış duruyorlar. Tarih de gösteriyor ki, bazı kavimler yüzyıllarca yükseldikten sonra düşmeye başlamışlar ve geri doğru değişme onları yok etmiştir. Bu türlü olayların sebepleri nedir? Herkese açık olan bu yol üzerinde, ne için bütün kavimler paralel yürümemiştir? Bir milletin evrimini gerektiren âmiller çevre, ırk, veraset, çiftçilik, endüstrinin ilerlemesi, hayat kavgası, inançlar gibi çok çeşitlidir. Hepsinin önemi büyük olduğundan içlerinden yalnız bir kısmını ele almak doğru değildir. Tarihçiler, uzun bir süre çevre âmillerinden yalnız iklime önem vermişlerdir. Soğukluk sıcakhk bir ırkın tipini, derisinin rengini, esaslı karakterini gerektirmede yeter sanmışlardır. Bir milletin ruhunu öğrenmek istedikleri vakit, son başvurdukları vasıta, termometre idi. Vakıa bazen iklimin tesiri çok önemlidir, kutuplar ve ekvatorda hayat şartları azalınca medeniyet kurulamaz, fakat Montesquieu iklime lüzumundan fazla önem vermiştir. İklimin tesirini ilk farkeden Hipocrates'tir. İnkâr edilemez ki soğuk ve kuru bir iklim, devamlı ve düzenli çalışma kabiliyetini arttırır. Sıcak iklim, tersine, tembelliğe götürür, her türlü çaba gücünü azaltır. Toprağın insanlar üzerine tesiri yalnız eski medeniyetlerde değil, yakın zamanlara kadar pek mühimdi. Vaktiyle toprak, kavimlerin yalnız varlık şartlarım değil, siyasî ve içtimaî kurumlarmı da tayin ediyordu. Otlaklarda, ormanlarda, deniz kıyılarında, ekilmiş topraklarda yaşayan kavimleri tetkik etmek üzere bunu ispat kolaydır. İşe step ve ormanlardan başlayalım. Ottan başka birşey yetiştirmeyen geniş topraklardaki cemiyetlerin varlık şartları ve kurumları büsbütün başkadır. Yalnız göç etme ve yer değiştirme ihtiyacı onların varlık şartlarını yeni çevrelerinin icabına göre farklılaştırır. Steplerden çıkmadıkça medeniyet yükselemez. Çoban hayatı at olmadıkça kabil değildir. Stepte insanı yaşatan attır. Öte yanda bütün aile üyelerinin ortak bir ata etrafında toplanarak babaerkliği (patriarcal) tipini vücuda getirmeye yarayan da yine attır. Çeşitli mallar, sürü, vb. ortak olarak aileye aittir. Bütün bunlar başkanın hükmü altında yaşarlar. Kendisine son derece saygı gösterilir. Bu türlü cemiyetlerde esas, kişiler değil ailedir. Merkezî hükûmet lüzumsuz veya çok sınırlıdır. Çoban kavimler hareket halinde olduklarından onlarda toprak mülkiyeti olamaz. Sürüleri topraktaki otu yedikten sonra başka yere giderler. Bütün ihtiyaçlarını sürülerinin mahsulü ile sağlarlar. Yaşayış tarzlarını değiştirecek hiçbir sebep yoktur. Aile başkanının, geleneklerin nüfuzu büyüktür. Topraklarından çıkmadıkça değişmezler. Fakat amansız zaruretler onlardan çoğunu göçetmeye zorlar. Çünkü burada hayat kolay olduğundan, kısa bir zamanda nüfusları artar. Fazlalaşan nüfus, geçinebilmek için belirli vakitlerde sürülerini katarak, çadırda yaşadıkları toprakları bırakırlar. Göçler, çoban kavimler için pek tabiî birşeydir. Ancak göçebe hayatı atsız mümkün değildir. Deve bu işleri göremez. Göçebeler at sayesinde büyük istilâları yapabilmiştir.

Deniz ve kara avı ile yaşayan kavimlere gelince: Deniz avı insanlara yetecek kadar, iğreti varlık şartları verir. Av sahalarının azlığından dolayı aileler pek az geniş yerlere dağılmışlardır. Burada kişinin kuvveti ve mahareti önemlidir. Dinç ve genç adamlar, hayatlarını kazanabilirler, çoğu ihtiyarlar faydasızdır; nüfuz ve itibarları yok gibidir, hatta onları bir yaşa gelince öldürürler. Geleneklerin nüfuzu zayıftır, aileler hemen devamlı savaş halindedir. Savaşta başarı, disipline bağlı olduğu için aileler kabileler halinde ve bir başkanın emrinde toplanırlar. Savaş süresince başkanın gücü pek büyüktür. Bu hal idarenin müstebit olmasına, kuvvetin merkezde toplanmasına

sebep olur: Roma istilâsı zamanında Galya'da hal böyle idi. Norveç'te çevre tesirini daha fazla görüyoruz. Kuzey Denizi içtimaî bakımdan birinci derecede önemlidir. Bir sebep daha vardır ki, o da meteorolojik bir olayın sonucu olan Golf-Stream'dir. Bunun içtimaî önemini ilk defa Le Play görmüştür. Bu kuzey yarımküresinin büyük olaylarındandır ve kuzey kavimlerinin esaslı içtimaî bünyelerinin doğmasında âmil olmuştur[71]. Çiftçiliğe gelince, o göçebelik hayatı ile uzlaştırılamaz. Aileler artık çadırlarda yaşamaktan vazgeçerek bir evde oturmak zorunluluğunu duyarlar. Sabit bir mesken kurulur, çiftçilikte iş zamanı uzadığından, bu hal mülkiyetin de uzamasını gerektirir. Mülkiyet insanlarda doğuştan değildir. Toprak, mahsullerini uzun bir süre çalıştıktan sonra verirse, mülkiyet genişler. Devamlı çalışma zorunluluğu, mülkiyetin devamlılığını sağlar.»

Ahmet Şuayıp sonraki sayılarda ırk teorisi üzerinde duruyor: «Son yüzyılın fikrî gelişmeleri arasında en çok eleştireye uğrayan fikirlerden biri de ırk teorisidir» diyor. Kavimler psikolojisi adıyla kurulan yeni bir ilim, ahlâk, felsefe ve sosyolojiyi kucaklayarak milletlerin geleceği hakkında kesin hükümler vermek iddiasındadır. Taine, Gumplowicz, Fouillée, Gustave le Bon gibi bilginler, bir milletin bütün ümitlerini ırk teorisinin mantıki düsturu içine sokuyorlar, diyen Ahmet Şuayıp, bu teoriyi coğrafi çevre teorisinden daha kuvvetle tenkit etmekte, toplumsal yapı ve evrimde ırkın esaslı bir etken olamayacağını, bugünün milletleri arasında saf ırk aramanın imkânsız olduğunu iddia etmektedir*.

Ulûm-u İçtimaîye yazarlarından Bedi Nuri ve Sâtı (iki kardeş), Ahmet Şuayıp'ın başladığı biyolojik sosyoloji ve evrimcilik yolunda ilerlediler. Bedi Nuri'nin bu dergi dışında bir de *Şehbâl* de faaliyeti görülüyor. Fakat Sâtı, mütareke yıllarına kadar Türkiye fikir tarihinde önemli bir rol oynayacaktır.

Bedi Nuri (1875-1913), Sâtı gibi Mülkiye mezunudur. Kısa süren ilmi faaliyetinde çok değerli yazılar yazmıştır. Sivas'ta kaymakam ve mutasarrıf olduğu sırada küçük kardeşinin mensup olduğu yazı ailesine makale gönderiyordu. Bu yazılardan ilk dikkate değeri *İçtimaî Kabiliyet* adlı makaleleridir[72]. Yazar, toplum kabiliyetini önce içgüdü ile tarif eden görüşü anlatıyor. Proudhon'a göre kitle içgüdüleri, zümre içgüdüleri vardır. Fakat toplumsal hayat, içgüdülere indirgenemez. Bunun için Espinas gibi toplumsal duygulara, toplumsal şuura yükselmek gerekir. Bedi Nuri, toplum kabiliyetinin kökü ve evrim nedir diye soruyor. Onun köklerini organik hayatta buluyor: Karıncalar, termitler gibi hayvan toplumlarından gelen bir kanun vardır: Anatomik farklılık ve sinir cihazından yoksun ilkel organizmlerde nasıl hakiki bir duygu kabiliyeti aramak güçse, her türlü organlaşmadan yoksun ilkel toplumlarda da sosyal kabiliyet aramak o kadar imkânsızdır. Yazar bundan sonra sosyal organizmde kabiliyetin görevi nedir? diyor. O bu noktada Darwin'in «hayat mücadelesi» kanununa, Lanessan'ın «mücadele için ortaklaşma», Paul Comès'in «mücadele için birleşme» kanunlarına başvuruyor**. Böylece biyolojik alanda bulduğu esasların sosyolojik alanda da geçerli olduğu sonucuna varıyor.

* Irk teorisine ait bu tenkitler sonra Ziya Gökalp, M. İzzet, vb. tarafından tekrar ele alınacaktır.

** J. L. de Lanessan, *La Lutte pour l'Existence et l'Evolution des Sociétes.*

71. Burada Şuayıp, açıkça Le Play ekolünün görüşünü işaret ve izah şeklini kabul ediyor. Fakat bunu Worms veya Spencer sosyolojisi ile nasıl uzlaştırabileceğini açıklamıyor. Ayrıca Türkiye dışında 1905'de başlayan ve 1908'den sonra Türkiye'de devam eden Le Play mensuplarının fikirlerinden habersiz görünüyor.

72. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (sayı 7, 1 Temmuz 1909).

«İçtimaî kabiliyet üç türlü içtimaî olayı kuşatır: 1) Uzvî veya formel, 2) Fikrî, 3) Ahlâkî olaylar.

I – Uzvî olaylar, duyulmamış gibi cereyan ederler. Bunlar uzviyetlerde topluluğun hayat kabiliyetini, bünyesini teşkil eden fiillerdir. Bu olaylar veya fonksiyonlar, uzvî fonksiyonlar gibi gizlidirler. İçtimaî hayatın duygulu fonksiyonları ancak uzviyetlerdeki heyecanlara karşılık olarak kriz, içtimaî sefalet, umumî felaket, ihtilâl hallarinde meydana çıkar.

II – Fikir olayları, insanlığın ruhî hayatının bütün görünüşlerini kuşatır. Tasavvurlar, lisan ve sanat ile tabiata sahip çıkma, içtimaî uyum (intibak), ahlâkî kavramlar, icatlar, keşifler, sözleşmeler, kanunlar, vb. buraya girer.

III – Ahlâk olayları veya «vicdan», kamu sanısında (veya kollektif şuurda) ahlâk kanunları ve kuralları, ahlâkî tasavvurlar şeklinde ifade olunur. Burada cemiyet daha dayanışmalı, daha sıkı bağlarla bağlıdır. İçtimaî bağlılığın şuuru en yüksek dereceye çıkmıştır.» Bedi Nuri bu tahlillerinde kısmen Espinas'tan kısmen Worms'tan esinlenmiştir.

Toplumsal kabiliyetin kökleri konusunda şöyle diyor: «Duyguların doğuşu kulak için ses, göz için ışık, burun için koku, dil için tad titreşimleri ile açıklanmaktadır. İçtimaî kabiliyetin kökü eğer duyular ise onun türlü derecelerde bütün canlılarda, hayvanlarda bulunması gerekir. Hayvanlardaki 'içtimaîlik'i de aşağı derecede de olsa bu duyu kaynakları ile kurulmaktadır.» Bedi Nuri *İçtimaî Hayat* adlı yazısında, toplum nedir? diye soruyor. Toplum bir uzviyet midir? Toplumsal organizma biyolojik organizmaya benzetilebilir mi? Bu öyle bir sorudur ki, sosyologların birçok dallara ayrılmasına sebep olmuştur. Toplum felsefesinde (hikmet-i içtimâiye) uzvî esas kabul edildiğine göre, bu soruyu derinleştirmeliyiz diyor. «Eğer cemiyeti uzviyete irca eder, içtimaî hayatla uzvî hayat arasında sıkı bir ortaklık görürsek, içtimaî gerçeğin gözümüzde doğrulanması kolaylaşacaktır. Onun içindir ki, sosyoloji öğretiminde, çoğu *organicisme* mesleki, uzviyeti cemiyetin temeli sayanların teorisi takip edilmektedir.» Onca, burada ilk göz önüne alınacak nokta organ ve organizma ile 'hayat'ı birbirine karıştırmamaktır. «Vakıa organsız bazı yaratıklar tanırız. *Protiste* denilen varlıklar gibi. Hayatı olmayan organlar biliyoruz, makineler gibi. En sonra 'canlı' denen bir varlık da görüyoruz ki, burada 'organlaşma' (organisation) uzvî kuruluşların bir bileşkesidir. Canlının anatomik unsurlarının karşılıklı birbirine etkisinin düzenlenmesinden, uymasından, dayanışmasından ibarettir. Bundan dolayı bizim 'uzvî fonksiyon' dediğimiz hayatî olayı hasıl eden şey fert olarak hayatî unsur, anatomik madde değildir. Belki, hayatî unsurların birleşmesi, sentezi, birbirini tamamlaması ve dayanışmasıdır. Yani bunların fonksiyon gören bir organ halinde kurulmasıdır. Organlaşma, âdî hayatî unsurdan başka birşeydir: Tıpkı bir sentezin kimyevî unsurlardan başka birşey olduğu gibi. Uzvî fonksiyon adi hayatî maddenin hayatî karakterinden farklıdır. Nasıl ki bileşik bir cismin karakterleri de onu meydana getiren unsurların karakterleri toplamından farklıdır. Cemiyet ile onun organik kuruluşları için de hal böyledir. Bir cemiyet adi fertlerden başka bir şeydir. İçtimaî hayat uzvî hayattan farklıdır»*.

Sosyal zümre Bedi Nuri'ye göre, bütün bu olayların sıra bakımından en son ge-

* Sonradan Ziya Gökalp'ın Sâtı'a karşı savunacağı fikri, ilk defa Bedi Nuri ileri sürüyor.

leni, en karışık ve karmaşık olanıdır. De Greef'in sosyal varlığı ifade etmek üzere kullanılmasını ileri sürdüğü «uzviyet-üstü» (super-organisme) sözü maksadı oldukça anlatır[73]. Bu deyim yalnız bilgimizin mertebeleri arasında sosyal zümrenin yerini belirtmek bakımından değil, asıl hayatî uzviyet dediğimiz şey ile «içtimaî uzviyet» arasındaki az veya çok farkları göstermesi bakımından da değerlidir. Gerçi biyoloji (hayat ilmi) ve psikoloji (ruh bilimi) alanlarında elde ettiğimiz genel bilgileri, ortaya çıkardığımız toplumsal hallere göre kullanılabilir bir hale koymak bizim için nasıl verimliyse, canlı varlık ile bir toplum arasında var olan önemli farkları da göz önünden uzak bulundurmamak o derecede gerekir. Âlemde herşey, bilgimizin mertebelenişinde olduğu gibi, birbirine dayanır ve zincirleme bağlanır. Ancak, her bilginin esaslı ve zorunlu şartı, bu bilginin tanılan başka şeylerden ayrılması ve farklı olmasıdır. Bu farklılık, başka bilinen şeylerle olan münasebetleri kavranmadıkça, anlaşılamaz. Bundan dolayı sosyolojinin (ilm-i içtima) başka ilimlerle münasebetleri inkâr veya ihmal değil, tam tersine benzeyişleri ve bağlılıkları nisbetinde toplum felsefesini başka bilgilerimize bağlamalıyız.

Madem ki toplum canlı varlıklardan ibarettir, öyle ise toplum felsefesi de biyolojinin evladıdır*. Bir buğday tarlası bir toplumu teşkil etmez. Bir istridye tarlası bir sosyal hükümet fikrini doğurmaz. Bir mercan yığını toplum hakkında edindiğimiz fikri asla vermez. Fakat eğer bir hayvan sürüsü üzerinde gözlem yapar'sak, görürüz ki, vahşi kavimlerde hattâ ilkel toplumlarda onlarla münasebetler ve benzeyişler farkedilmektedir. Öyle ise, bir toplumu tasvir eden şey nedir? Bu bakımdan birçok teori ileri sürülmüştür. Herbert Spencer şöyle diyor: «Madem ki her terkibin mahiyeti onu terkibeden kısımların mahiyeti ile gerektiriliyor, öyleyse toplum, onu teşkil eden bireylerden ibarettir. Bu hale göre bir arı toplumu bir arının tabiat ve mahiyet'nden başka birşey değildir. Nitekim bir insan toplumu da, insanların toplamından başka birşey değildir. Bundan dolayı toplum, bireylerin karakter ve tabiatlarından başka karakterlere sahip olamaz mı, diyeceğiz.» Bedi Nuri, böyle bir iddianın yanlışlığını göstermek için şu soru yetecektir, diyor: «Şüphesiz Spencer, canlı varlıklardan bileşik bir toplumun *inorganique* bir cisimden çok bir canlı varlığa benzediğini söylemekte haklıdır. Hiç kimse inkâr edemez ki, düzenleyici parçaların karakterleri bu parçaların bütününü gerektirme bakımından tesiri vardır. Fakat unutmamalı ki, bir sentezin karakteri, onu terkip eden parçaların karakterlerinin bir bileşkesidir. Yoksa terkip eden kısımların karakterlerinin toplamı değildir. Bu öyle genel bir kavramdır ki, her yerde gerçekleştiğini görüyoruz. Sentezlerdeki farklar ve ayrılıklar düzenleyici parçaların ortak organlaşmasından ibarettir. Bundan dolayı, bir cemiyeti kuran ve ayırdeden şey yalnız organları değil, yalnız onu terkip eden bireyler değil, fakat bunların bağlı oldukları 'toplanış tarzı'dır. Yani, toplum dediğimiz az çok belirli bir kişilik kazanmamalıdır. Çünkü aynı toplum bireylerinin birleşme ve işleme tarzının değişik olduğunu takdir ne derece kolay ise, bu bireylerin bir toplumsal varlık içinde toplanma ve birleşmelerinin, herhangi bir toplumun kuruluş tarzı adını verdiğimiz şekillerin o kadar çeşit-

* René Worms, *La Philosophie des Sciences Sociales* (3 vols. 1913, 1918, 1920 Félix Alcan). – Bedi Nuri içtimai felsefe görüşünde bu eserden faydalanmaktadır.

73. De Greef, *Le Transformisme Social* (1904), Les Lois Sociologiques (1907).

li ve farklı olduğunu görmek de aynı derecede güç birşey değildir. Bu tarzda kuruluşlar bir toplumun eserleri ve belirtilerinden ibarettir[74].

Görürüz ki, cemiyet ne kadar sıkıdan sıkıya teşkil edilmiş ise, fertlerin birbirleriyle münasebete girmeleri de o kadar sağlanmıştır. Yani içtimaî evrim ne kadar ilerlemişse, içtimaî varlık o kadar aydınlık kazanmış demektir. Nitekim, hayatî organlaşmada da uzvî evrim ne kadar ilerlemişse, uzvî fonksiyonlar ve sistemler de o kadar yetkinleşir ve aydınlaşır. Bundan dolayı, içtimaî varlık hakkında ne biçim fikir edinirsek edinelim, ister Spencer gibi adî bir uzviyet, de Greef gibi üstün bir uzviyet, yahut Fouillée gibi sözleşmeyle kurulmuş bir uzviyet gibi görelim, her vakit şu sonucu tanıma zorundayız ki: Bir cemiyet her varlık gibi, her uzviyet gibi göz önüne alınacak iki esaslı şey gösterir: 1) Kendini terkip edenler, uzvî kuruluş, 2) Fonksiyon tarzı, işleyişi. Bir cemiyet hakkında elde edilecek bilgileri belki de en ziyade karıştıran şey, insanların cemiyet üzerinde yaptıkları gözlemin pek yapma, pek soyut (mücerret) olmasından ve bu cemiyette bulunan insan hakkındaki bilginin de insanın kendini içtimaî çevreye uydurmadan, sanki bu çevre yalnızca insan tarafından yapma olarak kurulmuş gibi görülmesinden ileri gelmektedir. İşte bu suretle içtimaî teşkilâtın evriminde ve işleyişinde insanın gördüğü fonksiyonun mahiyeti ve genişliği anlaşılır. İnsan, cemiyetteki yaşayışını tıpkı bir karıncanın yuvasında, bir arının kovanındaki hayatı gibi geçirir. Başlıca fark şuradadır ki: insan cemiyetinde zekâ denen hassaya olağanüstü sahip, dâhi denen bazı fertler vardır ki, insanlığın gidişini bunlara ve bu zekâlara borçluyuz. Sanki bizi idare eden yalnız akıldır. Bununla birlikte, bu noktada birleşmiş olan peşin hükümleri kaldırmak lâzımdır. Eşyanın belirli kanunlara bağlı olduğu fikri yani determinizm gerek içtimaî evrimde, gerek uzvî ve maddî evrimde tesir etmeden geri kalmaz. Bu fikir gittikçe yayılmakta ve artık 'kural' veya 'akıl' adı altında bizi idare eden tahakküm sebeplerinin tesirlerine son vermek için, biraz daha halkın anlayış seviyesine kadar yayılmasını beklemek lüzumu görülmektedir. Cemiyetleri idare eden sırf akıl değildir. Bir cemiyet ne kadar ilerlemiş olursa olsun aklın yönetimi ile hareket etmez. Türlü çevre âmillerinin tesirlerinden kurtulamaz. İşte bu düşünceler, cemiyeti bizim yaptığımız veya yapabileceğimiz hakkındaki zanlar ve yanlış inançların ne kadar boş olduğunu gösterir. Nasıl organlarımızı yeniden yapmak iddiasında bulunamazsak, içtimaî bünyeyi de, kendimiz yapamayız ve değiştiremeyiz: İçtimaî hayat dediğimiz şey çoğu pek sathî bir görünüşten ibarettir. Bütün cemiyet budur demek, bizi, heyecanların teşkil ettiği, hayatımızı yalnız bunların yönelttiğini iddiaya benzer. Pek doğru olarak denilmiştir ki, ruh cesedin esiridir. Biz de diyebiliriz ki, insan içtimaî bünyenin esiridir. Bir cemiyet, her cemiyet gibi evrimi sırasında temel bünyesiyle, yani kuruluşuna, çevresine, hayatî şartlarına intibak gücü ile yöneltilmektedir. Cemiyetleri uzviyetlere benzeten şeylerden biri de çocukluk devrelerinin birbirine benzemesinde, gelecek yıllarının hemen aynı evrim yolu ile maksadına ulaşmasındadır» (Ankara, 19 Temmuz 1908).

Bedi Nuri aynı dergide, ahlâk bahisleri adlı yazılarında, ahlâk ilmi ile örf ve âdetlerden ibaret olan ahlâkı karşılaştırıyor[75]. Fakat *Ulûm-u İçtimaîye* adlı yazılarında

74. Görülüyor ki Bedi Nuri «Ulûm-u İçtimaiye» dergisinin fikir çevresinde hâkim olan Spencercilik görüşünü aşmış bulunuyordu. Bu bakımdan o, Şuayip'dan olduğu kadar kardeşi Sâtı'dan ve Rıza Tevfik'ten ayrılmaktadır ve sonradan gelecek olan koliektif şuur fikrinin önderliğini yapmıştır.

75. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (Mebahis-i Ahlâkiye; 1) İlm-i ahlâk, 2) Ahlâk-ı nazarî ve amelî).

sosyal bilimlerin etraflı bir sınıflamasını veriyor[76]. Önce umumi hikmet-i içtimaiye ile özel sosyal ilimleri ayırıyor. «Umumî hikmet-i içtimaîye» şu bölümlerden ibarettir: 1) İlm-i Usul (méthodologie), 2) Umumî içtimaî felsefe, 3) Umumî içtimaî meseleler, 4) İçtimaî psikoloji, 5) İçtimaî şartlar, 6) İlm-i ensâb el-içtimaî (généalogie sociale) – Özel soysal ilimlere gelince, onları da başlıca iki esaslı bölüme ayırıyor: 1) Eşkâl-i içtimaîye ilmi (morphologie sociale), 2) İçtimaî olay ilimleri. Morfolojide coğrafi temeli, nüfus hareketlerini, nüfusun bölünüş tarzını, göçleri, şehir yerleşmelerini tetkik ediyor. İçtimaî olay ilimlerinde şu kısımları görüyoruz: a) Dini olaylar, b) Ahlâki olaylar, c) İktisadi olaylar, d) Dil olayları, e) Bedii olaylar. Bedi Nuri bunlardan her birine ait, özel sosyal ilim hakkında etraflı bilgi veriyor. Onun sınıflaması Türkiye'de sosyoloji ve sosyal ilimlere ait ilk denemedir. Burada özel sosyal ilimler için verilen ayrıntı, geniş bir ders kitabının bütün şemasın içine almaktadır.

Bedi Nuri *Şehbal*'de bu araştırmalarını daha pratik konulara uygulamaya başlamıştır. *Hikmet-i Tarihiye* adlı makalelerini yazdığı zaman Edirne vilâyeti mektupçusudur[77]. Tarihi vakalar arasında bağlantılar ve ilişkiler arıyor. Daha sonraki yazılarında sosyolojik metodu toplumsal sorunlara tatbik ediyor: Almanya'nın evrim sebepleri[78], insanlık ve maddi çalışma[79], Türkiye'de devrimin kaynakları[80], teşrii meclis, cemiyetlerde ahlâk problemi[81], basın ve gazeteler[82], mülki rütbelerin felsefi ve toplumsal değeri[83] başlıcalarıdır. Ayrı bir seride siyasi felsefe konularını ele alıyor: Siyaset bir ilimdir, siyasette tabii kanunlar ve tecrübi kurallar, siyasette iş bölümü başlıcalarıdır[84]. Sosyoloji metodunu Osmanlı İmparatorluğu'nun aşiret yapısındaki parçalarına tatbik ediyor: Arnavutluk'ta kan gütme âdeti, Arnavutluk sosyal teşkilatı, buna bir örnektir[85]. Gidip yerinde yaptığı bu tetkik, ilk tecrübi sosyoloji araştırmasıdır. Bedi Nuri'ye göre Arnavutluk aşirî (tribal) yapıda bir toplumdur. Kabilelerine «bayrak», başkanlarına «bayraktar» derler. Bayrak, savaş zamanında daha büyük kandaşlık zümresine katılır. Savaşta her bayrak bireyleri, mensup olduğu bayrağın altında toplanır. Hıristiyanlar da bayraklarıyla savaşa katılırlar, fakat bu teşkilat tam olarak Kegalarda görülmektedir. Daha medenileşmiş olan Güney Arnavutları (Toskalar), eski teşkilatı kaybetmişlerdir. İpek sancağında 1) Koşuna, 2) İştuil; Sayran'da 1) İstrase, 2) İstinik, 3) Derekokça; Yakova'da 1) Pokoşekçe, 2) Doşkaya, 3) Morine, 4) Batuşe bayrakları vardır. Bayraklar arasında kan gütme âdeti (vendetta) hüküm sürer.

Bedi Nuri aynı suretle Bulgaristan üzerinde bir monografi hazırlamaya başlamıştı[86], o sırada aşiret yapısı üzerindeki çalışmalarını derinleştirmek için Irak'ta Müntefek mutasarrıflığını kabul etti. Orada *Irak Mektupları* adıyla *Şehbal*'e makaleler

76. *Ulûm-u iktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası (İçtimai İlimler, 2'nci sene, Kadıköy 12 Ocak 1326/1910).
77. *Şehbal* (sayı 19-20, 1 Şubat 1325/1909, Hikmet-i Tarihiye).
78. A.g.d. (sayı 21, s. 409 Almanya'nın Esbab-ı Tekâmülü).
79. A.g.d. (sayı 22, s. 429 Beşeriyet ve Mesai-i Maddiye).
80. A.g.d. (sayı 24, İnkılâb-ı Osmânînin Menabii).
81. A.g.d. (sayı 32-33, Mecalis-i Teşriiye, Ahlâk ve Cemiyetler).
82. A.g.d. (sayı 39, Matbuat ve Gazeteler).
83. A.g.d. (sayı 41, Ruteb-i Mülkiyenin Kıymet-i Felsefiye ve İçtimaiyesi).
84. A.g.d. (sayı 46-50, Felsefe-i Siyasî).
85. A.g.d. (sayı 59-65, Arnavutluk Teşkilât-ı Siyasiyesi).
86. A.g.d. (sayı 66, Bulgaristan).

gönderdi. Çalışmalarının olgunlaştığı bir sırada Irak'ta bir haydut kurşunu ile öldü (1 Temmuz 1913).

Bedi Nuri bir yana bırakılırsa, yeni cereyan gittikçe daha belirgin bir evrimcilik ve Spencercilik güdüyordu, pozitivizm bırakılmıştı. Yeni derginin yazarları, evrim ve organik cemiyet fikirlerinde birleşiyorlardı. Derginin 8'inci sayısında Sâtı'nın *Cemiyetler ve Uzviyetler* yazısı, Asaf Nef'î'nin *Hayat Mücadelesi* ve *Cemiyetlerin Evrimi* yazısı yine aynı sayıda Dr. Ethem'in *Aklî Eğitim* adlı makalesi Spencerciliğin ayrı açılardan izahı gibi görünüyor.

Sâtı şöyle diyordu*: «Cemiyetler ve uzviyetler (organizma) arasında açık bir benzeyiş var: Bütün cemiyetler uzviyetler gibi doğuyor, büyüyor[87]. Bu benzeyiş pek eski düşünürlerin de dikkatine çarpmıştı. Eflâtun ve Aristo, hükümetleri birer hayvana benzetmişlerdi. İbn Haldun bu görüşü derinleştirerek tarih felsefesine esas diye almış, devletlerin uzviyetler gibi tabiî birer ömrü oluduğunu iddia etmişti**. Uzviyetlerin bünyesi hakkında müspet bilgi elde edilince, her uzviyetin hücrelerden teşekkül ettiği keşfedilince, bu benzeyişin görünüşte olmayıp derin ve hakikî olduğu anlaşıldı. Tabiat bilginleri ve biyologların tetkikleri ilerledikçe, uzviyetlerin birer cemiyet gibi görülmesi fikri kuvvetlendi. *Colonies animales* teorisi kuruldu. Etnograflar ve sosyologların tetkikleri ilerledikçe, cemiyetlerin birer uzviyet gibi görülmesi fikri kuvvetlendi: *Organisme social* teorisi çıktı. İki ayrı çalışma serisinin neticesi olan bu iki teori, aynı hakikatın iki ayrı ifadesi demektir. Onun için birbirine son derece bağlıdır. Bunlardan içtimaî uzviyet teorisi çok tartışmalara sebep olmuştur. Çünkü bazı bilginlerce 'mutlakiyetçi hükûmetleri savunmaya yarar bir silah'gibi görülmüştür. Bu görüş tarzına kapılanlar 'eğer cemiyet gerçekten birer uzviyetse, birer beyine muhtaç demektir' demişlerdi. Halbuki beynin hâkimiyeti, insan uzviyetinde bile sanıldığı kadar büyük ve mutlak değildir. Fazla olarak uzviyetlerin pek çeşitli türleri, pek farklı dereceleri vardır. Hepsi insan uzviyeti gibi değildir. Onun için 'cemiyetler birer uzviyettir' fikrinden mutlaka 'cemiyetler tam birer insan gibidir' neticesinin çıkarılması lâzım gelmez. Bu teori hakkında doğru bir hüküm verebilmek için, uzviyetlerin ne gibi tür ve dereceleri bulunduğunu bilmek, bunun için de *colonies animales* teorisini incelemek gerekir.

Mikroskop tetkikleri gösterdi ki bütün uzviyetler çok küçük cisimlerden mürekkeptir. Hücre denen bu cisimciklerde her türlü hayatî vasıflar vardır. Onlar uzviyetin hem bünye, hem hayat bakımından unsurlarıdır. Bu hayatî unsurlarla ilkel bitki ve hayvanlar arasında kuvvetli bir benzeyiş görülmektedir. Uzviyetin hayatı, fertlerin hayatları bileşkesinden ibarettir. Ancak *plastide*'lerin hayat bağımsızlığı kat'î değildir. Bunlar arasında bir dayanışma (solidarité) vardır. Çünkü uzvî fertler arasında adeta bir iş bölümü vardır: her takım *plastide* bir kısım hayatî işlemlere ayrılmıştır. Onun için her hücrenin işleyişi başka hücrelerin işleyişlerinden etkilenmekte, onlara etki yapmaktadır. Meselâ insan uzviyetinde, bünyece kuvvetli bir farklılaşma ve işleyiş bakımından ihtisaslaşma vardır. Uzviyetleri kuran unsurlar arasında bağımsızlık ve bağlantı derecesi pek farklıdır. Bağlantı, uzviyetteki iş bölümünün karmaşıklık ve mü-

* Hayatı ve fikirlerini daha etraflı olarak ilerde göreceğiz.

** Sâtı-el-Husrî imzasiyle sonradan İbn Haldun'a ait büyük tetkikler yayınlayacaktır.

87. Sâtı Bey hayatının ikinci safhasında İbn Haldun sosyolojisi etrafında çok taraflı bir araştırma yayınladı (Sâtı-el-Husrî, İbn Haldûn, Kahire).

kemmellik derecesiyle tersine orantılıdır. Basit uzviyetlerde kurucu unsurlar arasında bağlantı pek hafiftir. Onun için bu unsurların uzviyetten ayrılmaları mümkündür: *Polype*'ler gibi. Onlar, parçalandıkları zaman her parça ayrı başına yaşamakta ve büyümektedir. Bir kat daha karmaşık uzviyetlerde artık bu kabil olamıyor. İş bölümü çok daha ileri olduğu için, ayrılan parçalar bağımsızca hayatlarını devam ettiremiyorlarsa da, bu parçalar birden ölmüyor, bir süre daha yaşıyor: Çekirgelerin mafsalları bedenden ayrıldıktan sonra da hareket eder. Bu organların uzviyetten ayrılınca bir süre yaşaması ve sonra ölmesi, uzviyette alıştıkları özel hayatî şartları dışarda bulamamalarındandır. Bu tıpkı, hayatını düşünce ile geçirmiş bir bilginin toplumsal heyetten ayrılınca yaşayamaması gibidir. Fakat bunlar, eski uzviyettekine benzer bir çevreye rastlarlarsa, yine yaşayacaklardır. Tabiî ve sun'î aşı tecrübeleri bunu gösteriyor.»

Sâtı'a göre «toplumsal bütün» bir aile demektir. Çünkü bütün bireyleri bir tek *plastide*'in neslinden ibarettir. Fakat onların öğeleri arasında işbölümü ve bağlılık meydana gelebilir. O zaman organik topluluk da bir kişilik kazanır. Biyologlar bu hale *zoide* diyorlar: Mercanlar gibi. Aynı olan kişilik daha karmaşık uzviyetlerin doğmasına sebep olur. Onlar da yeni kişilik kazanır. Bazı büyük şehirler nasıl birtakım küçük köylerin birleşmesinden doğmuşsa, fıkralı hayvanlar da bir takım *zoide*'lerin karışmasından meydana gelmiştir. Bu gibi şehirleri teşkil eden köyler, kişiliklerini kaybetmiş bulunmaktadır.

Uzviyetler birer toplumsal bütüne benzediği gibi, toplumlar da birer uzviyete benzer. Fakat bu benzetmenin kaplam derecesini belirleyebilmek için, toplumsal bütün'lerin hallerini tetkik etmelidir. Etnoloji araştırmaları bu karşılaştırma için değerli malzeme toplamıştır. Bütün toplumsal bütün'lerde bireyler arasında hem bağımsızlık hem dayanışma vardır. Bu dayanışma ve bağımsızlığın derecesi farklı ve iş bölümünün derecesine tâbidir. Bushiman'ların, Eskimoların başıboş, bireysel geçim tarzları ile büyük şehirde asiller sınıfının kayıtlı ve kibar hayatı arasında bu bakımdan ne büyük mesafe var! İlkel toplumlarda her birey muhtaç olduğu herşeyi kendi kendine tedarik eder, böyle toplumlarda her bireyin toplumsal halden faydalanması hayat savaşında savunma kolaylığından ibarettir. İleri toplumlarda ise, her birey kendi geçimine pek az yarayacak, belki de hiç yaramayacak şeylerle uğraşır. Ve ancak ürünlerin ve işlerin değişimi sayesinde geçinir. Bu gibi toplumlarda her bireyin toplumsal halden faydalanması pek büyüktür.

Toplumlar uzviyetlere, doğuş ve kuruluş bakımından da benzer[88]: İnsan toplumlarının kökü de ya parçalanma veya doğurma yoluyladır: Onlar da ya çeşitli bireylerin bir araya toplanması, ya da çocukların ana-baba ile birarada kalması suretiyle olmuştur. İlk cemaatler ağır ağır kişilik kazanmış, basit bir toplumsal organizma meydana getirmiştir: Klan ve ilkel aileler böyle canlılardaki *méride*'lere denk birer basit organizma demektir. Onların bireylerinin ortak bir adı, ortak toprağı, ortak eşleri, kısaca hep birden hakiki tek bir kişiliği vardır. Klanlar da *méride* gibi ancak bir hadde kadar büyüyebilir. İçlerindeki bireyler bir hadde kadar çoğalabilir. Çevre icablarına

88. Spencer'in uzviyetçi görüşünü Fransa'da devam ettiren René Worms'ın *Organisme et Société* adlı eseri o günlerde Türk sosyologlarınca en çok rağbet gören kitaplardandı. Fakat Sâtı Bey ortaöğretimden beri biyolojiye merak etmiş olduğu için bu görüşü kendi araştırma ve bilgisinden çıkardığı delillerle sağlamlaştırmaktaydı.

göre belirli ve sınırlı olan bir haddi geçince, bir kısmı ayrılmaya, ayrı bir klan teşkil etmeye başlar. Bu olay bütün ilkel kavimlerde olup durmaktadır. Daha karmaşık, mükemmel olan insan toplumlarında ailelerin çoğalma ve parçalanması da buna benzetilebilir. Bazen klanlar tek başına, hatta düşman kalır. Bazı klanların bütün erkekleri, başka klanların bütün kadınlarına koca, buna karşılık, bazı klanların bütün kadınları da, başka klanların bütün erkeklerine karı sayılır. Bu klanlar arada sırada ortak bir maksat (av, savaş, savunma, saldırma) için birleşerek ortaklaşa hareket ederler. Klanların bu suretle teşkil ettikleri heyetler sabit bir şekil alınca ikinci derecede bir toplumsal organlaşma meydana gelmiş, bir aşiret teşekkül etmiştir. Her aşireti teşkil eden klanların özel adlarından, özel topraklarından, hatta özel başkanlarından başka ortak ve umumi adları, ortak toprakları, ortak başkanları olur. Böylece kurulan aşiretlerin toplanması ile daha karmaşık toplumsal heyetler, bunların birleşmesinden de bir kat daha karmaşık toplumsal heyetler ve milletler vücude gelir. Tarih ve etnografya bu üstüste, içiçe heyetlerin bitmez tükenmez türlerini gösteriyor: Kızılderililer, klan halinde yaşamakta, klanlar birleşerek aşiretler teşkil etmektedir. Bu aşiretler de Avrupalılarm istilası sırasında savunmak için birleşmiş, daha büyük ve karmaşık heyetler vücude getirmişti. Avustralya ve Afrika kavimlerinde de aynı hal görülmektedir. Avrupalılar dahi bir evrim yolunu tutmuş ve bu evrelerden geçmişlerdir. Eski Roma ve Yunanistan başlangıçta yüzlerce bağımsız aşiretten kurulmuştu. Cermenler de aynı haldeydi. Şimdiki hükümetlerin en büyük ve merkezileşmiş olanlarının (Fransa ve Rusya'nın bile) toprağında yüzlerce küçük hükümetler vardı.

İnsan cemiyetlerini meydana getiren bu çeşitli cemaatler ve unsurlar arasındaki dayanışma derecesi de pek farklıdır. Her *canton*'u bağımsızlığını saklamış olan İsviçre ile, aşiretlerini sınıflara ayırmış ve arasına geçilmez duvarlar koymuş, şimdiki *socialisme d'état* denen tarza yakın bir idare usulünü 8-9 yüzyıl önce kurmuş bulunan Perou toplumsal heyetleri arasında bu bakımdan ne büyük mesafe var! Ve onlar bu mesafenin çeşitli noktalarına ve türlü içtimaî heyetlere dağılmıştır. Şunu da işaret edelim ki bir cemiyetin kurucu heyetleri arasındaki dayanışma ve bağımsızlık derecesi de aynı değildir. Bu yolda karşılaştırmalara devam edildikçe uzviyetlerle cemiyetler arasında daha birçok benzeyişler görülür. Uzviyetlerde bazı organlar birer basit uzviyetten ibaret olduğu, bazı organlar da çeşitli basit uzviyetlerin bitişmesinden ve karışmasından doğduğu gibi, cemiyetlerde de bazı organlar, bazı sınıflar basit bir heyetten (bir aşiret, bir cemaat gibi) ibaret, bazı organlar ve sınıflar ise aşiretler ve cemaatlerin birbirine katılmasından meydana gelmiş bulunuyor.

Toplumlarda, uzviyetler arasındaki ayrıcinsten ortaklık gibi olaylar da görülüyor: Hâkim unsurlarla mahkûm unsurların, aslî halk ile istilaya uğramış halkın münasebetleri *parasitisme* (tufeylîlik) ve *symbiose* (ortak yaşama) tarzında birer olay değil midir? Bazı bilginler uzviyetlerle cemiyetler arasında daha şiddetli bir benzeyiş olduğunu, bir içtimaî vicdan (conscience sociale) bulunduğunu iddia ediyor[89]. Bu, etraflıca incelenme ve açıklanma gerektiren bir sorudur. Acaba, bütün uzviyetlerde bir «ortak vicdan» var mıdır? Bir solucanın, bir mercan (corail) heyetinin şuuru ne haldedir? Fertler ile heyetlerin (corps) sınırı kesin olarak belli olmadığına göre, şahsî

89. Bazı bilginler diye işaret ettiği başlıca sosyolog Espinas'tır. (Daha önce sözü geçen eser. Bu kişi hakkında şu kitaba bakınız: Georges Davy, Les Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui, 1932 Felix Alcan).

şuur ile toplumsal şuurun ayrılması nasıl kabil olacaktır? Acaba şuur da bir bileşke, bir toplam değil midir? İnsanlarda sinir sisteminde yapılan tecrübeler bunu ispat etmez mi? Acaba bir insan cemiyetini teşkil eden çeşitli fertlerin şuurlarının bir bağlantı ve ahengi, bir bileşkesi yok mudur? Biraraya toplanmış ve bir soruya dikkatini çevirmiş olan bir halk kitlesinde görülen ruhî haller bu bağlantının, bu bileşkenin açık görüşleri değil midir?[90]

Bu psikolojik ve felsefî problem nasıl çözülürse çözülsün, uzviyetlerle toplumlar arasında birçok bakımlardan büyük benzeyişler var. Aralarındaki farkların en büyüğü uzviyetlerde kurucu fertler birbirine dokunduğu ve sabit yer kapladığı halde, cemiyetlerde hal bunun aksidir. Fakat bu fark o kadar önemli değildir. Ayrıca bunu hafifletecek olaylar da vardır: Uzviyetlerin bu türlü *plastide*'leri sabit bir yer tutmaz, onlar dokudan dokuya geçer ve pek çeşitli şekiller alarak türlü dokuların kuruluşuna hizmet eder. Bu cemiyetlerde fertlerin statüsü irsiyetle belirlenmiştir. Pek sınırlı topraklardan dışarı çıkmayan köylüler, hatta birkaç mahallenin dışını bilmeyen şehirliler ne kadar çok! Fertlerini bir takım gözlere bölen ve her ferdi doğduğu gözde kalmaya mahkûm eden heyetler bile ne kadar çeşitli![91].

Kısaca, Sâtı'a göre organlaşma ve toplum aynı olayın iki evresidir. Uzviyetler birer toplum, toplumlar birer uzviyet demektir. Uzviyetlerde de toplumlarda da çeşitli dereceler, farklı dayanışmalar vardır. İnsan cemiyetlerindeki dayanışma ve iş bölümünün en yüksek derecesi, birçok uzviyetlerdekinden çok daha ileri, fakat yetkin ve karmaşık uzviyetlerdekinden çok daha geridir. Sâtı, acaba, bu daima böyle mi olacak? diye soruyor: «İlerde bir kat daha karmaşık, daha dayanışmalı cemiyetler kurulmayacak mı? Cemiyetlerin en yüksek derecesi uzviyetlerin en yüksek derecelerine yaklaşmayacak mı? Şimdiye kadar klanların birleşmesiyle aşiretler, aşiretlerin birleşmesiyle siteler, sitelerin birleşmesiyle milletler kurulduğu gibi bazı milletlerin birleşmesiyle bir takım hükümetler vücuda geldiği gibi, acaba şimdiden sonra milletler ve mevcut hükümetlerin birleşmesiyle büyük konfederasyonlar kurulmayacak mıdır? İçtimaî evrim şimdiden sonra cemiyetleri oluşturan fertler ve cemaatlerin dayanışmasını şiddetlendirecek mi, hafifletecek mi? Bugünkü cemiyetlerin kişilikleri artacak mı, eksilecek mi? Kısaca *individualisme* mi, yoksa *socialisme* mi üstün gelecek? Bütün insan cemiyetlerinde başlangıçta mevcut eşitlik ve hürlük, derece derece kaybolduktan sonra yeniden kurulmaya başladığı gibi, (ilkel eşitlik devri ardından uzun bir cebir ve zorbalıktan sonra ileri ve medenî bir eşitlik devri geldiği gibi) acaba bugünkü cemiyetler birgün, ilk devirlerdeki anarşi ve *communisme*'e paralel bir şekle ulaşamayacak mıdır?[92]»

90. Burada cemaat ruhu *(volksgeist)* teorisi ile Gabriel Tarde'ın, icat ve taklidle yaygınlaşan toplumsal ruh görüşü ve biyolojik toplum görüşünün türlü şekilleri (analoji yolu ile uzviyet ve cemiyet münasebetini meydana çıkarmak, yahut cemiyetin sosyolojik ve ruhi evrimden doğmuş olduğu görüşü gibi), Lilienfeld ve Schäffle'nin görüşleri ile Spencer'in Fransa'daki yorumlayıcıları karşılaşmaktadır. Sâtı Bey tartışmasında, bu görüşleri (isim vermeden) karşılaştırıyor.

91. Sâtı'nın işaret ettiği toplumların en barizi Hindistan *caste*'larıdır ki benzerleri eski Amerika toplumları vb.'de görmekteyiz. Bunun için etraflı araştırma şu eserdedir: Bouglé, *Essai sur le Régime des Castes,* (1933, F. Alcan).

92. Sâtı Bey insanlığın sosyolojik geleceği hakkında sosyalizmin, *Marxisme*'in tahminlerini işaret ediyor. Hatta bir cümlesinde, doğrudan doğruya diyalektik materyalizmi özetlemekte, fakat onu bir soru olarak bırakmakta, katılıp katılmadığını söylememektedir.

Bedi Nuri'nin makalesiyle birlikte bu yazı, dergide önemli bir yer tutuyor. A. Şuayıp'ın çoktandır savunduğu biyolojik toplum görüşünde derinleşiyoruz. Fakat aynı zamanda Durkheim sosyolojisinin geliştireceği toplumsal yapıların evrimi ve sınıflanması konusuna da giriyor. Etnoloji verilerine dayanarak bugün geçerli olan bilgiler veriyor. Bu bilgi, kendisinden yıllarca sonra Ziya Gökalp tarafından yeniden ele alınacak ve birçok yazılarında açıklanacaktır. Sâtı'nın makalesi dikkatle okunacak olursa, sonraki sosyoloji akımının ortaya attığı birçok soruların tohumlarının orada atılmış olduğu görülecektir. Sâtı Bey, kendisiyle Ziya Bey arasında sonradan devamlı bir tartışma konusu olan bireysel şuur ve kollektif şuur sorusunu da bu makalede ortaya koymuş, bu problemlerden doğabilecek çeşitli neticeler üzerinde düşünmüş, fakat bunlara kesin bir cevap verememiş görünüyor[93].

Asaf Nef'î *Hayat Mücadelesi ve Cemiyetlerin Evrimi* adlı yazısında Gumplowicz ve Novicow'un eserlerinde savunulmuş olan *Darwinisme social*'ı ele alıyor*. Yazar, Buffon tarafından sezilen ve Darwin'in derin tetkikleriyle formülünü koyduğu «hayat mücadelesi» fikrinin bir benzerini Malthus'da buluyor. Bütün canlıları kapsayan bu açıklamaya onca, bir de çevre etkilerini katmak lâzımdır. «İnsan cemiyetleri tarihinde hâkim üç esas vardır: 1) Şahsı korumak, nev'i devam ettirmek için 'hayat savaşı', 2) Daha iyi bir yer kazanmak için 'rekabet', 3) Başkalarından üstün imtiyaz kazanmak için 'sınıf mücadelesi'. İlkel devirlerde vahşi olan insan, ihtiyacının doyurulmasından başka hiçbir âmile bağlanmamıştır. Rehberi, hiçbir vazife tanımayan bencillik (égoisme)dir. İçtimaî sınıfların teşekkülü de, bir ailenin geçirdiği devirlere benzer. Hayat mücadelesinde başarı kazananlar, fikrî telakkide de üstün olmuşlardır. İçtimaî sınıflarda aristokrasi, ötekileri yenerek beşerî faaliyetlerin maddî ve manevî her cephesinde evrimi sağlamıştır. Fransa, Roma idaresinde merkezî bir kuvvete bağlı olmakla birlikte oldukça rahat yaşıyordu. Cermen akınından sonra, çiftçi sınıfı yeni aşiret başkanlarının hükmü altına girdi. Fakat *suzerain*'lerle uyuşan halk, gittikçe toprak köleliğinden çıkarak şehirlere akına başladılar. Toprak sahiplerinin basit meskenleri servet arttıkça şatolar halini aldı. Buna karşı köylünün hayatı güçleşti. 1779'da Louis XVI bir fermanla, tebaanın çalıştığı toprağa bağlı olduklarını resmen ilân etti. Bir çiftlik satılınca çalışanlar da birlikte satılmış oluyordu. Bazı tarihçiler, hürriyet fikrinin Hıristiyanlıkla birlikte doğduğunu söylüyorsa da, bu iddia yerinde değildir. Poitiers'de asillerin yenilmesi üzerine köylüler şatoları tahrip ettiler, böylece ihtilâl alâmetleri başladı. 1789 köylüye hürriyetini, 1791 çalışma hürriyetini verdi. Yeni kanunlar imtiyazları kaldırdı, şahsî hürriyeti teminat altına aldı. Ortaçağda üç üstün sınıf vardı: a) asker, b) aydınlar, c) rahipler. Bunlar arasındaki rekabet ihtilâle kadar geldi. 1895'ten beri demokrasi, siyasî partilerin mücadelelerine imkân vererek Napoleon'un tahakkümüne zemin hazırladı. Bu suretle kurulan mutlak askerî idare, 19. yüzyıl ortalarına kadar geldi.»

Âsaf Nef'î'ye göre her canlı varlık, biri kendisini doğuran çevre, öteki geniş dünya çevresi olmak üzere iki etkenin etkisi altındadır. Lamarck'ın izah ettiği bu tesirler şebekesi, yukarıda gördüğümüz olayların şartlarını meydana getirir. Yazar böylece,

* Novicow, *Les Luttes Entre Sociétés Humaines; La Justice et l'Expansion de la Vie.*

93. Bu tartışmayı sonraki bölümlerden birinde göreceğiz.

Darwinisme'i Lamarckisme'le tamamlamak üzere sosyal hayata tatbik ediyor. Burada bu iki büyük tabiat âlemine dayanırken, Eflâtun'un, Thomas Morus ve Campanella'nın, Marx'ın, tabiata ait bu derin keşfi sosyal hayatta aradıklarını söylüyor ve bütün sosyal problemin ezenlerle ezilenler arasındaki mücadelede toplandığı sonucuna varıyor[94]. «Çoğunluk iddia eder ki, insanlığın felâketi ahlâkın eksikliğinden ileri gelir» diyor. İnsanları mutlu kılmak için, merhametli, garazlardan sıyrılmış olmaları yeter sanır. Bu fikir bir tufan yaparak, dünyayı değiştirmek kadar gülünçtür. İçtimaî meseleyi çözmek için insanların sırf faziletten ibaret olmalarını beklemek, kıyameti beklemek gibidir. Novicow'a göre devlet adamları iyilik yapayım diye büyük cinayetler işliyorlar ki, onları düzeltmek için fikirlerini değiştirmelidir. Yirminci yüzyıl, 19. yüzyılın mümkün gördüğü şeyleri gerçekleştireceği için sosyalistler, adaleti kurmada çok zaman beklemeyeceklerdir. Meşrutiyet iyi kurulmuşsa, hürriyetle birlikte adaleti de sağlamak zorundadır. İnsanlar yeteri kadar gıda alan ve alamayan diye ikiye bölünmektedir. Fizyoloji ve sağlık bilgisi ile uğraşanlar, Avrupa'da çoğunluğun yeteri kadar gıda almadığını gösteriyorlar. Yedi kişilik bir işçi ailesi tasavvur edelim: Bu aile günde 40 kuruş kazanarak yeteri kadar gıdayı temin edemez. Günde 60-70 kuruş kazananların da tam gıda aldıkları söylenemez. Yine beş çocuğu olan ve ayda 200 kuruş kazanan ailelerin yüzde 90'ı da 'sefilane' bir gıdaya sahiptir. Çünkü aile iyi giyinmek hırsıyla gıdayı kesmek zorundadır. İşçiler arasında sefaletin bu derece hüküm sürmesinin sebepleri bundan ibaret değildir. İşçiler bazı sanat türlerinde, meselâ kurşun, arsenik fabrikalarında yüksek ölüm nisbeti gösterirler. Fabrikaların sıhhî şartlarda yapılmamış olması da, işçilerde ölüm nisbetini arttırır. Avukat, hekim, eczacı gibi serbest meslek sahipleri arasında da ölüm nisbeti, zihnî çalışma yüzünden yüksektir. Serbest meslek sahipleri arasında delilik nisbeti de büyüktür. İşçinin çektiği hastalıklar yüzünden çocukları da hasta verasetle doğuyorlar. Kansızlık, sarhoşluk, sefahat, beyin bozukluğu bu çocukları mahvediyor. Bütün bu talihsizlikler sosyal rekabetin neticeleridir. Halbuki sosyal mevkii mükemmel olan sınıflar, âdetler ve kanunları kendi çıkarlarına uygun bir şekilde düzenleyerek cemiyetin sefaletini hiç düşünmüyorlar.»

Öyleyse Âsaf Nef'î'ye göre, Darwin'in düsturu her zaman tatbik yeri buluyor. Fakat toplumsal zulümleri kabul etmek imkânsızdır. «Fransız İhtilâli bu düsturu kabul ettiği için, Fransa'da hayat şartları pek zararlı bir şekil almıştır. Fransız kanunu bir insaniyet kanunu değil, bir hürriyet kanunudur. Çünkü bütün fertlerin haklarını koruyor, fakat cemiyet içindeki mücadelelerde onların feci akıbetlerini düşünmüyor. Darwin'den 75 yıl önce ihtilâl yapanlar, hayat mücadelesinin daima terakkî bakımından faydalı olacağını zannettiler. Halbuki bu zalim düstur, insanlığın çoğunluğunu kötürüm yaparak, yıkılışa sürüklüyor. İnsanlar için hürriyet istemek bir hak olduğu gibi, hükûmetten beden ve fikir kuvvetlerinin korunmasını sağlayacak tedbirler istemek de bir haktır. Çünkü cemiyet ancak onunla devam eder. Bir hükûmet hürriyeti sağlamakla siyasî görevini yapmış sayılıyor. Fakat hayat ve ırkın korunmasını reddetmekle

94. Evrimcilikte Spencer kadar Darwin'e de dayanmakta olan Âsaf Nef'î, *Darwinisme*'in toplumsal gerçeğe tatbikini ırkçı görüşle yorumlayan Gumplowicz'in görüşünden (La lutte des Races) ayrılıyor. Dr. Suphi Ethem ile beraber *Marxisme*'e yaklaşıyor.

içtimaî görevini yapmaktan kaçındığı için her türlü tenkide değer. Bir toplum olgunlaşmak için önce kendisini tanımalıdır. Ne şahsî mücadeleleri ve içtimaî rekabeti isteyenler, ne de bunları kötü bularak herşeyi tahrip edenler, içtimaî hastalıklara çare bulamıyorlar. Halbuki her gün milyonlarca insan, içtimaî rekabetin tahribi yüzünden mahvoluyor, milletler fakirleşiyor, insanlığın geleceği karanlıklara giriyor» (Mayıs 1909/1325).

Âsaf Nef'î'nin yazısı, *positiviste* ve *évolutioniste* çevreyi yine o cinsten yayınlara dayanmakla birden aşarak yeni bir kavramla karşılaştırıyor: «içtimaî adalet». Meşrutiyeti getirmeye çalışanlar «terakki», «medeniyet», «hürriyet» kavramları üzerinde duruyorlardı. Eski Türk yazarları, İslamiyetten ve Yunan felsefesinden esinlenmiş «İlâhi adalet» fikrini savunmuşlardı. Halbuki şimdi, Batı'nın yeni düşünce çevresinde olduğu gibi, hürriyetin ve hakların tabii neticesi olarak sosyal adalet isteniyordu. Âsaf Nef'î'nin bu dergideki yazıları dahi onun, yeni bir toplum görüşüne yönelmiş olduğunu göstermeye yeter. Dr. Ethem *Aklî Terbiye* adlı yazısında[95] yine Spencer'den esinlenmiş soyut bir akıl eğitiminin fiili eğitimle tamamlanması gerektiği üzerinde duruyor, Batı'da bu yöndeki yayınlardan faydalanarak kafaya sadece bilgi doldurmak değil, kafayı, hazmedebilecek ve yeni bilgiyi arayacak bir hale getirmekten ibaret egzersizin nasıl verileceğini anlatıyor.

Ulûm-u İçtimaiye ile başlayan sosyoloji çalışmalarından daha önce ve ona paralel olarak, başka yerlerde de yayınlara rastlanıyor. Sabahattin'in Paris'te başladığı *science sociale* çalışması ardından gidenler, İstanbul'da aynı yönde çeviriler yaptılar. Edmond Demolins'den Ahmet Sanih *Yollar*'ı (1913), Fuat ve Naci *Anglo Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir?*'i (1915), T.M.N. imzalı yazar *Mevki-i İktidar*'ı (1915) çevirmişlerdir[96]. Daha önce dergilerde kalmakla birlikte Ahmet Sanih'in ve Rüştü İbrahim'in[97], Mehmet Ali Şevki'nin çevirileri anılmaya değer[98].

Abdullah Cevdet, Fransa'da Le Bon ile tanışmış ve bir eserini daha 1907'de Kahire'de bastırmıştı. Sonradan İstanbul'da başka eserlerini çevirmeye devam etti (1913). Celâl Nuri, yayınlarında bu eğilime bağlı görünüyordu. Yine sosyal psikoloji yönünde G. Tarde'dan ve Palante'dan* ilkönce 1900 ve 1910'da bahsedildi[99]. Öte yandan Suphi Ethem'in *Sosyoloji* adıyla yazdığı eser[100], Ethem Necdet'in *Tekâmül ve Kanunları* (1913)[101], Ahmet Şuayıp'ın sosyoloji fikirleriyle dolu olarak yazdığı eseri[102], Bedi Nuri'nin yukarıda sözünü ettiğimiz makaleler serisini tamamlamak üzere başka dergilerde yazdığı makaleler *organiciste veya biologiste* sosyoloji görüşünü savunmaya devam ediyordu[103].

Pek sınırlı çeviriler bir yana[104], Durkheim tesiri öteki sosyoloji akımları ile kar-

* Palante, *Précis de Sociologie* (F. Alcan).

95. *Ulûm-u İçtimaiye ve İktisadiye* (sayı 8, c. II. s. 518-526: Dr. Ethem, Aklî Terbiye).
96. Edmond Demolins, *Comment la Route Crée le Type Social* (Firmin-Didot).
97. Edmond Demolins, *A. Quoi Tient la Supériorité des Anglo-Saxsons* (Firmin-Didot).
98. Edmond Demolins, *A.t. On Intéret à s'Emparer du Pouvoir?* (meme libr.).
99. *Servet-i Fünun* (sene 1910), *Yeni Felsefe* Mecmuası (Selanik, 1910).
100. Suphi Ethem, *Sosyoloji* (Manastır, 1911).
101. Ethem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları* (İstanbul, Matbaa-i İçtihat, 1913).
102. Ahmet Şuayıp, *İdare Hukuku* (İstanbul, 1910).
103. Bedi Nuri, *Mülkiye* Mecmuası (yıl 1908), *Envar-ı Ulûm* Mecmuası (1908).
104. *Yeni Felsefe* Mecmuası (Selanik, 1911), *Millî Talim ve Terbiye* Mecmuası (yıl 1913).

şılaştırılınca, daha geç girmeye başlamıştır denebilir. Nitekim Ziya Gökalp de önceleri Fouillée ve Tarde'ın tesirleri altında bulunuyordu[105]. Gökalp'in İstanbul'daki ilk yayınları, doğrudan doğruya sosyolojiye ait değilse de, bu ilk tesirlerle birlikte Durkheim tesirini de taşımaya başlamıştır[106]. Ancak Selânik İttihat ve Terakki mektebinde verdiği sosyoloji dersleri, 1913 ve ondan sonra İstanbul'da Darülfünun «İlm-i İçtima» kürsüsünde verdiği dersler, tamamiyle Durkheim sosyolojisine aittir denebilir.

M. SÂTI (SÂTI-EL-HUSRÎ)

Ulûm-u İçtimaiye'nin kuvvetli yazarlarından Sâtı, 1884'te San'a'da doğmuştur. Mülkiye İdadisi'nden sonra Mülkiye Yüksekokulu'nda okudu ve daha ortaöğreniminde matematik bilgilere merak sardı. Mühendishane ve Erkânıharbiye notlarını bularak yüksek matematik öğrenmeye çalıştı. Arkadaşları arasında «Arşimet» lakabı ile tanınırdı. İdadiyenin sonunda tabiat ilimleri merakı üstün geldi, tabiye öğretmeni olmak istedi. Mülkiye memurluğuna heveslenmeyerek Yanya İdadisi'nde beş yıl tabiye öğretmeni oldu. Orada fizik ve biyoloji tecrübeleri yaptı. Kolleksiyonlar ve «tahnit»lerden (momification) ibaret bir okul müzesi kurdu. İlk eserlerinin müsvettelerini yazdı. Abdülhamid idaresinin baskısından rahatsız oldu ve öğretmenliği bıraktı. İdare mesleğine geçti. Makedonya'da kaymakamlık yaptı. Bir süre Florina'da kaldı. Bu sırada halk psikolojisine ait gözlemlerini topladı. 10 Temmuz 1908'de Manastır'daydı. Meşrutiyet'e dair nutuklar verdi. İki nutku Manastır'da *Neyyir-i Hakikat*'de yayınlandı. Meşrutiyet'ten sonra yeniden öğretim hayatına döndü. Mustafa Şekip (Tunç)la *Yeni Mektep* dergisinde tartışmaya girdi[107]. Sâtı Bey'in fikri faaliyeti bu sırada en canlı safhasına giriyordu. Bonisse'in *Fizyoloji*'sini, Létourneau'nun *Sosyoloji ve Etnoloji*'sini, Edmond Perrier'nin *Philosophie Zoologique*'ini, Albert Goudret'nin felsefe ve etnolojiye dair yayınlarını, *Revue Scientifique*'deki makaleleri vb. okudu. Bu sıradaki çalışmalarının esas hedefi, sosyal ilimlere ait yeni bilgileri yaymaktı. Çok ders ve çok konferans veriyor, nisbeten az kitap ve makale yazıyordu.

Meşrutiyet'in ilk yılında Üsküp'te Sabri Cemil'in çıkardığı *Yeni Mektep*'de makaleler yazdı. Orada M. Şekip'le, öğrencilerin kabiliyetleri konusunda tartışmaya girdi[108]. Daha öğrenci iken *İkdam* ve *Tarik* gazetelerinde tabiata dair yazılar yazdı. *Malumat, Servet-i Fünûn* da fizik, kimya, öğrenim metoduna dair makaleler yayınladı. *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye* dergisinde bahsettiğimiz dikkate değer yazıları çıktı. «Tecrübelilik ve tecrübesizlik» hakkında *Mülkiye Dergisi*'nde ve zekâ meselesine dair *Yeni Mektep*'de makaleler yazdı. İstanbul'a gelince Yüksek Öğretmen Okulu'nun idaresi kendisine verildi. Ortaçağ sisteminden kurtulamamış öğretim heyetinden çoğunu değiştirdi. Yalnız aralarında İsmail Hakkı Baltacıoğlu bulunmak üzere üç hocayı ye-

105. *Genç Kalemler* Mecmuası (Selanik, 1911).

106. *Türk Yurdu* (1912), *Halka Doğru* (1913), *Tanin* (1913).

107. M. Cevdet, *Tedrisat* dergisinde bu noktaya dokundu. Nüzhet Sâbit kendi çıkardığı *Vazife* adlı dergide *Yeni Mektep* teşebbüsüne dokundu ve ondan överek bahsetti. *Yeni Mektep*'in faaliyeti hakkında Selim Sırrı Tarcan makaleler yazdı.

108. Bu tartışmayı tamamlamak üzere sonradan Irak'ta yüzlerce öğrenci üzerinde kabiliyet testi tatbik etti.

rinde bıraktı. Genç kafalı yeni bir öğretim heyetiyle faaliyete başladı. Meşrutiyet'ten sonra Maarif'te eğitim sisteminde ilk modern hareketi uyandırdı. Bir yandan yeni eğitim yöntemlerini uygularken, bir yandan bu sistemi öğretecek yayınlar yapıyordu.

Bu sırada *Tedrisat-ı İptidaiye* dergisinde çoğu kendi imzasını taşımayan makaleler yazdı. Aynı yıllarda *Terbiye Encümeni* dergisinde, *Harp* dergisinde cumhur psikolojisine dair, *İçtihat*'da eğitim ve psikolojiye dair çeşitli yazılar, *Düşünce* adı ile kendi yayınladığı dergide Durkheim hakkında bir tenkit yazısı, *Vakit* gazetesinde maarif istatistikleri, plansız icraat, Sabahattin ve ona karşı olanlar hakkında (iki makale) yazılar yayınlandı. Bunlar arasında başlıca felsefi olanları *Envar-ı Ulûm*'da *Ahlâkî Duygular, Ulûm-u İçtimâiye* dergisinde *Uzviyetler ve Cemiyetler, Düşünce* dergisinde çeşitli yazılarıdır. Meşrutiyet'in üç ve dördüncü yıllarında *Tanin*'de, öğretim metodu ve eğitim hakkında devamlı yazılar yazdı. Yine *Tanin*'de *Türk Sergisi Dolayısıyla Lahiya*'sını yayınladı. *Terbiye* ve *Aşiyân* dergilerini çıkardı, birincisinde Ziya Gökalp ve Sadrettin Celâl ile eğitim konusunda devamlı tartışmalara girdi. Onun fikir hayatında tartışma esaslı bir yer tutuyordu. Eski devrin «tariz» ve «hiciv» şeklini alan tartışmalarından tamamen sıyrılarak, Batı yazarları tarzında ciddi ve objektif tartışmayı ilk yapanlardan biri Sâtı'dır. Gökalp ile arasında daha önce başlamış olan bir tartışmaya «Mekteplerde mükâfat ve mücazat meselesi» dolayısıyla devam etti. Bu iki fikir adamının üstün seviyedeki karşılaşmaları fikir tarihimizde unutulmaz bir örnek olarak kalacaktır. Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğü sırasında bir süre Sâtı, Mülkiye'de etnografya profesörlüğü yaptı.

Yayınlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Mâlumat-ı Ziraiye, İlm-i Hayvan* (Zooloji), *İlm-i Nebat* (Botanik), *Eşya Dersleri, Ziraî Tatbikat* (Bu kitaplar Yanya'da basılmıştır), *Layihalarım* (İ. Hilmi kütüphanesinde), *Fenn-i Terbiye* (1 ve 2 nci ciltler İ. Hilmi kütüphanesinde, üçüncü cilt öğretim metoduna ait olup formlar halinde kalmış ve ciltlenerek satışa çıkamamıştır), *İlm-i Akvâm* (Etnografya) (Mülkiyede okuttuğu dersler olup, önce taş basma olarak çıkmış, sonradan kitap halinde İbrahim Hilmi kütüphanesinde yayınlanmıştır), *Vatan İçin* (Balkan Savaşı sırasında Dârülfünun konferans salonunda verilmiş beş konferanstır. Umumi Konferanslar Cemiyeti tarafından yayınlanmıştır), *Ümit ve Azim* (aynı tarzda verilmiş ve aynı cemiyetin bastığı sekiz konferanstır), *Japonya ve Japonyalılar* (aynı cemiyet konferanslarından ibaret olup yine o cemiyet tarafından yayınlanmıştır).

M. Sâtı, Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu parçalanınca «Aslının Arap olduğu ve Arap memleketlerinde çalışmasının gerektiği» düşüncesiyle 1919'da İstanbul'dan ayrıldı (Babası Yemen'de İstinaf Ceza hâkimiydi). Türkiye'den ayrıldıktan sonra Şam'da maarif nazırı oldu. Fransızlar Şam'ı işgal edince idama mahkûm oldu. Faysal'la birlikte Irak'a geçti, Irak'ta maarif müsteşarı oldu. Daha sonra arkeoloji (müzeler) müdürü oldu. İlkçağ eserlerinin İngiltere'ye satılması konusunda İngilizlere hücum etti. Geylani hükümet darbesinden sonra tekrar mahkûm edilince memuriyetten çekildi, Irak'ı bıraktı, Suriye'de maarif müşavirliğine geçti. Daha sonra bir süre Kahire'de Arap Cumhuriyetleri Birliği sekreterliği yaptı. En sonra siyasi hayattan ayrıldı, Kahire'de Akademi (Ma'had-ül-Ulûm) üyesi ve konferansçı profesör oldu. Şimdi emekli olarak Lübnan'da ve Kahire'de yaşamaktadır*. 1952'

* M. Sâtı, 1968 yılında ölmüştür.

de İstanbul'da toplanan 15'inci Milletlerarası Sosyoloji Kongresi'ne tarafımızdan çağrıldı ve bazı tebliğler okudu. (bu tebliğler kongre Acte'ları arasında çıkmıştır, 1952). Sâtı el-Husrî'nin 1920'den sonra Arap memleketlerinde zengin bir yayın faaliyeti vardır. Bu kısım konumuzun dışında kaldığı için, yalnız Türkiye fikir hayatına katıldığı devirden bahsedeceğiz.

Sâtı, etnografya kitabıyla, o zaman Türkiye için yeni olan bir ilmi tanıtıyor[109]. Kitap bugün eskimiş ise de büyük hizmet etmiştir. Bu konuda ondan sonra da başka bir elkitabı yazılmamış olması değerini gösterir. Giriş'te insanın tabiatta yeri, insanlığın tek veya çok kökten çıkmış olması konusu etrafında tartışma, ırkın kuruluşu ve ilk insanlıktan bahsedilmektedir. Birinci bölüm beden, dil, yazı, maddi kültür, manevi kültür ve sosyal hayata ayrılmıştır. Sosyal hayatta aile teşkilatı, sosyal teşkilat anlatılıyor. İkinci bölüm, kavimlerin tasvirine ve sınıflanmasına aittir. Yazar, ilkel toplumları teşkil eden Avustralya, Amerika yerlilerine, Afrika kavimlerine en büyük yer ayırmıştır. Bunlardan sonra Asya ve Avrupa kavimleri geliyor: Sâtı'nın başlıca kaynakları Deniker, Verneau, Quatrefages, Topinard, Mortillet, Letourneau (bu antropoloğun bütün eserleri), Louis Fignier'dir.

Vatan İçin adlı konferansları, Balkan savaşında Dârülfünun konferans salonunda verilmişti[110]: «Vatanı sevdirmek için felaket günlerinden daha elverişli zaman olamaz. Çünkü onların büyük uyandırma kuvvetleri vardır» diyor. «Vatanseverliği kuvvetlendirmek için ne gibi eğitim vasıtalarına başvurmalı? Vatan sevgisinin arttırılmasını belirtmek için bu sevginin ne olduğunu anlamalıdır. Vatanseverlik bir duygu bir karakterdir: Vatanın madde ve mânaca ilerlemesini istemek demektir. Bu tarif içinde geçen 'vatan'm anlamı nedir? Buna cevap vermek güçtür, çünkü 'vatan' mefhumundaki unsurlar memleketten memlekete, asırdan asıra değişiyor. Onunla ilgili iki kelime daha var: millet ve devlet. Bu üç kelimenin mefhumlarının sınırları türlü memleketlerde türlü zamanlarda başka şekiller alıyor. Avrupa'da birbuçuk asır önceye kadar vatan ve devlet mefhumları bir gibi idi. Devlet hükümdar demekti. Onun için vatanseverlik hükümdarın mülkünü, şan ve şerefini savunmaktan başka birşey değildi[111]. 'Hâkimiyetin millette' olduğu kanaatı doğunca vatan hakkmdaki bu görüş de ortadan kalktı. Almanya'da 19. yüzyıl başında yeni bir görüş doğdu: Vatan, toprak ve ırkın mecmuudur. Irk ise dil demektir. Onun için Almanca konuşan insanların hepsi vatandaştır. Onların oturdukları her yer vatandır. Almanlar bu bakımdan Rhein nehrinin arkasını vatanlarının bir parçası sayıyor ve orayı almayı hak görüyorlar. Fransızlara göre ise, vatan, tarihin ve iradenin ürünüdür, birlikte yaşamış bulunmak vatandaşlıkta kandan ve dilden daha önemli etkendir. Alsace tarihçe Fransa'nın parçasıdır, halkı bir Alman diyalekti konuşsa da Fransa'nın tarihî gururuna katılmış, Alman istilâsından sonra Fransa'ya bağlı kalmak istemişti. Bunun için Fransız vatan-

109. M. Sâtı, *Etnografya* (İlm-i Akvâm, İstanbul 1327/1911, Hilal matbaası, 408 sahife). İstanbul Üniversitesi'nde 1918'den sonra, 1942'de Prof. Mesaroş etnoloji okutmuş ve müze kurmuşsa da hiçbir *manuel* yayınlamamıştır).

110. M. Sâtı, *Vatan İçin* (beş konferans, İstanbul 1329/1913, Kader matbaası, s. 128. Umumi Konferanslar Cemiyeti yayını, Mahmudiye Cad. No. 15, İstanbul).

111. Bu vatanseverlik şekli Tanzimat yazarlarından bir kısmının vatan yazılarında kısmen sürüp gitmiştir. İlk defa Namık Kemal «vatan» kavramını hanedan kavramından ayırdı ise de, romantik, belirsiz duygulara dayanan sınırları belirsiz olan bu vatan fikri, makalelerinde sarihlik kazandırmaya çalışmasına rağmen tarifsiz kalmıştır.

daşıdır. Alman ve Fransız görüşlerindeki büyük fark, hatta sarih karşıtlık sebebi düşünülünce anlaşılır: Almanya'da yeni bir vatanseverlik doğduğu vakit bir devlet yoktu. Yüzden fazla küçük devlet vardı. Bunların halkı arasında dilden başka bir bağ yoktu. Almanlar büyük bir devlet kurabilmek için bu bağa dayanacaktı. Fransa'da ise şerefli bir tarih ve büyük bir devlet vardı. Bu devlet birçok milletleri idaresine almış ve onların çoğunu temsil (assimiler) etmişti. Bundan dolayı Fransızların vatan duygu ve fikirleri, bu devleti devam ettirmek için geçmişe yani tarihe dayanacaktı. Almanlar tarihin koyduğu sınırları kaldırarak yeni bir devlet kurmayı düşünürken, Fransızlar tarihin kaldırdığı sınırların yeniden çıkmasına mani olarak devleti idame ettirecekti.

Kısaca: Fransa'da devlet ve tarih, milleti vücuda getirmişti. Almanya'da millet tarihi ve devleti yapmıştır. Onun için vatan fikri Fransa'da tarih ile devlet mefhumuna dayandığı halde, Almanya'da dil ve millet mefhumuna dayanmıştır[112].

Biraz da Avrupa dışına bakalım: Mançuri savaşı, Japonya'da kuvvetli bir vatanseverlik olduğunu göstermişti. Bu parlak tecrübenin gösterdiği vatan sevgisi neye dayanıyor? Halkın inançlarına. Öğretmenlerin telkinlerine göre Japonlar büyük bir ailenin fertleri gibidir. Mikado bu ailenin başkamdır. Ataların ruhları saygıdeğer ve kutsaldır. Bu hanedan ilâhî bir soydandır. Mikado'nun sözleri atalarının bıraktığı vasiyetnamelere dayanır. Tarih bir kutsal kitap gibidir[113]. Kutsal İmparatorların, kutsal ataların eseridir. Mikado'nun bir emirnâmesinde şöyle deniyordu: 'Eğer birgün gerekirse hayatınızı cesaretle devlete veriniz. Böylece yer ve gökle yaşdaş olan imparatorluk tahtının şanını devam ettirmiş olursunuz.' Demek Japonya'da vatanseverliğin esası patriyarkal bir aile bağına dayanır. Amerika ve Rusya'yı tetkik edersek, onların vatanseverliğinde de başka özellikler görürüz. Madem ki 'vatan'ın mutlak bir anlamı, vatanseverliğin sabit bir şekli yoktur, öyle ise bu hususta etraflı bir tetkik yapmadan herhangi bir memleketi örnek almak caiz değildir. Biz yalnız bir memlekette vatana ne anlam verildiğine bakarak, düşünmeden o anlamı almaya kalkarsak, ona göre bir vatanseverlik vücude getirmeye çalışırsak pek yanlış bir yol tutmuş oluruz. Böyle bir yanlışlığa düşmemek için etraflıca düşünmeliyiz. 1) Vatanseverlik fikri ve duygusunun ne gibi unsurlardan teşekkül edebildiğini, 2) Bu unsurlardan her birinin ne dereceye kadar zarurî olduğunu tetkik etmeli, 3) Bizim halimize göre bir fikir ve duygunun unsurlarının neler olması gerektiğini tayin etmeliyiz.

Vatanseverliğin esası yurt sevgisidir. İnsan memleketine ve hemşehrilerine birçok manevî bağlarla bağlıdır. Hatta memleketten ayrılınca kendisinde bir vatan hasreti başlar. İnsanları birbirine bağlayan bağlar çok çeşitlidir. Kanda, dilde, dinde, devlette birlik, geçmişe ait hatıralarda, bugüne ait menfaatlerde, geleceğe ait emellerde ortaklık, duygularda, alışkanlıklarda benzeyiş bu bağlardandır.»

Sâtı bundan sonra bu saydığı unsurların tahliline giriyor[114]. Onların olumlu

112. Alman milliyetçiliğinde ırk ve dil faktörlerinin rolü için bkz: Yusuf Akçura, *Muasır Avrupa'da Fikir Cereyanları* (Maarif Vekâleti, 1923).

113. Kutsal kitap üzerine dayanan millet fikri İbranilerde vardır. Bu vatansız kavim kuvvetli bir geleneğe dayandığı için, kendi çabasıyla üçüncü defa olarak 1900 yıl aralıkla devletlerini aynı yerde kurmuştur.

114. O zamandan beri millet tarifi ve milliyetin unsurları etrafında birçok yazılar yazılmış, bu konu sosyolojiden felsefi düşünceye kadar yükselerek etrafında tartışmalar yapılmıştır. Fakat. M. Sâtı'nın bu konudaki düşünceleri yol açıcılık şerefini muhafaza etmiştir.

olumsuz taraflarını gösteriyor. Bu umumi izahlardan sonra kendi vatanımızı tetkike girelim, diyor 1) Biz vatan için Almanya'nın kuruluşuna sebep olan görüşü kabul edemeyiz diyor. Çünkü dil «Osmanlıları birbirine bağlayan bağların en kısasıdır. Bağımsız bir devlete sahibiz. Devlet kurma davamız yoktur. Bazı kimseler dil ve ırktan başka hiçbir bağa güvenmemek istiyor. Başka bağları değersiz sayıyor. Osmanlılık sade bir siyasî heyettir, parçaları arasında hiçbir manevî bağlantı yoktur diyorlar. Ben bu düşüncelere katılmıyorum: a) Osmanlıların çoğunluğu arasında din bağı vardır. Bu bağın önemi büyüktür. Batı âlemine bakarak bunu küçük görmek yanlıştır. Unutmamalı ki İslâmlık, Hıristiyanlık gibi sade ahlâkî değil, aynı zamanda içtimaî bir dindir. b) Müslüman Osmanlıların tarihleri arasında aykırılık değil, ortaklık vardır. Tarih, Müslüman olmayanlara siyasetçe bir yer vermişse de Müslüman olanları birbirinden asla ayırmamıştır. Din ve millet birdir esasına sadık kalmıştır»[115].

Vatan Eğitimi adlı konferansında birinciyi tamamlayacak sözler söylüyor: Çocuklara vatan sevgisini telkin için, önce vatanın tarih ve coğrafyasını öğretmelidir, diyor ve bunun nasıl, ne tarzda yazılmış kitaplarla verileceğini anlatıyor. Fichte'nin Alman milliyetçiliğini uyandıran tanınmış 14 nutkundan ve Prusya'nın uyanışından bahsederek sözlerini bitiriyor[116].

Ümit ve Azim adlı konferanslarda, aydınların içinde bulunduğu yeis halini tahlil ediyor: «İyileşmenin şartı inancı kaybetmemek, azim sahibi olmaktır. Savaşta zaferin başlıca şartı 'ümit ve azim'dir. Ondan yoksun oluşun birinci sebebi, tembellik ve tevekküldür. Aydın zümreyi yeisten kurtarmak için bu sebep ve tesirleri göz önüne almalı onları hafifletmeye çalışmalıdır.»

«Ne için geri kaldık?» sorusuna şöyle cevap veriyor[117]. «Medeniyette birkaç asırdır olağanüstü ilerlemeler oldu. Biz bütün bu yenileşmelere uzun bir süre tasasız durduk. Bütün medenî kavimler ilerlemeye çalışırken, bu umumî cereyana katılmadık, o milletlerle aramızda medenîleşme bakımından büyük bir mesafe açıldı. Şimdi bizimle terakkici milletler arasında değil, bu harekete en geç katılmış küçük milletler arasındaki mesafe bile her izan sahibinin yüreğini sızlatacak bir dereceyi buldu.» M. Sâtı «maksadım bundan kurtulma çaresini aramaktır» diyor[118].

«(1) Bazı Avrupalılar ilerlemeyişimizin sebebini dinde arıyorlar. İslâmiyet Afrika'da, ilkel kavimlerin arasında yayılmıştır ve ilerlemeye engel olan bir dindir[119]. Gerçi bu iddiaya kanıt olarak alınan hükümler doğrudur. Fakat onlardan böyle bir sonucu çıkarmak doğru değildir. Bir vadinin ekilmemiş olduğunu görünce, onun ekilemez olduğuna hükmetmek neden mantıksız ise, İslâm milletlerinin de ilerlememiş

115. Bu sözlerle o günkü *Türk Ocağı* ve *Türk Yurdu* hareketini, Türkçülüğü kastediyordu. Gerçi Osmanlı vatanı parçalanınca fikirlerinin sonuçlarına sadık kalmak için memleketi terketmiş olduğu anlaşılıyor.

116. Fichte'nin nutukları ancak 1924-1925 yıllarında sonradan Türk Tarih Kurumu Başkanı olan Cemil Çambel tarafından tercüme ve *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmıştır.

117. Bugünkü nesiller bu soru üzerinde duruyorlar. Mümtaz Turhan *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* diye soruyor ve buna menfi cevap veriyor. Niyazi Berkes, *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?* diye soruyor. Menfi hükmü başka bir bakımdan veriyor. Her iki kitapta da M. Sâtı'nın sorusu hâlâ hâkim görünüyor.

118. *Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları* (İstanbul 1954) adlı kitabımızda bu teşhis meselesi üzerinde ısrarla durduk.

119. «İslâmiyet mani-i terakki midir?» şeklinde yine aynı tarihlerde *Sebilürreşad*'ta birçok yazarlar Avrupalı yazarların bu hükmüne şiddetle hücum ettiler. (Milaslı İsmail Hakkı bunlardandır). Fakat Sâtı Bey'in bu soruya cevabı onlardan farklı bir görüş açısına sahiptir.

olduğuna bakarak İslâmiyetin ilerlemeye engel olduğuna hükmetmek de o kadar mantıksızdır. Medeniyet tarihi İslâmın doğuşundan sonra büyük bir medeniyet olduğunu gösteriyor. Yalnız şurasını unutmamalı ki, ilerlemeye niyet ettiğimiz zamandan beri rastladığımız düşmanların en zorluları kendilerine 'dini siper' etmişlerdi. Selim III zamanından beri yaptığımız yenileşme teşebbüsleri ve bunlara karşı rastladığımız gericilik hareketlerini zihninizden geçiriniz. Bunların başvurduğu vasıta 'halkın taassubunu uyandırmak'dır. Demek ki taassup ve bilgisizlik terakkiye engel olan sebeplerin başında geliyor. İslâmın ilerlemeye engel olduğunu söyleyenler bu dinin 'kaza ve kader' inancından söz ederler. Vakıa halk arasında bu yaygındır, fakat bunlar İslâmî hükümlerin neticesi değil, bu hükümlere aykırıdır. Kader inancı İslâmiyete mahsus değildir, bütün dinlerde vardır. İslâmiyet kaderi kabul eder, fakat iradeyi ve cehdi de emreder. Bizde pek yaygın olan tembellik İslâmiyetin neticesi değildir. Sadece bir alışkanlık ve bilgisizlik eseridir.

2) İlerlememize engel olarak Türk ırkını ileri sürenler de vardır. Önce söyleyelim ki, ırkların kabiliyeti meselesi kolay çözülecek bir mesele değildir. Bugün birşeye meyilli görünen bir kavim bir süre sonra başka şeylere de meyil kazanır. Türklerin medeniyete hizmet etmedikleri iddiası yanlıştır. İslâm medeniyeti yalnız Arapların eseri değildir. İslâm bilginleri arasında Türkler pek çoktur. İbn Sina, Farabi Türktü, Buhara bir medeniyet merkeziydi. Macarlar da Türk ırkındandır ve başka Avrupalılardan geri değildirler.

3) Geri kalmamızın başlıca sebebi, azim ve sebat eksikliğidir. O ise bugünkü medeniyetin en kuvvetli saikidir. Bu hakikat bizde iyi anlaşılmamıştır. Başarıları çoğu tesadüfe veya ani bir düşünceye atfederiz. Meselâ Newton, çekim kanununu bir elmanın düşmesine bakarak keşfetmiş deriz. Halbuki iş böyle değildir. Newton çekim kanununu, tasavvur ettikten 13 sene sonra meydana çıkarmıştır. Bu kanunu tasavvur edince, doğru olup olmadığını anlamak için uzun hesaplar yapmış, hesaplar kendini tatmin etmeyince faraziyesini bir süre bırakmış, ancak 13 yıl sonra, yeni hesapları faraziyeye uyunca umumî kanunu ifade etmiştir. Düzenli, sebatlı çalışma, işte en çok muhtaç olduğumuz şey!»

Sâtı aynı kitapta çıkan başka konferanslarında bu fikrini destekleyen teknik tarihinden ve kendi gözlemlerinden örnekler vermektedir. Kendi çıkardığı *Terbiye* dergisinde, bir yıl sonra konferanslarından bazılarını yayınladı[120]. *Faaliyet Zevki* adını taşıyan bir konferansta «Avrupalılarla aramızda bir mukayese yaptığımız vakit, onlar çalışkandır, biz tembeliz deriz, fakat buna bir hükmü daha katarız: Onlar bizim gibi zevk ve sefaya düşkün değil. Halbuki memleketimizde yaşayan Avrupalılara sorduğumuz vakit görürüz ki, onlar bu hususta büsbütün başka düşünüyor. Asıl bizim eğlenceden yoksun, nasıl yaşadığımıza şaşıyorlar. Bunun sebebi sadedir: Çünkü biz zevki Avrupalılardan başka türlü anlıyoruz. Biz eğlenmeyi hareketsizlikte arıyoruz, Avrupalılarsa faaliyette arıyorlar. Biz hareket ve faaliyeti sıkıcı görüyoruz. Avrupalılarsa en büyük zevklerini faaliyette buluyorlar.»

Terbiye dergisinde çıkan *İlim ve Ahlâk* yazısında[121] ilimle ahlâktan birinin üstün

120. *Terbiye* Mecmuası (15 günde bir çıkar, başyazan Sâtı, sayı 1, 15 Mart 1330).

121. *Terbiye* Mecmuası (Fenn-i Terbiye encümeni tarafından iki ayda bir yayınlanır, sene 1, No.1, Ocak 1333).

olduğunu iddia eden düşünürlerin görüşlerini anlatıyor. Birinciyi en iyi savunanlardan Cuvier'yi, ikincinin parlak avukatı Pascal'ı gösteriyor. Bir kısım düşünürlerin de onları uzlaştırmaya çalıştıklarını, iyilikle hakikat arasında münasebet gördüklerini anlatıyor.

Sâtı bu sorunun zamanımızda yeniden ele alındığını, bir yandan Brunetière gibi ilmin iflasından bahsedenlere karşı, Charles Richet gibi «İlim iflas etmemiştir» diyenlerin çıktığını, daha sonra Berthelot'nun *İlim ve Ahlâk* makalesinde ilimlerin insanlığa yaptığı sayısız hizmetlerden bahsettiğini, ilmin zaferi insanlığa en büyük mutluluk ve ahlâk verecektir dediğini söylüyor. Bu münasebetle verilen bir ziyafette Edmond Perrier bulunmuş ve tabiat ilimlerinin araştırmalarından toplumsal bir ahlâkın doğduğunu iddia etmiş olduğunu haber veriyor. Sâtı, birbiriyle çatışmasına rağmen, hâlâ ayakta duran bu iki karşıt görüşün ikisi de kuvvetsiz değildir hükmüne varıyor. «Demek ilim ve ahlâk yalnız bir bakımdan çözülemeyecek kadar karmaşıktır. İlim ve ahlâkın unsurları ve saikleri (nedenleri) göz önüne alınırsa bunun sebebi anlaşılır: İlim fikre, ahlâk duyguya dayanır. Fakat ilimde duygunun, ahlâkta fikrin tesiri yok değildir. Araştırma merakı, keşif şevki, hakikat ihtirası ilme büyük hizmetler eder. Zan, hüküm ve fiil de ahlâka tesir eder. Meseleyi çözebilmek için unsurlara inmek, fikirle duygunun arasındaki münasebetleri arayarak onlardan herbirinin ahlâkta ne derecede rolü olduğunu aramak gerekir. Umumiyetle denir ki: Fiillerin gerçek saiki fikir değil duygudur. Fikirler iradeyi sevketmez, sade aydınlatır. Bu bakımdan duygu, gemiyi yürüten makine ve buhar, fikir, gemiye yol gösteren fener ve pusulaya benzer.» Schopenhauer, fikirle duygunun fiil ve ahlâk üzerine tesirini ifade için daha canlı bir benzetme yapmış, kör ve kötürüm hikâyesinde duyguyu köre, fikri kötürüme benzetmişti. Birincisi kuvvetlidir, yürüyebilir, fakat yol bulmada güçsüzdür, yolunu göremez. İkincinin kuvvetli gözleri vardır, fakat, kuvvetten yoksundur, ilerleyemez. İkisi bir araya gelir faaliyetlerini birleştirince tam bir kişi olurlar. Acaba bu benzetme ne derece doğrudur? Bu benzetmelerde iki unsur ayrı kalıyorlar, ancak birbirlerine yardım ediyorlar. Duygu ile fikir arasındaki münasebet böyle midir? Birçok gözlemler bunu tasdike elverişli değildir. Görülüyor ki duygu ile fikir, birbirlerine doğrudan doğruya tesir ediyorlar. Her ikisi birbirinin kuvvetini bazen arttırıyor, bazen eksiltiyor. İhtiras kuvvetli olduğu zaman, muhakemeyi altüst eder, heyecan, fikri felce uğratır. Fikir ve muhakemenin duygu ve heyecanı durdurduğu, hatta söndürdüğü doğrudur. Demek fikirle duygunun münasebeti, makina-pusula münasebetinden daha samimi, daha esaslıdır.

Lange, W. James tarafından ileri sürülüp, Ribot'nun tamamladığı bir teoriye göre[122], duygu ve heyecan bedendeki değişme ve tepkilerin kavranmasından ibarettir. Bir fikir bedende tepki doğurursa heyecanlı, doğurmazsa soyut ve soğuk bir fikir olarak kalır. Fouillée'nin kuvvet-fikir teorisine göre[123], ruhi olayların esasında birlik vardır. Temyiz (discernement) ile tercih (préférence) birbirine bağlıdır. Akıl ve irade birbirinden ayrılamaz[124]. Alfred Binet'ye göre fikir ve duygu ruhi bir tavır (attitude)

122. Th. Ribot, *Psychologie des Sentiments*, (sonradan M. Şekip Tunç tarafından Türkçeye çevrilmiştir).

123. Alfred Fouillée, *La Psychologie des Idées-Forces*. Fouillée'den, Ahmet Şuayıp'tan sonra daha esaslı olarak Sâtı Bey bahsetti. Sonradan Ziya Bey, Fouillée'nin fikirleriyle felsefe ve sosyoloji hayatına girdi. Hiçbir eseri Türkçeye çevrilmemiştir.

124. Akıl ile iradenin ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği fikri, asıl yeni Hegelci İtalyan filozofu Benedetto Croce tarafından savunulmuştur (B. Croce, Philosophie de la Pratique), fakat onun fikirlerinden ne Sâtı ne sonraki nesiller haberli görünüyorlar.

gibidir. İkisi de fiil hazırlığıdır. Duygu fiile (edim) daha yakın, fikir ise ondan henüz daha uzak duran bir hazırlıktır. Fakat her iki hal de bir hazırlıktır. Bu bakımdan fikirle duygu arasında yakınlık vardır ve duyguların fikirleşmesi, fikirlerin duygulaşması kabil olmaktadır. Bu teorilerin birleştiği bir nokta var: Fikir ve duygu birbirinden ve fiil ve iradeden büsbütün ayrı şeyler değildir. Bundan çıkan sonuç: Ahlâkta fikrin de, duyunun da büyük önemi vardır. Onun için ilmin ahlâk üzerine etkisi büyüktür. Fakat ahlâksız ve karaktersiz ilim de olamaz.»

Sâtı'nın en çok iz bırakan eserlerinden biri, *Fenn-i Terbiye*'sidir. Bu eser, pedagoji ve eğitim ilminde Türkiye'de ilk kitaptır. Skolastik öğretime, eski okul sistemine karşı çıkan, eski okul binaları yerine yeni öğretim ve yeni okulun konması fikrini en çok savunan Sâtı, bu kitabın (cilt I) önsözünde şöyle diyor: «Alman, Japon vb. inkılâp yapmış milletler bu işi ilkokul eğitimine borçludurlar[125]. Maarifin öncüleri ilkokul hocalarıdır, zira ilkokul olmasa başka yüksekokullar olamazdı. Halbuki bunun tam aksini savunanlar görülmektedir. Bugünkü maarif buhranımız bu iki görüşün arasında kalmaktan ileri geliyor.» Sâtı eserinde şöyle diyor: «Eğitimde üç esaslı nokta vardır. 1) Beden, 2) Fikir, 3) Ahlâk. Şu halde önemli olan sağlık koruma, psikoloji ve ahlâk ilimleridir.» Fakat Sâtı, yine sonuçta, yavaş yavaş psiko-sosyoloji'ye meyletmiştir. Beden eğitimi, aile, okul, hayat ve nefs olmak üzere dört aşamadan geçer diyor. Fikir eğitimi bölümünde psikolojik soruları açıklayarak, çocuğun fikri eğitimi için bunların nasıl kullanılması gerektiğini anlatıp, ondan sonra ahlâk konusuna giriyor. Birinci kitapta, okul binası, sınıf, sıralar ve laboratuvar vb.'nin boyutları ve pencere büyüklüklerine kadar hesap edilerek anlatılmaktadır. Çocuğun sınıfta oturuş durumu, ışığın gelişi gibi eğitimin ilk sağlık şartları en ince ayrıntısı ile veriliyor. Bu konudaki Fransızca eğitim ve öğretim yöntemi yayınlarından faydalanmakla birlikte onların pedagoji kitaplarında hiç yer almayan birçok soruları incelemek şerefi Sâtı Bey'e aittir.

Muallim dergisinde[126] daha önce birkaç yerde yayınladığı maarif sistemi konusunu tekrar ele alıyor. Burada aynı derginin daha önceki bir sayısında[127] Krause'den çevrilmiş *Okullar* makalesinde «maarifin ıslahına yukarıdan başlamak suretiyle bir hata işlenmiştir» deniyordu. Sâtı bu yazıdaki fikre bakarak: «Ben Tubâ ağacı nazariyesine şiddetle muteriz ve muarızım. Onun için, tekrar açılmış olan meseleyi etraflıca tetkik ve münkaşaya lüzum görüyorum» diyor.

Onca, ıslahat ilköğretimden mi, yükseköğretimden mi başlamalı? sorusu bizde ilk doğan maarif meselelerinden biri oldu. «Bu soruyu Tubâ ağacı nazariyesi ile çözmek isteyenler başlıca iki delil ileri sürüyorlardı: 1) Dünyanın her tarafında bu böyle olmuştur. 2) Memlekete her şeyden önce yükseköğrenimli bir aydın zümre lâzımdır. Ben bu iki delilden birincisinin hakikata aykırı olduğunu, ikincisinin de nazariyenin lehinde değil aleyhinde bir delil olduğunu iddia ediyorum. Çürük bir ilköğretime dayanacak bir tahsil hiçbir zaman yükselemez. Hakiki aydın zümre Tubâ ağacı gibi değil, hakiki ağaçlar gibi yetişir diyorum. Bu hususdaki fikirlerimi *Tanin*'de neşrettiğim bir makalede açıklamıştım. Daha sonra Emrullah Efendi'nin ikinci maarif nazırlığı

125. Sâtı bu konuyu şu eserinde daha etraflı ele aldı: *Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar* (İstanbul 1329, Kader matb. s. 64. Japonlara ait konferans Sâtı'nın, Almanlara ait konferans Faik Sabri'nindir, Konferans Kütüphanesi, III).

126. *Muallim* (sayı 11, Haziran 1333/1915).

127. *Muallim* (sayı 7-8, Sadrettin Celâl).

zamanında meselenin tekrar ortaya atılması üzerine bir (hasbıhal) ile üç makale daha yazmıştım. Bu o makalelerden biridir» dedikten sonra *Tarihin Şehadeti* adlı makaleyi veriyor. Burada «Diderot, ilimlerin tecrübî metoda girmeden önceki halini, fezada boşlukta duran muazzam bir binaya benzetmişti» diyor ve o zamandan beri ansiklopedistlerin gayretleri, yeni eğitim yöntemlerinin gelişmesi ile modern tecrübi ilmin aşağıdan yukarı bir gelişme ile çocuğa nasıl verileceğinin öğretildiğini, artık skolastik yöntemlerin kalıntısız halinde devam eden Fransız ve eski *rationaliste* eğitim görüşünün Fransa'da bile savunucusu kalmadığını, Anglo-Sakson milletler başta olmak üzere, eğitimde tecrübeden, ilk'ten ve aşağıdan başlama yolunun birçok Batı memleketinde değiştiğini anlatıyor. Bundan sonraki sayıda[128], *Tubâ Ağacı Hakkında Bir İzah*'da hücum ettiği görüşün özet fikrini verdikten sonra yeniden bazı tenkitler yapıyor ve «Ben bu hususiaki fikirlerimi vaktiyle sarih olarak vermiştim» diyor[129].

Sâtı *Muallim* dergisinde maarif meselesi etrafında Gökalp'le uzun tartışmalarından sonra *Meşrutiyet'ten Sonra Maarif Tarihi ve Okullarımızda Kamu Fikirleri ve Duyguları* adlı yazılarıyla bu konuda üstün bir değer taşıyan fikirlerini açıklamaktadır. Konu, doğrudan doğruya eğitimci ve pedagog olan Sâtı'nın araştırma sahasına girdiği için bu tartışmada burada bahsedeceğiz. «kolektif şuur» fikri etrafındaki tartışmaları başka bir esere bırakacağız[130]. *Terbiye* dergisindeki bu tartışmaya ayrıca İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Sadrettin Celâl (Antel), Necmeddin Sadık (Sadak), M. Şekip (Tunç) karışmışlardır.

Gökalp *Terbiye ve Milliyet* adlı yazısında[131], «Şimdiye kadar terbiyecilere rehberlik eden psikoloji idi» dedikten sonra, onların neden dolayı sosyoloji ile aydınlanması gerektiği üzerinde duruyor[132] ve bu esasa göre «hars ve medeniyet» ayırışını yaptıktan sonra «her milletin özel kültürü, kendisi için eğitim gayesi olabilir. Türk çocuğu Türk milletinin içinde yaşayacak ise, Türk milletinin kültürüne göre terbiye edilmelidir. Türk çocuğu bu kültüre göre terbiye görürse, çağdaş bir eğitim görmüş olur. Mevcut eğitimimizin kötü sonuçlar vermesi, eğitimimizin konusu millî kültür olmasından değil, milletlerarası ve müsbet olmamasmdandır. Eğitimde yapılacak doğru inkı-

128. *Muallim* (sayı 13, c. 1, Ağustos 1333/1915).

129. M. Sâtı: *Lâyihalarım* (s. 14).

130. Bu yazılarda sosyoloji anlayışına dair daha temelli tartışma ile ona bağlı pedagojik tartışma yumak gibi birbirine karışmakta ise de, biz burada mümkün olduğu kadar yalnız söz konusu maarif ıslahına ait kısmı üzerinde durmağa çalışacağız.

131. Ziya Gökalp, *Terbiye ve Milliyet* (1. Millî Terbiye, Muallim, sayı 1-2, 2. 15 Temmuz 1332 / 1914'de başlıyor).

132. Ziya Gökalp bu noktada İsmail Hakkı'nın aynı konudaki bir yazısını (sayı 1) tenkit ediyor. Fakat İ. Hakkı, sonraki sayılarda ona şöyle cevap veriyor: «Asrın eğitim gayeleri başka, asırda yaşayan milletlerin eğitim gayeleri başkadır. Milletin gayeleri içtimaî tabiatına göre hem özel bir eğitim, hem asrî hem millî olabilir. Asrın eğitim gayeleri var demek, asrî olan milletlerin eğitimlerinde ortak gayeler ve karakterler var demektir. Biz filan asrın millî gayesi olmamalı demedik. Yalnız milletten millete eğitimin gayesi değiştiği gibi, asırdan asıra da eğitimin gayesi değişir. Nasıl ki bu gaye Ortaçağda «Hıristiyanî», *Renaissance*'ta «dünyevî ve edebî», Yirminci Asırda ferden bağımsız bir kişilik vücuda getiricidir.» (Durkheim'ın Pedagoji sözlüğündeki yazısına dayanıyor), «Cemiyet düzelmedikçe terbiye düzelemez diyen bazı sosyologlar (Durkheim, La Suicide, s. 427) eğitimin yalnız muhafazacı tabiatını göz önüne alarak cemiyetin bu kurumu için menfî ve 'mütevekkil' bir tâlih kabul etmiştir, eğitim manivelasıyla cihanın kaderini değiştirmek isteyen bazı pedagoglar ve filozoflar ise aynı eğitimin yalnız yaratıcı tabiatını görerek, onun tesirini mutlak farzetmişlerdir», dedikten sonra, «Bu konudaki kanaatimiz eskidir» diyerek İzmir konferanslarını, sosyal evrimde okullar, milliyet ve milli eğitim konusundaki yazılarının sözünü ediyor; bu makale Gökalp'a cevap mahiyetindedir: «Liselerimizde ilim yok, milli kültür yoksa, bu kültür ilmin yerine değil, yanına girmelidir» diye sözü bitiriyor.

lâp kültürü bırakıp medeniyete gitmek değil, medeniyeti bırakıp kültüre gitmekle olur» diyor. «Avrupa'da erginlik çağında maddî bilgilere karşı (insanî) ve manevî bilgilerle mukavemet kazanmak için liselerde 'İnsaniyet' (Les humanités) adı verilen bilgiler okutulur. Bunlar Fouillée'ye göre edebiyat, felsefe ve sosyolojiden ibarettir. Bu öğretim, manevî duygulardan mürekkep millî kültürü maddî kültüre karşı çözülmeden koruduğu için, eğitimci öğretimin temelidir. Erginlik buhranında alınan eğitime göre bireyler üç tipe ayrılır: 1) Ferdin ruhunda millî kültür, maddî bilgilerin tahlilci etkisine dayanamıyarak çözülür. Bu gibi bireylerin artık hiçbir ideale (mefkûre) inancı, hiçbir değere bağlantısı kalmaz. Bunlar, her devirde görülen *épicurien*'lerdir. Bunlar ideallere inanmamakla kalmazlar, aynı zamanda onları sevmezler. 2) Ferdin ruhunda millî kültür, teorik (nazariyevî)[133] dayanağını kaybetmekle birlikte duygusal bir dayanağa sahiptir. Bunlar örnekleri az görülen *stoicien*'lerdir. Bunlar sevdikleri şeylere inanırlar; hazdan kaçar, elemi severler[134]. 3) Ferdin ruhunda millî kültür hem teorik hem duygusal dayanaklara sahiptir. Yani birey, millî idealleri hem sever, hem de onlara ilmî bir kanı ile inanır. Bunlara idealciler (mefkûreciler) adı verilir.» Ferdin milli kültüre uymasına «eğitim», ilimlere uymasına «öğretim» diyerek bu iki kavramı ayırıyor.[135] Kültürün milli, ilim öğretiminin (fenniyat) milli-dışı olduğu sonucunu çıkarıyor.

Sâtı, Ziya ve İsmayıl Hakkı'nın yazılarını 'müfrit ve biraz inhisarcı ve kelimeci'* bulduğunu söyleyerek onlara cevap verdiğini söyledikten sonra[136], fikirlerinde katılmadığı noktaları şöyle özetliyor:

1) Eğitim, kültürü fertlerde ruhi yetiler (meleke) haline getirmektir; 2) Eğitim mutlak milli olmalıdır; 3) Çağdaş milletlerde eğitimin parlak gayesi üretici yetiştirmektir; 4) Bireyin özelliği biyoloji, kişinin özelliği sosyoloji kanunlarıyla açıklanır; 5) Lezzet yemişin maddi tabiatından gelir, onu duyan uzviyettir. Halbuki kutsal, iyi ve güzel'i kavrayan toplumsal şuurdur; 6) Eğitimde yapılacak doğru bir devrim, kültürü bırakıp medeniyete gitmek değil, medeniyeti bırakıp kültüre gitmektir; 7) Avrupa medeniyeti, bireylerin kabulü yoluyla milli kültüre geçmez. Milli kültürün kabulünden sonra gerçek olarak bireylere geçebilir; 8) İlkokullarla meslek ve uzmanlık okulları öğretici mahiyettedir. Fakat liseler sırf eğitimcidirler; 9) Liselerde fen bölümünü kaldırarak okulun bütününde kültür öğretimi vermelidir; 10) Kişilik önce millette meydana gelir ki buna kültür diyoruz. Birey bu kültürden alabildiği nisbette kendi kişiliğine sahip olur; 11) Alman eğitimi «cemaatçi», Anglo-Sakson eğitimi «bireyci» demek doğru olmaz. Her iki milletin eğitimi de millidir ve kültürcüdür; 12) Bir millet ister medenileşsin de çocuklarına çağdaş bir eğitim versin, ister çağdaş bir eğitim versin de medenileşsin, gaye daima ikidir: kültürlü medeniyet, medenlyetli kültür.

Sâtı'a göre bu soruların bir kısmı birinci derecede eğitim sorusu, bir kısmı psi-

*. *Verbaliste* karşılığı kullanıyor.

133. Ziya Gökalp «nazarî» kelimesini o sırada yanlış olarak «nazariyevî» diye kullanıyorsa da sonraki yazılarında düzeltmiştir.

134. Burada *Stoicisme, stoique* kelimelerini pek özel bir anlamda kullanıyor. Halbuki *stoicisme* (yani Zenon felsefesi) organik bir bütün olan tabiat düzeni ile aklın düzeni arasında ahenk kurmak ve bu düzeni bozan arzu ve ihtirasları yenmek demektir. Bu yenme çabası bir çeşit elem doğursa da onlar kötümserlikde (pessimisme) olduğu gibi hazdan kaçıp elemi arayanlar değildirler.

135. *Muallim* (sayı IV, 15 Ekim 1332/1914, Z. Gökalp, Millî Terbiye, IV).

136. *Muallim* (sayı IV, 15 Ekim 1332/1914, Sâtı, Terbiye ve Milliyet).

koloji ve sosyoloji sorusudur. O burada, önce birinci soruları şöyle ele alıyor: (Terbiye, s. 103) «Ziya Bey eğitime millî sıfatını zarurî olarak bağlıyor. Eğitimin mutlak olarak millî olması gerektiğini iddia ediyor ve değer hükümlerine bağlı olduğunu söylüyor. Eğitime böyle bir sınırlı anlam verince onun millî olduğu söylenebilir. Fakat eğitimin anlamı bundan daha geniştir» İkinci bir yazıda beden eğitiminden bahsederken tümevarım (istikra) yetisinin, akıl yürütme (istidlal) yetisinin eğitim deyimlerini kullanmıştır. «Bu tâbirlerdeki eğitim ile değer hükümleri arasında bir münasebet olmadığı meydandadır. Ziya Bey'in kendi makaleleri bile eğitimi kendi tarifinden çok daha geniş anlamda kullanmıştır. Eğitimi sosyoloji bakımından inceleyen Durkheim bile, 'Erişkin nesillerin, henüz içtimaî hayat için olgunlaşmamış nesiller üzerinde yaptığı tesirdir.' diyor. Gayesini de 'Çocuğun mensup olduğu ve olacağı siyasi cemiyet ile özel çevrenin gerektirdiği beden, zihin ve akıl hallerini yetiştirmek' şeklinde açıklıyor.»[137]

Sâtı, İsmayıl Hakkı'ya cevabında (aynı yazı) «Çağdaş milletlerde eğitimin gayesi, çocukları üretici yetiştirmektir derken, Hakkı Bey iktisadî hayatın önemini belirtiyor. Fakat buradan üretim ve iktisadın eğitimde gaye ve ölçü olduğu sonucunu çıkarmak doğru değildir. Ben Asyalı, Avrupalı çağdaş cemiyetlerden hiçbirini, okullarını iktisat terazisiyle tartacak derecede faydacılaşmış görmüyorum. Onlar iktisada önem veriyorlar, fakat bunu gaye değil vasıta gibi görüyorlar. Bu asrın en üretici milleti olan Amerikalılar bile üretimi eğitim gayesi saymıyorlar. Bergson Amerikalılar hakkında tetkikine dayanarak, idealizmin Amerikan ruhunda hâkim olduğunu iddia ediyor[138]. Boutroux da Amerikalıların serveti, manevî büyüklüğü süslemek için sevdiklerini söylüyor. Başkan Roosevelt nutuklarında iktisadî-ticarî gayelere şiddetle karşı bulunuyor. Üretim pedagojisinin başlıca taraflılarından Bunge dahi, Almanların eğitimde 'terakki'yi hedef edinip üretimi ona araç diye kullandıklarını söylüyor.»[139] İsmayıl Hakkı'ya göre insanlık, yaşama hakkını çalışmak şartına bağlamıştır. Onun için çağımızın pedagojisi üretim pedagojisidir, fakat, Sâtı'a göre, hayatın yemekle kabil olduğuna bakarak yemeği hayatın gayesi saymak nasıl yanlışsa, üretici yetiştirmeyi eğitimin gayesi saymak da yanlıştır[140].

Sâtı bundan sonra, Ziya'nın maarif sistemine ait fikirlerini tenkit ediyor: İlkokulların öğretici, liselerin eğitimci olduğu şeklindeki ayırışını kabul etmiyor. Onca, duygular ve alışkanlıklar derin ve köklüdür. «Çocukluk yaşına ait olan ilkokulları sırf 'öğretici' saymak doğru olamaz. İlkokulların da, liselerin de hem öğretici hem eğitici görevleri vardır. Birinci görevin ikinciye nisbeti ilklerde liselerden çok daha büyüktür. Ziya'yı tersine düşünceye götüren, bir yandan eğitime pek sınırlı bir anlam vermesi, öte yandan lise öğrencilerinin erginlik buhranı geçireceğini düşünmesidir. Şüphesiz erginlik yaşı bir buhran yaşı, duygu ile aklın çatışması zamanıdır. Fakat bu çatışmada duyguları yenilmeden kurtarmanın çarelerinden biri, onları çatışmaya başlamadan önce kuvvetlendirmek değil midir? Öyle ise bu görevin görülmesine ilköğretimden baş-

137. E. Durkheim, *Dictionnaire Pédagogique*, p. 523. (Bu dipnotunu Sâtı bey veriyor).

138. H. Bergson, *Revue Internationale de l'Enseignement* (1913, No. 8).

139. Her iki dipnot da Sâtı Bey'in makalesinden kendisi tarafından verilmiştir. Yalnız Boutroux'nun fikirlerini nerede söylediğini işaret etmiyor: Bunge: *Evolution de l'Education* (p. 156).

140. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu bu fikirlerini sonradan birkaç eserde geliştirecek ve maksadının «iktisat adamı» yetiştirmek olmadığını gösterecektir.

lamak gerekmez mi? Çocuklukta eğitim, en çok duygular telkin etmek, alışkanlıklar vermek[141] suretiyle, gençlikte ise fikirler vermek, kanılar doğurmak üzere olur. Çocukluk doğrudan doğruya eğitim, erginlik yaşı ise vasıtalı olarak, öğretim yolu ile eğitim zamanıdır. Bu bakımdan ilkokulları daha çok 'eğitici', liseleri daha çok 'öğretici' saymak zorunlu değil midir? Fen bölümüne gelince, ben liselerin bugünkü teşkilâtını savunanlardan değilim. Edebiyat bölümünden, hemen yalnız matematik derslerinin çokluğu ile ayrılan bir fen bölümü, pek az fayda sağlar. Fakat lise için gereken düzeltme, fen derslerini azaltıp yerine felsefe ve sosyoloji koymak suretiyle değil, onlara hakikî 'fenniyat' sokmak suretiyle sağlanabilir. Zira bugünkü tabiyat derslerimiz henüz terminoloji olmaktan çıkmış değildir. Bu böyle kaldıkça liselere girecek felsefî ve içtimaî ilimler, bizdeki kelimeciliği kuvvetlendirmeden başka birşeye yaramayacaktır.»[142]

Ziya Gökalp, bu yazıya cevabında[143] sosyoloji tartışması dışında maarif meselesindeki fikirlerini şöyle savunuyor: «Eğitimin dilde iki kullanılışı var: Biri geniş anlamdaki, öğretimi de içine alır. İkincisi dar anlamdaki, öğretim dışarda kalır. Öğretim ve eğitim denilince bu ikinci anlam anlaşılmış demektir. Ben eğitimi bu şekilde kullandım. Eğer pedagoglarca mutlaka birinci anlamda kullanmak gerekiyorsa, kelime taassubu göstermeye lüzum görmem. Bence çok önemli olan gerçek hükümleriyle değer hükümlerinin çocuklara öğretilmesine ayrı adlar verilmesidir. Öyle ise birincisine 'öğretim' ikincisine Necmeddin Sadak'ın kabul ettiği gibi 'tahrîs'diyebiliriz[144]. O zaman eğitim bu ikisini toplayan umumî bir terim olmuş oluyor. Böylece eğitim millîdir diyeceğimize 'tahrîs' (kültürleşme) millîdir deriz. Fakat isim değiştirmekle mahiyet değişmiş olmaz.»

Ziya, «ilkokullarla liseler hakkındaki fikirlerimi iyi izah edememişim, bu hususta bazı yanlış anlamalar oldu», diyor. «Çocuklar aile hayatında ve ilkokullarda az çok kültürlü bir eğitim görüyorlar. Bu eğitimin daha olgun olmasını istemeyecek ben değilim. Yalnız bazı öğretmenler arasında ideolojinin revaç bulması beni korkutuyor» diyor[145]. «Çocuklara içtimaî duygularına aykırı fikirler verilmesinden korkuyorum, bu hali liselerde görüyoruz. Lisede okuyan bir genç, aldığı fikirlerin çatışması yüzünden ya içtimaî duygularını büsbütün kaybediyor, yahut duygularıyla fikirleri uzlaştıramayarak buhrana düşüyor. Duygularla fikirlerin birini feda etmeden, uzlaştıracak öğretmenler, yalnız felsefe ve sosyoloji ile uğraşmış olanlardır. İlkokullarda böyle öğretmen bulmak şimdilik imkânsızdır. Fakat liseler için onları yetiştirmek hem mümkün, hem de lâzımdır. Liselerde edebiyat ve fen konularının birleştirilmesini isteyişim de duygusal eğitimle fikrî eğitimin birlikte verilmesini zorunlu görüşümdendir. Hele,

141. *Muallim* (III, IV, V). M. Sâtı yine *Muallim* dergisinde *Terbiye ve Telkin* adlı makaleleriyle bu konuyu inceliyor.

142. *Muallim* (sayı IV. 15 Ekim, 1332/1914, Terbiye ve Milliyet).

143. *Muallim* (sayı VII. 15 Ocak, 1333/1915, Millî Terbiye, V).

144. Eğitim konusunda gittikçe hareketlenen bu tartışmalara Necmeddin Sadak da katılıyor. O zaman üniversite (Dârülfünûn)de içtimaiyat müderris muâvinidir. *Muallim* dergisinde *Terbiye Millî Olabilir mi?* adlı yazısında sosyolojik görüşü savunuyor. M. Şekib (Tunç) ise *Terbiye ve Ruh-ı Beşer* (insan ruhu) adlı yazısında, «ne fazla ferdî ve şahsî, ne de fazla içtimaî olmalıdır» diyerek ortalama yolu tutuyor.

145. Ziya Gökalp'ın kurduğu fikriyatçılık (ideologluk), olanı değil, olması gerekeni arayan 18. yüzyıl ideolojisi olacaktır. Halbuki kendi neslinde sosyal reform arayanlar – kendisi de dahil – ilme dayandıkları zaman da olması gerekeni aramışlardır. Ömer Seyfettin aynı dergide *Terbiye Nasıl İlim Olur?* adlı yazısında «olan» ile «olması gereken»i ayırır. (Muallim, IV. 15 Ekim 1332).

ileri hayatını müspet ilimlere hasredecek gençleri duygu hayatından yoksun bırakmak için uygun değildir. İlkokullarda kültür eğitiminin verilmesine karşı değilim. Şu şartla ki, bu kültür eğitimi millî olsun. Liselerde kültür eğitimi ile ilmî eğitim ahenkli ve tam olarak verilmelidir. Liseyi bitiren bir gençte ilmî ruh ile millî karakter, birleşmiş olarak bulunmalıdır. Yalnız ilimden anladığım hafızayı dolduran 'tebahhur' (erudition) bilgileri değil, matematik, astronomi, fizik gibi müspet ve kesinliğe yakın ilimlerdir. Kimya, biyoloji gibi başka ilimlerin de başlıca felsefî yönleriyle içtimaî kökleri ve uygulanmaları öğretilmelidir. Bu derslere edebiyat, felsefe, sosyoloji dersleri de katılınca toplamından hem ilmî hem kültürel bir eğitim doğar.» Bu satırlar Sâtı'nın tenkitlerinden birçoğunu Ziya'nın kabul ettiğini ve buna göre fikirlerinin hiç değilse ifadesinde düzeltmeler yaptığını gösteriyor. Sâtı bu yazıya yeniden *Muallim* dergisinin VII'nci sayısında cevap veriyor:[146]

«Ziya Bey'in liseler, ilkokullar sorusu hakkındaki ifadelerinden anlıyorum ki, bu hususta aramızda esas bakımından fikir ve görüş farklılığı kalmamıştır. Eğitim ve milliyet sorusuna gelince: Bu bakımdan da Ziya Bey, ileri sürdüğüm görüşe çok yaklaşmıştır. Eğitimin dilde iki kullanılışı vardır. Ben orada eğitim deyince sade, fikir eğitimini kastetmiştim diyor, fakat öğretim başka, fikir eğitimi başkadır. Demek ki eğitim öğretimi kaplamayan bir anlamda alındığı zaman da, yalnız ahlâk ve duygu eğitiminde millî olabilir. Ziya Bey 'kelime taassubuna lüzum görmem' dedikten sonra 'değer hükümleri ve gerçek hükümlerinin öğretilmesine ayrı adlar verilmesini zarurî' görmesi bana garip görünüyor. Sanırım ki kelime taassubu göstermemenin tabiî sonucu: Kelime ve isimleri bir yana bırakarak çocuklara değer hükümlerinin öğretilmesinden ibarettir.»

Ayrıca İsmayil Hakkı (Baltacıoğlu)'nın savunu yazısına yeniden cevap veren Sâtı şöyle yazıyor: «Öyle görünüyor ki, okullara iktisadî düşünce girmesinin ilk savunucusu kendisidir. Biz de bu fikre karşıyız. Halbuki bu doğru değildir. Ben maarifte iktisadî düşünceye önem verilmesini çoktandır yazar dururum. 1910'da yayınladığım *Layihalarım* adlı kitapta, umumî okullarda pratik ve meslekî öğretimin önemli yerini izah etmiştim. Ertesi yıl verdiğim bir layihada (12 Ağustos 1327, basılmamıştır), maarifin iktisadî siyasetle sıkı münasebeti olduğundan bahsetmiş, bu konudaki ihmali tenkit ettikten sonra 'İktisatça o kadar buhran ve tehlike içinde bulunduğumuz halde bile, okullarımızda iktisadî ilerleme esaslarını hazırlayacak teşebbüste bulunmuyor, öğretimimizi hedefsiz teoriler içinde bırakıyoruz' demiştim. Ben Hakkı Bey'e maddiyat ve hakikiyatı bırakıp yalnız maneviyat ve fikriyat ile uğraşmak taraflısı olduğum için değil, ifadelerini pek aşırı ve inhisarcı bulduğum için itiraz etmiştim.» (Önceki makale: Muallim s. 104).

Gökalp maarif sorusunu yeniden ele alarak, «Türkiye'yi başka ülkelerden ayıran özel bir hal var: Başka milletlerde en karakterli kimseler tahsilde en yüksek olanlardır. Bizde bunun aksi oluyor. Türkiye'de vatan için en zararlı insanlar 'medrese' veya 'mekteb' görenlerdir. Meşrutiyet'ten beri birçok vakalar bu paradokslu hakikati destekliyor» diyor. Bu vakalardan çıkan sonuç şudur: Türkiye'de medrese ve mektep, terbiye ettiği fertlerin karakterini bozuyor. Bu özelliğin sebebi nedir? Ona göre

146. *Muallim* (VII, 15 Ocak 1333).

bunun sebebi, başka milletlerde maarifin milli olmasına karşı bizim maarifimizin kozmopolit olmasıdır. «İstanbul'daki kitapçı dükkânlarıyla öğretim yerlerine bakınca bu hal görülür. İstanbul'da üç türlü kitapçı var: 1) Sahaflar, 2) Beyoğlu kitapçıları, 3) Bâbıâlideki kitapçılar. Sahaflar, Arapça ve Acemceye, Beyoğlu kitapçıları, Avrupa'ya aittir. Bâbıâlinin Tanzimat maarifi ise onların perişan tercümelerinden acemice çalıntı ve taklitlerinden ibarettir. Millî maarifimizin ne kitapları, ne kitapçıları vardır. Öğrenim yerleri de kitapçılara paralel olarak üçtür: Medreseler, yabancı okullar, Tanzimat okulları. Bu üç öğretim yerinin birbirinden farkı çok barizdir. Oralarda yetişen softa, levanten, Tanzimatçı tiplerinin üçünde de karakter göremezsiniz. Memleketin en büyük hastalığı, birbiriyle anlaşamayan bu üç zihniyetin kendi adamlarıyla idare olunmasıdır. Çok şükür ki her bilgi sahibi bu öğrenim yerlerinden birine mensup değildir. Nitekim Namık Kemal gibi kendi kendini yetiştiren bir karakter sahibi çıkabiliyor.»

Gökalp «Bu sakat tiplerden kurtulmak için bilginin millî olması gerekir» diyor. Müspet ilimlere gelince, bunları da yaratıcı ilim, yaratılmış ilim olarak ikiye ayırıyor. «Yaratıcı ilim, gerçekleri ararken uygulanan aktif metodlardır. Bilginlerin ruhunda bu metodların aktif olarak yaşanmasına ilmî hayat denir. İşte yaratıcı ilim bu ilmî hayattan ibarettir. Yaratılmış ilim ise, bu yolda keşfedilen neticelerin toplamıdır. Bir millette ilmî hayat varsa, o milletin müspet ilimleri de millî mahiyettedir (niteliktedir). Çünkü bir millet başka memleketlerde keşfedilen keşiflerde hakikî bir faaliyet gösteriyor. Bir millette ilmî hayat bulunursa okuldaki öğrenim artık öğrenciye ilmî neticeleri ezberletmekten ibaret kalmaz. Öğrenciyi ilmî metodları uygulamaya, ilmî keşifler yapmaya alıştırmak şeklinde görünür. Okullarımızda öğrenim hafızayı doldurmadan ibarettir. Yaratıcı ilim henüz okullarımıza girmemiştir.»[147]

Ziya bunları yazmadan dört-beş yıl önce, Sâtı, başka dergilerde ve *Fenn-i Terbiye* adlı kitabında bu fikirleri savunmuş bulunuyor. Fakat *Muallim* dergisinin Türkiye yeni maarifçilerinin büyük bir kısmını birleştirmesi ve aynı çatı altında farklı fikirlerin tartışılması, gittikçe daha ortak ve daha aydın görüşe doğru ilerlemeyi sağlamıştır.

EMRULLAH EFENDİ VE MAARİF REFORMU

Türkiye'de yeni maarif sistemi Abdülhamid'in kurduğu ilköğretim ve yükseköğretim kurumu ile başlar. O sırada üniversite açmak için yapılan birkaç girişim başarısız kaldığı için, üniversitenin «Dârülfünûn-u Osmânî» adıyla açılışı İkinci Meşrutiyet başına düşer. Meşrutiyet'in ilk yıllarında maarif reformuna nereden başlamak doğru olacağı problemi gazetelere kadar bütün basını uğraştıran bir konu oldu. O sırada ortaya atılmış olan iki karşıt tezden biri, Sâtı Bey'in maarif ıslahına ilkokulları düzenlemeden başlama fikri, ikincisi Emrullah Efendi'nin Tubâ Ağacı kuramı diye tanınan ve maarif işine önce üniversiteden başlama şeklinde ifade edilen fikirdir. Emrullah Efendi bu fikrini gerçekleştirememiş, yine eldeki imkânlara göre ilköğrenimi teş-

147. *Muallim* (sayı 11, 1 Haziran 1333/1915, yıl 1, c. 1, Maarif Meselesi).

kilatlandırarak işe başlamış, ileri sürdüğü bu fikir, sonradan dârülfünûn tarafından benimsenerek zamanımıza kadar birçok taraflılar bulmuştur.

Emrullah Efendi (1858-1914), tanınmış bir ilim ve siyaset adamıdır. Lüleburgaz'da doğdu, babası tacir Ali Efendi'dir. 1881'de Mülkiye mektebinden mezun oldu. 1882'de Yanya, 1884'de Selanik ve sonra Halep, 1891'de İzmir vilayetlerinde maarif müdürlüğü yaptı. 1900'de Meclis-i Maarif'e üye olarak İstanbul'a geldi. *Servet-i Fünun*'da ilmi makaleler yazdı. 1902'de *Muhîd-ül-Maarif* adında çok geniş tutulmuş, ağır ve ilmi bir ansiklopedinin ilk cildini çıkardı. Bu cildi sonradan düzelterek tekrar bastırdı. Fakat (a) harfinin ortalarını geçemedi. İkinci Meşrutiyet'te Galatasaray Lisesi müdürü, sonra Kırklareli mebusu, 1909'da maarif nazırı, 1911'de ikinci defa maarif nazırı oldu. İlk ve yükseköğretimi teşkilatlandırdı. Üniversitede felsefe okuttu. Maarifin ıslahına dair verdiği layihaları millet meclisinde başarı ile savundu. İlköğretim kanununu çıkardı. 1914'de Yeşilköy'deki evinde öldü. Bu layihalar, en önemli eserleridir. Ortaöğretimdeki düzeltme teşebbüsleriyle, bazı makaleler bırakmıştır.

Emrullah Efendi, maarifin imkânları, bütçe, öğretmen tutarı ve yetiştirme zamanını hesapladıktan sonra, kendi adını taşıyan Tubâ Ağacı sisteminden bir süre için vazgeçerek, ona karşı olanların savunduğu gibi, ilköğretimden işe başlamıştır. *Sabah* gazetesinde çıkan bir yazısında şöyle diyordu: «Memleketin ihtiyaçları pek geniş, araçlarımız ise sınırlıdır. Taşra ilkokulları için 70.000 öğretmen lâzım. İptidaî pedagoji bilgisi olan bu kadar öğretmeni değil, bunun yüzde birini bulmaya imkân yok. Görülüyor ki en yakın ve en acele ihtiyaç ilköğretimin düzenlenmesidir. Bunun için şimdilik, layihamdaki dârülfünûndan başlamak fikrini bir yana bırakarak ilköğretimden başlamayı doğru buldum»[148].

Emrullah Efendi ilköğretim layihasında şu esasları ileri sürmektedir[149]: 1) Tahsilin ücretsizliği, yani çocuklar okudukları okulun öğretmenine haftalık veya başka adlarla bir ücret vermeyeceklerdir. Yalnız okul masrafları halktan vergi şeklinde alınacaktır. 2) Tahsil yükümlülüğü; bunun için başlıca Fransa'da yapılmış tartışmaları özetliyor. Uzun zamanlar ailenin çocukları üzerindeki hukuka taarruz gibi görünen tahsil yükümlülüğü, bugün her devlette postüla gibi kabul edilmiştir. Hemen devletin maarif kanunlarına, hatta anayasasına giren «mecburi tahsil» ilkesi çocuk hukukunun evriminden doğmuştur: «Bütün ilerlemelerin sebebi ilimdir. Tecrübeler gösteriyor ki bir milletin ahlâkı, serveti, mutluluğu öğretimle sağlanabilir.» Emrullah, bu esaslardan hareket ederek ilköğretim programına «Din bilgisi», «Ahlâk bilgisi», «Medeni ve kanuni bilgi», «Memleket coğrafyası», «Memleket tarihi», «Umumi tarihe dair kısa bilgi», «Fen bilgisi», «Köy iktisadı ve sağlığı» derslerini koymuştur. 3) İlk tahsil veren kurumlar: İlköğretimin gayesi herkesin bilme zorunda olduğu bilgileri verirken bir yandan zihni güçlerin dengeli olarak gelişmesini sağlamak, bir yandan da pratik hayatta geçime yarayacak sanat mesleklerinin istediği başlangıç bilgileri ve sanat usullerini öğretmektir. Bu gayeye hizmet edecek olan ilköğretim kurumları da:

148. Emrullah Efendi, *Maarif Islahatına Dair* (Sabah gazetesi, 13 Aralık 1328/1912).
149. Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi* (2'nci kitap, s. 38-55, İstanbul, 1932).

a) Anaokulları, küçük çocuk sınıfları,
b) Tahsil devresi üç yıl olan «Sıbyan okulları»,
c) Yine tahsil devresi üç yıl olan «Rüştiye okulları»,
d) Bunlara bir de elişleri ve hirfet okullarını katmalıdır.

Emrullah, kanun layihasında ilkokulların masraflarını hesaplamıştır. Layiha, Emrullah pedagojisinin özetidir. İnsanlığın yaratılışında doğruluk, iyilik ve güzellik gayelerine ulaşma diye üç eğilim olduğunu, bunların da psikolojik hayatta zihin, irade ve duygu diye üç yetiye karşılık olduğunu söyleyen Emrullah, 19. yüzyıl Fransız eklektik filozofu Victor Cousin'den esinlenmiş görünüyor. «Bir ilim hangi yolda icat ve keşifler yapıyorsa, o yollardan öğretilmelidir» düsturunu koyan Emrullah, bazı ilimlerin terkip (sentez), bazılarının tahlil (analiz) ile bulunduğunu göz önüne alarak, çocuğun fikri eğitiminde eksik başlamamak için, öğretimin ilk derecelerinde bu iki türlü metodun kullanılması gerektiği kanısındadır. Bunun için başlangıç bilgisi halinde matematik ve tabiyatı, ilkokul programına koymuştur[150]. Emrullah'a göre tahsilin iki cephesi vardır: 1) Teorik, 2) Pratik. Teorik cephesi yalnız öğrenmek, zihnin bilme ihtiyacını doyurmaktır. Pratik cephesi, bütün bilgileri geçimimize, hayatımızın güzelleştirilmesine uygulamadan ibarettir. İlkokulu bitirenlerden bir kısmının orta'ya devam edemeyeceğini, bir sanata gireceklerini düşünelim, ilkokul dersleri arasına elişlerini koymuştur. İlköğretim layihasının ikinci maddesinde, ders programını neden bu tarzda düzenlediğini açıklamaktadır.

Emrullah Efendi'nin idadi okullarına ait ıslah gayreti de birinciden sonra gelmiştir. Burada, idadi sınıfları 3 rüştiye + 4 idadi olmak üzere 7 yıldır. Buna karşılık liseler için hazırladığı layihada, bu tam yeni okul sistemine göre 3 birinci devre + 3 ikinci olmak üzere 6 yıla ayırmaktadır. Bu sırada *Tanin*'de çıkan bir makale –ihtimal Hüseyin Cahit'in– Emrullah'ın kurduğu «lise» sistemini tenkit ediyor: «Emrullah Efendi, nazırlığının daha ilk ayında büyük idadiler açacağını, bunlarda Fransızca öğrenimine önem vereceğini, bazı derslerin Fransızca olacağını haber veriyordu. Bunun yerine iki ayrı devreli liseleri kurdu. Bu hususta tam Fransız maarifi esaslarını taklit etti. Her lisede bir müdür, bir ders nazırı ve dahiliye müdürü vardır[151]. Halbuki okulların eylül başında açılması gerektiği halde lise teşkilatının ne olacağı henüz o aybaşında bilinmiyor. Bütün bu kararsızlık isimlere aldanmaktan başka birşey değildir» diyordu.

Emrullah Efendi'nin ölümünden üç yıl sonra, *Yeni Mecmua* «Tubâ ağacı nazariyesi»nden bahsetti. Hayatta iken gazetelerde bir hayli tartışmaya kapı açan ve kendisinin de başaramadığı bu fikri, imzasız yazı (Gökalp olacak) yine ele alıyor, bu tartışmalar dışında objektif gözle tahlil ediyor, fikrin gerçekleşme imkânı bulacağını söylüyor[152]: «Memlekette ilim derinleşerek bilginlerin sayısı arttıkça, orta öğretim ve en sonra ilim dallarında ihtisaslaşma baş gösterecek, herkes ayrı bir ilim dalı ile uğraşmaya başlayacaktır. Maarif teşkilâtı ilmin bu evrim tarzına ister istemez bağlıdır. Kültürü ilerlemiş milletlerde maarif reformuna aşağıdan başlanabilir. Çünkü o kültür

150. Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi* (2'nci kitap).
151. Directeur, économe (proviseur), préfet d'études karşılığı (Tanin gazetesi, No. 805, 25 Ekim 1910).
152. *Yeni Mecmua* (sayı 5, 9 Ağustos 1917).

çevresinde yetişen ilkokul öğretmenleri millete o eğitimi verebilirler. Fakat bizde henüz ideal birliği kurulamamıştır. İlk ve orta öğretmenlerinin telkin edeceği idealleri, ilim metotlarını üniversite hazırlayacaktır. Çünkü herşeyden önce memlekette bir ilim havası ve çevresi kurulmalıdır ki eğiticiler ondan yardım isteyebilsinler. Demek ki maarifte okullar mantıkî sıraya göre aşağıdan yukarıya doğru gidiyorsa da, bunun her devresinde ilim yüksek zümreden aşağı doğru iniyor. Aşağısını düzeltmek için önce yukarıyı yapmak gerekiyor. Emrullah Efendi'nin demek istediği bu idi sanıyoruz.»

Emrullah Efendi'nin yeni tüzük ile vücude getirdiği üniversite (dârülfünun) şu bölümlerden ibaretti: 1) Şer'i ilimler bölümü, 2) Hukuki ilimler bölümü, 3) Fünun bölümü, 4) Tıbbi ilimler bölümü, 5) Edebî ilimler bölümü. Eczacı ve dişçi yüksekokullarını tıbbi ilimler bölümüne, vilâyet tıbbiye ve hukuk okullarını İstanbul Dârülfünunu'na bağlıyordu[153]. «1870'te açılan dârülfünun bir idadi derecesinde bile değildi. Yüksekokul olarak açılan Mülkiye yine ilk şeklinde bir ortaöğretim kurumu gibiydi. Fakat yeni kurulan dârülfünun[154], fakülte şubeleri, kürsüleri, laboratuvarları ile ciddî bir ilim kurumu olmaya başlıyordu.» Emrullah Efendi 22 Nisan 1912'de «Dârülfünun nizamnamesi»nin gerekçesini yazdı. Orada dârülfünunu, kültürü yaratıcı ve yayıcı olan temel kurum diye tarif etti. Şöyle diyordu: «Dârülfünun dediğimiz yüksek kurumlar, ilimler ve fenlerin (technique) hem yayılmasına hem ilerlemesine hizmet eder. Bu iki hizmet birbirinden ayrıdır: a) İlimleri ve fenleri yaymak, halk arasına yaymak ve dağıtmak demektir. Bundan dolayı dârülfünunlar yükseköğretime mahsus okullar görevini görürler ve bu bakımdan maarifin en yüksek yayma merkezi oldukları gibi, orta ve ilkokulların ilerlemesine de yararlar. b) Dârülfünunların ikinci görevi, ilmin ilerlemesine hizmettir. Bu kurumlar mevcut ilmi yaymakla kalmazlar, ilmi yaymağa, ilerletmeye de hizmet ederler. Bir devletin âlemdeki siyasî yeri medeniyet derecesiyle, ilim ve fenlerdeki ilerlemesiyle orantılı olduğu düşünülürse, ilmin yayılması ve ilerlemesine hizmet eden bilginler yetiştirecek dârülfünunların bu uğurda görecekleri hizmetin büyüklüğü tahmin edilebilir. Bunun için öyle inanıyorum ki, Dârülfünunumuzun düzenlenmesi maarifçe ihtiyaçlarımızın başı sayılabilir. Bugün İstanbul'daki Dârülfünun 1900'da yalnız yüksek din ilimleri, matematik ve edebiyat bölümleri olan, hakikatte dârülfünundan çok, öğrenci sayısı az bir yüksekokul olarak kurulmuş ve İkinci Meşrutiyet'ten sonra fakülte haline konan Tıbbiye ve Hukuk mekteplerinin katılması suretiyle bugünkü şeklini almıştır.»[155]

Maarif reformuna ait fikirleri anlayabilmek için, bir parça eskiye dönmek gerekir. Münif Paşa'nın dârülfünun açma teşebbüsü, sistemli ilk maarif projesinin hazırlandığı devredir. Münif Paşa *Mecmua-i Fünun*'daki yazılarıyla bu zemini hazırladığı gibi, aynı derginin devamından ibaret olan *Hazine-i Evrak*'ta kendisi ve arkadaşlarının yazıları da bu hareketi devam ettirmişti[156]. O zamanki dârülfünun fen ve edebiyat fakülteleri açış nutkundaki fikirler ön planda olduğu halde, hukuk fakültesinde Cevdet Paşa'nın fikirleri hâkimdi. Zira Adliye nazırı o idi. Cevdet Paşa medreseden

153. Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi.*

154. Dârülfünun terimi yerinde değildi. Çünkü fen denince teknik anlaşılıyordu. Fakat medreselerin okuttuğu İslami bilgilere «ilim» ve bu medreselere «Dar-ül-Ulûm» dendiği için, onlardan ayırmak üzere yanlış olarak «Dârülfünûn» denilmişti.

155. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (C. 4, Bocalama ve Duraklama Seneleri, s. 1053-1064).

156. *Hazine-I Evrak* (No. 1, 1 Mayıs 1297-1879, ayda dört defa cumartesi günleri yayınlanıyordu).

yetişmişti, batı dili bilmiyordu. Münif Paşa, Batı kültürü ile yetişmiş ve kuvvetli bir fen tahsili görmüştü. Bu devirde «dârülfünun» henüz bir fikir birliğinin ürünü değildi. Maarif nezareti «rüştiye» okulları, «idadi»leri kurma gayretiyle Avrupa'ya doğru tereddütlü adımlar atmıştı, işte bu ilk teşebbüsün başlıca kahramanı Hoca Tahsin Efendi görünüyor.

Hoca Tahsin (1812-1880), Türkiye'de batılılaşma hareketinin ilk önderlerindendir. Tahsin Hoca diye de tanınır. Yanya yakınlarında Fileta kasabasında doğmuştur. Babası bir medreseliydi. Tahsin, ilköğrenimini kendi doğduğu kasabada yaptıktan sonra, erken yaşta İstanbul'a geldi. İstanbul medreselerinde ortaöğrenimini tamamladı. Bir süre medrese bilgilerinde hocalık yaptı. Fakat matematiğe ve müspet ilimlere karşı ilgisi yüzünden mesleğine ısınamadı. Reşit Paşa'nın Avrupa'ya öğrenci yolladığını öğrenince, Batı memleketlerine gitme hevesine düştü, fakat öğrenim seviyesi Batı'da öğrenci olmasına elverişli değildi. Zekâsını takdir eden Reşit Paşa, kendisine Paris'te iki görev verdi: Paris'teki Türk ailelerinin çocukları için açılan «Mekteb-i Osmânî»de öğretmen, ayrıca Paris Büyükelçiliği'nde elçilik imamı oldu. Tahsin Hoca hem bu görevlerini görüyor, hem de geceleri Fransızcaya çalışıyordu. Bu hazırlık devresinden sonra yüksekokullarda fizik, kimya, biyoloji, matematik, astronomi derslerini takip etti. İstanbul'a dönüşünde, başarısı ve bilgisi ile dikkati çekti. Yeni açılacak «dârülfünun»a müdür tayin edildi. Hoca Tahsin Efendi bu yeni ilim kurumunda gericiliğin ve bağnazlığın büyük engelleriyle karşılaştı. Bu sırada yeni başlayan tecrübi fizyoloji dersinde, canlıların havasız yaşayamıyacağım göstermek için, havası alınmış bir fanusta bir güvercini öldürmesi dârülfünun öğrencilerinin çoğunluğunu teşkil eden softalar arasında büyük tepkilere yol açtı. Yobazlar onu dinsizlikle itham ettiler. Halbuki Hoca Tahsin sarıkh olduğu gibi, ilk aldığı eğitimin tesirini de saklıyordu. Buna benzer olaylar çoğalınca, dârülfünun bir yıl sonra kapatıldı. Açış nutkunu okuyan Cemaleddin Efganî aleyhinde şeyhülislâmın fetvası da aynı zamana rastlıyordu. Hoca Tahsin, dârülfünun kapanınca özel bir okul açıp dersler vererek hayatını kazanmaya başladı. Burada Nuri Bey adında bir arkadaş kendisine yardım ediyordu. Bu okulda ders verdiği öğrenciler arasında Şemseddin Sami, Abdülhak Hâmid gibi kişiler de vardı. Türkiye'de basılmış ilk gökyüzü haritasını hazırladı. Etraflı bilgisi kadar bol eser bırakamadı, fakat zekâsı, sebatı ve medeni cesaretiyle fikir tarihimizde unutulmaz örnek olarak kalacaktır. Çevresine etkisi, öğretmenliği ve dersleri ile olmuştur. Başlıca eserleri *Mirat-ı Sema, Tarih-i Tekvîn, Esrar-ı Âb-ü Heva, Esbab-ı İlm-i Hey'et, İlm-i Ahval-i Ruh*'dur. Türkiye'de Batı tarzında ilk psikoloji kitabını Hoca Tahsin yazmıştır.

Üniversite kuruluş teşebbüsünün bu ilk fedaisi ardından uzun zaman kimse yetişmedi. Münif Paşa, taassup dalgasına karşı yeni harekete girişme cesaretini gösteremedi. Fakat *Mecmua-i Fünun*'dan sonra *Hazine-i Evrak*'daki yazılarıyla da çalışmalarını elden bırakmadı. Burada Recaizade'nin, La Fontaine hikâyelerinden yaptığı manzum tercümeler serisi çıkıyor. Bakî imzasıyla *Zaman, Basit Maddeler, Dün ve Yarın* adlı fenni, felsefi yazıları vb; Münif Paşa'nın Çin, Borneo, Cava vb. Uzakdoğu memleketlerine ait coğrafi, etnografik yazıları; Hoca Tahsin'in «Bir mariz» imzasıyla psikolojiye ait yazısı; Mahmut Celaleddin'in *Ekonomi Politik*, insanların çoğalışına (démographie), maymunların hayatı ve türlerine, miladi, rumi ve kameri takvimlerdeki tarih çeşitlerine vb. ait bilimsel yazıları; Hoca Tahsin'in dostlarından Kadirî Fevzi'-

nin yazdığı mektuplar (ki Hoca Tahsin'den dinlenmiş olan dersleri anlatmaktadır) arasmda Hâmid'in bazı şiirleri ve Kemal'in makaleleri görülüyor.

Bu devrin sönük ve fasılalı yayınları, sanki ortaöğretim için hazırlanmış dağınık bir «eşya dersleri» manzarası ve hafifliği gösteriyor. Bundan otuz yıl sonra Sabahattin'in Avrupa'da Sâtı'nm Türkiye'de yayınladığı (her ikisi sosyolojik birer görüşe dayanan) maarif ve eğitim düşünceleri, eski devrin durgunluğuna göre büyük canlılık göstermekteydi. Sabahattin, (sonradan mütareke başında yayınlanan kitabında) şöyle diyordu[157]: «Gerek köylü gerek şehirli aile, çocuklarına sistemli bir yaşama eğitimi veremiyor; daima bir dayanak noktası arama temayülü meydana çıkarıyor, şahsî bağımsızlıktan yoksun olan fertler aile dışında geçim dayanağı olabileceği itibar sahibi bir kuruluş arıyorlar ki, bu da devlettir. Bütün cemaatçi toplumlarda olduğu gibi bizde de, devletin büyük itibarı vardır. Umumî menfaatlerin idaresi, bunu elinde bulunduranlar için geçim sebebi oluyor. Tanzimat'ın mahiyeti, gelirleri merkeze toplayarak, umumî hayat ile çerçevelenecek bir memurlar heyetini vücude getirmekten ibaretti. Halbuki Avrupa'dan örnek diye alınabilecek merkezî cemiyetler vardı. Bunun en iyi misali Fransa idi. Tanzimat ile yapılmak istenen iş, eski Osmanlı içtimaî sistemindeki teşkilâtı ve kullanılan metodları tamamen değiştirmekti ve bunun için Fransa'da kanuncuların ve eski Yunan'da filozofların gördüğü görev bizde kanun nakledenlere düşüyordu. Tanzimatla birlikte yeni okullar açılıyor, vücude gelen yeni kurumlarda eğitim bir kışla hayatına, tahsil de memuriyetler ve ders kitaplarına dayanıyordu. Beden eğitimi ise büsbütün ihmal edilmiş bulunuyordu ki, bu başlıca dikkate değer bir noktadır. Eski eğitimimizde beden eğitimi tam şimdiki fikir eğitiminin yerini tutardı. O zaman idareci sınıf mevkiini beden kuvvetiyle savunmaya çalıştığı halde, bugünkü idareciler sırf teorik tertibat ve kanun kuvvetiyle idare etme iddiasındadırlar. İşte bu hal eğitimin tamamen içtimaî şartlar etkisinde bulunduğunu gösterir. Demek, maarif teşkilâtımız Avrupa karşısında eski durumunu korumak için bizde meydana gelen cereyanın görünüşünden ibarettir: Memur sınıfını yetiştirecek okullar açmak! İşte modernleşmenin bütün yaptığı bu idi. Nasıl Tanzimat, cemiyetimizi başarı ve mutluluğa götürdüğüne dair bir alâmet gösterememişse, okullarımızda da böyle bir başarı alâmeti göremiyoruz. Büyük okullarımız bugünkü zamanın gittikçe artan güçlüklerine merkezî-umumî kuvvetlerin genişlemesi suretiyle yükselmeye çalışan yüksek tabakayı hazırlayan araçlardan ibarettir.

İptidaî (ilkel) maarif ise, her memlekette aynı surette, aynı bakımdan takip olunmaktadır. Bizde bunun hayatî bir soru sayılmak istenmesi, şüphesiz köylünün ıslahı tasasından ileri geliyor. Herkesin umumî hayata (memurluğa) geçmesi, özel hayatın (iş hayatının) zayıflamasına sebep oluyor, bu zayıflama memleketin umumî hayatında ve bütçede kendini şiddetle belli ediyor. Bu yüzden işleri idarî vasıtalarla düzeltmek yollarına gidiliyor. Batı'dan alman kurumların işletilmesindeki imkânsızlık da buna katılınca, 'bütün dertlerimizin kökü bilgisizliktir' diye ilkokullara büyük bir yük yüklemek gerekiyor. Böylece, milletlerin hayatında en büyük inkılâpların ancak ilköğretim ile mümkün olduğu şeklindeki yanlış kanaate düşüyoruz[158]. Görülüyor ki, bizde

157. Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılır* (İstanbul, 1911).

158. Bu kanaat 25 yıl öncesine kadar, Bulgaristanı yükselten ilkokullardır şeklinde Meşrutiyet'le doğan bir fikirde ifadesini bulmuştur.

yükseköğretim gibi ilköğretim de idarî ve siyasî bir şekil alıyor. Bunun için öğretmenlere, hükûmet kuvvetiyle aile babaları üstünde bir yer vermekle onlara büyük bir vazife yükletmek düşünülüyor. Halbuki tesiri aile eğitimi ve iş hayatının icaplarına bağlı olan bir okul varsa, o da ilkokuldur. Bu okulların aile ve iş çevresinin pedagojik tesirlerini değiştirecek ve ona hâkim olacak bir eğitim çevresi teşkil etmesi mümkün değildir. Gözlemler bunu tam ispat ediyor. Köylülerimizin aile eğitimine yardımcı olarak idare ettiği okullar, onların içtimaî seviye ve hallerine uygun gelmektedir. Esas işlerini çobanlıkla, basit çiftçilik teşkil eden köylülerimiz, işi aile cemaatiyle ve göreneğe bağlı olarak yaptıklarından, iş başında kazanılan meleke (yeti) bu işde devam için yetiyor. Çocuklar aileleri içinde kalarak hayatlarını kazanmak için teşebbüs değil, aile cemaatine dayanıyorlar. Çiftçilik ise satış için değil, ailenin ihtiyacı için yapılıyor. Bu şartlar içinde bilgiyi genişletmeye ihtiyaç duyulmaz. Ailenin verdiği eğitim köy imamı veya papazının yardımı ile tamamlanır. İşte bizde köylerin okulsuzluğu, köylülerin bu içtimaî durumunu açıklar. Bir de ilköğretim ve maarifi, hükûmet kuvvetleriyle memleketin her yanma yaymış olan Fransa'nın durumuna bakalım: Görülür ki bu tahsilin verdiği melekeden faydalanmak, tamamen pratik hayatın müsaadesine bağlıdır. Bu faydalanma, şehirlerde şehir hayatının ve endüstrisinin gelişme şartları altında sürüp gider ve gelişebilir. Çocuk, öğrendiği bilginin çoğunu unutmakla birlikte, okumak, yazmak ve aritmetikten faydalanmak imkânlarını buluyor. Halbuki merkezlerden uzak ve sırf aile ihtiyacı için çiftçilik yapılan yerlerde, bu tahsil pratik hayatta hiçbir ihtiyaca cevap vermediği için yok olup gidiyor. Onlardan tahsilini pek parlak bir şekilde tamamlayıp askere giden çocuklar, askerde imzalarını atmaktan aciz bir hale gelmiş bulunuyorlar[159]. Demek ki ilköğretim de iş hayatının icaplarına bağlıdır. Çobanlıkta, memleketimizdeki gibi ilkel çiftçilikte, bu tahsile lüzum duyulmuyor. Halbuki endüstri, hele ticarette, fayda ve lüzumu kuvvetle duyuluyor. Daha çok ticarî bir içtimaî kuruluşu olan Rum ve Yahudilerin ilk maariften faydalanma hususunda gösterdiği nisbî başarı, bu içtimaî kanunu izah eder. Çiftçiliğin geriliği, çiftçinin bilgisizliğinden değildir. Mesele çiftçiliği yapan iş heyetinin bu gelişme için gereken teşkilâttan yoksun olmasındadır. Bilgisizlik de bunun zarurî bir sonucudur. Çiftçiliği ilerletmek için memleketimizin asıl muhtaç olduğu âmil (etken), işi düzenleyecek ilerlemiş bir himayedir. Ziraî işleticiler ve ziraî patronlardan yoksun bulunuyoruz. Bu tabiî himayeyi ilkokul hocaları, vâizler, ziraat müfettişleri ve nahiye müdürleri gibi işi doğrudan doğruya kendi adına idare etmeyenler hiç yapamazlar. Bunlar memurculuğun genişlemesi ve umumî hayat çevresinin gittikçe büyümesi demektir ki, bu da içtimaî gelişme yolunda değil, yıkılış yolunda ilerlemenin en açık görünüşüdür.

Şu halde kurtuluş, umumî içtimaî kuvvetlerin (memurluk ve tüketiciliğin) tahakkümünü arttırmakla değil, şahsî teşebbüsün geliştirilmesiyle mümkün olur. Özel hayatımızın düzenlenmesi ve sağlamlaştırılması ise, cemiyetimizde yükselmek isteyenlerin bu yükselişi, üretim zemininde kazanılacak bağımsız mevkilerinde aramasına bağlıdır. Bir işletici (colonisateur) sınıfı yetiştirmek gerekir. Türkiye'nin geleceği memu-

159. Sabahattin'in bu sözlerini, yakın yıllara kadar çavuş kurslarında okuma yazma öğrenen pek çok okuma bilmez köylü nakzetmektedir. Bunlar tam tersine, askerlikten sonra, tarlalarına dönünce okumayı unutmaktadırlar.

riyet adaylarının çoğalmasına değil, iş ve üretim çalışmalarını ilerletecek âmillerin yetişmesine bağlıdır.»

Sabahattin «Üçüncü İzah»ın[160] son bölümünde gezdiği *Ecole des Roches*'u anlatıyor. Bu tipin gittikçe yayılmasının Fransa için hayırlı bir alâmet olduğunu söylüyor. Bunları Alman, İngiliz eğitim sistemleriyle karşılaştırıyor. Görülüyor ki, bu ekol Fransa'yı eski eğitim tarzından Anglo-Saxon eğitimi yönüne doğru götürmektedir. Sabahattin'in bu teklifi o zaman iyi karşılanmadı. Bu satırların yazıldığı zaman ise Osmanlı maarifi yukarıda anlattığı durumdaydı.

Maarif reformunda ikinci hamle, Emrullah Efendi'nin hamlesidir. Emrullah, geniş bilgi sahibi olmakla birlikte, sosyal hayatla maarif arasındaki sıkı münasebeti aydınlatmaya yeter bir sosyoloji ve sosyal ilimler kültürüne sahip değildi. Bunun için örnek olarak aldığı ve Türk memurlar sistemine birçok benzeyişleri olan Fransız *rationaliste,* memuriyetçi ve merkeziyetçi sisteminin maarif teşkilatını, Türkiye'ye aynen uygulamaya kalkıştı. Başarısı ve uygulamasının iyi karşılanması, içinde bulunduğumuz (Sabahattin'in anlattığı) sosyal şekle uygun bir toplumu örnek alması ve oradan bir maarif adaptasyonu yapmaya kalkmasından ileri geliyordu. Bunun için, maarifin ondan sonra geçirdiği ve bugün devam eden buhranlı devreleri (sosyal kuruluşumuzu) tetkike girecek ve bizi geliştiren bir maarif sistemine doğru gidecek yerde, en kolay ve zahmetsizce intibak edeceğimiz kendi yapımızın sakatlıkları içinde batılılaşma görünüşü ile kendimizi oyalamamızdan doğmuştur denebilir.

Başlangıçta, Sabahattin'in çığırında yetişmiş olan İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) da maarifimiz konusunda ona benzer tenkitler yaptı[161]): «Öğretim ve eğitimin gayesi, hafıza kuvveti olan adam yetiştirmek değil, teşebbüs ve azim sahibi kimseler yetiştirmektir» diyor. «Metodu ihmal eden bir maarif reformu, hiçbir zaman bir reform olamaz. Çocuktaki yetileri (melekeleri), o yetilere mahsus işleyişlerle geliştirmek gerekir. Ruhî yetilerin işleyişi hep birlikte meydana gelir. Ruh ve beden ortaklaşa çalışmaktadır. Hakikî bilgisi olanlar, umumiyetle çok şey öğrenenler değil, öğrendikleriyle şahsî tecrübelerini terkib edenlerdir. Öğretim ve eğitimde şahsî tecrübenin, faaliyetin düşmanı olan bugünkü metodlarımızın mahsulü, sağlıktan yoksun, azimsiz korkak gençlerdir. Hakikî bilgimiz yalnız şahsî tecrübemizle öğrenilenler değil bir ihtiyaca ve bir çevreye bağlı olarak öğrendiklerimizdir. 'Tahsilde teori yetmez, uygulama (tatbikat) da lâzımdır' hükmü, fikirlerin kuruluşunda bilgiyi öne koyan, fakat tecrübeyi bir yana atmayan uzlaştırıcı, eksik ve ters bir kanaattır. Pratik öğretim sözü, tabiî ve aslî çevrenin kaba ve yanlış ifadesidir. Şüphesiz bilgi kazanmada büyük rolü vardır, eşyayı yalnız kelimelerle hayal ettiren bir öğretim metodu hoş görülemez. Öğretimde gayemiz bilgisi çok, fakat teşebbüsten yoksun bir Fransız değil, aksine bilgisi sınırlı fakat teşebbüsü çok iyi bir İngiliz yetiştirmek olmalıdır. Fikirlerin evrimi basitten mürekkebe doğrudur. Zekâ da böyle bir evrim demektir. Bu yüzden o, nicelikten çok niteliğe ait bir iştir. Biz ise bunun tam aksini yapıyoruz. Bilginin biriktirilmesi ve hatırlanması, kazandığımız bilginin nicelik ve niteliği ile orantılıdır. Bir fikri vücude getiren kazançlar ne kadar çok olursa o kadar kolay ve çok hatırlanır. Bir fikri vücuda getiren kazançlar ne kadar şiddetli olursa, o fikrin saklanması ve canlandırılması o ka-

160. Sabahattin, *Üçüncü İzah.*

161. İ. Hakkı Baltacıoğlu, *Talim ve Terbiyede İnkılâb* (1'inci baskı 1913, 2'nci baskı 1927).

dar kolay olur. Bir fikir başka bir fikirle ne kadar zincirlenmişse, hatırası o kadar uzun yaşar. Öğretim ve eğitimde faal metod, yalnız fikirlerin hakikî ve tabiî kuruluşuna değil, bu fikirlerin devamlı surette saklanması ve hatırlanmasına da hizmet eder.»[162] Baltacıoğlu bu ilk kitabında zamanın sözü geçen akımlarına, Sabahattin ekolüne yakın düşünüyor. Sâtı ile arasındaki tartışma, ikisinin aynı konuya ayrı açılardan bakmalarından ileri gelen – bir dereceye kadar lüzumsuz – tartışma olarak kaldı. İ. Hakkı'nın «üretim»den amacı sırf iktisadi üretim değil, çocuğu faaliyete ve yaratıcılığa götürmek olduğu için anlaşmamaları imkânsızdı. Nitekim, sonraki yayınlarında bu fikrini daha çok açıklamıştır[163].

KARŞIT DÜNYA GÖRÜŞLERİ VE İDEOLOJİLER

Birinci Meşrutiyet zamanında meydana çıkan ve kökleri Tanzimat'a kadar giden birbirine zıt dünya görüşleri, İkinci Meşrutiyet'in hürriyet havası içinde daha çok karşı karşıya gelme ve çatışma imkânları buldu. Tanzimat'ın hayatta ve kafada ikilik yaratan bir devir olduğunu görmüştük. Birçok kafalarda iki dünya çatışmaksızın yanyana yaşadığı için, bu garip ve sentezsiz ikilik o devrin karakteristiği olarak durmaktadır. Fakat aslında bütün Tanzimatçılarda az çok görülen, aynı zamanda hem yeni hem eski, hem şarklı hem garplı olmak vasfı, yalnız pek sayılı bir aydın zümreye mahsustu. O günün özelliklerinden biri de bu iki cepheli insanın Türkiye'nin köprü başı durumuna en elverişli olduğu kanısıydı. Savunulan yeni fikirlerle saklanmak istenen eski fikirler arasında, kökten bir çelişme olup olmadığını düşünmeden bu insanlar, Doğu'nun ve Batı'nın çekici buldukları tarafları ile «tezyîn-ı zat ve sıfât» etmekte idiler. Bunun dışında, Batı eğitimi alan ve Beyoğlu çevresi ile temasta olanlarla, medreseden yetişenler iki ayrı kutup olmada devam ettiler. Birincisi levanten «mürebbiye»-ler elinde yetişerek, alafranga hayatı yaşayan sayılı bir zümre olduğu halde[164], ikincisi bütün halk kitlesine yaygındı. Bu iki hayat tarzı ve dünya görüşü, aydınla halkın birbirine yabancı, hatta birbirinden habersiz iki tabaka teşkil etmesine sebep oluyordu. Tanzimat'tan önceki Osmanlı divan şiiri ve saray hayatı halktan ayrılmışsa da, yine aynı köke bağlanma bakımından az çok temas noktaları vardı.

Bu sefer aydın ve halkın ayrılışı daha derindi. Aydın, halkın dünya görüşünü «geri» buluyor, halk, aydını kendinden saymıyorsa da, Tanzimat'ın ikinci kafası bu ayrılığın meydana çıkmasını önlüyordu. İkinci Meşrutiyet her türlü basın özgürlüğünü sağladığı için, bu ayrılık gerginlik haline geldi: Zıt dünya görüşleri çatışkan iki ideoloji oldu. Bunlara bir de «Yeni Osmanlılar» zamanında tohumları atılmış olan «Türkçülük» hareketi katıldı ve böylece İslamcılık, Avrupacılık ve Türkçülük cereyanları doğdu. Bu cereyanlara – genel şekliyle – fikir hareketi demek doğru değildir. Çünkü her seviyeden taraflısmca tutulmuş ve her seviyeden yayınlara meydan verilmiştir. Bu cereyanlar dünya görüşü olarak kaldıkça, aralarında çatışma değil yalnız karşılıklı ilgisizlik varken, şimdi memleket sorunlarının buhrana girmesinde sorumluluğu birbiri

162. İ. H. Baltacıoğlu, *Talim ve Terbiyede İnkılâb* (Kanaat Kitabevi, 1927).
163. Sâtı Bey'in bu konudaki tartışmasının devamı için *Muallim* dergisine bakın.
164. Hüseyin Rahmi *Mürebbiye* adlı romanında bu tipi anlatmaktadır.

üzerine atan düşman kutuplar doğmuş bulunuyor. Henüz daha yeni olan Türkçülük, ilk yıllarında aynı savaşa giremiyor, fakat zaman zaman iki kutuptan birinin yardımı ile kuvvetlendikçe, «Osmanlıcılar»ın ve pek az da olsa «İslamcılar»ın hücumuna uğradıkça mücadeleci (militant) bir kuvvet haline geliyor.

Bu akımların gazete yazarlığında, edebiyatta ve halk seviyesindeki mücadelesi içinde gittikçe belirli kişileri meydana çıkmış, onlara ışık tutmuş ve fikir hayatında rol oynamıştır. Burada şimdilik o kişiler üzerinde durmadan, onların doğuşu ve gelişmesini gözden geçirelim.

Şu noktayı hatırlatalım ki, bu ideolojiler, siyasi partilerin faaliyetine, önce dağınık olarak karışmış bulunuyordu. İttihatçılar arasında İslamcılarla birlikte Avrupacılar ve Türkçüler de vardı. Nitekim, Hürriyet ve İtilaf Partisi içinde de İslamcılar ve Avrupacılar buluşmuşlardı. Fakat siyasi gerginlik arttıkça İslamcıların modernist diye tanınan kısmı ittihatçılarla birleştiği halde, kaidelere ve geleneğe bağlı kalan İslamcılar «Hürriyet ve İtilaf»ta çoğaldılar. Modernist İslamcılarla Avrupacıların anlaşması daha kolay olduğu için ittihatçılar yeni bir uzlaşma zemini bulmuşlardı. Nitekim, Türkçüler de ittihatçılar arasına çabuk karıştı. Buna karşı eski Osmanlı kaidelerine bağlı kalan Hürriyet ve İtilafçılar, Türkçülerle uyuşamadılar. Böylece ideolojik gerginlik siyasi gerginlik tarafından kuvvetlendirildi ve fiili (eylemli) alanda çarpışma imkânları buldu.

İslamcılar Abdülhamid'in son yıllarından beri *Sırat-ı Müstakîm*'i çıkarıyorlardı[165]. *Sebilürreşad* Meşrutiyet'te onun yerini tuttu[166]. Abdülhamid devrinde İslamcılar bir dereceye kadar dış etkilerle canlanmış bulunuyordu: Cemalettin Efgani'nin iki defa İstanbul'da yaşayışı, Şeyh Muhammed Abduh'un Suriye'de lise müdürlüğü alması, Meşrutiyet yıllarında *Sebilürreşad*'ta makalelerinin çıkması[167], daha sonra Ferid Vecdî gibi modernist bir Mısırlı'nın yazılarının aynı dergide yayınlanması Batı medeniyetinden haberi olan modernist Türk İslamcılarının faaliyetini kuvvetlendirdi. Fakat şeyhülislamlığın ağır fetvalarına bağlı kalan derginin umumi havası yine eski gergin ve saldırıcı ruhunu saklamaktaydı. Zaten – doğrusunu söylemeli ki – bu akım yalnız memlekette batılılaşma hareketinin başarısızlıkları ve siyasi – iktisadi bozgunlara karşı tepki olarak doğmuyor, aynı zamanda batılı yazarların Osmanlı Devleti dolayısiyle İslamiyet aleyhindeki yazıları da onlarda savunma şuurunu uyandırıyordu. Muhammed Abdüh'ün *Hıristiyanlık ve İslamiyet* adlı kitabı, Gabriel Hanotaux'nun hücumlarına karşı İslam dinini savunmak için yazılmıştı[168]. Bu arada değişen kaidelerin içine kapanarak kendini korumadan bir sonuç çıkmayacağını ve İslam geleneğini dinin dogmalarına uygun olarak çağdaş medeniyete uygun bir hale getirmek gerektiğini düşünenler de vardı. Nitekim bu yeni uyanıklık hareketinin içinden yetişen bazı fikir adamları sonra Türkçülükle ve batıcılıkla uzlaştılar.

Fakat adı geçen dergilere daha aşağı seviyeden *Volkan, Saday-ı Hak* vb. gibi dergiler de katıldığı zaman «İslamcılık» bir gerileme hareketi şeklini alıyordu. Bunlara paralel olarak bir de *Ceride-i İlmiye* gibi yüksek seviyeden medrese ilmini yayan der-

165. *Sırat-ı Müstakîm* (1903).
166. *Sebilürreşad*, 1908.
167. A.g.d. 1914.
168. Muhammed Abduh, *El-İslâm ve'n-Nasraniyye* (Kahire).

gi ile *Mahfil* gibi tasavvufi İslam görüşünü yayan dergiyi katmalıdır. Bu son yayınların gündelik politika ve sokak kışkırtmacılığı ile ilgileri yoktur. Nitekim *İslâm* dergisi de aynı seviyeden modernist İslamcılığı savunduğu için erkenden Türkçülerle anlaşma imkânı bulmuştur.

Sebilürreşad'ın başlıca yazarları Âkif, Aksekili Hamdi, Mahmut Esat, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmet Naim, Tahir ül-Mevlevî, Bursalı Tahir, Ali Ekrem, Ferit, Şerefeddin, Abdürreşid İbrahim, Halim Sâbit, M. Şemseddin, Abdüllatif Nevzat (Nevzat Ayasbeyoğlu) vb. dir. Bu yazarlardan büyük bir kısmı modernist İslam görüşleriyle, sonradan dergiyi bırakarak Türkçüler ve batıcılar arasına karışmışlardır. Bununla birlikte onların dergide bulunması, umumi havanın donmuş kaideci olmasına engel olmuyordu. Bu umumi hava şöyle özetlenebilir: «İslâm yalnızca bir inanç değil, aynı zamanda kanun dinidir[169]. Bundan dolayı dünya hayatına düzen vermesi gerekir. İslâmî kanunlara uygun hareket edilmediği zaman, bunları din adına hakikate çağırmalıdır. Halife hak yolundan ayrılırsa, kendisini tahtan indirerek din kanunlarını yürürlüğe koymak gerekir[170] (Huruc ale's-Sultan kaidesi). Devlet başkanı bu kanunları uygulamadan sorumludur[171]. Fakat İslâm halkçı ve demokratik bir dindir. Bütün Müslümanlar kardeştir[172]. Dini baskı altına alan bir 'ruhânî' sınıf tanımaz[173]. İslâm ilkeleri insan hakları beyannamesinin ilkelerine uygundur[174]. Halifelik İslâm kanunlarını yeryüzünde uygulayan üstün içtimaî kurumdur. Birincilerin gerçekleşmesi ikincinin kuvvetine bağlıdır.»* Bu görüş, meşrutiyet fikirleri karşısında da vaziyet aldı. Bir kısmı meşrutiyete karşı, bir kısmı meşrutiyetçilerle birlikte düşünüyordu[175]. Birçok yazarların türlü şekillerde katıldığı bu fikirlerin yanı başında bir süre Meşrutiyet'in başvekilliğini yapmış olan Said Halim Paşa, İslamda «taassub»u tenkit etmekle birlikte «buhranlarımız»ın kökünü yeni nesilde buluyor ve İslam doktrinine şuurlu olarak sarılmayı tavsiye ediyordu[176]. Said Halim Paşa «Kanun-i Esasî, 20. yüzyılda en medenî milletlerin bile sahip olamadıkları siyasî hürriyetleri, çok geniş sahada yaşayan ayrı cinsten birçok kavimlere tanımaktadır. Bu derece garip bir siyasî esere insanlık tarihinde ilk defa rastlandığı söylense yeridir. Kanun-i Esasî Osmanlı toplumunun karakteri ile bağdaşamaz»[177] diyordu.

Kaideci İslamcılar batılılaşmayı müspet karşılamıyorlardı: «İslâm teknik bakımdan batıya muhtaçtır, fakat inancı, ahlâkı, ruhu kendisinin olmak şartıyla! Doğuyu

* Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin *Dinî, İçtimaî Makaleler* adlı kitabı bu niteliktedir. «Medeniyeti sahihe – Diyaneti hakka» adlı bölümünde buna benzer fikirleri savunuyordu. (Evkaf matbaası 1336).

169. Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı* (Baha Matbaası, 1962, s. 21-24).

170. A.g.e. (s. 29-32).

171. A.g.e. (s. 33-34).

172. A.g.e. (s. 36-40).

173. «Lâ ruhbaniyete fid-din» kaidesi bu devir yazarlarınca sık sık ele alınmış ve İslâmın Hıristiyanlıktan farkını göstermek için ileri sürülmüştür.

174. Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı* (s. 40-43).

175. Tarık Z. Tunaya'nın kitabına göre Meşrutiyetle beraber düşünenler Ebu'l - Ûlâ, Ali Haydar Emin, Manastırlı İsmail Hakkı, Mehmed Hilmi, Seyyid Abdülmecid vb. dir. Meşrutiyete karşı olanlar, başlıca Ahmed Naim, Said Halim'dir.

176. Said Halim kitaplarını, «Mehmed» takma adı ile yayınlıyordu. *Taassup*'ta İslamın yanlış yorumlanmasına hücum ediyor (1333/1917).

177. Mehmed, *Buhranlarımız.*

yenen Batı, yalnızca teknik üstünlüğü olan Batı'dır. Aynı silahlarla ona karşı mücadele etmeli, fakat manevî bakımdan çöküntü halinde olan Batı'dan hiçbirşey almamalıdır.» Bu görüşte birçok İslâmcılar birleşiyordu[178]. Fakat şekilcilik ve kaidecilik bakımından çok sert ve bükülmez olan İslamcılar, yenileşmede hiçbir hareket göstermiyorlardı. Bu yüzden birçokları Türkçülüğe karşı da dirsek çevirdiler[179]. Türkçülük gibi, bütün başka milliyetçi hareketleri de İslam birliğini bozacağı korkusuyla tenkit etmekteydiler. Fakat Türkçülüğe karşı, Osmanlıcı görüşün tepkisini ondan ayırmalıdır. Mesela, Ebüzziya *Mecmua*'sında Türkçülük ve Tatarcılık cereyanının Osmanlı bütünlüğüne aykırı olduğunu yazıyordu[180]. *İçtihad*'da yazan Süleyman Nazif, Türkçülere hücum ederken buna benzer bir dil kullanmaktaydı[182]. Türkçülerin, İslama zarar vermiş Cengiz gibi paganist hükümdarları kendilerine lider gibi göstermeleri de bu hücumların sebepleri arasındaydı. (Yusuf Akçura'nın Türk Yurdu C. I. de çıkan Cengiz tefrikası [1909] bu tartışmaya kapı açmıştı).

İslamcılar kanunların uygulanmasında sert kaideci görüşlerini şiddetle savunmaktaydılar: Şeriata uygun olmayan kanunların kaldırılmasını istiyorlardı[183]. Bu hücumun son temsilcilerinden Mustafa Sabri (mütareke devrinin şeyhülislâmı) Mısır'daki sürgün hayatında yazdığı Arapça bir eserin giriş kısmında şöyle diyordu: «Kanun bakımından dünya ikiye ayrılıyor: Dâr-ı İslâm, Dâr-ı Harp. Birincisinde İslâmî kanun hâkimdir, ikincisinde değildir. Onları yola getirmek için İslâm âlemi 'cihad' halindedir. Türkler medenî kanunu aldıkları zamandan beri bu ikinci kısma girdikleri için, İslâm âlemi onlarla harp halinde demektir[184]. Kadınların örtünmesi dinî kanun gereğidir, ona uymamak kanuna uymamaktır[185]. Çok evlenme de nesil üretme ve iffet kaidelerine uygun olarak caiz ve lâzımdır.»[186] İslamcılar batılılaşma hareketinin doğurduğu birçok yeni iktisadi, bedii ve fikri hareketlere hücum ettiler, bu hususta fetvalar aldılar. «Tiyatro ahlaksızlık yuvasıdır ve kadınlar sahneye çıkamaz» dediler. Güzel

178. G. Hanotaux'ya karşı mücadeleye giren Abdüh *El-İslâm ve'n-Nasraniyye* adlı eseriyle Türkiye'deki İslamcılara cesaret vermişti. Fakat Batı'nın ahlak buhranından kendimizi koruma konusunda Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, M. Şemseddin, Selahaddin Âsım, Mehmed Âkif vb. gibi birçok yazarlar birleşiyordu.

179. Ahmed Naim, (İslâmda Dâva-yı Kavmiyet), Mehmet Âkif, (Safahat) (birçok yerlerinde). Böyle düşünenler «milliyet» kelimesini İslami bütüne hasrediyorlar, bizim milliyet dediğimiz şeye onlar «kavmiyet» diyorlardı. Bu anlamda kavmiyet milliyetin yani İslami birliğin en büyük düşmanı oluyordu. Said Halim de *İslâmlaşmak* adlı eserinde kavmiyet ve dolayısıyla Türkçülük aleyhinde düşünmekteydi.

180. *Mecmua-I Ebüzziya* (Türklük ve Tatarlık Bahsi, sayı 94, 1329/1913).

181. *Mecmua-I Ebüzziya* (Türklük-Araplık Meselesi, yazan Abdülganî Senî, s. 96, 1329/1913).

182. *İçtihad* (Süleyman Nazif, Ahmet Agayef Bey'e mektuplar, beş makale).

183. Tarık Zafer Tunaya bu alanda yazı yazanlardan birçoklarının kitap ve makalesini veriyor (İslâmcılık Cereyanı, s. 99).

184. Mustafa Sabri, *Kitap el-İlm ve'l-Akl ve'l-Ma'kul* (medhal, 1948-1951).

185. Kadınların örtünmesi konusunda Musa Kâzım (şeyhülislâm) külliyatında dokunuyor. Aynı konuda Ahmet Naim'in Sebilürreşad'da makaleleri var. Tesettür meselesinde Filozof Rıza Tevfik Bey'e cevap (No. 290, C. XII, 1330, s. 60), fakat modernist Arap yazarı Ferid Vecdi de bu fikri destekliyor: («Kadınlara hürriyet vermek isteyenlerin elinden vah o biçarelerin haline!» Sebilürreşad, sayı: 267). Fatıma Zehra imzalı yazı, bu konuda örtünmeyi isteyen kadınların mektuplarını yayınlıyor (Sebilürreşad, sayı 278). En dikkate değer Abdullatif Nevzat'ın «Evvelâ erkeklerimizi örtelim» yazısı: Örtünme aleyhinde değil, fakat mühim olan kadınlara kötü gözle bakmamaktır, diyor (Sebilürreşad sayı 241). Başka sayılarda aynı konuya dair yazılar adeta başlı başına mücadele açıldığını gösteriyor. Sebilürreşad, Bâkû'da çıkan *Şelâle* gazetesinden naklen, kadınların örtünmemesini savunan, Dr. Dozy'nin eserini çeviren Abdullah Cevdet aleyhindeki yazısını yayınlıyor (sayı 272, C. XI).

186. Çok evlenmeyi (polygamie) savunan yazılar da büyük bir yekun tutuyor. Aynı dergide, Ahmed Naim, Taaddüd-ü Zevcat men olunabilir mi? (Sayı 298, c. 12). Aksekili Ahmed Hamdi, İslâmiyet ve Taaddüd-ü Zevcat (makale serisi, sayı 279-284). Son yazılar popüler ve avami hücumların dışında, batı filozof ve alimlerine başvurarak yazılmış bir araştırma niteliğini taşıyor.

Sanatlar Akademisi'nde modelli resim ve heykel yapılmasına karşı İslamcı gruba mensup tahrikçiler mesele çıkardılar. Hatta Mustafa Sabri «İslâm dini kumar gibi sigortayı da kabul etmez» diye fetva verdi[187]. Mütarekede ilk sahneye çıkan Türk kadını Afife Hanım'ı «meşihat fetvası»yla Kadıköy Hâle tiyatrosunda tevkife kalktılar. Fakat birkaç ay sonra aynı hanım Tepebaşı Tiyatrosu'nda oynadı. Kızların erkeklerle birlikte bir sınıfta oturamayacaklarına dair fetva verildiği halde, 1921'de Edebiyat Fakültesi müderrisleri meclisi reisi İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), üniversitede kızların erkeklerle ders yapmaları kararını verdi[188]. Banka aleyhinde fetvalar verilmekte olduğu halde, daha Abdülaziz zamanında Mithat Paşa «Ziraat Bankası»nı ve «Emniyet Sandığı»nı kurmuş bulunuyordu. Bunlar da gösteriyor ki, bu sert kaideci hareketin direnmelerine rağmen toplumsal zorunluluklar gelişmeden geri kalmıyordu.

İslamcılık hareketinin aslında bir ahlak cereyanı gibi başlamışken, sonradan bu katı kaideciliğe ve taarruz şekline girmesine, karşı tarafın hücumları sebep oluyordu. Gerçi İslamcıların karşısında Avrupacılar vardı. Onlar da, fasılasız, bu dergilere hücum ediyorlar ve sözü geçen konularda aksi tezi savunuyorlardı. İslamcıların üzerinde durdukları noktalardan biri de «İttihadı İslâm» fikriydi. Bu suretle cereyan artık tam siyasi bir ideoloji haline gelmiş demekti. İslam «ümmet»inin birliğini kavmiyet iddiasıyla parçalatmanın büyük bir suç olduğunu söyleyen İslamcılar, fiilde bu birliğin mevcut olmadığını gördükleri için, onu gerçekleştirme çareleri arıyorlardı. Bu bir yandan memleket içinde onların «kavmiyet» dedikleri gerçek «milliyet» fikriyle savaşarak, bir yandan da dışarda İslam birliğini sağlayacak yardımlar arayarak olabilirdi. Birinci hücumlar kolaydı, fakat ikincisini pek güçlükle bulabiliyorlardı. İslam âleminin büyük bir kısmı İngiliz, Fransız, Hollanda hatta Portekiz kolonisiydi. Türkiye İslamcıları, hürriyetleri olmayan kavimleri birleştirme arzularının hayalden ibaret olduğunu düşünemiyorlardı. Aksekili Ahmed Hamdi, «Her kavmin kendi başına hareketi İslâm için felakettir» diyordu[189]. Fakat onların birlikte nasıl hareket edebileceklerini gösteremiyordu. Fazla olarak Balkan Savaşı'nda Rumeli'yi kaybettiğimiz zaman İslam âleminin hür olan kısmından da yeteri kadar yardım görmediğimiz meydandaydı. Birinci Dünya Savaşı'nda Çanakkale'de düşman ordusu içinde Hintli Müslümanları bulduğumuz gibi, aynı savaş sonunda Suriye'deki baskın şiddetli bir hayal kırıklığı yarattı. Bu olaylar İslamcıların siyasi taraflarını zayıflatmakla birlikte, ideal olarak düşüncelerinin devamına engel olmadı. Çünkü, ideologlar kötü şartların üstünde «olması gereken»i ve «ideal»i aramaktadırlar. Ondan sonra mütareke yıllarının felaketi sırasında istilacılarla işbirliği yapan İslamcılar büsbütün milletin gözünden düştüğü için* İslamcılığa ideolojik denmeye layık yeni bir ufuk aramak, İslam düşüncesini çağdaş ilim ve felsefe düzeyine çıkarmak, İslam inancını modern zihniyetle savunmak, bugünün başta ele alacağı bir görev olmuştur.

* Yeşil Ordu ve Cemiyeti Salâhiye gibi Batı Anadolu'da doğup sönen hareketler. Kuvayı milliye hareketinin başında Batı Anadolu'da türeyen ve millici harekete vaziyet alan propaganda ile İstanbul'da Gazi (Atatürk) aleyhinde verilen fetvalar gibi.

187. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı* (Mustafa Sabri'den naklen).

188. Emin Ali Çavlı, *Kadınların İçtimaî Hayata Girmesi* (Cumhuriyet gazetesi, sene 1958). H. Z. Ülken, *La Condition Féminine en Turquie Moderne* (Sosyoloji Dergisi, 1960, C. 15).

189. Aksekili Ahmed Hamdi, *Sebilürreşad* (sayı 240, C. 12, 20 Mart 1330).

İslamcılığın karşısında ikinci ideoloji Avrupacılıktır. Buna batılılaşma veya çağdaş medeniyet seviyesine erişme hareketi de diyebiliriz. Bu çeşitli terimlerin bazı farkları vardır. «Avrupacılık» kelimesinin anlamı oldukça dardır. Çünkü çağdaş medeniyet seviyesinde olan Amerika, Japonya, Avrupa'yı aşmaktadır. Fakat «batılılaşma» (eski deyimiyle garplılaşma) ikisini yaklaştırır. Batıcılık hareketi, İslamcılıktan eskidir. Ahmet III zamanında başlamış ve Selim III ile ilk başarısını kazanmıştır dersek yanlış olmaz. Ondan sonra sürekli olarak Türkiye'nin yöneldiği taraf Batı'dır. Çünkü, yenilmelerinin sebebini Batı'nın üstünlüğünde görmektedir. Fakat birbuçuk yüzyıl süren bir bocalamaya rağmen batılılaşmada emin bir adım atılmamış görünüyor. Bugün hâlâ «Batılılaşmanın neresindeyiz» diye soranlar olduğu gibi[190], iki yüzyıllık bir gecikmenin sebebini soranlar da bulunuyor[191]. Batılaşmamn bu iradesiz ve plansız hareketidir ki, kendi tepkisi olan «İslamcılık»ın türlü şekillerini yarattı. Ancak İslamcılığın öfkeli bir ifade şeklini alması, batılılaşma adı altında girişilen yüzeysel taklitçilik oldu. Ancak, İkinci Meşrutiyet'in batıcı hareketleri artık Tanzimat'ın «medeniyetçilik»i gibi sabit klişelerden kurtulmaya başladı. Abdülhamid'in «istibdad»ını ortadan kaldırmakla meselenin halledilmemiş olduğu görüldü. Hürriyetin ilk sarhoşluk yılları geçtikten sonra herkesi bir düşünce aldı: Şimdi ne yapacağız? Çünkü o zamana kadar istenilen şeyin, yani «hürriyet»in bir vasıtadan fazla değeri olmadığını, hürriyet elde edilince eski buhranlardan çoğunun devam etmesi gösteriyordu: a) Eşitlik ve hürriyet kazanan İmparatorluğun ayrıcinsten kavimleri arasında bir birlik nasıl sağlanacaktı? b) Azınlık karşısında iktisatça büyük bir zaaf gösteren hâkim milletin kalkınması nasıl sağlanacaktı? c) Eğitimde, hükümet idaresinde hangi yöntemler kullanılacak, yeni Batı'nın çeşitli milletlerinden hangisi örnek olarak alınacaktı? d) Aile, kadın ve çocuk hakları nasıl düzenlenecekti? e) Eski kanunlarla çözülme imkânı olmayan milletlerarası hukuk, ceza hukuku, vb. gibi alanlarda «tedvîn» edilen yeni hukukla, dini hukuk nasıl bağdaşacaktı? Yani medeni mahkemelerle şerri mahkemelerin münasebeti ne olacaktı? f) Tanzimat'ın girdiği borçlarla, kapitülasyonlar yükü altında iktisadi gelişme nasıl temin edilebilecekti? vb.

Bu sorulara cevap vermek, «ümmet sistemi» üzerine kurulmuş feodal imparatorluğu herşeyden önce bircinsten bir milletin kültürüne dayanmış bir imparatorluk haline getirmekle mümkündü ki, bu da günlük siyasi işlerin çok üstünde ve o günün hâkim düşüncelerinin dışında kalmaktaydı. Ayrıcinsten imparatorluk unsurlarından çoğunda milliyet şuuru uyanmış olduğu için, hâkim unsur olan Türklerin sırf ümmet ruhunu ve imparatorluk birliğini bozmamak için bu şuuru geciktirmesinin de faydası yoktu. Fakat batıcılar bu soruları aynı zamanda koymadılar. Birçok «hizip»ler kuruldu. Her biri bu sorulardan biri veya birkaçı üzerinde dikkati topladı. Bu yüzden batıcılık o yıllarda birbirine benzemeyen çeşitli manzaralar aldı:

1) Tanzimatm «medeniyetçi»leri, günün icaplarına ayak uydurarak ölçülü düşünce tarzını devam ettirdiler. Onlarda başlıca tasa «Osmanlı» birliğini korumak üzere batılılaşmaktı. Bunun için Osmanlı-İslam geleneklerine sadık bir batılılaşmayı hızlandırmak istediler. Buna da öğretim ve eğitim yolu ile gideceklerine inanıyorlardı. Em-

190. Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (1959).
191. Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (Yön yayınları).

rullah, Sâtı ve onların etrafındaki bir grup hemen hemen böyle düşünüyorlardı. Ancak, Fransız sistemine kolay intibak eden Emrullah karşısında Sâtı'nın araştırıcı zekâsı Batı'da, başka ufukların da olduğunu görüyordu. Sâtı *İçtihad* dergisinde yazdığı iki makalede Tanzimat zihniyetine (mentalité) hücum edenlere cevap veriyor[192]: «Bu yayınların kuvvetli bir fikir hareketinin dış görünüşleri olduğunu anlıyorum. Acaba onlar bu iddiada haklı mıdır?» diye soran Sâtı, bu hücum yazılarında Tanzimat'ın iyi tarif edilmediğini söylüyor: «En çok üzerinde durdukları mesele 'mektep-medrese' ikiliğidir. Medreselerin ıslah edilmediğinden şikâyetçidirler», dedikten sonra, bu ıslah işinin lüzumuna katılıyor, fakat eskiden bunu yapmak fırsatının daha çok olduğunu söylüyor, hücum edenlerin «Tanzimat mektep açacak ve ikilik yaratacak yerde, medreseleri ıslah etmeliydi» fikrini ele alıyor. Bunun için Batı bilgilerini okutan okulların açılış tarihlerini gözden geçiriyor. Bu tarihi tetkik sonunda, bu okullardan hiçbirinden vazgeçilemezdi; onların yerine medreselere «bazı fen dersleri koyarak» mesele halledilemezdi sonucuna varıyor. Ve Tanzimat'ın doğurduğu «ikilik»in zorunlu ve tabii olduğunu; kanunlar ve mahkemelerdeki ikiliğin de aynı suretle bir zorunluluk olduğunu söylüyor. Nitekim Emrullah Efendi Fransız maarif sisteminden esinlenmiş bir maarif planını (Esbab-ı mucibe mazbatası) kuruyor ve Tanzimat'tan beri gelen zihniyete uyuyordu.

Batıcıların bir kısmı memlekette en önemli meseleyi sosyal kuruluşun yetmezliğinde görüyordu. Onlara göre Türkiye üretici ve müteşebbis insan yetiştirmediği, yalnız umumi işlere koşan memur sınıfı ve şahsi girişimden yoksun çiftçi yetiştirdiği için bütün batılılaşma hareketleri neticesiz kalmıştır. Başlarında Sabahattin olmak üzere, bir aydın zümre, önce bu sosyal yapının tetkiki, sonra onu Batı medeniyetini kuran ileri toplumsal yapıya ulaştıracak radikal bir eğitim sisteminin kabulü yolunu ileri sürüyorlardı (bunlara «Meslek-i İçtimaî» çığırı diyebiliriz). Politikada önce Ahrar Partisi ile birleşmeye karar vermişken, sonra bu partinin danışıklı hareketleri yüzünden bu niyetlerinden vazgeçerek politika dışında kalmayı tercih ettiler. Sabahattin'in politika dışı fikir mücadelesi kararı, Türkiye'de herşeyden önce politikacılığın hâkim bulunduğu bir devirde belki de yanlış verilmiş bir karardı. Çünkü bu ancak siyasi buhranı atlatmış ve durulmuş bir toplumda ilim adamları ve ideologların seslerini işittirebilecekleri zaman mümkün olabilirdi. 1908'den sonraki Türkiye'de ise Abdülhamid baskısıyla itilmiş çeşitli siyasi tasa ve onların çatışmaları birinci planda yer alıyordu. Nitekim Sabahattin, fikirlerinin anlaşılamaması, tartışmaya gireceği fikir adamları yerine karşısında politikacı gazetecileri bulması yüzünden hayal kırıklığına uğrayarak Avrupa'ya döndü. Fakat, bu fikrin mensupları zayıf da olsa çalışmalarını bırakmadılar, mütareke başında yeniden meydana çıktılar.

Batıcıların bir üçüncü kısmı *Servet-i Fünun* ve *Ulûm-u İçtimaiye* dergileri etrafında toplanan *positiviste*'lerdi. Bu cereyan içinde bir kısmının, üreticilikten sosyalizme kadar ilerlediğini görmüştük. Fakat aynı hareket daha cesur bir adımla materyalizm şeklini aldı. Mensupları bu kelimeyi, Batı felsefesinin yeni bir çığırı halinde yaydılar. Onlar bütün hakikati Batı'da görüyor, Doğuya ve geçmişe bakmaya lüzum görmüyorlardı. Bunun için batıcılıkta pozitivistlerden daha radikaldiler. Nitekim aralarında yetişen Ethem Nejad, Suphi Ethem, Refik Nevzat gibi sosyalistler, daha ileri bir klik

192. M. Sâtı, *Tanzimatçılık Meselesi* (2 makale, İçtihad, No. 64 ve 65, 2 Mayıs ve 9 Mayıs 1913).

kurmaya çalıştılar. Meşrutiyet yıllarının sosyalist hareketi henüz çok zayıf olmakla birlikte, fikir hareketi olarak üzerinde durmaya değer. Bunlara Dr. Rıza Bey'in Sosyal Demokrat Partisi'ni ve sosyalist Hilmi'yi de katmalıyız. Henüz büyük endüstrisi, yeteri kadar işçisi, işçi sendikası ve teşkilâtı olmayan bir memlekette sosyalist düşünce biraz erken ve hayali sayılabilir. Nitekim bu ilk denemeler kuvvetli hiçbir iz bırakmadan kaybolmuştur.

Batıcıların bir kısmı da, «Jön Türk»ler arasında doğan «kuvvetli ve üstün olan her şey Batı'dadır» şeklindeki hayranlık duygusundan ilham alıyordu. Aynı hayranlık Tanzimatçılarda da vardı. Şu farkla ki, onlar, geçmişten gelen birçok şeyi değiştirmemeye karar vermişlerdi. Halbuki bu yeni batıcılar hayranlığın sonuna kadar giderek radikal bir değişme istiyorlardı. Doğu'dan gelen her şeyi «geri», Batı'dan gelecek herşeyi «ileri» buluyorlardı. Adeta ilericilik ve gericilik kelimelerini icat ettiler. Geleneğe bağlanmak isteyenleri gericilikle itham ettiler. Donmuş kaidelere bağlananlar ve fanatikler için bu ithamlar doğru olsa bile, geçmişteki herşeyin inkârına gittikleri için batıcılığı tehlikeli bir zemine sürüklediler. Bu hareketin başında *İçtihad* dergisi ve onun sahibi Abdullah Cevdet görülüyor. Celâl Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Ali Kâmi gibi yazı arkadaşları, Abdullah Cevdet'in bu mücadelesine katılıyorlardı. Fakat *İçtihad* yazarlarında tam bir fikir birliği aramak doğru değildir. Meselâ Rıza Tevfik «batıcılık» fikirlerini benimsemekle birlikte, halk edebiyatına inişi, İran şiirinden faydalanışıyla hatta tasavvuf zevki ve İslam felsefesine ilgisiyle arkadaşlarından ayrılıyordu. *İçtihad* kadın hakları, çocuk eğitimi, köylü, nüfus, medreseye karşı oluş, ailenin modernleşmesi vb. konularda az çok birleşik bir görüşü savunuyordu. Arap harflerinin değiştirilmesi, milletlerarası tartı ve ölçü sisteminin kabulü, laikleşme gibi konuları da kısmen savunuyordu. Zaten bu sistemli batılılaşma düşüncesidir ki, İslamcılığın şiddetli tepkilerini uyandırdı. *Sebilürreşad*'la bu yüzden aralarında uzun tartışmalar oldu. Bunlardan birisi Ubeydullah Efganî'nin *Kavm-i Cedîd* adlı kitabı ve Ayasofya'da bu konuda verdiği vaazdı. Efganî bu kitapta şöyle diyordu: «Bir millet kendini savunmak için yapacağı cihada yardım etmez de, yine namaz ve orucuna devam ederse, o millet Allahça makbul değildir. O zaman Allah bir yeni millet (kavm-i cedid) göndererek ona bu üstün değeri verir: İşte bu millet, Balkan Savaşı'nda halkın imdadına koşan Türk milletidir.» *İçtihad*'m alkışladığı bu kitabı Sebilürreşad şiddetle tenkit etti. İzmirli İsmail Hakkı, dergi idarehanesinde kendisini sözle ve dergide yazı ile hırpaladı[193]. Kadınların örtünmesi, çok kadınla evlenmeye karşı yazan *İçtihad*'a, *Sebilürreşad* yukarıda gördüğümüz hücumları yapmaktaydı. Abdullah Cevdet'in Dr. Dozy'den yaptığı *İslam Tarihi* tercümesi, İslamcıları son derece kızdırmıştı. Bununla birlikte yine Abdullah Cevdet *Gazali'nin Gazelleri, Dil-mest-i Mevlâna* tercümeleri, din duygusu taşıyan kendi *Rübai*'leriyle dinsiz olmadığını göstermekteydi. Buna rağmen iki dergi arasında gerginlik sürekli çatışma halini almıştı. Abdullah Cevdet yazı arkadaşlarından bir kısmının ayrılmasından sonra bir süre dergiyi yalnız başına çıkardı. 132'nci sayıda *Yara ve Tuz* adlı yazı bomba etkisi yaptı[194]. Bu yazı bir önceki *Ta-*

193. Bu yazı *İçtihad*'ın 81'inci sayısında çıkıyor (21 Kasım 1329). Sebilürreşad'ın hücumu da İzmirli İsmail Hakkı imzasıyla ve şu başlıkla 280'inci sayıda yayınlanıyordu (9 Ocak 1329): «Ubeydullah Efganî'yi müdafaaya kalkışan ve yegâne sermayeleri safsata ve taaruzdan ibaret olan İçtihadçıları şeriat, ilim ve felsefe huzuruna davet». Önceki yazı ise dergi idarehanesindeki tartaklanmayı anlatıyordu.

194. *İçtihad*, sayı 132 ve 133.

biatın İdam Hükmü yazısının devamıydı: «Artık Yemen, Suriye, Irak vb. havası başımızda esmesin, biz kimsenin değil tabiatın hakkımızda vermiş olduğu idam hükmünü hükümsüz bırakmayı düşünelim. Büyük hüzünle görüyorum ki, iki asırdan beri devam eden ric'at Türklerin hâlâ gözlerini açmalarına yaramamıştır. Yaramız derindir, o yaraya bir tuz lâzımdır!» Ertesi sayıda *İçtihad Ceza Mahkemesinde* başlıklı yazı etkisini gösteriyor. «Avukatım Haydar Rifat mahkeme neticesini bildirdi: *Yara ve Tuz* yazısından dolayı İslâmî kanaatlara hürmetsizlik ettiğimden mahkûm olmuşum. Orada söylediğim ne idi: 'Ey Türk, senin ve dindaşlarının yarası işte budur. Bu yaranın üzerine tuz basacağım. Sen bu kafa ile Cemiyeti Akvam'a giremezsin!' Bu sözler yanlış mı idi?» diyor.

Tekrar önceki yazısına dönerek, «Dört kadınlı bir aile taslağı ile medeniyet zümresine girilemez. *İçtihad* ceza mahkemesine çekilebilir; fakat kanaatimizi sarsmak kimsenin elinde değildir. Galilée'nin son sözü: 'Yine de dönen dünyadır» diyor.

*

Batıcılığın bu tarzda dallara ayrılmış olduğu Meşrutiyet yıllarında hem onlar, hem İslamcılar tarafından ilkönce hırpalanarak karşılanan yeni bir akım daha doğdu: Bu da Türkçülük idi. Türkçülüğün ilk kımıldanışı Yeni Osmanlılar zamanına kadar çıkar. «Turan» kelimesi ilk defa Macarlar arasında 1839'da Türk kavimlerine kök araştırma yolu olarak kullanılmıştır[195]. Fakat Budapeşte'de Turan cemiyeti ancak 1911'de kuruldu. Türkiye'nin umumi fikir havası ise bu yeni kavramın girmesine uzun zaman elverişli olmadı. Hermann Vambery, Pantürkizm'in babası olarak tanınıyor. *Bir Sahte Dervişin Seyahati* adlı Orta Asya'ya ait eseri İstanbul'da Türkçe, Almanya'da *Reise in Mittelasien* adıyla Almanca olarak basıldı (Leipzig, 1873). Türkiye'de ilk Türkçüler Tanzimat edebiyatçılarıdır. Avrupacılık onları Türkçülük görüşüne götürüyorsa da siyasi alanda ondan uzak kaldılar. Şinasi 1845'de Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı bir mülemma'da yalnız öztürkçe kelimelerle mısra yapmayı deniyordu.

Ziya Paşa, *Şiir ve İnşa* yazısında milli edebiyat üzerindeki görüşünü söylüyor: «Türklerin tabiî şiiri Bâkî, Nef'î değildir. Tabiî şiirimiz taşra halkıyla İstanbul'un avamı arasında durmakta olan çöğür şairlerinde deyiş, kayabaşı, üçleme denen nazımlardır.» Fakat Ziya bu teorisini eseri ile gerçekleştiremedi. Asıl Şinasi'nin Türkçe sözlük teşebbüsünü tamama erdiren, Türkçülüğü ciddi bir çığır haline getiren Ahmed Vefik Paşa'dır.

Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), devlet adamı ve yazardır. İstanbul'da Mühendishanenin ilk kısmında, sonra babası ile gittiği Paris'te Saint Louis Lisesi'nde okudu. 1837'de İstanbul'a dönünce tercüme odasına girdi. 1840'da elçi kâtibi olarak Londra'ya gönderildi. Sırbistan, Eflâk ve Buğdan'da bulundu. 1843'de gösterdiği başarı yüzünden sivil paşalık derecesine çıktı. Ahmet Vefik 1876'da ilk millet meclisine başkan oldu. Aynı yıl başvekil tayin edildi. 1879'da Bursa valiliği ile uzaklaştırıldı. Fakat

195. Enzyklopedia des Islam. V. Minorsky, kelimenin ilk önce Macarlar arasında büyük Türk vatanı olarak 1839'da kullanıldığını söylüyor. 1911'de Budapeşte'de *Turanische Gesellschaft* kuruldu.

1882'de yeniden başvekilliğe getirildi ise de, yalnız üç gün kaldı. Aynı yıl devlet hizmetinden ayrıldı. Özel çalışmaya başladı. Devlet hizmetinden çok, edebi ve fikri hizmetiyle tanındı. En büyük şöhreti Molière tercümelerinden gelir. Fakat Türkçülük hareketinde *Lehçe-i Osmanî* ile şuurlu rehber olmuştur. Türkçeyi Osmanlıcadan ayrı bir bütün olarak ilk o ele aldı. Türk tarihinin Osmanlılarla başlamadığını ve bütün Türk kavimlerini içine alması gerektiğini de o ileri sürdü. Bu konuyu *Hikmet-i Tarih* adlı eserinde incelediği gibi, Ebu'l-Gâzî Bahadır Han'ın *Evsal-ı Şecere-i Türkî*'sini batı Türkçesine çevirerek yayınladı. Sözlüğün önsözünde Türk kavimlerinin mukayeseli dil incelemesine ilk defa giriştiğini söylüyor. Yusuf Kâmil Paşa'nın Fénelon çevirisinin ağdalı diline kızarak bu yazarın *Télémaque*'ını ikinci defa çevirdi.

Bu sırada Yeni Osmanlıların en kuvvetli ideoloğu olarak görünen Kemal, Türkçülük hareketine yabancı kaldı. Yalnız Hâmid'e bazı mektuplarında hece vezni ve sade dille tiyatro denemesini tavsiye ediyordu.

Ali Suavi *Muhbir* ve *Ulûm* dergilerinde Türkçülüğü ve Türkçe yazmayı devamlı olarak söz konusu etti. Dikkate değer olan nokta onun, Türkçülük ile İslamcılık ve batıcılık arasında hiçbir zıtlık görmemesi ve üç akımı aynı zamanda savunmasıdır. M. Celaleddin Paşa'nın Fransızca *Eski Türkler* adlı eserini daha önce görmüştük. Onun savunduğu başlıca fikirler şunlardır: 1) Türklere kendi güçlerini göstermek, Türk olmayanların da aynı ırktan olduklarını ispat ederek «millet-i Osmaniye» hayalini tarihi hakikate dayandırmak; 2) Arya ırkında başka ırklara üstün özellikler gören Avrupalıların bencilliğine karşı «ırk birliği» fikrini ileri sürerek iki âlem arasındaki düşmanlığı azaltmak. Hayale kaçan bu teorinin bazı ilmi sonuçları da vardı: Batı medeniyetini kuran *Touro-arien*'lerdir. Türkler İslam olunca sami medeniyetle birleşerek ana medeniyetten ayrıldılar. Yeniden Avrupa medeniyetine girmeleri eski ırk ve medeniyetlerine dönmekten başka bir şey değildir. Burada kadınların hürriyeti, Batı fikir hayatının ve tekniğinin kabulü vb. gibi sonuçlar çıkarıyor.

Celaleddin Paşa'nın oğlu Ferik Enver Paşa, mütareke yıllarından çıkan *Edebiyat-ı Umûmiye* dergisinde bu tezi devam ettirdi. Onun damadı da kelime sesleriyle eşya arasındaki münasebetler üzerine yaptığı araştırmada, yine ondan esinlendi. İstanbul Ticaret Mahkemesi başkanı Yusuf Ziya'da Yunan tanrı adlarının Türkçe olduğuna dair iddiasının kökleri de buradan gelmektedir[196]. Bu iddia, ilim bakımından savunulacak durumda değildir. Filolojik araştırmalar ve tarihi bilgi bunun aksini göstermektedir[197]. Fakat ilmi ve müspet Türkçülük araştırmalarının başlamadığı yıllarda, iyi niyetle doğan* ve başka örnekleri de olan bu merak, bir bakımdan Türkçülüğü kuvvetlendiriyor, ancak ciddi ilim çevrelerinde uyandırdığı tepki yüzünden de zararlı oluyordu[198].

Türkçülüğün ilk kımıldanışları üzerinde bazı dış tesirlerin de rolü olmuştur: 1) Türkologların Türk dili ve tarihine ait eserlerinin okunması Türkçülüğü geliştiriyordu. Abel Rémusat, Silvestre de Sacy, Deguines, David vb.'nin bir kısmı eski, bir kıs-

* Naim Hazim'in bir kısım Arapça kelimelerin Türk kökünden geldiğini ispata çalışan kitapları gibi.

196. Yusuf Ziya, *Yunan Tanrı Adlarının Türkçe Kökleri*.

197. Bu kitabı önce İstanbul Üniversitesi Yunan-Latin tarih ve filoloji profesörü Fazıl Nazmi konferans salonunda, sonra Fuad Köprülü *Hayat* dergisinde şiddetle tenkit ettiler.

198. Meselâ Hüseyin Hüsamettin *Amasya Tarihi*'nde (C. 2) ay isimleri ve birçok coğrafi yer adlarının Türkçe kökten geldiğini işaret için hiçbir esası olmamak üzere zorlama iştikak (türeme) yapıyordu.

mı yeni yayınlanan eserleri, Batı'dan haberi olan Türkiye fikir çevresinde tanınmaya başlamıştı. 2) İngiliz-Rus siyasi gerginliği yüzünden çıkan vakaları da bu arada hatırlamalıdır. Kaşgar'ın Çin'den ayrılması üzerine Yakup Han, Yakup Bey'i İstanbul'a elçilikle göndermişti. *Kaşgar Tarihi*'nin İstanbul'da yayınlanması, Vefik ve Suphi Paşaların Doğu ve Türk meselelerine karşı gösterdikleri yakın ilgi aynı yıllara rastlamaktadır.

Aynı devirde Türkiye dışındaki Türkçülük hareketinin de Türkiye'yle münasebeti varsa da, daha çok Rus kültürü ve romantizm etkisiyle uyandığını görüyoruz. Ahundzâde Mirza Fetih Ali (1811-1878) Arap harflerinin düzeltilmesi için 1863'de İstanbul hükümetine başvurmuş ve hiçbir sonuca varamadan dönmüştü. 1850-1857 arasında Azeri Türk lehçesiyle halk âdetlerini tasvir eden komedilerini yayınladı. 1860-1870 arası Batı etkisiyle canlanan Türkçülük eğilimi bir süre kuvvetten düştü. 1876'dan sonra batıcı fikirlerin yanında Türkçülük yeniden uyandı. Şıpka Kahramanı diye tanınan Süleyman Paşa, askeri okullar nazırı olduğu sırada yazdığı ders kitaplarıyla bu fikri öğretime soktu. *Tarih-i Âlem*'de Türk tarihine büyük yer ayırdı. Bu bilgiyi Deguines ve Reymond'a borçlu olduğunu söylüyordu. İlk defa «sarf-ı Osmanî» yerine «Türkçe sarf» yazdı. Yine bu sırada, Özbekler tekkesi şeyhi Süleyman Efendi *Lugat-ı Çağatay*'ı çıkardı, orada Çağatay ve batı Türkçelerini karşılaştırdı. Devlet tarafından Kaşgar'a elçilikle gönderilmişti, sözlüğü oradan dönüşünde yayınlandı.

Ahmet Mithat, kitaplarının birçoğunda batıcılık fikrine, yanlış inançlarla mücadele yanında Türkçülüğe de yer veriyordu. *Üss-ü İnkılâb*'da «Osmanlı milleti» teorisini kurmaya çalıştığı, hatta Türkçülüğe karşı vaziyet aldığı halde, olgular bu iddiayı yalanladıkça Ahmet Mithat ilk fikrinden ayrıldı, Türkçülüğe karıştı. O, son yıllarında bu yeni hareketin içinde görülüyor. O zamanki Türkçülükle çatışan fikirlerin en tam ifadesini «Millet-i Osmâniye» kavramında ve birçok İslamcı düşünürlerde bulmaktayız. Bu iki fikir Osmanlı Devleti'nin zorunluluklarıydı. Türkçülük onların hücumuna uğramıştır. *Sebilürreşad* birçok vesilelerle Türkçülüğe çatıyordu: *Kavmiyet Tefrikası*[199], *Müslümanlıkta bir Millet Var*[200]. *Asabiyet-i Kavmiye Davaları* gibi yazılarda sık sık hücumlar vardı. İslamcıların Türkçülere hücum sebebi bir yandan ümmet birliğini parçalayacakları korkusu, bir yandan da örnek olarak alınan kahramanların İslamdan önce paganizme ait oluşlarıydı. «Cengiz ve Hulagû»nun zulümlerinden bahsederken, *Türk Yurdu* dergisinde Yusuf Akçura'nın *Cengiz* adlı uzun yazı serisine hücum etmekteydiler. Osmanlıcılar da siyasi birliği parçalar düşüncesi ile Türkçülükten çekiniyorlardı.

Ebüzziya, Yusuf Akçura'nın bir konferansına cevap veriyor: «Türk-Tatar ırkları hakkındaki etnografik izahlarını kendimize bir taarruz şeklinde görmüyoruz, fakat *Tanin* gazetesi nezaket hadlerini aşarak bize hücum etmektedir.» Ebüzziya bu noktada Ahmed Vefik Paşa'nın «Tatar ve Türk» kelimeleri üzerinde izahlarını kendisine kanıt olarak kullanıyor ve burada iki kavim arasında kesin bir bağ olmadığı sonucunu çıkarıyordu ve öteden batıcıların önderi olan *İçtihad*'da da Türkçülere hücum şek-

199. *Sebilürreşad* (No: 273, s. 205, C. 11, Kavmiyet Tefrikası).
200. *Sebilürreşad* (No: 279-280, s. 297, C. 11, M. Fahreddin, Müslümanlıkta Bir Millet Var).

linde birçok yazılar çıkıyordu. Süleyman Nazif, *Ahmed Agayef Bey'e* başlıklı seri yazısında bu vesile ile bütün *Türk Yurdu* yazarlarına ve onların savundukları milliyetçilik görüşüne çatıyordu[201].

Ağaoğlu ile Süleyman Nazif arasında bu kalem düellosu yalnız *İçtihad* ve *Türk Yurdu* dergilerinde değil, onların dışındaki bazı dergiler ve gazete sütunlarında devam etmiş görünüyor. Yine Süleyman Nazif *Cengiz Hastalığı* adlı yazısında o günlerin yayınlarına umumi hücumda bulunurken, «Damarlarımızda bugün hususî bir kan var ki, Osmanlı kanıdır, dilimiz gibi millî kanımız da birçok karışma ve temizlenmelerle aslından ayrılmıştır. Hele Tatar ve Moğollarla soy akrabalığımız o kadar zayıf, o kadar mevhumdur ki!» diyor[202].

Bu direnmelerin arttığı yıllarda İslamcıların arasından hiç beklenmedik bir ses, hem de Türk olmayan bir gezgin düşünürün sesi Türkçülüğü tavsiye ediyordu. Bu kişi Cemaleddin Efganî idi (1836-1897). O zaman Türkçeye çevrilen ve *Türk Yurdu*'nda yayınlanan *Vahdet-i Cinsiye Felsefesi*[203] adlı makalesinde, İslam kavimleri arasında yaymaya çalıştığı fikrin ana hatlarını özetliyor: «İnsanları birbirine bağlayan iki rabıta vardır: 1) Dil birliği (ırk), 2) Din birliği. Dil birliğinin sebatı şüphesiz dinden daha devamlıdır vb.» Cemaleddin Efganî'nin şair Mehmet Emin üzerinde, dolayısiyle *Türk Yurdu* çevresinde etkisi büyük oldu. Şair onu Beşiktaş'taki konağında sık sık ziyaret ederdi. İlk Türkçe şiirlerini yazmaya o sevketti.

Cemaleddin Efganî, ileri görüşlü, açık fikirli bir bilgindi. İslam milletlerinin uyandırıcılarındandır. Çocukluğu Afganistan'da geçti. 8 yaşında iken Türkçe biliyordu. Ağaoğlu'nun bir yazısına göre Azeri Türkü ve Meraga'lı bir aileden olup Hemedan civarında doğmuş ve ailesiyle birlikte Afganistan'a göçetmişti[204]. İlköğrenimini Kabil'de yaptı, felsefe ve müspet ilimlerle de ilgilendi. Arapça ve Farsçadan başka Fransızca bilir, İngilizce ve Rusça anlardı. 18 yaşında Hindistan'a gitti. Oradan Mekke'ye geldi. Hac'dan sonra Afganistan'a dönerek Emir Dost Muhammed Han zamanında memuriyete girdi. Onun ölümü üzerine başlayan hanedan kavgası yüzünden Hindistan'a geçti. İngiliz baskısı yüzünden uzun süre orada kalamadı. Kahire'ye geldi, orada iyi karşılandı. Ezher bilginleriyle tanıştı. Özel olarak öğrencilere ders verdi. Bu uyarıcı adam Mısır'da Muhammed Abdüh gibi büyük bir izleyici yetişmesine sebep oldu. Daha sonra İstanbul'a geldi (1870). Devlet adamları ve aydınlar onu pek iyi karşıladılar. «Meclis-i Kebîr-i Maarif» üyeliği verdiler. Fakat gerici akım onun gelişinden memnun olmadı. Şeyhülislam Hasan Fehmi onu zararlı fikirler yaymakla suçladı ve yeni açılan dârülfünunda yaptığı konuşma bahane edilerek memleketten uzaklaştırıldı. Bir seri konferans arasında Hoca Tahsin ondan, endüstriyi ilerletme gayesiyle bir konferans vermesini rica etmişti. Önce konferansını yazarak Saffet ve Münif Paşalara gösterdi ve beğenildi. Dinleyici çok kalabalıktı. Burada toplumsal yaşayışı canlı bir vücuda benzetiyor, sanatlardan her biri bir vücudun organıdır, her organın nasıl birer görevi varsa, sanatların da geçimde öyle birer faydası vardır. İnsanların mutluluğu bunlardan meydana gelir diyor. «İnsanlık mutluluğunun ruhu ya pey-

201. *İçtihad* (No: 71, 74, 75, 76, birinci makale, s. 1549, Süleyman Nazif, Ahmed Agayef Bey'e).
202. *İçtihad* No: 72, s. 1573, Süleyman Nazif, Cengiz Hastalığı).
203. *Mecmua-i Ebüzziya* (3'üncü sene, sayı 1, Ebüzziya Tevfik, Türklük ve Tatarlık).
204. Ahmed Ağaoğlu, *Türk Yurdu* (C. 1, s. 201).

gamberlik yahut hikmettir. Ancak peygamberlik ilahî bir vergidir. Halkın eli ona erişemez, Allah dilediğine verir. Hikmet ve felsefe ise fikir ve görgü ile kazanılır»[205]. Şeyhülislam Hasan Fehmi, «Peygamberlik sanattır» dedi diye hücuma başladı. Cemaleddin hakkında soruşturma yapıldı. Cemaleddin ise Hasan Fehmi'nin muhakeme edilmesini istedi. Fakat taassup dalgasını yatıştırmak isteyen Abdülhamid II kendisine bir süre seyahate çıkmasını tavsiye etti. O sırada Hoca Tahsin'in de vazifesinden ayrıldığı yazılıyordu (Takvim-i Vekayi, 17 Ramazan 1287/1870). Cemaleddin Mısır'a gitti, fakat 1879'da İngilizlerin isteğiyle Mısır'dan çıkarıldı, yeniden Hindistan'a gitti. Haydarabad'da kaldı. Orada materyalizmi tenkid eden eserini yazdı (1881). 1883'de Londra'ya, pek az sonra izleyicisi M. Abdüh ile birlikte Paris'e gitti, orada *Urvet ül-Vuska* adında bir dergi çıkardı. Bu derginin gayesi İslam âlemini uyandırmak, İslam memleketlerinde İngiliz siyasi nüfuzu ile mücadele etmekti. 1886'da Nasireddin Şah tarafından İran'a çağrıldı, fakat oraya intibak edemedi. Az sonra Rusya yolundan yine Avrupa'ya gitti. Münih'te Şah tarafından tekrar çağrıldı, fakat İran'ın iç entrikaları yüzünden sınır dışı edildi. 1892'de Abdülhamid II, Londra Türk elçisi yardımı ile Cemaleddin'i çağırdı. Cemaleddin ikinci defa Türkiye'ye geldi[206]. İlk önce yine iyi karşılandı. Fakat tenkitleri ve siyasi düşünceleri sarayı kuşkulandırdı. Bu sırada Türkçülerle teması büyük etki yarattı: «İslâm birliğinin gerçekleşmesi için her Müslüman milletin ayrı ayrı uyanması ve millî şuuru kazanması lâzımdır» diyordu. Âkif *Safahat*'ta gericilerin ona yaptıkları hücumları şiddetle tenkit etmektedir.

Türkiye dışındaki Türkçülük birkaç merkezde doğmaya başlamıştı: 1) Kırım'da Osmanlı Türkçesine karşı ilgi. Kırım Hanlığı zamanındaki «yarlığ» (resmi emir)larla başlamış, dini kitaplarla tamamlanmıştır. 2) Azerbaycan'da Hoca Nasreddin, Köroğlu, Kerem ile Aslı, vb. halk hikâyeleri okunuyordu. Ahmet Mithat'ın «Acem basması» diye hücum ettiği ve Sahaflar'da yayınlanan bu kitapçıklar, Anadolu'da olduğu gibi Türkiye dışındaki Türkler arasında da büyük rağbet bulmaktaydı[207]. Nitekim Azerbaycan'da Fuzulî Divanı çok yayılmıştı[208]. 3) Kazan'da Batı Türkçesiyle eserlerin yayılması ötekilerden daha yenidir. 19. yüzyılın ikinci yarısında artan bu tesir dolayısıyla bazılarını işaret edelim: *Muhammediye* (yazarı: Yazıcızâde Mehmet Bîcan, 859 [1449], bu eser Kazan'da birçok defalar basılmıştı. Beste ile okumak âdetti. Birçok besteleri vardı); *Esma ül-Hüsnâ* (Tanrının yüz adı) (1843) – *İsm-i Azam Duası* (1851) – *Yedi Gazavât* – *Seyyid Battal Gazi* – *Tûtinâme* – *Destân-ı Hâtem-i Tâî*

205. *Takvim-i Vekayi* (Müsamerat-ı İlmiye ve Edebiye, 1 Recep, 1287).

206. Osman Keskioğlu, *Cemaleddin Efgani* (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1962, s. 91).

207. Ebu Ali Sina, *Hâtem Tâî*, *Bülbülnâme* (Şirket-i hayriye-i sahhafiye müdürü Hacı Hüseyin Efendi'nin matbaasında basılmış, basan: Kırımlı Yusuf Ziya, 1302). *Melikşah ile Gülü Han*, *Elif ile Mahmud*, *Âşık Kerem*, *Esman ile Zeycan*, *Arzu ile Kanber*, *Âşık Ömer*, *Âşık Garip*, *Tahir ile Zühre*, *Ferhatla Şirin*, *Mehru ile Hurşid*, *Raznihan ile Mah Firuze* (1299), vb. halk hikayeleri sahaflardan basılarak Anadolu ve Türkiye dışına gönderilmekteydi. Bu halk hikayeleri «Aydınlanma»dan esinlenmiş yeni Türk yayınlarının hücumuna rağmen bugün de etkisini saklamakta olup yeni harflerle basılmış olan nüshaları Anadolu köylerinde şimdi de okunmaktadır. «Acem basması» diye Ahmed Mithat ve M. Şemseddin'in hücumuna uğramış olan bu yayınlar, aslında halk, folklor kaynaklarından gelmektedir ve millî edebiyatın temelini teşkil eder. Nitekim 1922'den itibaren yeni bir milliyetçi hareket bu yayınlar üzerine dikkati çekmiş, ondan sonraki nesillerde bu kaynak folklorcular tarafından incelenmeye ve Yeni Türk Edebiyatı onları ilham kaynağı olarak almaya başlamıştır. Halûk Nihad Pepeyi: *Türk Destanına Giriş*; Ahmed Kudsi Tecer, *Köroğlu Dramı*; Behçet Kemal Çağlar, *Battal Gazi*; Adnan Saygun ve Selahaddin Batu, *Kerem ile Aslı Operası ve dramı*; Nazım Hikmet, *Ferhadla Şirin Dramı* vb.

208. İbrahim Dakuklu'nun Bağdad'da yayınladığı *Kardeş* (arapça kısmı «el-Ehâ») dergisinde Türkiye-Azerbaycan ortak edebiyatı, folkloru hakkında devamlı tetkikler vardır.

(1850-1860) – *Ebu Ali Sina* (ilk defa 1864'de batı Türk lehçesiyle basıldı, sonradan Kayyum Nâsırî tarafından [1872] İdil-Kazan Türkçesine çevrildi); *Kırk Vezir* (Murat II emriyle Şeyhzâde tarafından yazılmış olan bu eser halk arasında çok rağbet kazananlardandır. 1864'de Kazan'da basılmıştır); *Hoca Nasreddin Letaifi* (1845); *Tarikat-ı Muhammediye* çevirisi (Birgivî Mehmed Efendi'nin); *Delâil-i Nübüvvet* (altıparmak diye tanınmıştır, Çarıkçızâde'nin eseridir, 1861); *Marifetnâme* (Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın eseridir. Baskı 1895).

Bu dini yayınlar, dolayısıyla, Türkçeyi ve Türklük şuurunu yaymaktaydı. Fakat dini yayınların tepkisi görülmede gecikmedi. Bu tepki daha çok romantik ve batılı tesirle uyanmışa benziyordu:

1) Azerbaycan'da Melekzade Hasan, *Ekimci* gazetesini çıkardı. Moskova Üniversitesi Fen Fakültesi'nden mezun olan bu kişi, Darwin'in «hayat mücadelesi» fikrini yayınlıyordu. Gazetesi 1875-77 arasında iki yıl çıkabildi.

2) Celâl Ünsî ve Sait Ünsî, önce *Ziya-ı Kafkasya* daha sonra *Keşkül*'ü çıkardılar, Azerî, Çağatay, Nogay, batı Türk lehçelerinde makaleleri topluyorlardı. İçinde Türkçeden başka Farsça yazılar da bulunuyordu. İslam-Doğu dünyasının ortak ilk gazetesi denebilir[209].

3) İsmail Gaspıralı, Kırım'da *Tercüman* gazetesini kurdu. Yayınlarını o zamanki deyimle Osmanlı Türkçesiyle yapıyordu. Çeşitli Türk kavimleri arasında bir kültür birliği kurmak amacıydı. Dilde «tasfiyeci», sosyal hayatta «modernist»di. Gazetesinin başında şu düstur yazılıydı: «Dilde, fikirde, işte birlik». İsmail, Kırım'da Yalta yakınında Gaspra köyünde doğmuş olan Mustafa Ağa'nın oğludur. Babası Paris'te Richelieu lisesinde okumuş, Kafkasya'da Kinaz Varantof'un tercümanlığında bulunmuş ve 1848'de Kırım'a dönmüştü. İsmail, 1851'de Bahçesaray'da doğdu[210]. Rusların taşkın Türk düşmanlıkları İsmail Gaspıralı'yı küçük yaşta uyardı. Kırım'da döğüşen Türklerin yardımına koştu. Bu bağlantıda Kırım'ın halk edebiyatı, masallar ve destanlarla yetişmiş geniş halk kitlesindeki uyanışın da rolü vardı. Gaspıralı dönüşünde, Bahçesaray'da Mengi Giray'ın kurduğu Zincirli Medresesi'nde Rusça öğretmeni oldu. Bu sırada Şostof özel kütüphanesinden faydalanarak kültürünü zenginleştirdi. Ayrıca öğrencilere batı Türkçesi öğretiyordu. Medresede uygulanan skolastik metodu tenkit etmesi, öğrencilerde kendisine karşı düşmanlık duyguları uyandırdığı için okulu bırakmak zorunda kaldı, fakat medresedeki Gaspıralı yayınlarında hem Rus hükümetinin, hem de Rusya'daki gerici Türk-Tatar basınının hücumuna uğruyor ve başlıca ikincisiyle savaşıyordu. *Rusya Müslümanları* adlı küçük kitabında Rus hâkimiyetinin medeniyet ve maarif getirmediğini, Türk-Tatar kavimlerine maddi fayda vermediğini, taze ve yeni bir hayat vermek kabiliyetinde olmadığını söylüyordu. «Rusya'da yaşayan İslâmları Ruslaştırarak tek bir Rus milleti meydana getirmek imkânı var mıdır?» sorusunu soran Gaspıralı, buna şiddetle olumsuz cevap veriyor, kaderimizin pek tehlikeli bir şekle dökülmek istendiğini anlatmaya çalışıyor[211]. Bu idare yüzünden Türklerin cahil bırakıldığını, Rusya Müslümanlarının Ruslara ve Rus politikasına esir edildiğini

209. Celâl Ünsî bey sonradan Türkiye'ye geldi. Babıâlî'de Rusça çevirmeni oldu ve son yıllarını burada yaşadı, 1912-1925 yılları arasında kendisiyle ve ailesiyle yakından tanıştık.

210. Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey* (İstanbul, 1934, s. 12-19).

211. A.g.e.

söyleyen Gaspıralı, «Rusların temsil etme gücünün az olduğu»nu ileri sürerek teselli buluyor[212].

Gaspıralı bir yandan İstanbul'da Türklüğe ait yayınları, bir yandan da Avrupa'da Türkologların yayınlarını okuyordu. Bu etkiyle Türk kavimleri arasında dilde birlik fikrine ulaştı. İstanbul'da Şemseddin Sami, Mehmet Emin vb.'nin fikirleriyle yakından ilgileniyordu. Türkçe lehçelerini yazı dilinde birleştirmek suretiyle Türk bütünlüğünü sağlamak fikrini savunuyordu. Halbuki aynı yıllarda Şerafeddin Mercânî (1818-1889) *Müstefad ül-Ahbâr*'da İdil-Ural'ı savunuyordu. Kayyum Nasırî Kazan Türkçesiyle (lehçe-i Tatarî) yazıyordu. Gaspıralı ise onların tam aksine, lehçeler ne kadar ayrı olursa olsun batı Türkçesi'nin ortak yazı dili olmasını istiyordu. 1881'de çıkardığı *Tongıç*'taki ilk sözünden hayatının sonuna kadar yazıda dil birliği fikrini gerçekleştirmeye çalıştı. Yine 1881'de *Şafak*'ta «Kazanlılar kendi dillerine Çovaş, Mordova lugatlarını karıştırmak alışkanlığında. Halbuki alaca bulaca dil olmaz» diyordu. Daha sonra çıkarmaya başladığı ve ölümüne kadar yayınladığı *Tercüman* gazetesinde batı Türkçesiyle yazıyor, fakat onun Arapça ve Farsça kelimelerle ağırlaşmış şeklini beğenmiyordu. Bu dili sadeleştirmek ve bütün Türklerin dili haline getirmek amacıydı[213].

Gaspıralı, eğitimde «usul-ı cedid» dediği batı eğitim metotlarını skolastiğe karşı savundu. O zaman Rusya Türkleri arasında baskılı bir medrese öğretimi hâkimdi. Bir yandan Çarlık idaresi, bir yandan skolastik medrese zihniyeti yeni neslin gelişmesine iki büyük engeldi. Cafer Seyid Ahmed'e göre, yalnız Kırım'ın değil bütün Rusya Türklerinin halk ve aydınlarının ruhi hallerini Gaspıralı kadar kavramış bir aydın gelmemiştir. İsmail Bey, kuzey Türklerinin karakter kuvvetini arttırmak için önce onlarda gördüğü karakter zaaflarını tahlil ve şiddetle tenkit ediyordu. Bu, yorulmak bilmez mücadele adamı, gericilerin sövgülerine, şeriata aykırı diye hücumlarına aldırmadan bu yayınına 30 yıla yakın bir zaman devam etti. Kazanlı medreselilerden Gilman Kerimoğlu, oğlunun elinde gördüğü *Tercüman*'a kızarak, bu zararlı gazetenin sahibine çatmak üzere Bahçesaray'a geldi. Fakat İsmail Bey'le konuştuğu zaman fikrini değiştirdi, hatta dönüşünde oğlu Fatih'i tahsil için İstanbul'a gönderdi[214]. Gaspıralı dilde, fikirde, işde birlik fikrinin ilk ikisini oldukça gerçekleştirdi, üçüncüsü o günün şartlarına göre tam mümkün değildi. Gaspıralı 11 Eylül 1914'de Bahçesaray'da öldü.

Dış hareketlerin Türkiye üzerinde etkisi yok denecek kadar azdı. Yalnız *Tercüman* gazetesi İstanbul'a geliyor ve pek az kimse okuyordu. Asıl İstanbul'dan giden dini kitapların etkisi yakın İslam âleminde görülüyordu ve bu etki Çarlık idaresine karşı isyan duygularıyla, batı imparatorluklarının uyandırdığı tepkilerle beslenerek gelişiyordu. Türkiye'de İmparatorluğu devam ettirme zorunluluğu, Osmanlı vatanı (Namık Kemal), millet-i Osmaniye (Tanzimat), vahdet-i İslamiye (Cevdet Paşa) fikirlerinin devamını zorunlu kılıyordu. Türkçülük, memleketin hayat temelleri olan bu fikirler arasında ve bazen onlara rağmen büyüyordu.

1897-1900 arasında Türk-Yunan savaşıyla, ondan sonraki yıllarda fikir hayatımızda yeni bir canlılık doğmuştur. İstibdat idaresinin susturduğu milliyetçilik akımı böy-

212. Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey*.
213. A.g.e.
214. A.g.e.

lece, hayali ve yüzeysel olmaktan çıkarak müspet ve realist bir yola girmeye başladı. Türkçülüğün edebiyat alanındaki ilk şuurlu hareketi de yine bu sırada doğmuştur. Bu sırada en çok rolü olanlar, Şemseddin Sami, Velet Çelebi, Necip Âsım, Raif Fuat vb. gibi dilci ve tarihçilerdir.

Şemseddin Sami (1850-1904) Yanya'da Permeti kasabasının Fraşeri köyünde doğmuştur[215]. Babası, Fraşeri'nin timar beyi Halit Bey'dir. İlköğrenimini orada yapmış, 14 yaşına kadar da kendi kendine çalışmıştır. Pek küçük yaşta başlayan ilim merakı onu Yanya'ya kadar götürdü. Orada Zosimeon Rum gimnazında okudu, 1871'de bitirdi. Bu okulda çağdaş ilimlerden başka Fransızca, İtalyanca, eski Yunanca öğrendi. Bir yandan da medreseye giderek Arapça ve Farsçaya çalıştı. Kısa bir süre Yanya vilayet kaleminde çalıştıktan sonra 1872'de İstanbul'a geldi ve basın hayatına atıldı. İstanbul'da matbuat kalemine girdi. Bu sırada Mihran'la birlikte kurmuş olduğu *Sabah* gazetesinde makaleler yayınladı. 1874'de bu yazıları yüzünden Garp Trablus'una sürüldü. Vali Sami Paşa'nın yardımıyla orada *Trablus* adında Arapça ve Türkçe bir gazete çıkardı. O yıllarda Mihran kendisine para yardımında bulunuyordu. Bir yıl sonra affedilerek İstanbul'a gelirken bazı Batı şehirlerini gördü. 1877'de Akdeniz adaları valisi Sava Paşa'nın mühürdarı oldu. Fakat ancak beş ay kalarak Yanya'ya döndü. 1880'de Mabeyn'de kurulan askeri teftiş komisyonu kâtipliğine, 1883'de başkâtipliğine geldi. Ölümüne kadar bu görevde kaldı. Fakat aslında bu görevi yapmadan evinde sürgün hayatı yaşıyordu. Çoktandır rahatsız olduğu siyatiğin tedavisi için tavsiye edilen Bursa'ya bu yüzden gidemedi ve Erenköy'deki evinde öldü[216].

Şemseddin Sami 1873'ten 1904'e kadar 31 yıl durmaksızın, yazmış bir fikir adamıdır. *Kamus-ı Fransevî, Kamus-ı Türkî, Kamus-ül-A'lâm* bugün dahi kaynak olan eserlerdendir. *Sabah*'ta ve *Trablus*'taki yazılarından başka *Gök, Yer, İnsan, İslâm Medeniyeti* gibi küçük kitapları, *Genç İnsan, Dil, Tenkit ve Tertip Usulü, Kadınlar* vb. risaleleri, bazı sahne eserleri, okul kitapları vardır. *Sefiller*'i, *Robenson Crusoe*'yi çevirdi. Basılmamış eserleri: Vambéry'den *Kutadgu Bilik* (metin, çeviri, dipnotları), *Orhun Abideleri* (metin çeviri, şerh ve önsöz). Bugün Türk Dil Kurumu'nun derleme işlerine esas olarak alman *Kamus-ı Türkî*'ye Şemseddin Sami 1899'da başlamış 1901'de bitirmiştir[217].

Şemseddin Sami'de Türk diline hizmet bir ülküydü. Hayatının büyük bir kısmını Türkçe üzerinde çalışmalarla geçirdi. Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmanî*'sinden sonra *Kamus-ı Türkî* en önemli eserdir. Bu kitabın önsözünde şöyle diyor: «Sözlük bir dilin hazinesidir. Dil kelimelerden oluşur, bu kelimeler her dilin kendine vergi bir takım kaidelerine uyarak insanın maksadını ifade etmesine yarar. Dilini geniş bir edebî dil halinde saklamak veya bu hale koymak isteyen bir kavim, dilinin tam bir kamusunu ve düzenli bir gramerini yapmalıdır. Türkçe, Asya'nın bütün kuzey kısmında konuşulan turanî diller zümresindendir. Bugün bu diller pek geniş bir anlamda söylenmekte olduğu halde bir dalı da Batı'ya doğru ilerleyerek Anadolu ve Rumeli'de

215. Şemseddin Sami, *Kamus-ül-A'lâm*'da bu kasaba ve köy hakkında bilgi veriyor.

216. Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Şemseddin Sami, Hayatı ve Eserleri* (Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1934, s. 60).

217. Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî.*

konuşulmaktadır. Bir dilin kamusunun o dilde kullanılan bütün kelimeleri toplaması, o dilde kullanılmayan kelimelerden ayırması gerekir. Tam bir kamusa olan ihtiyacımız, bugünkü günde herkesçe kabul edilir. Bir Türkçe kamusunun mükemmel olabilmesi için, kökü Türkçe olan bütün kelimeleri toplaması gerekir. Halbuki dilimizin kelimelerini toplama bakımından şimdiye kadar pek az himmet edilmiştir ve her kavim ve ümmette sözlük yapanlar, ciltlerle eser meydana getirdikleri halde bizde bu ilimle uğraşmayı kimse düşünmemiş, dilimizin kelimeleri hemen zaptedilmeden kalmış olduğundan, böyle bir eserin mükemmel olabilmesi için Türkçede yazılmış bu eserlerin tetkiki ile kalınmayarak, bu dilin konuşulduğu memleketlerde uzun süre gezmek ve dilleri iyi bilen çeşitli halk sınıflarıyla sohbet, en nadirlerine varıncaya kadar bütün kelimeleri (sözcükleri) toplamak gerekir. Doğu Türkçesi'nde kullanılan öz Türkçe kelimelerin ve bunlardan değerli olanlarının sözlüğe konması ve böylece bunların bizim Türkçeye (yani Batı Türkçesine) dahi kabulü ile diriltilmeleri ve yayılmaları bakımından hizmet etmek başlıca emelim iken, bunları sırf kavmiyet ve cinsiyet sevgisiyle Arapça ve Farsçanın tumturaklı kelimelerine tercih edecek zatların henüz pek az olmasından ve çoğunun bu fikre karşı bulunmasından dolayı, bu hizmetten kendimi kısmen mahrum ettim. Dilimizde kullanılan Arapça ve Farsça kelimeleri de içine aldığı için bu kitaba *Kamus-ı Türkî* denmesine itiraz edenler olabilir. Fakat dilimiz Türkçedir, bu dile mahsus lûgat kitabına başka isim düşünmek saçmadır. Dilimizde kullanılan kelimelerin hepsi de herhangi dilden alınmış olursa olsun, gerçekten kullanılmak ve bilinmek şartıyla Türkçe sayılır» (Erenköy, 1901).

Şemseddin Sami *Orhun Abideleri*'ni Radloff'un okuyuşuna göre Türkçeye çevirmiştir. Sözü edilen kitaplardan yayınlanmamış olanlarla birlikte Ş. Sami'nin Türk dilimize hizmeti çok büyüktür. Ne yazık ki Necip Âsım'ın sonradan yayınladığı *Orhun Kitabeleri* ile, bu büyük dil bilgininin yayınlayamadığı ve H. T. Dağlıoğlu'nun söylediğine göre bugün varislerinde bulunan metinleri karşılaştırma henüz yapılmamıştır.

O sırada Necip Âsım da *İkdam* gazetesinde Ahmet Cevdet'le birlikte çalışıyordu. *İkdam,* Türkçülük hareketinin merkezi görevini görüyordu. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* orada basıldı. N. Âsım, Léon Cahun'dan faydalanarak ve biraz İslam kaynaklarıyla genişleterek *Büyük Türk Tarihi*'ni, aynı yazarın *Gök Sancak** romanını, *Orhun Abideleri* ve *En Eski Türk Yazısı*'nı yayınladı. Bu suretle Türkçülüğü tarih sahasında geliştirdi ve *Journal Asiatique*'e birkaç makale gönderdi. Veled Çelebi aynı yıllarda *Türk Lûgatı*'m yazmaya başlamış, Sultan Veled'in Türkçe divanını bastırmıştı. Yine bu sıralarda Emrullah ile Bursalı Tahir'i sayabiliriz: *Türklerin İlme Hizmetleri* risalesiyle *Osmanlı Müellifleri* bunlardandır. Aynı yıllarda *İkdam*'ın hararetli Türkçeci yazarlarından Raif Fuat (Köse Raif Paşa'nın oğlu), Almanya'da Harp Okulu'nda okumuş, Türk tarih ve diline merak ederek özel araştırmalar yapmıştı. Dönüşünde *İkdam*'da, bugün Türk Dil Kurumu'nun savunduğu ve genç nesillerin tanıdığı «dilde tasfiyecilik» fikrine dair bir seri yazı ile ilk defa bu tezi ortaya attı. Sonradan Gökalp *Yeni Mecmua*'da bu fikre hücum etmiş ve «Servet-i Fünun» ile «Tasfiyeciler»in aşırılıklarından korunan ortalama bir görüş olmak üzere, konuşulan İstanbul Türkçesinin tutulması tezini savunmuştur.

* Bu romanı Galip Bahtiyar *Gök Bayrak* adıyla tekrar dilimize çevirdi.

Şinasi'de başlayan ve arkasından pek taraflısı çıkmayan edebi Türkçecilik, şiirde Mehmet Emin, nesirde Ahmet Hikmet Müftüoğlu tarafından tutuldu. Mehmet Emin (Yurdakul) (1869-1944) aslında bir köylü çocuğuydu. Gümrükte küçük memurluktan valiliğe, mebusluğa kadar çıktı. Eski edebiyatla kaynaşamadı, sade dili denedi ve orada bir çığır açtı. Sonradan Servet-i Fünun'un tenkit ve hücumuna uğradı. Alafranga edebiyatçılar bu yeni tarzı beğenmediler. Hüseyin Cahit, Ömer Naci hücum edenlerin başındaydı[218]. Süleyman Nazif de sonradan Türkçe edebiyata karşı olan bu hücumlara katıldı. Bu münasebetle Rıza Tevfik'le Ömer Naci arasında uzun ve şiddetli tartışmalar oldu. Böylece Rıza Tevfik, yeni edebi akımın âdeta bildirisini yazıyordu. Nitekim Tevfik Fikret de *Haluk'un Defteri*'nde ve *Şermin*'de sade dile ve hece veznine geçti, yeni şiiri benimsedi.

Bütün bu teşebbüslerde eksik taraf, halk şiiri ile yeni hece şiirinin kaynaşması ve Batı şiirinin köklerine girmekti. Bunlardan birincisine Rıza Tevfik, aşık ve tekke edebiyatına nüfuz ederek, o tarzda yeni eserler vücuda getirmek üzere girişti. İkincisini sonraki şairler yaptılar. Ahmet Hikmet Müftüoğlu (1870-1927), Servetifünun etkisiyle *Hâristan* ve *Gülistan*'ı yazmıştı. Ancak *Altın Armağan*'ı, *Göç*'ü yayınladığı zaman Türkçecilik akımına hizmeti başladı. *Çağlayanlar, Gönül Hanım* öz Türkçe eserlerindendir[219].

Türkçülük siyasi şekil alınca, dış Türklerle birleşme ideali olarak «İttihad-ı İslâm» karşısında ortaya çıktı. Önce, içinde bir ırkın yaşadığı sınırları belirsiz yurdun adı olarak ortaya çıkan «Turan» kelimesi, sonradan Türk kavimleri birliğinin en son hedefi gibi siyasi bir anlam almaya başladı. İlk defa Türkiye'de Hüseyinzade Ali tarafından ifade edildi. Bu fikir adamı «Turan»ı kendisine soyadı aldı. Türkçülüğü en geniş ve hayali şekliyle «Turan» olarak anlıyordu. Böylece Turan onda bir gerçek değil sırf *intellectuel* bir ideal olarak kalıyor ve asıl gerçek olan Türkiye ile karşıtlık oluşturmuyordu. «Millet-i Osmâniye» birliğine karşı konan «İttihad-ı İslâm» ile «Turan» aslında onunla çatışmıyorlar, fakat ona yeni dayanaklar getiriyorlardı. Fakat eylemde, bunlardan birincisi İngiliz İmparatorluğu, ikincisi Çarlık Rusya'sı için tehlike gibi görülebilirdi. Türkiye'nin her iki devlete karşı siyasetinde vasıta olarak kullanıldı. «İttihat-ı İslâmcılar»dan İngilizler, «Turancılar»dan Ruslar ürküyordu. Fakat her ikisi de Almanların işine geliyordu. Bunun için Almanya, Ortadoğu politikasında Türklerin bir yandan «İttihad-ı İslâm»cı bir yandan «Turan»cı olmalarını istiyordu[220]. Nitekim iki fikir de, Almanya'nın Doğu siyasetini kuvvetlendirmek için Almanya'da besleniyordu. *Der Islam* dergisi Prusya'nın himayesi altındaydı. Kurucusu Prusya maarif nazırı oldu. Macarlar ve Almanlar «Turan» fikrini filolojik ve tarihi bakımdan beslediler. Birinci Dünya Savaşı içinde Berlin'de Almanların topladıkları «Türk Kavimleri Kongresi»ne Türkiye'den Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura vb. katılmışlardı. Fakat Alman politikası Türkiye içinde bu kadar faal bir rol oynamadan önce, Türkçüler ve İslamcılar ürkek klikler halinde kurulmaktaydılar. İslamcıların dini ahlaka dayanan siyasi idealleri ile birleşmemişti. 1908'de Türkçülük akımı Ahmet Mithat, Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Yusuf Akçura, Âkil Muhtar, vb.'lerinden ibaret bir heyetle «Türk Derneği»ni kurdu. 1911'de aynı adla yayınlanan dergi ancak yedi sayı çıkabil-

218. Enver Naci Gökşen, *Mehmed Emin Yurdakul* (Ankara Üniversitesi basımevi, 1963).
219. Hikmet Dizdaroğlu, *Müftüoğlu Ahmet Hikmet* (Ankara Üniversitesi basımevi, 1964).

di. Biraz sonra *Türk Yurdu* dergisi şeklini aldı. 1914'de daha geniş bir grup Türk Ocağı'nı kurdu. O yıl sonunda Selanik'ten gelen *Genç Kalemler,* Gökalp ve arkadaşları ocağa katıldılar. Türk Ocaklarının faaliyetinde «İttihat ve Terakki» rol oynamaya başladı. Türkçülüğün gittikçe büyük bir kuvvet olması onların gözünden kaçmadı. Ocağın fikri havası yardımıyla gençlik üzerine tesir ediyordu. İttihatçıların Türkçülüğe ve Türk Ocağı'na nüfuzu, Hüseyinzade ve Gökalp vasıtasıyla olmuştu. Gökalp'ın üçlü teorisi o zamanki Osmanlı Devleti idaresinde hâkim üç siyaseti uzlaştırıyordu.

Batıcılık ve İslamcılığın en gergin zamanında, fikirlerden çok duygular ve heyecanlar konuşmaya başladı. İki cephenin ideologları artık fikir adamları değil, şairler oldu. Edebiyat-ı Cedide'nin lideri Tevfik Fikret, batıcı ve çağdaş medeniyetçi görüşü heyecanla savunuyordu. Fikret (1870-1915) Kastamonu'lu bir aileden geliyordu. İstanbul'da doğdu. Gençliğinde divan şiirinde gazeller yazdı. Fakat batı kültürü onu uyandırdı. *Servetifünun*'da genç nesle rehberlik etti. Arkadaşları, Théophile Gauthier'nin «sanat için sanat» tezini savundukları halde o, şiiri ahlaki bir gaye için yazıyordu: *Doksanbeşe Doğru* Meşrutiyet'ten sonraki hayal kırıklığının ifadesiydi. *Hân-ı Yağma* istibdadı aratan kötüye kullanmalara isyandı. *Tarih-i Kadîm*'i *Sebilürreşad*'ın bazı yazarlarına (Sırat-ı Müstakim'e) ve onların fanatik zihniyetine hücum ediyordu. Öldüğünde bütün batıcı nesiller onun hakkında övgülerle dolu yazılar yazdılar. *Muallim* dergisi bir özel sayı çıkardı[221]. Orada Hâmid, Gökalp, Süleyman Nazif, Sâtı, Yunus Nâdi, Rıza Tevfik, Yusuf Akçura, Ali Ekrem, Ali Canip, Mehmet Emin (Erişirgil), Ahmet Hikmet vb. gibi, birbirinden çok farklı yönleri temsil eden imzalar görüyoruz. Bu da batıcılık fikrinin hangi şekilde yorumlanırsa yorumlansın bir şairin ölümü önünde birleştiğini gösteriyordu[222]. Âkif'in *Safahat*'ı, Fikret'in eserlerine karşı İslamcılık ideolojisini temsil ediyordu. Fakat bu iki şairi her zaman iki kutup saymak doğru değildir. Çünkü Fikret'i *Tarih-i Kadim*'de yobazların dindarlığına hücum ederken, *Halûk'un Âmentüsü, Ramazan, Sabah Ezanında, İnanmak İhtiyacı* vb.lerinde imanlı bir insan olarak görüyoruz. İnsanlık hasreti çeken şiirlerinin karşısında, *Vatan Şarkısı, Millet Şarkısı* vb. gibi vatan şiirleri yer alıyor. Fakat daima Batı'ya çevrilmiş gözler ve bütün gelişme imkânını orada bulma ümidi hâkimdir: *Sabah Olursa, Ferdâ, Mazi-Âtî* vb. şiirleri bunlardandır. Buna karşı Âkif'i de yalnız batıcılığa hücum eden şair saymak doğru değildir. Vatanseverlikte, yobazlığa hücumda Fikret'le birleşir. Cemaleddin Efganî'ye karşı bağnazlığın ayaklanmasına lanet ediyor ve onlara hak vermedense hür düşüncelilere hak vermek doğrudur diyor. Fikret'in insaniyetçiliğine karşı Âkif, müslüman sosyalistidir. Cihan savaşında Konya ovasından geçerken tasvir ettiği sefaleti başka hiçbir şair tasvir etmemiştir. Batı'ya karşı aldığı tavıra gelince, bu, «Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar» demesine rağmen, medeniyet düşmanlığı değildir. Bu, daha çok Doğu'yu istilaya hazırlanan emperyalist Batı'dan nefreti ifade etmektedir. Bunun için İslamcılar ve batıcıların bu iki şairi her zaman kendi fikir çevrelerinin her şekline sıkıştırmaları doğru değildir. Şair olarak onlar, ideolojilerin mantıki çerçevesini aşarlar. Bir sisteme sıkıştırılamazlar, fakat umumiyetle birinin İs-

220. V. Gotthard Jaschke, Der Turanismus der Jungtürken (Die welt des Islams, Harrasowits, 1941).

221. *Muallim* (nüsha-i mahsusa) (İstanbul, Evkaf matbaası, 1333/1914).

222. Fuad Köprülü ayrıca *Tevfik Fikret ve Ahlâkı*'nı yayınladı (Kanaat Kitabevi, 1918).

Ölümünün 26. yıldönümünde çıkan kitapta A. H. Tanpınar, Baki Gölpınarlı, Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Kaplan, Kadir Ziya yazdılar (Eyüp Halkevi yayını).

lami geleneğe bağlılığı, ötekinin herşeyden önce insaniyetçi, terakkici oluşu, İslamcı ve batıcı görüşler tarafından benimsenmelerine sebep olmaktadır[223].

HOCA KADRİ (1860-1918)

Jön Türklerin dikkate değer bir siması da Konjiç'li Hoca Kadri Nâsıh'tır[224]. Mehmet Kadri Payiç, aslen Bosnalı olup, Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgali yılında (1879) İstanbul'a gelmiş ve öğrenimini burada tamamladıktan sonra bir süre bazı okullarda hocalık yapmıştır[225]. Hoca Kadri, Abdülhamid istibdadına katlanamayarak Mısır'a kaçmış ve orada verdiği dersleri ve bazı yazıları ile Hidiv'in dikkatini çekmiş, en sonra Hidiv kendisini çocuklarına öğretmen tayin etmişti. Kahire'de beş sene kalan Kadri Hoca, orada bazı Jön Türklerle *Terakki* adında bir gazete çıkarmaya başladı. Niyeti, son günlerini Hicaz'da (Taif'te) geçirmekti, fakat vakaların akışı buna engel oldu. Birinci Dünya Savaşı'nda Paris'te bulunuyordu. Bununla birlikte o, Meşrutiyet'ten önce de birkaç defa Paris'e gitmiş ve ittihatçıların çalışmalarına katılmıştı. Orada Sorbonne karşısında Souflot kahvesinde daima aynı köşede oturur, yazılarını orada yazar, ittihatçıların hepsiyle de sohbet etmezdi. Dr. Rıza Nur kendisiyle orada tanıştığını söylüyor. Hoca Kadri bir süre *Meşveret*'te kendi adıyla makaleler yazdı. Rue L'hommond'da oturuyor, çok basit ve gürültüsüz bir hayat sürüyordu. Eserlerinde Abdülhamid'e şiddetli hücumlarıyla tanındığı halde, sonraları ittihatçıların sözlerini tutmadıkları ve Meşrutiyet'in başında vadettikleri hürriyet ve kardeşlik havasını getirmedikleri kanaatıyla onlara karşı da hücumlarını çevirdi ve bütün ittihatçılar İstanbul'a döndükleri halde Hoca Kadri Paris'te kaldı ve Birinci Dünya Savaşı'nda orada öldü (1918). Mezarı İvry'dedir.

Bir kısmı Kahire'de, bir kısmı Paris'te basılmış olan başlıca eserleri şunlardır: 1) *Ahlâk ve Terbiye* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kolleksiyonu, No. 170); 2) *Sarayih:* (Topkapı Sarayı Müzesi, Sultan Mehmet V, Teyral Kütüphanesi, No. 31787/946-45, ayrıca Belediye İnkılâp Kütüphanesi, Muallim Cevdet Kolleksiyonu, N. K. 2138); 3) *İstinsaf:* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kolleksiyonu, No. 106); 4) *Zulüm ve Adil* (Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kolleksiyonu, No. 105). Hoca Kadri'nin kitapları basılmış olduğu için sahhaflarda da bulunabiliyor.

İstinsaf 1899'da (1315) Mısır'da basılmış eski eserlerindendir. Burada Hoca Kadri, Abdülhamid idaresinin kötüye kullanılmış hallerinden şikâyetle başlıyor, fakat henüz hükümdara karşı saygılı bir dil kullanmaktadır. İstibdat idaresini insafa davet eden kitap başlıca, meclisin kapatılması, masrafların arttırılması, padişahın şahsına mahsus aylığın yüksekliği, din öğretiminin ihmal edilmesi, hükümdarın haç taşıyan nişanları göğsüne takması, halifelik sıfatıyla uzlaşmayacak hareketleri (meselâ sarayda

223. Fikret'in hayatında basılamayan *Tarih-i Kadim, Doksanbeşe Doğru* ve *Han-ı Yağma*, üçü bir arada Hasan Ali Yücel tarafından yayınlandı (Nümune matbaası, İstanbul, 1928).

224. Veliyüddin Sadovlç, *Hodza Kadri* (Novi Behar mecmuası, Sarajevo, 1927, sene 1, sayı: 1, s. 4 ve sayı: 2, s. 2-3, sayı: 5, s. 2-3, sayı: 6, s. 82, sayı: 7, s. 97-98. Burada Zulm ve Adl adlı kitabını tahlil etmektedir.)

225. Muhammet Tayyib Okiç: *M. Kadri Nasih Payiç:* Büyük âlim ve yazarımız (Slobodna Rijeç [Hürses] Müslüman gazetesi, Sarajevo, 1930, sene 1, sayı 19, s. 4. Bu yazı Hoca Kadri'nin Paris'teki mezarını ziyaret vesilesiyle yazılmıştır).

yabancı aktörlerin oynadığı *Boccace* piyesi gibi açık saçık eserleri ailesiyle birlikte seyretmesi), hazineden Mısır prenseslerine lüzumsuz hediyeler ve konaklar ihsan etmesi vb. bahsediyor. Bunlar arasında Ahmet Mithat ve Ahmet Cevdet gibi dalkavuk saydığı kimselerin yazıları ile millete yaptıkları kötülüğü anlatıyor. Ahmet Mithat'ın hürriyete, meşruti idareye, meclisli hükümet şekline karşı aldığı tavrı ve bu münasebetle Fransa'nın meclisle idaresini kötülemesini, Rusya'daki mutlaki idarenin memleketi ilerlettiğini delil diye göstermesini şarlatanlığa örnek olarak veriyor. Aynı konuda Ahmet Cevdet'in *İkdam*'da, Avusturya'nm meclisli idaresi yüzünden düştüğü sıkıntılardan bahsetmesini de Abdülhamid idaresine karşı bir başka dalkavukluk örneği diye gösteriyor. Maarifi esaslı surette düzeltilmeye muhtaç görüyor. Din öğretimi veren ilkokulların yetmezliğine karşılık, temeli olmayan lüzumsuz idadiler açıldığından bahsediyor. Yabancı malların memlekete sokulması yüzünden yerli endüstrinin mahvolduğunu ve halkın israfa alıştırıldığını söylerken çok doğru bir noktaya dokunan Hoca Kadri, aynı şiddetle yabancı memleketlere öğrenci gönderilmesine karşı da konuşuyor. Japonya ve Rusya'mn artık yabancı memleketlere öğrenci göndermekten vazgeçtiklerini, bu usulün gençleri ahlaksızlığa sürüklediğini söylerken büyük yanlışlığa düşüyor. Çünkü o tarihlerde Japonya, Batı memleketlerine en çok öğrenci gönderiyordu. Türkiye'ye gelince yine o tarihlerde Batı'da okuyan Türk öğrencilerinin sayısı yok denecek kadar azdı. Hoca Kadri'nin yabancı mala karşı gösterdiği haklı taassubu, batı ilmine de göstermeye kalkması büyük haksızlık ve yanlışlıktır. Asıl şaşılacak cihet, kendisinin ömründen büyük bir kısmını Paris'te geçirmesi, hatta mezarının orada kalmış olmasıdır.

Hoca Kadri *Zulüm ve Âdil* adlı kitabında, Abdülhamid'e karşı ifadesini gittikçe şiddetlendiriyor. Onu meşru olmayan hükümdar ve halife sayıyor. Türkiye tarihinde Hıristiyanlara karşı açılmış olan «Cihad»ın aslında zulme karşı açılması gerektiğini, İslam doktrinine göre, Hak dininden olanların zorla müslümanlığa çağrılamayacağını, bundan dolayı da dinde davetin vazife fakat zorlamanın büyük kusur olduğunu söylüyor. Öyleyse Allah uğruna cihat, başka dinde olanlara karşı değil, ancak zalimlere karşı olmalıdır. Buradan şu sonuç çıkarıyor ki, başta Abdülhamid idaresi olduğu halde, bütün zorbalara karşı cihat en büyük dini vazifedir. Kitap 1910 (1326) Paris'te basılmış olduğuna göre, Meşrutiyet kurulmuş bulunuyordu ve «bütün zalimlere» sözüyle Hoca Kadri yeni hükümeti kastediyordu. Hoca Kadri bu kitapta Türklerin hilafeti alması aleyhinde bulunuyor. Onca, hilafet şartları o kadar ciddi ve ağırdır ki, daha Abbasiler zamanında bu şartların çoğu yerine getirilemediği için meşruluğunu kaybetmişti. Halbuki Selim I'den önceki Türk padişahları halife olmadıkları halde millete daha çok hizmet etmişlerdi. Hilafet siyaseti sünnilerle şiilerin arasını lüzumsuz yere açmış ve İslam âleminde anlaşmazlığı arttırmıştır. «Dinde cebir yoktur» kaidesine göre «küffâr-ı hâksâr»ı zorla imana getirmek, yanlış tutulmuş ve iki dünyanın arasını açan bir yoldu. Hıristiyanlık, İslamlarca hak din sayıldığı için Müslümanlık ve Hıristiyanlık birbiriyle dost olabilirdi. Meşruti bir idarede Türk olmayan unsurlara muhtari idare verilmek suretiyle Osmanlı İmparatorluğu bir nevi konfederasyon halinde daha adilce idare edilebilirdi. Kadri Nâsıh bütün siyasi düşüncelerinde «Mutezile» görüşüne dayanıyor, örneklerini Zemahşerî gibi mutezili tefsircisinden veriyor, adaletin yeryüzünde hâkim kılınması görevini hatırlatırken, «Eshabu'l-Adlî ve't Tevhid»i yani,

Mutezile doktrinini anıyor. Bunun için İslami anlayışı hem akılcı ve hürriyetçi, hem de sert ve çok ciddidir. Bu münasebetle Abbasi halifelerinden bir çoğunu şiddetle tenkit etmekte ve dini siyasetin nasıl kötüye kullanıldığına ait örnekler vermektedir. Onca, Müslümanların en büyük suçu zulme karşı susmaları ve zalime yardım etmeleridir. Hoca Kadri'ye göre İslamda kaza ve kader fikri yanlış tefsir edilmiştir. Allah tabiat kanunlarını yaratmış, her şeyi onların nizamına uygun kılmıştır. Fakat insana şuur ve irade vererek bu kanunlardan faydalanmak, iyi ve kötü eylemlerinin sonucuna katlanmak gücünü de vermiştir. Böyle olmasaydı Allah'ın iyilik gibi kötülüğü de yarattığına, bundan dolayı insanların kötü eylemlerinden sorumlu olmamalarına inanmak lazım gelecekti ki, bu tamamıyla yanlış ve İslamın ruhuna aykırıdır.

Yahya Kemal Paris'te bulunduğu yıllarda (1905) tanıdığı ittihatçılar arasında, Hoca Kadri'yi en dikkate değer tiplerden biri olarak anlatırdı. Kendisini Souflot kahvesindeki köşesinde ziyaret ettiğini ve bu konular etrafında her zaman Abdülhamid'e olduğu kadar, orada birbiriyle geçinemeyen ittihatçılara hücumlarda bulunduğunu tasvir ederdi. Sonradan kitaplarını okuduğumuz Kadri Nâsıh'ın Meşrutiyet yıllarında neden dolayı İstanbul'a dönmediğini ve mezarının niçin Paris'te kaldığını daha iyi anladık.

MUSA AKYİĞİT (1865-1923)

Meşrutiyet yıllarının unutulmuş, fakat değerli bir düşünürü de Musa Akyiğit'tir. O devirde ittihatçıların maliye nazırlığını yapmış olan Mehmet Cavit'in iktisadi görüşü hâkim bulunuyordu. Musa Akyiğit, Ohannes Paşa ve Cavit iktisadının aksi tezi savunmuş ve bu görüşünün sonuçlarına katlanmıştır. Cavit ilk yazılarını *İlm-i Servet* adlı tefrikasıyla Abdülhamid zamanında *Servet-i Fünun*'da yayınlamıştı. Sonradan Paul Leroy Beaulieu ve Charles Gide'e dayanarak *İktisat* kitabını yazdı. Sakızlı Ohannes ve Namık Kemal'den beri yerleşmiş olan serbest pazar veya iktisadi liberalizm görüşünü savundu. Zaten klasik iktisat teorileri de (Adam Smith, Ricardo vb.) bu görüşe temel olacak ilmi bilgileri vermekteydi. Ahmet Mithat'ın Abdülhamid zamanında savunduğu himayecilik görüşü unutulmuştu. Meşrutiyet idaresinin «hürriyet» ilkesi iktisat bakımından bu mesleği tabii olarak tutacak gibi görünüyordu, fakat aslında iktisatça zayıf bir memlekette gümrükleri açmanın doğurduğu zararlar saymakla bitmezdi. Bunun sağladığı biricik fayda yeni borçların alınabilmesiydi ki, bu da «Düyun-u Umumiye»nin katlanılmaz yük haline gelmesine, memleketin iktisadi bakımdan sömürgeleşmesine sebep olacaktı. Fakat bu feci akibetlerle kimse meşgul olmuyordu. İşte ittihatçıların bu mali siyasete kuvvetle sarıldıkları yıllarda daha önce bu yerleşmiş kanate karşı tek itiraz Musa Akyiğit'ten çıkmıştır.

Akyiğitzade Musa (1865-1923) Kazan'da doğmuştur. İdil-Urallıların arasında tanınmış iki uyarıcının, Şerafettin Mercânî ile Kayyum Nâsırî'nin hayatta oldukları sırada Musa *Hüsamettin Molla* adlı romanını Kazan'da bastırmış bulunuyordu. Yazar burada Kazan'ın gerici zihniyetiyle aydın bir genç arasındaki mücadeleyi anlatıyor. Kitap iyi karşılanmamış ve yazarın memleketini bırakarak öğrenimi için İstanbul'a gelmesine sebep olmuştur. Musa Mehmetcanoğlu Akyiğitzade'nin aslı Rusya'daki Panza vilayeti Çambar bölgesinden Altı Avul diye tanınan altı köyün içinde Kabil köyün-

dendir. Babası Mehmet Can Efendi, Davrenski Apeka adındaki hükümet müessesesinde memur olduğu için, oğulları Musa ile Hasan'ı çağdaş eğitim vermek üzere Penza şehrine götürdü. Rusya Gymnase'ında okuttu. Genç Musa'da daha Gymnase'da iken Türk ve Türkiye sevgisi uyanmış, hatta okulu bitirmeden önce Türkiye'ye gelmek istemiş, fakat öğrenimini yarıda bırakmaması için babası buna mani olmuştu. 1885'de okulu bitince Musa Kazan'a geldi ve orada *Hüsamettin Molla*'yı bastırdı. 1887'de kitabın uyandırdığı kötü tepkiyi de bahane ederek İstanbul'a geldi. Burada Mülkiye yüksek okuluna girdi. 1894'de okulu birincilikle bitirdi. Aynı sınıfta olan astronom Abdülfeyyaz Tevfik bana bir görüşünü söylemişti: «Sınıfın o kaptanı, ben dümencisi idik.»

Nicola İlminski ondan bahsederken, «Akyiğitzade, İstanbul Tıp Akademisi'ne girmiştir» diyor ki yanlıştır[226]. Mülkiyeyi bitirince Yüksek Harp Okulu'nda Rusça ve ilm-i servet (iktisat) öğretmenliğine tayin edildi. Meşrutiyet'in başında hürriyet fikirlerinden faydalanarak ilk kitabı olan *Avrupa Medeniyetinin Esasına bir Nazar*'ı ve ondan sonra *İktisat yahut İlm-i Servet*'i çıkardı (1314/1898). Bu kitapta serbest pazar iktisat sistemi ile himayecilik sistemi arasındaki tartışmayı uzun uzadıya tahlil ettikten sonra, Türkiye için himayecilik sistemini kabul etmenin meziyetleri ve zorunluluklarını gösterdi. Bu fikirleri daha etraflı savunabilmek için bir matbaa kurdu (Vezirhan'ında) ve *Metin* adlı gazeteyi çıkarmaya başladı. 1910'da sık sık kapatılan gazeteler arasında *Metin* de kapatıldığı için diğer iki gazete ile birleşerek *Üç Kardeş*'i çıkardı. Onun da kapatılığı sırada, sivil olduğu bahanesiyle Harp Akademisi ve Harbiye Okulu'ndaki dersleri üzerinden alındı. Önce İzmir'de, sonra Hama'da müsakkafat heyeti üyeliği ve başkanlığı ile İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bu teşkilat kaldırılınca doğu vilayetlerinde kaymakamlıklarda bulundu (Adilcevaz, Hoşap), en son Çapakçur kaymakamlığında bulunduğu sırada Birinci Dünya Savaşı oluyordu. Ruslar Sivas'a yaklaşmışlardı. Musa Akyiğit hükümet evrakını bir bavula doldurarak ve yaya olarak tren bulunan yere kadar geldi, tifüse yakalanmıştı, İstanbul'da uzun süre hasta yattı. İyileşince Rusya'dan satın alınmış Katanof şarkiyat kütüphanesine müdür tayin edildi. Oradan emekliye ayrıldı. İstiklâl Savaşı'nda İstanbul'un kurtuluşunu gördü ve hasta halinde gençlerin yaptıkları fener alaylarına katıldı, kısa bir süre sonra öldü (1923).

Musa Akyiğit'in hayatından Nikola İlminski bahsetmiştir[227]. O, Penza şehrinde Ahund medresesinde okuyan İshakof adındaki birinin sonradan Hıristiyan olduğunu, Rus Gymnase'mda okuyan Akyiğitzade'nin ise Müslümanlık merkezi olan İstanbul'a gittiğini anlatarak bu dikkate değer iki örneği karşılaştırıyor ve Musa'dan takdirle bahsediyor. Musa, Vezirhanı'ndaki matbaasını dağıtmadan önce *İlm-i Servet*'in ikinci fasikülünü çıkarmıştı. O sıralarda *Türk Yurdu* ve *Türk Dünyası*'nda da bazı yazılar çıktı.

Almanya'da *Yama Millî Yol* adlı dergi Musa Akyiğit hakkında bir sayı çıkardı[228]. Burada kendisinden etraflı olarak bahsedildi. Yazarlar arasında başlıca Ayaz İshakî vardı. Makaleler Tatarca yazılmıştı. Burada en çok Musa'nın kuzey Türk edebiyatın-

226. Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri, Tarihi ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul, Amedi matbaası, 1341/1921, s. 195-197).

227. *İlminski Mektupları* (rakkam 98, s. 308 A. Battal'dan naklen).

228. *Yama Millî Yol* (Berlin, Charlottenburg, Goethestrasse 5).

da önemli rolü olan bir çığır açan, *Hüsamettin Molla* romanından bahsedilmekte ve İstanbul'daki hayatına pek az dokunulmaktadır. Halbuki bizim için önemli olan hayatının birinci değil, ikinci devresidir.

Musa Akyiğit'e göre, zamanımızda iktisadın en önemli problemleri serbest pazar ve himayeciliktir. Ticareti kendi kendine bırakmak mı, himaye etmek mi milli servet bakımından daha faydalıdır? Serbest pazarcılar şöyle düşünüyorlar: 1) Yeryüzündeki bütün memleketler umumi bir pazar halindedir. Bir yerde toprak, iklim ve milli karakter filan malı yetiştirmeye elverişlidir. Başka bir yerde başka malı çıkarmak için elverişlilik vardır. Her millet kendi yetiştirebildiğini başkalarının en iyi yaptığı ile değiştirdiği halde, milletlerin tüketimleri bir kat daha artar. Her mal kendi yerinde yapılacağı için hem güzel, hem ucuz olur. Milletlerarası endüstriyi kendi haline bırakmayıp, yabancı eşyaya ağır gümrükler koymak veya memlekete sokulmasını yasak etmek, milletlerin çeşitli kabiliyetlerinin gelişmesini durdurur ve malların daha pahalıya satılmasına sebep olur. Halbuki dünya milletleri arasında değişim ile birlikte iş bölümü vardır. Himaye usulü bu iş bölümünün işlemesine engel olur. Himaye usulü bir yerde yetiştirilmesi kabil olmayan bir malı yetiştirmeye gayret eder, bu ise imkânsızlıkla uğraşmak ve dünyada umumi servetin artmasına set çekmek demektir. 2) İç endüstriyi himaye usulü, milletlerarasındaki münasebetlerin gerginliğine sebep olur. Himaye yüzünden milletler birbiriyle kavga ederler. Halbuki bugünün medeniyeti, insanların münasebetlerini arttırmak suretiyle onları mutlu kılmak ister. Dış ticaretin serbestliği insanların bilgilerini, fikirlerini ve servetlerini geliştirir. Himaye usulünde bunlar durdurulmuş olacaktır. 3) Himaye usulü, memleket içinde halkın, pek az sayıda insanın faydasına çalışmasını doğurur. Himaye edilen endüstri dalı %40 gümrükle yükümlü ise, bu miktar yabancı memleketten mal getiren tüccar tarafından o malın fiyatına eklenir. Yerli üreticiler de, bundan dolayı mallarını pahalı satarlar. Birkaç kişinin kazancı için halka masraf yüklemek doğru olamaz. Memlekette üretim sınırlamadan yapılıyorsa, üreticiler malı en son model makine ve aletler kullanarak ucuz fiyata çıkarırlar. Britanya adaları tütün ekimine elverişli değildir. Fransa'ya kömür vererek yerine tütün alırlarsa daha çok kazanırlar. 4) İç endüstriyi himaye usulü bir milletin sermayesini, himaye olunan endüstriyi sarfederek memleketin tabii vasıfça elverişli olduğu endüstride sermayenin azalmasını doğurur. Bu da mevcut endüstrilerin ilerlemesine engel ve işçi gündeliklerinin azalmasına sebep olur. 5) Endüstri ve ticarete yardımda eski ve yaralanmış ticaret dengesi usulü gizlidir. Bu ticaret dengesi 16. yüzyılda *mercantiliste*'ler tarafından meydana konarak, memlekete dışardan altın ve gümüş girerse milli servet artar fikrinden ibarettir. Bu usul Portekiz ve İspanyollar tarafından sömürgelere tatbik edilmiş, sonradan Hollandalılar ve İngilizler onları taklit etmişlerdi. Böyle düşünenler, memleketten çok mal çıkararak az mal almalıdır demişlerdir. Fakat Adam Smith tarafından bu fikrin yanlışlığı gösterilmiştir.

Musa Akyiğit bu kanıtlara karşı himayecilerin kanıtlarını sayıyor: 1) Yeryüzündeki memleketler umuma açık bir pazar değildir. İnsanların güttükleri fayda, yalnız iktisadi faydadan ibaret değildir. İnsanların ondan üstün gayeleri ve maksatları vardır. Bunlar da siyasi ve milli menfaatler ile milli örf ve âdetlerin korunması gibi manevi maksatlardır. Bu gibi gayeler milletlerarasında farklı derecede ise de yine hepsinde bunlar iktisadi yöne üstündür. Öyleyse milli hayatı yaşamak neyi gerektiriyorsa onu

yapmak zorunludur. Servete ait faydalarla milli menfaatler birbirine uymadığı halde cemaatin daha kutsal olan bu manevi menfaatler uğrunda, maddi serveti feda etmesi cemaatlik şanındandır. Eğer serbest pazar milletin gelecek hayatını tehdit ediyorsa, insanlar iğreti olarak himayeciliği tutmada tereddüt etmezler. 2) Himaye usulünün milletlerarasında soğuk münasebetlere sebep olduğu inkar edilemez. Fakat en kutsal menfaate dokunan işlerde cemaatçe bu yön düşünülmeden yapılır. Ayrıca serbest pazarın savaşları azalttığı da pek sabit değildir. İngiltere serbest pazarı kabul ettiği halde savaşmadan bir yıl bile geçirmemektedir. 3) Himayeciliğin eşya fiyatını arttırmasına gelince, bu artan fiyat çoğu yerli tüketiciler üzerine değil yabancılar üzerine yüklenir. Çünkü pek çok durumda himaye olunan endüstri sahipleri çoğalarak aralarında iç rekabet doğar. Rekabetin tabii neticesi olarak himaye edilen endüstriler ilerler. İmal edilmiş malların fiyatı himaye konunca yüksek iken gitgide alçalır ve yabancı mallardan daha aşağı olur. Hiçbir üretici yoktur ki aynı zamanda tüketici olmasın. Bu yüzden kimse yalnız sermayeci menfaatine çalışmış olmaz. Fransız iktisatçısı Elbi[229]'nin söylediği gibi, himayeden dolayı mallara konan gümrük bir nevi sigorta ücretidir. Zira birçok mallar himaye edildiği zaman üreticilerin çoğu bu sigortayı verirler. Bu halde gümrük resmi, halkla birlikte fabrikacılara da yüklenmiş olur. 4) Yardım gören endüstriler, sermayenin nakli suretiyle başka endüstrilerde sermayenin azalması ancak kapitali çok zayıf memlekette hissedilir. Ticareti kendi haline bırakmak, ticaret dengesi denen sakat kural taraflılarınca konulur. Bir memlekete sokulan malların miktarının çıkarılan mallardan çok olması, mutlaka memleketin servetini arttırmaz. İngiltere'de son yirmi yılda ithalat daima ihracattan çoktur. Ticaret dengesi kuralına göre İngiltere'nin serveti azalmak gerekirken gittikçe artıyor. Fakat bir memleketin alacağı borcundan çok oldukça, o memleketin serveti artar fikri doğrudur.

Karşılıklı kanıtları sayan Akyiğit, ondan sonra iki tarafı tartışıyor. Önce her kavmin belirli bir dalda istidadı olduğu söylenmez diyor, çünkü bu usule göre bir kavmin madenci, birinin çiftçi, bir başkasının fabrikacı olması gerekir. Halbuki bu milletlerarası iş bölümünü endüstri tarihi desteklemiyor. Yeryüzünde hiçbir kavim belirli bir iş yapmada sabit olmamıştır. Her memleket nöbetleşe birkaç endüstri devri geçirmiştir: Avcılık, çobanlık, çiftçilik devirlerini geçirdikten sonra zamanımızda fabrikacılıkla çiftçiliğin karma şekline girmiştir. Fabrikacılık ziraati dışarda bırakmaz. Bir memleketin fabrikacılık büyük endüstrisini yapması demek ziraatle birlikte fabrikalar işletmesi demektir. Kavimlerin bu devirleri geçirdikten sonra birinin yalnız çiftçilikte, ötekinin fabrikacılıkta uzmanlık kazanması, endüstrinin ilerlemesi kanuna aykırıdır. Bir kavmin çiftçi olarak kalması da endüstriyel gelişmeye uygun değildir. Serbest pazarcıların istediklerinin olabilmesi için birkaç memleketin üretim kuvvetlerinin denk olması gerekir. Halbuki yeryüzünde kuvvetçe eşit iki kavim, iktisat tarihinde görülmemiştir. Serbest pazar sisteminde kuvvetli zayıfı ezer. İç pazar kuvvetli tarafın eline geçer. Çiftçi olan bir memleket endüstriyi himaye etmeden ise çiftçilik devrinde kalmalı mıdır? Serbest pazarla öyle bir memleket halkı daha ucuza malı dışardan tedarik

229. *İktisat yahut İlm-i Servet* (İstanbul, 1314-1898, Zaman Kütüphanesi).

edemez mi? Fakat Musa Akyiğit'e göre, iktisat tarihi gösteriyor ki, biri çiftçi biri endüstrici olan iki memleketten birincisi ikinciye iktisatça tabi olur. Yani servet elde etme bakımından bağımsız olamaz. Çiftçi İrlanda, endüstrici İngiltere'ye bağlıdır. Kapitalist İngilizler, İrlandalının hububatını ağır şartlarla taşıdıkları, İrlandalının patates ve buğdayını pahalı diye almak istemedikleri, mekanik tezgâhlarda yapılan ziraat makinelerini İrlandalılara yüksek fiyatla sattıkları, İngiliz işlenmiş maddelerini İrlanda ham maddeleriyle pahalıya değiştirdikleri için, İrlandalının çiftçilik üretiminde ilerlemesi şöyle dursun alçalma olmuştur. Hindistan da İngiltere'nin siyasi sömürgesi olmazdan önce, iktisatça aynı suretle ona bağlıydı. Bir memleketin ziraat derecesinde kalmaması için 1) Maarifin yayılması, 2) Endüstri okullarının açılması, 3) Taşıt araçlarının tamamlanması, 4) Endüstri ve ticaretin himaye ve teşvik edilmesi lazımdır. Hiçbir memleket yoktur ki başlangıcında himaye usulüne başvurmadan, içerde büyük endüstriyi kurmayı başarmış olsun. Yüzyıl önceye gelinceye kadar İngiltere'de bile himaye usulü vardı. Bugün dahi serbest pazarcı olmalarına rağmen alkol imalini koruyorlar. Dışardan gelen mallardan alınan gümrük vergisinin içerde aynı mallardan alınan vergiden aşağı olması yerli endüstrinin alçalmasına sebep olur. İç pazarda yerli malı yabancı malı ile rekabet edemez ve sahneden çekilme zorunda kalır.

Himayecilik dünya iş bölümüne aykırı değildir. Zaten tabiat vasıfları bakımından zorunlu farklar bir kısım iş bölümünü hazırlamaktadır. Sıcak-soğuk, yüksek-aşağı, kara-deniz farkları üretim bakımından zorunlu bazı farklar doğuracaktır. Bunun için himaye tatbik edildiği zaman yine milletlerarası işbölümü kaybolamaz. Aklın alacağı himaye, yabancı mallarına memleket kapılarını kapamak değildir. Yalnız, memlekette ham maddeleri bol olan endüstri dalının yaratılması için, başlangıçta bu endüstriyi ezici olan yabancı rekabetine karşı korumak demektir. Bu, aklın alacağı himaye, ancak beş on senelik iğreti bir iştir.

Himayeciliğin ilmi temeli nedir? Akyiğit bunları şöyle sayıyor: a) Cemaate bağlı endüstrinin ilerletilmesi zorunludur. b) Karma endüstri devrinin bölümleri olan çiftçilik, ticaret ve büyük endüstriyi içine alan üretim daireleri kurulmadıkça umumi üretimin ilerlemesi mümkün değildir. c) Önce söylenen sebepler, yeryüzünde ebedi barış mümkün olmadığı için cemaat hayatı için zorunlu endüstri (silah imali, vb.) ister istemez korunacaktır. Üretim dairesine gelince, bunu ilerlemiş toplumlarda görüyoruz. Bir üretim dairesi, içinde ziraat, elişi, imal sanatı, makineli büyük endüstri olan bir dairedir. Dairede fabrikaların bulunduğu yer merkezdir. Toprak ürünleri merkez tarafından çekilir. Nüfusça yoğun olan merkez, çevreden zahire alır. Şehirler ve fabrikalardan işlenmiş eşya ve bir kısım da gübre şeklinde çevreye gider. Kimyager Liebig toprağın aynı ürünü verdikçe verimini kaybettiğini iddia etti. Carey eski Latium kıtasının, Meksika ovasının sırf çiftçi oldukları için zamanla verimsiz olan toprakta fakir düştüklerini söylüyor. Fakat bir üretim dairesinde bu sakınca kalkar. Çünkü hayvancılık çiftçiliği tamamlar. Her iki endüstriyi besler. Bir üretim dairesi: 1) Büyük endüstri yapanlar, 2) Tüccar, 3) Çiftçi, 4) İşçi ve rençber olmak üzere birbirine bağlı dört tabakadan ibarettir. Fakat böyle bir daire aynı zamanda mükemmel bir «iktisadi uzviyet»tir. Bir memleket bu yolda tasvir edilen birçok dairelerden ibarettir. Bunların toplamının da bir merkezi olabilir. Nitekim İngiltere'de bütün üretim dairelerinin merkezi Londra'dır. Birbirini organik olarak tamamlayan böyle üretim dairelerinden

oluşan iktisadi bir organizma olan toplumun medeni gelişme halinde olacağı akılla ve tecrübe ile anlaşılır. Fransız iktisatçı Eugène Daire, çok miktarda ham güderi çıkaran La Plata'nın hiçbir fabrikası olmadığı için Avrupa'dan kundura ve meşin eşya getirterek iktisadi buhrandan kurtulamadığını anlatıyor[230]. Himayeciliğin ilmi bir temeli de şudur: Bir insan cemaati, bir adam gibi «bileşik bir organizma»dır. İnsan bir takım uzuvlardan ibaret olduğu gibi, cemaat de iktisadi uzuvlardan ibarettir. İnsanda kas gücü hareketle, görme uzvu bakmakla, duygu uzvu dokunmakla işlediği gibi, iktisadi cemaatin de böyle işlemek suretiyle gelişen birçok uzuvları vardır.

Serbest pazar ekolünün kökü *physioctrate*'ların *rationalisme*'idir. Bu çığırı açan Quesnay, tam bir aydmlanma düşünürü ve akılcısıydı. Ona göre iktisadi olayları akılla tetkik etmeli ve bu sırada onu bütün örf ve âdetlerden, gelenekler ve göreneklerden, mevzu kanunlardan sıyırmalıdır. Onun için bu metodu kullananlar Fransa'da pek çok kurumları yıkmaya kalktılar. Sanatı sınırlamamak ve olayları kendi haline bırakmak için Fransa ve İngiltere'nin eski esnaflığını kaldırmak gerekiyordu. Çünkü esnaflık tüzükleri sonradan kurulmuş olup ussal temele dayanmazlar. Ama akılcılar aşırı gitmişlerdir. Kendi zamanında akla uygun ve faydası olan esnaflık, sonra cemaat kuvvetleri ilerledikçe faydasız oldu. Musa Akyiğit, himayecilik fikirlerini savunurken o yılların tanınmış Fransız iktisatçısı Paul Cauwès ile[231] Alman iktisatçısı List'e[232] dayanıyordu. Fakat List, bir memleketin sırf fabrikacı olması, başka memleketlere iktisatça hâkim olmasını sağlıyor diyordu. Akyiğit bu fikre katılmıyor, yalnızca fabrikacı olmanın sakıncaları vardır, herhangi bir sebeple bir kısım fabrikalar dursa, bu işçilerin hali ne olur? diyor. Bu noktada Cauwès'in fikirleri onu daha çok tatmin ediyor. Batı memleketlerinde himayecilik evresinden geçmeyen millet yoktur. İktisatça geri kalmış toplumlar için ise bu usul zorunludur. Bizde şimdilik bu yola girilmiyorsa da bir aralık gümrük vergilerinin ölçülü arttırılması havadisi bizi sevindirdi diyor.

Akyiğit, Ahmet Mithat'tan daha cesur ve kanıtları daha kuvvetlidir. Himayeciliği keyfi bir kararla tercih etmiyor. Tercihinin ilmi sebeplerini gösteriyor, Cavit ve Hüseyin Cahit, ona ilmi delillerle karşı çıkmadılar, onu hiç duymamış gibi davrandılar. Hocalığının alınarak gazetesinin kapatılması üzerine Akyiğit sustu ve Osmanlı İmparatorluğu, borçları ve açık pazar sistemi ile birlikte çöktü. Ancak 1930'da Türkiye Cumhuriyeti iktisadi hayata yeni düzen vermeye çalışırken himayecilik ve inhisarcılık fikirlerine dönüldü. Bugün de o yol üzerinde bulunuyoruz. Bu sebepten bu çığırın ilk kahramanı Akyiğit'in önderliğini saygı ile anmak gerekir.

FELSEFİ DÜŞÜNCENİN İLK ADIMLARI

Batı düşüncesi siyasi felsefe ve sosyal ilimlerle başlamış ve uzun bir süre asıl felsefeye girilememiştir. Bunun sebebini Türkiye'nin gündelik meselelerinin ön planda

230. M. Akyiğit Dayrö diye yazıyor. Fakat Eugène Daire'den başka iktisatçı olmadığı için her halde baskı yanlışı olacaktır.

231. Paul Cauwès 1878'de *Cours de L'Economie Politique* adlı bir eser yayınlamış olan Paris Hukuk Fakültesi İktisat profesörüdür.

232. Tanınmış Alman iktisatçısı Frederik List, tarihçi ekole mensup olduğu için Akyiğit onun fikirlerine de yakın bulunuyor.

gelmesinde ve buhranlı toplumun soyut düşünceye fırsat bırakmamasında aramalıdır. 1868'den 1914'e kadar ardarda inkılaplar, başarısızlıklar, hayal kırıklıkları, sosyal reform ihtiyaçları batı medeniyetinin derin köklerine, asıl felsefi düşünceye nüfuz etmeye imkân bırakmıyordu. Bununla birlikte tek tük birkaç hareket, daha 1885 yıllarında soyut felsefe çalışmalarının başladığını gösteriyor. Bunlar ne yazık ki, cemiyet hayatında esaslı yankı uyandırmamış ve yalnız meslek adamları arasında kalmıştır.

Bu bakımdan ilk eser Gallupi'nin İtalyanca mantık kitabının dilimize çevrilmesinden ibaret olan *Miftah-ül Fünun*'dur. 1868 ve 1872'de iki defa basılmış olan kitap, üzerinde çevirenin adı yazılı olmadığı için (matbaai âmire) bu ilk fikir hareketinin önderini söyleyemiyoruz. Buna karşılık çevirinin başındaki Suphi Bey'in bir takrizi (beğence) Gallupi'nin eserinden bahsediyor. Çevirenden yalnız «erbab-ı maariften bir zat-ı maarifsimat» diye söz ediyor. Mehmet Ali Ayni *Türk Mantıkçıları* adlı kitabında, çevirenin Ohannes olduğunu söylüyorsa da buna ait bir kanıt yoktur. Doçent Necati Öner *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* adlı tezinde bu fikre katılmıyor. Esasen Ohannes Paşa kendi makale ve kitaplarında adını daima yazdığı için çeviride yazmamasına bir sebep yoktur.

Bu kitap yine Aristo mantığına bağlı olarak yazılmıştır, yalnız çevirenin kendi yazdığı ek kısmında asıl eserden daha önemli olan yeni fikirler görülüyor. Burada asıl kitapta olmayan «tasavvurat çeşitleri» anlatılıyor, daha sonra akıl yürütme şekillerinin özel kuralları diye ilimlerde metottan, son bölüm olarak mantıki yanılmadan bahsediliyor. İlimlerde metot bahsi eski mantık kitaplarında yoktur, metot bölümünde ilk defa bir ilimler sınıflaması veriliyor: 1) Tabiat İlimleri: tabii tarih, fizik, kimya, ilm-i arazi (géologie) ve ilm-i heyet (astronomie), 2) Matematik İlimler: hesap, cebir hendese; 3) Aklî İlimler: ilm-i ruh (psychologie), tarih-i ilm-i ilâhî (Théologie karşılığı olacak). Yazar bu ilimlerde kullanılan (tetkik-i nazar), deney (tecrübe), sınıflama (tertib-i meratib) usullerini anlatıyor: «Genel hükümlerin belirtilmesinde analoji (mümaselet), tümevarım (istikra) varsayım (faraziyat) kullanılır. Matematik ilimlerle ilm-i ilahide aksiyom (mütearife) ve tanımlar (târifat) vardır» diyor. *Miftah-ül-Fünun* eski mantıkla yeni mantıkı ilk defa yanyana getirmesi ve batı felsefesine kapı açması bakımından dikkate değer bir eserdir.

Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat (1857-1900), *Mizan-ül-Ukul*'u (1885) ile bu çığırı devam ettirdi. Sonradan yazdığı *Lisan-ül-Mizan* (1888) birincinin özetinden ibaret olduğu için ayrıca üzerinde durulmaya değer*. Ali Sedat'ın eserini Necati Öner tezinde etraflı olarak tahlil etmiştir. Onun verdiği bilgiye dayanarak kitabı özetliyoruz: Ali Sedat, *Renaissance*'tan sonra Mantık'ta beliren yeni fikirleri içine almak üzere eski ve yeni mantıkları terkip etmektedir. Gerçi böyle bir terkip denemesi *Miftah-ül-Fünun* ile başlamıştır, fakat Ali Sedat'ın kitabı metot bahsini daha etraflı izah etmiş, İngiliz mantıkçılarının Aristo mantığı hakkında ileri sürdükleri itirazları ele alarak onların tartışmasını yapmış ve o zaman için yeni olan Boole'ün matematik mantığına da bir bölüm ayırmıştır. Öner'in hükümlerine göre, eserinde çeşitli cereyanlara yer vermiş olmamasına rağmen bir nakilci durumunda kalmamıştır. Kendi mantık anlayışına göre bunları değerlendirmiş, fakat Aristo mantığının «bilinçli bir savunucusu» olmuş-

* Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (İlâhiyat Fakültesi yayını, 1965).

tur. Bundan önceki kitapta, eski ile yeni yanyana getirilmişti. Ali Sedat'ın eserinde ise eski ile yeni içiçe girmiş ve uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Yazar şöyle diyor: «Fenler ve sanatların merkezi olan Avrupa'da yaygın mantığı inceledim ve bizim mantığımızla karşılaştırdım. Bu yolda elde ettiğim bilgiyi miyara vurdum, sağlam olanlarını ayırmaya çalıştım». Ali Sedat, Bacon'ın *Novum Organum*'a getirdiği yeniliği takdir etmekle birlikte, Aristo mantığının esasına yapılan itirazları kabul etmez. O temeller üzerinde metodun derinleştirilmesini takdirle karşılar. Ancak, metot sorularının İslam mantıkçılarınca da bilindiğini, şerri ilimlerde usûle önem verdiklerini[233] fakat her ilmi ilgilendiren usûlün toplanmasıyla mantığa katılmasının 16. yüzyıldan sonra Avrupa'da yapıldığını söyler ve bu yeniliği ciddiyetle takip etme zamanının bizde çoktan gelmiş olduğunu sözlerine katar. Kitapta büyük önem vermeden yalnızca, söz ettiği Boole'ün matematik mantığı ne yazık ki Ali Sedat'tan sonrakilerce takip edilmemiş ve Salih Zeki'nin bu alandaki eseriyle birlikte yeni bir çığır açamadan bir kenarda kalmıştır.

Vidinli Tevfik Paşa (1832-1893), Tamanlı Hüseyin Efendi ve İshak Hoca ile başlayan modern matematik hareketini devam ettiren tanınmış bir bilim adamıdır. Tevfik, Harp Okulu'ndan kurmay olarak çıkmış, ataşemiliterlikle Paris'e gitmiş, o sırada matematiğe dair bilgisini genişletmiştir. Memlekete dönüşünde uzun bir süre Harp Okulu'nda başöğretmenlik yapmıştır. Vidinli Tevfik'in *Quaternion* diye tanınan bir nevi *calcul symbolique* üzerinde İngilizce olarak yazdığı *Linear Algebra* adlı eseri batı matematiğinde değeri olan yeni buluşlar getirmektedir. Başlıca eserleri *Cebr-i Âlâ, Mihanik, Cebr-i Hattî*'dir. Salih Zeki'nin yazdığı *Kamus-u Riyaziyat* yayınlanmadan önce onun düzeltilmesinden geçmişti. Vidinli Tevfik, memleketimizde matematik ile felsefe ve mantık arasındaki münasebeti ilk defa düşünen ve yazanlardandır. Fakat bu çığırın daha devamlı ve verimli bilgini Salih Zeki'dir (1863-1920). Salih Zeki, Cibalide doğdu, Darüşşafaka'da okudu, Paris'te elektrik mühendisliği öğrenimi yaptı, dönüşünde posta telgraf fen kaleminde ve Darüşşafaka matematik öğretmenliğinde bulundu. Daha sonra rasathane müdürlüğü yaptı. Zengin yayınlarıyla tanındıktan sonra Dârülfünun matematik bölümüne profesör tayin edildi. Orada matematiğin birçok dallarını aynı zamanda okuttu. Gerek bu dallara, gerek astronomi ve fizikin lise ihtiyaçlarına ait pek çok eser verdi. İlk defa matematik felsefesiyle uğraştı. İfadesinin vazıhlığı ve anlatışındaki kuvveti ile de eserlerinin büyük değeri vardır. *Asar-ı Bâkiye* adı altında (3 cilt) İslam matematikçileri tarihini yazdı[234].

Geniş bir matematik ansiklopedisi vücude getirmeye başladı: (Kamus-u Riyaziyat, musahhihi: Tevfik Paşa, muharriri: Salih Zeki, 1. cild, her hakkı Darüşşafakaya aittir, Mahmut Bey matbaası, İstanbul 1318/1902). *Asar-ı Bâkiye*'yi nasıl yazdığını önsözünde şöyle anlatıyor: «*Crédit Lionnais* müdürü M. Le Moine'in gösterdiği Montuela'nın büyük matematik tarihi, gençliğimde bana bir İslam matematikçileri tarihi kitabı yazmayı ilham etmişti. Ayasofya Kütüphanesi'nde matematik ve astronomiye dair eserleri tetkik ettim. Bunların kaynağı olan Yunan matematikçilerine ait bilgiyi Paul Tannery'nin eserlerinde buldum. M. Kern ve M. Rodet'nin Sanscritçedeki matematiğe dair yayınlarından faydalandım. Bu karşılaştırmalar sonunda İslâm mate-

233. Ali Sedat, *Mizan-ül-Ukul* (Matbaa-i Âmire, 1885).
234. *Asar-ı Bâkiye* (Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329-1913).

matikçilerinin değerini ve dünya ilmine hizmetini meydana çıkarabildim. Kitabın adına Ebu Reyhân el-Bîrunî'nin bir eserine ithafla bu adı verdim. Kitabı dört cilt üzerine hazırladım.»

Salih Zeki o yıllarda lise programına konan felsefe dersleri için Alexis Bertrand'dan *Felsefe-i İlmiye* adlı eseri çevirdi. Burada ilim ve felsefe münasebeti, bilginin dereceleri, ilim sınıflamaları, nefsin dört işlemi (anlamak, hükmetmek, akıl yürütmek, tertip etmek), zihnin temel işlemleri (bilginin kazanılması, saklanması, inşa edilmesi), metot hakkında Descartes'ın ileri sürdüğü kurallar, tahlil ve terkip anlatılmaktadır. İkinci bölüm asıl metoda dairdir. Burada, matematik ilimlerde metotdan başlayarak psikolojik ve tarihi ilimlerde metoda kadar bütün evrelerden uzun uzadıya söz ediliyor. Salih Zeki'nin çevirisi, uzun bir süre lise ihtiyacını sağlamış olup bugün de değerini saklamaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Dârülfünun'da felsefe tarihi okutan Gunther Jacobi o sırada Dârülfünun umum müdürü (rektörü) olan Salih Zeki'ye Henri Poincaré' nin kitaplarını okumasını tavsiye edince, üstat gülerek kütüphanesinden Fransız matematikçi filozofundan çevirip yayınladığı üç eseri çıkarıp Jacobi'ye göstermişti. Bu kitaplar *La Valeur de la Science, Science et Méthode* ile *Science et Hypothèse*'di[235]. O sırada *Dernières Pensées*'nin çevirisi de basılmakta bulunuyordu, fakat erken ölümü yüzünden bu kitap sonradan Prof. Hüsnü Hamit tarafından tamamlanarak yayına çıkarılmıştır. Salih Zeki taş basma olarak yayınladığı üniversite konferanslarında, Türkiye'de ilk defa Euklidesçi olmayan geometrilerden etraflı olarak bahsetti ve onların doğurduğu felsefi problemler üzerinde durdu. «İhtimaller hesabı» hakkmdaki çalışmaları da aynı niteliktedir.

Felsefede ilk adımlardan biri de, İbrahim Ethem'in 1895'te Descartes'm *Discours de la Méthode*'unu dilimize çevirmesidir. Prof. Z. F. Fındıkoğlu bu olay üzerinde haklı olarak durdu ve memleketimizde daima yüzeyde kalmış düşüncelerin boğuştuğu bir devirde bir Türk düşünürünün Batı felsefesine karşı bu uyanık bakışı etrafında yayınlar yaptı. İbrahim Ethem'in sekseninci doğum yılı vesilesiyle, kendisinin de hazır bulunduğu bir toplantı yaparak eserlerin özü etrafında konuştu. Kitaplarında kullandığı adıyla İbrahim Ethem b. Mes'ud (1865-1959) İstanbul'da tahsil etmiş ve ilk defa tanınmış bir eser olan *Semerât ül-Fuad*'a isimce nazire olarak *Semerât ül-Akl*'ı (Akıl yemişleri) yazdı. 1894'de Paris'e gittiğinden bir yıl sonra Descartes'ın eserinin birinci çevirisini *Üssü İdare-i akl ve Ulûmda Taharri-i Hakikata Dair* uzun başlığı altında 1895'te yayınladı[236]. Kitap, ne yazık ki çevrede kuvvetli akis bırakmadı. 1928'de Emin Erişirgil'in teşebbüsü ile Maarif Vekâleti tarafından ikinci defa basıldığı zaman başlığı *Usûl Hakkında Nutuk* şeklini aldı, fakat yine de dilinin ağırlığı devam ediyordu. Descartes'ın bugünkü Türkçeye çevirisi yakın yıllarda Prof. Mehmet Karasan tarafından yapılmıştır.

Bu felsefi düşüncenin ilk ve kararsız adımları çevrede derin iz bırakmadı, gelenek halini almadı. Yalnız üniversite öğretimi veya lise programları arasına girdiği za-

235. *İlmin Kıymeti, İlim ve Faraziye* adlarıyla Türkçeye çevrilmiştir.

236. Prof. Z. F. Fındıkoğlu, *Metodoloji* adlı kitabında (1961, 2. baskı, İktisat Fakt. yayınları) İbrahim Ethem'den bahsediyor. Ayrıca *İş* dergisinde (sayı: 56, 1945) Descartes'ın bu ilk çevirisi üzerinde izahat vermiştir. O tarihte İbrahim Ethem'e yaptığı jübilede Prof. Von Aster de konuşmuştu.

man, ders kitapları halindeki yayınlarda kaldı. Bu da gösteriyor ki, çevrenin basit fikir ihtiyacı ile hakiki felsefe arasında henüz uzaklık çok büyüktü. Nitekim yalnız akademik veya didaktik yayınlar değil, hatta halk arasına bilgiyi yayan tanınmış yazarların eserlerindeki «felsefe»nin bile yankıları çok zayıf oluyordu. Bu bakımdan tekrar Ahmet Mithat'ın adını hatırlamamız gerekiyor. Ahmet Mithat ilk defa *Dağarcık*'ta felsefi makale yazdığı ve *Hall-ül-Ukad*'ta ilimler sınıflamasına girdiği gibi, *Nevm ve Halât-ı Nevm*'de bugün için de değeri olan psikolojik tahliller yapıyor: «Anatomi ilerledikçe, fizyoloji ve psikoloji de ilerleyerek bir zaman gelecek şimdiki halde hayatın asıl mahiyeti meselesi gibi zanniyat derecesinde olan şeyler de iki kere iki dört derecesinde mutlak ve kesin olan ilmî hakikatler mertebesini bulacaktır» diyor. Aynı eserde ipnotizmadan bahsederken: «Sun'î uykuya yatırılan adamların gâipten haber vermeleri gibi, aşırı garabetleri burada bahse katmayacağız, bu meselenin içine türlü türlü şarlatanlıklar girmiştir» diyerek müspet bilginin sınırları dışında kalan her şeyi değersiz görüyor. Nitekim rüyaları da «sadık» ve «kâzip» diye ikiye ayırmakla birlikte, doğru çıkan rüyaları bir evliyalık belirtisi değil, bir önceden duyuş (pressentiment) olarak gösteriyor[237]. Materyalizme hücum etmesi ve dini savunmasıyla birlikte müspet ilimlere karşı olan güveni o kadar büyüktür ki, inanç adı altında ileri sürülen «şarlatanlıklar»la mücadeleyi de unutmuyor. Bunun, onun bir «Aydınlanma» düşünürü olmasından ileri geldiğini biliyoruz. Ahmet Mithat'ın ayrıca *Çocuk, Melekât-ı Uzviye ve Ruhiye* adlı bir eseri vardır (1902/1318). Bu eseri Compayré'nin *Le Developpement Moral et Intellectuel de l'Enfant* adlı eserini temel alarak kaleme aldığını ve memleketimize dair ilâveler yaptığını söylüyor. Bunlara Schopenhauer'a dair risalesini ve Dârülfünun'da verdiği felsefe tarihi derslerini de katacak olursak, Ahmet Mithat'ın 1895-1910 arasında felsefeye dair en çok yayın yapan kişi olduğu anlaşılır.

İMMORALİZM VE MORALİZM

İkinci Meşrutiyet'ten sonraki fikir cereyanlarını üç gruba ayırmıştık.

Bu üç akımın atbaşı gittikleri bir devirde (1910-1918), memlekette fikir hareketleri son derece sıklaşmıştır. Üç akımın çatışmasından doğan birinci sonuç: Orta veya yükseköğretimi bitirmiş gençlerde bir şüphe, bir soru halidir. Nitekim o zamanın yazarlarında da bu şüphecilik belirmişti (Yusuf Akçura: Üç Tarz-ı Siyaset). Bu şüphecilik oldukça umumidir. İkinci Meşrutiyet'in özel bir karakterinden doğuyor. Meşrutiyet, büyük bir baskının kalkış devridir. 1901-1908 yılları arası Abdülhamid II devrinin en ağır kısmını teşkil eder. Bu padişahın bütün saltanat süresi bir istibdat devri değildir. Birinci kısmı, ilk Meşrutiyet'e rastlıyordu ve bu devirde fikir hürriyeti oldukça ileridir. İkinci safhada bir kararsızlık başlar, padişah, istikrarı sağlamak için basın hürlüğünü kaldırmak zorunluluğunda kalmıştır. Sonraları Abdülhamid II'yi maarif işlerinin başında görüyoruz. O, okullar açmak, öğretmenler getirtmek suretiyle ilim ve maarif koruyucusu olmuştur. Nitekim devrimci olmayan yayınlarda da bir genişleme başlıyor. Müspet ilimler alanında, halka yayma merakı hâkimdir. Sosyal ilimler nisbeten daha ağır yerleşmektedir. Bu devir 11 yıl kadar sürmüş, sonra yabancı yayın-

237. S. E. Siyavuşgil, *Ahmet Mithat Efendi* (İstanbul Dergisi, sayı: 57, 1 Nisan 1946).

ların sansürü ve Türkiye dışına gidenlerin Abdülhamid idaresine hücumu dolayısıyla yeni bir baskı başlamıştır. Siyasi yayınların kısılması üzerine şairler sembolik ifadelere başvuruyorlar.

Bu son devrede, bir yandan dıştan gelen sızıntılar, bir yandan da içten baskı yüzünden büyük bir sıkıntı hali görülüyor. İkinci Meşrutiyet'te her türlü disiplinden yoksun anarşik hürriyet başlar. Cinsi ahlaka karşı şiddetli bir tepki göze çarpar. Birinci evrede birbiriyle çelişen akımların doğurduğu şüpheye düşen Türk aydını, ikinci evrede hürriyet içinde gelenekçi cinsi baskının kalktığı küçük çevreler doğar. 1908 Temmuzundan 1914 Temmuzuna kadar çıkan Türkçe dergilerin sayısı, Batı memleketlerindeki dergi sayısından fazla olmakla birlikte bunların pek çoğu iki sayı çıktıktan sonra batmıştır.

Bu devirde iki tip yazarla karşılaşıyoruz: Biri, şüpheci ve alaycı; bu felsefi şüphecilikten daha aşağı bir seviyede, kaba bir şüpheciliktir. İkincisi, «Edebiyat-ı Cedide» nin tanınmış yazarlarında görülen ahlak-dışı olmaya doğru eğilimdir. *Eylül* yazarı Mehmet Rauf, *Pençe* adlı eseriyle Fransız natüralistlerinin yapmadıkları bir skandala düşüyor. Celal Sâhir bazı şiirlerini bu seviyede yazıyor. Şehabeddin Süleyman *Çıkmaz Sokak* piyesinde tamamen ahlak-dışı (immoral) bir konuyu sahneye koymadan çekinmiyor. Bu akımın idealist yazarları Fikret, Cenâp, Hüseyin Siret vb.'leri sanki susmuş görünüyorlar. Fakat cinsi ahlaka karşı olan bu yazılar, bir sistem gibi ileri sürülmüş değildir. Bu yayınların çoğaldığı 1909-1911 yılları arasında bir yazar göze çarpmaktadır: Râif Necdet Kestelli (1881-1939). *Hisler ve Fikirler* ve *Hayat-ı Edebîye* adlı kitaplarda toplanmış makale serisiyle yeni edebiyata hücum ediyor. Râif Necdet bir filozof değildir, fakat felsefe sorularından söz edebilecek kadar geniş kültüre sahiptir*. Onun tuttuğu yön, Şuayıp ve arkadaşları gibi pozitivizm ve evrimcilik değil, moralizmdir. Dayandığı batı yazarları Toltoi, Proudhon, Boutroux vb. idi. Bunlardan bir kısmı romancı olmakla birlikte, bazı eserleriyle felsefe problemlerine temas etmişlerdi. Şu halde Râif Necdet'in temeli yarı edebi yarı felsefidir. İfadesi gayet çabuk okunabilecek bir akıcılığa sahip, Türkçesi de zamanına göre oldukça sadedir. Ömrünü askeri mekteplerde sivil hocalıkla geçirmiştir. Eleştirmenliği para için değil bir fikir mücadelesi olarak yapardı. 56 yaşında öldü[238]. Orta zekâda bir adam olarak görünüyor. Heyecanlı, samimi ve akıcı ifadesiyle insanı ikna ediyor. Bu saflığı ile «Hücumu davet ederim, zira benim gâyem uyandırmaktır» diyor. İlk yazısı 1909'da yayınlandı. Sonra her makalesinde, gerek içerde gerek dışarda çıkan yeni bir edebi akımı, bir eseri tahlil ediyor. Bu tahlil ve tenkitler, zamanın tanınmışlarını çok gocundurmuştur. İlk yazısında Avrupa'daki *moralist ve immoralist* akımları karşılaştıra-

* Râif Necdet İzmirlidir. Kestellioğlu ailesindendir. Tahsilini nerede aldığını öğrenemedik. Fransızcası iyiydi. *Ziya ve Sevda, Yirminci Asır, Yaşayan Mirastar* (antoloji), vb. gibi kitapları vardır.

238. Râif Necdet Kestellioğlu, Eyüp Sabri Bey'in oğludur. Erkenden basın hayatına girmiştir. Abdülhamid idaresinde çıkan dergilerde yayınladığı makalelerini (1901-1910) *Hisler ve Fikirler* adlı bir kitapta toplamıştır. Meşrutiyet'te Servet-i Fünuncularla mücadelelerini ve edebi tenkitlerini ise *Hayat-ı Edebiye*'de (1909-1922) toplamıştır. (Hisler ve Fikirler, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1326; Hayat-ı Edebiye, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1922). Râif Necdet'in geçimi askeri okullarda yaptığı Türkçe ve edebiyat öğretmenliğinden geliyordu. 1932'de Musevi (Beneberith) lisesinde edebiyat dersi vermiş, 1937'de Amerikan Kız Koleji'ne nakletmiş ve 1939'da ölmüştür. Son eseri *Semavî İhtiras* adlı bir romanıdır. *Fikri ve Ahlâki Mektuplar* adlı tenkit yazılarından oluşan bir kitabı daha vardır. Tolstoi'dan *Bir İzdivacın Romanı* ve *Anna Karenin*'i çevirmiş ve yayınlanmıştır.

rak[239] edebiyat ve ahlak sorusunu ileri sürüyor. Ona göre, sanat için sanat iddiası yanlıştır, zaten Th. Gauthier dahi bu iddialardan kısmen vazgeçmiştir. Bu fikir, ahlak için ahlak gibi *ultime,* en son gaye olarak anlam taşır. Sanat da birtakım şartlara bağımlıdır. Burada, mutlak hürriyet olamaz, mutlak hürriyet insanların kuruntusudur. Onu takibeden tabii ve sosyal şartlar vardır ki sanat hayatı da, böyle toplum ahlakı ve inançları gibi bağlarla kayıtlıdır. Yalnız şair, zaman zaman kendini humma içinde bağımsız sayabilir. Buna rağmen, her zaman böyle kalmayacaktır ve kalamaz. Şu halde ahlak için sanat gerekir. Fakat Râif Necdet soyut olan bu fikre de karşıdır[240]. Zira ahlak için sanat, propaganda sanatı olabilir. Fuad Köprülü'ye (Köprülüzâde) verdiği cevapta «Turancılık emperyalizmini kurmak isteyen Ziya Bey'in peşinden gittiğiniz sırada, ahlâki bir edebiyat yapılacağından bahsettiniz. Halbuki şimdi bana hücum ediyorsunuz.» diyor[241]. Sanatçı, ahlâkı ne dereceye kadar göz önüne almayacaktır? Bunun bir sınırı var mıdır? Bir sınır varsa, az da olsa bir kayıt var demektir. Eğer sınır yoksa, o zaman sanat sanat olmaz, öyle ise iki alternatif karşısındayız: Birincisi, sanatı belirli bir derecede yine ahlakla bağlı diye kabul etmek; ikincisi, her türlü ahlaki kaydın dışına çıkmak, ki o zaman sanat bir skandal halini alır.

Râif Necdet'e göre, her iki alternatif de, çıkar yol değildir. Sanatı bütün şartlarıyla birlikte göz önüne almak zorundayız. Nitekim idealist ve realist akımlar bu şartlardan doğmuştur. Zola, aslında bir immoralist değil, kötü örnekleri göstererek onlardan ders almayı tavsiye eden bir moralisttir. Türkiye'den de, ahlak ve sanat meselesini ilk defa karşı karşıya koyan bir yazar olarak Süleyman Fehmi'nin eserini[242] ele alıyor. Onun karşısına da Şehabeddin Süleyman'ı koyuyor. Şehabeddin Süleyman'ın eseri, Zola'nınki gibi değildir, doğrudan doğruya *immoral*'dir. Bu arada Mehmet Rauf ve Mehmet Fuad'a hücum ediyor. 1912'de Tolstoi'un ölümü dolayısıyla yazdığı bir yazıda[243], onun moralist felsefesi hakkında etraflı bir inceleme veriyor. Türki-

239. Râif Necdet ilk yazısında problemi koyuyor ve daima bu konuda yazacağını söylüyor. Bu esasa göre M. Emin'in ahlâkçılığını övüyor. Ş. Süleyman'ın piyeslerinde, Pierre Wolf'dan esinlenmiş olduğunu işaret ettikten sonra meziyetlerini göstermek üzere kendi açısından eleştiriyor. R. Necdet yazılarında kendisine rehberlik eden iki düşünürden söz ediyor: Tolstoi ve Spencer. Yönleri ayrı olmakla birlikte onlardan aynı derecede faydalanıyor. 1908'de yazdığı bir yazıda şöyle diyordu: «1901-1908 arası bir edebiyat fasılasıdır. O sırada biriken arzular şimdi gerçekleşme imkânı buluyor. Şu noktayı gözönünden uzak bulundurmamalı: Felsefe ve sosyal ilimlerle alâkalı olmayan edebî eserlerin ömürleri pek kısadır». Fakat sonraki yazılarında bu noktanın gözönüne alınmamış olmasından esef ediyor.

240. «Bizde Zola çocukça bir hevesle o kadar yanlış, zararlı, o kadar acemice taklit edilmek isteniyor ki, bu büyük adama bu başarısız taklitlerle leke sürülmemek kabil olmuyor. Zola vakaa eserlerinde birçok pis şeyleri tasvir etmiş, kendi de ağır tenkitlere uğramıştır. Halbuki Zola'nın fikri büsbütün başka idi. O, pislikleri ilmî bir gerçeği ispat için tasvir ediyordu. Asıl gâyesi insanlık ve adaletti» diyor ve şunu katıyor: «Ben de itiraf ederim sanata ahlâk kayıtları girerse, sanat güzelliğinden bir parça kaybeder» dedikten sonra «Ben karşımda içtihatlarının yanlışlığını ispat edecek ilmî ve edebî vesikaları olan ciddî ve samimî bir insan görmek istiyorum» diyor. (Hayat-ı Edebiye, Yazı 4, 1909, s. 50-58).

241. *Hayat-ı Edebiye* (Yazı 5, s. 59-70) – Râif Necdet, bu yazıda F. Köprülü'ye cevap veriyor. «Edebiyat insan hayatının fotoğrafıdır» şeklinde kendi tarifini savunmaya çalışıyor: «Fotoğrafta rötuş yapılabilir, basit bir taklit değildir» diyor. Taine'in «Edebiyat içtimaî hayatın ifadesidir» sözünü bu şekilde yorumluyor. Aynı tartışmaya başka bir yazıda devam ediyor (Hayat-ı Edebiye, Yazı 6, s. 76-79). «Fotoğrafın fotoğraf makinesi demek olmadığı besbelli» diyor. «Naturalizmden gaye bir fotoğraf sadakatiyle hayatı tasvirdir. Fakat bundan dolayı yazarın esere kendi ruhundan birşey koymaması lâzım gelmez» diye katıyor. 7'nci yazıda H. Cahit'in *Hayat-ı Hakikiye Sahneleri*'ni övüyor ve bu eserin kendi görüşünü desteklediğini söylüyor.

242. Süleyman Fehmi, *Edebiyat* (İstanbul 1909). (Yazar, Sanatta Ahlâk, Sanat Ahlâkla Meşgul Olmalı mıdır başlıkları altında Râif Necdet'in tezini savunuyor).

243. *Hayat-ı Edebiye* (Yazı 13. s. 138-150, Yazı 14, s. 151-164). Bu ikinci yazıda Tolstoi'un eserlerindeki insanlık idealini ve ahlâki fikri tahlil ediyor. Râif Necdet'in sanat görüşünde en çok dayandığı Tolstoi'dur.

ye'de ilk Tolstoi çevirmeni de kendisidir. Hele bu ilk yazısında kendi tezi dolayısiyle, Tolstoi'a ayrıca büyük bir önem veriyor: Gerçek sanat eseri, ancak yüksek bir idealizmden doğabilir. Yoksa biricik konusu para, şehvet veya hayvanlık olurdu. Burada Ortaçağ'ın büyük yazarlarından örnekler vererek bunların herbirinde çeşitli şekillerde anlaşılan insaniyet görüşünün ideal olduğunu ve bu idealle yazanların ancak büyük yazar olduğunu anlatıyor. Tolstoi'da din, insaniyet ve ahlak, üç büyük temeldir demektedir. Bu tartışmalardan birinde «Edebiyat içtimaî hayatın fotoğrafisidir» diye bir tarif yaptığı için çok hücuma uğramıştır. Cevaplarında, bundan fotoğraf makinesi değil, fotoğrafı kastettiğini söylüyor. Bu yazıda kendi sanat görüşünü daralttığını görüyoruz. Savunmasında şöyle diyor: «Edebiyat herşeye temas edecek ve cemiyetin aynası olacaktır. Bu yüzden bir fotoğraf gibidir.»[244]

Hemen sonraki yıllarda ikinci bir akım daha görüyoruz ki bu şuurlaşmış bir «immoralizm»dir. Daha önceki «immoralizm» bir anarşizmden, baskının kalktığı yıllardaki başıboşluktan doğmuş gibi görünüyor. O zaman ne André Gide ne de Oscar Wilde tanınıyordu. Râif Necdet'in de bilmediği bu batı yazarlarını Türk basın çevresi tanısalardı daha kuvvetli silahlar bulabilirlerdi*.

«İmmoralizm» 1909 senesinde Baha Tevfik tarafından formüle edildi. Baha Tevfik, arkadaşı Ahmet Nebil ve başka imzalarla sahneye çıktı. Filozof kişiliği dışında gündelik gazete yazarı, hicivci, tenkitçi ve edebiyatta «immoralizmin» savunucusu olarak tanındı. Bu harekette kendisine önder olarak aldığı Nietzsche hakkında bir eser yazdığı gibi, popüler yazılarını *Zekâ, Hande, Rebâb, Eşek, Elmâlûm* vb. adlarla birkaç yıl içinde çıkardığı dergilerde yayınladı. *Zekâ* da[245] ilk defa çıplak resim koyuyor. Naci Fikret *Hayat ve Ahlâk* adlı yazıda Baha Tevfik'in immoralizmini savunuyor. *Rebâb*'da[246] Şehabeddin Süleyman'la birlikte çalışıyor. Selahaddin Enis bu yılların ahlaka karşı ve natüralist hareketinde en aşırı yazarlardan biridir. Şair Eşref'in çıkardığı *Eşref* adlı derginin mesul müdürü de Baha Tevfik'ti[247].

BAHA TEVFİK VE MATERYALİZM ÇIĞIRI

Baha Tevfik (1881-1914) İzmir'de doğdu. İlköğrenimini orada ve yükseköğrenimini İstanbul'da Mülkiye'de yaptı. 1908'den başlayarak yayınladığı dergi, gazete ve kitaplarla az zamanda yeni bir fikir çığırı açtı. Fransızca biliyordu. İslam kültürü ile ilişiği yoktu. Tanzimat'tan beri iki âleme aynı derecede bağlı olan Türk düşünürleri arasında ilk defa Baha Tevfik, yalnız bir cepheli bilgisi ile bütün dikkatini Batı'ya çevirmişti[248]. Çalışma arkadaşları Ahmet Nebil, Süleyman Memduh, Naci Fikret ve bir

* André Gide'in *Immoriiste*'i, Oscar Wilde'in *Intentions*'u, Râif Necdet'e karşı olan tezi, John Ruskin'in eserleri ise, kendi tezini savunmaktadır.

244. Raif Necdet, Emile Faguet'nin kitap ve tenkit yazılarından, J. J. Rousseau'dan faydalanmış görünüyor.

245. *Zekâ* (imtiyaz sahibi: Ali Fuad (Karagöz'ün sahibi), başyazarı: Baha Tevfik, Matbaai-Ebüzziya, 1328/1912).

246. *Rebab* (müdür: Şehabettin Süleyman, İmtiyaz sahibi: Cemal Nadir (tanınmış karikatürist değil), Matbaa-i Necm-i İstikbâl, 1328/1912).

247. *Eşref* (imtiyaz sahibi: Hüseyin Nazmi, başyazar: şair Eşref, mesul müdür: Baha Tevfik, Ahmet Saki matbaası 1327/1911).

248. Vakıa Servet-i Fünunculardan Hüseyin Cahit'in de şark kültürü yoktu, fakat ilgisi kesilmemişti. Caetano'nun *İslâm Tarihi*'ni tercüme etmesi bunun belirtilerindendir.

dereceye kadar Faik Şevket'in adlarını biliyoruz[249]. Fakat bu zümre içinde onun rolü daima ön plandadır. 6-7 yıla sığan yayınları, büyük bir yekun tutar. Ortaöğretim öğrencilerine, halka, aydınlara ayrı ayrı hitabeder. Erken ölümü, tedavi edilmez bir hastalığa tutulmasından ileri geldi. Zamanında çeşitli fikir akımlarına şiddetli hücumlar yaptığı gibi, birçok hücumlara da uğradı. Kuvvetli bir polemikçiydi. O devirde, biri İttihat ve Terakki'nin bayrakçısı Hüseyin Cahit, öteki de Hürriyet ve İtilâf'ın bayrakçısı Ali Kemal olmak üzere iki polemikçi vardı. Baha Tevfik ise, ilk defa tamamen fikri bir hiciv yapıyordu. Bu türlü yayınların daha üstünde felsefi faaliyeti görülüyor. Burada, «Teceddüd-ü ilmî ve felsefî kütüphânesi»ni kurdu. Bu kütüphaneden 11 cilt eser yayınladı. Aralarında *Felsefe-i Ferd, Teceddüd-ü ilmî ve edebî, Feminizm, Psikoloji* ve bir takım monografiler vardır. Ernest Haeckel'in *Kâinatın Muammaları* adlı eserinin çevirisini *Felsefe* dergisinde yayınlamış, fakat kitap haline koyamamıştır[250]. Louis Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini bütünüyle çevirmiş ve yayınlamış, ayrıca çeviri olarak küçük bir psikoloji kitabı ve *Hassasiyete Dayanan Ahlâk* adlı başka bir küçük kitabı yayınlanmıştır. Arkadaşlarından Ahmet Nebil'in kim olduğunu, hatta öyle bir kimsenin yaşayıp yaşamadığını bilmiyoruz[251]. Çıkardığı dergilerde Dr. Suphi Ethem «Lamarkizm»e dair yazılar yazıyordu. Ethem Necdet'in de evrim (évolution) hakkında yazıları vardı.

Baha Tevfik'in *Felsefe* adlı dergisi, Türkiye'de ilk felsefi dergidir (Araks Matbaası'nda basılmıştır, İstanbul, 1912). Orada bütün yazıları Baha Tevfik yazıyordu. İlk sayısında maksadını şöyle anlatır: «Bizde bir felsefe dili yoktur, ben bunu yapmaya çalışıyorum. Şark ve Garp arasındaki zigzagları kesmek, Şark kaynaklarının artık yeni bir ürün veremeyeceğini ilân etmek istiyorum. Garbın hayatının üstünlüğü, felsefesinin üstünlüğü ile paraleldir.» Sonra memlekette felsefe ile uğraşanlardan söz ediyor. «Bizde felsefenin bugünkü hali nedir? Bunu anlamak için önce felsefeyi bilmek gerekir. İlim ve fennin (teknik) varamadığı sahaya felsefe denir. Şu halde bugünün ilim ve fenni, dünün felsefesidir, bugünün felsefesi ise yarının ilim ve fennidir. Arapça bilenlere Şark kaynaklarını açmalarını, bize göstermelerini söyledim. Bundan birşey çıkmadığına göre ya Şark kaynaklarında birşey yoktur yahut da Arapça bilen bilginlerimiz çok tembel insanlardır. Bizdeki felsefî fikirlerin kaynağı ikidir. Birincisi Arapça kaynaklardır, Arap kaynaklarını bize aktaran iki yoldan biri tarikatlardır ki onların metodu «hâl»dir, halbuki bizimki «kaal»dir. Mevlâna ve Muhiddin gibi filozoflardan ise daha sonra söz edeceğim. Felsefe bugün dünyanın son terakkisinde, bir yönden başka yöne henüz nüfuz edebilme kabiliyetindedir. Bizim memleketimize Avrupa felsefesini aktaran kimseler, gelen fikirleri olduğu gibi kabul etmektedirler. Meselâ Rıza Tevfik'in filozofluğu üzerinde duralım: Ona filozof ismi kendisi tarafından verilmiştir. Rıza Tevfik, üstat edindiği kimsenin ismini dahi doğru dürüst bilmiyor. Felsefe denilen şey, fen ile o kadar kaynaşmıştır ki fenci, ilimci olmayan bir insan hiçbir zaman filozof olamaz. Bugün Avrupa'da filozof yok, âlimler vardır. Tedvin edilen

249. Bazı kitaplarında Ahmet Nebil imzası birlikte görülüyor.

250. Bu tercüme *Felsefe* dergisinde yazı dizisi halinde kalmıştır.

251. Ahmet Nebil adında birinin bulunduğu, fakat bu konularda yazı yazacak bilgi derecesinde olmadığı söylendiği gibi, bunun uydurma bir isim olduğunu söyleyenler de vardır. (Baha Tevfik için bkz. İ. Alaettin, Meşhur Adamlar Ansiklopedisi; Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri).

eserleri ezberleyenlere bile artık âlim demiyorlar. Zira hepsi için bir metod olması gerekir. Rıza Tevfik'in böyle bir metodu olduğunu bilmiyoruz. Bir yazısında tuttuğu fikri başka bir konferansında nakzediyor. Keza Şehbenderzâde Ahmet Hilmi de filozof değildir.» Baha Tevfik bu keskin ve saldırıcı hükümlerden sonra Fazıl Ahmet, Suphi Ethem gibi genç yazarların asıl yolu açtıklarından söz ediyor, yalnız materyalizmde, ilmi felsefe yönünde gidenleri filozof olarak kabul ediyor[252].

Baha Tevfik bazı yeni meseleler getirmiş bir düşünürdür ve bu bakımdan değeri vardır. Fakat Rıza Tevfik hakkındaki sözleri birkaç bakımdan yanlıştır. Rıza Tevfik «Bakon'un tilmiz-i marifeti» imzasını koyduğu sırada İngilizce bilmiyordu[253]. Halbuki Baha Tevfik de İngilizce bilmediği için «Hume»u «Hu-me» okuyordu[254]. Ribot' nun adı Th. Ribot yazıldığı için bunu Thomas Ribot olarak okuyordu[255]. Sonra Pierre Janet ile Paul Janet'yi birteviye karıştırıyordu. Rıza Tevfik'in felsefi mesleği de, onun zannettiği gibi, çok karışık değil, tersine çok açıktır. Filozof sıfatını benimsemesi de o zaman yaygın olan bir âdete uymaktan ileri geliyordu: Derviş filan, muallim filan, doktor filan gibi[256] ünvanlar aynı zamanda yazarın bağlı olduğu zümreyi ve dünya görüşünü de belirtiyordu.

Baha Tevfik bize radikal hareketi öğretti, karar verme problemine örnek oldu. O zaman materyalizm gibi korkunç sözü bayrak yapmaktan korkmadı. *Felsefe* dergisinin birinci sayısında felsefe problemini niçin öne koyduğunu anlatıyor: «Felsefe geleceğin ilmidir. Her asırda ilim ve fen belirli bir noktaya kadar ilerleyebilmiş ve oradan öteye geçme istidadını göstermemiştir. İleriye geçemediği alan, faraziye ve teori alanıdır. Şu halde bugünün ilmi dünün felsefesidir. Bir memleketin ahlâk ve âdetlerine, hareket ve sükûnuna, halkın mizacına bile felsefî fikirleri hâkimdir. Bu fikirlerden yoksun olanlar hayvanlar gibi yaşarlar. Her kavmin az çok felsefî fikirleri vardır. Fakat yalnız bu kadarına sahip olmak bir meziyet değildir, onları düzeltmeli ve tamamlamalıdır. İyi düşünmenin ne olduğunu anlamak için bunu ikiye ayırmak gerekir: 1) Düşünen şeyi (fail), fizyoloji ve psikoloji inceler; 2) Düşünülen şeyi (yani objeyi) de fizikten başlayarak birçok ilimler incelerler. İyi ve doğru düşünebilmek ve düşündüğü gibi de hareket etmek, işte felsefenin iki temel meselesi: Mantık ve ahlâk.»[257]

Yine eski yazılarına dayanarak: «Felsefe ilimle o kadar kaynaşmıştır ki ilim adamı olmayan, hiçbir yeni felsefî fikri ileri süremez. Bunun için artık ilâhiyat, metafizik gibi şeyleri bir yana bırakmalıdır. Hakikat her zaman söylenmelidir. Bunun için özel bir mevsim, özel bir çevre olamaz.» Yine birinci sayıda günün meselesi olarak milli-

252. Baha Tevfik bu hükmü ile felsefeyi fazla daraltmış ise de doktirinine sadıklığı bakımından dikkate değer bir fikir cesareti gösteriyor.

253. Nitekim sonraki yazılarında aynı filozofu eski harfle «Beykın» diye yazıyor.

254. Okunuş tarzı «Hiyum».

255. Théodule Ribot.

256. Derviş Vahdetî, Muallim Naci, Dr. Besim Ömer, vb.

257. *Felsefe* Mecmuası, İstanbul Ebusuud Caddesi, No: 59, Karagöz idarehanesi, kurucu ve müdür: Baha Tevfik. Çıkış şeklini şöyle ifade ediyor. «Bu memlekette hakikî felsefenin ne demek olduğunu anlatmada kütüphanemizin hizmeti hatırlardadır. *Teceddüd-ü İlmî ve edebî* diye evvelsi yıl onbir cilt neşrettik ve büyük rağbet kazandık. Geçen yıl «Yirminci Asırda Zekâ» risalesini neşre başladık. Harp (Balkan savaşı) yayımlarımıza son verdiği gibi Zekâ'yı da iğreti olarak çıkarmamıza engel oldu. Şimdi harp bittiği için yeniden başlıyoruz. «Zekâ» için hazırlık yapılıncaya kadar «Felsefe Mecmuası» adı altında içtimaî, felsefî yeniliklerden okuyuculara haber vermeyi düşündük. Dergi tamamen felsefî olmakla beraber, mümkün olduğu kadar çeşitli olacak, metodsuz, kitapsız yüzlerce öğrencinin imdadına yetişmek için her sayıda bir forma okul dersi verecektir». Bu sözler Baha Tevfik'in oldukça geniş bir planla işe girdiğini göstermektedir

leşmek meselesini koyuyor[258]. «Zamanımızda millîleşmek çok önemli bir soru halinde ileri sürülmekle birlikte bu hususta hiçbir ciddî yayın yapılmamıştır. İsimleri değiştirmekle[259] bunu mümkün görenler, milliyetin ancak zararlı ve riyalı tarafını alıyorlar. Milliyet milletin beğenilen karakterlerini diriltmek ve devam ettirmek demek olsa dahi, geçmiş karakterlerle şimdikiler arasında hangisini bırakıp hangisini devam ettirmek sorusu ayrıca durmaktadır. Türklüğün eskiden makbul görülen bir takım karakterlerini bugün ortadan kaldırmak gerekiyor: Meselâ akıncılık, göçebelik, ticaret ve faizden nefret gibi. Bunlar dünün meziyetleri, bugünün kusurudur. Dünkü ırkî karakterlerimiz ve millî meziyetlerimiz takdire değer birşey olsaydı bugün şu düşkün durumda bulunmazdık. Bunu unutmamalı, hattâ düşünmeli ki aynı sebepler aynı eserleri doğururlar kanununa göre dünkü milliyetin bugünkü diriltilmesi, yarınki felaketimizin hazırlanması demektir. Balkan savaşının ırkî sebepleri tahlil edilirse görülür ki yenilmemizin sebebi milliyetten uzaklaşmamız değil, tersine milliyetin derinliklerine saplanıp kalmamızdır. Bugünkü tembellik, ahlâksızlık, medeniyetsizlik tamamiyle dünkü millî gururun, kibrin, akıncılığın, göçebeliğin yeniçeri kavgalarının isimlerini değiştirmiş şekilleridir. Milliyet adına yalnız bunlara sahibiz; geçmişteki milliyetimizden ne bugünün yenme sebebi, ne zekâ, ticaret istidadı, kültürleşme ne de garazdan arınmış bir içtimâîlik, bir ahlâk ve siyaset var. Sözlerimize inanmayanlar idamla, siyasî zulümlerle, kardeş ve ana baba katilleri ile, yeniçeri kavgaları ile dolu olan tarihimizi gözden geçirsinler. Sanat ve âdetler bakımından da aynı sonuçları elde etmek tabiîdir. Dün Turan'ın kaba kelimeleri ile maksatlarını anlatabilen kafalar, bugün aynı vasıta ile medenî ihtiyaçları ifade edemezler. İleri bir kafa, ileri bir dil ister. Şu halde dünkü milliyetin, bugün olduğu gibi diriltilmesi faydalı değil zararlıdır. Millîleşme herşeyden önce millî özellik kazanmakla olur. Bu da ferdî özelliklerin bir yekûnudur. Ferdî özellik hürriyet, fikir bağımsızlığı ve şahsî teşebbüsle gelişir. Bunun için her türlü istibdaddan kurtulmak lâzımdır. Geçmiş gibi milliyet de istibdaddır. Bunlardan kurtulmadıkça gerçek ferdî özellik meydana çıkamaz. Herşeyden önce geçmiş milliyetten sıyrılmak, zamanın ihtiyaçlarıyla orantılı fikir ve idealleri hedef edinmek gerekir. Şu halde biz milliyet yerine ideali koymak isteriz ve zannederiz ki, millîleşmek tezinin ciddî iddiacıları da ideal veya «mefkûre» diyecek yerde, milliyet kelimesini kullanmışlardır. Çünkü Türklüğü kurtaracak mutlaka bir idealdir; Avrupalılaşmak, medenî ve ileri olmak idealidir. Bu ideali milletimize değil, milliyetimizi bu ideale yaklaştırmaya çalışmalıyız.»

Derginin ikinci sayısında, ahlak meselesine dokunuyor: Burada, sonradan tekrar üzerinde duracağı ahlak sorusunu şöyle koyuyor: «Ahlâk, iyiyi kötüyü bilmek değildir. Zira insanların içinde bulundukları şartların üstünde, değişmez, metafizik iyi ve kötü yoktur. Şu halde ahlâk, metafizik gibi görünen iyi ve kötüyü ayırmaktan ziyade, iyi olduğu kabul edilen hareketlerin icrası, kötülüğü görülen hareketlerin de yapılmaması azmini kuvvetlendirmekle uğraşır. Yani ahlâkın hedefi teori değil aksiyondur. İyi ve kötünün belirlenmesine gelince, bu ahlâkın değil bütün ilim ve tekniklerin en esaslı görevidir. Türlü ilimler, içtimaî hayatın değişmelerine, şartlarına göre, iyi ve

258. *Felsefe* Mecmuası, sayı 1, s. 3-5.

259. «İsmimizi Ahmet'ten Gökalp'a, Hasan'dan Karataş'a tahvil etmekle millîleşeceğimizi zannedenler vb.» (Aynı sayı, s. 4).

kötünün ne olduğunu araştırırlar. Fakat ahlâk yalnız iyi şeyleri gerçekleştirmek için insanda nefs hayatının nasıl doğduğunu, düşünceden harekete (eyleme) nasıl geçildiğini gösterir.»

Bu ilk yazısında, genel olarak Yunan veya Ortaçağ teorik ahlaklarına, hatta Kant ahlakına hücum eden Baha Tevfik'in daha sonraki yazılarında, bir takım örnekler vermiş olduğu bir kitabında[260] ilmi ahlakın nasıl olması gerektiğini ele aldığını görüyoruz. Bu konuda önce Ali Kemal'in *İlim ve Ahlâk* adlı kitabını tenkitle işe başlıyor[261]. Bu kitabı seçmesi tesadüfidir: «Memleketimizde felsefî bir hava meydana getirmek isteyen her genç gibi ben de, bu esere sevindim ve alıp okudum. Gördüm ki okumak çok acı, ıstırap verici birşeydir. Ali Kemal, Türkçe, Arapça ve Fransızca bilenlere mahsus serseri bir çalışkanlıkla kitabı yazarken bu kitaplara güvenmiş ve rastgeldiği eserleri kaynak olarak almış. Arapçadan neler aldığını bilmiyorum. Fransızcadan aldığı kitaplara gelince, Paul Janet adlı skolastik bir adamın kitapları ve bir başka popüler yazarın *Ahlâk Felsefesi* adlı kitabından faydalanmış[262], bir yandan şark tasavvufuna bir yandan garp yazarlarının bu acayip eserlerine başvurarak bir parça bohçası vücuda getirmiştir.» Sonra niçin bu karmakarışık fikirleri dolduran çorba kitabın hiçbir ahlaki sistemi temsil etmediğini söyleyerek Avrupa ahlak sistemlerine bir göz atıp onlardaki sistemi işaret ediyor. Bununla birlikte onları da zamanı geçmiş, bugünkü ilimle uygunluğu kalmamış şeyler olarak kabul ediyor. Bunun için kitap yazanın, ilim adamı, filozof olması gerekir diyor. «Ali Kemal'de felsefî bir fikir olsaydı, yirmi yıl önceki şeylerin şimdi değişmiş olduğunu anlardı.» Baha Tevfik en eski ahlak sistemi, haz teorisidir ki Epicure'e aittir diyor ve bu sistemi eleştiriyor. Sonra mutluluk üzerine kurulan sistemleri[263] daha sonra da Kant'ın tenkidini yapıyor[264]. Buna karşı La Rochefoucauld'un bugünkü görüşlere öncülük ettiğini söylüyor[265]. Onun ahlaki eylemlerde egoizmin etkisinden bahseden eserini alıyor... Ali Kemal, aklın, duygunun ne demek olduğunu hiç bilmiyor. Çünkü psikoloji ile ilişiği yok diyor. Ahlak iyi ve kötü denen eylemleri yapmak veya yapmamayı sağlar. Öyle ise irade eğitimidir, diyor[266]. Halbuki Ali Kemal, rasyonalistlere temas ederken akıldan bahsediyor, bazı yerlerde mistiklere temas ederken ruhtan, duygudan bahsediyor. En sonra, «İnsanın

260. Baha Tevfik, *Yeni Ahlâk* (Hassasiyet bahsi, 2'nci baskı, yayın yeri: Suhulet Kitabevi, Ahmet Nebil – Baha Tevfik, baskı yeri, Ebussuut Cad. 27, tarih yok. B.T. başlıca Dumont'dan faydalanıyor. Not: 268'e bak.)

261. *Felsefe* Mecmuası, (sayı 4, sh. 49-55, İlm-i Ahlâk, yazarı: Ali Kemal).

262. «Aglebi ihtimale göre Etienne de Laoutière namında mektebi rüşdiye muallimliğinden feylesofluğa tereffu eden bir eski kafalının (Philosophie de la Morale) isimli kitabı bu hususta çok işe yaramıştır» diyor.

263. Mutluluk üzerine kurulan sistem (eudémonisme) deyince Aristo ahlakı anlaşılırsa da modern felsefede de eudémoniste ahlaklar vardır.

264. Baha Tevfik'in Kant ahlakı üzerinde görüşü müphemdir: «Kant akıl ve metafizik'e dair tenkitlerine rağmen eski iyilik esasını bir türlü bırakmamıştır. Onun gözünde insanda iyilik ve kötülüğü ayırır bir erdem (fazilet) tohumu vardır. Bu tohum, vicdan denen tarlaya Allah tarafından ekilmiştir. Yani iyiyi kötüyü ayıran Allah'tır. İşte bizde Abdurrahman Şeref'in Ahlâk'ı bu esasa göre yazılmıştır» diyor. Halbuki Kant ahlakı iyilik değil, ödev (vazife) ahlakıdır.

265. La Rochefoucauld'un *Maximes* adlı eserinin getirdiği bu yenilik şüphe götürmezse de, daha çok edebi düşünceyi ilgilendirir. Halbuki onunla çağdaş ve ondan eski olan Hobbes'un ve Spinoza'nın görüşleri burada daha çok hatırlanmalıdır.

266. Baha Tevfik «Ahlâk iyi ve kötü oldukları sabit olan fiillerin yapılmasını yahut yapılmamasını sağlayacaktır. Bu da iradenin eğitimi ile mümkündür» diyor. Bu konuda yazılmış en güzel eser Payot'nun *Education de la Volonté*'sidir ki o senelerde Türkçeye çevrilmiş bulunuyordu.

bilmediği şeylere karışması ayıp ve günahtır» diyerek makaleyi bitiriyor[267]. Bu tartışma aylarca sürmüştür. Baha Tevfik sonradan *Yeni Ahlâk*[268] adlı küçük bir kitap yayınladı. Burada önce teorik ahlâka hücum etti ve bu ahlâkta iki tip ayırdı: birisi Aristo'dan gelen rasyonalist ahlâklar, öteki de Gazalî'de görülen tasavvuf ahlâkıdır. Her ikisinin de yetmez olduğunu söylüyor. Yine kısa bir ahlâk tarihçesi yaparak teorilerin karakteristiklerini ve tenkitlerini veriyor. Burada bazı yanlışlara düşmekte ise de, umumiyetle görüşleri doğrudur. Kant'ı anlatırken yanlış şeyler söylüyor. Baha Tevfik'i bu tarzda düşünceye sevkedenin Nietzsche olduğu anlaşılmaktadır. Önce, ahlâk yoktur, diyor, bununla da, ahlâk ilminin olmadığını kastettiğini söylüyor. Ahlâk ilminin asıl konusu nefse hakimiyetin nasıl mümkün olduğunun araştırılmasıdır ki, bu araştırma ancak mevcut ilimlerle, ruh ve toplum ilimleriyle yapılabilecektir. Şu halde ahlâk onlara bağlıdır. Lévy-Bruhl, o zamanlarda henüz pek yeni olduğu için Baha Tevfik onu tanımıyordu[269]. Şöyle düşünüyor: «Kökleri fizyolojiden gelmek üzere, psikolojik araştırmalar bize, ahlâkî fiillerimizin nasıl meydana çıktığını öğretecektir. Bunun için, psikolojik hassasiyet kısmına çok önem vermeliyiz. İstediğimiz tarafa, kendi kendimizi sevkedebilecek bir makine haline koymamız gerekir. Şu halde, ahlâkçı, ilimlerden faydalanan bir teknik adamı, sanki bir şoför olacaktır. 'Hassasiyet' nedir? Bir arkadaşımızla bozuştuktan sonra bu haraketi düşününce, bu meselenin pek basit bir şey olduğunu göreceksiniz. Şu halde bunu niçin yaptınız? Duygulusunuz da onun için. Kabahat arkadaşınızın söylediği sözde değil, sizin tabiatınızdadır. Kazancınızda bir artma olunca, o kadar seviniyorsunuz ki, yarın en ufak bir eksilme sizi kedere boğuyor. Niçin? Duygululuğunuz, bütün güçlerinizi yeniyor. Duygululuğumuz, ahlâkımızın da, ahlâksızlığımızın da hareket noktasıdır.» Baha Tevfik bu mesele için, bir fasıl daha katıyor: İnsan hayatında düşünce ile eylem arasında bağlantının nasıl kurulduğunu arıyor. «Psikologların irade, zekâ vb. şeklinde yaptığı bölüş yapmadır. Bu bölüşlerden ziyade bu fiillerin doğuşunu ele alacağız» diyor. «Zihnî güçler toptan çalışır. Kafamızda, bir özelik (propriété) vardır ki o da, bütün maddiyat gibi müspet, mevcut birşeydir: süredurum (inertie). Bu süredurum (atalet) tam fizikteki süredurum gibidir. Bu özelik taşta, demirde, suda, fezadaki yıldızlarda görüldüğü kadar, yine bu maddî evrenin içinde meydana çıkan ve kaybolan bütün canlı, şuurlu varlıklarda da vardır. İnsan da bu ilkeye bağlıdır. Bu kanunun bir neticesi vardır ki, o da alışkanlıktır. İçtimaî hayatta da, aynı ilkenin neticesini görüyoruz. Bu da âdet (coutume)'tir. Âdet sayesinde, cemiyet fiillerinde bir mihanikilik (mécanisme) meydana gelir.

Alışkanlık yardımıyla insan bir takım fiilleri iradesini zorlamadan uygular. Gündelik hayatın birçok fiilleri (action), herşeyden önce âdet ve alışkanlık fiilleridir. Bunlar zenginleştikçe, büyük bir bağımlılık (hétéronomie), bir istibdat, tembellik başlar. Gerek alışkanlıklar, gerek âdetler yalnız fertte kalmazlar, verasetle çocuklara da geçer ve kökleşirler. Bir türün temelli özelikleri halini alırlar. O zaman bunlara içgüdü

267. Baha Tevfik, Ali Kemal'in kitabını eleştirirken şu kesin hükümlere varıyor: «Bilgin olmayanlar düzenli bir akım kuramayacağı gibi, bolluk ve erdemlik yollarını da bulamazlar. Herkese Avrupalı olmayı vaazeden Ali Kemal, profesör sıfatıyla Avrupalı gibi hareket etseydi, bu kitabı yazmadan önce birkaç yüz cilt kitap okurdu» diyor.

268. *Yeni Ahlâk* (Hassasiyet bahsi, L. Dumont, Théorie Scientifique de la Sensibilité, Le Plaisir et la Douleur, 4e édit.).

269. L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Moeurs* (1912).

(sevk-i tabiî = instinct) denir. Bu esaslı özelikten sonra, hafıza, hayal ve akılyürütmeyi (raisonnement) anlayabiliriz. Artık tam hür zannettiğimiz fiilerin bu yetilere bağlı olduğunu izah güç değildir. Önce duygululuğun aşırı görünüşlerini, sonra süredurumdan dolayı meydana gelen «mihanikilik», bu mihanikiliğin akılyürütme ve hafızamıza etki yaparak onları mihanikileştirmesi, işte bütün bunlar, düşünce ile hareket arasındaki engellerdir. Hakikî ahlâkî fiil, bunlardan korunmakla mümkündür, fakat alışkanlıksız ve duygululuksuz insan da olamaz. Ancak bunların mekanizm olduğu, ahlâkî harekete engel olduğu unutulmamalıdır. Hakikî psikolog, duygululuğun aşırılıklarından nasıl korunacağımızı, alışkanlıklar dışına ne nisbette çıkabileceğimizi, âdetlerimize ne dereceye kadar yukarıdan bakabileceğimizi gösterecektir. Bu, ilmin şuuru demektir. Biricik hürriyet de, ilmin şuurudur. Bazı hareket ve fiillerimiz zorunludur, düşünce dışıdır. Bazıları ise böyle değildir. Bu iki türlü olay arasında mühim fark vardır. Zira birinciler otomatik, ikinciler ise hürdür. İşte ahlâklılığı bu alanda aramalı, normlarımız ve fiillerimiz arasındaki tutarlığı orada görmeliyiz. Meselâ kahramanlık zannettiğimiz birçok şeylerde zorunlu hususlar vardır: Vatan sevgisi gibi. Bu hususta şöhret kaygısı da büyük bir yaptırıcı (mobile)'dır. Vatan fikri bir duygululuk, bir alışkanlık haline gelmiştir. Ona karşı olan fikirlere artık hiç önem vermeyiz. Fakat bu fikirler, en sonra bizde kafayı tereddüde götürecek kadar tekrarlanırsa, kuvvetlenirse, artık onları yavaş yavaş kabul ederiz. O halde hakikatin mutlak değil, nisbî olduğunu önceden kabul edelim ki, sonradan güçlük çekmeyelim. Duygululuğun sonucu mutlaka fiil ve harekettir, sonra bunlar da duygululuk olurlar. Süredurum özeliğini, katı ve insafsız hareketlerimizi üç kısma ayırabiliriz: 1) Zarurî, 2) Tereddüt devresinde yarı hür, yarı zarurî, 3) İlmî anlamda hür hareketler. Duygululuğun bölümleri önce haz ve elemdir.» Yazar bunları tahlil ediyor ve ahlâki hayattaki rollerinden söz ediyor. «Haz ve keder uyandırmayan şeyler karşısında hayrete düşeriz. Haz ve keder bir anda, birlikte görülür. Hayret ânındaki bir keder, bir nefret de doğurur. Bunlar tamamen anî olup uzun süremezler. Avrupalı yazarların bazıları, tutkulara (ihtiraslara) eğilimlerin aşırı hali diye bakarlar ve eğilimleri ahlâkî hayatın temelinde görürler.» Hangi eğilim aşırı duygululuk şeklini alırsa ahlâka aykırı hareketler doğurur; hangileri ahlâkî eylemin kökü olabilir bunları araştırıyor. Duygululuğun tedavisinden söz etmeden önce, sosyal duygululuğu ele alıyor. «İnsanların toplu halde fikirleri, teker teker fikirlerinden çok düşüktür[270]. Çoğunluk daima yanılır. Teker teker iyi düşünenler, sağduyusu olanlar, toplu halde sapık düşünceye saparlar. Şu halde bizdeki sapıklıkların başında, içtimaî duygululuğu görmek gerekir. İçtimaî duygululuk bizi ahlâkdışı fiillere zorlar. Öyle ise ahlâklılık, bir yandan düşünce ile fiil arasında köprünün kurulması, bir yandan da cumhur psikolojisinin hasıl ettiği ölçüsüzlükten korunma vasıtasıdır. Bununla birlikte ahlâklılığı sarsan içtimaî âmilleri (etkenleri) anlamak bakımından sosyolojinin rolü mühimdir. Ahlâklılık ölçüsünü bulabilmek için ondan da faydalanmalıyız. Fakat Tarde ve Durkheim'in dediği gibi, ahlâklılığın kökü cemiyette değil, ahlâkın sarsıntıları cemiyettedir. İçtimaî âlem, ahlâkî bakımdan birtakım mikroplar âlemidir. Sosyoloji, bizi bu mikroplar âleminden kurtaran biyoloji ilmi gibidir. İnsan bütün hürriyetini ancak ahlâk ile kazanır, fakat metafizik ahlâk ile değil.» Bu kitap Baha Tevfik'in en önemli eseridir.

270. Burada Baha Tevfik, Gustave Le Bon gibi düşünüyor.

Baha Tevfik *Felsefe-i Ferd* adlı kitabının bir faslında, (ki bu birey, daha çok Nietzscheci bir bireydir) çöküntüye sebep bireydeki ahlâk bozukluğudur, diyor ve bunu araştırıyor[271]. Burada özel anlamda bir moralist olarak görünüyor. «Bize bu yıkılışın öncülleri görünmektedir, ahlâksızlığımız ne olursa olsun, onun tesiri daima önemlidir, bunu örtmek değil, ortaya çıkarmak ve tartışmasını yapmak gerekir. Türkiye'de en büyük siyasî görüntüsü olan parti mücadelesine bakacak olursak, bu feci durumu görürüz. Aşağı ve sefil çıkarlarla haftada bir parti değiştirenlerin durumunu nasıl yorumlayabiliriz? Burada sırf meşru olmayan menfaatten başka ne olabilir? Aynı şeyin ticaret alanında da mevcut olduğu, oraya mensup olanlarca, bilinmektedir. Bâbıâli'yi dolduran kitapçılarda hiçbir doğru dürüst hesap yoktur. Bunların eline tercüme ve telif veren yazarların durumu hakikaten acıdır. Bu kitapçılardan birçoğu gazete müvezii iken han, hamam sahibi olmuşlardır. Taşra bayileri ise, hiç para göndermez. Buradaki kitapçıları korkutan ancak onlardır.»

Baha Tevfik, *Gençlik ve Bezginlik* adlı yazısında, kendi bireyciliğinden söz ediyor. *Memurların Hâli* adındaki yazısında, memurların sosyal durumunu, bunların topluma zararlarını anlatıyor. *Eflâtun ve Muhiddîn* adlı yazısında ise, bu iki düşünür arasındaki büyük yakınlıktan söz ediyor. Aynı Eflâtun'dan şarkta kader, ölüm, garpta ise dipdiri felsefelerin meydana gelmesini şarkın uyuşukluğunda buluyor.

Hakiki Gericiler ve Avrupalılaşmak adlı yazısında, çok enteresan şeylerden söz eden Baha Tevfik, Avrupalılaşmanın milliyetten sıyrılmak demek olmadığını söyler. Asıl Avrupalılaşmak hak ve vazife şuuruna sahip olmaktır. Hürriyet, adalet gibi sloganların bir takım yaldızlı sözlerin arkasındaki ihtiraslardan söz eder.

Yanlış İnançlar ve Bugünkü Evlenme adlı yazısında ise, «Bizim yanlış inançlarımız, türbelere iplik bağlamak değil, tarihimizin kazandırdığı bir takım içgüdüler ve duygululuktur. Evlenmek isteyen bir taşralının, 'İşim yolunda' demesi hakikaten düşünülecek birşeydir. Ben, bizim içtimaî hayatımızı tetkik ettim, hiçbir anında vuzuh göremedim, biz hâlâ göçebe hayatı yaşıyoruz; o gün bulup o gün yiyerek yaşıyoruz. Böyle insanın işi nasıl yolunda gidebilir?»

Ferd Felsefesinin Neticesi adlı yazısında, «Zamanımızda iki büyük çığır vardır, biri sosyalizm, öteki anarşizm. Anarşizm, ancak yalnız hak tanıyan, ferdin üzerinde tabiat kanunlarından başka hiçbir şey görmeyen bir akımdır. Sosyalizm ise bunun karşıtıdır» diyor. Acaba bizim yolumuzda sosyalizm mi, anarşizm mi var? Baha Tevfik, burada, dünyada son devirde görülen büyük değişmelerden söz ediyor. Şimdi insanlık, eski alışkanlıkların duygululuğu ve yenilikler arasındaki tereddütler devresinde yaşıyor. İnsanlık ileride anarşizme doğru gidecektir, fakat bu anarşizm, şimdiki gibi değil, ilme dayanan bir anarşizm olacak ve yıkmak yerine yapmakla uğraşacaktır*.

Baha Tevfik, 19. yüzyılın biyolojik ve evrimci materyalizmini temsil ediyordu. Bu materyalizm, Descartes'a dayanarak, yalnız ondaki iki cevherden düşüncenin inkârı suretiyle doğan ve başlıca Cabanis, d'Holbach, Helvetius, La Mettrie, d'Alembert ve daha sonra Diderot tarafından temsil edilen mekanik materyalizm değildir. İngiliz

* Burada Baha Tevfik'in Kropotkine, Bakounine, Max Stirner, vb.'lerden hiç söz etmediğine göre hangi tarzda bir anarşizm kastettiği anlaşılmıyor.

271. Baha Tevfik *Felsefe-i Ferd* (Cemiyet Kütüphanesi 1914. «İçtimaî şeklin iki karşıt yönü, sosyalizm ve anarşizmdir» diyor ve ikisi arasında dengenin nasıl sağlanacağını arıyor).

ampirizmi ve Alman rasyonalizminin hücumuyla sahneden çekilmeye başlayan bu mekanist materyalizm yerine, 19. yüzyılın ikinci yarısında Lamarck ve Darwin ile biyolojik veya evrimci materyalizm doğuyor. Bu materyalizmde bellibaşlı filozoflar olarak Karl Vogt, Moleschott, L. Büchner, E. Haeckel, Müller, daha sonraki yıllarda Hegel felsefesinin çözülmesinden itibaren yeni bir takım isimler vardır[272]. Bu son akım Hegelizmin sol kanadına aittir. Diyalektik materyalizm ayrıca, evrimci materyalizmden çıkan yeni bir cereyandır[273]. Yalnız Hegel felsefesinden faydalanmıştır.

Bu yeni akım 19. yüzyılın ikinci yarısında oldukça kuvvetlendi. Bunun sebebi önce Lamarck ve Darwin teorilerinin yeni kanıtlarla desteklenmesi ve felsefe alanını istilâsıydı. Başka bir sebebi de Hegel felsefesinin çözülmesiydi. Bir yandan biyolojik ilimlerin gittikçe gelişmesi ve başlıca paleontoloji ve ambriyoloji alanında ilerlemesi de, bu arada sayılabilir. Biri, canlı türlerin yeryüzünde milyonlarca yıl içinde geçirdiği şekil değiştirmesini (transformation) araştıracak malzemeyi veren bir ilim, öteki de canlının ana karnında oluşmasından doğuncaya kadar geçirdiği evreyi inceleyen ilimdir. Bu iki ilmin doğuşu ve başlıca ambriyoloji verilerine dayanarak hayvan ve insan türleri arasındaki münasebetlerin araştırılması, felsefeye de tesir etmiştir. Böylece evrimci materyalizm doğdu. Bu akım bazı yerlerde hemen hemen idealizmle uçuca geldi, materyalistlerin bazı iddiaları idealistler tarafından da desteklendi. Böylece evrimci materyalistler daha cesurca çalışmaya başladılar. Bu çalışmalar Türkiye'ye ancak 1908'den sonra aksedebildi. Avrupa'da bu tarzda yayınların 1900'e kadar hızlandığına ve o sırada yeni bir felsefeye yerini bırakmakta olduğuna bakarsak, evrimci materyalizmin Türkiye'ye gelişini evrimsiz sayabiliriz. Ernest Renan ve Emile Boutroux ile, 19. yüzyılın son senelerinde biyoloji verilerinden şüphe başladı. Çalışma hipotezleri ve teorilerin sınırlı olduğu iddia edildi. Buna sebep de, başlıca görelilik (izafiyet) fikirlerinin uyanması, elektrik üzerindeki araştırmalar oldu. 1905 senesinde Einstein ve birkaç yıl önce Planck'm kesintili bir enerji hakkındaki görüşleri, fizik âlemi hakkmdaki düşünceleri altüst etmeye başladı. Artık parçalanmış bir realite görüşü, pülverize bir gerçek ortaya çıkıyordu. Bu gerçek içinde de başka hipotezler lazımdı. Henri Poincaré, bilgimizin bir yerde duracağından bahsediyordu*. İşte bu yıllarda, yani 1908-1910 arasında Türkiye, bahsedilen akımlardan tamamen habersizdi. Genç nesil ancak 30-40 yıl önceki bir fikir hareketini, o zaman ayaktaymış gibi naklediyordu. Bunu büyük bir gaflet sayabiliriz. Yapılan iş değerli olmakla birlikte, İslam felsefesini iyi bilip, Avrupa felsefesini de öğreten bir fikri çevrenin bulunmadığı yerde bu hareket büyük bir hataydı.

L. Büchner, E. Haeckel ile birlikte göz önüne alınmalıdır. Fizikçi iken sonradan

* Yalnız Salih Zeki, H. Poincaré'yi tam zamanında ve en çok geçerli olduğu devirde tamamen Türkçeye çevirmiştir.

272. Bunların başlıcaları Dühring ve Feuerbach'ın çığırdır ki, diyalektik materyalizm veya tarihi materyalizm diye tanınan K. Marx ve Engles'in çığırı tarafından tenkit ve hücuma uğramıştır.

273. Baha Tevfik'in yaşadığı yıllarda henüz bu cereyanın Türkiye'de tam mensubu görülmüyor. Her ne kadar Refik Nevzat *Beşeriyet* gazetesinde sosyalizmi savunurken bu akıma dayanır görünüyorsa da felsefi ve iktisadi yayınlarını bilmiyoruz. Dr. Ziya Somar, bu yazarın kardeşi ve Jön Türklerin Avrupa'daki çalışmalarına karışan, Tevfik Nevzat hakkında bir monografi yayınladı. (Ziya Somar, Tevfik Nevzat, İzmir'in ilk fikir-hürriyet kurbanı, 1'inci cilt, Ahenk Matbaası, İzmir, 1948). T. Nevzat bu esere göre Sabahattin'den bağımsız bir «science social»ci olarak görünüyor.

biyoloji alanına geçti. 19. yüzyılın ortasında çok kuvvetlenen üniversel mekanizm ilkesine dayanan fizikten kuvvet alıyordu. Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde olamaz, diyordu. Kuvvet maddeye etki yaptığı gibi, madde de kuvvet üzerinde etkilidir, yani kuvvet maddi bir kaynaktan gelir. Burada Spinoza'nın fikirlerine de rastlıyoruz. Spinoza, Allah'ı sonsuz sıfatlarından ikisini bildiğimiz sonsuz cevher olarak kabul ediyordu; bu da tabiatı, madde ve kuvvet sıfatlarına sahip bir cevher diye alıyor. Madde olmak bakımından, mekanik kanunlarına bağlıdır, kuvvet olarak da, zaman içinde cereyan eder ve dinamik kanunlarına bağlıdır. Descartes'tan beri aynı şey söylenmekle birlikte, bu görüş çok soyuttu ve tabiatın birçok cephelerinden ikisi olarak ele alınıyordu. Halbuki bu felsefeye göre cevher (töz) yıkılamaz, yaratılamaz, yokedilemez. Maddenin ve enerjinin sakımı (tahaffuz) en büyük ilkeleridir. Bu cevher ezeli ve ebedi olduğuna göre, ondan önce hiçbir şey yoktur, ondan sonra da hiçbir şey yoktur. O bir 'pan-naturisme'dir. Şu halde onlara göre Allah yoktur, zira onun vücudu için tabiatın sınırlı ve yaratılmış olması gerekir. Bu suretle materyalizm, ilk defa açık olarak ateizm ve monizm şeklini almıştır. Hayat ve ruh diye ayrı cevherler olamaz, yalnız iki sıfatı olan tek bir cevher vardır. Büchner'e göre, Allah sözü bir yana bırakılırsa, bu hakikati ancak panteizm görmüştür. Onların Allah için söylediklerinin hepsi tabiat için varittir. Yalnız tabiata canlılık ve ruhluluk atfettiği için panteizm yanılır, can ve ruh görünüşten ibarettir. Bu fikirler Haeckel tarafından biyoloji alanında tamamlandı. Haeckel daha çok biyolojistti. Kanıtlarını ambriyoloji ve paleontolojiden alıyordu. Bu iki evrimi birbirine paralel kabul ederek birine *ontogénèse,* ötekine *phylogénèse,* diyor. Ontogénèse küçük evrim (bireyin evrimi), öteki ise büyük evrim (türlerin evrimi)dir. Bunlar arasında bir paralelizm arıyor ve neticede böyle bir paralelizmin bulunduğunu tespit ediyor. Her ne kadar bir takım Alman hücre bilginleri, bir canlının ömrü boyunca kazandığı vasıfların nesline geçmediğini görmüşlerse de[274] (zira bunlar plazmanın dış kısmında kalmaktadır, asıl veraset idioplazm vasıtasıyla olur), evrim olması için bu kazanılmış vasıfların yeni nesle geçmesi gerekir. Evrim yalnız bununla değil, bir takım melezleşmeler ile, iç şartların dışa doğru yaptığı hamlelerle, ani ve şiddetli etkilerle de (dıştan) oluyor ve bunlar da artık tespit edilmektedir[275], zira *germen*'e nüfuza başlamıştır. Bütün bunlar, anatomik araştırmalara dayanır. Fizyolojiye girince görüyoruz ki, herhangi bir fonksiyon değişmesi için idioplazmada bir değişme şart değildir. Hücreler arasındaki tertibin değişmesi bunu mümkün kılmaktadır. Fonksiyonun değişmesi, yeni organizmada, yeni bazı fonksiyon değişmeleri yapmaktadır[276]. Bu akıma «Yeni Darvinizm» deniyor, işte evrimci biyolojik materyalizm bu düşüncelere dayanarak başarı kazanmıştı. Başlıca E. Haeckel'in görüşü başka ilim alanlarına, psikolojiye atlamış, Wundt'la birlikte bu metot psikolojiye, daha sonra sosyolojiye geçmiştir. Kısa devreli küçük evrim ile, asırların yarattığı büyük evrim arasındaki karşılaştırma ve münasebetlerin araştırılması, materyalizm dışında da birçok felsefe çığırlarının işine yaradı.

274. Bunlar başlıca Naegeli, Weismann, vb.'dir ki kazanılmış vasıfların soya geçeceğini hücre tetkikleriyle reddettikleri için, evrim görüşünü tehlikeye düşürdüler.

275. Bu suretle ani değişme (mutation) olaylarını işaret ediyorki, bunlar botanikte Mendel, daha sonra Hugo de Vries'tir. Sonradan zoolojide de melezleşme olaylarında aynı tecrübeler yapıldı.

276. Bu konuyu biz *Veraset ve Cemiyet* adlı kitapta ele aldık. Baha Tevfik zamanında henüz bu araştırmalar yeteri kadar ilerlememişti.

Baha Tevfik bu eserleri çevirdiği ve savunduğu sırada, etrafında bir grup görüyoruz. Bunlara evrimciler diyebiliriz. Suphi Ethem, Selânikte çıkan *Genç Kalemler* dergisinde yazıyordu. *Felsefe* dergisinde Lamarkizm'e dair etüdler yayınladı, sonra *Lamarkizm* ve *Darvinizm* adlı kitapları çıkardı. Memduh Süleyman da «Darvinizm» hakkında tenkitci bir risale, sonra da E. V. Hartmann'ın *Darwinism* adlı eserini çevirip yayınladı[277]. Bu son eser, körü körüne Darvinci olan akım içinde bir tenkit olarak görünüyor, zira yazar yeni akımlardan haberlidir. Bu kitapta seçkinleşme meselesini (seleksiyon) tetkik ediyor, seleksiyonu yapan üç şey vardır diyor: 1) Değişme gücü, 2) Soyaçekme, 3) Varlık için savaş. Darwin, seçkinleşmenin bunlarla olduğunu söylüyordu. Fakat bu seçkinleşme olayı nasıl meydana geliyor? Hartmann burada dış ve iç etkileri ayırdediyor ve dış etkilerle yapılan izahın, mekanik bir izah olduğunu söylüyor. İç etkilerle yapılan izah ise, manevi (tinsel) veya gayeci izahtır. Seçkinleşme teorisinin uygulanması birtakım şartların varlığına bağlıdır: 1) Yeni bir neslin, daha iyi intibak etmiş bir şeklin ani olarak meydana çıkması, 2) Bireylerde ayrı ayrı değişme şemasını arttırabilecek derecede ani sapınçların (inhiraf) olması, 3) Elde edilmek istenen özelliğin hayat için çok ilgili veya hiç ilgisiz olmasından çok, hakikaten faydalı olması, 4) Elde edilmek istenen özelliğin mücadeleyi veya yarışmayı sağlamak için gereken istidadı gerektirmede başka bazı özelliklerle meydana gelmiş olmaması.

Hartmann bunları birer birer arıyor ve Darwin'i bu şartlara riayet etmemiş olmasından dolayı tenkit ediyor. Sonra dış faktörler toplamının yetip yetmediğini araştırıyor ve gösteriyor ki, Darwin kendisi de başı sıkışınca iç faktörlere başvurmaktadır. Bu cankurtaran faktörün dozu nedir? Darwin bunu araştırıyor ve oldukça önemli miktarda bulunduğunu görüyor. Hartmann, sonra başka biyolojistlere dayanarak bu faktörün rolünü belirten olaylar gösteriyor.

Cinsi seçkinleşme tabii seçkinleşmeye bağlıdır. Darwin'e göre her ikisinde hâkim bir üst kural da rekabet yoluyla olan seçkinleşmedir. Burada Darwin «mutlu tesadüf»[278] deyimini kullanıyor. Birçok çarpışmalar olur, bunlar arasında başarı kazananlar kalır. Meselâ mihaniki olarak ele alınınca tabiatüstü herşey bir yana bırakılacak ve iş kör tesadüfe bağlanacaktır. Fakat Darwin burada bir de güzellik duygusuna dayanan seçkinleşmeyi görüyor. Bu ise herşeyden önce şuurlu bir olaydır. Halbuki cinsi seçkinleşmeyi şuur değil, dış şuur hazırlar. Hayvanların çoğunda güzellik duygusunun cinsi ilgi uyandırdığını söylemek Hartmann'a göre saçmadır. Ancak dış-şuurlu olan cinsi ilginin bu güzellik duygusunu uyandırması mümkün olabilir. Şu halde cinsi seçkinleşmenin kaynakları dış şuurdadır. Darwin'in bir yanlışı da, yardımcı faktör olarak ileri sürdüğü orantı (proportion) kanunudur. İç evrimi izah için, çeşitli kısımlar arasında bir âhenk, bir simetri (tenazur) olduğunu kabul ediyor. Bu kaide ile Darvinizm tesadüfi ve kör evrim fikrinin sakatlıklarına yapılan hücumlara karşı kendini korumaya mecbur oluyor[279]. Ahenk fikriyle bu körlüğün kaldırılmasına çalışılmaktadır.

277. Edouard von Hartmann, Schopenhauer felsefesini «dış şuur» metafiziği haline koyan tanınmış metafizikçi filozoftur.

278. Darwin'de «heureux hasard» fikri, evrimin üniversel ve kör mekanizme bağlandığını gösterir.

279. Baha Tevfik çığırına mensup bir yazarın E. V. Hartmann gibi bir metafizikçinin eserini çevirmesi, ya evrim hakkındaki görüşü zenginleştirmek ve anti-tezlerden okuyucuyu bilgili kılmak içindi, yahut Hartmann'ın kendi sistemleri ile uzlaşmadığının farkına varmamasından ileri geliyordu. Çünkü çevirinin başında hiçbir önsöz yok.

Orantı kanunu ise, Darwin'in kendi ilkesiyle çelişme halindedir. Bunu sırf, hücumlara karşı korunmak için ileri sürüyor. Yetişip büyümenin, olgunlaşma ve erginleşmenin gösterdiği orantı ile yalnız fizyolojik bakımdan organlar arasında değil, aynı organın bütün kısımlarının fizyolojik süresinde de bir ortaklık olduğu kabul ediliyor. Bu doğrudur ve böyle ise, iç âhenk de bu orantıya girer.

Darwin böylece kendi kendini sakatlar. Şu halde Darvinizm tecrübelerle her cins içinde iki şey ayırmaya mecbur oluyor: 1) Organlaşma, 2) Form. Organlaşma âhenge bağlıdır. Form ise mihaniki şartlarla olur. Fakat bu yanlışlar yüzünden Darvinizm yıkılmıyor, ancak önemli bir rötuşa bağlı oluyor. Eğer organizasyonda bir evrim varsa, o zaman Darvinizm yıkılır.

İşte Memduh Süleyman'ın 1911'de çevirdiği bu eser E. Von Hartmann'ın Darwin'e hücumunu aksettirmesinden dolayı, o zaman için (ve bugün de) çok önemliydi.

Baha Tevfik (yine Ahmet Nebil imzasıyla birlikte) bir psikoloji kitabı yayınladı. Bu kitabın başında, «Ribot, Fouillée, Worms, Rabier, Boirac, de Laoutière[280] gibi tanınmış filozoflardan faydalanılarak» çevrilip düzenlendiği söyleniyor. Kitap bir *compilation* karakteri gösteriyor. Fakat kendi nevinde bazı yenilikler getiriyor. Türkiye'de Batı tipinde ilk psikoloji kitabı Hoca Tahsin'e aittir. Sırrı Paşa'nın *Ruh* adlı eseri skolastik tesirlerle doluydu. Ruh hakkında Ortaçağ yayınları tasavvuf veya Aristo psikolojisinden ya da ikisinin karışık şeklinden esinlenmiş olarak yazılıyordu. Bursalı İsmail Hakkı'nın *Kenz-i Mahfî* adlı risalesi bu sınıftan idi[281]. Bu bakımdan Hoca Tahsin'in eseri bir yenilik başlangıcı sayılıyordu. Ondan sonra yine uzun müddet batı psikolojisine ait yayınlar olmadı. Galatasaray Lisesi Ahlâk öğretmeni Rifat'ın *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-ü Tefekkür*'ü ruh yetileri ve olaylarının sınıflaması bakımından yeni görüşe açık görünüyorsa da aslında skolastik görüşle bağdaşma çareleri aramaktan ileri gidemiyor ve pek kısa bir girişten sonra, «usûl-ü tefekkür» yolunda formel mantık'a geçiyordu[282]. Bu yayınlara bakılacak olursa Baha Tevfik'in *Psikoloji*'si ciddi bir yenilik teşkil eder. Burada umumiyetle ilimlerde metot, bu metotların psikolojiye uygulanması, duygu, irade ve zihin olayları içine giriyor. Böyle bir tetkike girerken, beyin fizyolojisi hakkında temel bilgiye sahip olma zorunluluğu da dikkatle işaret ediliyor[283].

Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası* içinde Kant hakkında etraflı bir tetkik yayınladı. Orada 19. yüzyıl Alman materyalistleri gibi Kant'm *Saf Aklın Tenkidi* kitabının tahliline dayanıyordu. Bu tetkikin onu her türlü metafizik düşünceden kurtardığına ve ilmi bir görüşe bağlanmayı sağladığına inanmaktaydı. Nitekim bu sırada Kant'ın bir pozitivist yorumlaması revaçtaydı[284]. Bu Türk düşünürü, felsefe tarihine dair bu inceleme-

280. Baha Tevfik, Ali Kemal'i tenkit ederek onun hakkında değersiz ve cahil gibi sözler söylediği halde, bu kitabın kaynakları arasında onu överek anarken birinci yazısını tamamen unutmuş görünüyor.

281. İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî* (Basan: Hakkakiar çarşısında sahhaf Rıza, 1140 / 1727).

282. Rıfat, *İlm-i Ahval-i Ruh ve Usul-ü Tefekkür* (Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311 / 1895).

283. Baha Tevfik, *Psikoloji* (Suhulet Kitabevi, Leon Lütfi).

284. Kant'ın *Pratik Aklın Tenkidi*'ne göre yorumlanması, sonradan metafizik görüşlere kapı açtı. Fakat bütün kritiklere göre yorumlanması, Fichte'den itibaren Alman romantik felsefesini doğurdu. Burada Yeni Kantçılar ve pozitivistlerden Marbourg ekolü ile Cornelius ve öğrencilerinin yorumlama şekli söz konusudur.

sinden başka Alfred Fouillée'nin felsefe tarihini çevirip yayınladı[285]. Ondan önce yalnız Münif Paşa'nın, Ali Suavi'nin ve Ahmet Mithat'ın felsefe tarihine dair dağınık makaleleri ile Cevdet Paşa'nm kızı Fatma Aliye'nin *Teracim-ü Ahval-i Felâsife* adlı küçük kitabından başka birşey yoktu[286]. Bununla birlikte bu son kitap aslında yalnız İslam filozof ve kelamcılarmdan pek yüzeysel olarak bahsetmekte olduğu için Baha Tevfik bu noktadan da mühim bir yenilik yapmış bulunuyor. Önsöz'ünde «Filozofları anlamak için kendi görüş açımızı bırakarak âlemi anlamak, istediğimiz kimsenin açısından görebilmek lâzımdır» derken, felsefe tarihinin objektifliğe sadık kalması zorunluluğunu işaret ediyor. Baha Tevfik'in Büchner'den *Madde ve Kuvvet* tercümesi o yıllarda İstanbul ve hatta Türkiye fikir çevresinde derin akis bıraktı[287]. Materyalizmi bütün kanıtlarıyla izah eden bu kitap, spiritüalist felsefe çevrelerinde, İslamcılar arasında şiddetli tepki yarattı. Fakat bu tepkiler Abdullah Cevdet'in Dr. Dozy'den *İslâmiyet Tarihi* tercümesi gibi sırf dini alanda kalmadı. Tam felsefi zeminde tartışmalar yapıldı. Bu tartışmalar fikir tarihimizin önemli bir safhasını teşkil etmektedir ki, bunları materyalizmin anti-tezi olan spiritüalist İslami doktrinleri anlattığımız zaman göreceğiz. Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası*'nda ayrıca bir de *Felsefe Kamusu* tefrikası yapmaktaydı. Bu kamus da Seyit Şerif Cürcânî'nin *Tarifat,* Ebu'l-Baka'nın *Külliyat* gibi eserlerinin kopyası veya taklidi şeklinde meydana getirilmiş olan Taşköprülüzade'nin *Mevzuat ül-Ulûm*'u tarzındaki eserlere son vermesi bakımından dikkate değer. Gerçi daha önce Batı tipinde ansiklopedi vücude getirme teşebbüsü olmuştu. Bunun ilk örneğini Ali Suavi *Kamus-el-Ulûm ve'l-Maarif*'de verdi. Ondan sonra Bustanî Efendi ansiklopedi yapmaya çalıştı ve buna *Dairet-ül-Maarif* dedi. Emrullah Efendi bu kelimeyi düzelterek yalnız ilk cildini yayınladığı esere *Muhit-ül-Maarif* adını verdi[288]. Fakat bu eserler bütün insan bilgilerini içine almak iddiasındaydılar. Halbuki şark tipinde vücude getirilmiş olan *Tarifat*'a karşılık, şimdi garp tipinde bir felsefe sözlüğüne ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyacı ilk defa Baha Tevfik duydu ve *Felsefe Kamusu*'nu bu maksatla yazmaya başladı. Oldukça özetlenmiş olan bu sözlük tamamlanamadı, fakat ilk örnek olmak değerini daima saklayacaktır*.

Baha Tevfik bir yandan da öğrenci ihtiyaçlarına cevap verecek felsefe dersleri yazıyor, halka hitap eden makaleler yayınlıyordu. *Nietzche* adlı küçük kitabı, Ahmet Nebil ve Memduh Süleyman'ın imzalarını da taşıyor. Kitabı Höffding, Emile Faguet, Henri Lichtenberger gibi yazarlardan faydalanarak vücuda getirdiklerini söylüyor. Kitap sonunda, «Nietzsche, hayat ve hakikat üzerine kuvveti aslî değer gibi gören Neron kadar zalim, Vîchnou kadar insafsız bir hayat felsefesi kuruyor, belki haklı, belki

* Rıza Tevfik'in *Kamus-u Felsefe*'si de yarım kalmış olarak daha sonra basılmıştır.

285. Baha Tevfik – Ahmet Nebil, *Tarih-i Felsefe* (1'inci cilt, naşiri Leon Lütfi, Suhulet Kitabevi, baskı yeri: Nişan-Babikyan matbaası, neşir tarihi yok. 2'nci cilt, naşiri: Yan Martoğlu, Selamet Kitabevi. Her iki ciltte çevirenler «bittasarruf tercüme» dedikleri için aynen çevrilmediğini ifade ediyorlar).

286. Fatma Aliye Hanım'ın, Cevdet Paşa'nın hayatına dair bir eseri olduğu gibi, *Muhadarat* adlı bir romanı vardır (Fatma Aliye, Teracüm-ü Ahval-i Felâsife, hanımlara mahsus gazete, Sirkeci, İstanbul, 1317 / 1901).

287. Baha Tevfik, *Madde ve Kuvvet* tercümesinin umumi fikir çevresinde uyandırdığı tepkiyi önceden tahmin ettiği için, kitabın kapağına şöyle bir açıklama koymuştu: «Bazı ulemay-ı kiramın muavenetiyle mütercimler tarafından mükemmel bir reddiye hazırlanmaktadır.» Böyle bir reddiye asla çıkmadı. Zaten bu bir taktikti. Fakat Şehbenderzade ve İsmail Fenni başta olduğu halde, bu kitaba ve dolayısıyla Baha Tevfik'e birçok hücumlar ve reddiyeler yazıldı. (Madde ve Kuvvet, naşiri, Dersaadet Kitabevi, sahibi Arsen, tarihsiz).

288. Emrullah Efendi, *Muhit-ül-Maarif* (Medhal olarak, ikinci baskı dışında bir risale yayınlanmıştır).

değil!» diye bitiyor. Yazarların bu ifadesi, sadık kaldıkları Alman materyalizmine göre ayrı bir çığır olan bu filozofun bir kısım fikirlerine katılmakla birlikte, onun metafiziğine meyleden tarafına şüpheci gözle baktıklarını gösteriyor. *Teceddüd-ü-Felsefî* serisinin dikkate değer bir kitabı da *Vahdet-i Mevcut*'tur[289]. Baha Tevfik ve Ahmet Nebil bunu, Ernest Haeckel'in *Monisme* adlı konferansını tercüme suretiyle vücuda getirmişlerdi. Çevirenler Şark'ta (İslam âleminde) «vahdet-i vücut» diye tanınan *panthéisme* görüşüne karşı, materyalist felsefenin tezine «vahdet-i mevcut» adını vermek suretiyle, tanrısız *pan-naturisme*'i savunmak istediklerini göstermektedirler. Nitekim bu kitap da öteki gibi tartışmalara konu teşkil etmişti. Baha Tevfik hararetli çalışmalarının ortasında, 34 yaşında öldü.

ABDULLAH CEVDET (1869 - 1931)

Türk fikir adamı, şair, ve siyasilerindendir. Jön Türklerle birlikte çalıştıktan sonra, İkinci Meşrutiyet'te tamamen fikir ve edebiyat hayatına kendini vermiştir. Hür düşünceli olmakla tanınmış *publiciste*'dir. Aslen Arapkirli Üstad Ömer Oğullarındandır. 9 Eylül 1869'da Arapkir'de doğdu, Hozat ve Arapkir'de birkaç yıl kaldıktan sonra, babası ve ailesiyle birlikte Elazığ'a (Harput) geldi. Sonra İstanbul'da Kuleli İdadisi'nde ve Askeri Tıbbiye'de okudu. İttihat ve Terakki cemiyetini kuranlar arasında Hüseyinzade Ali, Doktor Nâzım, Bahaettin Şakir, sınıf arkadaşlarıydı. Rıza Tevfik bu siyasi gruba girmemekle birlikte aynı sınıftandı. Mektepten sonra edebi faaliyete başladı. Pek az sonra da Avrupa'ya giderek Jön Türklerle buluştu. Paris ve Cenevre'de *İçtihad* dergisini çıkardı.

Tıbbiye öğrenimini (1888-1893) yaptığı sırada fakülte, Gülhane'deydi. İttihat ve Terakki'nin kurucularından dostu İbrahim Temo ona Felix Isnard'ın *Spiritualisme et Matérialisme* adlı kitabını tavsiye etti. O zamana kadar çok dindar olan bu gençte kitap, şüphecilik fikirlerini uyandırdı. Tıbbiye'nin son senesinde Louis Büchner'in *Matière et Force*[290]'unu okudu. Bu eser Cevdet'in kafasında büyük değişiklik yaptı. 1894'te mezun oluncaya kadar, okulda Abdullah adıyla tanınıyordu. Talebeliğinde yazdığı ilk eserlerinde Ömer Cevdet takma adını kullandı; 1894'ten sonra Abdullah Cevdet imzasını kullanmaya başladı. O sırada Abdülhak Hamid'le tanışmıştı. Onun teşvikiyle şiirlerini küçük kitaplar halinde yayınladı. İlk edebi eserleri: *Hiç* (1890), *Tuluat* (1891), *Türbe-i Masumiyet* (1890), *Masumiyet* (1894), ilk düzyazı eseri *Ramazan Bahçeleri* (1891)'dir. Abdullah Cevdet bu eserlerde Türk *parnassien*'lerinin etkisi altındadır. Bunlar arasında Namık Kemal'den başlayarak Recaizade Ekrem, Abdülhak Hamid, Halit Ziya'yı sayabiliriz. Edebi anlayışında, Menemenlizade Tahir'in rolü oldu. Bunlardan ayrı, Abdullah Cevdet'in vahşi ve biraz çetrefil ve sert ifadesinde Fransız edebiyatından André Chénier'nin, Musset, Lamartine, François Coppée, vb.'nin etkileri oldu. İran edebiyatından Hayyam, İngiliz edebiyatından Shakespeare, Byron zaman zaman taklide özendiği şairlerdi. İzlenim halindeki şiirlerini rübai veya kıt'a şeklinde yazmayı seviyordu. *Tuluat* hicivlerle doludur. Meselâ şöyle bir mısra var:

289. *Vahdet-i Mevcut* (baskı tarihi yok).
290. Abdullah Cevdet'in «Madde ve Kuvvet»i Baha Tevfik'ten çok önce tanıdığı anlaşılıyor.

Bütün vârım elimden çıktı, bir nâmus müstesnâ.

Tuulat'ın başındaki Taat-ı şerif'te Peygamber'i son derecede övüyor.

Ramazan Bahçeleri matbaadan çıkmadan önce Cevdet'in ilk fikir eseri olan *Dimağ* (Beyin) yayınlandı (1890). Ondan sonra *Fizyolocya-i Tefekkür*'ü yayınladı. Kaynak olarak L. Büchner ve başlıca Daubès, Létourneau, Le Moynac'tan faydalanıyordu (1891). Bunlardan sonra sırasıyla *Fizyolocya ve Hıfzı Sıhha-i Dimağ ve Melekât-ı Akliye* (1894, Guyau-Daubès'ten esinlenilmiş), *Kolera* (1894), *Goril* (1894) adlı eserlerini yayınladı.

Tıbbiyede devamlı temasta bulunduğu ittihatçı gençlerle aynı siyasi kanaatlara sahipti. Başlıca İbrahim Temo'nun etkisiyle onda bu fikirler kuvvetlendi. Abdullah Cevdet ve İshak Sükutî, İbrahim Temo'yu politikada takip ettiler. Onlara Mehmet Reşit de katıldı. Sussheim, Abdullah Cevdet'in biyografisini yazarken bu dört arkadaşın tıbbiyedeyken mutlakiyet idaresine karşı bir cemiyet kurduklarını söylüyorsa da, bu rivayet İttihat ve Terakki tarihine dair yazılmış bir eserle ve sonradan yayınlanan bir vesika ile desteklenmemektedir[291]. Sussheim'a göre, biraz sonra cemiyete başka üyelerin katılmasıyla daha geniş bir cemiyet halini aldı. «Hamamönü İçtimaı» kuruldu[292]. Gittikçe daha da genişleyerek kutup kıraathanesi içtimaı oldu. Nihayet İbrahim Temo'nun başkanlığında – Sussheim'a göre – Edirnekapı dışında, Mithat Paşa bahçesinde toplandılar. Statüleri hazırlandı. Bu son safhaya İncirağacı içtimaı deniyor (12'ler içtimaı adını da alır, bu son safhalar bilinen vakalara uymaya başlıyor). Cemiyet birkaç yıl sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti adını aldı. 1895'te Cevdet tevkif edildi. Hükümet, tutulanlardan bir kısmıyla birlikte Cevdet'i Trablus'a sürdü. Trablus'ta askeri hastane göz hekimi oldu, fakat İttihat Terakki Cemiyeti üyeleri orada da çalışmalara devam etti. 1897'de Trablus'tan Tunus'a, oradan Fransa'ya kaçtı. Cenevre'de İshak Sükutî, Tunalı Hilmi, vb.'lerle birlikte *Osmanlı* adında bir dergi çıkardı.

Bu yıllarda yayınladığı eserleri *Fünun ve Felsefe* (1897), *Kahriyat* adı altında bir kısım şiirlerini topladı. Schiller'den *Guillaume Tell* (1896), *İki Emel* adlı şiir kitabı (1898), Alfiefi'den *Della Tirannide* (1897'de İstibdad adıyla yayınlanmıştır), Shakespeare'den bir manzume (Ode) tercümesi (1898)'dir.

O yıl Cenevre'den Almanya'ya gitti. Oradan da Paris'e geçti, Almanya'dan Abdülhamid'in şahsına bir kartpostal gönderdi. Bu hareketi padişaha tecavüz gibi görüldüğünden Abdülhamid'in müracaatı üzerine Almanya'dan çıkarıldı. Yeniden Cenevre'ye döndü. Sefir Karatodori, Abdullah Cevdet'le Abdülhamid'in arasını bulmayı başardı. Sürgünden kaçmış olmasına rağmen Viyana Büyükelçiliğinde Türkiye'nin resmi hekimi oldu. Bu sırada yılda 15.000 frank alıyordu. Bu hareketi ittihatçılar tarafından kötüye yorumlanmış ve daha o zamandan aralarının açılmasına sebep olmuştu. Fakat Sussheim bunu mazur göstermek için, İshak Sükutî'nin Roma Büyükelçiliğinde doktor, Tunalı Hilmi'nin Madrit'te Büyükelçi yanında kâtip olduğunu yazıyor. Abdullah Cevdet'in Viyana'da oturması, Avrupa içinde birçok seyahatler yapmasına imkân veriyordu. O sırada Fransızca şiirlerini yayınladı. Bunlar Byron, Alfieri ve Sha-

291. Başlıca kaynak olarak A. Bedevî Kuran'ın kitapları ile Şerif Mardin'in *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (1895-1908), Ankara, 1960 adlı kitabını alıyoruz.

292. A. Bedevî Kuran, *İnkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakki / İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler.*

kespeare'den esinlenilmişti, fakat memurluğuna rağmen arasıra Sultana karşı hareke-te geçmeden duramıyordu. 1903'de yeniden Cenevre'ye geldi, Viyana'daki görevini bıraktı. 1904'te «İçtihat» matbaasını kurdu. Fransızca adıyla *Imprimerie Internationale* diyordu. Burada *İçtihad* dergisinin ilk sayısını çıkardı. 28 sene hemen fasılasız olarak bu edebi-fikri dergiye bağlı kaldı. Ayrıca bir de «Kütüphane-i İçtihad» kurdu. Birinci sayıda *Les İdées Directrices* adlı makalesinde, fikirlerini ve yayım maksadını özetledi. Cevdet uzun zamandan beri yaptığı bütün tasarrufunu bu kütüphaneye yatırmıştı. 1905'te mahkûm oldu ve matbaası müsadere edildi.

Abdullah Cevdet'in bu devredeki başlıca eserleri şunlardır: *Mémoire Présentée au Congrès International de l'Education Sociale* (1900). Bu raporu Eisenschimel tarafından Almancaya çevrilmiştir (1902). *Prière d'Âme* (1901), *La Lyre Turque* (1901) Gustave Kahn'ın bir önsözü ile birlikte basılmıştır. *Les Quatre Trains Maudits et les Âmes Orphelines* (1903'de basıldı), Türkçe olarak *Hakk-ı Tedîb* 1903'te yazılmış olduğu halde ancak 1912'de basılmıştır. *Chillon Mahpusu* (tercüme, 1899'da basılmıştır), *Droit d'Asile en Suisse* (1904), *Hükümdar ve Edebiyat* (1903), *Kafkasya'daki Müslümanlara Beyanname* (1905).

Abdullah Cevdet 1905 ile 1911 arasında *İçtihad* dergisini ve yayınlarını Kahire'ye nakletti. Orada bir kısım hicivlerini yayınladı. Bu devre içindeki yayınları şunlardır: *Kahraman* şiirler; ikinci kısım (1904); *Ey Zıll-ullah! Sana* (1905); Gustave Le Bon'dan *Ruh-ül-Akvam*'ı 1900'de tercüme etti ve 1901'de yayınladı, ikinci baskısını da İstanbul'da 1913'te yaptı. Mehmet Nuri, Cevdet hakkında *Müslümanlar! Uyanın* adlı eseri bu sırada yazdı. Bu devre Abdullah Cevdet'in edebi-fikri faaliyetinin en canlı kısmıdır. 1902'de *Hamlet* tercümesini yayınladı. 1908'de Dr. Dozy'nin *İslâmiyet Tarihi*'ni çevirip yayınladı (iki cilt). 1904'te Daubrasse'den tercüme *Musiki ile Tedavi*'yi neşretti. Aynı yıl *Macbeth* ve *Julius Cesar* tercümelerini yayınladı. 1909'da Emile Boutmy'den *Essai d'une Psychologie Politique du Peuple Anglais* adlı eseri *İngiliz Kavmi* adı altında çevirdi ve yayınladı. Aynı sene *Yaşamak Korkusu*'nu çıkardı.

Abdullah Cevdet, Meşrutiyet olduğu halde Kahire'de kurduğu matbaayı ve yayınları bırakmadığı için İstanbul'a gelmemişti. Bunu ittihatçılarla arasının açılmış olması şeklinde yorumlayanlar vardı. İstanbul'a siyasi hayatın büsbütün yeni şekiller almasından sonra, ancak 1911'de geldi. 1908'de gelmemesini siyasi ihtirası olmaması ile yorumlamak daha doğru görünüyor. Çünkü geldikten sonra uzun bir süre politikaya karışmadı. 1911'de İstanbul'a gelince «İçtihad» evini kurmaya çalıştı ve dergisini çıkardı. Yeniden yayınlara başladı. O yıl *Fenn-i Ruh* adlı kitabı, 1913'te ikinci baskı olarak *Fünun ve Felsefe*'yi «Felsefe Sanihaları» adlı bir ekle birlikte yayınladı. Weber'den *Asırların Panaroması*'nı, Gustave Le Bon'dan *Les Aphorismes des Temps Présents'i* «Asrımızın Nusûs-u Felsefiyesi» adıyla ve de Rıza Tevfik'le birlikte Ömer Hayyam'ın *Rübaiyat*'mı çevirdi ve yayınladı.

Ondan sonra Abdullah Cevdet'te yeni bir faaliyet devresi başlıyor. Gustave Le Bon'dan *Enseignement Psychologique de la Guerre Européenne*'i «Avrupa Harbinden Alınan Psikolociyaî Dersler» adıyla çevirdi ve yayınladı. *Dimağ ve Melekât-ı Akliye* adlı kitabını ikinci defa bastırdı. Batı ve doğu edebiyatının başyapıtlarına ait çevirilere de bu ilmi çalışmaların yanında devam ediyordu. Bu sırada Shakespeare'in «Antoine et Cléopatre»sını, Mevlâna'nın büyük Divan'ından seçme parçalar halinde *Dilmesti-i*

Mevlânâ'yı, yine Gustave Le Bon'dan *Hier et Demain* ile *Psychologie des Foules*'ü «Dün ve Yarın», «İlm-i Ruh-i İçtimaî» adıyla yayınladı (1924). Çok sevdiği bu Fransız psikologunu daha etraflı tanıtmak için Baron Motom'un *L'Oeuvre de Gustave Le Bon* adlı eserini çevirdi ve yayınladı. Omer Buyse'den (Türkiye'ye maarif teşkilatı için çağırılmış Belçikalı) «Amerika Terbiye Usulleri»ni (1926); Jean Marie Guyau'dan *Terbiye ve Veraset*'i (1926); Novicow'dan *La Guerre et ses Prétendus Bienfaits* adlı eseri «Harp ve Sözde İyilikleri» adıyla 1915'te çevirmiş olduğu halde ancak 1925'te yayınlayabildi. Rahip Meslier'den *Le Bon Sens*'i* (1926) aynı yıl çevirdi ve «Aklı Selim» adıyla yayınladı. J. M. Guyau'dan «Bir Filozofun Şiirleri»ni 1929'da yayınladı. Yine G. Le Bon'dan *Les Incertitudes de l'Heure Présente*'i «Amelî Ruhiyat» adıyla çevirdi, 1931'de yayınlandı. Shakespeare'den en son yaptığı çeviri «Kral Lear»dir.

Abdullah Cevdet mütareke yıllarında Hürriyet ve İtilaf Partisi'ne temayül etti. Bu sırada hakkındaki söylentiler ve kendisinin yese düşmüş olması, Cumhuriyet devrinde iyi karşılanmamasına sebep oldu. Kitaplarında ilk defa sol kapakta Latin harflerini ve sahifelerin üzerinde *chiffre arabe* kullandı. Alaturka tartı ve ölçü yerine milletlerarası tartı ve ölçülerin kullanılmasını tavsiye etti. Latin harflerine taraflı oldu. İstanbul'a dönüşünde Sirkeci garından şapka ile çıktı. Bütün bu cesur hareketleriyle sonraki nesillere örnek olmasına rağmen, siyasi kararsızlığı ve mütareke yıllarına ait dedikodular, Ankara'yı ziyaret ettiği zaman iyi bir kabul görmemesine sebep oldu. 1931'de İstanbul'da öldü.

Abdullah Cevdet yorulmak bilmez bir yazardır. Henüz Türkiye'de doğu ve batı klasiklerinin tanınmadığı bir devrede ilk defa bunları tanıtmak ve memleket ölçüsünde bir *Renaissance* açmak için ilk çabayı yapmıştır. Bu uğurda yayınladığı «İçtihad Kütüphanesi»ni otuz yıl fasılasız devam ettirmesi, *İçtihad*'ı bütün güçlükleri yenerek çıkarması ne derecede azim sahibi olduğunu gösterir. Bununla birlikte, çevresinde kötü karşılanması yalnız dini duygulara ve geleneklere hücumundan ileri gelmiyordu. Siyasi hayatta tek kalmak arzusu, politika arkadaşlarını kuşkulandıracak garip hareketleri de bunda etken oluyordu[293]. Umumi kanaate aykırı düşünceden hoşlanırdı. Orijinal olma merakı ile paradoksa kadar gitmesi[294] bazı fikirlerini aşırı bir şekilde ifade ederken düştüğü çelişmeler, şiddetli tepkilere sebep olmuştur[295].

Abdullah Cevdet'in çalışmalarını başlıca üç sınıfa ayırabiliriz: 1) Batı ve doğu edebiyatının klasiklerinden çeviriler. Bunlarda istibdatla mücadele, hürriyet ve insanlık fikirleri birinci planda gelir. A. Cevdet, Alfieri'yi Schiller'i hatta Shakespeare'i seçerken ilkönce bu fikir hâkimdi. Nitekim Mevlâna'yı, Hayyam'ı seçişini de insani-

* Aslında bu eser rahip Meslier diye tanınmamış birine atfederek Voltaire tarafından yazılmıştır.

293. Susshelm'in Fransızca Encyclopédie de l'Islam'da, A. Cevdet maddesini uzun ve mübalağalı bulan A. Adıvar, bu maddenin yazılmasını benden istemişti. Onu yarıya indirdim, fakat yine de memnun olmadı ve şimdi Türkçe «İslâm Ansiklopedisi»ndeki şekli verdi. Bunun sebebini sordum kendisine, isnat edilen «hafiyelik» suçunu ispat edecek kandırıcı bir kanıt göstermedi, yalnız esaslı olarak ittihatçı olmamasını ileri sürdü ki, bence bu hücum için yeteri kadar kuvvetli değildir.

294. İttihat ve Terakkiyi kuranların sınıfından olan babam Dr. Ziya, 1896'da Londra'da tahsil ederken A. Cevdet oraya gelmiş, omnibusla gezdikleri sırada babam büyük binaları tanıtmaya çalışırken, birdenbire «Şimdi ne düşünüyorum biliyor musun? Elimde bir bomba olsa da şu koca şehri havaya uçursam» demiş. Hangi nefret ve hayranlığın kompleksi onu böyle garip şekilde ifadeye götürmüştür?

295. Sebilürreşad'ın hücumlarından başka, Eşref'in tanınmış hücumları onu pek acı şekilde yermektedir.

yet ve şüphecilik fikirleri idare ediyordu. Bu çeviriler, Türkiye'nin o günkü okuyucu çevresinde büyük etki yaptı. Çeviriler belki yeteri kadar itinalı değildir. Bu yüzden Süleyman Nazif, onun için «Şekspiri katletti» demişti. Bununla birlikte onların rolünü küçümsemek büyük yanlışlık olur. 2) İslamiyete ve dini geleneklere ait çevirileri: Bunların başında Dr. Dozy'nin *İslâmiyet Tarihi* gelir. «İçtihad»ta yaptığı başka birçok çevirilerle onun olumsuz tesirini düzeltmeye çalıştı[296]. Fakat bu kitap, gelenekçi çevrede çok kötü karşılandı. Dozy'nin, Peygamberin hayatını marazi psikoloji ile açıklamaya çalışması, dini inançlara tecavüz sayıldı. *Şebilürreşad* bu kitabın aleyhinde devamlı tenkitler yayınladı[297]. 3) A. Cevdet, sosyal reformlara ait fikirlerini, onca örnek Batı düşünürü olan Gustave Le Bon'dan aldı. İçtihad'taki makalelerinden birçoğunda ona dayanıyordu ve Le Bon'un fikirlerini Türkiye'nin o günkü sosyal meselelerine tatbike çalışıyordu. Bundan dolayı daha gençliğinde onun eserlerini çevirmeye başlamış ve hayatı boyunca en önemlilerini Türk okuyucularına tanıtmıştı. O derecede ki, Abdullah Cevdet'in adı işitilince G. Le Bon hatıra geliyordu. Burada onun tanıttığı bu batılı yazar üzerinde duracağız.

Gustave Le Bon'dan çevirdiği *İlm-i Ruh-i-İçtimaî* adlı eserde[298] 19. yüzyıl sonunun bu tanınmış psikolognun başlıca fikirlerini görüyoruz. Le Bon'dan önce bu konuda Wundt'un *Völkerpsychologie*'sinin bulunduğunu[299], Hegel'in «objektif ruh» görüşünden esinlenilmiş olmak üzere Almanya'da (Steinthal, Lazarus, Wagner ve İhering) «cemaat ruhu» (Volksgeist) teorisi etrafında çalışmalar olduğunu hatırlatmalıyız. Hatta bir bakımdan bu araştırmaların yanında Le Bon'un eserleri *vulgarisation* seviyesine düşer. Asıl fikri alanda onlardan esaslı ayrılığı, bireysel şuurun cumhur ruhuna göre üstünlüğü ve orijinalliği kanaatiydi. Bu bakımdan Le Bon'un «cumhur psikolojisi»ni ötekilerin devamı saymak doğru olmaz.

Ona göre, medeniyetlerin değişmesinden önce gelen büyük sarsıntılar, önemli siyasi değişmelerle paraleldir: «Kavimlerin istilâsı, hanedanların yıkılması gibi. Fakat bu olaylar derinden incelenirse görülür ki, onların altında kavimlerin fikirlerine ait esaslı değişiklikler bulunmaktadır. En önemli değişmeler kanaatlerde, görüşlerde, inançlardadır. Bugünkü çağ, insan düşüncesinin şekil değiştirmeleri halinde bulunduğu kritik (buhranlı) zamanlardan birini teşkil etmektedir. Bu değişmenin esasında iki faktör vardır: Birincisi, medeniyetimizdeki dinî, siyasî, içtimaî inançların yıkılmasıdır. İkincisi, tamamen yeni varlık ve düşünce şartlarının yaratılmasıdır. Zamanımız bu iki faktörün karşılaştığı tam bir karışıklık (chaos) manzarası gösteriyor. Gelecek cemiyetler hangi esaslı fikirler üzerine kurulacak? Bilmiyoruz. Ancak şimdiden tahmin edilebilir ki, büsbütün yeni bir unsur hâkimdir. Bu da cumhurun kuvvetidir. Bunun için yeni devre, cumhur (foule) devri demek doğru olur. Bir asır önce vakaların başlıca etkeni gelenekçi siyaset ve prensiplerin rakipliğiydi. Bugün siyasî gelenekler, hükümdarların ferdî eğilimleri ve rekabetlerin önemini kaybetmiştir. Cumhurun sesi her vakitten daha yüksektir. Siyasi hayatta halk sınıflarının meydana çıkması, onların ağır

296. Burada *İçtihad*'daki bu yayınlardan yalnız dini şiirlerini söylemek yeter.

297. Fakat belli başlı tenkit İsmail Fennî'nin *İzâle-i Şükûk* adlı bu eser için yazmış olduğu tenkit kitabıdır.

298. Bu kitap ilk önce Köprülüzade Fuat ve Sadrettin Celâl tarafından *Ruh-ı Cemaat* adıyla çevrilmiş ve tenkide uğramış, sonradan A. Cevdet kitabı *İlm-i Ruh-i İçtimaî* adıyla yeniden çevirdi (1924).

299. Bu büyük eserin bir özeti, tek cilt halinde Ziya Talât tarafından *Kavimler Ruhiyatı* adıyla çevrilmiş ve Remzi kitabevinde basılmıştır (1931).

ağır hâkim sınıflar halini alması, geçmiş devrimizin en belirgin olaylarındandır. Bu vaka, genel seçimden ibaret değildir. Cumhur gücünün doğuşu, önce zihinlerde kazılmış olan bazı fikirlerin yayılması şeklinde görünür, sonra teorik fikirlerin gerçekleşmesine doğru giden bireyler arası ortaklık halini alır. Ortaklık (association) cumhurun kendi gücü hakkında açık fikirler edinilmesini sağlar. Onlar sendikalar kurar, iş borsaları yapar, meslek dayanışmalarıyla sağlamlaşırlar. Bugün, cumhurun «Hak arama» teşebbüsleri gittikçe daha aydınlanmaya başlamıştır. İş saatlerinin sınırlanması, mahsulün bölünmesi, yüksek sınıfların aşağı sınıflar eline geçmesi bunun başlıca alametleridir. Teoriye kabiliyetsiz olan cumhur, daha çok hareket gücündedir. İlmin iflasından söz edenler haksızdır. Çünkü, bu karışıklıkta sorulara cevap verecek, yine yalnız ilimdir. Herşeyden önce, psikolojinin en önemli dalı olan cumhur veya kalabalık (foule) psikolojisi olacaktır. Siyaset adamına, ahlâkçıya, eğitimciye rehberlik edecek olan bu cumhur psikolojisidir. Bizi bugünün anarşisinden kurtaracak, bu tarzda ciddi bir ilim çalışmasıdır.

Şimdiye kadar, ihtiyarlamış medeniyetlerin yıkılması, cumhurun en önemli işi olmuştur. Eskiden medeniyetler küçük bir aydın aristokrasisi tarafından yaratılır ve sürdürülürdü. Onlarda cumhurun rolü yoktu. Bunların gücü yalnız yıkmak içindi. Bir medeniyet sabit kurallar, disiplin, geleceğin tahmini, yüksek bir kültür derecesi ister. Medeniyet çökmeye başlayınca, cumhur onun yıkılışını kolaylaştırır. Bizim medeniyetimiz için soru, eskiden beri din kurucular, peygamberler, tanınmış devlet adamları, hatta küçük toplum başkanları, hep dış bilinçte halk psikologlarıdır. Cumhur ruhu hakkında içgüdüden gelen fikirleri vardır. Napoléon cumhurun ruhuna iyi nüfuz ediyordu. Ancak Avrupa'nın ruhunu anlayamadığı için yenildi. Cumhur ruhunu bilen adam, halkın faydasına en uygun, en adil hareket etmez, ancak ona faydalı gibi görünecek tarzda hareket eder. Halk, vasıtalı vergiler daha ağır bile olsa, bunları vasıtasız vergilere tercih eder. Vergi sistemleri adaletsiz de olsa bu yolu tercih eder.»

G. Le Bon'a göre cumhur (veya kalabalık), kökü ve cinsiyeti ne olursa olsun, halk topluluğudur. Fakat, psikolojik bakımdan, kalabalık kelimesinin başka bir anlamı vardır. «Belirli bazı şartlar altında ve yalnız bu şartlarda bir insan topluluğu onu terkip eden fertlerden herbirinin karakterlerinden tamamen farklı, yeni bazı karakterlere sahiptir. Orada bilinçli kişilik kaybolur. Bütün birliklerin duygu ve fikirleri aynı yöne çevrilmiştir. Geçiş halinde olan, fakat çok ayrı karakterler gösteren kollektif bir ruh meydana gelir. Kollektif heyet, o zaman organize bir cumhur, yahut psikolojik bir kalabalık halini alır. Sanki fertlerin üstünde tek bir varlık doğar ve bunu idare eden cumhurun ruhi birliğinin kanunudur. Fertlerin uzun bir süre yanyana bulunmaları bile onlara psikolojik bir cumhur manzarası vermez. Bir umumi meydanda rastgele yanyana gelen bin kişi, psikolojik bir cumhur değildir. Onların özel karakterleri olması için, tabiatını belirteceğimiz bazı uyarımları almaları gerekir. Şuurlu kişiliğin kaybolması ve düşüncelerle duyguların aynı yöne çevrilmesi, daima tek bir nokta üzerine birkaç ferdin aynı zamanda hazır bulunmasını gerektirmez. Binlerce ayrı ayrı fert, belirli bir anda bazı şiddetli heyecanların etkisiyle, mesela büyük bir millî vaka ile psikolojik bir cumhur karakterini alır. Onları birleştiren herhangi bir tesadüf davranışlarını hemen cumhura özgü karakteri almaya başlar.

Psikolojik cumhur, kurulduğu zamandan beri iğreti, fakat belirlenebilen karak-

terler kazanır. Bu genel karakterlere, çeşitli şartlara göre değişen özel karakterler de katılır. Bunun için psikolojik cumhurlar sınıflanmaya elverişlidir. Bu sınıflanma bize, birbirine benzemeyen unsurlardan bileşik ayrı cinsten bir unsur ile, az çok benzer unsurlardan bileşik olan bir cinsten cumhurların bulunduğunu gösterir. Türlü cinsten cumhurlarla uğraşmadan önce, hepsinde ortak karakterleri tetkik edelim. Cumhur ruhunun tasviri kolay değildir. Teşkilatı yalnız ırka ve kollektif heyetlerin terkibine göre değil, üzerindeki uyarımların derecesine göre de değişir. Cumhurun kuruluş aşamalarını inceleyemediğimiz için, onların tam teşkilatlarıyla uğraşalım. Cumhurun birçok psikolojik karakteri, tek tek bireylerle ortaktır; bir kısmı da onlardan ayrıdır. Mesela, psikolojik bir cumhurun gösterdiği belirli bir vasıf şudur: Onu terkip eden bireyler ne olursa olsun, onları cumhur haline koyan biricik olgu, onlarda kollektif ve birey-üstü bir ruhun doğuşudur. Bu ruh onları, tek başına bulundukları zaman düşünecekleri, duyacakları, hareket edeceklerinden farklı bir tarzda düşündürür, duyurur, hareket ettirir. Bazı fikirler, bazı duygular yalnız cumhur halindeki bireylerde hareket halini alabilir. Psikolojik cumhur, sınırlı bir zaman için kaynaşmış ayrı cinsten unsurlardan bileşik iğreti bir varlıktır ki, canlı bir uzviyette hücreler nasıl bu hücrelerden tamamen farklı karakterler gösteren bir bütün teşkil ederlerse, bu ruh da kendini terkib edenlerden farklı bir bütün yapar.»

Herbert Spencer gibi bir filozofun kanaatına tamamen aykırı olarak G. Le Bon, bir cumhuru teşkil eden toplulukta; unsurların toplamı veya ortalaması yoktur, fakat yeni karakterlerin terkibi ve yaratılışı vardır, diyor «Nitekim kimya'da da böyledir. Her terkip, unsurların üzerinde yeni karakterler meydana çıkarır. Cumhur halindeki bir birey, tek başına bireyden farklı vasıflar gösterir. Fakat bu vasıfların keşfedilmesi, tek başına ferde göre çok daha güçtür. Bu yeni ruhi faaliyette yalnız şuur değil, dış şuur ve alt şuur da büyük bir rol oynar ve kökü içgüdülerden, duygulardan, ihtiraslardan gelen birçok etkenler, ruhi hayatımızın tortusunu teşkil eder. Bu dış şuurlu temel veya kök, cumhur psikolojisinde sathi olan şuurlu faaliyetten daha çok tesirlidir. Kollektif dış şuur tarafından gerektirilen genel vasıflar, cumhurda ortaklaşan ve yerleşen karakterleri meydana getirir. Kollektif ruhta insanların fikri yetileri ve bunun sonucu olarak bireylikleri silinir. Ayrıcinsten bircinstenin içinde erir, ve dış şuurlu vasıflar hâkim olur. Bundan dolayı cumhur ruhu, meziyetleri, üstün vasıfları değil, aşağı ve bayağı vasıfları toplar. Hatta denebilir ki meselâ, Voltaire kendine karşı olan yüz adamın kanaatinden daha haklıdır.

Çeşitli sebepler cumhura mahsus karakterlerin meydana çıkmasını gerektirir: Birincisi – Cumhur halinde birey içgüdülerine hüküm sürdüren sarsılmaz bir kudret duyar. İkincisi – Ruhi veya zihni bulaşmadır. Bu, cumhurun hem özel karakterlerini, hem de onların yönünü belirtir. Ruhi bulaşma, anlaşılması kolay, fakat henüz tamamen açıklanmamış bir olaydır. Üçüncüsü – Ruhi bulaşmayı da hazırlayan 'telkin edebilme'dir. Bu olayı anlamak için fizyolojinin yeni keşiflerinden haberli olmalıdır, diyor. Yüksek beyin merkezlerinin faaliyetten kesildiği *hypnose* olaylarında bu hal görülmektedir. Bu olaylarda insan, verilen emri icraya ve telkine tamamen elverişli hale gelir. Aynı hal, kollektif ruhta ve cumhur olaylarında da vardır. Bir cumhura giren ferdin hali de, aynı suretle telkinle hareket etmek ve sürüklenmektir. Şuurlu kişiliğin kaybolması, dış şuurlu kişiliğin hâkim olması, duygular ve fikirlerin telkin ve bulaşma

yolu ile aynı yönde toplanması, telkin edilen fikirlerin hemen eylem halini almaya yönelmesi, cumhur içindeki ferdin başlıca vasıflarıdır. O artık, tek başına bulunduğundan tamamen farklı bir ruh hali içinde yaşamaktadır.»

Cumhurun duyguları ve ahlâkı: Le Bon'a göre cumhurun ilcalarına (içtepi) bağlılık, akıl yürütme güçsüzlüğü, tenkit yokluğu, duyguların aşırılığı gibi birçok vasıfları vahşi ve çocuk gibi aşağı evrim derecesindeki varlıklarda da görülür. «Bu yüzden cumhur içinde birey, gerçekle temas edemez. Masallar, efsaneler, orada çabuk yayılır; vaka efsanevîleştirilir. Orada birey hayallerle düşünür. Kavramlar (hele mantıki kavramlar) rolünü kaybeder. Böylece kollektif birsamlar kurulur. Bir cumhuru teşkil eden bireylerin zihni niteliği bu hakikati değiştirmez. Cumhur ruhu faaliyete geçince, bu nitelikler artık işlemez olur. Bilgin ve bilgisiz aynı derecede gözlem gücünü kaybederler. Kollektif birsamlar devreli, iğreti ve şiddetli *mythos*ların hâkimiyetine dair her devirden, fakat başlıca cumhur ruhunun en kuvvetli olduğu geçiş (transition) devirlerinden pek çok misal bulabiliriz. Yunanlılarda site'nin yıkılması, tyran'ların doğuşu, İskender Devri; Roma'da Gracchus'ler, cumhuriyetin sonu, Ortaçağın başı, vb. gibi.

Cumhur ruhu, kadın psikolojisine yakındır. Onun gibi ilcalı hareketler, duyguya esirlik, telkin olunabilme gösterir. Bundan dolayı kadınlar, cumhur ruhu tarafından sürüklenmeye daha elverişlidirler. Efsaneler, masallar veya iğreti kollektif birsamlar kadınlar arasında daha kolay yayılır. Cumhur ruhu bütün ırklarda vardır. Fakat Latin ırkı, Anglo-Saxonlardan bu hususta daha hassastır. Anglo-Saxonlarda ferdi eğitimin kuvveti, cumhur ruhunun hükmünü azaltır.

Cumhur duyguları aşırı, ilcalı ve basittir. İyi veya kötü bir cumhur ruhunun gösterdiği duygular daima çok basit ve çok aşırılık vasıfları gösterir. Bu noktadan, cumhur içindeki birey, ilkelere benzer: teferrüatı görmez, eşyayı blok halinde görür. Geçişleri farkedemez. Bu vasıf cumhuru şüphe ve kesinsizlikten kurtarır. Kadınlar gibi cumhurlar da hemen aşırı hadlere (extreme) doğru giderler. Basit bir antipati, hemen nefret ve kin halini alır. Cumhur duygularının şiddeti, sorumluluğun yokluğu dolayısıyla ayrıcinsten cumhurlarda da hâkimdir. Onlarda her türlü sorumluluk duygusu silinir. Toleranssızlık, istibdat (otoritarizm) ve muhafazakarlık başlıca vasıflarıdır. Her şeye daima, ya mutlak doğru, ya mutlak yanlış gözüyle bakarlar. Doğru gözüyle baktıkları şeyden asla şüphe etmedikleri için, cumhurlar toleranssız oldukları kadar da otoriterdirler. Fert, çelişmeyi ve tartışmayı kabul edebilir; cumhur, buna asla katlanamaz. Umumi toplantılarda en hafif tartışma, şiddetli gürültülere ve hücumlara uğrar. Cumhura mahsus kahraman tipi, daima Sezar bünyesindedir, bu da başlıcı Shakespeare'in *Jules Cesar* dramında tasvir ettiği gibi, cumhur ruhu bu tiple tamamlanır. Eğer cumhurun derin muhafazacı içgüdüleri bilinmezse halk devrimleri tarihi anlaşılamadan kalır.

Âhlak, deyince, bazı itibari (uzlaşımsal) değerlere karşı devamlı saygı anlaşılırsa, cumhurun ahlâka elverişli olamayacak kadar ilcalı olduğunu söylemelidir. Fakat bununla biz, nefsi feda etmek (özveri), başkacılık, haklılık ihtiyacı gibi bazı nitelikleri anlayacak olursak, diyebiliriz ki, cumhurlar bazen çok yüksek bir ahlâk derecesine ulaşırlar. Bazı psikologlar cumhurun aşırı hareketlerine bakarak, onları bilinçsiz ve ahlâka karşı saldırıcı saymaktadırlar. Her ne kadar cumhurlar bu tarzda tecavüzlere

elverişli ise de, aşırı fedakârlıklara, feragatlara da kabiliyetlidirler.» Başlıca Hıristiyanlığın ilk devrinde *Martyr*'lerin hayatı, İslamiyetin doğuşundaki şehidler, Le Bon'a göre bunun örnekleridir. Ölçüsüz, taşkın fedakâr bireyler de yalnız, cumhur ruhunun bu şiddetli kaynaşma devirlerinde meydana çıkar. O sırada korkak bir adam kahraman, ölçülü bir insan aşırı ve atılgan olur.

G. Le Bon, Wundt gibi, ilkellerden alınmış örnekler veriyor. Akıl yürütmenin yokluğu veya zayıflığı, cumhur ruhunu tenkit fikrinden yoksun kılar. Cumhurun hayalgücü, akılyürütmeye başvurmayan bütün varlıklar gibi, derinden derine sarsılmaya elverişlidir. Bir kişinin, bir vakanın zihinlerinde uyandırdığı hayaller, gerçek şeyler kadar kuvvetlidir. Bunun için Le Bon halk hayalgücüne ait efsane, masal, destan, halk hikayesi ve romanlarından örnekler veriyor. Bunların ferdi hayalgücünün yaratıcılığına ve gerçekliğine göre fakir olduğunda ısrar ediyor. Bu bakımdan Le Bon'un teorisi, kollektif psikolojiyi tamamen kudretsiz görmeye meyletmektedir.

«Dini duygunun esasları yüksek diye kabul edilen kimseye hayranlık, ondaki kuvvetten korku, emirlerine körü körüne itaat, dogmalarını tartışma imkânsızlığı, onları yayma arzusu, kabul etmekten kaçınanlara karşı düşmanlık. Böyle duygular Allah'a bir kahramana veya siyasi bir fikre tatbik edilebilir. Fakat hepsinde aynı tabiatüstü ve mucizeli esas vardır. Bu duygunun aşırılığı taassup (fanatisme)u doğurur. Toleranssızlık bunun zorunlu sonucudur. Cumhurun kanaatlerinde körü körüne itaat, vahşi toleranssızlık, şiddetli propoganda ihtiyacı vasıfları görünür. Dini ve siyasi inançların kurucuları, daima bu vasıflardan faydalanmışlardır. Bunların yayılması için bilinçsiz olarak telkin, propaganda, itaat psikolojisini kullanmışlardır.

Kavimlerin olgunluklarının, kurumlaşmalardan (institutionalisation) olduğu fikri çok yaygındır. Fransız İhtilali bu fikirden doğmuştur. Birçok tecrübeler, bu yanlış fikri yıkmak için yetmedi. Filozoflar boş yere onun saçmalığını ispata çalıştılar. Onlar kurumların fikirler ve âdetlerden doğduğunu gösterdiler. Bir kavim bir kurumu keyf ve hevesine göre seçmez. Kurumlar ve hükümetler, ırkın ürünleridir. Bir devrin yaratıcısı olmaktan çok, mahsulü ve yaratığıdırlar. Kavimler bir anın heveslerine göre idare edilmezler. Karakterlerinin gereğine göre idare edilirler. Bir siyasi rejim kurmak ve değiştirmek için bazen yüzyıllar lazımdır. Kurumlarda hiçbir içsel değer yoktur. Onlar kendi başlarına ne iyidir ne de kötüdürler. Bir kavim için belirli bir anda iyi olan bir kurum, başka bir kavim için çok kötü ve zararlı olabilir. Her kavmin kurumlarını ve kanunlarını teker teker almalı, onların ırklarının ihtiyacını ne derece ifade ettiklerini ve zorla şekil değiştiremeyeceklerini göstermelidir. Meselâ merkeziyetçiliğin fayda ve zararları hakkında felsefi tartışmalar yapılabilir. Fakat karma ırklardan ibaret 1000 yıl içinde ağır ağır merkeziyetçiliğe ulaşan bir kavim gördüğümüz ve büyük bir ihtilalin de bu merkeziyetçiliği kaldırmak şöyle dursun, ona uymak zorunda olduğunu anladığımız zaman şu sonucu çıkarırız: Merkeziyetçilik soyut bir fikir veya iradi bir kurum değil, tarihi-psikolojik zorunlulukların dayanılmaz sonucudur. Bundan anlaşılır ki, cumhur ruhuna tesir etme aracını kurumlarda aramamalıdır. Birleşik Amerika gibi bazı memleketlerde demokratik kurumlar büyük gelişme halindedir. Latin Amerika'nın bazı memleketlerinde ise aynı kurumlar acınacak bir halde bulunuyor.»

Devrimizin hâkim fikirlerinin başında öğrenim ve eğitimle insanları düzeltmek, hatta eşit kılmak gelir. Tekrar edile edile bu kanaat, demokrasinin sarsılmaz dogma-

larından biri oldu. Fakat Le Bon'a göre, demokratik fikirler psikoloji verileri ile ahenksiz haldedir. Tanınmış bazı filozoflar, mesela Spencer, eğitimin insanı ne daha mutlu, ne daha ahlâklı kıldığını ve kötü idare edilince fayda yerine zarar verdiğini görmektedir. Hatta istatistikler, tahsil ile suçluluğun arttığını gösteriyorlar. Eğer eğitimin dayandığı toplumun bütün başka üstün faktörleri gözönüne alınmayacak olursa, o yalnız başına soyut, belki de tehlikeli bir etken olur. Ancak, cumhur psikolojisi bilinmek suretiyle eğitim faydalı bir hale getirilebilir. Anglo-Saxon memleketlerinde eğitimin üstünlüğü, tutulan metotdan değil, bu metodu kullanan toplumun genel kuruluşundan ileri geliyor. Bu kuruluştan yoksun olan bir toplumda yalnız bu metodu kullanarak bu sonuca ulaşılamaz.

G. Le Bon, cumhur kategorilerini sınıflamaya ve herbirini tasvire çalışıyor: A – Ayrıcinsten cumhurlar, B – Bircinsten olanlar, A – Ayrıcinsten olanları da: a) Anonim cumhurlar: Sokak kalabalığı, b) Anonim olmayanlar: Jury'ler, parlamento meclisleri vb. diye ayırıyor. B – Bircinsten olanlar ise şu kategorilere ayrılıyor: a) Mezhepler (secte): Siyasi mezhepler, dinî mezhepler, vb. b) *Caste*'lar: Askeri *caste,* dini (ruhani) *caste,* c) Sınıflar: Burjuva sınıfı, köylü sınıfı, işçi sınıfı, vb. Le Bon bunlardan başka, suçlu denen cumhur tiplerini (eşkiyalık, haydut zümreleri), gangsterler, iğreti meclisler vb. gibi çeşitli tipleri de incelemektedir.

Abdullah Cevdet, Le Bon'un, bundan önce çıkmış ve en önemli olan eserini (Les Lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples)'i «Ruh ül-Akvam» adıyla çevirdi. Bu kitap birinciden daha çok yayılmış ve okunmuş, ona karşı olanlar tarafından da daha çok tenkide uğramıştı. İlk baskısı 1901'de olan çeviri, sonradan İstanbul'da tekrar 1913'te basıldı. Le Bon bu eserde, ırkların psikolojik karakterlerini tetkikle işe giriyor. Her ırkın onca, anatomik yapısı kadar sabit bir akli bünyesi vardır. Akli bünye, beynin bazı özel hücre düzeni ile ilişkilidir. Fakat henüz bu bünyeyi (structure) gösterecek kadar ilim ilerlememiştir. Bir milletin ruhunu oluşturan ahlâki ve akli karakterler, o milletin bütün geçmişinin, dedelerinden kalan mirasın bir bileşimidir. Aynı ırkın bireylerinde bu karakterler pek farklı görünür. Fakat inceleme gösterir ki bu bireylerin çoğu anatomik karakterler kadar devamlı bazı ortak karakterlere sahiptirler. Bir ırk çok eski ve bircinsten ise, onun ortalama tipi çabuk meydana çıkar. Irk, ömrü çok uzun olan devamlı bir yaratık gibi düşünülebilir. Bir kavim dirilerinden ziyade ölüleri tarafından idare olunur. Biz onların kusurlarının yükünü çekeriz, faziletlerinin ödüllerini alırız. Vatan fikri, ancak ırk fikri birliğinde düşünülünce bir anlam kazanır.

Gustave Le Bon, kendi koyduğu ilkelere dayanarak bir medeniyette, kavmin ruhunun dış görünüşü olan ögeleri inceliyor. Gerek yüksek gerek aşağı ırklar, medeniyet unsurlarını birdenbire değiştiremezler. Dinlerini, dillerini, sanatlarını değiştiren kavimler, bu bakımdan bir takım zıtlıklar göstermektedir. Brahmanizm, Budizm, İslamiyet ve Hıristiyanlık, onları kabul eden ırklara göre türlü manzaralar almıştır. Nitekim sosyal kurumlar ve diller de onları kabul eden ırklara göre çok çeşitli şekillere bürünmüştür. Çeşitli dillerde birbirinin karşılığı sayılan kelimeler, birbirine hiç benzemeyen fikirleri ve düşünce tarzlarını ifade etmektedir. Bu yüzden bazı dilleri tercüme etmek imkânsızdır. Tarihte bir kavmin medeniyeti bazı derin değişmelere uğrar gibi görünür. Fakat aslında bu değişme o kadar derin değildir. Le Bon buradan hareketle kavimlerin sanatlarındaki değişikliği de aynı tarzda inceliyor.

Üçüncü kitapta yazar «İçtimai kurumlar ve teşkilât kavimlerin ruhundan çıkmıştır» hükmüne varıyor. Bu hükmünü Birleşik Amerika ve İspanya arasında yaptığı karşılaştırma ile aydınlatıyor. Son kitap, kavimlerin hayatında fikirlerin rolüne, medeniyetlerin evriminde dini inanaçların rolüne, kavimlerin tarihinde büyük adamların rolüne aittir. Sonuçta G. Le Bon tıpkı İbn Haldun veya günümüzde yaşayan Oswald Spengler gibi «Medeniyetler nasıl sönerler» diyor ve bu eski probleme ırklar psikolojisi açısından, onların yükselişi ve çöküşü ile cevap veriyor.

Abdullah Cevdet bu fikirlerin şiddetli cazibesine kapılmıştı. G. Le Bon'un birinci kitabı, kendisine yapılan hücumlara hedef olmayacak bazı sağlam fikirler taşımaktadır. Durkheim'da gelişecek olan «kollektif şuur» fikrinin kökünü onda buluyoruz. Şu farkla ki, Le Bon'a göre bu ruhi sentez kendini terkip eden ferdi şuurlara karşı ve onların zararınadır. Yani Durkheim'in kabul ettiği gibi terkibi unsurlardan üstün olacak yerde, onlardan aşağı kalmaktadır. Le Bon'a göre orijinal olan, cemaat veya cumhur değil bireydir. Cemaat, değerin düşmesini, bayağılaşma ve standartlığı temsil eder. Bu bakımdan o, tamamen sosyolojik görüşün karşısındadır. Nitekim Abdullah, Cevdet de *İçtihad*'taki yazılarından çoğunda bu fikri Türkiye'nin o günkü meselelerine tatbik etmeye çalışmaktadır. Fakat burada onu daha çok sürükleyen ikinci ve Le Bon'un daha eski kitabı olmuş, ona olan hayranlığı, kendisini sosyal meselelerin açıklanmasında şiddetli kötümserliğe götürmüştür. Burada Le Bon, bir sosyal psikologdan çok ırkçı gibi konuşmaktadır. Irk anlayışı Fransız antropolojik görüşüne bağlanmaktadır[300]. Bu noktada o, adeta Almanya'da yayılan «üstün ırk» teorisinin Fransa'daki savunucusu rolünü oynuyor. Fakat bu karanlık içinde A. Cevdet'e ışık gibi görünen nokta G. Le Bon'un «melezleşme» teorisidir: Mademki ırkların melezleşmesi yeni ve canlı ırkların doğmasına imkân verebilir, öyleyse A. Cevdet'e göre ırkçılığın çizdiği tarihi kader sınırını aşmaya ve gelecekten ümitlenmeye imkân vardır. Bu da Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve melezleşmesidir. Irk hakkındaki peşin bir hükme saplanmış ve üzerinde hiçbir tartışma yapmadan onu kabul etmiş olan Abdullah Cevdet, fikirlerinin sonuçlarında ne kadar sapık bir noktaya ulaştığının farkında değildi. Eğer Gustave Le Bon üzerinde bir inceleme ve tenkit yapmış olsaydı, oradaki doğru ve yanlış tarafları ayırır, onu zamanının başka sosyal psikologları ile karşılaştırır ve daha sağlam bir yönde ilerleyebilirdi. Yazılarının hücuma uğrayışında bu kusurların önemli bir payı vardır.

RIZA TEVFİK (1868 - 1951)

Rıza Tevfik, Meşrutiyet yıllarının tanınmış felsefeci ve şairidir. 1868'de Rumeli'de Cesir-Mustafapaşa kasabasında doğdu. Babası mülkiye kaymakamlarından Hoca Mehmet Tevfik'dir. Emekli olunca İstanbul'da *Alliance Israélite* okulunda hocalık yapmış, oğlu Rıza'yı da orada okutmuştur. Rıza Tevfik bu okulda Fransızca ve İspanyolcayı (Yahudi İspanyolcası) öğrendi, son sınıfları Galatasaray Lisesi'nde bitirdi. Oradan Mülkiye yüksek okuluna girdi. Fakat bir dergi çıkarmaya kalkması yüzünden

300. Comte de Gobineau'nun *L'Inégalité des Races Humaines* adlı eseri 1870 sıralarında yayınlanmış olduğu için Le Bon onu çok iyi tanıyordu.

okuldan kovuldu. Ondan sonra Tıbbiye'ye giderek orasını bitirdi. Tıbbiye öğrenciliği sırasında ittihatçıların çalışmalarına karıştı, fakat Avrupa'ya kaçmadı. Gümrükte hekimlik, «Cemiyet-i Tıbbiye»de üyelik etti. 1908'de Meşrutiyet hareketlerine karıştı. Selim Sırrı ile birlikte Hareket Ordusu önünde İstanbul'a girerek Meşrutiyet'in hararetli savunuculuğunu yaptı. Edirne'den mebus adaylığını koydu ve seçildi. Seçim propagandası sırasında halkın hücumuna uğradı ve başından yaralandı. İstanbul'da Meşrutiyet'in ilk yıllarında Selim Sırrı ile jimnastik ve *acrobatie* hocalığı yaptı[301]. Bir yandan felsefeyle uğraşıyor, bir yandan da Spencer'in «Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur» kaidesini memlekete yerleştirmeye çalışıyordu. Fakat meslek çalışmaları ve siyasi hayatı bu jimnastik gayretini yarıda bırakmasına sebep oldu. Meşrutiyet'ten önce ilk yazılarını *Malûmat*'da yayınlamıştı. Meşrutiyet'te kısa bir süre «Servetifünun»cuların arasında bulundu. Fakat aynı yıl onlardan ayrılarak Cavit ve A. Şuayıp'la birlikte *Ulûm-u İçtimaiye* dergisini çıkardı. 1913-1915 arasında *İçtihad*'ta devamlı makaleler yayınladı. 1915'ten 1918'e kadar Celal Nuri tarafından yayınlanan *Edebiyat-ı Umumiye* dergisinde ve aynı yıllar içinde Sâtı'nın çıkardığı *Düşünce*'de ve 1916-1917 yıllarında *Bilgi* dergisinde makaleler yayınladı.

Rıza Tevfik, bu yıllarda Sadrazam Prens Sait Halim'in kütüphane memurluğunu yaptı. Bu suretle ve aynı zamanda Robert Kolej kütüphanesinden faydalanmak suretiyle felsefi çalışmalarını arttırma imkânını buldu. İngilizce öğrendi. Gençliğinde başladığı Arapça ve Farsça'yı ilerletti. Zamanında en geniş bilgi sahibi insanlardan olarak tanındı. Vaniköyü'nde Raif Ogan'ın kurduğu «Rehber-i İttihad-ı Osmânî» özel lisesinde Türkiye'de ilk defa felsefe dersleri verdi. Bu dersler 1914'te (1338) *Felsefe Dersleri – Birinci kısım* adıyla neşredildi. Bunlar daha önce taş basma olarak *Mebhas-i Marifet* (bilgi teorisi) adıyla yayınlanmıştı. Rıza Tevfik, Maarif Nezareti'nin kurduğu «İstilahât-ı Felsefiye Lugatı» (Felsefe terimleri sözlüğü)nı başka felsefecilerle birlikte hazırladı. Mütareke yıllarında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne Felsefe müderrisi oldu. Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin siyasi çalışmalarına karıştı. Maarif Nezareti'nin kararı ile *Büyük Felsefe Kamusu*'nı yazmaya başladı. Bu eserin ilk iki cildi basılmıştır. Eseri bitiremediyse de, henüz basılmamış birkaç cildinin Millî Eğitim Basımevi'nde (Devlet Matbaası) bulunduğu söyleniyor.

Rıza Tevfik, felsefe ile uğraştığı kadar da şairdi. Gençliğinde Fikret ve Hamid'e duyduğu hayranlıkla o tarzda aruz şiirleri yazmış ve çok beğenilmişti. Fakat sonradan Bektaşi edebiyatını, tekke şiirini merak etti. Onlarla ciddi surette uğraşmaya başlayınca şiir tarzını değiştirdi[302]. Hece vezniyle, fakat Mehmet Emin'in anladığı şiir-

301. O sırada karikatürist Cemil Bey «Cem» adıyla çıkardığı dergisinde Filozof Rıza Tevfik'le Selim Sırrı'nın «akrobasi» yaptığını gösterir karikatürlerini yayınlamaktaydı. Rıza Tevfik bir manzumesinde bunu şöyle ifade ediyor:

Çok ipte oynadım, canbazım ama,
Sırat köprüsünden geçemem hocam!

302. Bu sıradaki tetkiklerinden bir kısmını Prof. Gibb'in yayınladığı Türk Edebiyatı serisi içinde «Les textes houroufites» cildinde ve ona yazdığı Fransızca girişte ifade etti. Aynı yıllarda İstanbul'da Rıfkı Baba, *Zekâ* dergisinde *Bektaşi Sırrı* adlı makalelerini yazıyordu. Bunlar sonradan bu adla kitap halinde yayınlanmıştır. 1914-15'de bu meraka kapılanlardan Baha Sait, hükümet tarafından Bektaşiliği tetkik etmek üzere Anadolu'ya gönderilmişti. Bu tetkiklerinin mühim bir kısmını *Türk Yurdu* dergisinde yayınlamıştır (1926). Bir kısmı bizde yayınlanmamış halde durmaktadır.

den çok farklı şiirler yazdı. Bunlarda unutulmuş olan eski halk şiirini ve Bektaşi edebiyatını diriltmeye çalıştı. İlk defa suni Türkçe edebiyata karşı, folklor tetkiklerine dayanan halk edebiyatını, hem bu alandaki yazılarla, hem de verdiği örnekleriyle savundu. Bu tarza hücum eden Ömer Naci ile devamlı tartışmalara girdi. Bu yazılarında milli edebiyatın karakterlerini tarif etti[303].

Rıza Tevfik, siyasi hayatta önce ittihatçılarla aynı saftaydı. Sonra ittihatçıları hürriyet fikrine ihanet etmek ve yeni bir buyurganlık devri hazırlamakla itham etti. Bu konuda Tevfik Fikret'le birlikte düşünüyordu. Bu ayrılış onun «Hürriyet ve İtilaf» partisine girmesine sebep oldu. Mütareke içinde bu partide faal rol aldı. Bu siyasi tavrı onu Sevr Antlaşması'nda bulunmaya, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra da «Yüzellilikler» arasında memleketten sürülmeye kadar sürükledi. Memleket dışında geçen hayatında verimli hemen hiçbir şey yapamadı. 1943'te affedilerek memlekete döndü. Bir aralık bir «estetik» yazmayı düşündü, fakat bu tasavvurunu gerçekleştiremedi. *Yeni Sabah*'ta yazdığı makaleler artık felsefe çeşnisini kaybetmiş, bayağı tarih *vulgarisation*'larından ibaretti. Şiirlerini *Serab-ı Ömrüm* adıyla bir kitapta topladı. 1951'de İstanbul'da öldü.

Rıza Tevfik makalelerine doktor, bazen feylesof diye imza atardı. Bu imza şekli birçoklarınca övünme gibi görülmüş, sistem sahibi olmayan bir kimsenin kendisine feylesof demesinin manasız olduğu ileri sürülmüştü. Rıza Tevfik her ne kadar bu sınıfı bir nevi hür düşünceli anlamında alıyorsa da, kendisine isnat edildiği gibi, sistemli düşünceden de yoksun değildi. Yeni bir fikir icad etmemesi bir kusur sayılamaz, çünkü eserlerinde hangi mesleke mensup olduğu sarih olarak anlaşılıyor.

Bir aralık geçirdiği hapis hayatını *Hapishane Hatıraları* adlı yazı serisinde anlattı[304]. Felsefe bahislerinden en çok üzerinde durduğu «estetik»di. Aynı dergide çıkan *Hüsn ve Mahiyet* adlı makale serisiyle sonradan Dârülfünun konferans salonunda bu konuda verdiği konferansları bir kitap haline getiremedi[305].

Ölümünden sonra hakkında birçok yazılar çıktı[306]. Bunların bir kısmını Hilmi Yücebaş *Filozof Rıza Tevfik* adlı eserde topladı (Dizerkonca matbaası, İstanbul, 1957). H. Yücebaş aynı eseri bir daha yayınladı (İstanbul, 1958, Orhan Mete matbaası). Felsefe Kamusunun basılmamış ciltleri basılmalı ve estetik'e ait önem verdiği yazıları bir kitap halinde toplanmalıdır. Onu orijinal bir fikir mucidinden çok, batılı ve doğulu fikirleri yayan şair bir öğretici, bir Coleridge saymak doğru olur*.

Rıza Tevfik, «felsefenin kökü» konusunda düşünürken, bunu ölüm karşısında duyulan hayret fikrine bağlamaktaydı. Fakat bu konu onun «ölüm» fikrini derinleştirmesine ve bu fikri eserlerinin odağı haline koyan Abdülhak Hamid'i tetkike götürdü:

* Coleridge, İngiltere'ye Alman felsefesini tanıtan hatip ve tanınmış şairdir.

303. Makalelerinden başka bu tarzı örnekleriyle savunan birçok konferans verdi. Bunların bir kısmını Binbirdirek'te Millî Talim ve Terbiye cemiyetinde vermişti (1916-17). *Türk Yurdu*'nda M. Emin'in şiirleri dolayısıyla yayınladığı mektup, açtığı edebi çığırın beyannamesi gibi görülebilir.

304. *Bahçe* dergisi, Selânik, 1910.

305. Bu konferansları, Millî Talim ve Terbiye cemiyetindeki konferansları tamamlamaktadır (1918-1921).

306. Hilmi Ziya Ülken, *Filozof ve şair Rıza Tevfik* (Hilmi Yücebaş'ın sözü edilen kitabında); Adnan Adıvar, *Feylesof* (Cumhuriyet, 11.2.1940); Ruhi Naci Sağdıç, *Filozof Rıza Tevfik* (Yeni Sabah, 1940); Refik Halit, *Minel bâb ilel-Mihrab: Rıza Tevfiğin ilk nazırlığı nasıl nasıl geçti?* (Aydede, 26.6.1948); Mustafa Ragıp Esadlı, *Filozof Rıza Tevfik* (Akşam, Nisan, 1943); R. C. Ulunay, *Üstad Rıza Tevfik* (Yeni Sabah 31.13.1950); Nihad Sami Banarlı, *Bektaşi Nefesleri ve Rıza Tevfik* (Resimli Türk Edebiyatı Tarihi).

Hamid hakkındaki hacimli kitabını yazdı[307]. Bu tahlil – aslında – kendi fikirlerinin izahı için bir hareket noktası oluyordu. Kitapta Hamid'in *Makber* ile *Ölü* adlı eserleri üzerinde durdu. Bu fikirlerin felsefi derinliğini gösterdikten sonra aynı fikirleri filozoflar ve büyük şairlerden verdiği misallerle karşılaştırdı. Daha da ileri giderek onun, bu eserlerinde Victor Hugo'nun *Dieu et La Fin du Satan* adlı vb. şiir kitaplarından esinlenmiş olduğunu, bazı mısraların Hugo'nun mısralarını hatırlattığını gösterdi. Bu felsefi ve edebi tahlil bir dereceye kadar Rıza Tevfik'le Hamid'in aralarının açılmasına sebep olmuşsa da, Hamid hakkında bu kadar etraflı ve övücü başka hiçbir tetkik yapılmamıştır denebilir[308].

Rıza Tevfik için çok karşıt ve çelişik fikirler ileri sürüldü. Bazıları onun büyük bir felsefe üstadı olduğunu söylerken, bir kısmı da hiçbir fikre sahip 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 Garba ait kuşatıcı bilgisiyle o çevrenin saygısını kazanmıştır denebilir. Yeniler onu ciddiye almadılar. Baha Tevfik *Felsefe* dergisinde ve «Teceddüd-ü Fikrî» yayınları içinde onu birçok vesilelerle hırpaladı[309]. Fakat en ağır tenkitler Selanik'te *Genç Kalemler* dergisi içinde Tevfik Sedat takma adıyla çıkan yazılarda görülmektedir[310]. Burada Rıza Tevfik, hiçbir felsefi meslek ve kanaati olmayan, felsefe heveslisi bir *dilettante* olarak tasvir edilmektedir. Öte yandan Türkçülük geliştiği zaman da Rıza Tevfik, onlarla çatıştı. Âşık ve tekke edebiyatlarını diriltmek için yaptığı gayret uzun bir süre iyi anlaşılamadı. Milli edebiyatı yalnız hece vezniyle ve arınmış Türkçe ile yazmada arayanlar onun bu gayretini boş sayıyorlardı. Servetifünunun yapma dilini savunanlar da onun halk dilinin oturmuş şeklini ileri sürmesini lüzumsuz görüyordu. Bundan dolayı Servetifünuncular da onu iyi karşılamadılar. Rıza Tevfik'in siyasi kanaatlerindeki sapıklık, ona karşı olan görüşleri büsbütün kuvvetlendirdi. Fakat biz burada kendine vergi kılığı[311], konuşma tarzı ve yazış şeklinin bazılarına tatlı ifadesiyle çok «sevimli», bazılarına da serbest çağrışımların sürüklediği dağınık ifadeyle «ukalaca» görünmesini hesaba katmadan, yalnız, bıraktığı eser ve yaptığı tesir, üzerinde duracağız.

Rıza Tevfik, Türkiye'de felsefeyi öğretim haline koyan ilk kişidir. Gerçi ondan önce Dârülfünun'da Ahmed Vefik Paşa «hikmet-i tarih», Ahmet Midhat «dinler tarihi» ve belki de «felsefe» okuttular. Fakat ortaöğretimde felsefe dersi yoktu. Yalnız liselerin son sınıfında 1914-1917 arasında «hikmet-i bedayi» (ésthetique) daha küçük sınıflarda «malûmat-ı ahlâkiye» okunuyordu. Bu yıllardan daha önce onun özel bir lisede 1914'te okuttuğu felsefe dersi, büyük bir yenilikti. Henüz müfredat programı olmadığı için, dersinin programını kendisi çizmişti: Bu herşeyden önce bilgi teorisi (épistémologie) olacaktı. Lisede okuttuğu ders ne tam bir bilgi teorisi tarihi, ne de onun bütün problemleriydi. Bu, o sırada kendisinin kaynağı olan İngiliz filozoflarının

307. Rıza Tevfik, *Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi* (İstanbul, 1916).

308. Nüzhet Sabit mütarekenin ilk yılında çıkardığı *Fagfur* adlı dergide *Rıza Tevfik ve Hamitname* adlı makalesinde bu eseri tahlil ve tenkit ediyor.

309. Baha Tevfik, *Felsefei Ferd.* (1914).

310. Bu tenkidi Genç Kalemler ve Gökalp bölümünde göreceğiz.

311. Kravatının üzerine kafatası iğnesi takar ve uzun saç bırakırdı.

bilgi teorisine ait görüşlerini aksettiriyordu ki, bunlar da Hamilton, Thomas Reid, Mansel, J. S. Mill idi. Bu görüşün gelişmesini anlatan Rıza Tevfik, böylece H. Spencer'in *agnosticisme*'ine ve evrimciliğine (évolutionisme) kadar geliyor. Anlattığı fikirleri yalnız nakletmekle kalmıyor, savunuyor, kendi felsefesi sayıyordu. Bunun için Rıza Tevfik'in felsefi mesleğinin adını koymak güç değildir. Daha *Ulûm-u İçtimaiye* dergisinde «İlimler sınıflamasına dair» makalelerini yazdığı zaman kullandığı «Bacon'un şakirdi marifeti» imzasından başlayarak, bu kitabında açıkladığı fikirlere ve «Sizin felsefî mesleğiniz nedir?» sorusuna *empirisme* ve *agnosticisme* açısından verdiği cevaplara kadar birçok yazıları onun hangi felsefi mesleğe ait olduğunu göstermektedir.

Rıza Tevfik «Felsefe Dersleri»ni beş bölüme ayırıyor: 1) Felsefe ve filozof (feylesof) terimlerinin anlamı, kökü, felsefenin tarifi, meydana çıkışı. Burada «Hakikat merakının bir yandan ilimleri, bir yandan felsefeyi doğurduğunu» söylüyor. «İlimler yaşamak ihtiyacından, felsefe ölüm tasasından doğmuştur» diyor. Her ikisi de ölüm-dirim meselesiyle yakından ilgilidir. Ondan sonra ilimle felsefenin farkı üzerinde düşünüyor: «Felsefe pek ciddî bir tasadan ileri gelir, ölüm sorusu ile daima rahatsız olan insan aklının çabasından çıkmıştır. Herkes bu yolda türlü zihnî faraziyeler kurmuştur.» Burada: eskiden beri felsefeyi kaç türlü tarif etmişler diye sorduktan sonra, acele onları gözden geçiriyor. Fakat hepsinde ortak bir esas varsa da eksik taraflar da vardır diyor. «Meselâ Schelling, 'Felsefe özdeşlik arayan ilimdir' diyordu. Ancak bu tarifi anlamak için Schelling'in felsefesini bilmek gerekir. Öyleyse ilk önerme olarak bu tarif doğru değildir. Eski Yunan'da felsefe tarifleri konuya göre (1 ve 2), gayeye göre (3 ve 4), önemine göre (5 inci) ve asıl kelimenin anlamına göre (6 türlü) tarifi yapılmıştır[312].»

2) İkinci bölümde Rıza Tevfik, olaylar âlemi nedir? diye soruyor. Biz onu duyularımızla kavrıyoruz. Bu vasıta ile edindiğimiz ilk bilgilere, duyuların algıları (müdrekât-ı havas) derler. İlk bilgimiz bunlardır. Cisimlerde varlığını kabul ettiğimiz nitelikler, bu duyu algıları türündendir, diyor. Bunların tabiatını tetkik edersek anlarız ki, nitelik dediğimiz şeyler bizde, bazı sebeplerle meydana gelen ruhi hallerden ibarettir. Bütün algılarımızı, cinslerine göre birkaç büyük sınıfa ayırabiliriz. Bu ayırış indi birşey değildir. Bizim anatomik bünyemize bağlı, duyularımızın çeşitliliğine uygun olarak zorunlu olarak meydana gelir. Eski feylesofların kategoriler (makûlât) dedikleri şeyler işte böyle aynıcinsten sınırsız olaylar ve niteliklerin bütünüdür. Bilinen unsurları incelemekte duyumların, onları sıralamakta zihnin (müdrike), bu sıralamaya anlam vermekte aklın başlıca rolleri vardır. Fakat duyum, zihin, akıl dediğimiz üç yeti (meleke) ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız ruhi güçler olmayıp aynı ruhun aynı zihnin faaliyet evrelerinden ibarettir. İşte içinde doğup yaşadığımız ve yine içine karışacağımız evrenin sonsuz denizine «olaylar âlemi» denmiştir. Biz bu dış âlemle temasta olduğumuzu duyar duymaz ilk ulaştığımız hakikat, kendi varlığımızdır. Bununla birlikte kendimizden başka şeyler olduğunu da duyarız ve onları tetkike gireriz[313].

3) Şuurumuzun bugünkü haline, duygularımızın şu andaki olgunluğuna bakıp, onlara değer vermeye kalkarsak, yanılırız. Çünkü şu andaki duygularımız bir duyum-

312. *Felsefe Dersleri*, Böl. I, s. 6-154.
313. A.g.e. Böl. II, s. 154-263

lar zincirinin sonucudur. Bilinmeyen bir geçmişten beri sürüp gelen bir manevi varlığın şu dakikadaki hayat sevincidir. Sürekli ve devamlı giden bir duyumlar hayatının geçmişte ne zamanlara kadar uzandığını bilmiyoruz. Şuurumuzun bugünkü hali bir neticedir[314]. Bu neticeyi iyice incelemek ve bugünkü olgunluğumuza anlam vermek için şuurumuzun hayat tarihini tetkik etmek gerekir. Evrim felsefesinin tuttuğu yol budur. Bu konudaki güçlük şudur: Şuursuz bir halden şuurlu bir hale nasıl geçmişiz anlamak için elimizde ilk bilgiler yok. Karşılaştırma metodu ile insanın ve insanlığın evrim tarzı arasında paralel ve benzeyiş nedir? Bundan ne sonuç çıkarılır? Değeri ne olabilir? Duyularımızın kuruluş tarzı nasıl olmuştur? Bilgi teorisini nasıl ve hangi noktadan anlamalıyız? Filozoflar neyi inkâr ediyorlar, neden şüphe ediyorlar, işte üçüncü bölümde Rıza Tevfik'in üzerinde durduğu sorular bunlardır.

4) İlk defa felsefeye tenkit fikrini getiren sofistler olmuştur. Bunlar nasıl düşünürlerdi? Başka düşünürlerin bunlar hakkmdaki görüşü nedir? diye soran Rıza Tevfik, Sokrat'ın onlarla ilk mücadelesini, onların metodunu kabul ederek felsefeye yeni bir çığır açtığını söylüyor. Sofistler herşeyi inkâr ediyorlardı, Sokrat yalnız sarsılmaz bir ilk temel bulmak için inkârı vasıta olarak kullandı, buradan şuurun hakikatini çıkardı diyor ve çağdaş felsefenin de aynı metodu kullanarak ilk temeli şuur içeriğinin tahlilinde aradığını söylüyor. Ona göre zamanımızda bu değişmez yolda bilgi tahlili yapanlar empiristler ve meselâ Hamilton'dur.

5) Beşinci bölümde bilginin temel kavramları üzerinde duruyor[315]. Sokrat'tan önceki filozoflar böyle bir tahlile lüzum görmüyorlardı. Bu yüzden sofistler (başlıca Protagoras) haklı olarak bu felsefi görüşe hücum ettiler, Eflâtun bilginin kaynağının akılla kavranan Idée âleminde (âlem-i misâl) olduğunu söyleyerek dikkati insan-üstü bir âleme çevirdi. Fakat Aristo'dan beri bu metafizik görüşe karşı tepki başladı. Bilginin kaynağını duyularda, tecrübede aramak ve oradan zihne ve akla yükselmek filozoflardan çoğunun katıldığı ortak fikir oldu. Rıza Tevfik burada okuyucuya, kısa bir felsefe tarihi seyahati yaptırıyor: Türlü teoriler arasındaki farkları gösteriyor. Fakat bütün bu gayreti onu yavaş yavaş *empirisme*'in açıklamasına hazırlamaktadır. Nitekim yeniden Hamilton, Reid, Mansel ve Mill'in izahlarıyla karşılaşıyoruz. Spinoza, Leibniz gibi büyük metafizikçilerden çabuk geçiyor, onların zihni boşlukta işleten sistemlerinden memnun görünmüyor. Kant'ın bulduğu yol ona en verimlisi görünüyor, fakat o da metafizikten büsbütün kurtulamamıştır. Felsefeyi olumlu bir yolda ilerleten ancak zamanımızda İngiliz empiristleri olmuştur diyor.

Son bölüm bilginin kuruluşuna ait bu teorinin açıklamaları arasındaki farklara ve bunların tartışmasına ayrılmıştır. Burada onun ısrarla bir görüş üzerinde derinleştiği görülüyor. Artık bu durumda Rıza Tevfik'e «fikirler arasında dolaşan bir *dilettante*» demek yanlış olur. Onun her problemde bir felsefe tarihi seyahati yaptırmasını tabii görmelidir. Çünkü o herşeyden önce öğretmendir. Öğrencisine fikirler tarihini anlatarak ve kandırarak kendi fikrine doğru götürme yolunu tutmaktadır.

Rıza Tevfik burada Hamilton'la Thomas Reid arasındaki tartışmayı derinleştiriyor. Hamilton, Reid'in bilgi ile bilinci ayırması noktasına hücum etmektedir. Eğer

314. *Felsefe Dersleri*, Böl. III, s. 263-298
315. A.g.e. Böl. IV, s. 298-362

Reid'in iddiası doğru olsaydı, yani birşey hakkında şuurumuz olduğu halde onun gerçekliğini bilemeseydik, sezgiciler yenilir ve tasavvurcular (représentationiste) davayı kazanırdı. Onlar gibi, dış âlem hakkında şuurumuz var, fakat gerçekliği hakkındaki bilgimiz yok demek gerekirdi. Halbuki Hamilton bu iddiaya düşmandır. Yalnız Hamilton'un değil, bütün şuur felsefesinin temeli budur. Birşey hakkında şuurumuz olursa onun hakkında bilgimiz de vardır. Madem ki dış âlemin varlığı bilincine sahibiz; öyle ise dış âlemin varlığını biliyoruz. Buna *common sense* (ortak duyu) felsefesi denir. İşte Reid ve Hamilton, aralarındaki farka rağmen bu felsefede birleşiyorlar. Fakat Stuart Mill tasavvurcu felsefenin en büyük savunucusudur. Rıza Tevfik burada bir güçlüğe rastlıyoruz diyor: O da şuurla hafızanın benzeyişi ve farkından ileri geliyor. Hafıza, bir nevi şuurdur, fakat güçlük buradadır, o ancak olup bitmiş vakaları hatırlar. Geçmiş ise mevcut âlem değildir. Hamilton, hafıza ile şuurun münasebeti ve farkı dolayısıyla meydana çıkan güçlüklerin içinden çıkabilmek için Reid'in hafıza hakkındaki itirazını çürütüyor. Reid şuur ile algı (idrak) arasında fark gördüğü için onun üzerinde duruyor. Bilimde bir bilen olmalı, bir de bilinen şey. Bilen bizim süjemiz, benliğimizdir, bilinen şeyler benliğimiz dışındaki eşyanın toplamıdır. Reid öyle sanıyor ki, kendi benliğimize ait doğrudan doğruya bilgi vardır, işte şuur budur. Halbuki süjeden başka bütün varlıkların bilgisi dolayısıyla (médiat) yani algı iledir. Bundan dolayı kendi varlığımız hakkında doğrudan doğruya bilgi edindiğimiz için, onun gerçekliğinden şüphe etmememiz gerekir. Dış şeylerden ise şüphe edebiliriz. Şu halde Reid, nefs bilgisi bakımından sezgici, şeyler bilgisi bakımından tasavvurcu oluyor. İşte Hamilton, böyle iki yüzlü bir bilgi teorisinden hoşlanmıyor, diyor[316].

Tasavvurculardan bir kısmının sanısınca, birdenbire kavradığımız şey maddenin kendisi değildir. Ruhi hallerimizde meydana gelen değişmeler de değildir, ancak bir «tasavvur»dur, fikirdir. Bu soyut mahiyet ne dışta gösterilen şeye, ne de ruhumuza benzer, başlıbaşma bir «ayn» (entité)dır. Bu tasavvurcular dıştaki hakiki şeyle zihnimiz arasında üçüncü mahiyeti (kendilik) kabul etmiyorlar. Bilim adamları gerçekten temas ettiğimizi kabul ediyorlar. Ancak bu temas bize şeylerin gerçekliğinden haber vermiyor. Ondan hasıl olan şuur duygulanışlarını (affection), haber veriyor. Böyle olunca da bilgimiz yalnız sübjektif ve göreli (izafi) olur. Bu da *agnosticisme*'i gerektirir. Burada Rıza Tevfik kesin bir karara ulaşamıyor. Her iki görüşte de haklı taraflar buluyor: «Âlemin gerçekliğini inkâr eden idealistler bunu kendilerine göre yontarak mânâ çıkarıyorlar. Realistler ise tam aksi mânâ çıkarıyorlar. İtiraf edelim ki, bu işin içinde kolay kolay sıyrılmak mümkün değildir» diyor.

Hamilton'a karşı J. S. Mill, A. Bain, H. Spencer'in ileri sürdükleri kanıtları anlatıyor. Hamilton buradan şartsızın felsefesi (Philosophie de l'inconditionné)ne ulaşıyor ve ilmin son derece sınırlılığına varıyordu. Spencer ise, bilginin psikolojik ve fizyolojik şartlarını tetkik etti ve evrim'in bilgiyi hazırladığını gösterdi. Bu izah şekli Rıza Tevfik'e daha elverişli görünüyor. Fakat yine de «Thalès'ten Spencer'e kadar evrimden ne öğrendik?» diye ilim yolundan tekrar hayret felsefesine dönüyor: «Yakinen anlarız ki bizi ve evreni idare eden mutlak bir kudret var, onun ezelî iradesi ne ise meydana çıkar. İçinde bulunduğumuz şu âlemin kanunlarını ne kadar iyi tetkik

316. Felsefe Dersleri, Böl. V, s. 362-564.

edersek o kadar ezelî iradenin mânâsına ereriz. Hadiselerin asıl hakikatı olan mutlak varlık hakkında zerre kadar doğru bilgi edinmek ihtimali yoktur» diyor.

Rıza Tevfik *Bilgi* dergisindeki yazılarında da bu fikirlerin bir kısmını Kantçı dünya görüşünü anlatmak üzere veriyor. Nitekim aynı konuya başka yazılarında da dönmüştür[317]. Fakat o öğretmenlik vasfı hâkim olan bir felsefeci değildir, aynı zamanda devamlı olarak günün meseleleriyle ilgilenen, onlardan her birine feylesof gözüyle cevap vermek isteyen bir söyleşicidir. Rıza Tevfik'in bu üçüncü simasını *İçtihad*'ta yayınladığı makale serisinde görüyoruz. Batılı düşüncenin en soyut şekillerinden bahseden filozof, burada toplumun gözle görünen sorularını ele almasını biliyor. Fakat daima aynı öğretmen karakteriyle fikirlerini anlaşılır ve dinlenir bir hale koymaya çalışıyor. Fikirlerinin sınırını çizdiği halde, onun dışında kalan yeni düşünceleri sempati ile anlatıyor. Belki de bu, onun yeni bir fikir hamlesi yapmak isteyişinden geliyor: Bergson'u okuyor, kendi düşüncelerine benzemediği halde açtığı zengin ufku farkediyor. Üniversitedeki bir dersinde yeni çevirmeye başladığı *Les Donnees Immediates*'den birçok sahifeler okuyor ve öğrencilerine onun şerhini yapıyordu[318].

Türkiye'de Bergson'u ilk tanıtanlardandır[319]. Bu yazısında kendine has dağınıklıkla önce sahifeler dolusu felsefe tarihi bilgisi veriyor, sonra onu sezgiciler (hadsiyûn) diye tanınan akım içine koyuyor. Buradan da niçin olduğu anlaşılamayan zikzaglardan (istitrat) sonra asıl konusu olan Bergson'a dönüyor. Bergson'un araştırmalarından iki önemli fikri çıkarıyor: Biri hafızanın ruh hayatında oynadığı rolün büyüklüğü, ikincisi yine bu fikirden çıkmak üzere iç süre (durée intérieure) hakkmdaki görüşüdür: Yalnız onun bu fikirlere dayanarak determinizm felsefesini reddettiğini, Spencer'in mekanik evrimciliğine karşı hakiki evrim fikrini ve hürriyet felsefesini savunduğunu söylüyor. Meşrutiyet'in başından beri yazdığı makaleler ve kitapta Spencerci ve *agnosticiste* diye tanıdığımız Rıza Tevfik'in Bergson'a ait övücü satırları, fikrinin değiştiğinin mi belirtisidir? Ne yazık ki yazının sonunda buna dair bir işaret yok.

Mesail-i Hakikiye adlı yazısında[320] toplumda rol oynayan kuvvetler bileşkesine dokunuyor. Toplumda muhafazacı kuvvetlerle yeni çevrenin çatışmasını da bunlardan biri olarak görüyor. Bu iki hayati kuvvet arasında yavaş yavaş bir denge meydana gelir. Çevreye uyma zaten bir dengenin neticesidir diyor. «Bu iki kuvvetten birinin üstün gelmesi toplumun dengesini bozar. Avrupa'da sosyalizm hakikî bir problemdir. Bizde ise adı var fakat gerçekliği yok. Türkiye, endüstrisi ilerlemiş bir memleket olsaydı sosyalizm mühim bir sosyal etken olurdu, fakat bugün henüz bu yoktur. Öyle ise içtimaî denge bir memlekette canlı olarak rol oynayan meselelere göre kurulur. Bizim sosyal dengemiz ancak «muhafazacılık-terakkicilik» etrafında kurulacaktır. Bizdeki hâkim problemler de kadın meselesi, eğitim meselesi, spor meselesi, millî gaye meselesi, aydınlar meselesi gibi manzaralar almaktadır.»

Buradan hareketle başka bir yazıda «terbiye meselesi»nden doğan cereyanları ele alıyor[321]. Eğitimi «hayat kavgasında başarı için bilinmesi gereken şeyleri öğret-

317. Hilmi Yücebaş, *Filozof Rıza Tevfik, Hayatı - Hatıraları - Eserleri.*

318. A.g.e.

319. *İştihad* (İçtihad kapatıldığı için onun yerine bu adla çıkmaktadır. Sayı 92. Rıza Tevfik, Henri Bergson ve Felsefesi, 13 Şubat, 1329-1913, s. 2036-2044).

320. A.g.d. (sayı 93, s. 2073-2077).

321. A.g.d (sayı 94).

mek ve insanda bulunması gereken karakterleri verecek surette adam yetiştirmek» diye tarif ediyor. «Halka milliyet hissi verilmek isteniyor. Bu duyguyu ırk duygusu ve gururu üzerine kurmak isteyen alâmetler var. Türk ve Turan cereyanı bunun neticesidir» diyor. «Zamanımız bu âmili eğitimde kullanmak istiyor, bu doğru bir niyettir. Hele milliyet duygusunun din duygusu ile çatışmadığını gördükten sonra bunun önemi daha iyi anlaşılır. Kutsal kitabın Türkçeye çevirisi gayesi de bunun bir neticesidir. Bu hadiseler gösteriyor ki, cemiyetimiz henüz Avrupa'nın Jean Husse ve Savonarole devrini geçirmemiştir. Bizde bir uyanış (Renaissance) devri açmak için zihinler pek yoruluyor, fakat bu lüzumu duymak için önce insanın uyanmış olması lâzımdır. Unutmamalı ki milletimiz birçok ırklardan bileşiktir. Birçok siyasî ve içtimaî sebeplerle yekpare bir kütle halini alamamıştır. Âdet ve dil bakımından da aralarında farklar vardır. Fakat bazı mezhepler vardır ki, duaları Türkçedir. Demek, bu yolda açılmış bir çığır var. Bunu ilerletmek lâzım, ancak Kur'an tercümesiyle kalmamalıdır, halka vatan ve memleketin ne olduğunu öğretmelidir. İslâmiyetten önce Araplar birbirini tanımayan kabileler halinde idi. İslâmiyet onları birleştirdi. Bu birlik nedir? Bu yalnız dil işi değildir, ırk işi de değildir, çünkü farklı ırkları da birleştirmiştir. Bu bir inanç ve gaye birliğidir.»

Rıza Tevfik «kadın meselesi» üzerinde de düşünüyor[322]. İngiltere'de *suffragette* adıyla, mücadele meydanına atılmış bir cereyan var diyor. «Bizde kadın meselesinin özellikleri ortaya konmalıdır. Mesele nedir? Soyut olarak, kadınlar hak istiyor, yahut kadınlar adına hak istiyoruz meselesine indirgenebilir. Ya gaspedilmiş bir hak var ki, onu geri almak istiyorlar, ya kadınlarımızın eğitimle uğraştığı bir medeniyet derecesi var ki, o yeni bir takım hakları gerektiriyor. Yahut yalnız değişen sosyal şartlar kadınların hukukunu da değiştirmek gerektiğini gösteriyor. Bu çeşitli ihtimallere göre meselenin konusu değişirse de, ortada bir zaruretin olduğu noktası değişmez. Eğer kadın haklarının olmadığı doğru ise, cemiyetin yarısı felce uğramış demektir. Eşitlik prensibi hâkimse cemiyetin yarısı bu eşitlikten faydalanamıyor demektir. Hem bunlar yabancı memleketlerin kadınları değil, kendi analarımız ve kızlarımızdır. Öyle ise meseleyi soğukkanlılıkla halletmek istiyorsak, 1) Bu haklar nelerdir? 2) Bu hakları gasp edenler kimlerdir? diye arayalım. Kadın meselesi genel eğitim meselesinden doğmuştur. Memleketi muhafaza etmek, milleti maddî ve manevî sefaletten kurtarmakla mümkün olur. İnsanın ilk eğitimi ana kucağıdır. Öyle ise âlemin yarısını teşkil eden kadınlarımız bu eğitimden yoksun kalırsa bizim maddî ve manevî çevremiz de değişmemiş olur. Müslüman-Türk kadınlarının bugünkü içtimaî hayatı birçok müzmin tesirlerin neticesidir. Bu uyuşukluğun dinden ileri geldiğini söylemek haksızlıktır. Ben tamamen serbest düşünür bir adamım, fakat dinlere garazım yoktur. İslâmiyetin prensipleri müslüman kadınına insanlığın esas haklarını sağlamış, onlara riayet edilmesini emretmiştir. En kibar İngiliz kadını, evlendikten sonra mal ve mülküne sahip olamaz. Kocasının rızası olmadıkça kendi mirasını dahi satamaz, alamaz, hediye edemez. Boşanma suretiyle kocasının tahakkümünden kurtulamaz. Halbuki İslâm hukuku kadınlara bütün bu hakları tanımıştır. Çok karılı aileye gelince, bu dinî olmaktan ziyade içtimaî bir zaruret olarak doğmuş, sonradan âdet olarak yerleşmiştir. De-

322. *İştihad* (sayı 95, s. 2097-2101).

vamlı savaşların yuvada dinden çok rolü olmuştur. Kadın meselesinde önce sırf içtimaî olan cihetleri dikkatle ayırmalıdır. Meselâ Anadolu'da erkekler kahvelerde tembel otururken kadınları tarlada çalışması dinle ilgili değil, içtimaî bazı olayların neticesidir. Kadınların örtünmesi meselesi de öyledir. Tarihî tetkikler gösteriyor ki, bedevi Araplarda, Kırgızlarda, daha birçok İslâm kavimlerinde örtünme âdeti yoktur. Yine tetkikler gösteriyor ki, biz bu âdeti – tül ve yaşmak olarak – Bizans'tan almışız. Sefaletin örtünmesi de, örtünmemesi de berbattır. İnsan cemiyetlerinde iptidaî haklardan bile yoksun olan sefil sınıflar açık da gezse, kapalı da gezse haktan mahrumdur. Ancak muhkem âdetlere birdenbire karşı gelmek de doğru değildir. İçtimaî dengeyi bozacak hareketlere girmemelidir. Bu ıslahat sokaktan başlamaz, aileler arasından başlar.»

Cemaat ve Fertlerde Çelişik Vasıflar adlı yazısında[323] Rıza Tevfik, sosyal ilimlerde, müspet ilimlerin kesinliği olmadığını, fakat yine de ilim olarak doğduğu ve bir tekniğe ulaştığını söyledikten sonra, bu metotla düşmanlık ve dostluk meselesine giriyor. «Spencer, düşmanlık vasfının en büyük düşmanıdır. Onun insanlığı alçalttığına inanmıştır. Emperyalizm belası buradan doğmuştur. Fakat ona göre mutlak bir ahlâk da yoktur. Her milletin kendine göre ayrı ahlâkı vardır. Bir millet coğrafi durumu, kaderi ve tarihî geleneği, siyasî münasebetleri dolayısiyle dıştan korkunç düşmanlıklara maruz kalınca elbette Konfüçyüs ahlâkı ile hareket edemez*. Şu halde hal ve şartlar milletlerin birbiriyle çelişik gibi görünen bu iki vasıftan birini zaman zaman benimsemesine sebep olacaktır.»

Bu Bir Mantık Hatası mı, Bir Haleti Ruhiye Gereği mi? adlı yazısında[324], bir önceki konuya devam ederek, görüştüğü bir kişiyle tartışmasını anlatıyor. Dostluk ve sevgi fikrine karşı vaziyet alanlarda bir mantık hatası mı haleti ruhiye meselesi mi olduğuna karar veremiyor. Bu tarzda «düşmanlık duygularını kışkırtmayı hamiyet sayılsa bile beğenmediğini» söylüyor**.

Doğru Düşünmenin Başlıca Şartları adlı yazıda[325], «İyi düşünmek, hayat pahasına ve zihni yorarak elde edilen bir iştir» diyor. Burada ileri sürdüğü şartlar başlıca şu noktada özetlenebilir: «Benim temennim taassup ile dolu olan bir şaşkınlık devrini bir ayak önce geçirebilmek için aydın sınıfın himmetini görmek arzusundan ibarettir. Taassup, galeyan, his ve ihtiras dalgası henüz içtimaî varlığımızın sağlık dengesini bulamadığını gösterir. Aynı vücudun organları birbirine düşman gibi marazî bir haldedir, doğru düşünmeye çalışalım.»

Adi, Fakat Pek Büyük Endişeler de[326] halkın tasaları ile dünyayı idare eden büyük adamların tasalarının birbirine hiç benzemediğini, ikincileri birincilerin anlamadığını söylüyor. *Amerikanizm* adlı yazısında[327] daha yarım yüzyıl önce ortalığı kaplayan bu akımın tehlikesinden söz ediyor; Amerikanizm ona göre reklamcılık, pratik yü-

* Bu satırlar sonradan Yunan istilasına karşı uyanan milli harekete dirsek çevirmiş Rıza Tevfik'le tamamen ilgisiz görünüyor.

** Balkan Savaşı sonunda Emin Bülend'in *Kin* manzumesi ve Aka Gündüz'ün bazı yazıları dolayısıyla.

323. *İştihad* (sayı 95, s. 2121-2126).

324. *İçtihad* (sayı 97, s. 2169-2176).

325. A.g.d. (sayı 98, s. 2195-2202).

326. A.g.d. (sayı 99, s. 2221-2227).

327. A.g.d. (sayı 100, s. 2247-2251).

zünden fikrin feda edilmesi, hatta daha da ileri giderek, şarlatanlıktır. Bu yeni ve yaygın akıma karşı yeni bir *Renaissance* çığırı açılmalıdır. Sosyalizm ve yeni klasiklik gibi akımların doğmasına hep bu yüzeysel materyalist ahlak sebep olmaktadır.

Rıza Tevfik *Canlı mı, Cansız mı?*[328] adlı yazısında bu bilmece gibi başlıktan neyi kastettiğini anlatıyor: «Son zamanlarda canlı ve cansız kelimeleri çok kullanılıyor» diyor. «Bu fikirler Fouillée'nin kuvvet-fikir teorisiyle ortaya atılmış ve bizim fikir çevremiz tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Fouillée demek istiyor ki, yalnız 'fikir' sırf kalıptır, heykeldir. Kendi başına cansız birşeydir. Duygu onlara ruh verir, o kalıplara duygular girerse canlanırlar. İşte bu teorinin özeti budur. Bu teori, acaba hangi ihtiyaçtan doğdu? Bunun için biraz felsefe tarihine bakmalıdır. Eskiden felsefe deyince metafizik anlaşılırdı. Metafizikte en mühim konu, mutlak varlıktı. En mühim problem de, onun kâinatla (evren ile) münasebeti idi. Halbuki mutlak ve sonsuz varlığı değil, boşluğu bile anlayamıyoruz. Bu itiraz bizi kesin ilimlerle kanmaya götürdü. Bu büyük bir ilerlemedir. Hatta metafizik çevresinde bile mühim bir adımdır. Bu menfi bilgi zamanımız metafizikçilerini *agnosticisme*'e götürdü. Öteden yeni araştırmalardan psikoloji doğdu ve metafizikten ayrıldı. Onun için soyut fikirlerin yerini psikolojik araştırma ile dolduran canlı fikirler aldı. İşte *idée-force* teorisi böyle doğdu.» Rıza Tevfik'in buradan çıkardığı sonuç, Türkçülere aittir: «Türkçülük bu araştırmaları iş güç edinip Türk milletinin faydasına hizmet etmektir. Ben buna ömrümün büyük bir kısmını sarfettim. Bugün sevinçle görüyorum ki, bu anlamda Türkçüler çoğalmaktadır. Fakat yazık ki böyle çalışanları takdir etmemek hırsına mağlup olanlar da var. O türlüsü Türkçülük değil tükürükçülük»tür*.

Rıza Tevfik *Kuvvetler ve Değerler Felsefesi* adlı yazısında[329] bundan önceki yazısındaki konuya devam ediyor. «Eskiden yalnız mekanik olayları değil, fizyolojik, ruhî ve içtimaî olayları da fizik ve kimya kanunlarıyla açıklamak usûldendi. Bu dört cins olayın sürekli (continu) olduğu kabul ediliyordu. Bugün ise, bir süreksizlik (discontinuité) felsefesi doğmuş bulunuyor. Buna çokçuluk (pluralisme) de diyebiliriz. Artık cemiyet ruhla, ruh hayatla, hayat madde ile açıklanmak istenmiyor. Her olay cinsini kendi çevresinde, kendi mahiyetine göre tetkik etme metodu kullanılıyor. Bu da bizim, eski mekanizm felsefesi yerine bir değerler felsefesi koymamızı mümkün kılmaktadır. Felsefenin bugünkü durumu bir değerler felsefesi olmaktır. Zamanımızın aydınları artık umumi felsefeyle değil, değerler felsefesiyle uğraşmak istiyor. Değerler felsefesinin esas konusu ideallerdir. Fakat herkesin ideale verdiği anlam başkadır. Biz Avrupa'da yaşayan idealleri Türk kafasına aşılamak istiyoruz. Bakalım tutacak veya tutmayacak aşılar hangileridir? Bir ideal vakıa hayaldir, fakat imkânsız olmamalıdır. Olursa onun umumî faydası olmaz.»

Tazelenmiş bir Eski Mesele'de Rıza Tevfik[330] ittihatçıların eski bir fikrini ele alıyor. «Onlar daima, 'asla rücu' ararlar, *simpliste*'dirler. Şimdiki halin çığırından çıkmış olduğunu iddia ederler. Böyle düşünmenin psikolojik bir sebebi de vardır: Hiçbir cemaat büsbütün yeni birşeyi kabul edemez. Hiç değilse yeniyi eskiden varmış gibi

* «Genç Kalemler» de kendisi için çıkan ağır yazılara daha yumuşak cevap veriyor.

328. *İçtihad* (sayı 101, s. 1-5, 10 Nisan 1330).

329. A.g.d. (sayı 102, s. 25-29, 17 Nisan 1330).

330. A.g.d. (sayı 104, s. 61-67, 1 Mayıs 1330).

kabul ettirmek lâzımdır. Bunun için yıkmak isteyenler de daima, 'asla rücu' ediyormuş gibi davranırlar. Bu, doğru mu, faydalı mı? Zararlı mı, mümkün mü? Bunu şimdilik tartışmıyorum» diyor. «Yalnız aslın doğru şeklinin belirli olması lâzımdır, diyorum. Türkçüler de aynı suretle asla dönmek istiyorlar, fakat bu aslı iyi tarif etmek ve dönebilmek imkânını ve derecesini ölçmek şartiyle! Türklüğü iyi tetkik edelim. O vakit mevzu ilham heyecanıyla birlikte gelecek ve bizi bir eser yapmaya sevkedecektir.»

Rıza Tevfik mütarekede çıkan *Edebiyat-ı Umumiye* dergisinde «İnsanî ideal görüşü bakımından Doğu ile Batı'nın farkı» konusunda birkaç makale yazdı[331]. Burada doğunun kaderci ve mütevekkil insan ideali ile, batının iradeci ve mücadeleci insan idealini karşılaştırıyor. Doğunun bütün buhranının Batı insan idealini tanımamasından ileri geldiğini ve batılılaşmak için yapılan hamlelerde bu noktaya hiç dikkat edilmemiş olduğunu söylüyor. Bu dikkate değer yazılar bugün de değerini saklamaktadır. Samih Rifat ile aralarında Zerdüşt veya Zerdeşt sorusundan çıkan tartışma bu dergide aylarca sürdü[332]. Tartışma Samih Rifat'ın «Zerdeşt» diye yazmasını «Zerdüşt» şeklinde düzeltmeden başlıyordu. Fakat sözcük tartışması gittikçe kızışarak iki tarafın karşılıklı bilgilerini göstermeleri ve birbirlerini bilgisizlikle suçlamaları şeklini almış ve lüzumsuz birçok kaynak göstermeler ve metin zikretmelerle sayfalar doldurulmuştur. Bu tartışma Rıza Tevfik'i hayli üzmüş olacak ki, ondan sonra uzun bir süre bu dergide yazısı görülmedi. Fakat «Bektaşi nefesi» ve «âşık şiiri» tarzındaki manzumelerinden bir çoğunu bu dergide yayınladı.

Rıza Tevfik, öğretmenliği aşan bir kürsü hatibi idi. Meşrutiyet yıllarında çeşitli konularda en çok konferans ve nutuk verenlerden biriydi. Felsefi konferanslarından çok estetiğe ve Türk şiirine ait konuşmaları iz bırakmış ve sonraki kuşaklar Servetifünunun, hatta Mehmet Emin'le başlayan yeni edebiyatın değil, onun arkasından giderek âşık ve tekke edebiyatını yeni hayata sokmuşlardı. Necip Fazıl, Kudsi Tecer vb.' leri bu tesiri devam ettirenlerdendir. Günümüzdeki folklora dayanan yeni edebiyat ilgisinin başında Rıza Tevfik vardır. Onun bu yoldaki rolü, felsefedeki rolünden büyük olmuştur.

HÜSEYİNZADE ALİ (ALİ TURAN) (1864 - 1942)

İttihat ve Terakki'nin kurucularından ve ilk Türkçülerden Dr. Hüseyinzade Ali 1864'te (Şubat 24) Bakû'nun Salyan kasabasında doğmuştur. Babası Tiflis Türk okulu öğretmenlerinden Hüseyin Bey'dir. Küçük yaşta anasının ölümünden sonra, çocukluğu büyük babası Kafkas şeyhülislâmı Hüseyinzade Ahmet Saylanî'nin yanında geçti. İlköğrenimini Tiflis Türk-Müslüman okulunda aldı. 1875'te Tiflis klasik *gymnase*'ına girdi. Büyük babası Şeyh Ahmet ile onun dostu Mirza Fetih Ali Ahundzade'nin sohbetlerinden faydalandı ve onların eğitimi altında zamanının edebi çevresini tanıdı. *Gymnase* öğrenciliğinden itibaren Türkçeye, Türkçülüğe ve Türkiye'ye dayanmak ge-

331. *Edebiyat-ı Umumiye* (1917, 24 Mart - 7 Nisan, No: 22-23: Rıza Tevfik, Kummeliyeti beşeriye tasavvurunda Şark ile Garbın farkı [yazarın Arapçadan yeni kelime üretmede ileri gittiği görülüyor]).

332. A.g.d. (c. III. No. 64-80. 20 Nisan 1918'den 8 Haziran 1918'e kadar bu dergide bazen aynı sayıda karşılıklı iki yazı halinde tartışma devam etmiştir).

rektiği fikrinin doğmasında Şeyh Saylanî'nin ve Ahundzade'nin büyük tesiri oldu.

Hüseyinzade Ali 1885'te Petersburg Üniversitesi fizik-matematik bölümüne girmiş, 1889'da mezun olduktan sonra[333] Türklük ve Türkçülüğü yakından incelemek arzusu ile İstanbul'a gelerek 1890'da askeri tıbbiyeye girmiştir. Fizik öğrenimi sırasında Petersburg Üniversitesi Türkoloji bölümü derslerine de devam ettiğini kendi biyografisinde yazıyor[334]. Tıbbiye hayatında alçak gönüllü, fakat mücadeleci ahlakı, bir yandan tabiat ilimlerine, bir yandan felsefeye, Doğu ve Batı edebiyatlarına ait bilgisiyle arkadaşlarının sevgi ve saygılarını kazanmıştır[335]. Çarlık idaresine karşı kuzey Türkleri arasında uyanan isyan ve hürriyet duyguları ile dolu olduğu için, bu da ayrıca tıbbiye gençlerinden Abdülhamid II idaresine karşı uyanmaya başlayan isyan duygularını beslemiş, onlarla hemen anlaşmıştı. Bu genç hürriyet idealistleri Ubeydullah Efendi ile temasta bulunuyorlar, ondan faydalanıyorlardı[336]. Sirkeci'de bir kahvede Hüseyinzade ile Ubeydullah Efendi'yi tanıştırdılar. Bu sırada Hüseyinzade'nin Rusya'da çarlık idaresine karşı nihilist gizli cemiyetlerinin altışar kişilik gruplar halinde nasıl faaliyete geçtiklerini anlatması üzerine, Ubeydullah ile İshak Sükûti tarafından teşkilat yapılmasına memur edildi. Burada iken Türk-Yunan savaşına katıldı. Savaştan dönüşünde (1900) müsabaka sınavını kazanarak Tıbbiye yüksek okuluna deri ve frengi hastalıkları profesör yardımcısı tayin edildi. İttihat ve Terakki'ye mensup olması yüzünden bu görevde uzun süre kalamadı. 1903'de Kafkasya'ya kaçma zorunda kaldı. Kendi doğum yerinde Türkçülük ve hürriyet mücadelesine çareler aradı, yayınlar yaptı. Rus-Japon savaşı Rusya'nın yenilmesi ile sona erdiği için, her tarafta olduğu gibi Kafkasya'da da ihtilaller başlamış, meşrutiyetin ilanını kolaylaştırmak üzere Petersburg'a heyetler gönderilmişti. Aralarında Hüseyinzade de bulunuyordu. Heyet Duma meclisine Azerbaycan mebuslarının katılmasını sağladı ve o vakte kadar yayınlanmasına izin verilmeyen Türkçe gündelik gazetenin imtiyazını aldı. Gazete Hüseyinzade Ali, Ağaoğlu Ahmet, Ali Merdan Topçubaşoğlu ve Zeynelabidin Tagiyef tarafından çıkarılacaktı. Gazete *Hayat* adını aldı. Hüseyinzade iki yıl bu gazetenin başyazarlığını yaptı. Buradaki yazılarının en önemlileri *Türkler Kimdir ve Kimlerden İbarettir; Bize Hangi İlimler Lâzımdır; Yazımız, Dilimiz ve Birinci Elimiz* idi.

Ali Bey ikinci yazısında İslam-Türk kavimlerinin kalkınması ve modernleşmesinde şu üç düstura göre hareket edilmesi gerektiğini iddia eder ve ispata çalışır: Bu düsturlar Türkleşmek, İslamlaşmak ve Avrupalılaşmak. Bu üçlü görüş daha önce biraz belirsiz olarak Ali Suavi tarafından ileri sürülmüş ve savunulmuştu. Fakat Ali Suavi, henüz Türkçülüğün uyanmadığı ve Namık Kemal'in Osmanh-İslam görüşünün hâkim olduğu bir devirde yaşadığı için fikirleri unutulmuştu. Hüseyinzade'nin teklifi tam zamanındaydı. 1905'de Tiflis'te ileri sürülen bu fikir, yedi yıl sonra 1911'de hararetli taraflılar buldu. Gökalp *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı makalelerini

333. Bu noktada Yusuf Akçura *Türk Dünyası* adlı kitapta (1926) aynı üniversitenin Şarkiyat bölümüne devam ettiğini yazıyor.

334. Yayınlanmamış olarak kendi biyografisi özel kütüphanemizdedir.

335. Babam Dr. Ziya, Abdullah Cevdet Tıbbiye'de sınıf arkadaşlarıydı. Bu izahatı onlardan dinledim.

336. Hüseyinzade, Ubeydullah Efendi'nin ölümü üzerine Tan gazetesinde yazdığı makalelerde bu önemli vakaları anlatmaktadır. (Hüseyinzade Ali, Ubeydullah Efendi'nin Oynadığı Roller, 4 ve 5 Mart 1938).

ve 1918'de bu makalelerden ibaret kitabım yayınladı. Fakat Hüseyinzade'nin makalesinde Ali Suavi'nin, bu son eserde de Hüseyinzade'nin adları geçmiyor. Bununla birlikte, Gökalp, Hüseyinzade'nin değerini anlamıştı ve onu «Yalavaç» diye adlandırmıştı.

Ali Turan sonradan yine Tiflis'te *Füyuzat* adlı bir dergi yayınlayarak onun da başyazarlığını yaptı (1906)[337]. Orada da Ağaoğlu ile birlikte çalışıyordu. *Füyuzat*'da yayınladığı yazıların konuları da tamamiyle Türkçülüğe aitti. Son zamanlarda Azerbaycan edebiyatını *Marxisme* metotları ile inceleyen bir Azeri Türkü, yeni Azerbaycan edebiyatının devirlerinden birine «Füyuzat edebiyatı» adını veriyor. Fakat hakikatte Ali Turan'ın *Füyuzat*'ı kapandıktan sonra, komünist idaresi zamanında *Yeni Füyuzat* adıyla çıkan başka bir dergi ile bunu karıştırmamalıdır[338]. Hüseyinzade daha sonra Kafkasya'da *İrşad, Terakki, Hakikat* gazetelerinde çalıştı. Daha *Hayat* yayınlanmadan önce de Hüseyinzade, Kafkas Türklerinin ülkü ve fikirlerini savunmak üzere Rusça yayınlanan *Kapsi* gazetesinin başyazarlığını yapmıştır.

Ali Turan, Bakû'da Saadet okulunu kurmuş ve orada 1907'den İstanbul'a dönüş tarihi olan 1910'a kadar ders nazırlığı yapmıştır. O tarihte Rusya'da çarlığın baskısı artmış, basın ve yayın güçleşmişti. Aynı yıllarda Celal Ünsi, Dağıstan'da *Keşkül* dergisini, İsmail Gaspralı Kırım'da *Tercüman*'ı çıkarıyordu[339]. Fakat Türkiye Türklüğüne öteki akımlardan daha bağlı olan Hüseyinzade, Bakû'da ve Tiflis'te uzun süre kalmayarak 1910'da İstanbul'a geldi. Yeniden müsabaka sınavı ile deri ve frengi hastalıkları profesörlüğüne tayin edildi.

Hüseyinzade, İttihat ve Terakki'nın kurucularından olduğu için Türkiye'ye dönüşünde partinin «merkez-i umumî» üyeliğine getirildi. 1910-1918 arası en faal üyelerindendi. Türk Ocağı'nda devamlı sohbetleri ve telkinleri ile gençleri topluyor, Gökalp'la birlikte ülkücü harekete önayak oluyordu. Fakat ne Gökalp kadar verimli ve olayların akışına fikirlerini uydurmuş, ne Akçura gibi iğneli zekâlıydı. Çekingen mizacı ve gösterişsizliği yüzünden kitle üzerinde değil, düşünürler üzerinde tesirliydi. İstanbul'da Kafkas Türkleri maarif cemiyeti üyeliğinde (1913), yüksek sağlık meclisinde (1916), Türk-Macar dostluk yurdu umumi merkezi üyeliğinde (1916) bulundu. Balkan Savaşı sırasında hastanelerde çalıştı. İlmi ve siyasi görevlerle birçok memleketlere gönderildi. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda hükümet tarafından Kafkasya'ya memur edildi ve bu sırada Azerbaycan'ın milli bir devlet halinde kurulmasına çalıştı. Azerbaycan'ın İstanbul elçisi olarak gönderilmiş olan Yusuf Vezirli'nin Azerbaycan Türk edebiyatı tarihini yazması ve yayınlamasına yardım etti (1919).

Birinci Dünya Savaşı sırasında Hüseyinzade, Akçuraoğlu, vb. Turan heyeti adıyla Orta Avrupa'da Türklük için propaganda seyahatine çıktılar. 1916'da Berlin'de toplanan Türk kavimleri kongresinde bulundular. 1917'de Akil Muhtar ve Nesim Muslih'le birlikte Stokholm'de de toplanan milletlerarası sosyalist kongresine gönderildi. Bu kongrede dikkate değer bir tebliğ okudu. En sonra 1926'da Bakû'da toplanan birinci Türkoloji kongresine katılan Hüseyinzade, bu kongreye ait notlar bırakmıştır[340]. Rusça, Fransızca, İngilizce, Farsçayı iyi biliyordu. Latince ve eski Yunan-

337. Burada *Fuyuzat* gazetelerinden faydalanamadık.
338. Yusuf Akçura, *Türk Dünyası*.
339. Bunlardan daha önceki bölümlerde bahsettik.
340. Bu not defteri basılmamış olarak kütüphanemizdedir.

caya *gymnase* öğreniminde başlamış olup oldukça biliyordu. Klasik resim anlayışına uygun tablolar bırakmıştır. Evinin bahçesi bir botanik seri halindeydi[341]. Hüseyinzade İstanbul'da evlendi, iki kızı ve bir oğlu oldu[342]. Evi Türk Ocağı ve «İçtihat» evi gibi kafadaşlarıyla toplantı yeriydi. Ali Turan Tıbbiye'deki dersleri dışında *humanisme*'le ve Türkçülükle uğraşmaya o kadar zaman ayırıyordu ki asıl mesleğini bilmeyenler hekim olduğunu tahmin edemezlerdi. Bununla birlikte tıpta da ciddi çalışmaları vardı. Bunlar «Emrazı cildiye ve zühreviye»ye ait ders kitaplarından başka basılamamış olan *Büyük Tıp Lûgatı* idi. Ali Turan 1933'e kadar fakültedeki derslerine devam etti, o tarihte emekliye ayrıldı. 1942'de Üsküdar'daki evinde öldü.

Hüseyinzade, bilgisinin genişliği, ülkücülüğü ve sözle yaptığı tesir nisbetinde çok eser bırakmadı. Dr. Mehmet Refî ile Fransızcadan çevirdiği *Veba Mikrobu* ile Anton Çehof'dan bir hikâye çevirisi ilk eserleridir. Kemal Cenap'la birlikte hazırladığı *Tıp Lugatı*'nın birinci cildi fakülte dekanlığına verilmiş olup ikinci cilt bitmeye yaklaşmıştı. Adam Smith'in tanınmış eserini çevirmiş, fakat baskı sırasında Latin harflerinin kabulü yüzünden yarım kalmıştır[343]. Bakû'daki Türkoloji kongresinde bulundu ve bunlara ait tam bir defter bıraktı.

Hayat dergisinin 5. sayısında (Tiflis 1905) *Türk Kimdir, Kimlerden İbarettir* adlı yazısında ilk defa *humanisme* eğitimi hakkında sistemli bir görüş ileri sürdü. Yazı esasında milliyetçiliğin iyi bir ifadesidir. Fakat bu bakımdan *Tarih-i Âlem*'i yazan Süleyman Paşa, Mustafa Celalettin Paşa, hatta Şemsettin Sami ondan önce gelirler. Şu kadar ki Türkçülerden hiçbiri henüz Batı medeniyeti önünde durumumuz, eskiden beri bağlı olduğumuz İslam medeniyeti ve dini ile bu yeni hareketin münasebeti, ilim terimleri konuları üzerinde düşünmüş değildi. Vakıa, daha Türkçülük hareketi doğmadan önce batılaşma, modernleşme hareketi uyanmıştı. Fakat ilk batıcılar aynı zamanda Osmanlıcaydılar. Yalnız Ali Suavi'de bu üç akımın yolları arasında görülen çatışmaların görünüşte olduğu, her üç akımın birbiriyle uzlaşabilecekleri hakkında bir sezgi uyanmaya başlamıştı. Fakat sarayın, arkadaşlarının hücumuna uğrayan bu fikir adamı, sonraki nesillerde unutulmuştu.

Hüseyinzade'nin *Hayat*'da çıkan ilk yazıları Türkçülüğü, Avrupacılık ve İslam medeniyetini ilmi bir şekilde ileri sürmüş olması bakımından önemli bir adım teşkil eder: «Dilimizi, milliyetimizi, tarihimizi, büyüklerimizi, kahramanlarımızı, dinimizi lekelemek isteyen garazlı yayınlara aldanıyoruz. Bunların ne maksatla yazılmış olduğunu bilmiyoruz. Türklükle övündüğü halde Türkün kimlerden ibaret olduğunu bilmeyen ne kadar yazarımız var. Saad B. Ebi Vakkas'm medeniyete hizmetini İranlılardan değil Araplardan sorun. İranlıların eski medeniyetini yıktığı halde İslam medeniyetine hizmeti vardı. Lord Kitchner'den, Boer'ler şikâyetçi İngilizler memnundur. Timur'un da Türk medeniyetine hizmeti, Kıpçak ve Osmanlı ahalisine değil, Orta Asya Türklerinedir. Bunun Semerkand'ı süsleyen sanat eserlerinden, Babür'ün abidelerinden, Çağatay edebiyatından sormalıdır. Tarihteki büyüklerimize ait hakikatı meydana çıkarmak için önce kendimizi tanımalıyız. İçimizde Özbeklerin, Kırgızların, Başkırtların Türk olduğunu bilmeyenler var. Bunun için mesele çok mühimdir. Bu me-

341. Süleymaniye'deki kiralık konağın bahçesi.
342. Oğlu ressam Selim Turan, kızları Salde ve Feyzaver'dir.
343. Sonradan Maarif Vekaleti'nin klasikleri arasında başka bir çeviri yayınlanmıştır.

sele ile bugün değil yüzyıllarca uğraşmak gerek. Geçmişte ihmal edilmiş bir meseleyi geleceğe bırakmayıp şimdi ele almalıdır. Helsinki'de Fin-Uygur meselelerini inceleyen bir ilim derneği var. Petersburg'da Türk kavimlerinin hayatını inceleyen bir bölüm olduğu gibi, Akademi üyeleri arasında bu alanda ün kazanmış Radloff gibi bilginler var. Macaristan'da bu araştırmaların ne kadar ilerlediğini göstermek için Vambery ve Ujfalvy'nin adlarını hatırlatmak yeter. Bütün Avrupa'da ise bu yolda çalışan şarkiyatçıların adlarını saymak için gazete sütunları yetmez. Meselenin öneminden dolayı Avrupa'nın bazı yerlerinde aylık ve yıllık dergiler yayınlanıyor. Gariptir ki bu soru Türklere ait iken aramızda bu yolda ilim adamı yetiştirmek nerede, Avrupa bilginlerinin Türklere dair araştırmalarından haberi olanlarımız bile pek azdır. Vakıa son zamanlarda Şemsettin Sami, Necip Asım gibi değerli kişiler bu sahada bir çığır açmaya savaştılar. Ancak bunda ileri gidemediler. Niçin? Çünkü meseleye ilim mensuplarının birleşik kuvvetleriyle çalışarak dernekler, üniversite bölümleri açmak, Türk arkeolojisini aramak için uzak memleketlere ilim heyetleri göndermek lâzımdır.»

Gazetemizin Dili adlı yazısında (Hayat, No. 7, 1905) İslam *humanisme*'i ve Batı medeniyeti arasında bir tercih yapma durumunda kalan Türk aydınları arasında ilk defa onları uzlaştırmayı düşünüyor. Ona göre Türk kültürü 13. yüzyıl İslam hümanizmi tesiriyle yoğurulmuştur. «Bu tesiri atamayız. Modernleşme ile bu hümanist eğitim arasında çelişme yoktur. Batılılar kendi ilim terimlerini ölü diller olan Yunanca ve Latinceden aldığı gibi, biz de ilim terimlerimizi Ortaçağda ortak dil ve kısmen ölü dil olan Arapça ve Farsça'dan almalıyız. İslam hümanizmi ile çağdaş medeniyetin, İslâmlaşmak ile modernleşmenin uzlaştırılması ne derece başarılı olabilir? Burası ayrı bir konudur. Gazetemizin dilini mi sadeleştirmeli, yoksa cemaatimize öz dili olan Türkçeyi mi öğretmeli? Mesele burada! Zannımıza göre yazdığımızdan daha sade, Kafkas'ta söylenen şivelerden biriyle yazmak mümkün değil. Hepimiz ayrı bir yerden gelmişiz, bu şivelerden birini tercih edemeyiz. Onları birleştirmeliyiz. Çünkü ayrı ayrı hangi şiveyi alsak bir eksikliği vardır. Yeni Türkçe artık eski Türkçe değildir. Ali Şir Nevaî gibi desem ki:

Uçmak içre hayat tapgaylar
Tamuğdan necât tapgaylar

uçmağın cennet, tamu'nun cehennem olduğunu içimizde anlayan olacak mı? Hayır. Çünkü bunlar eski Türkçedir. Yeni Türkçe ise bir yandan İslâm medeniyetinin, bir yandan tarihî vakaların tesiriyle Arapça, Farsçadan birçok kelimeler almış, zamanla dilimiz bu iki dille karışmıştır. Türklerin millî karakterleri İslâm olmaya uygun olduğu gibi, dilleri de Farsça ve Arapçadan kelimeler almaya elverişlidir[344]. Nasıl Rus, Fransız, İngiliz gibi yeni Avrupa dilleri ilerleyebilmek için Yunan ve Latin dilleri gibi ölü dillerden faydalanmakta iseler yeni Türkçe de bugün bir bakımdan ölü bir bakımdan diri olan Arapça ve Farsça'nın lûgat hazinesini kendine kaynak olarak aldı. Böylece Türk şivelerinden biri olan Osmanlı dili o kadar genişledi ki en yüksek fikirleri, en ince duyguları ifadeye Arapça ve Farsçadan daha kudretli bir hale geldi. O bu ha-

344. Bu hükme nasıl ulaştığına dair bir kanıt vermiyor. Bizce bu bütün diller için söylenebilir.

linde Avrupa dilleri ile rekabet edebilir. Şu kadar ki yine Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yalnız sözlüğünden faydalanır. Yoksa onların gramer ve *syntax*'ını, dil kaidelerini kabul etmez. Çünkü kendi dil kaideleri bu dillerden daha basit, daha kolay, bundan dolayı daha olgundur. Sözlük bakımından Türkçe, Arapça ve Farsça'nın bütün kelimelerine meyil göstermez; öz varlığına uygun olan kelimeleri alır. Bunun için yezd, kitî, gûh, diraht, vb. kelimeler dilimize girmeyerek bunlara Allah, akıl, dağ, dal gibi kelimeler tercih edilir. İlimler ilerledikçe, icatlar ve keşifler çoğaldıkça başkalarından yeni şeyler alacağımız için, bu şeylere yeni adlar vermek lâzım. Avrupa dilleri bu adları Latin, Yunan dillerinden alıp yaratıyorlar. Sanılmıştır ki Yunan, Latin dilleri yeni Avrupa dillerinden daha geniştir ve bu ölü dillerde her yeni icat için adlar hazırdır. Hayır! Bu diller ölmüş oldukları için onlardan sade ve belirli anlamı ile bir kelime alınıp basit veya karmaşık halde başka anlamda kullanılıyor. Son yıllarda icat edilen fotoğraf, telgraf, fonograf, telefon, vb. aletlerini ele alalım. Bunları eski Yunanlılar bilmedikleri için dillerinde de bu aletlerin adları olmayacağı meydandadır. Ama ışık, ses, yazıya mahsus öz kelimelerini yine bu anlamlarına hasrederek Yunan kelimelerini yeni icat ettikleri aletlerin adı olarak kullanmak, böylece dillerini zenginleştirmeye ne engel var? Biz de ne için Avrupalılar gibi hareket etmeyelim? Niçin Türkçemizde Latin-Yunan dilleri yerinde olan Farsça ve Arapçaya başvurmayalım? Gerekir ki biz de fotoğrafa pertevnüvis, fonograf'a sadanüvis, telefona durşinev, vb. diyelim. Böylece dilimizi genişletelim. Şimdi şöyle sorulabilir. Dilimizi yabancı kelimelerle doldurmak mı, yoksa dilimizdeki eksikleri tamamlamak için bu dille tarihî, dinî ve edebî ilişiği olan Arapça ve Farsçaya başvurmak mı doğru?[345] İçimizde öz dilin değerini bilen herkes ikinci yolu tutar. Arapça, Farsça kelimelere karışık, çirkin diyenlere sorarım; kapitalist, ekonomya, pressa direktörü gibi sözler mi, yoksa sermayedar, iktisat, matbuat müdürü mü daha karışık ve çirkindir? Bir eseri Avrupa dillerinden çevirirken sözü gerçek ve belirli anlamı ile mi almalı, yoksa halkımızın kolay anlaması için asıl anlamı bozmalı mı? Geçenlerde bir yazıda Rusça *mirza keloçit* sözünü 'sulh akdetmek' diye çevirmek istiyordum. Arkadaşlarımdan biri bana itirazla «sulhetmek» yazmalıdır dedi. Lakin sulhetmekle sulh akdetmek bir midir? Sulhetmek sade barışmak demektir. Sulh akdi ise kanun ve tüzüğüne göre iki tarafca imzalanmış şartlarla barışmak demektir. Eğer dilimizde sulh bağlamak demek mümkün olsaydı bunu tercih ederdim.»

Hüseyinzade'nin 1905'de savunduğu bu fikir 1911-12'de Gökalp tarafında benimsendi. Gökalp'in ilim terimlerini kutsal kitabın dilinden almak kaidesi, bu ilk teklifin biraz değişmiş bir şeklidir. Nitekim yine onun «Türkçeleşmiş Türkçedir» kaidesi de Ali Turan'm bu yazısında ifade ediliyor. O bu suretle ilk defa Türk dünyasında Türkçülük, İslamcılık, Avrupacılık arasında bir çatışma olmadığını ileri sürüyor. Halbuki o zamana kadar İslamcılarla Avrupacılar en gergin çatışma halindeydiler. Türkçüler moderncilere yakın iseler de İslamcılarla daima uzlaşmış değillerdi. Bu gerginlik Türkçülüğe karşı İslam medeniyetinin bütün geleneklerini kaldıracakmış gibi ona karşı cephe alıyorlardı[346]. Fakat Hüseyinzade'nin soruyu koyuş tarzı bu çatışmaları

345. Bu tekliflerden hiçbiri yaşamamıştır. Ali bey bizde Farsça'nın edebiyat, Arapça'nın ilim dili olduğunu unutuyor. Bunun için Gökalp'ın Arapçadan ürettiği kelimeler nisbeten daha çok yaşamıştır.

346. Bunlardan en tanınmışı *İçtihat*'da bir seri yazısı ile Türkçecilere karşı Osmanlıcayı savunan Süleyman Nazif idi.

kaldıracak gibidir. Bu bakımdan onu son yarım yüzyıllık fikir tarihimizin önderlerinden saymak yanlış olmaz. Şu kadar ki, ne onun ileri sürdüğü ve hiçbiri tutmamış olan Farsça yeni terimler, ne de Gökalp'in teklif ettiği ve çok kullanması yüzünden kısa bir sürede alışılan Arapça yeni düşünce ve teknik terimleri bu konudaki ihtiyaçlarımızı doyurmamıştır[347]. Ondan sonra geçen yarım yüzyıl, bu terimlerin milletlerarası çağdaş medeniyetten alınması[348] ya da bulunabildikçe kendi dilimizden konulması gerektiğini gösterdi.

Hüseyinzade *Yazımız, Dilimiz, İkinci Elimiz* adlı seri makalesinde (Terakki Gazetesi, 1327-1905, Muharrem, düşenbih) Arap harflerinin kullanıldığı devir için önemli olan bir dil meselesine dokunuyor[349]. Bu da yazının *phonétique* değil, *étymologique* bir esasa göre yazılması ilkesinin savunulmasından ibarettir[350]. O sırada Azerbaycan'da Saadet okulunda öğrencilerin eline Türkçe bir okuma kitabı veriyorlar. Beş altı öğretmen tarafından yazılmış olan bu kitap eski harfleri fonetik esasa göre yazmaktadır. Bu yazış Hüseyinzade'ye göre Türk dilinin en esaslı kuralı olan vurgu (ahengi telaffuz) kuralına aykırı birçok şekiller doğurduğu gibi böyle yazınca Türk lehçe ve şiveleri birbirinden ayrılacaktır. Diyelim: biz «bana, sana» diye yazarız. Bunu Azeri Türkleri mene, sene diye, Kazanlılar migne, singe, Anadolu köylüleri de banğa, sanğa diye okurlar. Hüseyinzade'ye göre yazı bir nevi şifredir. Kelimenin belirli bir tarihi oluşu, kendi gramer kurallarına göre bir kesin şekli vardır. Bu şekil okunuşlara, lehçelere göre değişemez. «Gramer kurallarına göre edatlar sanki bir hiyeroglif halını almıştır» diyor.

Bunun en iyi örneğini de Çin ve Japon yazılarında buluyor. Her edatın, her kelimenin belirli şekli vardır. O bizim şurada böyle, başka yerde başka türlü söylememize göre değişemez. Bu hususta Türkçe ile Rusçayı karşılaştıran Hüseyinzade «Rusların dilinde bu esasın olmaması yüzünden her okunuşu ayrı türlü yazarak içinden çıkılmaz bir duruma düşüyorlar» diyor. Bir Rus Türkçe öğrenmek isterse şeklini hiç değiştirmeden «ler» edatını öğrenir[351]. Fakat bir Türk Rusça öğrenmek isterse ne yapsın! Her kelimeyi kulaktan öğrenerek ayrı ayrı çoğullarını yapmaktan başka çare yok diyor. Dilin fonetik değil, etimolojik esasa göre yazılacağım anlatırken İngilizce ve Fransızcayı örnek veriyor. «İngilizcede her kelimenin ayrı tarihî bünyesi vardır. Bu bünye okunuş şekillerine göre değişmez» diyor. Hüseyinzade'nin bu tenkitlerine karşı kitabı yazanlar aynı dergide birkaç makale ile cevap verdikleri gibi, kendisi de bu cevapları karşılamakta olduğu için tartışma uzun sürmüştü. Bundan birkaç yıl sonra İstanbul'da da Hakkı Tarık ile Fuat Köprülü arasında aynı konuda bir tartışma oldu (1914). Bununla birlikte *İkinci İl* adlı okuma kitabını yazanlar arasında Necip Asım'ın bulunması, bu hareketin Türkiye'de başladığını tahmin ettiriyor. Arap harflerine ait olan tartışma başka bir şekilde Latin harfleri için de geçerli değil midir? La-

347. Gökalp'ın mefkûre, fikriyat, aliyat, hars, tahris, istimlâl, vb. gibi icat ettiği kelimeler yerine ülkü, ideal, ideoloji, teknik, kültürleşme, kültür, milletlikten çıkma kelimeleri yaşamıştır.

348. Bu konuda en doğru görüşü savunan Ali Suavi'dir. Batı'dan gelen yeni kavramlara karşı Arapça kelime uydurmayı reddediyordu. Bugün de onun istediği gibi oksijen, fizik vb. denmektedir.

349. Fakat bu soru Latin harfleri içinde de önemini saklamaktadır.

350. Kelimelerin okunduğu gibi yazılması *phonétique*, gramer kurallarına göre sabit şekillerde yazılması étymologique şeklidir.

351. Bugünkü Türkçede ler yerine göre lar oluyor. Hüseyinzade'nin sözü, bu edatın Arap harfi ile yazılış şekli içindir.

tin harflerini aldığımızdan beri yazımızın yapısı fonetik olmuştur. Fakat bazı kelimelerin son harflerinin cümle içindeki yerine göre değişmesi, eklerin değişmesi, hatta kelime yapılarının değişmesi gibi görünür sakıncalar meydana çıkmıştır. Ayrıca bu yüzden gramer kuralları ve fiillerin tasrifi (çekim) de bozulmaktadır. Dilin fonetik esasa göre yazılmasının okuma bakımından sağladığı kolaylık meydandadır. Fakat bu kolaylık kelimelerin yapısını ve gramer kurallarını bozmamalıdır. Öyle ise tartışmada orta bir yol bulmak, dilin kurallarına sadık kalarak onun içinde mümkün olduğu kadar fonetik esastan hareket etmek doğru olur. Bu noktalar henüz ciddi olarak ele alınmamıştır. Hüseyinzade'nin haklı olduğu başka bir nokta da aynı yazı şeklini türlü şive ve lehçeler ayrı ayrı okuyabilecekleri halde, bütün Türk dünyasına fonetik kural uygulanırsa, her şive ve lehçenin ayrı bir yazış şeklinin meydana çıkması, bu yüzden ortak Türk edebi dilinin parçalanmasıdır. Arapça'da Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika lehçeleri birbirinden ayrıldığı halde, edebi Arap dilinin birliğini kaybetmediği ve böylece bütün Arapların konuşuş tarzları ne olursa olsun kitap dilinde anlaştıklarını görüyoruz. Bu da Arap birliği emelinin kaybolmamasını sağlamaktadır. Halbuki Hüseyinzade'nin şiddetle hücum ettiği fonetik yazış şekli Türk lehçelerine uygulandığı zamandan beri edebi dil parçalanmıştır.

Hüseyinzade'nin dikkate değer eserlerinden biri 1908'de Tiflis'te çıkan *İrşad* gazetesinde tefrika edilmiş *Siyaset-i Füruset* adlı alaylı (humoristique) ve hicivli eseridir. Yazar yazı dizisinin başında bunu Oliver Swift gibi atların toplumuna ait bir tasvir olduğunu ve konunun Rus yazarlarından Doroşevitch'in yine Kazak atlarına dair alaycı bir eserinden esinlenmiş olarak İslam-Türk dünyası için kaleme alındığını söylüyor. Daha başta «siyaset» kelimesinin ceza ve idam anlamında kullanıldığını «Siyaset-i Füruset» ile de atların ölünceye kadar kırbaçlandıklarının kastedildiğini anlatıyor. Bu nükteli konunun içine Hüseyinzade bütün Şark (eski İran, Türk, İslam) tarihini, onun çözülmemiş meselelerini, sosyal krizlerim koymaktadır. Kitapta zengin bir İran edebiyatı, Türk tarihi bilgisi görülüyor. Yazar burada Erasmus, Anatole France gibi Batı hümanistlerinin Yunan-Latin mitoloji ve tarihlerine dayanarak yaptıkları hiciv tarzını[352] tarih boyunca bağlı bulunduğumuz Şark hümanizmi içinde yapmaktadır[353]. Burada *Şehname*'nin başlıca kahramanlarının ağzından en önemli siyasi ve sosyal meseleleri konuşuyor. Bazen Fazlullah ile Kiyumers öyle uzun bir konuşmaya giriyorlar ki, orada insan bütün günün sorularını, istibdat, hürriyet, sosyalizm, milliyet sorularının simgeler halinde dile geldiğini görüyor. *Renaissance* devrinin hümanistlerinden başlayarak Fransız ve İngiliz edebiyatlarmda sürüp giden bu tarzın Türk fikir edebiyatında ilk örneğini Hüseyinzade bu eserle vermektedir. Eski hicvimizin küfürle karışık tarzı[354] bırakıldığı, Baha Tevfik'le Avrupai polemik ve tenkit yoluna girildiği zamandan sonra da bu nükteli ince tenkit tarzı denenmiş değildi[355]. Halbuki, fikrin inceliklerine girebilmek için Erasmus'tan Anatole France'a kadar gelişen bu tarzın da yer-

352. Erasmus'un *Eloge de la Folie* (Delilliğe Methiye) adlı eseri başta gelir. *İnsan* dergisinde de bu adla yayınladık (1943). Sonradan Nusret Hızır'ın çevirisi Maarif klasikleri arasında çıktı.

353. Hilmi Ziya Ülken, *Humanisme et Littérature Epique en Turquie* (Orientalia Suecana, 1959, Uppsala).

354. Nef'î'nin *Siham-ı Kaza*'sında, Eşref'in geçen yüzyıla ait olan hicivlerinde olduğu gibi. Yalnız Halil Nihat *Siham-ı İlham*'da bu küfürlerden kurtuldu.

355. Vakıa Fazıl Ahmet *Divançe-i Fazıl*'da nüktede kabalığı aşıyorsa da *pastiche*'den yukarı çıkamıyor; Ercüment Ekrem *Meşhedî* de Acem mübalağasını tekrar ederek meddahlık şekline düşüyordu.

leşmiş olması gerekiyordu ki, bu bakımdan Hüseyinzade'nin eseri başarılı bir örnek olarak durmaktadır.

Ali Turan'ın *humanisme* alanındaki çalışmaları burada kalmadı. *İliada*'yı Yunanca aslından manzum olarak çevirmeye kalktı[356]. Eskiliklerine rağmen dillerinin sadeliği ve Türkiye Türkçesine uygunluğu da işaret edilecek bir noktadır. Çok geniş çapta işlere aym zamanda girişmiş olan Hüseyinzade bu çevirileri tamamlayamamıştır[357]. Doğu ve Batı hümanizmlerini uzlaştırmak isteyen ve Türk milletinin tarihi kaderi gereğince bu iki hümanizme dayanmasının zorunlu olduğuna inanan Hüseyinzade, bir yandan *Şehname*'nin manzum çevirisine çalışırken, bir yandan da Batı destanlarına nüfuz ediyordu. Faust'un ilk kısmını nesir ve nazım olarak çevirmişti[358]. Schiller'in *Vefakâr Dostlar*'ını da nazma çevirdi ve ikisini de yayınladı[359].

Ali Turan 1916 Ocağında Berlin'de toplanan bir kongrede Türk kavimlerinin haklarını savunan bir rapor okudu. Burada Rusya Türklerinin demografik, etnolojik, sosyolojik durumlarından, iktisat ve kültür hayatlarından, fikir seviyeleri, edebiyat ve fikir ürünlerinden etraflı olarak bahsetti. 1917, 17 Temmuz'da Stokholm'deki sosyalist kongresine Türkiye adına üye olarak katıldı. Kongrede milliyet ve çoğunluk meselesi üzerinde Rossanof'la tartışmaya girdi. Ali bey şöyle diyordu: «Osmanlı devletinde milliyetler meselesi dünya milletlerinin bağımsızlıklarını kazanmalarına bağlıdır»[360]. Raporunda Türkiye'nin savaşa girişi problemini, İslamiyetle sosyalizm arasındaki münasebeti, Türkiye ve dünya savaşını ele alıyor: «Kapitalist emperyalizmin savaşta meydana çıkardığı problemler arasında Türk meselesi dikkatle ele alınmaya değer. Sosyalistlerin bir kısmı kapitalist dünyanın, İslâm âlemine karşı aldığı tavrı benimsemektedir. İngiltere'deki *Labour Party,* Türkiye'nin gelecekte Milletler Cemiyeti'nden çıkarılmasını istemektedir. Yani sosyalistlik iddiasına rağmen kapitalist zihniyet içinde kalmıştır. Halbuki onların bu peşin hükümlerden kurtulmaları lâzımdır. Müslüman düşmanlığı, Türk düşmanlığı bu peşin hükümlerin başında gelir. Alman ve Fransız sosyal demokrasi partilerinin çoğunda bu peşin hükümler devam etmektedir. 1908 Türk inkilâbı bu sakat dünya görüşünü ortadan kaldırmak gayesini gütmekte idi. İmparatorluk unsurları arasında eşit haklara göre hür bir düzen kurmaya doğru gidiyordu. Fakat emperyalist dünya Türkiye'ye bir dakika nefes aldırmadı: İtalya sebepsiz Trablus'a saldırdı. Avrupa hazırlanmaya vakit bırakmamak için Balkan savaşını icat etti. Sosyalistler arasında yalnız büyük Jaurès, Osmanlı devletinin parçalanmasının sosyalist idealine aykırı olduğunu gördü. Eğer Jaurès trajik bir surette ölmemiş, Stokholm kongresinde bulunmuş olsaydı bu çok yaygın olan Türk düşmanlığı (turcophobie) ile mücadele ederdi. Çünkü o Türkiye'nin muhafazasının ve bağımsızlığının Doğu'da barışı devam ettirmek için biricik teminat olduğuna kani idi. Türklerin dünya savaşına girmeleri de emperyalist saldırmaların doğurduğu bir emrivaki (oldubitti) olmuştur. Çanakkale zaferi emparyalist dünyamn ilerlememesi için bir baraj

356. *Enéide*'e başlamış olduğu halde çevirileri elimize geçmedi.

357. Bu yarım kalmış veya yeni başlanmış çevirileri bizdedir.

358. Goethe'nin 200'üncü ölüm yılı dolayısıyla yayınlanmıştır (İstanbul, 1932).

359. Schiller çevirisi 1923'de basılmıştır (İstanbul).

360. Hüseyinzade'nin 1917'de sosyalist kongresinde söyledikleri 1918'de Osmanlı İmparatorluğu'nun, 1948'de İngiliz İmparatorluğu'nun parçalanması, 1958-65'de Afrika milletlerinin bağımsızlığı şekillerinde gerçekleşmiştir.

olmuş ve bu büyük hâdise Doğu milletlerinin uyanmasına imkân hazırlamıştır.» (Ali Turan'ın tebliğinden), Hüseyinzade 1926'da Bakû 1'inci Türkoloji kongresi zabıtlarını da bir not defteri halinde bırakmıştır.

MODERNİST İSLÂMCILAR

Efganî ile başlayan yeni İslamcılık çığırı, Mısır'da Muhammed Abduh ve izinden giden Ferid Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan'da İkbal tarafından geliştirildi. Türkiye'deki etkileri *Sebilürreşad* yazarlarını iki zümreye ayırdı: Bir kısmı, Ahmet Naim gibi gelenekçi İslamcılıkta devam etti. Fakat bir kısmı medrese ile mektebi birleştirme eğiliminde olanlardı ki aralarından. İ. H. İzmirli, M. Şemseddin gibi modernistler yetişti. Şeyhülislam Musa Kâzım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında ortayol tutanlar veya Mustafa Sabri gibi doğrudan doğruya modernizme karşı olanlar vardı.

İslam doktrinini savunan kelâm akımları, 9. yüzyıldan beri daima zamanın ilim ve felsefe hareketleri ile paralel gelişmiştir.

İşte İslam modernistleri bu ihtiyacı duyanlardır. Onlar içlerine kapanacak yerde dikkatlerini çağdaş medeniyete çevirmişler ve asrın icaplarıyla dinin inancı arasında ahenk kurmaya çalışmışlardır. Efganî'nin kendi çığırının Sokrat'ı gibi davranışı, arkasından zengin bir yayının gelmesini sağladı. Onun yetiştirdiği Abduh, Mısır'da ve Suriye'de büyük etki yaptı. Mısır'da *El-Menar*'ı çıkaran yeni bir nesil, bu etkiyi daha yeni şekillerde devam ettirdiler. Modernist dincilik şu düşüncelerden doğmuştur: 1) Ortaçağ fikirleriyle, modern ilim ve felsefe arasında çatışma vardır. Ortaçağ görüşü bilinmeyeni araştırmak değil, bilineni sınıflamak ve ebedileştirmek istiyor. 2) Skolastik, otoritelerin mutlak nüfuzu altındadır. Onlarda bilgi dinamik bir unsur değildir. Tecrübe ile zenginleşen akılyürütmenin rolü yoktur. 3) Modernistler doğrudan doğruya inancın temellerini ele aldılar. Onu çağdaş ilim ve düşünce ile uzlaştırmaya çalıştılar. İkisi arasında bulunan ve inancın çağdaş hayata uymasına engel olan kelâma hücum ettiler. Onunla dinin devam edemeyeceğini gösterdiler. Eski kelâm doktrinleri kendi zamanları için belki modern idiler, fakat şimdi skolastik haline gelmişlerdir.

Ferid Vecdi de aynı zümredendir. Türkiye'deki modernistler Abduh ve Ferid Vecdi'den *Sebilürreşad*'ta tercümeler yapmak üzere çevreyi hazırladılar. Fakat halifeliğin, merkezi ve skolastik medreselerin toplandığı yer olan İstanbul'un manevi havası modernizmin yerleşmesine elverişli değildi. Seçilen yazılar da nisbeten en zararsız olan, yani çevrenin tepkisini uyandırmayacak olanlardı. Ferid Vecdi'nin ruh hakkındaki yazıları iyi karşılandı, fakat Kuran tercümesine ait yayınlardan ve bu soru etrafındaki tartışmalardan hemen hiç bahsedilmedi.

Abduh, İslamiyetle Hıristiyanlığın farkı üzerindeki tetkikinde İslam rasyonalizmini ifade ediyor[361]. Batı'da dini düşünceye yeni şekil veren asıl *théologue*'lar olduğu halde, İslam kelamcılarında böyle bir faaliyet görülmez[362]. Ancak sınırlı şartlar altında Abduh böyle bir hamle yapmıştır. Bunun dışında laikler bu soru ile daha çok ilgi-

361. M. Abduh, *El-İslâm va'n Nasraniyya.*
362. C. J. Webb, *La Religion et la Pensée d'Aujourd'hui.*

lendiler. İslamın medreseli bilginleri, Batı'mn aşırı materyalizme düştüğü sanısındaydı. Efganî'nin kitabmda bile – Batı'yı görmesine rağmen – bu fikir hâkimdir[363]. Böyle düşünenler Batı'nın teknik medeniyetinin dış görünüşleri altında nelerin bulunduğunu bilmiyorlar, asıl Batı'yı tanımıyorlardı. Halbuki Batı'da, böyle düşünenleri şaşırtacak derecede çeşitli fikir hareketleri vardı. Asıl modernistler ise Batı'yı bütün fikri gelişmesiyle kavramak isteyenlerdir. Bunun için modernizm esas bakımından asıl laik aydınlara mahsus bir harekettir denebilir. Yalnız bundan *El-Menar*'ın ciddi bazı sarıklı modernistlerini ayırmalıdır.

Hint'te tabiata uygunluk fikrinin, rasyonalizm eğiliminin İslamiyetle uzlaştırılması Seyid Ahmet Han'da görülüyor. Tabiat kanunlarına ait keşifler Kuran'da aranıyor[364]. Seyid Emir Ali (şii) aynı düşünceyle din ve ilmi uzlaştırmaya çalışıyor. Muhammed İkbal, İslamiyette dini düşünceyi modern ilim ve felsefe ile uzlaştırmak için yeni bir hamle yapıyor. Fakat bu büyük şöhretin birçok yazıları arasında çelişmeler göze çarpmaktadır. Bir yandan milli marş yazıyor, bir yandan insaniyetçidir ve milliyetçilik sınırlarını dar görüyor. Hem Batı felsefesine yaklaşıyor, hem Batı'ya karşı vaziyet alıyor. İkbal'e göre esasta eski kelâm yetmez, batılılaşma bir zorunluluktur. İslam âlemi, geleneği ile ilişiğini kesmeden, bütün metafizik soruları yeniden düşünmeye mecburdur. İkbal, Hıristiyan reformuna benzer bir reform yapılmasına taraftardır, fakat iki din arasındaki farkı da görüyor. Hıristiyanlık Roma hukukuna varis olduğu halde, İslam hukuku Allaha karşı ve insanlara ait bütün münasebetleri düzenleyen bir sistem kurmaktadır. Mahiyet bakımından dini ahlaka bağlıdır. İslam hukuku bir kavmin tarihi tecrübesinin hazinesi değildir, görevi mutlak iyilik-kötülük ölçüsüne göre hukuki eylemleri sınıflamaktır. Mutlak iyi-kötü akılla tayin edilemez. Onun kökü ancak vahy olabilir. Fakat hukuk mezhepleri (doctrine) sosyal çeşitliliği ifade için büyük çabalar yapmışlardır.

Zamanımızda bu mutlak iyi-kötü ölçüsünün içeriğini yeni hukuki içtihatlarla (anlayış) doldurmak gerekir. «İçtihad kapısı» kapanmamıştır. İşte modernistlerin üzerinde durdukları esaslı nokta budur. Bu bakımdan onlar dini yenileştirme çabasında laiklerden daha enerjiktirler.

1) İnancın ilkelerini yeni ilim verileriyle uzlaştırmak; 2) Hukuki sistemi yeni ihtiyaçlara göre geliştirmek başlıca işleridir. Birinci noktada onlar daha kolay anlaşılıyorlar; fakat ikinci mesele her yerde ayrı yorumlamalara ve türlü engellere uğruyordu. «İçtimai şartlar» İslam memleketlerinin çeşitliliği ve yapı farkı yüzünden çok farklı yorumlamalara kapı açıyordu. Rusya Müslümanlarının sosyal şartlarıyla Afrika'da Büyük Sahra'nın şartları arasında, derin farklar vardı. Onun dışında dahi Hint, İran ve Türkiye'nin sosyal şartları o kadar ayrı idi ki, her yerde aynı içtihadın yürürlüğe girmesi imkânsızdı. Endonezya'ya bağlı bazı adalarda aile yapısı *matrimonial* idi. Bazı yerlerde *patriarcal* aile bütün kuvvetiyle hüküm sürüyordu. Bunun için Türkiye'de istenen dini modernizm ile Pakistan veya Borneo'da istenen modernizm asla aynı olamazdı. Nitekim şerri kanunların hüküm sürdüğü çeşitli memleketlerde modernistler bu kanunlarda «içtihad»ı çok çeşitli şekillerde anlamışlardır. Bu moder-

363. C. Efganî, *El-redd alâ-d-dehriyyin* – Fransızcası: A. M. Goichon, *Réfutation des Matérialistes* (1942 – Türkçesi: Aziz Akpınarlı, *Tabiatçılığı Red*, 1956).

364. Wilfred Smith, *Islam in Modern History* (Princeton University Press, 1957).

nistler arasında Türkiye'de Gökalp'ın teşebbüsü, en ileri ve orijinal bir tip olarak görünüyor. Ona benzer bir tez kabul eden Arap modernisti yoktur. İlk Arap feministleri, kadında «içtimai kabiliyetsizlik» tezine hücum ediyorlardı. Cemil Sıdkı ez-Zehavî bunların başında gelir. Zehavî, evlenme ve boşanma kanununa nadiren dokunuyor. Tunuslu bir sosyalist olan Tahir el-Haddâd 1930'da *Dinî Kanunda ve Cemiyette Kadınlarımız* adlı bir eser yayınladı. Ona göre dini kanunlara ve İslam hukukçularının sistemlerine değişmez gözüyle bakmamalıdır. Onlarda zamanın değişmesi ile hükümlerin değişeceği esası vardır. Modern Mısır edebiyatında bunun benzerleri Şeyh Abdülkerim Meragî, Muhammed Hasen Abdurrâzık, vb.'dir. Mısır'da İçtimai İş Bakanlığı'nın teklif ettiği 1939 kanunu çok karılı evlenmeyi (polygamie) ve boşanmayı sınırlamaya çalışıyordu. Fakat *El-Ezher*'in hücumlarıyla karşılaştı. Onlar bu kanaati şeriata aykırı saydılar[365].

Seyid Emir Ali de aynı mahiyettedir[366]. Emir Ali, İslamiyeti akılcı gözle tetkik ediyor. Pratik olarak bu sorunun türlü dini manzaralarını açıklıyor; bütün eski kanaatleri gözden geçiriyor: «*Polygamie,* hatta *polygynie* bazı hal ve şartlarda zaruretti. Fakat zamanımızda şartlar değişmiştir ve bu ihtiyaç kalmamıştır» diyor. Mutaassıp çevrelerde bu fikirler şiddetli tepki uyandırdı. Emir Ali çeşitli İslam ırklarının *matrimonial* âdetlerini anlatıyor. Ona göre ilk Hıristiyan kilisesi gizli veya açık olarak çok karılı aileyi kabul ediyordu. O bu âdeti yalnız Araplarda değil, İranlılar ve Yahudilerde de mevcut görüyor. Smith'e göre kısmen doğru ve kısmen aşırı olan bu mütalealardan sonra Emir Ali, Peşgamberin o vakte kadar kadınlara sahip olmadıkları hakları verdiğini ve çok karılı aileyi sınırladığını ve birçok şartlar koyduğunu söylüyor. Kuran'ın evrim prensibini kabul ettiğini söyledikten sonra İslamiyette eski kurumların düzeltilmesi işinin başka yerlerden daha nazik ve reformatörün sorumluluğunun daha ciddi olduğunu katıyor. Nitekim İkbal de Gökalp'in yaptıklarından haberlidir: «Onun tarafından ileri sürülen erkek-kadın eşitliği İslâm kanununa uygundur. Milletler ilerledikleri halde hukuk olduğu gibi kalıyor. Gökalp'in istediğini gerçekleştirmek için İslâm aile hukukunda büyük bir değişiklik yapmaya lüzum yoktur» diyor. «Miras paylarının eşit olmamasından, erkeklerin kadınlara üstün olduğu sonucunu çıkarmamalıdır. Böyle bir sonuç İslâmın ruhuna aykırıdır.»

İslam modernistleri arasında, üzerinde ciddiyetle durulması gereken birisi Musa Carullah (1875-1949)'tır. Rusya'da Azak kalesinde doğdu. Ailesi Nogay Türklerinin Altovul (Altıoğul) soyundandır. Musa Carullah'ı anası yetiştirdi. Rusça, Arapça öğrendi. Kazan medresesinde okudu, sonra İstanbul'a geldi. Buradaki hemşehrisi Musa Akyiğit kendisini Mısır'a gitmeye teşvik etti. Orada da Muhammed Abduh ile tanıştı, sonra Hindistan'da tanınmış bilginlerle temas etti, tekrar Mısır'a geldi. 1904'te Azak'a döndü. 1908'de annesinin ölümünden sonra Petersburg'a gitti, orada Kadı Reşid İbrahim ile *El-Tilmîz* gazetesini çıkardı. Bir süre sonra Emanet matbaasını kurdu. Eserlerinin bir kısmını Kazan'da, bir kısmını da bu şehirde bastırdı. Bu sırada İslam ilimleriyle olduğu kadar Batı kültürüyle de temastaydı. 1906-1916 arasında İslamda modernizm ve reform fikirlerini yayan birçok eserleri çıktı. Ebu'l-Alâ el-Maârrî'nin *Lüzumiyat*'ından tercümesi, *Uzun Günlerde Rûze, Rahmet-i İlâhiye Burhanları,*

365. Wilfred Smith, *Islam in Modern History.*
366. Seyyid Emir Ali, *The Spirit of İslam* (2 édit, London).

Halk Nazarında Bir Nice Mesele bunların başlıcalarıdır. Bolşevik idaresi zamanında Taşkent'te tevkif edildi. 11 ay hapiste kaldı, bu sırada *İslâm Milletlerine* adı ile yazdığı eserini ancak 1923'te Berlin'de bastırdı. Komünizme karşı yazdığı bir eserinde İslam milletlerinin uyanış yollarını gösteriyor. Bütün sömürgecilerin İslam âlemini sömürdüklerini söylüyordu. 1926'da Mekke'de toplanan İslam kongresine katıldı. Bu sırada iki defa İstanbul'dan geçti. 1930'da gizlice Fergana'ya gidip oradan Kaşgar'a kaçtı. Kaşgarlıların yardımı ile vaktiyle Petersburg'ta matbaa kurduğu gibi bu sefer onların yardımı ile Berlin'e gitti, orada bir matbaa kurarak yayınlarına devam etti. 1935-1937 arasında Mısır, Irak, İran ve Hindistan'da dolaştı. 1938'de Japonya'ya gitti. 1939'da İngilizler tarafından Peşaver'de tevkif edildi. Behupal hâkiminin yardımı ile serbest bırakıldı ve onun himayesinde eserler yazdı[367]. Bir süre yine Mısır'da ve İstanbul'da çalışmalarına devam etti. En son gelişinde İstanbul'da uzunca hasta yattı ve 1949'da Mısır'da öldü.

Zeki Velidi, onu bir İslam reformatörü olmaktan çok Kuran ilminde derinleşmiş bir uzman olarak görüyor[368]. Fakat ayrıca modernizm fikirlerini de özetliyor. A. Battal Taymas, hayatını etraflı olarak yazıyor. Musa Carullah ekol kurmuş bir âlim değilse de, onu bir düşünür sayıyor[369]. Savunduğu fikirleri şöyle özetliyor: «1) Kuran eskimiş bir kitap değildir. Dünya durdukça bütün hükümleri içine alacaktır. 2) İslâm dini içtihat hürriyeti üzerine kurulmuştur. 3) İslâm dünyasının medeniyette geri kalmasının başlıca sebebi bu fikir hürriyeti temelinin ihmal edilmesi, içtihat kapısının kapanmasıdır. 4) İçtihat kapısının kapanmasında esaslı sorumlular din bilgini denen softalardır. Musa Carullah Kuran'ın çevrilebileceği kanısındadır. Hatta kendisi bu teşebbüse girmiştir»[370]. Carullah'ın önderleri Efganî ve Abduh'tur. Fakat onun ortaya attığı meselelerin bir kısmı daha önce İslami esasa uyup uymadığı düşünülmeden Rusya Müslümanlarınca halledilmişti[371].

Rahmet-i İlâhiye Bürhanları'nda «İslâmın tetkikine dinler tarihinde girmelidir» diyor. «Çünkü dinin büyüklüğünü ancak başka dinleri tetkikten sonra anlayabiliriz. Başka dinleri insanların bilgisizliğinden meydana gelmiş şeyler gibi görmeyerek, din de insan da tabiî birer haldir, medeniyet gibi tabiî surette meydana çıkan ve tabiî surette ilerleyen hallerdir gözüyle dinlerden tam bir hürriyetle bahsetmeliyiz. İnsanî hayatta herşey tabiî bir tarzda ilerler. İnsanın dini de gayet sade başlayıp, terakki ile bugünkü haline gelmiştir. Biz bu inançla bütün dinlere saygı ile bakarız. Bir milleti tapınması veya inancı için 'tekfîr' etmekten kaçınırız. Bütün dinlere bir dinin terakki silsilesine bakar gibi bakarsak, dini yüzünden bir milleti tekfîr etmek (kâfir saymak), dini için bir millete düşmanlık göstermek zarureti kalmaz. Dinlerin tarihinden bahsederken bir dine hak, ötekilere batıl demek gibi sözleri kullanmaktan kaçınırız. Bu sözümü kelâmcıların çoğu inkâr eder, yalnız İslâmiyette değil, kendi mezhebinde de

367. Osman Keskioğlu, *Musa Carullah* (İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1964).

368. Zeki Velidi Togan, *Musa Carullah meslek, şahsiyeti ve eserleri* (Tasvir, 23 Eylül 1947) – *Musa Carullah bir Reformatör müdür?* (Tasvir, 24 Eylül 1947).

369. A. Battal Taymas, *Musa Carullah* (İstanbul, Sıralar matbaası, 1958).

370. «Kur'an-ı Kerim'i sade Türkçe ile tercüme ettim. Kabul kılınırsa Büyük Millet Meclisi şerefine neşrederim» (Mısır tab'ı s. 14). İslam Tetkikleri Dergisi'nde Musa Carullah hakkında bir tetkik neşreden Mustafa Rahmi Balaban eserlerini sayarken Kuran tercümesini de söylüyor (c. 1-4, 1954) (Abdullah Battal'dan nakleden).

371. A. Battal Taymas, aynı kitap (s. 34-43).

taassup (bağnazlık) gösterip başka insanları tekfir eden bir kelâmcının bütün insanları kurtuluş (necât) dairesine sokması havsalasına sığmaz. Lakin bu inanç bir hakikattir»[372].

Musa Carullah bundan sonra, ilahi rahmetin (Grâce divine) umumiliği fikrinde Kuran ayetlerine dayanıyor. Kuran'ın Allah'ın «Rahîm» ve «Gafûr» olduğuna dair ayetlerini gösteriyor. İnsanların cehennemde ebedi yanacaklarına dair ayetler içinde «Allah istediğine azab verir, istediğini kurtarır» şeklindeki ayetlerin bulunduğunu işaret ediyor. «Azabın özü gidişle kayıtlı olursa, azabın ebedîliği de gidişle (meşiyet) kayıtlı olur» diyor[373]. El-En'âm sûresinde (ayet 128) ve Hûd suresinde (ayet 106-107) «Ateşte ebedî kalırlar, fakat eğer Allah isterse, çünkü Allah istediğini yapar» denmesinin ebediliğe kayıt koyduğunu söylüyor. Buna karşılık Allahın affedici sıfatının (gafûr, rahîm) mutlak olduğunu ve aslolanın affetmek olduğunu da katıyor: «Ve Rahmetî vesî'at kulle şe'yin» hükmünün umumiliği onu büsbütün sağlamlaştırıyor, diyor.

Musa bu mücadeleye Rusya'da İslamlarla Ruslar arasındaki dini gerginliği gevşetmek ve İslamlar arasında taassubu ve dini toleranssızlığı azaltmak gayesiyle girmiş bulunuyordu. Nitekim *Uzun Günlerde Rûze* adlı kitabında da[374] aynı mücadele duygusuyla hareket ediyor ve İslam şartlarının uygulanmasını kolaylaştırmaya çalışıyordu. Coğrafî durumu gereğince 24 saat gündüz olan memleketlerin bile bulunacağını, bunlarda oruç tutabilmek için, gece ve gündüzü itibari (conventionnel) olarak bölmek zorunluluğu olduğunu, Kuran'a ve tefsircilere dayanarak söylüyor.

Yine Kuran âyetlerine göre *Yecuc* adlı kitabında[375] Kuran'da sözü geçen Yecuc ve Mecuc'dan bahsederken «Gog ve Magog adıyla yeryüzünde hiçbir millet ve devlet bulunmamıştır. Yahudilerin hayallerinde bulunmuştur. Kuran âyetleri yalnız gelecekteki fitnelere ait olup binlerce yıl öncesine ait Gog ve Magog'u anmaz. Bu ancak gelecekteki insanlığın geçireceği kötü devrimleri işaret etmektedir. Her devirde o devir kötüleri, o devir için Yecuc ve Mecucdur. Kuran'm kastettiği şey şudur: Bir memleket bir belaya uğrayacak olursa ona yardım etmek bütün kavimler için vazifedir. Türk ve İslâm memleketlerine nisbetle Cengiz ve Hülagû, Yecuc – Mecucların en dehşetlileri idi. Bugün de silâhı ve malî kuvvetiyle yeryüzünü istilâ etmiş olan medenî Hıristiyanlık dünyası bütün insanlara, başlıca İslâm milletlerine nisbetle en dehşetli Yecuc ve Mecucdur.»

Musa Carullah *Halk Nazarında Birkaç Mesele*'de, insanlığın ilerde şimdikinden daha iyi bir hal alacağını, böyle olmasa terakkinin ve gayenin bir anlamı olmayacağını, ilimlerin gelişmesinin hiçbir rolü kalmayacağını söylüyor. Bu inanç bir hayal ürünü değil, bir gözlemin eseridir. İnsanlık, bu mutluluğu İslamlık adıyla değilse de onun bereketiyle elde edecektir. Batı ilimleri ve endüstrisinin, başlıca tabii ve matematik ilimlerin geçirmiş olduğu gelişmelerin hayranıdır. Batı'nın sosyal alandaki değişmelerinden memnun değildir. Ortaçağlarda çekişme dinde idi, şimdi sosyal hayattadır. İslamiyet insanlığın geçireceği fikir dalgaları ve buhranları zamanında bir fikir bağımsızlığı verecektir. Musa'ya göre İslam dini aslında fikir ve içtihat hürriyetine dayanmıştır. Kuran'ın en doğru metnini ve doğru anlayışını tespit etmek bunu göstere-

372. *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları.*
373. A.g.e.
374. M. Carullah, *Uzun Günlerde Rûze.*
375. M. Carullah, *Yecuc* (Petersburg-Leningrad, 31 Mart 1930).

cektir. İslam âleminin gerilemesinin sebeplerini o, iktisat tarihinde değil, maneviyatta arar[376]. Kanuni zamanında iktisadi ve siyasi zirveye çıktığımız halde, Ebussuut'lar gibi fikir hürriyetini durduran insanlar yetiştiriyorduk. Halbuki aynı sırada Avrupa'da hür düşünce ilimleri ve tekniği geliştirmeye başlamıştı. İnanç hürriyeti Luther'i çıkarmıştı. Carullah'a göre geri kalmamızın sebebi buradadır. 1) Doğu tevekkül* ve teşebbüs yolundan ayrılmış, miskinlik ve fakirlik yolunu tutmuştur. 2) Kaza ve kadere bağlanmak onları yüksek gayeler için cehdetmeden alıkoymuştur. 3) Fikir hürriyetini bırakmıştır. 4) Güzel eserleri görmez olmuştur. 5) Dalkavukluk ve şahsiyetsizlik içine düşmüşlerdir. 6) İlerlemenin başlıca etkeni olan rekabeti hasetle karıştırmışlardır. 7) En büyük felâket, kadın ve kızların sosyal hayatta yer almak hakkından yoksun edilerek perde arkasına kapatılmış olmalarıdır. Halbuki kadının toplumda yeri yükselmezse, toplum ilerleme imkânını kaybeder.

Musa Carullah'ın fikirleri Türkiye'de güçlükle yayılıyordu. *Sebilürreşad*'ta (c. X, s. 86) *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları, İnsanların Akide-i İlâhiyesine Bir Nazar, Uzun Günlerde Rûze, Kavaid-i Fıkhiye* adlı kitaplarının Türkiye'ye girmesi yasak edildiğine ait bir havadis yayınlanmıştı[377]. Şeyhülislâm Mustafa Sabri *Yeni İslâm Müçtehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adıyla çıkardığı bir kitapta Musa Carullah'ın *Rahmeti İlâhiye Bürhanları* eserini tenkit ediyordu[378]. Sabri, Carullah'ın delillerine madde madde cevap veriyor. Meselâ «Yu'azzibu men yeşâ» âyetinde takyîd edilerek azâb değil, azabı çeken olduğunu söylüyor: Anlamı da onca «Allah isterse azabeder» değil, «İstediğine azabeder» oluyor. Yahut «Allahın rahmetinden ümit kesmeyiniz. Çünkü Allah bütün günahları affeder» (La taknutû min rahmetillah, İnnallahe yağfiru Zünûbe cemian) âyetini delil diye gösterdiği halde Mustafa Sabri bu maddede ona hücum ediyor. Fakat bu açık kanıtlar karşısında onun ileri sürdüğü *syntax* delilleri pek zayıf görünmektedir.

Musa Carullah, medresenin hücumuna ve skolastiğin kötü karşılamasına rağmen aydın İslamcılar tarafından iyi karşılanmıştır. İstanbul'da *Hikmet* gazetesi sahibi Şehbenderzâde onu alkışlıyordu. *Sebilürreşad*'da yazmasına rağmen M. Şemseddin eserlerinde onun ve Mısırlı modernistlerin tesiri altında idi. İzmirli gibi Türkiye'nin yetiştirdiği ilim adamları da bir dereceye kadar modernist görüşlü idiler. Fakat bu görüşü en fazla geliştiren ve laikliğe kadar gitmemek üzere İslam modernizmine en çok gelişme imkânı veren cereyanın başında Gökalp'i görüyoruz.

İSMAYIL HAKKI İZMİRLİ (1868 – 1946)

Yedek Yüzbaşı İzmirli Hasan Efendi'nin oğludur. Hasan Efendi Girit'e gittiği zaman Kandiyeli Hâfize Hanımla evlendi. Oğlu İsmayıl Hakkı ilköğrenimini İzmir'de İkiçeşmelik'te aldı, babasının amcası Kuran dersi verirdi. Rüştiyede Farsça öğrendiği gibi aynı sırada medreseye devam etti ve Şazelî tarikatından icazet aldı. Rüştiyeyi bitirince bir süre orada Farsça öğretmenliği yaptıktan sonra 1892'de (1308) İstanbul'da

* Tevekkülün halk arasında yaygın anlamı tam tersinedir.

376. Zeki Velidi Togan, sözü geçen makaleler.

377. *Sebilürreşad*, c. X, s. 86.

378. İstanbul (1337-1921), Evkaf Matbaası (Bigiyef soyadı Bilgi kasabasından olduğunu gösteriyor).

Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi, 1894'te bitirdi. Yükseköğrenimi sırasında Hafız Şâkir'in medrese derslerine devam etti. Maarif Nazırı Zühtü Paşa kendisini İstanbul'da alıkoydu ve çocuklarına öğretmen tâyin etti. Az sonra Mülkiye'de Manastırlı İsmayıl Hakkı'nın yerine usul-i fıkıh okuttu ve Meşrutiyet'in başında, 1911'de Emrullah Efendi maarif nazırı olunca onun yerine Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, Hukuk Fakültesi'nde usul-i fıkıh, sonradan Medreset-ül-mutehassisîn'de felsefe ve 1915 Dârülfünun teşkilatında Edebiyat Fakültesi'nde İslam felsefesi tarihi müderrisi, 1933 Üniversite teşkilatında o fakültede aynı dersin ord. profesörü oldu ve oradan emekliye ayrıldı.

İzmirli, öğretim hayatından başka bazı idari görevlerde bulundu. Maarif Nezareti Maarif Encümeni üyeliği, Darüşşafaka müdürlüğü, Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğü, İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri müdürlüğü (dekanlığı), İbrahim Paşa medresesi müdürlüğü, medreseler müfettişliği, Darül-Hikmet üyeliği ve başkanvekilliği, mili hükümet kurulduktan sonra Ankara'da Şer'iye Vekaleti Tetkikatı İslamiye üyeliği ve daha sonra başkanlığı, dönüşünde İstanbul'da İlahiyat Fakültesi dekanlığı, Üniversite reformundan sonra İslam Enstitüsü müdürlüğü bunlardandır. İsmayıl Hakkı İzmirli'nin üniversite öğretim hayatı dışında idadi felsefe ve edebiyat öğretmenliği gibi ortaöğretimde de hizmeti olmuştur.

İzmirli son derece çalışkan ve verimli bir hocaydı. Arapça ve Farsça ile birlikte Fransızca bilgisi modern felsefe akımları ile temasını sağlamış ve eserlerinde bir kısım Batı düşüncesine yer vermiştir. Öğrenimi mektep ve medrese olduğu için Şark ile Garp arasında köprü olan neslin tipik örneği olarak gösterilebilir. İslam felsefesinde, kelamda ve fıkıhta yeni metotları kullanarak kurucu denecek derecede tarihçi meziyeti göstermiştir. Kendisinden önce bu ilimlerin tarihini inceleyen gelmemiştir. Bazı eksikleriyle birlikte her üç ilmin tarihinde çağdaş düşünce açısından yaptığı incelemeler eşsiz değerdedir. Kitaplarında derin tahlile girmekten çok kısa ve açık ifade ile özetler vermeyi tercih eder. Sınıflamalara ve bibliyografik bilgiye değer verir. Kelâm problemlerini ortaçağ kanıtları ile bırakmayarak aynı problemlerin karşılığı olan Batı ortaçağı ve modern filozofların kanıtları ile karşılaştırmaktadır. Fıkıhta aynı mukayese metodunu kullanmış ve eski fıkıh problemlerini bugünün soruları açısından incelemiştir. Modernist İslamcı olan İzmirli, felsefe, kelâm ve fıkıha ait İslami sorulara gerek çağdaş düşünce gerek İslam düşüncesi açısından akılcı gözle bakmış, bunun için «sufiye»yi de bu şekilde anlamış ve onların vecd metotlarına karşı vaziyet almıştır. Bu yüzden Şeyh Saffet'in *Mahfil* dergisinde tasavvufa ait yazılarına* *Mihrab* dergisinde *Mustasvıfa Sözleri mi Tasavvufun Zaferi mi* adlı yazılarla hücum ve burada İslam düşüncesinin *mystique* yorumlamasını tenkit etmiştir.

İzmirli, öğretim hayatında felsefe ve felsefe tarihinden başka kelâm, fıkıh gibi çeşitli dersler okuttuğu için fikir ürünleri de geniş bir alana yayılmaktadır. Başlıca eserleri *Maani-i Kur'ân* (İstanbul, 1927, 2 cilt), *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul, 1939, 2 cilt), *Usul-ü Fıkıh Dersleri* (taşbasma), *İlm-i Hilâf* (İstanbul, 1330, 2 cilt), *Din Dersleri* (İstanbul, 1341), *Siyer-i Nebevî* (İstanbul, 1332), *Fenn-i Menahiç* (İstanbul, 1918), *Ebu Bekir Razî* (İstanbul, 1341), *Anglikan Kilisesine Cevap* (İstanbul, 1335), *Mustasvıfa*

* Şeyh Saffet Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri* (Mahfil, 1922).

Sözleri mi (1922, ayrı baskı), *Gazilere Armağan* (1915), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Türk tarihi müsvetteleri, 1932), *Türk Filozofları* (İstanbul, Akşam Matbaası, 1933), *Mukayese* (garp ve şark filozoflarının mukayesesi, 1947 [ölümünden sonra çıkmıştır]), *İhvân üs-Safa* (taşbasma). Başlıca makaleleri *Ceride-i İlmiye*'de: Gazâlî hakkında (makale serisi), *Edebiyat Fakültesi Dergisi: Farabî ve İbn Sina* (makaleler), *Mihrab* dergisi (makaleler serisi), vb. dir.

İzmirli (Yeni İlm-i Kelâm'da) bütün Ortaçağ problemlerini yeni felsefe açısından koyuyor: Tanrının varlığım kanıtlamak için ileri sürülmüş eski kanıtları Batı felsefesinin kanıtları ile karşılaştırıyor. Kelâm'ı İslam memleketlerinde alışılmamış bir şekilde modernleştiriyor[379]. Fıkıh derslerinde faiz sorusunu ele alıyor. Ali Suavi'den daha etraflı şekilde, takyit ile (relatif) ve ıtlak ile (absolu) riba şeklinde ikiye ayırıyor ve birincisinin caiz olduğunu gösteriyor[380]. İslam filozofları arasında Türk olanları arıyor ve ilk defa bu felsefe içerisinde Türk filozoflarını tetkike giriyor[381]. *Mukayese* adlı kitabında *İhvan üs-Safa* ile *Darwinisme* arasında, Kınalızade ile Descartes arasında fikir akrabalığı görüyor. Gerçi birinci karşılaştırma daha önce Dieterici tarafından yapılmıştı[382]. Bu karşılaştırmaları ihtiyatla karşılamalı ve uzaktan ve çok az olasılı bir etki aramaktan çok benzetişler görmelidir. Esasen bu tarzda ciddi karşılaştırmalar felsefe tarihinde gittikçe çoğalmaktadır. Fransa'da Masson Oursel, Hindistan'da Radha Krishnan* böyle mukayeseler yapmaktadırlar. Fakat memleketimizde İzmirli'nin mukayesesi başlıca medrese bilgisinin ufkunu genişletmesi bakımından dikkate değer.

İzmirli'nin oğlu Celâleddin İzmirli, babasına sorulan esaslı sorular karşısında verdiği cevaplar üzerinde duruyor: 1) Akılca imkânsız olan şeylere Allahın kudreti yeter mi? – Yetmez, fakat bu Tanrının güçsüzlüğü demek değildir. Tanrı sebepleri eserleri ile birlikte yaratır. 2) Erdem (fazilet) nedir? – Erdem vicdan ödevimizin emrine boyun eğmek ve duyularımızın eğilimine karşı koymak şeklindeki bir ahlâk kuralıdır. 3) Adalet nedir? – Müspet ve menfi aşırılık arasındaki orta terimdir, yani ceza ve ödülde denge bulmaktır. 4) Hak nedir? – Hükmün olguya uygun olmasıdır. Hüküm olguya uygun değilse haksızlık olur. 5) Vicdan nedir? – Aklın bir yetisidir ki insan onunla kendisi hakkında hüküm verir. Yaptığı işlerin iyi veya kötü olduğunu takdir eder, bunun sonucunda sevinç veya azap duyar. Akıl vicdanın başıdır. 6) İyilik nedir? – İnsanın yaratılışında gizli faydası dokunma yetisidir ki iki türlüdür: a) Mutlak iyilik, b) Ahlâki iyilik. Mutlak iyilik fiillerin mahiyetinde görülür. Ahlâki iyilik ise maksada (niyete) bağlıdır. Diyelim: Halka gösteriş için sadaka veren adamın iyiliği mutlaktır, fakat niyeti gösteriş olduğu için ahlâki bakımdan sakattır. 7) Kaç türlü imkân vardır – İki türlüdür: a) Fizikî imkândır ki tabiat kanunlarına bağlıdır. b) Aklî imkândır ki, metafiziğe dayanır. Tabiat kanunları tümeldir fakat zorunlu değildir, çünkü tabiat kurallarının aksi akılca mümkündür. Meselâ, kuşlarda iki mide vardır, fakat üç mideli kuş fizik bakımından yoksa da akılca düşünülebilir. Akılca herşey mümkündür yeter ki çelişmeyi gerektirmesin. Akılca mümkün olan her şey fiilde de var olabilir.

* Şimdi Hint Cumhurbaşkanı olup uzun bir süre profesörlük yapmıştır.

379. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (2 cilt).

380. İzmirli, *Usul-i Fıkıh Dersleri*.

381. İ. H. İzmirli, *İki Türk Feylesofu: Farabi ve İbn Sina* (Edebiyat Fak. Dergisi).

382. Dieterici, *Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert* (Leipzig, 1879).

8) İhtimal kaç türlüdür? – Birkaç türlü ihtimal vardır: a) % 1 ihtimal vehim, % 2 - % 50 ihtimal şüphe, % 50'den sonraki ihtimal zan, % 90 ihtimal üstün zan'dır. % 100 ihtimal ise kesinlik (yakîn)dir[383]. 9) İlim nedir? – Olguları kanuna bağlayan bir bilgi sistemidir. Kanuna bağlamayan bilgi, halk bilgisi (connaissance) dir. 10) Ahlâkın yaptırıcı gücü nedir? – Ahlâkın yaptırıcı gücü vicdan, kamu vicdanı, devlet kanunu ve dindir. Yani birçok yaptırıcı güçler vardır. Çünkü insan vicdanını aldatabilir, kamu vicdanından saklayabilir, devlet kanunlarından da kaçabilir fakat Allah'tan saklayamaz. 11) İnsanlığın ayırt edici vasfı nedir? – Bu vasıf ahlâk ve ilimdir. Ahlâkçılar birinciyi ikinciden üstün tutarlar ve bu doğrudur. Ahlâksız bir bilginin bilgisinden bir bilgisizin safdil fazileti daha iyidir. 12) Mahşer nasıl olacaktır? – Mahşerin cismanî mi ruhanî mi olacağı noktasında fakihler arasında ayrılık vardır. Fakat ruhanî haşrı (kıyamet günü) kabul edenler daha çoktur. Vakıa o daha doğrudur. Çünkü cisimler daima yok olmaya mahkûmdur. Cansız cisimler bile fizikoşimik tesirlerle çözülür ve dağılırlar. Bunun için cismanî âlem ölümlü, ruhanî âlem ölümsüzdür. 13) Hüküm verirken nelere dikkat etmeli? – Hüküm verirken mantıkî esaslara (ölçülülük, garazsızlık vb.) dikkat etmelidir. Ölçüyü bulamayan, aklî düşünemeyen, duygulara bağlanan kimse tehlikededir. 14) Sevgi maddî mi manevî mi olmalıdır? – Maddî sevgi şehvetten doğar ve geçer. Kant, biz ancak iyiliği severiz ve onu gerçekleştiren Allahtır diyor. Descartes, manevî sevgi duyguların en yücesidir diyor. 15) Dünyada yapılacak en önemli iş nedir? – Yapılacak en önemli iş insanlığın eğitimi, ahlâkın düzeltilmesi ve olgunlaştırılmasıdır[384].

İzmirli, gerek eserlerinde, gerek öğrencilerle konuşmalarında kısa, veciz ve kesin hükümler vermeyi seven, kavramlar arasında benzetmeler ve sınıflamalar yapan bir düşünürdür. Batı felsefesindeki bilgisi karşılaştırmalarına aydınlık vermektedir. Felsefeci olduğu kadar fıkıhçı olduğu için her meselede bir hükme ulaşmadan hoşlanır, derslerinde de öğrencilerinin sorularına meseleyi açarak yeni şüpheler uyandıracak yerde, kesin ve doyurucu cevaplar verme yolunu tercih ederdi. İzmirli'nin feylesof ve fakih vasıflarını birleştiren bu özel karakteri teori ile pratik arasında sıkı bağlantı kurmasını ve modernist İslamcılık yardımı ile günün kördüğüm haline gelmiş meselelerini halletmesini sağlamıştır. Bundan dolayı onu yalnız medrese ile mektep, Doğu ile Batı arasında köprü değil, aynı zamanda modern fıkıhçı kafasıyla sosyal probleme cevap veren bir *action* kafası saymalıdır. Medresenin bu tarzda yenileşmesinin en önemli neticesi, Gökalp'in yetişmesi olmuştur. Denebilir ki İzmirli'nin modernist İslamcılığı ve Türkçülüğü Gökalp'te batıya daha yakın bir *action* kafası haline gelmiştir*.

ŞEHBENDERZADE AHMET HİLMİ (1865 – 1913)

Filibeli olup İstanbul'da okumuş, fakat İkinci Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da basın hayatına girmek imkânı bulmuştur. İlk memuriyeti posta ve telgraf nezaretinde

* İ. H. İzmirli'nin yukarıda belirtmediğimiz iki mantık kitabı daha vardır: 1) Miyar-ül-Ulûm (1315/1899, İstanbul) – İslâm geleneğine uygundur. Mülkiyenin 2'nci sınıfında okutulmakta idi. 2) Felsefe Dersleri (1330/1914 İstanbul). Avrupa tarzında bir mantık kitabıdır, metodolojiden bahseder. Rabier, P. Janet, Boirac, Fonsgrive, Goblot, Flammarion, Arnold, A. Rey gibi kaynaklardan faydalanmıştır.

383. Bilgi ve hakikat derecelerini anlatırken didaktik tasada rakamla ifade şeklini alacak kadar ileri gidiyor.

384. Celâlettin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı.*

idi. Beyrut'ta çalıştığı sırada fikir hürriyetine susadığı için Mısır'a kaçtı. Fakat İstanbul'a döner dönmez Fizan'a sürüldü. 1908'den sonra Dârülfünun'da felsefe okuttu. Bu sırada *Hikmet* adlı bir dergi çıkardı. Sonradan bu dergiyi gazete haline koydu ve ölümüne kadar onun yayını ile uğraştı. Şehbenderzade'nin zengin bir yayın hayatı ve fikir mücadelesi oldu. Başlıca eserleri tamamlanmamış *Ahval ür-Ruh* kitabı, *Yeni Akaid,* tamamlanmamış *Yeni Mantık, Tevhid İlmi, İslâm ve İstikbalin Dini, Şeyh Bedreddin, Allahı İnkâr Mümkün müdür?, Bektaşiler, Üç Feylesof, İslâm Tarihi, Müslümanlar Dinleyiniz, Maddiyun Meslek-i Dalâleti, Öksüz Turgut* ile *Amak-ı Hayal* adlı felsefi romanlarıdır. Burada bu eserlerden yalnız birkaçı ve başlıca materyalizm-spiritüalizm mücadelesinde önemli bir özelliği olması bakımından, felsefi tartışmaları üzerinde duracağız.

Ahmet Hilmi, önce Baha Tevfik; sonra Celâl Nuri ile ciddi tartışmalara girdi. Baha Tevfik, Louis Büchner'den *Madde ve Kuvvet*'i çevirdiği zaman, eser basında bir bomba etkisi yapmıştı. Fakat *Sebilürreşad,* Dr. Dozy'nin *İslâm Tarihi* vesilesiyle birçok yazılar yazdığı halde bu konuda aynı şiddeti göstermedi. Kitabın tam tahlil ve tenkidini, sonradan da Celâl Nuri tarafından savunulması üzerine ona karşı tenkidleri Ahmet Hilmi ele aldı. Şehbenderzade ilimlerin süratli ilerlemesinin materyalizm fikirlerine büyük bir yenilik getirmediği, İlkçağda Lucrèce'in *De Rerum Natura* da ortaya koyduğu materyalizm kanıtlarına yeni bir şey katmadığını söyleyerek başlıyor. Büchner maddenin her yerde bulunduğunu söylüyor. Onca bu hem gülünç hem metafizik bir düşüncedir. Ahmet Hilmi'ye göre Büchner âlemleri nasıl ve hangi niteliklerıyle gözleyebiliyor? Hakikatini kimsenin anlayamayacağı maddeyi bütün varlığa ne hakla teşmil ediyor? Atomdan başlayarak bunu bütün evrene yaymak apaçık bir metafizik denemesidir. Metafiziği hem inkâr ediyor, hem de her adımda akla ve tecrübeye aykırı bir metafizik yapıyor. «Bugünkü insan bilgisine göre, tahlil neticesinde ircaı imkânsız üç fikir kalır: Mekân, zaman, enerji.» Öyleyse madde kavramından ayrı düşünülen kavramlar vardır: hatta en genç ilimlerden olan *énergétisme*'e göre, olayları ve evreni izah için madde kavramına hiç de ihtiyaç yoktur. Kimyager Ostwald'a göre, «Madde fikri ve sözü, enerji kavramının bilinmediği zamanda icat edilmiştir. Maddeyi tarif etmek ve anlatmak için ileri sürülen bütün vasıflar enerjinin vasıflarıdır. Bu vasıfları enerjiye verince maddeye birşey kalmaz»*.

Louis Büchner, eğer madde bu niteliklerden yoksun kalırsa materyalizmin savunulamayacağını itiraf ediyor. Fakat bu nokta Ahmet Hilmi'ye göre akılla ve enerjetizmin tecrübeye dayanan düsturu ile ispat edilmiştir. O halde materyalizmin savunulmasının imkânsız olduğu da görülmektedir. Ona göre maddenin özelliklerinden bahsedilirken *entropie* ilkesi ihmal ediliyor. Clausius'un (Carnot'yu tamamlamak üzere) ispat ettiği ve daha başında Helmoltz'un kabul ettiği bu ilke, materyalistlerin zan ve tahminlerini yıkmak için yeter. Yalnız tecrübeye dayanan Clausius gösteriyor ki bu evren ebedi, hayatı sabit değildir. Fiziki âlem «devamlı ölüm» denebilecek sınırlanmamış ve tamir edilmez bir yok olmaya doğru gitmektedir. Bu ilkeye göre maddenin ve enerjinin sakımı (conservation) ilkelerini artık savunmaya imkân yoktur, çünkü âlem sürekli olarak aksedilemez** surette enerji kayıp etmekte, yokluğa doğru git-

* 1926'dan sonra Konya'da uyanan *énergétisme* hareketi bu fikri, fakat materyalizm lehine geliştirecektir.
** *Irréversible.*

mektedir. Bugünün ilminde en büyük iz bırakan (ve thermo-dynamique'e ait olan) bu tecrübeyi terazinin bir kefesine koyunuz, öteki kefesine de materyalizmin «hareket ebedi ve ezelidir, madde ve kuvvet ezeli ve ebedidir» diyen görüşlerini koyunuz ve buna ilim adına hüküm veriniz, diyen Ahmet Hilmi, felsefi tartışmada ciddiyetin güzel bir örneğini veriyor. Büchner taraflılarının inancına «çoban inancı» diyor[385].

Ahmet Hilmi'ye göre son yılların önemli bir keşfi de maddenin mevcut olmadığıdır. Maddenin esaslı sıfatı kütle ve süredurum (inertie) dur. Kütle ve süredurumun asıl maddeye ait olmadığı, kütlenin değişme kabul ettiği ispat edilirse, madde yoktur denebilir. Nitekim şimdiye kadar tecrübenin tespit ettiği hız çok sınırlıydı. Bu hızlarla yapılan tecrübeler kütlenin değişmez olduğunu gösteriyordu. Kimse büyük bir hızla bu kütlenin değişip değişmeyeceğini göstermiş değildi. En hızlı hareket eden Merih gezegenini aşan radium ışınları olmuştur. Bu ışınlar atomların bombardıman yapmasından ileri gelmektedir. Bu bombardımandan atılan negatif elektrikle yüklü elektronlardır. Elektronların hızının ışık hızından on misli fazla, kitlelerine nisbetle sadmelerinin büyük olduğunu göstermiştir[386]. Bu elektronlar mekanik, elektro-manyetik olmak üzere iki türlü süreduruma sahiptir. Bu iki çeşit *inertie*'nin vasıflarını belirtmek için yapılan çalışmalardan şu sonuca varılmıştır: «Bu elektronların hakiki kütlesi var mıdır?» Yalnız bütün madde bu negatif elektronlardan ibaret değildir. Pozitif ve nötr elektronlar da vardır. Bunlar da kütleden yoksundur. Lorentz'in dünyanın dönme hızı dolayısıyla ortaya koyduğu varsayıma göre hakiki madde yoktur. Madde demek esir (ether) deki delikler demektir. Langwin'e göre madde, özelliklerini kaybetmiş olan esirdir[387]. Le Bon *Maddenin Evrimi* ve *Kuvvetlerin Evrimi* adlı kitaplarında[388] maddenin fiilde yok olması mümkün olduğunu kanıtlamaya yarayan tecrübeleri anlatıyor. Onca evrendeki kuvvetlerin çoğu atomlardaki kuvvet, maddenin maddelikten çıkması suretiyle (dématérialisation) serbest kalmasından ibarettir[389]. Madde ve kuvvetin ezeli, ebedi ve kendi başına var olduğu kanaati, madde ve kuvvetin sakımı ilkelerinden çıkarılıyor[390]. Fakat bu nokta çok şüphelidir. Bir şeyin yok olmasının imkânsız olması, onun yaratılmamış ve kendi başına var olduğunu gerektirmez. Öyle ise soru madde ve kuvvette kalmayarak onların köklerine gider. Bu genel tecrübeler pek sınırlıdır, fakat ilim adamları tecrübe dışına çıkmadıkça ebedilik, ezelilik, hareketsizlik üzerine hüküm veremezler. Öyle ise bu tecrübe dışı hükümlerin değeri yalnız metafizik mahiyettedir ve yalnız akıl kurallarıyla ölçülebilir. Allahı tecrübe ile ispat edemezsek de, inkâr da edemeyiz. Halbuki insan aklı tümevarımla (induction) maddenin kendi başına varlığım reddediyor. İnsan vicdanını ne olduğunu bilmediği bir kavramla durduramaz. İlk sebep fikri, bütün olayları açıklamak için zorunlu bir fikirdir. Bu fikir reddedilirse varlık bilmecesi çözülmüş ve daha basit bir şekle konmuş olmayacak, bütün felsefe şüphe denizi içinde boğulacaktır.

385. Ahmet Hilmi gerek bu karşılaştırma temsilinde gerek çoban imanı sözünde (Gazali'de Kömürcünün imanı) Gazali'yi taklit ediyor.

386. En yüksek hız ışığın hızıdır. Ahmet Hilmi'nin bu sözü yanlıştır. Ayrıca *radium*'un ışın vermesi kendisindendir. Atom bombardımanından, yani dıştan değildir.

387. Langwin, tersine diyalektik maddecilik lehine yorumlama yapan fizikçidir.

388. Le Bon, *Evolution de la Matière, Evolution des Forces.*

389. Ahmet Hilmi, Maddiyun Meslek-i Dalâleti (İstanbul, 1332, s. 5).

390. A.g.e. (s. 50). Süleyman Hayri Bolay *Meşrutiyetten sonra Türkiye'de Materyalizm Spiritüalizm ve Vahdeti Vücut Mücadelesi* adlı lisans tezinde, bu konuyu ele aldı (Ankara, İlâhiyat Fak., 1961). Daha önce aynı konuyu Edebiyat Fakültesi'nde Semahat Gencer'e verdik. *Son Elli Yıl İçinde Türkiye'de Pozitivizm ve Din Mücadelesi* adlı lisans tezini hazırladı (Edebiyat Fak. 1948-49, İstanbul).

Materyalistler işlerine geldiği vakit insan zekâsını göğe çıkarıyorlar, icabında zekânın aczini ileri sürüyorlar. Büchner metafiziği bırakarak tabiatı tetkiki tavsiye ediyor. Bir bilgin tecrübe dışına çıkmadıkça metafizikle uğraşmış olmaz. Fakat gözünü tek tek olaylardan geniş tabiata çevirdiği zaman, ister istemez soyutlamalar, birleştirme ve terkipler yapar.

Ahmet Hilmi *Maddiyun Meslek-i Dalâleti* adlı kitabının birinci bölümünde Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbal*'ini tenkit ediyor: 1) Önce onu dogmatik diye nitelendiriyor. Dayandığı yazarlara mutlak olarak inandığını söylüyor. Bu inanç onda taassup derecesine gelmektedir. 2) Eserde çelişik fikirler olduğunu söylüyor: Yazar hem İslamiyete bağlıdır, hem materyalisttir. Bu iki çelişik fikir aynı zamanda bir yerde bulunamaz. Fakat yazarın böyle düşünmesine sebep materyalizm mesleğinin ilim ve tecrübeye dayanan bir meslek olması, İslamın da bir hak dini olmasıdır. Fakat din ve materyalizm nasıl uzlaşır? Dikkate değer bir nokta yazarın İslamiyete sempati ile baktığı için çoğu bir materyalist değil *panteist* gibi konuşmasıdır. Fakat o zaman materyalizmi yanlış anladığına hükmetmek gerekir. Celâl Nuri «Felsefe ve Geleceği» adlı bölümde metafiziği ve dolayısıyla felsefeyi kötülüyor. Mensuplarını zararlı, âdeta deli farzediyor ve hakikati araştırmak için elimizde tek yol var o da ilimdir, diyor. Fakat hakikat duyulara mı akla mı ait? İlim bir sürü varsayımlara dayanıyor. Bu varsayımlar olayları izaha vesile olduğu için zorunlu sayılıyor. Fakat hiçbir ilim adamı bu varsayımların sırf hakikat olduğunu iddia edemez (Ahmet Hilmi burada H. Poincaré'nin İlim ve Faraziye'sine başvuruyor). İlmin büyük değeri vardır, fakat bu değer ne kadar büyük olursa olsun göreli bir değerdir. Hiçbir ciddi ilim adamı yoktur ki ilmin değerine başka bir anlam versin. Aksini düşünenler yalnız sahte ilimciler veya aşırı dogmatiklerdir[391]. Celâl Nuri «Ulaşılması kabil olmayan hakikatin varlığından bize haber veren veya bunu sembolik olarak gösteren dinler» diyor. Demek iki türlü hakikat var: Biri ilimle ulaşılan, öteki ulaşılamayan, fakat dinle haber verilen. Bu indi ve keyfi sınırlamada ne mantık ne samimilik vardır. Böyle bir çelişmenin devamı mümkün değildir. Vakıa Avrupa'da bilinenler dışında bir nevi hakikatin olabileceğini söyleyenler vardır: H. Spencer gibi. Şu kadar ki böyle «bilinemez» olan bir şeyi ispat için çelişmeyi kabulden başka çare bulamamışlardır. Mesleklerinin sonuçlarına sadık olan bu düşünürlere saygı gösterilmelidir. Çünkü kelime oyunları ile düşüncelerini gizlemek ve halkı aldatmak zaafına düşmemektedirler. «Ulaşılamayan hakikat» ne demektir? Böyle bir hakikatin varlığına nasıl inanıyoruz? Din bizi böyle bir hakikatten nasıl haberdar edebiliyor? Akılla mı? Öyle ise bu hakikatin yine akli (rationnel) olması gerekir. Aklın tecrübe ile sabit olmayan bir hakikati kabule yetkisi varsa, o zaman o hakikate ulaşıyor, yani din ve ilim akıl alanında birleşiyor demektir. Fakat Celâl Nuri şu cümle ile hepsini bozuyor: «Evrenin sırlarından bahseden her teori, ister ilim, ister felsefe olsun boştur[392]. Tecrübe dışında yapılacak *speculation*'lar tamamen saçmadır.» Ahmet Hilmi'ye göre «İnsan bu sözleri okurken dünyanın büyük bir tımarhane, insanların – pek azı müstesna – delilerden ibaret olduğuna hükmedeceği geliyor. Fakat bu yüksekten konuşan iddia tamamen yalandır. Metafizik felsefenin

391. Ahmet Hilmi, *Maddiyun Meslek-i Dalâleti* (s. 7). H. Poincaré, *Science et Hypothèse, La Valeur de la Science.*

392. Ahmet Hilmi, a.g.e. (s. 21-26).

metotları *a priori* ise de, ilmî ilerleme ve keşifleri ihmal etmediği gibi, son sözünü de söylemiş değildir.»

Ahmet Hilmi materyalistlerin başlıca kanıtlarını şöyle sıralıyor: 1) Madde ve kuvvetin kendi başına varlığı, 2) Ezeli (öncesiz) ve ebedi (sonsuz) oluşları, 3) Tecrübenin yalnız duyulara ait oluşu, 4) Tabiat kanunlarının değişmezliği, 5) Hayatın kendi kendine (spontané) oluşu, 6) Evren kendi kural ve etkenleri ile açıklanabileceği için Allah fikrine lüzum olmaması, 7) Ruhun beyne ve mevcut kuvvetlere ircaı, 8) İrade gibi ruhi hallerin tabiat kanunlarına ircaı ve beşeri hürriyetin kuruntudan ibaret olduğu kanaati.

Ahmet Hilmi bu kanıtlara şöyle cevap veriyor: 1) Maddenin mahiyeti bilinmiyor. Dinamik ve mekanik görüşlerinde olayları izah için madde kavramına bile gerek yoktur. Kuvvet de soyut bir fikirdir. Evrenin kanunları insan zihninin kanunlarıdır ve onları eşyaya atfeder. 2) Madde ve kuvvetin ezeliliği, kendi başına var olduğu, yaratılmamış olduğu, madde ve enerjinin sakımı ilkesinden çıkarılıyor. Fakat bir şeyin yok edilememesi, onun yaratılmamış olduğunu göstermez. Vakıa evrenin bilinen kısmında ilim, madde ve kuvvetin mahvolmadığını ve şekil değiştirdiğini ve niceliğinin belirli miktarda olduğunu gösteriyor. Fakat bu kadar sınırlı bir tecrübeyi ezelî saymak doğru değildir. Ayrıca maddenin, enerjinin yok olduğunun düşünülmesi de imkânsız değildir. (H. Poincaré, Science et Hypothèse). 3) Tecrübemiz yalnız uyumlara ait değildir. İç dünyamıza, şuurumuza ait tecrübelerimiz de vardır. 4) *Entropie* ilkesi bize tabiatta sabitliğin değil, aksedilmez (irréversible) bir yokoluşun bulunduğunu gösteriyor.

Ahmet Hilmi bu tarzda tenkitlerine devam ile ruhun beyinle ve maddi enerjilerle açıklanması yolundaki teşebbüslerin neticesizliğini, ruhi olayların maddi olaylara indirgenmesi imkânsız olduğunu anlatıyor, fakat başlıca duyuları aşan tecrübe konusunda *spiritisme* olayları üzerinde duruyor. Celâl Nuri'nin bu tür olaylara «üfürükçülük» demesinden söz ederek bu görüşün geniş bir ilmi anlayışla uzlaştırılamayacağını ve *spiritisme*'in tecrübe alanında önemli yeri olduğu noktasında ısrar ediyor. Ahmet Hilmi'ye göre âlemin bu en dar anlaşılışı ile dini birleştirmeye çalışmak zihin çelişmelerinin en ağırıdır. «Dinin gayesi insanlığın refahıdır» diyor. Bu söz ona göre dinin müspet anlamını bilenler için doğrudur, fakat bir materyaliste göre dinin ne maddi ne manevi hakikat ve değeri olamayacağı için böyle bir düstur da anlamdan yoksundur.

Ahmet Hilmi, Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbal* kitabında Müslümanlıkta fikir hürriyeti bölümü üzerinde duruyor. Celâl Nuri'nin «İslâmiyet ilim ve medeniyet gibi durmak bilmez bir kavramdır, asla son sözünü söylemiş değildir» deyişine karşı «İlim şüpheden başlayarak sonu olmayan tecrübelere doğru gittiği halde din inançla kabul edilmiş bir esasla başlar. Her dinde değişmez esaslar vardır, böyle olmasaydı, ona din değil başka bir isim bulmak gerekirdi» diyor. «İslamiyet de başka dinler gibi kutsal bir esasa sahip midir? Değilse ona din demek doğru olmaz. Herhangi bir din, hiç olmazsa inanç bakımından, son söze ulaşmıştır. 'Allah birdir' sözü İslamın son sözü değil midir? Şüphe yok ki teferruatta İslamiyet evrim kabul eder. İslamiyet esasda son sözü söylemiştir, ancak teferruatta fikrî ilerlemelerden esinlenmiş olur» diyor.

Ahmet Hilmi, materyalistlerin aksine, ruhun bedenden bağımsız varlığını, mahiyetinin bilinmez olduğunu kabul ediyor. Onu duyarlık, zekâ, irade gibi eserleriyle an-

hyoruz ve bütün güçlük onca, beden çözüldükten sonra ruhun devam edip etmediği noktasındadır. Benlik nedir? Bedenin değişmeleri üzerinde değişmeden kalan ruh. *Allahı İnkâr Mümkün müdür?* adlı kitabında[393] bütün felsefe tarihinin bir geçitresmini yapar ve filozofların bu konudaki düşüncelerini tahlil ve tenkit eder. Ahmet Hilmi «Yapılan incelemelerden insan ruhunun birliği ve bütünlüğü sonucuna vardığı» hükmünü çıkarıyor. Bu birlik, hiçbir kanıta ihtiyaç göstermeyecek derecede apaçık ve aydın olarak görülmektedir. Ruhun bedenden sonra devamına gelince, bu konuda *spiritualiste* filozofların kanıtlarından faydalanmak isteyen yazar, hemen hüküm veriyor: ruhu bir tabiat kuvveti sayanlar bile, kuvvetin sakımı ilkesi gereğince, onun bekasından (kalım) şüphe etmezler[394]. Tartışma konusu olan nokta, insani kişiliğin devamıdır. Fakat enerjinin sakımı kanununa olan ihtiyaç, ahlaki düsturlar gözönüne alınınca ruhun devamını ispat eden kanıtla meydana çıkar; diyor. Bedenin çürümesinden sonra ruh ne oluyor? Muhyiddin Arabî, ruhun manevi âlemde (ahirette) yeni bir «mazhar» (substratum) bulacağını söylüyor ki, Şehbenderzade'ye göre bu konuda söylenebilecek olanların en yetkini budur. Yok olmak, parçalanmak ve dağılmak ile aynıdır. Birlik ve basitliği olan şey ise dağılmaz ve parçalanmaz. Halbuki ruh bir ve basittir, öyle ise o dağılmaz, yani yok olmaz.

Ahmet Hilmi materyalistlerin ruh görüşlerini tenkit ediyor. Ruhun beyin fonksiyonları ile açıklanmasının imkânsız olduğunu anlatıyor: «Ruhu görmüyoruz, fakat elektriği de görmüyoruz ama eserleriyle tanıyoruz. Ruhî olaylar onun varlığı için yeter kanıt değil midir? Hiçbir zaman ruhu maddenin eseri saymaya hakkımız yoktur ve bunu ilim yolu ile yapamayız. Bu ne akılla, ne tecrübe ile yapılabilir. Buna karşılık âlemi ruhtan ibaret sayan idealistlerin veya yalnız kuvvet özeliğinden ibaret sayan materyalistlerin hakkı yoktur.» Ahmet Hilmi, Büchner ve E. Haeckel'in bu konudaki görüşlerini tenkit ettikten sonra, ruha ait özel tecrübeler yapan geniş görüşlü bilginlere, mesela Flammarion'a dayanıyor. Böylece ruhun maddeden bağımsız olarak tecrübe konusu olabileceği fikrini savunuyor[395].

Şehbenderzade, L. Büchner'in eseri dolayısıyla Celâl Nuri'ye hücum ettiği sırada, aynı cereyana karşı başka hücumlar da oluyordu. Harputîzade Hacı Mustafa yine Ahmet Hilmi'nin kurduğu Hikmet matbaasında *Red ve İspat* adlı bir eser yayınladı[396]. Fakat Hacı Mustafa bir ortaçağ bilginidir. Büchner'e karşı ileri sürdüğü kanıtlar İslam kelâmcılarınca bilinen *atomisme* kanıtlarıdır. Bunun için Ahmet Hilmi'nin asrımız ilmine ve felsefesine dayanan tenkitleri yanında geride kalmaktadır.

Emin Feyzi'nin *İlim ve İrade* adlı eseri de ötekilere göre daha sonraki tarihte yayınlanmış ise de[397] aynı tenkitlerin yeni bir halkasını teşkil eder. Topçu albaylığından emekli Emin Feyzi, yine Büchner'in eserine çatma vesilesiyle konuyu başka bir açıdan ele alıyor: Yeni fizik verileriyle dini inançlar arasında bağ kurmaya çalışıyor, il-

393. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Allahı İnkâr Mümkün müdür* (*Tarih-i İslâm*ın birinci zeyli, Hikmet Kütüphanesi; Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfür: Metafizik Bahisleri, İstanbul Hikmet matbaası. 1327 (1. cüzü), 1330 (3. cüzü), 1331 (4. cüzü).

394. Şehbenderzade birinci kitapta *entropie* ilkesine dayanarak madde ve enerjinin sakımı ilkelerine hücum ettiği halde burada ruh fikrini savunmak için ona dayanıyor.

395. Ahmet Hilmi bu kitapta yine felsefe tarihini gözden geçirmektedir. Spiritizmaya dair yazılarını Şehbenderzade *Şehbal* dergisinde yayınlamıştır.

396. Harputîzade Hacı Mustafa, *Red ve İspat* (Hikmet matbaası, İstanbul 1330, s. 243).

397. Emin Feyzi, *İlim ve İrade* (Maddiyun Mezhebinin Reddi, Necm-i İstikbal matbaası, 1343).

min en iyi verilerinin dinin dogmalarını desteklemekte olduğunu gösterirken, aynı zamanda materyalist felsefe ile hem dini inançların, hem çağdaş ilmin çatışma hâlinde bulunduğunu izah ediyor. Emin Feyzi, sonradan taraflıları çoğalacak olan bir teşebbüsün temsilcilerindendir: Bu da çağdaş ilimle dini inanç arasında tam uyuşma olduğunu, hatta ilmin bütün esaslarının dini inançtan ve onun dogmalarından çıkarılabileceği kanaatidir. Burada yazar, fizik kanunlarında ilahi iradenin görüşünü bulduğu gibi, canlı varlıklarda da gaye-sebebi ve ilahi gayeliliği bulmaktadır. Meselâ, gözün yapılışı ilahi gayeye uygun bir yetkinlik göstermektedir. Hayatın doğuşu bakımından Virchov'un, Ehrenberg'in, Moritz Wagner'in verdikleri bilgiye dayanıyor. Wagner, hayatın madde kadar eski olup, madde ile birlikte uzayda mevcut olduğunu söylüyor. Lamarck ve Darwin teorilerini de, Emin Fevzi, ilahi gaye bakımından inceliyor. Birinciye göre, hayati işlemler çevreye uymak esasına göre geliştiği için gayelilik fikrinin savunulmasına elverişlidir. Fakat Darwin'in, tabiatı mekanik bir tesadüfe indiren görüşü, canlılar âlemini aydınlatmaya elverişli olmadığı gibi, ilahi ilim ve iradeye de aykırıdır. Yazar ondan sonra insan ruhuna, rüya ve spirit olaylarına geçerek onların bizi ilahi irade ve ilme daha kolay götüreceğini iddia ediyor. Ahmet Hilmi'nin çağdaş felsefe kanıtlarına dayanan eserleriyle, Emin Feyzi'nin çağdaş ilimden dine doğru yükselmeye çalışan kitabı arasındaki fikir akrabalığı, yalnız her ikisinin de yaptıkları gayretlerde de görülüyor. Fakat umumiyetle Ahmet Hilmi'nin kitapları, bu cinsten yayınlar arasında yeni felsefe kanıtları, felsefi tartışma seviyesi bakımından üstünlüğü saklamaktadır.

«Allahı İnkâr Mümkün müdür?» de[398] Ahmet Hilmi, «Bu milleti Avrupa'dan körü körüne ve iğreti alman beş on felsefî düsturla başka bir kalıba dökmeye kalkışmak son derecede gülünç hâldir» diyor. «Kuru bir taklitle ciddî ilerleyemeyiz. Sahte bilgi yolu ile yalnız kıyafetimizi ve şekilleri medenileştirebiliriz ki, bu bir evrim olmadıktan başka, zaten züğürt olan bizleri pahalı bir geçim tarzına sürükleyerek tam iflâsa götürür. İlerlemek istiyorsak, bir yandan çöküntümüzün sebeplerini, öte yandan içtimaî bünyemizin unsurlarının ne olduğunu tetkik etmeliyiz. Biz, milliyetimizi meydana getiren temelleri düzeltecek ve kuvvetlendirecek yerde, bu temelleri harap halde bırakıp yeni temeller yapmaya kalkışırsak, intihara teşebbüs etmiş oluruz. Fakat ilerleme ve yenileşme anlamına yabancı kalır da, geri görüşler içine saplanırsak, içtimaî varlığımız kansızlıktan mahvolur.»

Athéisme ve athée (küfür ve kâfir) nedir diye başlıyor. Fizik ve tabiat ilimleriyle uğraşanların *athéisme*'e ne derecede kanıt verdikleri üzerinde duruyor. Pozitivizmin *athéisme*'e elverişli bir yol olup olmadığını tetkik ediyor. Comte'un üç hal kanunu her ne kadar tarihi bakımından doğru ise de, felsefe bakımından bu bölüşte pek kesinlik yoktur. İnanç, metafizik ve ilim ayrı ayrı sahalar olduğu için birinin varlığı ötekini ortadan kaldırmaz. Hem bilgin, hem metafizikçi, hem dindar pek çok düşünür vardır. Bundan dolayı bir insanın ilim alanında pozitivizmi kabul etmesi, metafiziği reddetmesini gerektireceği iddia edilemez. Comte'un bu bölüşü yalnızca insan zihninin tabii akışını gösterir. Comte'un ilimler sınıflamasında ilk basamağa çıkmadan ikinciye geçmek mümkün değildir. Her basamak, üstündeki için bir öncekine sebep

398. Şehbenderzade A. Hilmi, *Allahı İnkâr Mümkün müdür* (cüz 1, okuyucularla hasbihal).

şeklini alıyor. Bu teori ise basitten bileşiğe doğru giden evrim teorisi demektir: Comte'un fikrine göre, bu ilimler birbirinin daha evrimli şekilleridir. İlimler arasında fark, nicelik farkından ibaret olup, nitelik farkları yoktur. Yalnız bu sınıflama dahi, başlıbaşına felsefi bir meslek meydana getirebilir. Eğer Comte ilimler alanından prensipler bahsini kaldırmamış olsaydı, ilimlerin birleştirilmesi sonsuz birlik fikrine götürürdü. Fakat Comte'un mesleğinde böyle bir imkân yoktur. O yalnız fenomenleri inceler ve panteizmi reddeder, hatta ona *athéisme*'in zarif bir şekli der. Şu halde onun ilimler sınıflaması dolayısıyla meydana koyduğu birlik teorisi, olaylar alanını geçemeyeceği için materyalizme hizmet edebilir. Nitekim bu akımın dirilmesinde pozitivizmin çok hizmeti olmuştur.

Ahmet Hilmi'ye göre Comte'un ilimler sınıflamasında dikkate değer başka noktalar var: Psikoloji, ilimlerden sayılmamış ve biyolojinin bir bölümü haline getirilmiştir. Şu halde, ahlaki, tarihi, ebedi ilimler tabiat ilimlerinin birer dalı derecesine düşüyor. Şu fikirlerin ise materyalizme ne derece hizmet edeceği meydandadır. Comte'un bu fikirleri ifade eden hayat devresine öğrencileri *Période Objective* adını veriyorlar. Bundan sonra Comte, yukardaki fikrine zıt ikinci bir hayat yaşamaya başlıyor. Öğrencilerinden bir çoğunun kabul etmediği bu devreye *Période Subjective* deniyor. Comte, ilk felsefesinde din ve Allah fikrini bir yana bırakmıştı. Burada o, birdenbire aksini söylüyor. *Mysticisme* fikirlerini hatırlatacak düşünceler ileri sürüyor. Önce din fikrini kaldırmak isterken, şimdi bir dinin lüzumuna inanıyor. Bu yeni din, ona göre, hisler üzerine kurulmuş «insaniyet dini» olacaktır. İnsaniyet en yüksek varlıktır. Onun dayanağı sonsuz mekân veya «büyük ortam»dır. İnsaniyet içinde, kendisine ayin yapılmaya değer varlık kadındır. Ruhların bekası insanlığın hatırasından ibarettir.

Ahmet Hilmi, Auguste Comte'un tam soyut ve gerçeklikten uzak «insanlık dini»nin tenkidini yaptıktan sonra, bütün varlıkların tetkikine insanın hakikatinden başlıyor. Çünkü insan için apaçık, kesin hakikat başka hakikatları kavramaya alet olan süredir. Tabii hâlini kaybetmedikçe her insanın şüphe edemeyeceği bir hakikat varsa o da, kendi benliğidir. Acaba âlemler gerçek midir, kuruntudan mı ibarettir? Hattâ bu âlemlerin bir yaratıcısı var mıdır? diye sorabilir. Bunlar, hakikat arayan her bilincin sonsuz tasalarıdır, fakat hiç kimse acaba ben var mıyım? diye soramaz, çünkü böyle bir soru bile, şüphe kılığına bürünmüş kendi benliğini ispat eden bir tasdiktir. İnsanın elinde kendi şuurundan başka ölçü yoktur. Bu ölçüye riayet etmemenin cezasıdır ki felsefe tarihi birbiriyle çelişen sayısız fikirleri içine alır. Yine bunun için bir zaman kesin sanılan kanıtlamalar bugün değersiz söz yığını derecesine düşmüştür.

Ahmet Hilmi bundan sonra Kant'ın *Saf Aklın Tenkidi* ile açtığı bilgi tenkidi yolunu gösteriyor ve bu yolun bizi safdil realizmden ve materyalizmden niçin kurtardığını anlatıyor. *Saf Aklın Tenkidi*'nde dogmatik olarak ruh, âlem ve Allah hakkında bilgi edinemeyeceğimizi gösterdi. Fakat bu yol onu şüpheye götürdü: Aklın son tahlilde ulaştığı antinomiler bizi çıkmazda bırakmaktadır. Kant'ın tenkitlerinden çıkan sonuç: 1) Aklm yalnız fenomenleri bileceğini, 2) akılla mutlak ve sonsuz arasında gerçek bir bağlantı kurulamayacağını, 3) metafiziğin imkânsız olduğunu kabul etmektir. Mutlak, yetkin, sonsuz gibi fikirler aklın kategorileri olup, hiçbir dış gerçekleri yoktur. Kant'ın son derece maharetle kurmaya çalıştığı kanıtlamalar, yine kendi tenkidiyle yıkılıyor. Bundan dolayı, Ahmet Hilmi'ye göre, onun kritik metodunu bütün sonuçla-

rıyla kayıtsız ve şartsız kabul edersek son iki karşıt hükmün içindeki karşıt fikirlerin uzlaşabilir olduğu yolundaki tezini reddetmek zorundayız. Başka deyişle Allahın varlığını ve başka prensipleri zan (opinion) derecesine indirmek zorunda kalırız. Fakat onca, böyle bir sonucâ düşme zorunluluğunda değiliz. Kant'm kritik metodunda itiraz edilebilir noktalar yok mudur? Olmasaydı Allahı bilmekten ve ahlaktan ümidi kesmeliydi. Vakıa Ahmet Hilmi'ye göre fenomenler alanında pek doğru olan kritik metodu, tecrübe dışı olan akıledilirler (intelligible) alanında hiç de doğru değildir. Hatta kritik metodu tam doğru sayılsa bile kendisinin hiçbir tezine hak vermemek, tecrübeyi dahi inkâr etmek gerekir. Bütün hakikatlar, zan derecesine iner. Bu ümitsiz sonucu kabul etsek bile, bunun için aletimiz nedir? Aklın fenomenler ötesini bilemeyeceğine hangi aletle hükmedeceğiz? Yine de akıl yürütme gücümüzle değil mi? Eğer bu güç bizi hiçbir hakikate götüremiyorsa, hakikatleri ne yetkiyle inkâr ediyoruz. Bir şeyi akıl yürütme ile kabul ettiğimiz gibi, yine akıl yürütme ile reddederiz. Kritik metodu aklın gücünü kötüye kullananlara ihtar olarak çok değerlidir. Fakat hangi şekil kabul edilirse, elde ettiğimiz hakikatlar göreli (relatif) olsa bile, biz, bunu bir olgu (fait) gibi kabul zorunluluğundayız. Bunun dışına çıkarsak sonu gelmez bir şüpheye düşmüş oluruz. Fakat yine Kant'ta şuurun tahlili gösterir ki ruhta birlik ve özdeşlik vardır. Ahmet Hilmi burada ruh hakkında panteistlerin görüşünü tahlil ediyor. Onların ruh ve madde hakkındaki görüşleri, Allahın hakikatini anlamaya en elverişli yol gibi görünüyor. Ahmet Hilmi ruh hakkında tecrübelerin, İskoçya ekolünün tetkiklerini anlatıyor. Natüralistlerin görüşlerine geçiyor. Evrim fikrinin ruh sorusundaki görüşlerini inceliyor. Le Dantec gibi Yeni Darvinciler üzerinde duruyor. Oradan tekrar Fisagor'a, eski *spiritualiste*'lere dönüyor. *Idéaliste*'ler ile *panthéiste*'lerin ruh görüşleri arasındaki benzeyişi ve farkı işaret ediyor. İslam düşünürlerinin görüşleri ile bunları karşılaştırıyor. Bu etraflı tarihi seyahatten sonra Ahmet Hilmi ruh sorusunda «Vücudiyûn» dediği İslam *panthéiste*'lerine, sufilere meyilli bir görüşe bağlı kalıyor.

Şehbenderzade'nin felsefi kanaatini özetleyecek eseri *Âmâk-ı Hayal* (Hayalin Derinlikleri) adlı felsefe romanıdır. Bu bir manevi seyahatin hikâyesidir: Yolcu birçok şehirlerden geçerek, hiçbirinde aradığını bulamadan daima yeniden aramaya çıkmak üzere, sonsuz varlık şehrine ulaşır. Gezginin adı Raci'dir. Önce Aynalıbaba ile karşılaşır. Birinci gün hiçlik zirvesine (Nirvana) ulaşır. İkinci gün «Ey ateş! Zulmetleri aydınlat» diyen *Zerdüşt*'ün diyarına ulaşır. Üçüncü gün devri daima şehrine varır; herşey başladığı yere döner. Dördüncü gün sınav meydanı (mecme'-i ârifan) şehridir. Beşinci gün sahay-ı azamet'tir. Altıncı gün Kaf ve Anka şehridir. Yedinci gün Umman-ı azamet günüdür. Sekizinci gün Raci «Muammâ-yı Ebedî» (sonsuz bilmece)ye ulaşmıştır. Dokuzuncu gün «Mahfil-i Âzam»dır. Manevi seyahatten dünyaya dönen için artık herşey yeni anlamlar almaya başlamıştır.

Ahmet Hilmi *Üniversiteli Gençlerle bir Konuşma* adlı risalesinde yeni neslin kafasında birçok eski soruları canlandırıyor. Sağlam bir metot aramalarını, metotla birlikte ideal sahibi olmalarını tavsiye ediyor. Bugünkü durumumuz nedir? diye soruyor: «Birçok iyi niyetleri olan fakat metot ve idealden mahrum bir topluluk» diye cevap veriyor. «Hükûmetler de bu hastalıkta milletle ortaktır. Milletin fertlerinde bir arzu var: Mutluluk! Hükûmette, mecliste bir temenni var: Vatanı imar etmek! Fakat bu

hedefler öyle umumî ve belirsiz fikirler ki, şu belirsiz haliyle aklî birer ideal olmaktan çok şahsî içgüdü nevine sokulabilir. Bu davanın doğru şahidi 1908 Meşrutiyetinden beri bunca işlerin boşa gitmesi ve istenen yemişleri vermemesidir. Bir işe nereden başlamak gerektiğini tayin edememek, her işi birden yapmaya kalkmak, esasla teferrüatı karıştırmak gibi hâller, hep belirli bir idealin ve düzenli bir metodun yokluğunu gösteriyor. Ne olmak istiyoruz? Ahlâkı düzeltmek, iktisatça yükselmek mi? Fakat herşeyden önce gençlerin bir hayat görüşü, bir felsefesi olmak lâzımdır ki bu istedikleri şeyleri düzenleyebilsinler.»

«Hangi felsefî doktrini seçelim? Çağımızın düşünürleri arasında üç büyük felsefî meslek var. Bunlar *criticisme* (tenkitçilik), *positivisme* (müspet felsefe), *évolution* (evrimcilik)dur. Bilginlerden çok filozof olanlar arasmda *spiritualisme*'le *matérialisme* yaygındır.»

«*Spiritualiste* ve *matérialiste*'lerin çeşitleri yoktur. Lâkin *idéealiste ve panthéiste*'lerin sayısız şekilleri olduğu gibi her ikisinde bazen ilmî fikirlerden karışarak meydana gelen meslekler vardır. Meselâ kritik felsefe bir takım ilmî fikirlerle idealizmin karışmasından doğmuştur. Çağımızın en önemli felsefesi evrim felsefesidir. Bütün insanî bilgiler bu meslekte toplanmaya başlamıştır. Ancak burada da birçok noktalarda hipotezlere başvuruluyor. Bu cihetlere dikkat edilirse hiçbir felsefî mesleğin yanlıştan korunmuş olmadığına ve bütün hakikatleri toplamadığına kanaat getirilir. Öyle ise endüstri, iktisat ve geçim gibi işlere ait hususlarda ilim ve tecrübenin gösterdiği düsturları kabul ederek, felsefe ve ahlâkta her mesleğin içindeki doğru tarafları alarak meydana gelecek *éclectisme*'i seçmekten daha sağlam yol yoktur»[399].

Ahmet Hilmi 1910'da *Hikmet* gazetesini çıkardı[400]. Felsefi ve sosyal yayınlar yanında siyasi faaliyette bulundu. Gazetede *Tasavvuf ve Yeni İlimlerle Felsefe* adlı teorik bir yazı dizisi ile *İblis İzzettin Behmen* adlı felsefi bir roman yayınlandı. *Kadınların Hukuku ve İslâmda Bunun Mânası, Çöküntü Asırlarının Yıkamadığı Millî bir Kurum: İmece, Körükörüne Taklit, Zavallı Farenin Başına Gelenler, Din, Felsefe ve İlim Karşısında Feminizm, İslâm ve Kadınlar, İslâmî Cemaatler, İttihad-ı İslâma Sözle mi Hizmet Edeceğiz?, İslâm Güçleri: Yeni Oyunlar; İthamlar ve Savunma, Fedakârlık Ne Demektir, Genç Türkiye, Hâkimiyet ve Mahkûmluk, Çağımızın Felsefesi ve Sosyoloji, Hakikî Gerici Var mı? Çağımızın Felsefesi ve Sosyoloji*'de: Pozitivizm, sosyoloji, sosyal olayların etkenleri (Bu sosyal âmiller'e ait bir makale serisi devam ediyor). Şehbenderzade'de İslamcılığın aydın ve geniş bir ufku vardı. Batı felsefesinde bilgisi, sosyolojiye ait ciddi yazıları doğucularla batıcılar arasmda satıhta kalan gerginliği ortadan kaldıracak bir kuvvet göstermekte idi. Henüz sosyoloji yayınlarının Spencerciliği aşamadığı yıllarda Ahmet Hilmi ilk defa bütün tanınmış Fransız sosyologlarına temas etmekte, sosyal etkenlere ait yazılarında sosyal hayatı kuşatan şartlar bütününü nasıl tetkik edeceğimizi anlatmaktadır ki, bu hazırlık Durkheim sosyolojisinin başladığı yıllarda dahi tamamlanamamış olan önemli bir ciheti teşkil etmekte idi.

399. Şehbenderzade A. Hilmi, *Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma* (Bedir yayınevi, 1960. Asıl kitap 1329/1913'de İstanbul Hikmet basımevinde basılmış olup eski adı *Hangi Meslekî Kabul Etmeliyiz*'dir. Ahmet Hilmi'nin asıl kanaati pantelizm olmakla birlikte gençlere eklektizmi tavsiye ediyor).

400. *Hikmet Gazetesi*, sayı 1, Nisan 1326/1910, Şehbenderzade, İdare yeri: Cağaloğlu.

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL (1855 - 1946)

Vahdet-i vücutçu ve modernist İslam filozoflarındandır. Şehbenderzade ile aynı konularda çalışmış ve çağdaş Batı felsefesindeki çalışmalarıyla eski vahdet-i vücut fikirlerini canlandırmıştır. İsmail Fenni 1855 (1272 Ramazanında) Tırnova'da doğdu. Tırnova hanedanından Mahmut Bey'in oğludur. Ortaöğrenimini orada yapmış, ayrıca medreseye devam etmiştir. 15 yaşında oranın muhasebe kaleminde, az sonra varidat mukayyitliğinde çalıştı. Muhasebecilikte bilgisi ile tanınmış Cudi Efendi'den maliye ve muhasebe öğrendi. 20 yaşında İstanbul'a geldi. 1879'da maliye nezaretine memur oldu. 1883'te Divanı Muhasebat tahrirat kalemine devam etti. «Lisan mektebi»nden mezun oldu. Daha sonra bir İngiliz öğretmenden dört yıl ders alarak İngilizce öğrendi. Mabeyin masrafları bütçesini yapmak üzere teşkil edilen komisyona girdi, divan üyeliğine yükseldi. Şirketi Hayriye'nin hesaplarını tetkikten sonra 1896'da dahiliye nezareti muhasebeciliğine getirildi. 1908'de Ferit Paşa hükümetinden, eserlerini yazma fırsatını bulmak üzere emekliliğini istedi. 38 yıl süren emeklilik hayatında eserlerini verdi ve 29 Ocak 1946'da öldü. İsmail Fenni'yi ailesi erkenden evlendirmeye kalkışmış, fakat müzmin mide rahatsızlığı buna engel olmuştu. Münzevi ve çok gösterişsiz bir hayatı vardı. Felsefi çalışmaları dışındaki zamanında keman ve kanun çalar, minyatür yapar ve bazen de kendi bestelediği eserlerin güftesini yazardı. Bu bestelerden bazıları basılmış, bir kaç parça askeri marş olarak ordu birliklerine gönderilmiştir.

İsmail Fenni'nin yayınlanmış eserleri: 1) *İzale-i Şükûk* (Dr. Dozy'nin eserine reddiye), 2) *Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin b. Arabî,* 3) *Küçük Kitapta Büyük Mevzular,* 4) *Lugatçe-i Felsefe* (Felsefe Sözlüğü), 5) *Maddiyun Mezhebinin Yıkılışı* (İzmihlali)dir. Yayınlanamamış eserleri: 1) *Hürriyet* (Stuart Mill'den çeviri), 2) *Tahsil-i Usul-i Maliye,* 3) *Çağdaş Materyalizm Mezhebi* (Paul Janet'den çeviri), 4) *Türkiye Tarihi* (çeviri), 5) *Durret-ül-Yetime* (İbn ül Mukaffa'dan çeviri), 6) Montaigne'den *Essais* çevirisi, 7) *Gülzar-ı Emsal* (çeviri), 8) Ölümünden sonra *Hakikat Nurları yayınlandı,* 9) *Büyük Filozoflar,* 10) *Seçilmiş Farsça Kıt'alar,* 11) *Çeşitli Makamlardan On Fasıllık Notalar* (Bunlardan bir kısmı hayatında yayınlanmıştır)[401].

İsmail Fenni dikkatli bir felsefe sözlüğü yapmış[402], orada Fransızca ve İngilizce kaynaklardan faydalanmıştır. İlk defa Muhyiddin Arabî'nin «Vahdeti Vücud»unu Batı felsefesiyle karşılaştırmış, felsefeciler arasında yerini göstermiştir[403]. Fakat en önemli eseri *Materyalizmin Yıkılışı* adlı kitabıdır. Burada Ahmet Hilmi'yi tamamlayan yeni kanıtlar ileri sürmektedir. İsmail Fenni, Büchner'e cevap vermeden, G. Le Bon'a dayanarak bu felsefe hakkında umumi fikirler söylüyor. Le Bon, materyalistlerin bütün şeyler mahvolacağı, madde ve kuvvetin bunun dışında kalacağı şeklindeki görüşlerini tenkit ediyor. Ona göre madde ebedi değildir, hatta enerjinin birikmesinden meydana gelmiştir. Bu yeni görüşü doğuran da radyumun keşfi olmuştur: Maddenin yok olmasının imkânsızlığı fikri ilmin temel ilkelerinden idi. Lucrèce'den Lavoisier'ye kadar bu ilke gittikçe kuvvetlenmişti. Fakat radyoaktivite alanında yapılan yeni tecrübeler bu fikri sarsmaya başladı. Radyoaktif ışınlar, maddenin yok olmakta

401. Hal tercümesi, Prof. Dr. Süheyl Ünver'den naklen (İsmail Fenni günü, 1960, Beyazıt kitaplığı).
402. İsmail Fenni, *Lûgatçe-i Felsefe.*
403. İsmail Fenni, *Muhyiddin b. Arabî ve Vahdet-i Vücut.*

olduğunu gösterdi. Maddenin bütün özelliklerini kaybederek başka maddeler halini alacağı ve kütlesinin azalacağı görüldü[404]. Radyoaktif cisimlerden başka bütün cisimlerin ışık hızı kadar hızlı cisimcikler yaymaya elverişli oldukları görüldü. Maddenin parçalanması (désintégration) fikri artık hipotez olmaktan çıktı, tecrübi ilmin verileri arasına girdi. Le Bon'a göre böylece madde, maddelikten çıkarak *dématérialisé* olarak enerjiye kalboluyor. Enerji artık madde dışındaki kuvvet değil, atom içindeki kinetik enerji olarak görülmelidir[405]. Bu görüş de maddeyi enerjinin bir çeşiti gibi bakmaya götürür. İsmail Fenni'ye göre bu araştırmalar maddeyi inkâra değil, madde ile kuvvet arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya sebep olmaktadır: Maddenin mahvolması o kadar yavaştır ki, bu yüzden eski gözlem aletleriyle bunun farkına varılamamıştır[406].

Gustave Le Bon, atomun parçalanacağını ve böylece çok büyük bir enerji kaynağı elde edileceğini söylemektedir. Bunlara dayanan İsmail Fenni, şöyle düşünüyor: Her atom güneş sistemi gibi proton ve elektrondan ibaret bir enerji kaynağıdır. Maddenin en son unsuru elektriktir. Maddeye son derecede kesifleşmiş enerji gözüyle bakılmaktadır. Atom artık kelime (bölünemezlik) anlamını kaybetmiştir. 1) Eskiden yok olması imkânsız görünen madde, aslında parçalanarak yok olmaktadır. Madde çeşitli safhalardan sonra kökü olan esire dönmektedir[407]. 2) Maddenin maddelikten çıkmasına kadar ortaç bir takım cevherler meydana gelmektedir. 3) Eskiden süreduran (inerte) ve verilen kuvveti geri veren diye tanımlanan maddenin, büyük bir kuvvet hazinesi olduğu anlaşılmıştır. 4) Âlemdeki kuvvetlerin çoğu (elektrik, güneş ısısı, vb.) maddenin parçalanması sırasında meydana çıkan kinetik enerjiden doğmaktadır. 5) Kuvvet ve madde aynı varlığın iki görünüşüdür. 6) Evrim kanunu, canlılar gibi cansız cisimlere de uygulanmalıdır: Madde evrime tabidir. 7) Maddenin yok olması imkânsız olmadığı gibi, enerjinin de yok olması imkânsız değildir[408]. Bu hükümlerin sonucu olarak İsmail Fenni'ye göre, madde ezeli ve ebedi değildir. Büchner ve E. Haeckel'in tezlerini savunmaya imkân yoktur. Madde ve enerji sonradan meydana gelmiş olduğu gibi, mahvolabilir de! Öyleyse âlem meydana gelmiştir. Ebedi ve ezeli olan yalnız Allahtır. Âlem Allahın varlığından meydana çıkar. İsmail Fenni'ye göre Eflâtun gibi bazı filozoflar maddenin kadim olduğundan, Allahın kadim oluşunu kastetmişlerdir. Bu noktadan onlar İslamın ve vahdet-i vücudun görüşünden ayrılmazlar[409].

İsmail Fenni'ye göre materyalistlerin âlemde hiçbirşey yaratılmaz hiçbirşey kaybolmaz şeklinde kimyanın bir ilkesinden alınmış tezleri[410] savunulamaz. Kimyanın bu hükmü yalnız Lavoisier zamanındaki basit cisme ait bilgi için doğru idi, fakat Becquerel ve Curie'lerin keşiflerinden beri *radioactivité*'nin ilerlemesiyle bu görüş temelinden sarsılmıştır. Maddenin sakımı olduğu gibi «enerjinin sakımı» ilkesi de eski değerini kaybetmiştir[411]. İsmail Fenni, Büchner'de bedenin devamlı değişmesi hakkın-

404. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (s. 353-372, İstanbul 1928).

405. Gustave Le Bon'un *Evolution de la Matière ve Evolution des Forces* adlı eserlerine dayanan İsmail Fenni (Bib. Flammarion) 1915-25 arası fizik araştırmalarından haberlidir.

406. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (s. 357-359).

407. İsmail Fenni yeni fizikte Einstein'den beri «esir» fikrinin terk edildiğini bilmiyor.

408. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*, s. 365-385.

409. A.g.e. s. 14.

410. *«Dans la nature nen ne se perd, rien ne se crée»* Lavoisier kimyasının tanınmış düsturudur.

411. *Principes de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie.*

daki itiraflarını kendine karşı kanıt olarak kabul ediyor[412]. Maddenin şekilsiz ve sonsuz olduğu hakkında iddiaları reddediyor: Bütün maddi cisimlerin şekilleri vardır: Onların toplumunun da şekli olacaktır. Şekli olan şey sonsuz olamaz. Maddenin sonsuzluğu iddiası, akla değil kuruntuya aittir. Maddenin sonsuzca bölünebilir olduğu da söylenemez. Atomun bölünmesinden doğan parçalar da sonludur ve bölünme mutlaka bir yerde durur. Maddenin sonsuzluğu ise hiçbir tecrübe ile kanıtlanamaz. Eğer madde yok olabilirse, bu da onun sonsuz olmadığını gösterir.

İsmail Fenni, kitabı Büchner'i red için yazmışsa da, birçok kısımlarında bir felsefe tarihçisi gibi çalışmakta ve daima kendi fikrini savunmaktadır. O, sarih ve kesin olarak *panthéiste*'tir. Vakıa bu kelimeyi tamamen benimsemez, çünkü Batı'nın *panthéiste*'leri ile İslam «vücudiyun»u arasmda fark görür* [413]. Fakat biz bu farkı bir yana bırakarak onu felsefe tarihinin *panthéisme* diye tanınan görüşü içine koyabiliriz. Herşeyden önce bir İslam düşünürü olan Fenni Efendi, felsefesini inancından çıkarmaktadır. Bunun için kitabına Tanrı kanıtlaması (İsbatı Vâcib) ile başlamaktadır[414]. Burada ortaçağ kelâmcılarmın metotlarına uygun kanıtlama şekillerini kullanır. Fakat Batı düşüncesindeki bilgisi onu hemen karşılaştırmalar ve tetkiklere götürür. Tanrının ispatı için kanıtları sayarken başlıca gaye-sebep üzerinde durur. İnsan bedeninin parçaları ile birlikte yetkin bir gayelilik gösterdiği kanaatindedir. Gözün, kulağın, sindirim ve sinir cihazlarının kuruluşu tam bir gayelilik manzarası gösterir[415]. Vakıa Batı felsefesinde gayeci görüşü tenkit edenler çoktur. Hatta Kant *Saf Aklın Tenkidi*'nde akıl için gayeci görüşün imkânsızlığını iddia etmişti, fakat *Hükmün Tenkidi*'nde iç gayelilik ile dış gayeliliği ayırarak organik sistemlerde parça-bütün arasında bir iç gayenin bulunduğunu kabul ediyordu[416]. İsmail Fenni'ye göre gayelilikten hiçbir suretle vazgeçilemez. Gaye-sebep, tabiatın bütünü ile parçaları arasında kendini gösterir. O, çok önem verdiği bu kısımda Paul Janet'den, Sully Prud'homme'dan, Charles Richet'den faydalanıyor. G. Le Bon'un *Idées et Croyances* adlı kitabına sık sık başvuruyor. Le Bon, biyolojik mantık ve içgüdülerden söz ederken, canlı varlıklarda gayeliliğin yaygın rolünü göstermektedir[417]. Çağdaş felsefenin en önemli sorularından biri evrimdir. 1809'da Lamarck, 1859'da Darwin, 1862'den beri H. Spencer canlıların şekil değiştirdiği, bütün varlıklarda evrim olduğu fikri üzerinde ısrar etmektedirler. İsmail Fenni, evrim teorilerini etraflıca anlattıktan sonra, bunları kendi gayeci görüşü ile uzlaştırarak kabul ediyor. Tabiatta mekanizmi, kör tesadüfün doğurduğu değişmeyi reddediyor[418]. Evrim daha olgun, daha yetkin şekillere doğru yükseliştir. İyi anlaşılmış bir evrim felsefesi onca din felsefesi ile uzlaşabilir. O, bu tetkiklerinde Spencer'e çevrilmiş olan Paul Janet'nin, Renouvier'nin, Oliver Lodge, Maxwell'in tenkitlerinden faydalanıyor. Maddeden hayata, oradan şuura ve ruha doğru gayeli bir yükselişin olduğunu görmemize evrimci teori yardım edecektir.

* İsmail Fenni, *Muhyiddin Arabi ve Vahdeti Vücut* (1924). Bu kitapta bu farkı göstermek için *panenthéisme* kelimesini kullanıyor.

412. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* s. 402.
413. Bu fark üzerinde kendisinden başka Ferid Kam *Vahdeti Vücud* adlı kitabında durmaktadır.
414. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (s. 4-8).
415. A.g.e. (s. 35-56).
416. A.g.e. (s. 57-69).
417. A.g.e. (s. 70-77).
418. A.g.e. (s. 77-119).

İsmail Fenni burada ruh hakkında düşüncelerine geçiyor. Yine herşeyden önce İslami görüşe dayanıyor ve ruha dair âyetleri işaret ediyor[419]. Oradan vitalistlerin hayat görüşlerine geçiyor. Hayatın kökü ve mahiyetine dair ileri sürülen mekanist teorileri tenkit ediyor[420]. Yine gayeci görüşe bağlı olarak Lodge'dan, Ch. Richet'den faydalanıyor. Ruhun maddi olmadığını ispat eden felsefi kanıtları sayıyor: Ruh bölünmez, basittir, daima aynı kalır. Bundan sonra ruhun maddi olmadığı fikrine karşı ileri sürülen itirazlara cevap veriyor.

a) Ruh bir toplam, bir bileşkedir diyorlar. Cevap: Düşünen ruh olmayınca onda ahenk ve birlik olamaz.

b) Ruhun aynılığına karşı bedenin parçaları değişmekte ise de şekli aynı kalır diyorlar. Cevap: Aynılık görünüştedir, hakiki değildir.

c) Bir bilardo yuvarlağı, hareketi başka yuvarlağa nakleder. Cevap: Bir yuvarlak hareketini başka yuvarlağa nakletmez, ancak onu harekete getirir.

d) Beyinde sabit bir madde vardır. Kişiliğin temeli odur. Cevap: Bu madde ya organiktir, ya değildir. Organikse beslenecek ve değişecektir. Değilse inorganik maddenin düşündüğü görülmemiştir.

e) Düşünceyle beyin arasında sıkı münasebet vardır. Beynin fikir üzerine tesiri meydandadır. Cevap: İki smıf olay arasında bağlantı olması, bunlardan ikincinin birincinin eseri olduğunu ispat etmez. Zihin güçlerinin beyinde yerleri tespit edilmemiştir. Beynin çeşitli kısımlarından birçoğu işlem bakımından birbirine geçebilir. Beynin fikir üzerine tesiri bunların ayrılmamasına sebep olamaz. Düşüncenin derecesi daima beynin hacim ve ağırlığı ile orantılı değildir.

f) Esirin titreşiminin ışığa, hareketin ısıya değiştiği görülmektedir. Öyleyse fikir beynin hareketinden ibaret olabilir. Cevap: Hareket dışsal, uzamlı, şekilli birşeydir. Fikir ise içseldir ve şekli yoktur. Hareketle fikir arasmda gayrılık vardır[421].

İsmail Fenni bundan sonra ruhun ölmezliğinin felsefi kanıtlarına geçiyor. Burada bütün insanların bu fikirde birleşmelerini ilk kanıt olarak gösteriyor. Fakat insanın mutluluğu ve hürriyeti gerçekleştireceği bir âleme hasretini (Kant'tan esinlenilmiş), insan ruhunun basitlik ve ruhaniliğini, herkesin kendi eylemlerine ait cezayı çekmesi gereken bir âlem düşüncesini bunlara katıyor. Ruhun ölmezliği hakkındaki düşünceleri felsefe tarihinin bir özetidir[422].

Fakat onda önemli yön, bu inancı destekleyen yeni tecrübelerin olduğunu söylemesidir. İsmail Fenni burada Şehbenderzade gibi spiritizma görüşüne bağlanıyor ve bu alandaki araştırmaları ciddiyetle karşılıyor. Onlarla kendi felsefi düşüncesi arasında sıkı münasebet görüyor. Bunlara «garip ruhî olaylar» diyor. Bu olaylar özel vasıfları olan insanlarda, spiritler ve medyumlar'da meydana çıkmaktadır. İsmail Fenni bu alanda hayli okumuştur[423]. Lombroso'nun (1910), Oliver Lodge'un (1912), Maxwell'in (1903), E. Boirac'ın (Psychologie Inconnue), Jules-Bois'nm (1907), C. Flammarion'un (1900-1907), A. Rochat'mn (Ecole Polytechnique'de müdürdür, eseri, Excentricité de la Mobilité), Pierre Janet'nin (Les Médications Psychologiques, 1919),

419. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (s. 119-132).
420. A.g.e. (s. 132-146).
421. A.g.e. (s. 146-156).
422. A.g.e. (s. 156-176).
423. A.g.e. (s. 176-258).

Ch. Richet'nin (Traité de Métapsychique), William Crooks'un vb. eserlerinden faydalanıyor. Bu konuda tecrübe edilen önce maddi, sonra ruhi ve zihni olayları sayıyor:

Maddi olaylar: 1) Eşya görülmesi, 2) İşitilen sesler, tıkırtılar, 3) *télékinésie* olayları: hiç temas olmadan meydana gelen hareketlerdir: Bir masanın yerinden kalkması vb. gibi.

Ruhi olaylar: 1) Tiptoloji, gramatoloji olayları: Yazı yazma gibi, 2) Şuursuz ve iradesiz yazı, 3) Ölenin medyumda tecessümü, 4) Yazıdan başka şuursuz ve iradesiz olarak bazı duyumlar görülebilir. 5) *Télépathie:* Yani sujenin uzaktaki bir etkenden tesir alması gibi. Norveçli Swedenborg 200 Km. mesafedeki yangını haber vermişti. Bu olayı, felsefesiyle uzlaştıramayan Kant'a bildirdiler, o da vakayı tetkikten sonra *Réflexions sur les Rêveries d'un Visionnaire* adlı kitabını yazdı. 6) *Télesthésie:* Sujenin uzaktan fiilen tesir alması. Pierre Janet şöyle bir vaka anlatıyor: Madam B. kendisini uyutan kimsenin duygularından çoğunu kendinde hissediyordu. 7) Hareketlilik ve duyarlığın beden dışına çıkması ve duyumların yer değiştirmesi: Gözleri bağlı olduğu halde okuma (Lombroso) sağ eline iğne batırınca sol elin ağrı duyması (Morselli), *somnambule* olayları, 8) Medyumların bilmedikleri bilgiyi *transe* halinde söylemeleri veya yazmaları: Bir İngiliz delikanlı Çince yazıyor. Richet'nin anlatışına göre bir kadın, alfabesini bilmediği Rumca sahifeler yazıyor. 9) Zaman takdiri: Barett *hypnotise* edilmiş süjenin zaman takdirine ait pek çok tecrübe yapmıştır. Süjeye bir telkin yapılıyor. Onu tam zamanında uyanarak yapıyor. Bernheim, Nancy tıbbiyesinin hastanesinde buna benzer tecrübeler yaptı. 10) Gelecek vakaları keşfetmek (Piper), 11) Bir kimsenin zihninde olan şeyleri bilme (Richet, Lombroso), 12) Ateşte yanmamak (Barett, Lombroso), 13) Bir kimseye ait eşyadan o kimse hakkında bilgi edinmek, 14) Manevi iyileştirme, inançla şifa verme (Jules Bois), 15) Fikir telkini yolu ile tesir yapmak (Pierre Janet).

İsmail Fenni, medyum olaylarına hile karıştırılabileceğini kabul ediyor. Fakat onları kontrol etmek, bu çeşit olayların şartlarını bilerek tekrar etmek ve hileli olanları olmayanlardan ayırmak mümkündür. Fenni Efendi'nin verdiği bibliyografya içinde çeşitlileri vardır. Onlardan bir kısmı bu konuya inançla bağlananlardır. Bir kısmı ilmi metotla araştırma yapanlardır. Bir kısmı da marazi psikoloji olayları arasında olan hipnoz, telkin gibi olayları inceleyenlerdir (Pierre Janet gibi). Herşeyden önce bunları ayırmak lâzımdır. Bu yapılmazsa gözlemlerden beklenen müspet netice kaybolur. İsmail Fenni'nin yazdıklarına Rhine gibi tecrübi psikologların laboratuvar tecrübelerini* veya *Bilinmeyen İnsan*'ı yazan tanınmış hekim Alexis Carell gibi** inanç suretiyle iyileştirme yolunu tutanları katmalıdır. Fakat herşeyden önce bu araştırmalarda yalnız psikolojik olanlarla metafizik veya ontolojik iddiası olanları ayırmalıdır. İsmail Fenni bu tecrübelerden metafizik bir sonuç çıkarmak istediği için birinci tip araştırmalar üzerinde durmaması gerekirdi.

Nitekim bu uzun fasıldan sonra hemen «Vahdet-i Vücut» mesleğini anlatıyor[424]. Onun köklerini Parmenides'de, Plotin'de buluyor, fakat asıl kaynağı olan Muhyiddin Arabî üzerinde duruyor. Felsefede üstadı olan bu zat için ayrı bir eser vücuda ge-

* J. B. Rhine, *The Reach of the Mind,* Faber and Faber Limited, 24 Russel Square, London, 1948.

** Alexis Carell, *L'Homme, cet inconnu.*

424. İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* (s. 258-309).

tirmiştir. İslam doktrininde vahdet-i vücuda hücum eden kelâmcılarla, vahdet-i şuhud derecesinde kalan sufilerin itirazlarını gözden geçiriyor. Fakat büyük İslam düşünürlerinin bu temel fikirden ayrılmadıkları sonucuna varıyor. Burada da, itirazları cevaplarla karşılıyor: 1) Vücutçular evrende en adi şeylerin bile Allah olduğu kanısındadırlar, bu ise küfürdür. Cevap: Bu yorumlama yanlıştır. Çünkü «Ve İleyhi Yerciu'l-Emru küllühu» âyeti bunu gösterir. 2) Vücutçular mümkün özler gerçekliği olmayan hayallerdir diyorlar, bu ise *sophisme*'dir. Öyle ise melekler, şeriatlar, cennet ve cehennem hayal olmak gerekir. Cevap: Sufilere göre mümkünlerin mahiyeti «A'yân-ı sâbite» denen ilmi suretlerdir. 3) Vücudiye varlık dışı varlıktır diyorlar, halbuki insanın, atın, ağacın varlığı «zihnî küllî»lerdendir. Cevap: Varlıktan maksat bu değildir, çünkü itiraz eden küllîlik cüzîlik ile kayıtlı olanı anlıyor. Sufilere göre ise varlık mutlaktır. Küllîliği, cüzîliği yoktur. İtibari değildir, kendi başına gerçektir. 4) Vücudiye mutlak varlık mazhar'larda yayılışı halinde görünür diyorlar. Bu söz yanlıştır. Cevap: Güneş ışığı camlara aksedince binlerce parçaya ayrılır; fakat yine birdir.

İsmail Fenni, vahdet-i vücudu hem sistem, hem ruhi hal olarak benimsiyor. *Métapsychique* olaylar üzerinde durması da bundan ileri geliyor. İslam Vücudiyununda «eşyaya tasarruf», «olaylara hâkim olma», «rüya» ve «gaipten haber verme» gibi müspet ilim görüşü içinde *extra-scientifique* sayılan hallerin bulunması İsmail Fenni'ye göre bu metafizik sistemin ilim görüşünün genişliğinden ileri gelmektedir[425]. Bizim ilim anlayışımıza girmeyen birçok özel tecrübeler madem ki yapılmaktadır, onların varlığı inkâr edilemez. Öyleyse İsmail Fenni'ye gore, bu tecrübelerle vahdet-i vücut arasında bağlantı kurmak, olağanüstü halleri bu suretle açıklamak gerekir. Fakat o, herhangi bir derviş gibi, buradan derhal «keramet» sonucu çıkarmıyor. Varlığın mutlaklığına nüfus ettikçe faydacı ve müspet dediğimiz ilimlerin kavrayamadığı daha geniş olaylar dünyasıyla temasa gelmenin mümkün olduğuna inanıyor. Bunun için de çok ılımlı bir ifadeyle pozitivizmi tenkit ediyor. Burada kendisine rehberlik eden Renouvier ve Carot'dur. Onlara dayanarak müspet felsefenin köklerinin eski olduğunu tecrübecilik ve *sensualisme*'den geldiğini, fakat ilim görüşünü daralttığı için bu suretle olayların özüne nüfuzun imkânsız olduğunu, pozitivizm ölçülü bir felsefe olarak işe yaramakta devam ediyorsa da felsefi düşüncenin onu aşmak ve metafizik bir düşünce olmak zorunda bulunduğunu söylüyor. Tahlillerin objektifliği bakımından İsmail Fenni, kendi meslekdaşı ve düşünce arkadaşı Şehbenderzade'den daha ölçülü ve daha kuvvetlidir. Buna karşı Ahmet Hilmi eklektizme yanaştığı halde, İsmail Fenni sistematik olarak panteist kalmaktadır.

MEHMET ALİ AYNÎ (1869 - 1945)

Serfiçe'de doğdu. Ailesinden gelen «Aynî» mahlasını aldı. Rumelili sipahi Necip Efendi'nin oğludur. Selânikte ortaöğrenimini yaptı. Mülkiye'yi bitirdi (1888). İlk eseri mektepten çıkınca Maurice Block'tan yaptığı *Traité Théorique et Pratique de Stati-*

425. Muhyiddin B. Arabî'nin sistemine bundan dolayı *théosophie* demek daha doğru olur. Orada Hazerat-ı Hams teorisi âlemi gaybı mutlak ve gaybı muzaf ile, âlemi his ve şehadeti birbirine bağlayan «Hazreti Camia» ve bu bağlarının mazhan olan *İnsanı Kâmil* fikri ile bütün felsefelerden ayrılmaktadır. Burada bu teorinin tartışmasına girecek değiliz.

stique çevirisidir. İlk görevi Edirne'de idadi öğretmenliği idi. Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmaniye*'sini okuttu. Bir süre sonra Dedeağaç idadisine Arapça öğretmeni tayin edildi. Bu sırada ilk felsefe çalışmalarına başladı. Maarif Nazırı Zühtü Paşa zamanında Halep idadisi müdürlüğü verildi. Orada Yezidîler ve Nuseyrîleri tetkik etti. «fen bilgisi» okuttu. Halep'teki başarısından dolayı açık bulunan Diyarbakır idadisini teşkile memur edildi. Orada maarif müdürü olarak yeni açılan okulun teşkilatını yaptı. Genç Süleyman Nazif'le tanıştı. O sırada Diyarbakır, Ermeni ve Kürt meselesinden dolayı idaresi çok çetin bir bölge idi. Oraya gizlice sokulan *Journal des Débats*'yı Vali Sırrı Paşa, Mehmet Ali Aynî'ye göndermiş, abone olmasını yazmıştı. Fakat bu güç şartlar içinde uzun bir süre kalmasına imkân yoktu. 1895'te Maarif Nezareti İstatistik Kalemi başkâtipliğine tayin edildi. Ernest Lavisse'in küçük *Umumî Tarih*'ini çevirdi. Bundan sonra Mehmet Ali Aynî'nin idare hayatı başladı. Rumeli'de kaymakamlık yaptı. Bu sırada felsefe çalışmaları ilerliyor ve tasavvuf ilgisi uyanıyordu. Kosova'dan Kastamonu mektupçuluğuna geldi ve orada kurduğu matbaada *Küçük Tarih, Fakir, Ziraat Dersleri, Tarih-i Edebi-i Âlem* adlı eserlerini bastırdı[426]. Bu faaliyeti göze batarak az sonra Kastamonu'dan sürüldü, Hüseyin Hilmi Paşa'nın Yemen valiliği zamanında Taif mutasarrıflığına tayin edildi. Orada çok kalmadan Ammare mutasarrıflığına geçti (1904). Aşiretler arasında dolaştı. Bu tecrübeleri sonraki hayatına tesir etti. Irak'tan dönüşünde Balıkesir mutasarrıfı oldu. Disiplinle, eşkiyalık işleriyle uğraştı. Süleyman Nazif ile Diyarbakır'da başlayan dostluğu bu sırada devam ediyor ve edebiyat-fikir soruları etrafında devamlı mektuplaşıyorlardı[427]. Balıkesir'den sonra Lazkiye mutasarrıflığına tayin edilen Mehmet Ali Aynî, biraz sonra Elaziz valisi oldu. Ermenilerin taşkınlıkları ile uğraştığı sırada Bitlis vilayetine nakledildi. Oradan Yanya valiliğine geçti. Rumeli'de Etniki Eterya'cılarla savaşmak zorunda kaldı. 1912'de Trabzon valisi oldu. O vazifesinden azledildikten sonra emekliliğini istedi. İstanbul'a geldi ve kalemi ile yaşamaya karar verdi. Bu sırada *Şeyh Ekber'i Niçin Severim*'i yazdı[428]. Eserin Fransızcası hakkında Nieberg bir tenkit makalesi yayınlamıştır (Orientalische Litteratur - Zeitung, 1928, No.4). Nieberg'in şiddetli hücumuna Mehmet Ali Aynî cevap vermedi, sonradan İbn Arabî hakkında yazdığı kapsamlı kitapta cevapları vereceğini söylemişse de bu eseri çıkmadı. Nieberg'in tenkidi eski bir *théosophe* ile modern ilmi birbirine karıştırması ve İbn Arabî'nin eserlerinde çağdaş âlemin keşiflerini aramaya kalkması noktasında toplanıyordu. Bu sırada İbn Arabî hakkında eser yazmak isteyen Gulam Hüseynî, Massignon'a başvurduğu zaman Fransız şarkiyatçısı kendisine Mehmet Ali Aynî'yi tavsiye etmiş ve bu konu etrafında mektuplaşmışlardır.

Bu yıllarda Mehmet Ali Aynî'de metapsişik ilgisi kuvvetleniyor ve tasavvufla aynı zamanda gelişmeye başlıyor.

Mehmet Ali Aynî, Edebiyat Fakültesi felsefe tarihi müderrisi ve bir süre sonra fakülte dekanı oldu. Fakat bir hadise yüzünden buradan ayrılmaya mecbur oldu. Gerek hocalığı zamanında, gerek ayrıldığı sırada dergide devamlı olarak yeni yayın-

426. Frédéric Lollié'den *Tableau de l'Histoire Littéraire du Monde* (1899) onun tercümesiydi. «Fakir» Lecture Pour Tous'da çıkmış bir hikâyeden çevrilmiştir.

427. Ali Kemali Aksüt, *Mehmet Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul 1944, Ahmet Sait Matbaası, Süleyman Nazif ile bütün mektuplaşma bu kitapta neşredilmiştir).

428. Büyükelçi Ahmet Reşit, *La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi* adı ile bu eseri Fransızcaya çevirmiştir (Geuthner, Paris) [Nicholson ve Massignon'un önsözleriyle].

lara dair tenkit makaleleri yazdı. Bunları *İntikatlar ve Mülahazalar* adlı bir kitapta topladı[429]. Yine bu sırada Girod'dan çeviri *Hükm-i Cumhur*'u yayınladı. Ankara'da Tetkikatı İslâmiye Heyeti üyeliğine tayin edildi. *Gazalî* hakkında bir eser yazdı[430]. İlâhiyat Fakültesi dinler tarihi profesörlüğü sırasında Denis Saurat'nın *Dinler Tarihi*'ni çevirdi. Maarif Vekâleti 1933'te Nizamülmülk'ün *Siyasetname* çevirisini kendisine verdi. Fakat baskısı başlamış olan bu eser tamamlanamadı. *Türk Azizleri* başlığı altında *Bursalı İsmail Hakkı*'yı yazdı (fakat aslı Fransızca olarak yazılmış olan bu kitap 1933'de Paris'te basılmıştır)[431]. *Hacı Bayram Velî* (1924) hakkmdaki monografisi ile *Türk Ahlâkçıları* (1939), Rayot'dan çevirdiği *Psikoloji Dersleri* bu yayınlardandır. Mehmet Ali Aynî'nin son eseri *Milliyetçilik*'tir[432]. 1928'de Türk Felsefe Cemiyeti'nde tebliğler okudu. Aynı yıl Amerika'da toplanan Milletlerarası Felsefe Kongresi'ne katıldı. 1943'de 75'inci yaş ve basın hayatının 50'nci yılı dolayısıyla Üniversite gençliği kendisine jübile hazırladı. 1933'de Üniversite ıslahı sırasında İlâhiyat Fakültesi'nin kaldırılması üzerine dersi İslâm Enstitüsüne nakledilmiş, biraz sonra da emekliliğini istemiştir. Ondan sonra Maarif Vekâleti'nde Kütüphaneler Tasnif Komisyonu'nda çalıştı. 1945'te İstanbul'da öldü.

Mehmet Ali Aynî'nin iki cephesi vardır: Biri basın hayatında çıkan felsefi eserlere dair kuvvetli tenkit yazıları ile tenkitçi cephesidir. Burada Rıza Tevfik'in *Kamus-ı Felsefe*'si, yine Rıza Tevfik'in *Gülşen-i Raz* yazısı dolayısıyla; Bahur İsrail'in Abbé Barbe'den çevirdiği *Felsefe Tarihi**, Baha Tevfik'in Fouillée'den *Felsefe Tarihi*** çevirisi. Çevireni vermeden Fonsgrive'den çeviri *Felsefe Dersleri* şiddetle tenkit edilmektedir. Fakat aynı Fonsgrive'i *İlm ün-Nefs* adıyla çeviren Ahmet Naim'in çevirisini övmektedir. M. Şemsettin'in *Felsefe-i Ûla Dersleri* adlı kitabı, aslı olan Boirac ile karşılaştırarak tenkit edilmektedir[433]. İzmirli'nin *Fenn-i Menahic* (metodoloji) kitabı yine aslı olan Fonsgrive'le karşılaştırılıyor ve tenkit ediliyor. Bu kitabın başka bir parçası Boirac'tan alınmış olup Mehmet Ali Aynî oradaki çeviri yanlışını da düzeltiyor. *Darvinizm* adlı kitapta (Memduh Süleyman, Ed. V. Hartmann'dan) göze çarpan yanlışları gösteriyor. M. Şekip'in Ebbinghaus'dan *Muhtasar İlm-i Ruh* çevirisi için de söyledikleri aynı. Boirac'tan Emin Erişirgil'in çevirdiği «İlm-i Ahval-i Ruh»a gelince, çeviri bakımından iyi bir durumda görünmüyor. Bu bölümün sonunda Babanzade Naim'in Fonsgrive çevirisi «aslına uygunluk bakımından mükemmeldir ve hizmeti cidden tebrike layıktır» diyor. Suphi Ethem'in *Bergson ve Felsefesi* adlı eseri de kaynakları ile karşılaştırılarak aynı tenkitlere uğruyor. İkinci bölümde Ahmet Reşid'e *Hads ve İdrak*, Şerefeddin Yaltkaya'ya *Şuur ve Vicdan* yazılarıyla cevap veriyor.

M. A. Aynî'nin ikinci cephesi tasavvufa aittir: Burada yazar tam bir mistiktir.

* Bahur İsrail, *Tarih-i Felsefe*, Abbé Barbe'den çeviri (Sultanîlere mahsus, Dr. Riza Tevfik'in bir mukaddemesiyle, İstanbul 1332, Matbaai Amire).

** Baha Tevfik'in Ahmet Nebil, *Tarih-i Felsefe* (2 cilt, kitapçı Leon Lutfi, Suhulet Kitabevi).

429. M. Ali Aynî, *İntikatlar ve Mülahazalar* (Sudi kütüphanesi, İstanbul, 1923/1339, s. 251).

430. M. Ali Aynî, *Gazâlî* (Carra de Vaux'nun bu addaki eserini esas olarak almış ve ilavelerle adapte bir hale koymuştur. Kitapta Carra de Vaux'nun bir önsözü vardır).

431. Mehemmed-Ali Aînî, *İsmail Hakkı, Philosophe Mystique* (Lib. Paul Geuthner, Paris, 1933).

432. M. Ali Aynî, *Milliyetçilik* (İstanbul, 1943).

433. M. Ali Aynî, *İntikatlar ve Mülahazalar* (1'inci kısım).

Vahdet-i vücuda bağlılığına göstermek için Şehbenderzade ve İsmail Fenni gibi çağdaş felsefe ve ilim incelemesi yapmaya lüzum görmüyor. Büyük mistiklere doğrudan doğruya bağlanıyor. Bu bağlanışı *Şeyh Ekber'i Niçin Severim* adlı kitabında başlıyor ve ömrü boyunca devam ediyor. *Aziz Mahmud Hüdaî* adlı kitabında bağlanış sebepleri arasında kerametler ve harikalar da görülüyor. *İntikat ve Mülahazalar*'ın ikinci bölümünde Şeyh İbrahim Hakkı'dan, bizdeki tarikatlardan, «semâ ve devran»dan söz ediyor. İbn Arabî hakkındaki Massignon ile mektuplaşmalarını, *Divina Comedia* ve Gazalî üzerinde tetkikleri olan Miguel Asin Palacios'un eserlerini anlatıyor. *Hacı Bayram Velî, Tasavvuf Meselesi* vb. bunu takip ediyor. Yukarıda adlarını verdiğimiz Türk mistiklerine dair kitaplarında bu bahsi genişletmiş olan M. A. Aynî, tasavvuf söz konusu olunca tartışmaya razı olmuyor. Hal tercümesi, rivayetler, şiirler ve mistik tecrübeler onun için yetiyor. Bundan dolayı onu Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni ile çağdaş Türk panteistleri yoluna koymakla birlikte, Batı'nın felsefe yayınlarına ait bilgisi ve tenkitlerindeki kuvveti bu sahada göstermediğine ve yalnızca bir inanç adamı kaldığına işaret etmeliyiz. Tasavvufa hayatında büyük yer vermesine rağmen M. A. Aynî'nin *Tasavvuf Tarihi* tatmin edici kaynak zenginliğinden ve derinlikten yoksun bulunmaktadır.

*

Bizde sosyolojiden ilk önce bahsedenlerden biri Mustafa Suphi'dir. Daha 1911 (1327)'de *Genç Kalemler* çevresinde Durkheim'ın adı işitilmediği sırada C. Bouglé'den, *Qu'est-ce que la Sociologie* adlı eseri *İlm-i İçtimaî Nedir?* diye Türkçeye çevirmişti. Mustafa Suphi bu eseri, Durkheim sosyoloji ekolüne mensup bir profesörün bu ekolü en iyi anlatan elkitabı diye tanıtıyordu. Mustafa Suphi önsözünde şöyle diyor: «Şu son zamanlarda içtimaî ilimlerden o kadar bahsolundu ki ciddî bir eser vücuda getirmek isteyenler bu tâbirleri kullanmadan kaçınıyor. Şüphesiz bir Arnavut, bir Arap ve bir Türk cemiyeti vardır. Bu cemiyetler bazı manevî özelliklerle ayrılmıştır. Türkler, Araplar vb.'nin kollektif şartlarını tetkik etmek doğru olacaktır. Her unsurun hayatî şartları bu suretle anlaşılırsa Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleri belirmiş olur.» *İçtihad*'ta yayınladığı *Descartes, Harvey,* vb. gibi makaleler (No. 118, 120) çağdaş Batı felsefesine ait ilk ciddi çalışma ürünü idi. *Darvinizm* ve *Lamarkizm* adlı küçük kitapları ile bu iki fikir akımına dair sağlam bilgi veriyor. *Sosyoloji* adlı kitabında sosyal şekillerin doğuş sebeplerinden, evrimden, sosyolojinin başka ilimlerle farkından, metotlarından bahsediyor. Dikkate değer nokta, bu küçük kitapta yazarın Fransız sosyoloji okulunu pek açık bir dille, vazıh olarak anlattığı gibi, ilk defa «ilm-i içtimaî» terimini bırakarak «sosyoloji» kelimesini kullanmış olmasıdır. Bunlara bir de *Bergson Felsefesi* adlı sözünü ettiğimiz kitabını katmalıyız.

Baha Tevfik'in arkadaşlarından Memduh Süleyman'ın *Darvincilik* adıyla[434] E. V. Hartmann'dan çevirdiği kitapla Ethem Necdet'in *Tekâmül ve Kanunları*'nı[435] da bu arada anmalıyız. Ethem Necdet'in «Tekâmül ve Kanunları» Ives Delage ve God-

434. Memduh Süleyman, *Darvinizm* (Tecedddüd Felsefî Klb. No. 10, İstanbul 1913).
435. Dr. Ethem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları* (İçtihat Matbaası, İstanbul 1913).

schmidt'in *Les Théories de L'Evolution* adlı eserini esas olarak alan, bazı kısımlarında doğrudan doğruya Lamarck'ın *Philosophie Zoologique*'inden, Spencer'den faydalanarak vücuda getirilmiş bir *compilation*'dur. Yazar önce uzviyetlerde evrim kanunlarını, çevrenin etkisini, uzuvların işleyişini, hayat mücadelesi, seçkinleşme, kalıtım olaylarını, kazanılmış vasıfların nesle geçmesi problemini gözden geçiriyor. İkinci bölümde toplumların değişebildiğini, bu değişmenin mekanik kanunlarını, toplumsal ilerleyişi inceliyor. Vakıa ondan önce bu sorulardan herbirine dair *Ulûm-ı İçtimaiye* dergisinde birçok yazılar çıkmış bulunuyordu. Fakat Ethem Necdet'in kitabı biyolojik felsefe kaynaklarına başvurarak soruyu ele almak üzere o günün en çok konuşulan problemlerine cevap vermiş oluyordu. Meşrutiyet yılları (1908-1914) adeta «tekâmül» ve «terakki»[436] kelimelerinin kötüye kullanılacak derecede gündelik basına yayıldığı bir devre idi. Toplumsal sorulara Batı düşüncesi açısından cevap vermeye kalkan yazarlar bu kelimeleri bütün kördüğümleri çözen bir sihirli anahtar gibi kullanıyorlardı. O derecede ki, hiçbir felsefi tenkide ve tartışmaya tâbi tutmadan her şeyin bu evrim ve ilerleme kanunlarına bağlı olduğu bir postüla gibi kabul ediliyordu. Ayrıca evrimden anlaşılan şey, yalnız Darwin tesiri ile gelişen ve 20. yüzyıl başında hüküm sürmüş olan Spencer evrimciliği idi. Spencer bütün varlıkların basitten bileşiğe, bircinsliden (homogène) ayrıcinsliye (hétérogène) doğru bir miktar birikmesi halinde ağır bir değişme, bir evrim geçirdiğini söylüyordu. Yani Spencer'e göre evrim mekanik idi. İnsanın rolü onun kanunlarını keşfetmeden ibaretti. İradenin bundan başka bir etkisi olamazdı. İlerleme de bu evrimin insan zihnine ve bilgisine ait görünüşü idi. Böyle bir görüşte devrimin (révolution), ani değişmenin tabiat olayları üzerine iradi müdahalenin rolü yoktu. Mekanik olan evrimin bir tabiat kanunu gibi görülmesi aslında bugün bile problem olmakta devam eden bir teorinin yanlış anlaşılması için yetiyordu. «Her şeyi zaman halleder», «İşi tekâmüle bırakalım», «Her şey zaten kendiliğinden tekâmül edecektir» gibi sözler Spencercilikten esinlenmiş bu yanlış yorumlamanın türlü görünüşleri idi. Fakat Avrupa yayınlarında *évolution* kelimesinin oynadığı bu önemli ve tehlikeli rol, daha o tarihlerde şiddetli tepkilerle karşılaşmıştı[437]. Bergson'un «yaratıcı evrim» fikri, Georges Sorel'in «devrim» fikri, A. Lalande'ın *évolution* fikri, yeni felsefenin bu probleme verdiği çeşitli anlamlar önünde Spencerciliğin sarsılmaz sanılan kalesi yıkıldı. Fakat bizde bu değişmeler günü gününe takip edilmediği için evrimcilik, hattâ mekanik evrimcilik fikri daha sonraki yayınlarda, mesela Gökalp'in yazılarında devam etmiş, 1920 yıllarında Bergsonculuğun uyandığı günlere kadar Türkiye basımında baskı yapmıştır. Ondan sonra da dil değişmeleri dolayısıyla yapılan tartışmalarda «evrim»in öz anlamı üzerinde düşünmeksizin kelimeyi kesin hakikat gibi kullananlar oldu[438].

436. Batı dillerinden aldığımız *évolution* kavramını önce «tekâmül» kelimesiyle karşıladık. Fakat kelime yerinde değil. «Tekâmül» ve «tekemmül» kelimeleri *perfectionnement* anlamına geliyordu. Halbuki *évolution*'un bu kelimelerle hiçbir ilgisi yoktur. O yalnız bir halden başka hale geçmeyi, değişmeyi ifade eder. Sathi olan şekil değiştirmesinden (transformation) ayırmak için ayrı kelime kullanmak da gerekiyordu. Emrullah Efendi bu ihtiyacı duyduğu için havelan kelimesini ileri sürmüştü. Türkçede bulunan evrim bu ihtiyacı karşılamaktadır.

437. Roberto Ardigo, A. Lalande evrime karşı tabiatta involution olduğu tezini savundular.

438. Hüseyin Cahit Yalçın, Birinci Dil Kurultayı'nda ve ondan sonra *Fikir Hareketleri*'nde böyle söylüyordu.

ZİYA GÖKALP (1876 - 1924)

Osmanlı Düşünürü Olarak Ziya Gökalp

İkinci Meşrutiyet'in belirli karakteri olan üç karşıt fikir hareketi arasında ahenk bulmaya çalışan düşünürlerin başında Ziya Gökalp gelir.

Ziya 1876'da Diyarbakır'da doğdu. Orada ilköğrenimini aldı ve yine o şehir idadisinde okudu. Çalışmalarıyla kendi kendini yetiştirmiştir. Felsefe ve sosyal ilimler merakı idadi sıralarında başladı. Diyarbakır gazetelerinde yayınladığı ilk yazılarında Namık Kemal gibi düşünüyordu. «Çeşitli unsurlardan mürekkep ve Müslümanlıktan kuvvetini alan Osmanlı milleti, tıpkı bir Amerikan milleti gibi gerçek olabilir» diyor. Babasının ölümünden sonra amcası tarafından yetiştirildi, ondan Arapça ve Farsça öğrendi. İdadi hocalarından Yorgi Efendi'den Fransızca dersi aldı. Kendisine ilk felsefe merakı veren bu kişidir. Ziya yükseköğrenimini İstanbul'da Baytar okulunda yaptı. Bu öğrenim devresi siyasi ilgileri yüzünden birkaç kere durakladı. Sorguya çekilip Taşkışla'da kaldı. Bir seferinde Diyarbakır'a kaçtı, fakat orada da polis takibine uğradı. Yakınlarının koruması ile bundan kurtulunca Baytar okulunu bitirmeye çalıştı. Son sınıfta okuldan kovuldu. Diyarbakır'a dönerek vilayet idaresinde küçük memurluklar aldı. Burada askeri rüşdiyeye açılan Fransızca dersini okutmak için başvurdu ise de tayin edilmedi. *Diyarbakır* gazetesinde yazıları çıkıyordu. Bazen Mehmet Ziya, bazen Ziyaettin ve Ziya adlarıyla şiirler yayınlıyordu. Bu şiirler aruzla idi ve kişiliğini kazandığı zamanki şiirleriyle ilgisi yoktu. Birkaç arkadaşı ile *Peyman* gazetesini çıkardı. İttihat ve Terakki ile fiili ilgisi de bu sırada başladı. Abdullah Cevdet'in tedavisi altında bulunduğu sırada doktor onunla ilgilendi ve onun kanalı ile İbrahim Temo ve İshak Sükutî ile tanıştı. Bu tedavi olayı, geçirdiği psikolojik bir kriz dolayısıyla intihara teşebbüs etmesinden sonra olmuştur. Görünüşünde bu felsefi bir buhrandı. Yorgi Efendi kendisine felsefe öğretiyor, Yunan filozoflarını tanıtıyordu. Bir yandan da aile bakımından dinci ve muhafazacı idi. Bu iki yön arasmda kalan Ziya, şiddetli bir inanç krizi geçirdi, kurşun kafasında kaldı*. Onun siyasi felsefesine umumiyetle iyimser diyebiliriz. Kafa kuruluşu, mantıkçı ve problemleri akılla çözebilir bir tipte idi. Öyleyse intihar geçici bir tesirle meydana gelmiş, belki de beynindeki bu şok yüzünden sonraki faaliyeti üzerinde rol oynamıştır.

İlk devre yazılarında bir Osmanlı milliyetçisidir[439]. Fakat bu sırada kültürünü

* Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* (İstanbul 1956, s. 5-6, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yayını 3).

439. Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp'ın Diyarbakır Gazetesi'ndeki İlk Yazıları* (Türkiyat Mecmuası, 1954, C. XI, s. 153-156). Diyarbakır Gazetesi'nde ilgi çekici hiçbir yazısı yoktur. *Makale-i İktisadiye* başlıklı yazıları 1519'uncu sayıda başlar. *Peyman*'da çıkan yazıları onun «ilmi içtima»a ait ilk düşüncelerini ve Osmanlı milleti hakkındaki görüşünü belirtiyor.

15 Haziran	1325 (1909)	*İlmi İçtima*	sayı 1
22 Haziran	1325 (1909)	*Türklük ve Osmanlılık*	sayı 2
22 Haziran	1325 (1909)	*Hürriyetin Menbalarına Doğru*	sayı 2
29 Haziran	1325 (1909)	*Yeni Osmanlılar*	sayı 3
20 Temmuz	1325 (1909)	*Eskiler ve Yeniler*	sayı 6
20 Temmuz	1325 (1909)	*Medreseler*	sayı 6
27 Temmuz	1325 (1909)	*Tekkeler*	sayı 7
3 Ağustos	1325 (1909)	*Bir Devlet Nasıl Gençleşir*	sayı 8
10 Ağustos	1325 (1909)	*Din İlmin Netice-i Zaruriyesidir*	sayı 9
31 Ağustos	1325 (1909)	*Suret-i Nutuk* (kürtçe terc. birlikte)	sayı 12

Bu tarihten sonra Ziya Gökalp İttihat ve Terakki kongresinde bulunmak üzere Selânik'e gittiği için yazıları burada bitiyor.

genişletmeye çalışıyordu. Yeni açılan bir kütüphane yardımı ile Alfred Fouillée, Gabriel Tarde'ı okudu. Tarde, o yıllarda kendisine çok tesir etti. Henüz Durkheim'i tanımıyordu. Bergson'dan haberi olmakla birlikte bir eserini okumamıştı. *Peyman* gazetesinin sahibi, müdürü ve başlıca yazarı idi. Yazılarında Ziya'dan başka Vedat, Tevfik Sedat, Mehmet Mehdi gibi takma adlar kullanıyordu. Halk hikâyelerini okuması şiirlerinin üslup ve tarzında bir değişiklik yaptı. Şair Mehmet Emin'in tesiri de buna katılınca Gökalp hece vezni ve halk dilinde şiirler yazmaya başladı. «Şaki İbrahim Destanı» bunlardandır[440]. *İlmi İçtima* adlı yazısında onu Osmanlı ideologu olarak görüyoruz. Burada Osmanlı milletinin sosyolojik tahlilini yapmaya çalışıyor: «Osmanlı milleti bir takım unsurlardan ibarettir. Bu heyet her türlü toplumsal şekli içine almaktadır. İmtizaç etmemiş unsurlardan bileşik olduğu için tabii bir intizamı yoktur. Şimdiye kadar geçirdiğimiz buhranlar fikirlerin, hislerin birbirine uymayışındandır. Halkın bilinmesi için cemiyet ilmine ihtiyaç vardır. İlmi İçtimâ dil, meslek vb. ayrılıklarından ileri gelen kötü fikirleri bertaraf ederek, onların yerine sağlam fikirler koyacaktır. Toplumsal hastalıkları teşhis ve tedavi için gereken vasıtaları bu ilim hazırlar. Bu ilim, ayrı unsurların imtizaç edebildiğini ortaya koyar. Osmanlı toplumu için bu kabil midir? Böyle bir samimi birliğin kurulması mukadder ise hangi vasıtalara başvurulacaktır. Osmanlı 'maşer-şinas'ları bu hususu araştırmalıdır[441].» Başka bir yazısında da Türklük ve Osmanlılık meselesini ele alıyor. Burada Osmanlıların ırk fikrine önem vermediklerinden, eski rabıtaları unuttuklarından söz ediyor: «Osmanlılar eski Türk hakanlığını yeniden kurmaya teşebbüs etselerdi başaramazlardı. Zira Hakan bütün Turan'ın hâkimi demektir ve bu büyük 'hayalî-gaye'yi elde edebilmek cihangirce fütuhata bağlıdır. Cengiz Han bu işi yapmaya çalıştı. Türk dilini konuşan ülkeleri birleştirdi. Fakat bu geniş ülkenin parçalanmasının önüne geçemezdi. Osmanlılar kan kardeşi olmayan kavimleri can kardeşi yapmaya çalıştılar.» – Sonra da Osmanlı eğitimini anlatıyor. Çeşitli unsurların eğitimi ile tek bir unsur meydana getirerek yeni bir millet yarattıklarını söylüyor. «Osmanlılar artık Türk değildir» diyor. Hâkim unsur Türkler değil Osmanlılardı. Bu hale göre Türkçenin üstünde bir de «Osmanlı» dili kuruldu. Osmanlılar kendilerine Türk demedikleri gibi dillerine de Türkçe demiyorlardı[442]. Bir başka yazısında «Bir eski Osmanlılar vardı, onlar terakki taraflısı değildi. Şimdi yeni Osmanlılar var ki terakki taraflısıdırlar» diyor. Osmanlı milletine bir örnek arıyor ve bu örneği de Amerika'da buluyor: «Unsurlardan mürekkep bu millete mensup her fert 'Amerikalıyım' der. Osmanlı milleti de şarkın terakki sever Amerikalısıdır»[443]. «Genç Osmanlılar bu fikrin Osmanlı âlemine de tatbikini istiyorlar, şarkta da Osmanlı tasavvuru kavmî hususiyetlerin üstünde bir toplumsal manayı ifade eder» diyor.

Ziya, Selanik'e gidince şiddetli bir ruhi dönüş (conversion) geçirdi. Bu fikirlerini bıraktı. Yalnız medreselerin düzeltilmesi, eskiler-yeniler, tekkelerin düzeltilmesi gibi yazıları vardır ki, bunlarda savunduğu fikirleri hayatı boyunca saklamıştır.

440. Cavit Orhan Tütengil, *Şaki İbrahim Destanı* (Ziya Gökalp'ın), (Nihat Gökalp'ın notları ile İstanbul matbaası, 1953).

441. Gökalp sosyolog veya içtimaiyatçı yerine ilkönce bu «maşerşinas» terimini kullanıyor.

442. Bu fikirde Abdullah Cevdet, Süleyman Nazif, Falk Âli gibi hemşehrileri ile birleşiyor. Fakat 1911'den sonra o değiştiği halde ötekiler sonuna kadar aynı fikirde kaldılar.

443. Osmanlı ve Amerikalı benzetmesini sonra Celâl Nuri ve 1953'te Halide Edip Adıvar yapacaklardır.

Ziya 1990'da Selanik İttihat ve Terakki kongresine Diyarbakır bölge üyesi olarak geldi. Az sonra orada yeni kuşağın çıkardığı *Genç Kalemler* grubuna katıldı. Bu dergi dil çalışmaları işini üzerine almıştı. Bunların başında Ömer Seyfettin ile Ali Canip Yöntem'i görüyoruz. Derginin esaslı yazısı Ömer Seyfettin tarafından kaleme alındığı tahmin edilen ilk sayılardaki «bildiri» idi ki, bu yazı, seri halinde sonraki sayılarda devam etmiştir. Türkçüler buradaki görünüşleriyle politikacı idealist değildirler. Birleştikleri tek nokta, dilde Türkçülüktür. Ömer Seyfettin bu ilk sayılarda büyük rol oynuyor, belki de Ziya Gökalp'in yeni kişiliğinin kurulmasına yardım ediyor. Bildiri, eski dille yeni dili ayırıyor, eskilerin yanlışlarını gösteriyor. Gramer, yazı ve isimlerin Türkçe kurallara uyması, yabancı terkiplerin bırakılması ilkelerini kuruyor. «Bizi eskiden ayıracak taraf, eskinin yapma, kötü tarafıdır. Bugünküler eskiden ayrılırken yeni bir yapmacılık yaratıyorlar ki biz ikisinin de karşısındayız» deniyor[444]. – «Yeni dil en tabii dildir, o hem ilim hem sanat dilidir» gibi başlıklar görüyoruz. Bunlardan bir kısmı Gökalp'in takma adlarla yazdığı yazılardır. Bir kısmı onunla öteki yazarların ortak eseri olsa gerektir. Genç Kalemciler terimlerin de Türkçeleşmesi taraflısı idiler. Önce yazış şeklini tespite uğraşıyorlar, burada eskilerden taraflılar buluyorlardı.

Ömer Seyfettin (1884-1920) Gönen'de doğdu, Dağıstanlı şair Şevki'nin oğludur. İstanbul'da Mekteb'i Osmanî ve Eyüp Bayraktar okulunda okudu. Edirne askeri idadisine geçti. Orada edebiyat ve fikir merakı başladı. Harbiye öğrenimi sırasında ilk hikâyelerini yazdı. *Aşiyan, Hale, Zekâ* dergilerinde yazılar yayınladı. 1910'da öğretim ücretini ödeyerek ordudan ayrıldı ve Selanik'e geldi. Yunus Nadi'nin çıkardığı *Rumeli* gazetesinde ve yeni açılmış olan *Genç Kalemler*'de yazmaya başladı. Bu derginin başına geçti. Yeni dil akımının öncülüğünü yaptı. Hem adı yayılıyor, hem yeni dil akımı güçleniyordu. İkinci cildin ilk sayısında (11 Nisan 1911) yazdığı bildiri, İstanbul'da, hele *Servet-i Fünun*'da şiddetli tepki uyandırdı. Bu dergide karma dili savunan Köprülüzade, *Genç Kalemler*'e çattı[445]. İki yazar arasında bir süre tartışma oldu. Önceleri eski dili bırakmamış ve Türkçülere karşı cephe almış olan Baha Tevfik, bu sırada *Genç Kalemler*'in teziyle birleşti ve *Felsefe* Dergisi'nde onun ilkelerini benimsedi[446]. *Genç Kalemler*'in sesi her yerde duyulmaya başlamıştı. Ömer Seyfettin Balkan Savaşı'nda üsteğmen olarak orduya çağırıldı, düşmanla kuşatılan Yanya kalesinde kaldı, esir düştü. Nafliyon kalesinde geçirdiği bir yılda yazdıklarını *Tanin* ve *Türk Yurdu*'na gönderiyordu. Savaş sonu (1913) İstanbul'a döndü. Az önce (1912) Ziya Gökalp ve Ali Canip de İstanbul'a gelmişlerdi, orada çalışmalarına başladılar. *Kalevala* (1919) ve *İlyada*'yı (1918) çevirmeye başladı. *Eshabı Kehfimiz* adlı dilciliğe ait romanını çıkardı. En güzel hikâyelerini 1917'den sonra *Yeni Mecmua*'da yayınladı.

444. *Genç Kalemler* (C. II, No. 1. Yeni Lisan, Eski Lisan, Edebiyatımız vb.).

445. Köprülüzade M. Fuad, *Yeni Lisan Hakkında* (Bu yazıda şöyle diyordu: Tasfiye esasını kabul edenlerce bu tarz hareket pek makul ve mantıkî idi. Fakat iyi ve makul ile kabili tatbik arasında pek büyük farklar mevcut olduğu için bittabii saha-i tatbike çıkamadı» – Serveti Fünun No. 1082, s. 369). (Kâzım Nami 17-18'inci sayıdaki Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi adlı yazısında, Yekta Bahir Gençlik Kavgası'nda bu yazıya cevap verdiler).

446. Baha Tevfik, *Yeni Dile Dair, Felsefe Mecmuası.*

Köroğlu Destanı'na başladı. *Yarınki Turan Devleti*'ni yazdı (İstanbul, 1954). «Bir cinten olmayan şeyler toplanamaz. Birbirlerinden tarihleri, gelenekleri, dilleri, ülküleri ayrı ulusları toplayıp hepsinden bir ulus yapmak imkânsızdır. Bu ulusları toplayan Osmanlı derseniz yanılmış olursunuz.» «Ulus bir dil konuşan, bir din, bir eğitim, bir kültürde birbirine bağlı insanların bütünüdür.» «Ulusların ülküleri, dil, din, eğitim, can ve duygu kardeşlerini birleştirip hepsini siyasî bir sınır içinde tutmaktır»[447]. Bu tanımda Türk soyundan olmayıp Türkçe konuşan ve Türk eğitimi almış olanlar da aynı millete giriyordu. Ömer Seyfettin'in bildirisinde yeni dilcilerin birleştikleri noktalar şunlardı: 1) Arapça ve Farsça terkiplere yer verilmemelidir. 2) Arapça, Farsça çoğul takıları atılmalıdır: İhtimalât, memurîn gibi. 3) Arapça ve Farsça edatlar da gerekli değildir. 4) Türkçesi olan Arapça ve Farsça kelimeleri kullanmamalıdır. Çünkü katışık bir dil olamaz. Yabancı dil kuralları Türkçede kullanılmamalıdır. Yazı dili ile konuşma dili birbirine yaklaşmalıdır.

Ömer Seyfettin'in *Psikoloji ve Beş Türlü Mantık* adlı bir kitabı Nafliyon kalesinde yazmaya başladığı, burada Gustave Le Bon'un bir kitabını esas tuttuğunu öğreniyoruz[448]. Fakat bu yazı ele geçmemiştir. Kendi yazdığı *Günlük*'de[449] Yahya Kemal ile şiveye ait bir tartışmasını anlatıyor.

Ömer Seyfettin ve Ali Canip'in başladığı çığırda sonra Ziya önder oldu. İlk yazısı *Bugünkü Felsefe* başlığını taşıyor. O artık Türkçü Gökalp'tır. Tevfik Sedat takma adıyla çıkan yazıda[450] «Bir zaman felsefe, ilimlerin anası hükmündeydi» diyor. «Müspet ilimler kurulmaya başlayınca, felsefe ilimlerin anası olmaktan vazgeçti ve ilimlerin zabıtası sıfatını aldı.» Burada pozitivizmin ilim anlayışını, ilimlerin bağımsızlığını, metafizik devreden müspet devreye geçişi ve ihtisas dallarının doğuşunu anlatıyor[451]. «Önce bütün varlıklar, evrimin türlü seviyelerinde bulunan az çok aydın şuurlardan ibaretti. Şuur şuuru madde halinde görüyordu»[452]. – «İlim maddî gerekliliği tabiî seçkinleşmeyi ve evrimi meydana koymuştur. Metafizik ruhî gerekliliği ruhî seçkinleşme ve evrimi gösterdi. Metafizik de ilim gibi tecrübeye dayanan müspet bir mahiyet kazanınca felsefeye yol gösterdi*. Felsefe bu sefer yersiz yurtsuz kaldı. Görülen varlıklar alanını (ilim) görünen varlıklar malikânesi (metafizik) mülk edinmişti. Felsefe güzel, yüksek mahiyetlere kavuşmak istiyordu. Bu yeni alan ona değer hazinesini hediye etti[453]. Değer nicelik gibi artmaz eksilmez, nitelik gibi şekil değiştirmez. İstenilen yetkinliği kazanır. Takdire bağlı bir özdür. Bu özün dış varlığı olmasa da zihindeki varlığı yeter. Çünkü metafiziğin tetkiki ile sabit oluyor ki zihnî varlık da bir varlıktır. Yine ruh ilmi ve metafiziğin keşifleriyle anlaşılıyor ki, bu varlık tembel bir varlıktan ibaret değildir, etkili bir kuvvettir. Bu kuvvet mutlaka dış varlıkta da kendini gösterecektir. Değerler birer 'kuvvet-fikir' (idée-force) dir. Bu 'kuvvet-fikir'ler önce zihnî birer öz halinde görünürler. Sonra ruhî bir çehre alırlar. Daha sonra dış ha-

* Bu, metafiziğin pek özel ve indî bir tarifidir: felsefeye karşı onu bir çeşit ilim saymaya dayanıyor. Metafiziğin bu tarifinde Fouillée'ye dayanıyordu.

447. Hikmet Dizdaroğlu, *Ömer Seyfettin* (T. Dil Kurumu, Ankara Üniversitesi, 1964).

448. Ali Canip Yöntem, *Ömer Seyfettin* (Aylık Ansiklopedi No. 12, Nisan 1945, s. 25).

449. Hilmi Yücebaş, *Ömer Seyfettin* (Ömer Seyfettin'in 8 Ocak 1918 Günlüğünden, s. 5-7).

450. Tevfik Sedad, *Bugünkü Felsefe* (Genç Kalemler, C. II, No. 2, 1911, Selimiye Caddesi, Selânik).

451. Burada pozitivizm görüşüne uygun düşünüyor.

452. Burada mutlak idealizmin tarifini veriyor. Fakat bu tanım ile pozitivizm görüşü çelişik halde kalıyorlar.

453. Fouillée, *Le Mouvement Idéaliste et la Reaction Contre la Science Positive.*

kikat olurlar. Yalnız bu zihnî özlerin imkâna dayanması gerekir. Bundan dolayı felsefe yeni değerler takdir edeceği ve yaratacağı zaman hakikat ve özlerdeki eğilimleri gözönüne almalıdır. Dış veya iç varlığın evriminin gayesini gösteren düşünülmüş yetkinlikler birer ideal (mefkûre)dırlar. Evrimli bir esasa dayanmayan, iradenin indî (conventionnel) tasarılarından doğan gayeler birer 'mevhume' (fiction) dir[454]. Felsefe yarattığı değerlere müspet bir esas vermek için ilimle ve metafizikle çelişik olmamak, onlarla ahenkli olacak ideallere değer vermek zorundadır. Bu şartları dikkate alan felsefe, tasarlanmış yetkinliklere değer vermekle yaratıcı görevini görmeye başladı. Yeni bir ümit güneşi doğdu. İnsandan bir üst-insan türeyebileceği[455], tabiat üstü (fevk an-nasut) bir hayat yaşanabileceği kanıları uyandı. İşte bugünkü felsefenin hali! Evvelsi gün felsefe ilimlerin birleştirilmesi sanılıyordu ve umumî bir mantıktan ibaretti[456]. Dün felsefe metafizik alanında dolaşıyordu ve umumî bir estetik şeklinde idi. Bugünkü felsefe kendi özel ülkesine çekildi, toplumsal hayatımızı yönelten siyasî, hukukî, ahlâkî değerlerin takdiri (appréciation) insanlığı yükseltecek yeni değerlerin yaratılması görevi ile uğraşmaya başladı. Bugünkü felsefe umumî bir ahlâktır. Metodu 'keşif ve tahlil' değil, 'takdir ve yaratma'dır.»

İslam hakîmlerinin bugünkü felsefeye en yakını Muhyiddin'dir diyor[457]. «Muhyiddin, sufiyenin 'zevk' ile ulaştıkları sezgi hallerini akılla ifade ederek tasavvufla felsefeyi uzlaştıran bir reformcudur. Tasavvufî Arap felsefesini mistisizm ekolüne eşit saymak yanlıştır[458]. Tasavvuf umumî anlamı ile, ülkücülük meslekinin karşılığıdır. Mutasavvıflar arasında ülkücülüğün bütün şekillerini temsil edenler bulunduğu gibi, esrarcı olanlar da vardır. 'Tasavvuf' kelimesi duyulurlar âlemine gerçeklik vermeyen çeşitli mesleklere yaygın umumî bir tabirdir. Ülkücülerden bir kısmı gerçeği tasarıda, başkaları duyarlıkta, bir başka zümre iradede görürler. Sufiye görüşünde bu safhalar makam (makamat) adıyla geçer. Muhyiddin 'Ben kulumun sanısında görünüyorum, bana iyi sanıda bulunsun' hadîsini mesleğinin çırağı sayıyor. Bu çırağın ışığı ile bütün karanlıklardaki gerçekleri aydınlatıyor. Sanı bir kuvvet-fikirdir. Bu kuvvet-fikir hayatımızda ve gidişimizde etkilidir. İyi sanılarımız hayatımızı yönelten faydalı güçlerdir. Kötü sanılarımız hayatımıza tesir eden zararlı etkenlerdir. Sanı, fikir, inanç adını verdiğimiz ruhî olaylar birer tembel hayalden, etkisiz tasarıdan ibaret değildir. Bunlarda yaratıcı veya öldürücü güçler, müspet ve menfi değerler gizlidir. Her fert fikrinde, sanısında, inancında 'tasarlanmış bir yetkinlik' taşır ve yaratıcı gücüyle bu yetkinliğe doğru yükselir. Her fert umumî bir yükselişin evrim yolunu tutar. Tasarlanmış bir yetkinliğe doğru çıkar[459]. Bundan dolayı, ferdin dünkü, bugünkü, yarınki halleri geçici gölgelerden ibarettir. Sabit birşey varsa o da evrimin sonu olan tasarlanmış yetkin-

454. Gökalp o sırada Türkiye'de tanınmaya başlayan Max Nordau'nun *convention*'cu teonsine hücum ediyor ve ona karşı vaziyet alıyor. M. Nordau, *Les Mensonges Conventionnels de Notre Civilisation* (Türkçe çevirisi var).

455. A. Fouillée ağzından tasvir ettiği üst-insan *(über-mensch)* fikri Nietzsche'ye aittir. Ziya bu yerde *fevk el-insan, fevk el-beşer* vb. kelimelerini kullanıyor.

456. Bunlardan birincisi *positivisme* (Comte, Mill vb.) ikincisi Schelling felsefesi, üçüncüsü Nietzsche felsefesi olabilir. Fakat Ziya bunlardan hiçbirini işaret etmiyor. Bu daha çok Türkiye'deki «Ulum-u İçtimaiyeciler», Rıza Tevfik ve ilk defa Baha Tevfik'te sesi işitilen değer felsefesi olmalıdır.

457. Tevfik Sedad, *Muhyiddin Arabî* (Genç Kalemler, c. II, No. 4).

458. İslâmî tasavvufla *mysticisme*'in aynı şey olmadığı fikri dikkate değer.

459. A. Fouillée, *l'Evolutionisme des Idées-Forces.*

liktir. İbn Arabî bu tasarlanmış kemale sâbit ayn[460] diyor. Bu kelime ideal adının aynıdır. O bu sabit ayınlara bir dış varlık vermiyor, bunların ancak zihnî varlıklar olduklarını anlatmak istiyor.»

Demirtaş imzalı başka bir yazısında *Yeni Hayat ve Yeni Değerler*'i ele alıyor[461]: «Bir siyasî devrim yaptıktan sonra ikinci bir iş önünde kaldık: sosyal devrimi hazırlamak! Siyasî devrim meşrutiyet mekanizmasının uygulanması olduğu için pek kolaydı, fakat sosyal devrim mekanik bir fiil ile değil, uzvî (organik) bir evrimle elde edileceği için çok güçtür. Siyasî devrimde hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi meşrutiyetin ruhu olan kuvvet-fikirlerin yayılması yeterdi. Halbuki sosyal devrim kuvvet-duyguların gelişmesine bağlıdır. Fikirlerin kabulü ve reddi zihnin iradesine bağlıdır. Duygular yüzyıllarca süren toplumsal alışkanlıkların izleri olduğundan kolay değişemez, öyle ise sosyal devrim bundan sonra bütün gücümüzle çalışacağımız en zor, en uzun çabadır. İçimizde Müslüman olmayanlar var. Bunlar eskiden beri siyasî hayattan uzak oldukları için yalnız iktisadî bir hayat yaşamışlardır, siyasî devrimden sonra sosyal bir devrime ihtiyaç olduğunu hep birlikte duyduğumuz zaman Müslüman olmayan vatandaşlarımız iktisadî ve sosyal hayatlarında böyle elverişli bir durumda idiler»*.

«'İçtimaî' devrim ne demektir? Eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat yaratmak. Bilirsiniz: Hayat çok umumî bir anlama gelir. Bu kelimeye, iktisadî, ailevî, bedîî, felsefî, ahlâki, hukukî, siyasî, bütün hayatlar girer. 'Yeni hayat' demek yeni iktisat, yeni aile, yeni sanat, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk ve yeni siyaset demektir. Eski hayatı değiştirmek, iktisadî, ailevî, bedîî, felsefî, ahlâkî, hukukî ve siyasî özellikleri ile yeni bir yaşayış yaratmakla kabul olabilir. Yine bilirsiniz ki bir hayatın özünü gösteren etkenler onun beğendiği değerlerdir. Eski hayatın kendine vergi değerleri vardır. Eski hayatı beğenmemek bu değerlere geçerlik vermemek demektir. Yeni bir hayat yaratmaya çalışmak bu dalların herbirine ait hakiki değerleri aramak ve onlara geçerlik vermek zorundadır. Biz eski hayatı ve eski değerleri beğenmiyoruz. Yeni bir hayat ve yeni değerler istiyoruz. Demek ki henüz tanıyamadığımız birçok değerler var. Yeni bir hayat var ki biz onu henüz yaşamak değil, tasarlamamışız bile. Diyeceksiniz ki, şimdiye kadar yaşamadığımız ve henüz tasarlamamış olduğumuz bu bilmeceli hayattan ne anlaşılır? Ve bu hayatı terkip eden bilinmez değerleri düşünmekten ne fayda olur? Bu itirazınız biraz mantıkîdir, fakat psikolojik (ruhî) değildir. İnkâr edemezsiniz ki bu ana kadar insanlığı yükselten biricik etken ülkülerdir. Ülküler müphem ve bilinmez birtakım gayelerdir ki, insanları ancak müphemliklerindeki çekim gücüyle, bilinmezliklerindeki büyü ile sürüklemişler ileri götürmüşlerdir. Bazen bu gayeler aranılmayan, hatıra getirilmeyen başarılara sebep olmuştur. İşte size misal: Simyayı arayanlar kimyayı buldular. Sosyalizm gibi müphem gayeler içtimaî adaletin, içtimaî hürriyetin kurulmasına yaradı. Yeni hayatın gayesi bilinmiyor; program yok, fakat düzenli bir metodu var. Program geleceğin bütün safhalarını gösteren peygamberce bir keşfi gerektirir. Metod onun gibi gururlu değildir. Yükseklerde uçmaz. İlimlerin metodları var, programları yoktur.»

* Fouillee'nin anladığı dinamik ve organik evrim ve devrim fikri ile mekanik evrimi aşıyor.

460. Ziya buna «aynı sâbit» yerine «aynı sâbite» diyor. Doğrusu çoğulda «âyanı sâbite»dir.

461. Demirtaş, *Yeni Hayat ve Yeni Değerler* (Genç Kalemler, C. II, No. 8, 1327/1911).

«Yeni Hayat'ın metodu: Yeni Hayatçılar önce işlerini bölmüşlerdir. Hayatın her safhasına ait değerler türlü araştırıcılar tarafından özel eserlerde, monografilerde tetkik edilecektir. Hiçbir araştırıcı kendi içtihatlarını yeni hayatın kesin hakikatleri olarak göstermeyecek, takdir edilen, hattâ geçer sayılan yeni değerler ancak iğreti ve evrimli özler olacaktır. Kesin değerler iddia etmemek 'Yeni Hayat'ın en mühim düsturudur. Alman filozofu Nietzsche'nin hayal ettiği 'üst insan'lar Türklerdir. Türkler her asrın yeni insanlarıdır. Bundan dolayı yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türklükten doğacaktır.»

Gökalp'in birçok takma adlarla yazdığı bu ilk yazıları tam bir manevi dönüş (conversion) geçirdiğini gösteriyor. Diyarbakır'daki Ziya ile Selanik'teki Ziya'mn bambaşka iki ayrı kişiliği vardır. Birincisi Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisidir; İkincisi sarih olarak Türkçüdür. Birinciden ikinciye geçiş uzun zamanda ve ağır ağır olmamıştır. Tam bir ruh devrimi manzarası gösteriyor. Fakat Gökalp bu fikirlerinin felsefi tohumlarını Diyarbakır'da atmış bulunuyordu: Tarde'ın tesiri azalıyor, Fouillée tesiri gittikçe kuvvetleniyordu. O yıllarda Fransa'da en çok geçerliği olan bu filozofun *Tecrübe Üzerine Kurulmuş Metafiziğin Geleceği, İdealist Hareket ve Müspet İlme Karşı Tepki, Nietzsche ve Ahlâkdışılık Felsefesi, Kuvvet-Fikirler Ahlâkı, Kuvvet-Fikirler Evrimciliği*[462] vb. gibi eserlerini okuyordu. Selânik'teki yazılarında bu okuyuşun kendisine verdiği azim ve ideal şevki görülüyor. Ziya'nın bu yazılarında Fouillée'nin tesiriyle pozitivizmi aşmak isteyen bir çaba hâkim ise de, yine ilim zihniyeti bırakılmış değildir. Bir yandan felsefenin pozitivist tarifine uyuyor, bir yandan da metafiziğin tecrübeye dayanan müspet bir ilim gibi kurulduğundan bahsediyor. Bu çelişme Auguste Comte zihniyetine bağlanmakla birlikte Fouillée felsefesinin baskısı altında bulunmaktan ileri geliyor. Nietzsche'den bahsediyor, fakat tam Nietzscheci değildir, bu ancak Guyau'yu ve Alman filozofunu çok beğenen Fouillée'nin gözlüğü ile görülmüş, yani zihnileştirilmiş bir Nietzsche'dir. Kafa yapılışı mantıkçı olan Gökalp, heyecanlarını dahi tanımlamak ve sınıflamaktan hoşlanır. Halbuki Nietzsche fikirlerini dahi heyecan ve ihtiras haline koymadıkça ifade edemez. Ziya Gökalp bu ilk yazılarında belki de asıl üçüncü kişiliğinin, Durkheim sosyolojisine dayanan müspet felsefe kişiliğinin tam ifadesini bulmamıştır. Fakat hayatı boyunca savunacağı ideolojik faaliyetinin temellerini atmış bulunmaktadır. Gökalp'in bu sırada Bergson'u okuduğuna dair yazılarında bir belirti yoktur. Öyle olsaydı Fouillée'yi bırakmaya mecbur olur, yahut oradan sosyolojiye kolay geçemezdi. Halbuki zihinci ve eklektik olan Fouillée zaten sosyoloji ile birçok eserinde ilgili olduğu için, oradan Durkheim sosyolojisine geçmek daha kolay olmuştur[463].

Genç Kalemler dil sorusunu daima birinci plana koyuyordu. Bu yazılardan çoğu imzasız olarak çıkıyordu. Hüseyin Cahit'e cevap veriyor[464], yine dilin güzelliğinden söz ediliyor, «gelecek yeni dilindir» deniyor[465]. Türkçe bileşimlerin güzelliğinden

462. A. Fouillée, *L'Avenir de la Métaphysique Fondée sur l'Experience; Le Mouvement Idéaliste et la Réaction Contre la Science Positive; Nietzsche et l'Immoralisme; – La Morale des Idées – Forces.*

463. Fouillée'nin doğrudan doğruya sosyolojiye dair eseri yoksa da J. M. Guyau ile birlikte sosyolojiye açık kapı bırakıyordu; *Déterminisme et Liberté* adlı kitabında olduğu gibi eklektikdi.

464. *Genç Kalemler* (No. 4, Yeni Lisan ve Hüseyin Cahit).

465. A.g.d. (No. 5, Lisanda Yenilikler; kangı-hangi, kani-hani, dürlü-türlü, kimesne-kimse).

söz ediliyor, milli edebiyat sorusu ortaya konuyor[466], *Rumeli Gazetesi* yeni dili kabul ediyor[467], yeni dilde, terim ve sözcük üzerinde duruluyor. Yeni dilde yazı (imlâ) sorusu ortaya konuyor[468]. Yeni dilciler anket açıyorlar[469]. Ankete Hamdullah Suphi, Şahabettin Süleyman, Ignas Kunoş, Raif Necdet, vb. cevap veriyorlar. Ali Canip, Cenab Şahabettin'i, Yekta Bahir (takma adı) Köprülüzade'yi karşılıyor[470]. Kâzım Nâmi yeni dili savunan yazılar yazıyor[471].

Celâl Sakıp (Gökalp'in takma adı olacak) *Rıza Tevfik'in Felsefesi* adlı bir tenkit yazısı yazıyor[472]. 1) Rıza Tevfik maddeci olabilir mi? 2) Muayyeniyetçi (gerekirci) olabilir mi? 3) Müspetçi olabilir mi? 4) Evrimci olabilir mi? 5) Kuvvet-fikirci olabilir mi? 6) İnfiratçı (isolationniste) olabilir mi? Bunların hepsine olumsuz cevap verdikten sonra: 7) Rıza Tevfik nedir? diye soruyor. Rıza Tevfik *égotiste*'dir diyor. «Max Nordau bunu *égoiste*'ten kesin olarak ayırıyor. *Egoiste* ahlâki bir kusuru ifade eder, fikrimce Nordau bencillik hastalığını en iyi belirtmiş olmakla birlikte sebeplerini izah edememiştir. Çünkü bu hastalık maddî bir bozukluğun sonucu değil, manevî soysuzlaşmanın eseridir. Manevî hastalıkları ancak sosyoloji izah edebilir. Halbuki Nordau bunun için fizyolojiye başvurmuştur. Palante gibi şaşkın filozofların saçmalığı bugünkü sosyolojinin derin tetkikleriyle meydana çıktığı gibi, Palante'ın kendisi de *Sensibilité Individualiste* adlı eserinde fertçiliğin hiçbir ideal kabul edemeyeceğini iddia ediyor. Öyleyse ülküsüzlükten ibaret olan laique zihniyet bu fertçileri 'içtimaî illiyyîn' (supériorité sociale) den uzaklaştırmıştır. Nordau'un ifadesinden anlaşıldığına göre Rıza Tevfik ruhî soysuzlaşma tipine girer. Felsefî kişiliğin esası soysuzlaşma (dégénerescence) sınıfına giren ruh hastalığıdır. Bununla birlikte bu çürük temelli dehâya hayran olmamak, sevmemek kabil değildir.» Yazar burada Rıza Tevfik'in saz şairlerine bağlılığını gösteren yazısından bir parça naklediyor (Türk Yurdu, Sayı 4, s. 71). Vakıa Rıza Tevfik maddeci ve tam determinist, belki kuvvet-fikirci de değildir. Fakat evrimcidir ve bireyci olabilir. Bundan dolayı «Celâl Sakıp» imzasını taşıyan yazı tam haklı olmadığı gibi, nazik de değildir. Ayrıca *laique* kavramına hücumu da garip. Ziya Gökalp bu dergide *Akdenizde Yirmi Yıl Sonra* diye bir hikâye yazdığı gibi, Türkçülük hareketinin edebî bildirisi sayılan *Altın Destan*'ı yazdı[473] (Ayrıca Altın Destan'da geçen kelimelerin izahı için mensur bir parça var). Gökalp adını ilkönce burada kullandı.

466. *Genç Kalemler* (No. 6, Yekta Bahir – Milli Edebiyat Meselesi).

467. A.g.d. (No. 7, Yeni Lisan Yeni Muhit ül-Maarif Heyetine).

468. A.g.d. (No. 8, Yazı Heyeti: Yeni Lisan: Kelime, sözlük, terim [kelime, lûgat, ıstılah]).

469. Anket soruları şunlardır: 1) Üç dilden kelimeler, kurallar olarak kurulmuş yapma bir dil olduğunu kabul eder misiniz 2) Türkçenin yeni dile doğru geliştiğini inkâr edebilir misiniz? 3) Yeni dil bir ilim dili olabilir mi? 4) Yeni dil şiir ve sanat dili olabilir mi? 5) Şiir ve sanat yeni dili kendi kolaylığına, tembelliğine aykırı gördüğü için reddedebilir mi? 6) Yeni dil kabul edilirse Türk Edebiyatında daha büyük güzellik, daha geniş bir varlık meydana gelmeyecek mi? 7) Edebiyat milletlerarası ve millî çevrelerin tesirinde olduğu halde, dil ve kavim çevrelerinin tesirinden kurtulabilir mi?

470. *Genç Kalemler* (No. 9, Yekta Bahir, Gençlik Kavgası [Köprülüzade Fuad'a] Millî veya kavmî edebiyat ne demektir?)

471. A.g.d. (No. 17-18, Kâzım Nâmi, Yeni Lisan ve Hasta bir Mantığın Psikolojisi) (Köprülüzadeye cevap veriyor).

472. Celâl Sakıp, *Rıza Tevfik'in Felsefesi* (Genç Kalemler, No. 15).

473. Ziya Gökalp, *Altın Destan.*

Gökalp 1913'te İstanbul'a geldi. *Genç Kalemler*'de yazı arkadaşları ile buluştu. İttihat ve Terakki Merkezi Umumi üyesi oldu. *Türk Yurdu* ve *Muallim* dergilerinde yazıyordu. *Türk Yurdu*'nda çıkan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* yazısı ona asıl hüviyetini kazandırdı. Türk Ocağı'nda olduğu gibi, İtthat ve Terakki içinde de nüfuzu artıyordu. Bu siyasi nüfuzu birçok teşebbüslerini başarmasını sağladı. Dârülfünun'da Emrullah'ın başladığı reformu Türkçülük ve moderncilik açısından tamamladı. Emrullah'a karşı çıkanlarla uğraştı ve onun sırf formalist olarak başladığı teşebbüsü yeni bir idealin içeriği ile doldurarak canlandırdı. Dârülfünun'a bu yeni ideali soktu. Sosyoloji ve metafizik kürsülerini kurdu. Meydana getirdiği kadro hem idealinin kuvvetinden hem siyasi nüfuzundan ileri geliyordu. O sırada verdiği «ilm-i içtima» derslerini taşbasma olarak yayınlıyordu. Dârülfünun'da henüz bir basımevi yoktu. Bunlar arasmda *İlm-i İçtimaî, İlm-i İçtima-ı Siyasî, İlm-i İçtima-ı Dinî* gibi dersleri de bastırdı. Ertesi yıl bunlar yeniden yayınlandı. Bu eserlerde imzası artık Ziya Gökalp'tir. Kitapları ders takrirlerinden ibarettir. Türkiye'de ilk sosyoloji kitapları bunlardır. Ziya Gökalp burada tam sadık Durkheim'ci değildir. Bütün sosyoloji ekollerinin değerini vermeye çalışıyor, Tarde sosyolojisinin etkileri Durkheim sosyolojisine karışmaktadır. Bununla birlikte bütün ekoller arasmda Durkheim'a özel bir yer verdiği açıkça anlaşılıyor: «Sosyoloji hakikî konusunu Durkheim'la kazandı»[474] diyor.

A – «İçtimai sınıflar» (classe) başlığını taşıyan bölümlerde onun tam Durkheim'ci olmadığı görülmektedir. Sosyal sınıfların tarihi tetkikini bir yana bırakarak, bu sınıfların neden meydana geldiğini araştırıyor. Hayati güç bakımından üç sınıf ayrılabilir diyor: 1) Yüksek hayati güç sahipleri: Onların hem beden hem kafa bakımından hayati güçleri yüksektir. 2) Orta derecede hayati güç sahipleridir ki, kafa kuvvetleri yüksek olmakla birlikte doğumları az, maddi kuvvetleri zayıftır. 3) Hayati gücü düşük olanlardır ki, onların hem kafa hem beden güçleri aşağıdır. Birinci sınıf şehir dışında yaşayan, hali vakti yerinde zengin çiftçilerdir. İkinci sınıf, şehirde yaşayan aydınlardır. Üçüncü sınıf ise şehirde ve köyde yaşayan rençper, işçi gibi bilgisiz insanlardır. Burada nüfustan, çocuk yetiştirme sorusunun toplumsal öneminden söz ediyor.

B – Gökalp ayrıca yaratış gücü bakımından insanları derecelere ayırıyor ve bunlara istidat ve kabiliyet sınıfları diyor. Ancak bunlar da birbirinden güç ayrılabilir. Burada, 1) Yaratış gücü olanlar, 2) Taklit edenler, 3) Arızalı olanlar: anormaller, deliler vb. görülüyor. Bu sınıflama şekli daha çok Gabriel Tarde'dan esinlenmiş görünüyor. Birinci sınıflama da tam olarak Durkheim'da yoktur.

C – Gökalp bir de sosyal bağlılık bakımından sınıfları ayırmaktadır. Burada sosyal bağlılığın (sociabilité) şiddet derecesine göre insanları tabakalıyor ve onları başlıca şu sınıflara ayırıyor: 1) Başkacılar (altruiste), 2) İlgisizler (indifférent), 3) Zaruret sebebiyle ilgisiz kalanlar, 4) Toplum düşmanları (anti-social)*.

* Gökalp burada başlıca Arthur Bauer'in *Les Classes Sociales, Analyse de la Vie Sociale* (1902) adlı eserinden faydalanmıştır.

474. Dârülfünun'da Sosyoloji öğretimi şöyle bir gelişme göstermiştir: İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde *Hikmet-i Tarih*, Ahmet Vefik Paşa; *Felsefe-i Tarih* (1910-1912), Mithat Efendi; *İlm-i İçtima* (1912-1914), Ahmet Şuayip; *İlm-i İçtima* (1914-1915), Ziya Gökalp; *İçtimaiyat* (1915-1918), Ziya Gökalp; *İçtimaiyat* (1918-1927), Necmeddin Sadak. Gökalp'ın ilk dersleri taşbasma olarak basılmıştır: Gökalp Ziya, *İlm-i İçtima* (1331-1332 senesi Dârülfünun'da takrir edilen derslerden müteşekkildir, 108 s.).

Bu ilk kitaplardaki eklektik karakter, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'ta da hâkimdir. Bu sırada Ziya'ya tam Durkheimci denemez. Tarde'ın tesiri yanında Bergson'un tesiri de farkedilmeye başlıyor. Fakat 1915'ten sonra yavaş yavaş Ziya'nın fikirleri üzerinde Durkheim'in tesiri artmaya başlamıştır. Dârülfünun'da yeni kuşaktan seçtiği genç bilginlerle yeni bir ilim heyeti hazırlayan Gökalp *İçtimaiyat Mecmuası*'nı çıkarmaya başladı. *Millî Tetebbular Mecmuası* çıkmaya başladı. Bu teşebbüsün en dikkate değer tarafı, *Servet-i Fünun*'da *Genç Kalemler*'e hücum eden Köprülüzade'nin şimdi bu dergide ve Gökalp'in Dârülfünun'daki ilim ekibi arasmda yer almasıdır. Ayrıca *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* yeni akımın daha geniş bir yayın organı idi. İlim cephesinde Türkçülük ve çağdaş düşüncede çalışma arkadaşları içtimaiyat müderris muavini Necmeddin Sadak, istatistik muallimi Ahmet Emin (Yalman), Türk edebiyatı tarihi müderrisi Köprülüzade Fuat, terbiye müderrisi İsmail Hakkı, felsefe tarihi muallimi Mehmet Emin, tarihte metod müderris muavini Kâzım Şinasi, Türk tarihi müderrisi M. Şemseddin idi. Birinci Dünya Savaşı içinde getirilen Alman profesörler, felsefe tarihi müderrisi Gunther Jacobi, tecrübi psikoloji müderrisi Anschüst bu kadroyu tamamlıyordu. Tam bir iş bölümü teşkilâtı kurmaya çalışan Gökalp için gittikçe genişleyen bu kadro çok önemliydi. Buna karşı zihniyet veya siyasi görüş farkı yüzünden Dârülfünun'dan uzaklaşanlar Yusuf Akçura, Faik Reşit, M. Ali Aynî, vb. idi.

Ziya, *İçtimaiyat Mecmuası*'nın ilk sayısında *Sosyoloji ve İdeoloji* adlı yazısında[475] eski ideologlar felsefe tarihinde tenkit edildiği için A. Coste, Palante, Fouillée, Le Bon gibi yeni ideologların tenkidini yapıyor[476]. Fouillée için, «Her soruda uzlaştırma metodunu tatbik ettiği için sosyolojinin ideoloji ile uzlaştırılmasma çalışmıştır.» Le Bon için, «Bu garip yazarın hiçbir metodu yoktur, bazen bir biyolojist, bazen psikolog, bazen ideolog gibi düşünür, fakat bir sosyolog gibi düşünce yürüttüğü de olur»[477] diyor. *Cemiyette Büyük Adamların Tesiri* adlı yazısında[478], «Büyük adamlar içtimaî determinizmin eseri olarak meydana çıkarlar ve bu determinizmi bozmazlar. Eğer uzviyetin esrarlı bir hamlesinden doğsalardı, cemiyetin kaderi dışından gelen esrarlı âmillerin tesirindedir demek gerekirdi»[479] diyor. İki türlü büyük adam vardır: 1) Reformcular, 2) İcatçılar. Bu iki sınıf, cemiyetteki iki türlü dayanışmadan gelmektedir: a) Duyguların benzerliğinden doğan dayanışma, b) İşlerin bölünmesinden ileri gelen dayanışma. Birinci tip büyük adamlar, duygu birliğinden doğan içtimai vicdanın mahsulüdürler: düşman önünde Arapları birleştiren Abdulmuttalib gibi. Reformcular millette doğmaya başlayan millileşme akımının şuuru hükmündedir. Bu hareket sembolik olabilir. Bir hakikatin, siyasi bir birleşmenin önderi gibi meydana çıka-

475. Ziya Gökalp, *İçtimaiyat ve Fikriyat* (İçtimaiyat Mecmuası c. 1, sayı 1, Nisan 1917).

476. Gökalp, 1911 hatta 1912 yıllarında *Genç Kalemler*'de tamamen Fouillée'ye dayanarak *Yeni Hayat* programını hazırladığı halde şimdi onu ideolog sayarak tenkit ediyor. Tarde'ı da aynı suretle tenkit ediyor. Halbuki 1912'de yazdığı, fakat 1918'de kitap olarak yayınladığı «Türkleşme, İslâmlaşmak, Muassırlaşmak» da Tarde da kaynaklarından biridir. Palante'a ise eskiden yaptığı hücumlara burada da devam ediyor.

477. G. Le Bon'a karşı aldığı tavır aynı zamanda bütün Türk Le Boncularına alınmış tavırdı. *Yeni Mecmua*'nın ilk sayısında *Haberler* başlığı altında ilk hücumu bu teşkil ediyordu (1917).

478. Ziya Gökalp, *Cemiyette Büyük Adamların Tesiri* (İçtimaiyat Mecmuası, Yıl 1, sayı 2, Mayıs 1917).

479. Burada hayat hamlesini tenkit ederken Bergson'u kastettiği anlaşılıyor. Halbuki *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'ta kısmen Bergson'a dayanıyor. *Küçük Mecmua*'daki bazı yazılarında da «hayat hamlesi»nden söz edecektir.

bilirler. Tanzimatçılar, Meşrutiyetçiler bu tarzda reformcu idiler. Fakat iş bölümü ilerledikçe ikinci dayanışma kuvvetlenir, işler ve değerler birbirinden ayrılır. Her değer ve iş alanında ayrı uzmanlar çıkar. İş bölümü olan milletlerde kollektif vicdanlardan başka her «hirfet»e mahsus bir de «meslekî vicdan» olduğu için, onlarda reformcular yanında bir de icatçılar vardır. Reformcular milletin yaratıcı hayalgücü hükmündedir. İcatçılar ise uzmanlıkları içinde milletin yaratıcı zekâsını temsil ederler. Birinciler taşkın bir hamleden, ikinciler metotlu düşünceden doğarlar. Reformcuların işledikleri toplumsal vicdandan kültür, icatçıların işledikleri toplumsal şuurdan eğitim ve medeniyet meydana gelir. Toplumsal kaide bir yandan kültür hayatı suretinde vicdanlarda yaşanır, öte yandan ilim suretinde kitaplarda hazırlanır. Birincilerin toplamı kültürü, ikincilerin toplamı öğrenimi doğurur. Toplumsal vicdanı ve kültürü temsil eden nadir bireylere «deha» diyoruz. Fakat icatçıların da bilgiye kattıkları şey deha derecesine yükselebilir.

Gökalp, ahlâk içtimaî midir? diye soruyor[480]. Bu konuda normatif ahlakçıların, materyalistlerin, pozitivistlerin (Comte) türlü açıklamaları varsa da Durkheim'dan esinlenmiş olan Gökalp, ahlâkı yalnız sosyal bir gerçek olarak ele alıyor. «Ahlâk bir takım kurallardan ibaretti. Onları tanıtan iki belirti vardır: Yükümlülük (mecburiyet), istenirlik (cazibiyet). 1) Ahlâkî kurallar yükümlüdür. Bu, onların sosyal bir yaptırıcı güce sahip olmasındandır. Onlara uymadığımız zaman kötüleniriz, uydukça beğeniliriz. Bu da gösterir ki, ahlâkî kurallar içgüdülerden çıkmamıştır; onları bize yükleyen toplumdur. 2) Ahlâkî kurallar istenilen şeylerdir. Yükümlü iseler de biz bu yükü duymadan 'istediğimiz için' onlara uyarız. Faziletli adam kamu sanısının ne kötülemesini, ne yükseltmesini düşünmeden fazileti fazilet olduğu için yapar. Fakat bu onların içgüdülerden geldiğini göstermez. Çünkü bu ahlâkî istenirlilik yalnız sosyalleşmiş fertlerde görülür. Sosyalleşmek ise ruhumuzda ferdî olan içgüdülere karşıt olan bir vicdana sahip olmak demektir. Ahlâkî kurallardaki bu iki karakterden birincisine ödev (vazife), ikincisine iyilik (hayır) denir. Kant ahlâkın 'yükümlülük' tarafına; Guyau «istenirlilik» tarafına dikkat etmiştir*. Fakat ahlâkî kurallar aynı zamanda hem ödev hem iyilik şeklinde görünürler. Tamamen sosyalleşmiş fertler ahlâkı yükümlülüksüz ve yaptırımsız görebilirler. Tam bu hale gelmeyenler orada yalnız yükümlülük duyarlar. Hangi kuralları ödev veya iyilik tanımalıyız? Bunu cemiyetimizin vicdanı gösterir; biz tayin edemeyiz. Cemiyet türlü tiplerde olduğu gibi ahlâkın da türlü tiplerde olması gerekir. Bir sosyal tipin ahlâkı yalnız kendisi için normal, başka tipler için marazidir. Meselâ balıklar için solungaç normaldir, memeli hayvanlar için marazidir[481]. Kan gütme, aşiretler için normal olduğu halde milletler için marazidir. – Ahlâkî hareketlerin gayesi nedir? Bu gaye insanın kendisi olamaz. Çünkü insandan fedakârlık istiyor. Başka fertlerin maddiyeti midir? Bu da olamaz. Herhalde fedakârlık yapılanın fedakârlık yapandan üstün olması gerekir. Ahlâkın gayesi fert olmayınca, fertten üstün bir varlık, yani cemiyet olabilir. Sosyal hayat yaşanmadan fertler

* Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.* – Fakat burada Guyau açıkça sosyolojik ve her türlü *sanction*'lu ahlâka karşı vitalist bir ahlâkı savunduğu için, onun örnek diye alınması Gökalp görüşünce doğru değildir.

480. Ziya Gökalp, *Ahlâk İçtimai midir?* (İçtimaiyat Mecmuası, Yıl 1, sayı 3, 1917).

481. Bu örnek doğru değildir. Cemiyet alanında marazilik, biyoloji alanındaki maraziliğe benzemez (bkz: Hilmi Ziya, Cemiyet ve Marazî Şuur, Felsefe Yıllığı, 1931).

hayvandan farksızdır. İnsanı insan yapan güç, cemiyetten gelmektedir. Öyle ise ahlâkın gayesi fert üstü bir varlık olan cemiyettir. Fakat ödevler insanın kendine aittir denilebilir. Bu doğru ise de artık buradaki ahlâkî kişilik benim maddî varlığım değildir. Ben bu maddî varlığa karşı ödevlerimi ancak manevî yükselişim için yaparım. Bu anlaşılınca ülkünün mahiyeti de meydana çıkar. Ülkü, uğrunda hayatımızı feda edebileceğimiz bir varlık demektir ki, o da cemiyetin aynıdır.» Burada Ziya tamamen Durkheim'ın *İçtimaî İşbölümü, Ahlâki Eğitim* adlı kitaplarında anlattığı ahlak görüşünden esinlenmiştir[482]. Marazi için söyledikleri de *Sosyoloji Metodunun Kuralları*'na dayanmaktadır[483].

Teorik sosyoloji araştırmalarından biri de «Millet»e aittir[484]: «Önce millet kelimesini ırk, kavim, ümmet, halk, devlet kelimelerinden ayırmak gerekir» diyor. «Irk, aslında zooloji için kullanılır. Sonradan bu kelime analoji yolu ile insanlar için de kullanılmış ve antropoloji ilmi doğmuştur. Kavim kelimesi de ırkla çok karıştırılır. Bir zaman Fransa'da bizim ırk dediğimize kavim denirdi. Bir süredir etnografya ile antropolojiyi ayırdılar. Kavim dilde ve görenekte ortak olan bir zümre demektir: Arap kavmi, Alman kavmi gibi. Dilce akraba olan kavimlerin bütününe yanlış olarak ırk deniyor. Onun yerine kavmî aile demek daha doğru olur. Ümmet bazen *église* anlamına gelir. Bir dine mensup fertlerin bütününe bir *église* denir. Biz de böyle kullanıyoruz. O zaman kavimler ailesinden daha büyük bir zümre meydana gelebilir: İslâm, Hıristiyan, Musa ümmetleri, İbrahim dini zümresini teşkil eder. Halk ise *peuple* veya *volk* anlamında kullanılıyor. Bunu bir milletin seçkinleri dışında kalanlarda kullanmak doğru olur. Devlet, kendine vergi bir hükûmet, toprak ve nüfusa sahip zümre demektir. Devletleri kavmî, sultanî, millî diye üçe ayırabiliriz. Emevî Devleti kavmî bir devletti, zira Araplar idare ediyordu. Abbasî Devleti 'mevali'yi[485] devlete ortak ettiler. Bu devlet ümmet-i İslâmiyeye dayandığı için 'sultanî' bir devletti. Milletler ise imparatorlukların çözülmesinden sonra doğmuştur. Fakat bugün Almanya'dan başka tam millî devlet gösterilemez. Çünkü onların sömürgesi yoktur veya azdır. Öteki devletler yarı millî, yarı sultanîdir.» – Gökalp bu uzun sınıflamadan sonra milleti şöyle tarif ediyor: «Kişiliğini uzun bir süre kaybettikten sonra yeniden kurmaya çalışan kavimdir.» «Bunun en olgun şekli bir kavmî devlete ve medeniyete sahip olmaktır. Fakat birçok kavimler buna ulaşamamışlardır. Meselâ Türkler aşiret halinde teşkilâtlanmışlardır. Buna başlıca üç engel görülmektedir: 1) Ortak bir devletin, 2) Ortak bir dinin, 3) Ortak bir medeniyetin istilâsına uğramıştır. Ortak dinler ümmet dinleridir, bunların temeli fıkıhtır. Bu ümmete girenler kendi kavmî hukuklarını kaybederler. Bir kavim ne kadar ümmet durumundan kurtulursa o kadar kendi hukukunu kazanır. Öyle ise ümmetten çıkmaya başlamak milletleşmenin mühim bir belirtisidir. Avrupa'daki reform hareketleri bu alanda büyük bir adımdı. Kavimlerarası devletlerde kavmin kişiliği ezilir, fakat onlar parçalanınca kavimler yavaş yavaş kişiliklerini

482. Emile Durkheim'in *De la Division du Travail Social* ile *Education Morale* adlı kitapları bu konudadır. Başlıca bu ikisinde Kant ahlakı ile Eflâtun ahlakını karşılaştırarak ikisini sosyolojik ahlak görüşünde birleştiriyor. Gökalp Eflâtun yerine Guyau diyor ki isabetli değildir.

483. E. Durkheim, *Règles de la Méthode Sociologique* (Türkçe çevirisi Selmin Evrim).

484. Ziya Gökalp, *Millet Nedir?* (İçtimaiyat Mecmuası, sayı 3, Haziran 1917).

485. «Mevali» azatlı köledir ki Arap idaresine girmiş bütün kavimler için kullanılırdı.

kazanmaya başlarlar. En sonra medeniyet de bu işi yapabilir. Medenî bir istilâ bir kavmin kültürünü yok eder. Fransız kültürünün yayılması kuzey kavimlerinin kültürünü ortadan kaldırmıştır. Medeniyetin en büyük rolü özümseme (temsil)dir. Özümseme bazen yenilenlerin lehinde olabilir, meselâ Roma Yunan'ı yendiği halde kültürünü özümsemişti. Fakat buna karşılık Roma Galya'yı özümsetti. Özümseme ve özümsetmeye din de engel olur. İrlandalıların Katolik olması İngilizleşmelerine engel olmuştur. Transilvanya asilleri Katolik olduğu için Macarlaşmışlardır. Türkler İslâmiyeti kabulden önce Çinliliğe özümseme tehlikesine uğramışlardı. Bu sefer İslâm medeniyetinin özümsetmesi tehlikesine uğradılar. Demek ki ortak devlet, ortak medeniyet, ortak din, türlü şekillerde kavimlerin özel kültürlerini eritme gücüne sahip olabilir.» Ziya buna kendi bulduğu bir kelime ile «ziya-ı milliyet» (dénationalisation) diyor (Buna sonradan istimsâl diyecektir). «Fakat bir süre sonra kavimler yavaş yavaş büyük zümreden ayrılarak ikinci defa kişilik kazanırlar: İşte milletin kuruluşu budur. Burada en önemli nokta millî dilin doğuşudur. Bu da ümmet dilinin çözülmesi sonunda meydana gelir. Fakat bundan dolayı ikinci kişiliği kazanmayı acaba geçmişe dönüş olarak mı kabul edeceğiz? Hayır. Bu ikisi arasında geçen devre bir kayıp değil kazançtır. – Kavim bu devrede ümmetten manevî hayat zenginliğini kazanır. Sultanî devletler yardımı ile aşiret halinden çıkıp şehirli haline geçer. Birçok cemiyetler millet olabilmek için gereken vasıfları imparatorluk devresinde elde etmişlerdir. Milletin kavimden farkı, kavmin hasredici olmasıdır. Kavim, dini kendine hasreder. İnsanlığı kendinden ibaret görür, hattâ evreni kendi kavminin kuruluşu ile açıklar. Ümmet kavimden daha insanîdir; fakat ümmet de çağdaş medeniyetlere göre hasredicidir. Çağdaş medeniyet yalnız bir dinin mensuplarına hasretmeyi kabul etmez. Çeşitli milletlere mensup devletleri kendi dairesine alabilir. Bundan dolayı milletler ümmetlerin değil, çağdaş medeniyetin bir parçasıdırlar. Millet, kavim ve ümmet gibi hasredici değildir. Millet çağdaş medeniyeti bütün, kendisini onun parçası olarak görür.» Burada Ziya Gökalp'in medeniyet ve insanlık sözcüklerinin en geniş anlamlarına ulaşmış görüyoruz. Ona göre milletler insanlığın parçalarıdır, fakat milletler medeniyet bakımından bircinstenliğe geçmekle birlikte kültür bakımından ayrılırlar.

Ziya, bu teorik sosyolojiye ait tetkiklerden sonra milli sosyoloji tetkiklerine girdi. Burada da önce bir metodoloji ile işe başladı. *Bir Kavmin Tetkikinde Takip Edilecek Usul*[486] iki yıl önceye aittir. «Bir kavmin ilmî surette tetkiki için o kavmin geleceğine değil, haline ve geçmişine bakmak gerekir. Çünkü birinci şekilde ilim değil, sanat yapmış oluruz. Vakıa ilmî tetkiklerin sonuçlarında bir takım pratikler doğar, fakat araştırıcıların doğrudan doğruya gayeleri bunlar olmamalıdır. Bu ilmî tavrı kazanabilmek için pratik tasadan uzaklaşmak yetmez, tarafsızlık da şarttır. Hele kendi kavmimize karşı tarafsız olmak büsbütün güçtür. Nitekim kötümser duyguları da bırakmak gerekir. Millî eğitimle yetişmeyenler kötümser bir görüşe sahiptirler, fakat bu şartlar da yetmez. Araştırma sadece akla dayanamaz; çünkü bir anlama göre akıl (yaratılmış akıl) eski nesillerin düzenledikleri bir kavramlar sistemidir. Bu akıl ile düşünmek kavramları zorla gerçeğe yüklemek demektir. Halbuki burada biz, zihnimizdeki kavramları gerçeklere göre yeniden düzelteceğiz. Buna da 'yaratıcı akıl' diye-

486. Ziya Gökalp, *Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul* (Milli Tetlebbular Mecmuası, c. 1, sayı 2, Mayıs-Haziran 1915, s. 193-205).

biliriz ki bunlardan biri sonuçlama (déduction), öteki tümevarım (induction) yoludur. İlim yaratılmış akılla değil, yaratıcı akılla yaptığı araştırmalar sonunda gündelik ve ilim-dışı aklın da hoşuna gitmeyen sonuçlara ulaşabilir. Gündelik akıl bunlara *paradoxe* diyebilir. Fakat bunlardan korkmamalıdır. Öyle ise ilmî tetkikte üç şart vardır: 1) Araştırma tamamen teorik olmalıdır[487]. 2) Duyguya değil akla dayanmalıdır. 3) Sonuçlayıcı değil, tümevarıcı olmalıdır. 4) Ayrıca araştırma konusunun bağımsız bir gerçek olması da şarttır. Önce içtimaî gerçeğin bulunması, bu gerçeğin de kavimdeki görüşünün ele alınması gerekir. Kavim hangi ilmin konusu olabilir? Madde âleminin konusu olamaz. Biyoloji, psikoloji ilimlerine gelince, kavimde her iki gerçek varsa da, kavim onlardan başka bir şeydir. Şu halde bu gerçeği sosyoloji tetkik eder, nitekim gerçeğin determinizme bağlanması gerekir. Bu determinizm olmasaydı ilim kurulamazdı. Öyleyse içtimaî determinizmi başlangıçta bir kanun olarak kabul edeceğiz.»

«Cemiyet hayatında, maddî, hayatî, ruhî olmayan iki şey vardır. 1) Zümre, özel dayanışma ile birbirine bağlı fertlerin toplamıdır: Aile, devlet, millet, korporasyon gibi, 2) Kurum (müessese), bu zümrelerin fertlere isteyerek veya zorla kabul ettirdikleri teknikler, inançlar, değerler, vb. – Gerçekteki olayları cinslere ve türlere ayıramazsak yine ilmî tetkik yapamayız.» Vakıa kavimlerin tam ve kesin bir sınıflaması yapılmış değildir, diyen Ziya, burada kabataslak bir sınıflama veriyor: 1) İlkel kavimler, (Naturvölker), 2) Millet (Kulturvölker)[488]. Birincilerin karakteristiğini veren esaslı zümre, klan'dır. Klanın fertleri arasmda ortak sorumluluk, ortak geçiş kuralları vardır. Henüz ne kamusal ne özel hukuk uyanmıştır. Bu kavimler de şöyle ayrılır: A) Farklılaşmamış klan esasına dayananlar: Avusturalya kavimleri – B) Farklılaşmış klan temeline dayananlar, totemli klan yıkılmaya başlamıştır. C) Aşiri (tribal) kavimler, totem kurumu kaybolmuştur. Klanın isimdaşı olan ortak ata kaybolmuş, onun yerine gerçek ata geçmiştir. Aşiri kavimler klanın aksine olarak erkek veya baba tarafından akrabadırlar. Aşiret dayanışması kuvvetlenmiştir. D) Soysuzlaşmış ilkel kavimler: Klan çözülmüş, yerine milli teşkilatın temelleri kurulmamıştır. Bazı etnograflar bunları ilkel kavimlerin en basit şekli olarak görmüştür, bu yanlıştır. Bu basitliğin içtimai soysuzlaşma sonunda klanların çözülmesinden meydana geldiği şüphesizdir.

Milletler klan ve aşiretler gibi teşkilatlar içinden çıkan ve onun yerine kamusal tanrı, kamusal hukuk, kamusal vicdan elde etmeye başlamış cemiyetlerdir. Yazı ve tarih onlarla başlamıştır. Esaslı millet tipleri şunlardır: 1) İmami milletler (nations théocratiques): kendi varlık ve birliğini kamusal bir tanrının dini otoritesinde bulur. Özel hukukların yerini «Hukuk Allah» adıyla kamu hukuku almıştır. Hukuk, dini olduğu için, ibadet kitapları aynı zamanda hukuk kitaplarıdır. Dini otorite imam sayılan hükümdardadır. Bu otorite hükümdarın verdiklerine geçerek «zaamet» teşkilatı vücude gelir. Klanlar toprağa yerleşerek «köy» olur. Klan teşkilatı kalkınca bir köy kendini idare edemez ve toprak derebeyinin eline geçer. Köyler birer dirlik, köylüler birer fellah olur. Bunlara köy esasına dayanan halklar diyebiliriz. İlkçağ Doğu ka-

487. Gökalp bir yerde nazarî (spéculatif) kelimelerini kullanıyor ki spekülatif fazla soyut olduğu için ilmi araştırmada değil felsefi düşüncede kullanılabilir. Zaten nazarinin karşılığı teorik olması gerekir. Çünkü pratik'in karşıtıdır.

488. Bu sınıflamayı Berlin Völkerkunde profesörü Thurnwald ve sosyoloji profesörü Vierkandt kullanıyorlar, fakat Gökalp onlardan esinlenmiş değildir.

vimleri gibi. 2) Teşrii milletler (nations législatives): Önce şehirler derebeyinin nüfuzundan kurtularak belediye meclisleri teşkil etmişlerdir. Şehir bu hale gelince; buna *commune* denir. Burada ferdi mülkiyet kurulur. Şehirler köylere nüfuz eder. Şehir halkının kamu sanısına dayanarak kendini idare etmesi demektir. Siyasi bir kamu sanısı doğar. Dini hukuk yerine laik hukuk meydana gelir. 3) Kültür milletleri (nations culturelles): Bir kavmin kurumları daha önce birlikte yaşadığı kavimlerle ortaktır. Böyle bir birliğe medeniyet zümresi denir ve bu ortak kurumların toplamına da medeniyet denir. İlkel kavimlerle imami ve teşrii milletlerin birer milli ve bağımsız medeniyeti yoktur. Milletlerarası medeniyetin ortak hayatı içinde yaşarlar. Her ne kadar onların da bağımsız bir dilleri, özel âdetleri varsa da bu milli kurumlar, milletlerarası kurumlara kendi renklerini vermiş değillerdir. Bir kavim milletlerarası medeniyetin kurumlarına kendi dil ve vicdanının rengini vererek onları kendi ruhuna uydurduğu zaman bağımsız millî bir medeniyete yani kültüre sahip olmaya başlar. Bir kavmin tam bir millet olması, ancak bu yolda bağımsız bir kültüre sahip olmasıyla kaimdir. Milli kültür başlayınca ayrı kökten olan milletlerarası kurumlar arasında bir ahenk kurularak onları bir uzviyetin dayanışmalı organları haline koyar. Kültür biribirine bağlı sistemlerden, her sistem birbirine bağlı kurumlardan mürekkeptir. Kültürü teşkil eden sistemler şunlardır: Dini sistem, ahlaki sistem, hukuki sistem, bedii sistem, dil sistemi, iktisadi sistem, teknik sistemi. – Kültürü terkip eden bu sistemler arasında ahenk bulunduğu gibi, her sistemi kuran kurumlar arasmda da ahenk vardır. Kurumlar arasındaki ahenk, kurumların dayandığı dini, ahlaki vb. örflerden, yani kamu samlarından doğar. Bir millete ait kamu sanılarının ahenkli olması da hepsinin aynı içtimai bünyeden çıkmasının sonucudur. Kavimlerin içtimai hayatları içtimai bünyelerine bağlı olarak değişir ve evrilir. Kavimlerin sınıflanmasında içtimai bünyenin ölçü diye alınması bundandır[489]. 4) Bağımsızlığını kaybetmiş milletler: Milletlerin bir kısmı da millet haline geldikten sonra bağımsızlığını kaybetmiş olanlardır: Polonya gibi[490]. İkinci dereceden türler: Gökalp bunları da dörde ayırıyor[491]. a) Aşiri-imami: Fas devleti gibi, b) İmami-teşrii: Çarlık Rusyası gibi, c) Teşrii kültürel: Almanlar, İngilizler gibi, d) Yarı bağımsızlar: Finlandiya gibi.

Bir kavimde kendi türlerine ait olmayan ve daha aşağı türlerden kalıntı olan kurumlar marazidir. Bir kültür milletinde ilkel kavimlerden bazı kalıntılar varsa bunlar marazidir. Kavimlerin hastalıkları belli olunca tedavileri de mümkün olacağı için, ilmi tetkikler sonuç olarak pratik sanatlara rehberlik etmiş olur. Türkler hakkında yapacağımız tetkiklerden ilmi sonuçlar çıkarmak için: a) Türklerin türlü zamanlarda ne gibi medeniyetlerden geçtiğini, b) Türk kavminin ilkel kavimler, veya imami-teşrii milletlere ait devrelerden hangisinde bulunduğunu, c) Türk kavminde içinde bulunduğu içtimai türle uzlaştırılamayan marazi ne gibi hallerin olduğunu, d) Milletlerara-

489. Gökalp burada sosyal morfolojiye birinci planda yer veriyorsa da zümre sınıflamasını çok geniş tuttuğu ve ümmet, milletlerarası birlikler vb.ini zümre sınıflarına soktuğu zaman bu morfolojik etkenin rolünü göstermek güçleşiyor.

490. O zaman yalnız bu örneği veriyordu.

491. Gökalp'ın yaptığı bu alt-bölümlerin tam karşılığını bulmak güçtür. Çünkü bunlardan bazıları devlet, bazıları millet, bazıları sadece organize olmamış aşiretler bütünü veya kavim karşılığıdır. Fakat Durkheim sosyolojisinde siyasi sınıflamalar yapanlar, meselâ Georges Davy'nin «yaygın millet» (La nation diffuse) dediği sınıf da gerçek bir tip teşkil etmiyor. Bu suretle Keldanlılar, Asurlular, bazı Afrika kavimlerini anlıyorlar ki bunlara, dalma millet demek kabil değildir.

sı medeniyetlerden hangi kurumların Türk hayatına girerek değişikliğe uğradığını aramalıyız, diyor.

Gökalp *Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât, Türk Dini – Eski Türklerde Din* adlı yazılarında ilk adımlarını attığı, sonradan bunları genişleterek ve tamamlayarak *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı kitabı meydana getirdiği zaman bu metodun uygulanmasına girmiş bulunuyordu. *Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât*[492] da *Année Sociologique*'in altıncı cildinde Durkheim ve M. Mauss'un *Bazı İlkel Sınıflamalar* adlı makalelerini esas diye almış olan Gökalp, bu sınıflamayı Orta Asya kavimlerinde ve başlıca Türkler arasmda arıyor. Yazar burada Avustralya klan teşkilatı ile, Asya kavimleri ve başlıca Türklerin totemik sınıflamaları arasmda büyük benzeyiş görmektedir. Oğuzlar 24 boydur. Herbirinin bir ongunu vardır. Oğuzun çocuklarının kendilerine ait ongunları vardır. Aynı bölünüş Çin'de de var mıdır? Çinliler göğe *Yang*, yere *Yin* derler. Birinciyi iyilik, ikinciyi kötülük (ışık-karanlık), birinciyi erkek, ikinciyi dişi sayıyorlar. Türklerde de böyle bir sınıflama vardır. Dört yönü ve merkezi gösteren beş kutsal hayvan vardır. Ziya burada bazı kelime benzetişleri yapıyor: Oğuz = öküz merkez totemdir. Hiong-Nou'ların «koyunlu» totemini ifade ettiklerini kelime benzetişinden çıkarıyor. Abel Rémusat ve Deguines'e göre bu kavim Türktür ve hükümdarlarına Tanju denir. Japon tarihçisi Shiratori bunların Moğol olup Japonya'yı istila ettiklerini yazıyor[493]. Fakat Hiong-Nou kelimesinden «koyunlu» nasıl çıkıyor? Ziya bu kelimeyi Çince telaffuz gibi gösteriyor, niçin olsun? Burada filolojik ve etimolojik bir kanıt yoktur. Ayrıca Ed. Chavannes'in «Türk takvimi» hakkmdaki eseri, Peliot tarafından tenkit edildi. Chavannes bu hayvanlı takvimin Kırgızlar arasmda doğup Çin'e, Çin Hindistan'ına ve sonradan İran'a yayıldığını söylüyordu. Halbuki yeni iddia, takvimin asıl Çin'de doğmuş, başka memleketlere ve Türklere oradan yayılmış olduğunu gösteriyor.

Oğuzların üçok-bozok diye ayrılması, Türk kabilelerinin sağ kol-sol kol şeklinde ayrılması, İslami devirde havas-avam şeklinde devam etmiştir. Türk destanlarında da aynı şeyleri aramıştır. Uygur destanında natürizm izleri buluyor: Uğur getiren yeşim taşının Çinliler tarafından çalınması ve kavmin dağılışı. Efsanelerin benzerlerini İran'da veya başka kavimlerde de bulmak mümkündür. Ziya bu benzeyişi ararken daima milli bir üstünlük payı buluyor. Halbuki Türk tarihi hakkında vesikalar, başka Asya kavimlerinden çok yenidir. Saf şekliyle payen Türk efsanelerini yakalayamıyoruz. İran-Turan münasebetini mitolojik nitelikte İran destanı olan *Şehnâme* kaydediyor ki tarihi vesika değildir. Ziya bunların sembol olduğunu söylüyor ki hakikate çok yakındır. Efrasiyâb, Efraz + âb, yani «suyun ötesi» demektir. Bir başka benzetmesi de Efrasiyâb'ın Kersivez veya Kersiyuz adlı kardeşinin «karşı yüz» yani karşı yaka olduğunu söylemesidir.

Fakat bu araştırmalar faydasız olmadı. Efsanelerin milletlerarası ve insani olduğu, aynı yapıda toplumların aynı kültür motiflerini yaratabildikleri kanısını destekleyecek malzemeler verdi. Gökalp, efsanelerin milletlerarası veya kavimlerarası (inter-ethnique) olduğunu kabul etmiyor. Milletler kurulmadan önce yarı göçebe – yarı

492. Ziya Gökalp, *Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât* (Millî Tetebbular Mecmuası, c. 1, s. 3, 1331/1915).
493. Shiratori, *Japonlar ve Hiong-Nou'lar* (Journal Asiatique, 1910).
494. Ziya Gökalp'ın toyonizmi din, şamanizmi büyü sayması haklı değildir.

yerli kavimler arasındaki ilişkiler şimdikinden çok kuvvetli idi. Bu sıkı ilişkilerde nakledilen şeylerin en önemlisi, en çoğu hayalgücünün yarattığı eserlerdir. Şu halde efsaneler eski medeniyetlerin şuurlaşmış temelleridir. Ziya buradan bir sonuç çıkarıyor: «Madem ki Türklerde Asya kavimlerinin hepsinden daha sarih bir totemli sınıflama var, öyleyse Türklerin ilk dini *totemism*'dir. Bundan doğan bir de büyü sistemi vardır[494]. Bütün sınıflamayı bu iki sosyal kuruma göre açıklamak gerekir. Türk dininin temeli töreciliktir. Dörtlü teşkilât en eski Türk dini olan Şamanizme bağlıdır. Şamanizm bir yandan totemizmle öte yandan ana klanı ile ilgilidir.» Sieroszewski'nin *Yakutlarda Şamanizm* adlı tetkikine dayanarak, Şamanlarda iki türlü ruh olduğunu söylüyor: Biri ana totemi (ié-kyla) dir ki köpek, boğa, kurt gibi bir hayvandan ibarettir. Bir de Şamanların amagat'leri vardır, buna (ié-hsit) derler. Bu (ié) Yakutçada ana demek olacak diyor. Yakutların ana klanına sıp diyorlar, bizde sop diyorlar. Aynı kelime su anlamında kullanılıyor: Yir-sub = yer sular. Öyleyse Ziya'ya göre sub ile sop aynıdır, zira sop da su gibi akıp giden birşeydir. Aralarında mecazi bir aynılık vardır diyor. Fakat bu iştikak da çok tehlikelidir ve yanlıştır. Ziya bu basit etimoloji merakı yüzünden Türk medeniyeti tarihinde birçok acele genelleştirmeler yapmaktadır.

Şamanizm bütün Asya'da ortak olan kavimler-arası bir dindir. Kuzey Asya'da Laponlardan Malanezya'ya kadar Asya kavimlerinde Şamanizmi görüyoruz. Bu yaygınlığın sebebi çeşitlidir. Fakat başlıca göçebe kavimlerde kültür yayılmasının kolaylığıdır[495]. Ayrıca bu kavimlerin sosyal kuruluşu da birbirine benzemektedir. Kültür motiflerinin kavimden kavme yayıldığını kabul etsek bile, ilk yayanın Türk kavmi olması zorunlu değildir[496]. Zira Türk tarihi bize en eski Asya vesikalarını vermiyor. Bununla birlikte Şamanizm araştırmaları bölgesel iken, Ziya onlar arasında ilk yaklaştırma ve karşılaştırmayı yapmıştır[497]. Gökalp, yönlere ait mantıki sınıflama tetkikinde, her yönde bir totem bulabilmek için Türk boyları ve kollarının adlarını araştırıyor. Merkezde öküz, kuzeyde tonguz (domuz), doğuda koyun (Hiyong-Nu) totemlerini tespit ettikten sonra, güneyle batıyı arıyor: Hindi istila eden bir eski kavim olan Yué-tchi'lere İranlılarca Kuşan deniyor. Farsçada «an» çoğul işaretidir, öyle ise bu kelime «kuşlar» demektir*. Batıda Scythe'lar var. Bu Ziya'ya göre «sek+it» gibi iki kelimeden bileşik bir kelimedir. Halbuki «it» Türkçedir «sek» de Farsça'da köpek demek olduğu için Batı'nın totemi de köpektir. Fakat burada da iştikak merakından doğmuş açık bir benzetme göze çarpıyor. Bununla birlikte işaret edelim ki, Mustafa Celâleddin'den Hüseyin Hüsameddin ve Yusuf Ziya'ya kadar uzanan bu iştikakçı tarih merakı, geçen yüzyıl sonlarında başlayan bu yanlış görüşün sürüp gittiğini gösterir. 1914-1918 arası Mortmann'm tarih metodu kürsüsünde bulunması Ch. Seignobos'un metoda dair eserinin çevirilmiş olması bu hatalı görüşü durduramamıştır.

Sosyolojinin teorik cephesinde esaslı fikirler getirmiş olan Gökalp aynı zamanda

* Halbuki bu iki kelime Çince Kuey-Chuang (yüksek arabalı) kelimesinin Farslaştırılmış şeklidir.

495. *Chamanisme* için Türkçede Dumézil'in taşbasma dersleri basıldığı gibi Abdülkadir İnan'ın *Şamanizm* adlı eseri vardır.

496. *Diffusion* görüşü için bak Laviosa Zambotti, *Les Origines et la Diffusion de la Civilisation* (Payot, Paris).

497. Sonradan A. Haggerty Krappe, *Mythologie Universelle* (1930) de etraflı karşılaştırma yapıyorsa da Türk mitolojisine yine ayrı bir yer vermiyor ve *indo-européen* kadroyu pek az aşıyor.

bir reformcu idi. Bu konudaki makalelerini 1918'de kitap haline koydu: *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'ı yayınladı[498]. Gökalp çatışma halindeki üç ideolojiyi uzlaştırmaya çalışıyor: «İslâmlaşmayı *Sırat-ı Mustakîm* açtı. Muasırlaşmayı hemen herkes istiyor. Üçüncü cereyan, *Türk Yurdu* tarafından temsil edilmektir. Bu üç cereyan birbirinin zarurî sonucu olduğu için aralarında çatışma lüzumsuzdur[499].» Ziya sonradan reddedeceği Gabriel Tarde'a dayanıyor[500]. Tarde, gazete milliyet duygusunu uyandırdı ve bu duygu taklit yolu ile yayıldı diyor. «Türkler niçin geç millîleştiler? Çünkü devlet bir olgu milletidir, halbuki milliyet ideali bir irade milletinin tohumudur. Devleti kuran ve idare edenler Türkler olduğu için olgu milletini kaybetmeden korkuyorlardı. Bugün dünya milletler dünyasıdır. Bizde de bir an önce bu ülkünün uyanması gerekir. Türkler uzun zaman sosyal sınıfları serbest bıraktılar. Memleketteki iktisadî ve teknik sınıfların varlığını yeter görerek kendilerinin bunların dışında kalmalarında beis görmüyorlardı. Türklerin elinde yalnız iki sınıf vardır: Çiftçi ve memur. Aslında bu iki sınıf da bir sınıftır. Biri toprak öteki fikir rençberidir. Rençber sınıfı kadere bağlanmıştır. Toprak verirse yer. Bu yüzden teşebbüs sahibi olamamıştır. Türkler iktisadî sınıfları ele geçiremedikleri için kuvvetli hükümetler kuramamaktadırlar. Memur hükümetinde menfaatten başka birşey yoktur[501], azledilen memurlar hükümeti devirmeye çalışırlar. İş başındaki memurlar da yükselebilmek için daha yukardakileri devirmeye çalışırlar[502]. Türk ahlâkı da ferdi ve ailevî olarak kalmış, millî ahlâk olamamıştır. Bu sebepten dolayı milliyet zarurî olarak kendini duyurmaktadır ve bu anlamda milliyet Osmanlılığın zıttı değil tamamlayıcısıdır.» Ziya yine Tarde'a dayanarak: «Milliyeti gazete yarattığı gibi, milletlerarası hâli de kitap meydana getirir» diyor*. «Çünkü kitaplar halk dili ile değil, ilim terimleri ile yazılmıştır. Bu terimler de uzmanlara hitap eder. Her milletin kendi terminolojisini dinî kitabının yazıldığı dilden almaktadır. Avrupalılar bunun için Lâtinceden yaptıkları gibi biz de Arapça'dan yapmalıyız. Her yerde ilim kitabından önce din kitapları yazılmıştır. Enternasyonallik her çağda görülür. Bugün bile enternasyonalliği dinden ayırmak güçtür. Aynı medeniyet dairesine mensup olan kavimler milletlerarası birlik teşkil ederler.» Tarde, modernizmin teknikten doğduğunu söylemekte idi[503]. Ziya bu tekniğin kendimiz tarafından yapıldığı zaman modern olacağımızı söylemektedir: «Dinden ve milliyetten doğan manevî ihtiyaçlarımız Batı'dan alınamaz. Oradan teknik ve ilim alınacaktır. Ülkümüz modern bir İslâm Türklüğüdür» diyor. Ziya'ya göre enternasyonellik din çerçeveleri ile birbirinden ayrılıyorsa da yavaş yavaş bu çevrelerden çıkılmaktadır. Çünkü Avrupa medeniyeti de Hıristiyan medeniyeti olmaktan çıkmaktadir. Zaten bugünkü medeniyetin belirli karakteri ilimdir.

Sonra dili tetkik ediyor. «İçtimaî vicdanın milliyetçilik, ümmetçilik ve asrîlik diye üç buudu vardır. Dilimiz ileri dillerle karşılaştıkça onların taklidini yapıyor. *Micro-*

* 1918'de artık tam Durkheimci olduğu zaman dahi *Yeni Mecmua*'da zühdî dinden bahsederken Abbasîlerde bu hayatın yukarı tabakalardan taklitle yayıldığını söylüyorlar.

498. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1918).

499. A.g.e. (s. 3-5).

500. Gabriel Tarde, *Les Lois de l'İmitation.*

501. Bu sözleri daha önce Sabahattin söylemekteydi.

502. Bugün de, 1960'dan beri aynı hal sık sık görülüyor.

503. Gabriel Tarde, *L'Opinion et la Foule.*

scope'a karşı hurdebin, *ideal*'e karşı mefkûre, *évolution*'a karşı tekâmül, *esthétique*'e karşı bediiyat diyor. Bir zaman gelecek ki Türkçemiz Batı dillerindeki bütün kelimelerin karşılıklarını bulacaktır. Dilimize giren kelimeler üç türlüdür: 1) Yabancı kelimeler, 2) Arapça ve Farsçadan yaratılan kelimeler, 3) Türkçeden yaratılan kelimeler. Birinci kelimeler dilimize kaçak suretiyle giriyor. Dilimiz bunları kovarak, terim ise Arapçadan, sözçük ise Türkçeden karşılık buluyor. Terimlerin karşılığını Arapça ve Farsçadan yaparak yabancı kelimeleri kabul etmemek Türkçeye vergi değildir. Bütün İslâm dilleri bunda ortaktır[504]. Dinî tabirlerde ve dinden türeyen ilimlere ait terimlerde birleşik olan bu diller bu birliği yeni terimlerde de saklamak zorundadır. Çünkü Rusya'daki Türkler terimlerini Rusça'dan, biz Fransızca'dan alırsak Türkçelerimiz birbirinden uzaklaşır[505]. Dilimiz İslâm ümmetinin ortak dili olan bu terimler sözlüğünü yaptıktan sonra Arapça ve Farsça'dan kaçmak zorundadır. Çünkü Türkçeye giren Arapça ve Farsça kelimeler terimlerden ibaret değildir. Birçok lüzumsuz sözcükler de dilimize girmiştir. Dilimizi anlam bakımından modernleştirmek, terim bakımından İslâmlaştırmak gerektiği gibi, gramer ve yazış bakımından da Türkleştirmek gerekir. Türkçede terimlerden başka bütün kelimeler mümkünse – Türkçe olmalı, Arapça ve Farsça terkipler, çoğullar, filler dilimizden çıkarılmalıdır.»

Gökalp ısrarla böyle söylediği halde birden sözü değiştiriyor: «Mümkünse bütün terimleri Türkçe kelimelerden yapmak daha iyidir. Mümkün olmazsa terimler Fransızca veya Rusça olacağına Arapça ve Farsça olması daha doğrudur» diyor. Fakat yine de dil konusunda şöyle bir formül buluyor: «Yeni kavramlar asrın, terimler ümmetin, sözcükler milletin düşüncesidir» diyor.

Bundan sonra gelenek ve kural üzerinde konuşuyor: «Bizde radikaller ve muhafazacılar çarpışmaktadır. Bu iki karşıt akım aslında birbirine benzer, çünkü ikisi de kuralcıdır. Muhafazacılar eski kuralların yıkılmasına karşı koyarlar ve yıkanlara 'kâfir' derler. Radikaller ise aklî kurallara çok önem verirler ve bunlara karşı duranlara 'gerici' derler. Halbuki hiçbir kural kendi başına kaim değildir, evrim gereği olarak değişir veya kalır. Aslında gençlerin taklitçiliği de, ihtiyarların alışkanlığa bağlılığı da kuralcılıktan ibarettir. Kuralları değişmez düsturlar olarak almak çok yanlış bir yoldur. Türk tarihi bu yanlışlarla doludur. Halbuki kurallar karşısında gelenek vardır ki, bu yaşayan ve gelişen cemiyet demektir. Türkler kuralcı fakat geleneksiz bir millettir. Gelenek milletin ruhunu, kurallar bedenini teşkil eder.» Ziya burada Bergson'a dayanarak, «Gelenekçi millet dayanağını ruhunda, kuralcı millet ise bedeninde arar. Birincisi ruhun oluşu, ikincisi onun alışkanlıklarıdır» diyor. Tarde'cı veya Durkheim'ci bir sosyolog olmak, aynı zamanda Bergson'un metafizik hürriyet fikrine sarılmak kabil değildir. Birincisi doğru ise ikincisi doğru değildir. Burada işaret edilecek bir nokta da kural ve gelenek hakkındaki açıklamasının başka bir yerde, gelenek ve örf için yaptığı açıklamaya hiç uymamasıdır. Bu ikinci izahında bir yana donmuş ve hareketsiz saydığı «gelenek»i, öte yana hareketli ve değişme halinde saydığı «örf»ü koyuyor. Birincide kural için söylediklerini, burada tersine, gelenek için söylüyor.

Ziya'nın bu kitapta ileri sürdüğü önemli bir nokta da kültür ve medeniyet ayırı-

504. Halbuki tam tersine, Araplar birçok terimlerin Latince aslını muhafaza ediyorlar. Oksijen, Hidrojen gibi.
505. Bu hâl son yarım asırda fiil halinde gerçekleşmiştir.

şıdır[506]. Yine Tarde ile Durkheim'i karşılaştırarak söze girişen Gökalp'a göre, öznel inançlar, ahlaki ödevler, bedii şekiller bir kültür zümresinin görüşleridir*. «Nesnel ilmî hakikatler, sağlık ve teknik kuralları, çiftçilik ve ticaret teknolojisi genel olarak matematik kavramlar bir medeniyet zümresinin görüşleridir. Kültür zümresine ait fikirlerin ferdi şuurlara yapacağı dış baskıya yaptırıcı güç, medeniyet zümresine ait kavramların bağlı olduğu dış uyarlığa nesnellik denir. Kültür olayları fertte inşaî kavramları, değerleri, yükümlü vicdan yetisini, medeniyet olayları 'ihbarî' kavramları, hakikatleri, akıl yetisini meydana getirmiştir. Kültür içinde fert, içtimaî vicdanın iradelerini kendine değerli ülkü sayarak onları düstur yapmak, medeniyette fert içtimaî aklın mantıkî çerçeveleri içinde düşünmek zorundadır. Bir medeniyetin ilmî kavramları, teknikleri, taklit ve değişim yolu ile halktan halka geçer ve medeniyet zümresi bütün insanlığa yayılır. Bu bakımdan gerek Tarde gerek tarihî maddecilik taraflısı Karl Marx ve Ed. Demolins gibi sosyologlar haklıdırlar[507]. İnsaniyet, yalnız fertlerden ibaret bir medeniyet zümresi olsaydı olayların genelleşmesini yalnız taklitte görmek ve yalnız tekniğe değer vermek doğru olurdu. Halbuki insaniyet bağımsız zümrelerden ibaret bir medeniyet zümresi değildir. Fertler, aile, klan, ocak (corporation), sınıf, dinî cemaat, ümmet, devlet gibi birçok kültür zümreleri içinde kaybolmuştur. İçtimaî moleküllerin toplanması yalnız karışım (ihtilât)la olmamış, kimyevî uzlaşım (imtizaç) bu molekülleri yok ederek yalnız mürekkepler kalmıştır[508]. İçtimai uzlaşımlar veya organlaşmalar fertlerin başı boş karışımına engel olduğu için medeniyet zümresinin istediği taklit ve değişim arızasız meydana gelemez. Devletler iç emniyet düşüncesiyle gümrük koyarlar. Kavimler millî dillerinin saflığını korumak için yabancı kelimeleri sokmazlar, konularını halk edebiyatından alırlar. Ümmetler milletlerarası hukuk ve ahlâka dinlerini temel diye alırlar. Korporasyon bir zanaat mensuplarını bir aile haline koyar. Böylece medeniyet zümresi parçalanır. Durkheim bu zümreleri göz önüne aldığı için en derin görüşlü sosyolog diye tanınmıştır. Kültüre ait zümre vicdanları, medeniyete ait akıl ve mantıkla çatışma halindedir. Fert bazen vicdanına fazla esir olduğu için aklınca düşünemez. Bazen de aklına göre gittiği için vicdanının duygularını boğar. Vicdanla akıl, veya kültürle medeniyet arasında bu düşmanlık kaçınılması kabil olmayan bir zaruret değildir. Çünkü vicdanın görevi içtimaî bir *prestige*'i olan değerleri takdir etmek, aklın işi de objektif hakikatleri birleştirmektir. Birincisi niçin yaşamalı? sorumuza, ideal için cevabını verir. İkincisi, nasıl yaşamalı? sorumuza, akıllıca cevabını verir. Birincisi inşaî hükümlerimizle irademizi ikincisi ihbarî hükümleriyle zihnimizi yöneltir. Birinci bize gayeleri, ikinci vasıtaları gösterir.

* Durkheim sosyolojisinde medeniyet ve kültür ayırışına rastlanmaz. Bu ayırış daha çok Alman düşüncesinin malıdır. Fakat Durkheim ve M. Mauss, Note sur la Notion de Civilisation (Annee Sociologique, XII) adlı küçük yazılarında böyle bir ayırış yapmaktadırlar. Gökalp'ın medeniyet ve kültür ayırışı buradan esinlenmiştir. Halide E. Adıvar İngilizce yayınladığı hatıralarında, bu yüzden, yanlış olarak Gökalp'ın Alman fikirlerinden esinlenmiş olduğunu söylüyor.

506. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (s. 19-25, Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi).

507. Gökalp tarihi maddecilik ile Edmond Demolins'in mensup olduğu *science sociale* akımını haksız olarak aynı kategoriye koyuyor. Bu yanlışına sebep, ikincisinin üreticiye birinci derecede önem vermesidir. Fakat Demolins ekolünün bahsettiği üretici, yalnız iktisatçı değil umumiyetle «müteşebbis»tir. Hele onların tarihi maddecilikle hiç ilgileri yoktur, hatta birbirine zıt iki akımdırlar.

508. Ziya ile Sâti arasındaki tartışmada bu örnekler üzerinde durmuşlardır. Bunların en önemlisi olan «ceza ve mükâfat» konusunda *Muallim* dergisinde ve *Yeni Mecmua*'da devam eden tartışmayı bu kitaba alamadık.

İçtimaî zümreler arasındaki tabiî mertebelenmeyi bularak bir tabiatdışı savaş halini barış haline koymak sosyolojinin görevidir[509]. Gerekirse ocak kendini devlete feda etmelidir. Gerek bunlar, gerek aile ve devlet, din ve dil zümrelerine değer vermelidir. Medeniyet zümresi bir 'çarşı halkı' şeklinden başlar. Çarşıda terzi, kunduracı, ekmekçi gibi zanaatlar kendi menfaatleri için çalışırlar, fakat bu özel menfaatlerden genel menfaat meydana gelir. Bunun için bir medeniyet zümresi içinde türlü milletlerden her biri üniversel bir kültür yapmak için aralarında iş bölümü yapmışlardır. Ferdî kabiliyetlerin farklılığından millî iş bölümü doğduğu gibi, milletlere ait kabiliyetlerin ayrılmasından da milletlerarası kültür bölümü doğar. Bundan anlaşılır ki muasırlaşmak demek çağdaş bir medeniyette gittikçe gelişerek ilim ve teknikte hiçbir milletten geri kalmayacak üstün bir yer kazanmaktır. Çağdaş medeniyetin akıl ve ilmi ile silâhlandığımız halde bir Türk-İslâm kültürü yaratmaya çalışmalıyız.

Edebiyatımızın Yunan ve İran mitolojisinden kurtularak millî mitoloji ile süslenmesi[510] millî uyanışın arkasından, ondan ayrılamayan dinî bir uyanışın gelmesi, mensup olduğumuz ümmet ve enternasyonalliğin belirlenmesi, millî iktisat, millî ahlâkın gelişmesi, gençlerde ideal duygusunun doğması, fertlerde sorumluluk duygusunun yerleşmesi milliyetin başlıca faydalarıdır. Türkçülerin gayesi çağdaş bir İslâm Türklüğüdür. Türkçülerin ümmet programları şu olmalıdır:

1) Bütün İslâm kavimleri arasmda ortak Arap harflerini bozmadan saklamak, 2) Bütün İslâm kavimlerinde ilim terimlerini ortak hale getirmek ve bunun için terminoloji kongreleri yapmak, terimleri Türkçe'den değil, Arapça'dan ve kısmen Farsça'dan yapmak, 3) İslâm kavimlerinde ortak bir eğitimin kurulması için eğitim kongreleri yapmak, 4) İslâm kavimlerinin müftü teşkilâtları arasında devamlı bir bağlantı kurmak, 5) İslâm ümmetinin sembolü olan «ay»ın kutsallığını saklamak. Bunlardan anlaşılır ki Türkçülük aynı zamanda İslâmcılıktır»[511].

İslam eğitimi denince iki şey anlaşılır: İslamiyetin eğitimindeki metotları, yetişecek çocukların İslamiyete göre yetiştirilmesi. Birincisi eğitim tarihine düşer. Biz burada ikinci noktadan bahsedeceğiz diyen Ziya, şu noktaları tespit ediyor: A) Milli dil ve tarihimizi öğretiriz. B) İslam esasları ve İslam tarihini okuturuz. C) Matematik ve tabiat gibi ilimleri ve yabancı dilleri öğretiriz.

«Türk Milleti ve Turan» başlıklı bölümde bir Kazanlı ile konuşmasını anlatırken «Türklük tek bir millet halinde mi kalacak, birçok milletleri içine alan bir toplam haline mi gelecek?» dediğini ve ikinci şık lehine karar verdiğini söyledikten sonra Ziya buna şöyle cevap veriyor: «Türk ulusları posta ve basının bulunmadığı zamanlarda dil ve edebiyat bakımından uzaklaşabilirlerdi. Birçok kavimler bu yüzden parçalanmışlardır. Fakat Türkler göçebe hayatı yaşadıkları için eskiden böyle parçalanmaya uğramadılar. Araplarda da iş böyle olmuş, göçebe akınları ve istilâlar birleştirici âmil olmuştur. Türklerin dilce uzaklaşmamalarına Türkçe kitapların uluslararasında ya-

509. Gökalp burada sınıf mücadelesini sosyoloji vasıtasıyla çözmek istiyor. Burada Durkheim sosyolojisinde olduğu gibi sınıf gerginliğini meslek dayanışmaları ile azaltmayı kastediyor. (Bkz. E. Durkheim, Socialisme).

510. Edebiyatımız hiçbir zaman Yunan mitolojisini tanımamıştır ki ondan kurtulmak söz konusu olsun. İslam medeniyeti Homeros, Virgilius'i bilmiyordu. Bu da kendi millî edebiyatımızın zayıflıklarından biridir. Çünkü Batı edebiyatı ve plastik sanatlarının ortak kökü bu mitolojidir. İran mitolojisijne gelince, o da pek yüzeysel olarak biliniyordu. Edebiyatımız onu işlememiştir. İlk defa her iki kaynağa girme ihtiyacını duyan Hüseyinzade Ali olmuştur.

511. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak.*

yılması da başlıca sebeptir. Fakat büyük bir düşman dil birleşmesini durdurdu: Türklerin millî menfaatlerine aykırı bir fikir varsa o da sosyalizmdir. Çünkü millet fikrinin düşmanıdır» diyor. (Halbuki milliyetçi sosyalizm, dinci sosyalizm, sosyal demokrasi şeklindeki sosyalizm milliyetçiliğe karşıt değildir. Yalnız komünizm karşıttır. Ziya bu noktada yanılıyor). Bundan başka sosyalizm büyük endüstriden doğar. Türkler henüz sosyalizmi doğuracak kadar bu alanda yol almamışlardır[512]. Batı'nın yaydığı bir zehir olarak ümitsizlik bir kısım Türkleri şaşırttı. Buradan yapma bir Tatar medeniyeti kurma fikri doğmaya yüz tuttu. Halbuki Tatar kelimesi kuzey Türkleriyle ilgisi olmayan yabancı bir kavme verilmiş bir isimdir. Bir kavmi bölmek için parçalamak lazımdır. Gökalp, Altın Destan'dan iki mısra tekrar ediyor (Ziya Gökalp, Türkiyecilik ve Türkçülük, Yeni Mecmua, sayı 51, 1918).

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan
Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan[513].

«Turan Türklerin ideal vatanıdır. Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu ülkelerin toplamıdır»[514]. Sonra vatan kavramını şöyle tarif ediyor: «Uğruna hayat feda edilen kutsal bir ülke.» Bu kutsal varlık ne olabilir? Devlet mi? Halbuki o da kuvvetini ümmetle milletten alıyor. Öyle ise kutsal varlık olarak milletle ümmet kalır. Onların karargâhı olan vatan da iki olmak gerekir: Ümmetin vatanı, milletin vatanı[515]. Vakıa bir İslam vatanı vardır ki bütün Müslüman milletlerin yurdudur, öteki milli vatandır ki Türkler kendilerininkine Turan adını verirler. Osmanlı ülkesi İslam vatanının bağımsız kalan parçasıdır. Bunun bir kısmı Türk yurdu, Turan'ın bir parçasıdır. Öteki kısmı Arap yurdudur ki, büyük Arap vatanının bir parçasıdır. Türklerin Türk yurdunu veya Turanı özel bir sevgiyle benimsemeleri ne küçük İslam vatanı olan «Osmanlı ülkesi»ni, ne de büyük İslam vatanını unutmalarını gerektirmez. Çünkü millet ideali devlet ideali, ümmet ideali başka başka şeylerdir ve her üçü de kutsaldır.

Yukarıda genel olarak sosyalizme hücum eden Ziya, şimdi çelişik olarak şöyle söylüyor: (s. 59) «Vakıa Türkiye'de büyük endüstri kurulduktan sonra, bizde de sosyalizm ideali doğacaktır. Fakat bu başka küçük idealler gibi millî idealin yardımcısı olarak kalacaktır. Avrupa milletlerinde sosyalizm devamlı kuvvetlenmekle birlikte, çoğu savaş zamanında yerini millî ideale bıraktığını görüyoruz.»

Gökalp'ın programında bazı noktalar geçen yarım yüzyıl içinde kaybolmuş, bazıları da ters bir yönde gelişmiştir. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi bir Türk–Arap İmparatorluğu'nun devamını istiyordu[516]. Fakat her ikisi de Gökalp'in hayalin-

512. Kayyum Nasırî gibi sanki*ler* bu fikri savunmaya başladılar. Bunun için sosyalizme bağlamak doğru değildir, tersine Hüseyinzade sosyalist iken turancıdır.

513. Ziya Gökalp, *Turan Nedir?* «Türkçülüğün ve Turancılığın aleyhinde bulunanlar herşeyden önce Osmanlılığı baltalamakta olduklarını düşünmelidirler» diyor (Yeni Mecmua, sayı 31, 1918).

514. Bildiri rolünde olan bu şiirden önce Hüseyinzade Turan fikrini şöyle ifade etti: Sizlersiniz ey kavmi Macar bizlere ihvan – Ecdadımızın müştereken menşei Turan!

515. Bu tarifler batı milletlerine nasıl tatbik edilir? Ümmetin vatanı nedir? İndonezya ve Afrika, Sibirya, Arabistan, Balkanlar bir vatan sayılabilir mi? Hıristiyan dünyasının ortak bir vatanı ve böyle bir vatan fikri var mıdır? Bu noktalar cevapsız kalır ve savunulamaz. Milletin vatanı da Gökalp'te çok belirsizdir. Çünkü «Turan»a kadar uzanıyor. Bazen yalnız Oğuz Türklerini içine alıyor, bazen de Türkiye veya Osmanlı sınırlarında kalıyor.

516. Ziya Gökalp, *Hükümet-i Müsenna* (ikili hükümet) (Yeni Mecmua, 1918).

den pek az sonra yıkıldı[517]. Arap harfleri bırakıldı. İslam milletleri arasında ortak eğitim, müftü teşkilatı, ortak İslam vatanı kalmadı. Yalnız imparatorluktan ayrılan, hatta dışında kurulan İslam devletleri türlü şekillerde bayraklarında «ay»ı kullanıyorlar. Türk kavimleri arasmda yazı ve lehçe farkları büyüdü. Kısaca olaylar tahminlere göre gelişmedi.

Gökalp'in bu fikri nereden geliyordu? Bu fikir Gökalp'in içinde bulunduğu devrin sosyal krizinden ve o devir Türk aydınlarının üç yöne çekilmesinden geliyor. Ali Suavi bu krizi aşmak için yüzeysel bir eklektizm teşebbüsüne girişmişti. Hüseyinzade'ye ait olan ikincisi daha kuvvetli idi. Fakat Azerî Türkü olduğu ve Rus-Fars kültürü ile yetiştiği için Türkiye'de tanınamadı. Hüseyinzade, Türklerin iki hümanizm arasında yaşayan bir kavim olduğunu söyleyerek tek hümanizme bağlanmanın imkânsızlığını gösteriyordu: tarihimiz bizi Arap-Fars hümanizmine, çağdaşlığımız Batı hümanizmine bağlıyor. Ona göre bir millet bir medeniyete sade teknik almakla giremez. Aletlerin arkasından zihniyet, sanat, duygular da birlikte gelir. Bir medeniyete girmek onu bütün olarak almayı gerektirir. Fakat Hüseyinzade bizim için zorunlu iki medeniyet görüyor: Arap-Fars medeniyeti, Avrupa medeniyeti. Her iki medeniyet de payen ve üniversel dinden geçerek çağdaşlığa girmektedirler[518]. Biz Arap-Fars temelli İslâm medeniyetindeydik[519], şimdi ise Yunan-Lâtin temelli Batı medeniyetine yöneliyoruz. İçinden geçtiğimiz medeniyeti ve onun üzerimizdeki etkilerini inkâr edemeyiz, fakat bununla da kanamayız. Her iki hümanizmin köklerine girmek gerekir. Hüseyinzade bu sentezin nasıl olacağını izah etmemiş, her iki medeniyetin mitolojilerinden örnekler vermiştir.

Onun programı ile Gökalp'inki arasmda esaslı bir ayrılık görülüyor. Gökalp'm programı madde (muhteva) ve şekil diye adlandıracağımız iki temele dayanır. Gökalp'e bu yıllarda Tarde ve Durkheim'i yaklaştırma ilgisini veren de bu düalizmdir. Bu düalizm, yine o devrin toplumsal buhranından ileri gelmektedir. Her şeyi Batı'da görmek yanlıştır, çünkü kişiliğimiz kaybolur. Nitekim milli şuurun kendi içine kapanması da medeniyet bağlarının kesilmesine sebep olur. Gazâlî'de görülen iç ve dış gözleri, Pascal'da kalp ve kafa mantıkları, Kant'ta saf akıl (ilim) ve pratik akıl (vicdan) ikiliği, Gökalp'e çok çekici görünüyor ve sosyolog gözü ile onları kültür-medeniyet ikiliği haline getiriyor. Kavramlar ve duyguların bu iki kutba göre yerleştirilmesinde büyük bir maharet gösteren Gökalp, ikinci sınıflamasını sonuna kadar götürmek için bazı zorlamalara da razı oluyor: felsefe kültüre mal ediliyor; fakat metodoloji ister istemez medeniyette kalıyor. Acaba bir filozof, sisteminde bu iki tarafı nasıl ayırır?

Bütün soru Gökalp'te bu eklektizmin gerçeğe uyup uymadığı noktasındadır. Gerçekte muhtevadan (içerik) ayrı bir kalıp varsa ve bu boş kalıplara kendi hammaddemizi dökmek mümkünse haklıdır. Her şekil kendi maddesinin işlenişinden doğuyor-

517. 1918'de (aynı yıl) Osmanlı İmparatorluğu parçalandı.

518. Gökalp daima «İslâm ümmeti» dediği halde Hüseyinzade Arap-Fars hümanizmi ve İslam medeniyeti diyor. Din olarak İslamiyetten ayrı medeniyet olarak alınan İslamiyet bir hümanizm halinde tesir ediyor demek her halde «ümmet zihniyeti»nden bahsetmekten farklı bir şeydir.

519. Batılı milletler Hıristiyan-Latin medeniyetinin devamı olan Avrupa medeniyetini vücude getirdikleri halde biz İslam medeniyetinden Batı medeniyetine geçiyoruz. Bunun için onların manastırdan üniversiteye doğru evrimlerini bizde tatbike imkân yoktur. Hüseyinzade'nin ikili hümanizması bunun için bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir.

sa, kurallar ve metotlar sanat, felsefe ve hukuk çalışmalarının içinden çıkıyorsa bu ayırış doğru olamaz. Vakıa biz hazırladığımız şekillerden faydalanıyoruz, işlenmiş metotları kullanıyoruz. Acaba bunları yaratan kültürler de hazır bularak oraya kendi hammaddelerini mi koyuyorlar? Hayır? Her işleyiş (élaboration) sanatta ve hukukta, felsefede ve ilimde yaratıcı bir işlemdir. Şekil bu işleyişten doğar; metot ve teknik onun sonuçlarıdır. Yaratma fiilini metot ve kurallardan ayırmaya imkân yoktur. Nesnelliğin kendisi de bu sürekli faaliyetin eseridir. Bu sürekli yaratışlar zinciri (her millette veya milletlerarasında) yaratıcı, dinamik, şeklini maddesinden çıkaran güç olarak kültürdür. Böylece bir Fransız, bir Alman kültürü olduğu gibi, bir Akdeniz veya Avrupa kültürü de vardır. Nitekim bir Mısır, Ege kültürü olduğu gibi bir Latin kültürü olmuş ve usta-çırak bağlantısı ile bu yaratıcı kültürün haklarını teşkil etmişlerdir. Fakat her kültürün meydana gelmiş eserleri (Gökalp'in kendi deyimiyle «yaratılmış aklı») artık yaratılmış ve statik olan medeniyettir. Kültür «üretim», medeniyet «ürün»dür[520]. Bunun için medeniyet kolay alınır, her yere sokulur. Fakat bu ortak yaratışa katılmadıkça, yaratıcı olmadıkça kültür meydana gelemez. Gökalp'in *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde bu ikiliği kaldırmış görüyoruz. Çünkü orada Türk kültürünün tarih boyunca meydana getirdiği ürünler üzerinde düşünüyor. Şu halde çağdaş tekniği almak ve zihniyette, ruhta milli kalmak değil, bütün olarak çağdaş olmak, ruhta, zihniyette çağdaş olarak kültürü yaratıcı hale getirmekten söz edilebilir.

*

Gökalp'in en etkili kişiliği *Yeni Mecmua*'da doğmuştur. Siyasi ve fikri hayatın olgunluğunu toplumun hızlı evrimi içinde kazandığı için dinamik kişiliğinin her safhasında yeni bir yaratışla karşılaşıyoruz. Bu safhada Gökalp, daha sarih Durkheimcidir. Toplum felsefesini haftalık dergi sütunlarına sıkıştırmıştır. Bu seride hareket noktası «bireylik» ve «kişilik» sorusudur[521]. Sistemci zekâsı karşıt kutupları bularak aralarında münasebetler aramaktadır. İki kutuptan biri birey, öteki kişidir. Bireylik biyolojik hayatımızın, kişilik sosyal hayatımızın ifadesidir. Bireyciler uzvi-ruhi hazlarda mutluluk ararlar. Fakat insanın bir başka cephesi, sosyal-ruhi hayatı vardır. Orada manevi haz ve elemi görürüz. Bunun kazanılması birincinin feda edilmesine bağlıdır. İnsan kendi bireyliği için yapamadığı şeyi kişilikte yapar. Kişilik olarak üstün varlıktır. Fouillée İtalyanlarda üstün ve aşağı iki bireylik görüyordu. Ziya bunlardan birini bireylik, ötekini kişilik diye yorumluyor. Yalnız insanın nerede yüksek, nerede aşağı olduğunu izah güçtür. Bunun için bir yana bireyciliği, öte yana kişiciliği koyuyor. İnsan bütün yüksekliğini kişilik dolayısıyla elde eder[522]. Bireycilerin kuvvetli olduğu toplumlarda idealler ölmüştür, toplum anarşi halindedir. Bugün içinde bulunduğumuz buhran bundandır diyor. Bireyciliği savunanlar Nietzsche'yi ele alıyorlar. Fakat o menfi bir kişiliktir. Onun felsefesine menfi kişicilik demek gerekir. Onun üst-insanı, aslında ideal toplumun beklediği yetkin insandır, diyor.

520. Hilmi Ziya Ülken, *Kültür ve Medeniyet* (Türk Düşüncesi, sayı 6, 1951).

521. Ziya Gökalp, *Ferdiyet ve Şahsiyet* (Yeni Mecmua, sayı 1, 12 Temmuz 1917).

522. Gökalp'in bu yıllarda kişicilik fikirleri üzerinde Durkheim'den ve onun yanında sık sık andığı Fouillée'den başka Renouvier'nin de etkisi hissediliyor (Renouvier, Le Personnalisme).

Ziya, *Karışım ve Toplum*'da[523] toplumun iki hâlini tasvir ediyor: 1) İnsanların birbirleriyle kaynaşmaksızın yanyana bulunmalarından karışım doğar, 2) Toplumda tam bir kaynaşma vardır. Hakiki toplum bu toplum halindedir. Yalnız uzlaşım (imtizaç) larda terkipler meydana çıkar ki bunun karşılığı, uzuvları bütün içinde eriyen toplumdur. *Taife ve Zümre*'de[524] bu fikirleri genişletiyor. Karışımlar bireylerin yanyana gelmesidir. Toplumlar kişiliklerden meydana gelir. İnsanlar karışımdan doğan «taife» halinde iğreti olarak yanyana gelirler, taifeler iğreti olunca gazinoları, devamlı olunca kulüpleri meydana getirir. Kulüpler aynı meslek ve düşüncede olanları yaklaştırır, yalnız eğlence gütmez. Bizde bireylikler, karışımlar, taifeler kuvvetlenmiş, kişilikler, zümreler ve toplumlar zayıflamıştır.

Gökalp günün konularından hareket ediyor. Bunlarda felsefesinin iki ana fikrine dayanıyor: Birey, kişilik. – Kişilik toplumun aynasıdır. Toplumda henüz iş bölümü yokken ve kollektif vicdandan ibaretken bu aksettirme başka, iş bölümü ve tabakalaşma meydana çıkınca başkadır. Birincisine ferdi kişilik, ikincisine toplumsal kişilik diyor. (Bunlardan biri «mekanik dayanışma»ya, ikincisi «organik dayanışma»ya karşılıktır)[525]. Bir de «müspet ve menfi kişilikleri» ayırıyor[526]. Cemiyette tasavvurlar canlı olduğu zaman ideal vardır ve orada müspet kişilikler kurulur. Fakat cemiyetler bozulmaya başladığı, ideallerin hayati fonksiyonu kalmadığı zaman gelenekler ölür, bu hale isyan eden ruhlar doğar: bunlar menfi kişiliklerdir. Yaratıcı kuvvetin zayıfladığı devirde bu kişilikler artar. Menfi kişilikler fertçi değildirler. Daha üstün bir ideali ileri sürerler. Üstün bir düzen kurmaya çalışırlar. *Renaissance* ve *Réforme*'da, Fransız İhtilalinde, zamanımızda Neitzsche'den beri menfi kişiliklerin Avrupa toplumunda yer alması bundandır. Fakat menfi kişiliklerin devamlılığı da iyi değildir. İslamiyetin ilk devrinde müspet kişiler vardır. Fakat İslamiyet dogmatik bir hal alınca zahidler, sufiler ortaya çıktı, bunlar menfi kişilerdir.

Kişiliğin tetkiki kendiliğinden ahlak problemini ortaya koyar[527]. Madem kişilik iki halde meydana çıkar, toplumda ahlakın da iki manzarası vardır: 1) Toplum değerlerinin canlı olduğu ve itaat edildiği ahlak, 2) Değerlerin zayıfladığı, onlara itaatin korkudan doğduğu ahlak. Asıl ahlak birincisidir. Bugün biz ahlakın çöküşü safhasındayız. Ahlak buhranını önlemek için ne yapmalı? Bu kriz çok manzaralıdır. Türlü kişiliklerin kuruluş ve çözülüşünü araştırarak bir sonuca varmak gerekir: Bir kişisel ahlak, bir cinsi ahlak, bir meslek ahlakı, bir vatan ahlakı, bir milletlerarası ahlak vardır. Ziya bütün bu dalları derinleştirmeye vakit bulamadı. Bulsaydı sistemini daha tam olarak ortaya koyacaktı. Yalnız aile ahlakı üzerinde derinleşti. Bunun için onun en derinleşmiş tarafı aile sosyolojisidir.

Gökalp'e göre «kişi ahlakı»[528] işbölümü ve tabakalaşma içinde her ferdin kendi mesleğine, tabakasına göre kendi açısından almış olduğu özel ahlaktır. Öyleyse toplum modernleştiği nispette kişisel ahlak kurulur. İlkel toplumlarda kişi ahlakından

523. Ziya Gökalp, *İhtilât ve İçtima* (Yeni Mecmua, sayı 2, 19 Temmuz 1917).
524. Ziya Gökalp, *Taife ve Zümre* (Yeni Mecmua, sayı 4, 2 Ağustos 1917).
525. Durkheim, *De la division du Travail Social.*
526. Ziya Gökalp, *Şahsiyetin Muhtelif Şekilleri* (Yeni Mecmua, sayı 6, 16 Ağustos 1917).
527. Ziya Gökalp, *Ahlâk Buhranı* (Yeni Mecmua, sayı 7, 23 Ağustos 1917).
528. Ziya Gökalp, *Şahsî Ahlâk* (Yeni Mecmua, sayı 8, 30 Ağustos 1917).

sözedilemez. Orada doğrudan doğruya sosyal ahlak vardır. Kişi ahlakının önderleri menfi kişilik tipleridir. Çünkü onlar yeni ideale doğru çaba yaptıkları için ilerde doğacak toplum ahlakının ilk yapıcılarıdır. Toplumda maddi ve manevi kişiliğin artması, iş ve değerlerin bölünmesi, uzmanlıklar kuvvetlendiği nisbette kişi ahlakı kurulmaktadır. Kişisel ahlak asla ferdi ahlak değildir. (Burada ferdi derken fertçiliği kastediyor). «Bizde kişi ahlâkı iyice kurulamamıştır. Tanzimat hayati rolünü kaybetmiş, eski ahlâk yerine Avrupa kişi ahlâkını getirecek yerde bireyciliği getirdi. Modern toplumda İslâmın iş bölümü ve uzmanlığından Avrupa uzmanlığına geçebilirdik. Şimdi yapacağımız iş Avrupa ahlâkını benimsemektir» diyor. Halbuki kültür-medeniyet ikiliğini savunurken ahlakı milli kültüre mal ediyor ve medeniyetten alınamayacağını söylüyordu. «Avrupa ahlâkını benimsemek» sözüyle ya çelişikliğe düşüyor, ya da fikrini değiştiriyor.

Cinsî Ahlâk[529] Durkheim sosyolojisine göre tamamen sosyolojik bir sorudur. Doğuştan diye kabul edilen utanç duygusunun esası nedir? Nihilistlerin zannettikleri gibi bırakılması gereken bir hal midir? Cinsi ahlakı sosyal evrim meydana getirmiştir. Durkheim *Fücur Yasağı ve Kökleri* adlı yazısında[530] göstermiştir ki utanç hali, utanma duygusu tamamen dini bir kökten gelmektedir. Totemik inançlara göre insanlar kutsal bir âlemle kuşatılmıştır. Bu kutsallığı mana temsil eder. Bu toplum ana soyundan geliyor ve kadın, kutsallığın taşıyıcısıdır. Kutsal olan herşeye dokunmak yasak (tabu) olduğu için kadına dokunmak ve görmek de yasaktır. Belirli zamanlarda bu kutsallık artar. O zaman kadın bir çadıra kapatılır. Yemeği çadırların altından verilir. Böylece kadının örtünmesi dediğimiz şey ortaya çıkar[531]. Bu örtünme bir yandan parça halinde bir yandan bütün halindedir. Bütün halinde olan örtünme gittikçe ağırlaşır, ciddileşir ve ömür boyunca kapanmayı gerektiren bir hayat tarzını, «l arem» hayatını doğurur. Yunanlılarda aile kadınları *gynécée*'ye kapanır. İran geleneği bunu daha ağır devam ettirdi. Toplumun ana soyundan baba soyuna, baba-erkliği tipine geçişi örtünmenin devamlı bir kurum olmasını doğurdu. Gökalp'e göre Yakutlarda ana soyu ailesi vardır, avcılık devam eder, çobanlık yapanlar da vardır. Ana soyu ailesinin hâkim dini olan *totemisme* yerine *manisme* çıkınca ocak kurulur. (Burada Grenard'ın Türkistan ve Tibet adlı kitabından faydalanıyor ve Gaston Richard'ın sosyolojisini tenkit ediyor)[532]. İnsanlarda namus, iffet, utanç duyguları ne doğuştandır ne de sözleşmeler (convention) den ibarettir. İnsanın biyolojik hayatı başka hayvanlardan farksızdır. Dini hayatın gevşemiş olduğu devirlerde dahi insanın hayvandan farkı yarı mistik bir sembolizm ile ifade edilmiştir. Haz duygusu hayvanla ortaktır. Fakat güzel duygusu toplumsaldır. Güzellik yalnız şekillerin ahenginden ibaret değildir. Toplum vaktiyle dinin gördüğü bu görevi şimdi estetiğe gördürmektedir. Böylece aile ahlakı, aynı zamanda kişisel ahlaka bağlıdır. Aile ahlakı başlangıçta bu kadar kuvvetli değildi. Patriyarkal aile kadını saygı değer kılıyordu, fakat bu tam değildi. Çünkü orada

529. Ziya Gökalp, *Cinsî Ahlâk* (Yeni Mecmua, sayı 9, 6 Eylül 1917).

530. Emile Durkheim, *Prohibition de l'Inceste et ses Origines* (Année Sociologique No. 1 1912). Bu makale Necmettin Sadak tarafından *Fücurun Nehyi ve Menşeleri* adı ile çevrilmiş ve yayınlanmıştır. (İçtimaiyat Mecmuası, Yıl 1, No. 1 ve 2, Nisan-Mayıs 1917).

531. Bu konuyu daha önce Celâl Nuri *Kadınlarımız* adlı kitabında sosyolojik bakımdan etraflı olarak ele almışsa da haksız yere ihmale uğramıştır. Ondan ileri bölümlerde bahsedeceğiz.

532. Hilmi Ziya Ülken, *İçtimaiyat Hakkında İptidaî Malûmat* (G. Richard'dan çeviri, İstanbul 1924).

karı bir yarı köle idi. Baba otoritesi altında eziliyordu. Nitekim odalık ve cariyelerde daha çok kölelik vardı. İslamiyetin başında örtünme yokken «celbab» denen tülle hür kadınların örtünmesi, böylece hür ve köle kadınların ayrılması emredildi. Öyle ise ancak evlenme kurumu doğmalıdır ki hakiki cinsi ahlak kurulsun, karşılıklı saygı ve bağlılık doğsun. Bu da ancak modern toplumda mümkün olmuştur. Eskiden aynı çatı altında cariyeler, odalıklar, müstefrişeler ve sayın zevceler bulunurdu. Bu da ancak aile kurumunun daralması ile ortadan kalkabildi.

Gökalp, toplumların büyümesi ve ailenin daralması (küçülmesi) şeklinde iki büyük kanun vardır diyor. Ona göre ailenin evrimini dört safhaya ayırmak gerekir: 1) Klan, 2) Ocak (baba soyu ailesi), 3) Konak (baba otoritesine bağlı olan babaerkliği ailesi, 4) Yuva (evlenme kurumunun yer aldığı en daralmış aile. Bu sıra yalnız Türk-İslam medeniyetine göredir. İslami Türk ailesini anlamak için onun unsurlarım görelim: A – Eski Arap ailesi, B – İslami aile, C – Bizans-İran etkisi ile değişen aile, D – Orta Asya'dan Türklerin getirdiği ocak ailesi. Bugünkü Türk ailesi bu etkilerin karışmasından doğmuştur. Eski Arap ailesi ana soyludur. Kutsallık anadan geçer. İslam ailesi önce *polygamie*'yi kaldırdı. Nikahtan ve nikahın kutsallığından bahsedildi. Boşanmanın da şart ve kayıtları konuldu. Evlenme kurumu kanuna bağlandı. Kadını hareme kapamadı. Sosyal hayatta yer verdi. Fakat İslam örfü Abbasilerden başlayarak değişti. İranlı, Türk ve başka kavimlerden ibaret bir ümmet doğdu. İslamiyete birçok yerli kurumlar sokuldu. Gerek İran'da, gerek Bizans'ta harem ve örtünme vardı. Bu iki eski medeniyetin etkisiyle İslam kadınları örtündüler. Batıya gelip yerleşen Türklerde de harem kuruldu. Fakat bu hayat yalnız saray ve konaklarda kaldı. İbn Batutta'nın anlattığına göre, 13. yüzyılda Anadolu'da kadın örtünmüyordu. Misafirleri geçiriyor ve sofrayı idare ediyordu. Ziya Gökalp'e göre Tanzimat iki medeniyeti yan yana getirdiği için yanılmıştır. Şimdi biz Avrupa'nın *Renaissance*'ta yaptığı devrimi yeni yapıyoruz. Şövalye aşkı bu ahlakın kuruluşunda etken olmuştur. O, kadını idealleştirir. Eski toplumlarda bu idealleştirme olamazdı. Yunan'da da kadın hareme kapalı idi. Bu yüzden *hetaire* denen yarı fahişe kadınlar ortaya çıkmıştı. Şövalye aşkı kadının hatırı sayıldığı bir devirde, şövalyelerin kendilerinden çok yüksek nüfuzlu kadınlara duyduğu ümitsiz aşktır. Bu çağ feodalitenin yıkılması ile silinmiş ise de, onun insan kalbine verdiği eğitim silinmemiştir. Bu eğitim aşkı doğurmuştur. Aşk ne fizyolojik ne de metafiziktir. Aşk sosyolojik bir olaydır. Bunun yanı başında bir de feminizm gerekir. Kadın eşinin hayatına ortak olduktan sonra feminizm bir zorunluluk olarak meydana çıktı. Gökalp'e göre asıl aile ahlakının temelini, bir yandan Fuzûli'nin *Leylâ ve Mecnûn*'unda, bir yandan da yurttaş olarak toplumda aldığı rolde aramalıdır.

Gökalp *Yeni Mecmua*'ya paralel olarak çeşitli dergilerde sosyal reform fikrinin türlü manzaralarına ait görüşlerini yayınlıyordu. Bunlardan birkaçı *İktisat Mecmuası*'nda çıktı. Bu yazılar sonra da *Küçük Mecmua*'da, *Yeni Gün*'de, *Hâkimiyeti Milliye*'de çıkacak yazılarla tamamlanacaktır. Bu yazıların mihverini iktisatta devletçilik fikri teşkil ediyor. Manchester ekolü adını verdiği iktisadi hürriyetçiliğe cephe alıyor. Türkiye iktisatçılarının memleket şartlarına uygun olmayarak benimsedikleri İngiliz iktisadi teorilerini tenkit ediyor (Bu konuda Ohannes Paşa'dan Cavid'e kadar iktisatçıları ele alıyorsa da kendinden daha kuvvetle himayecilik ve devletçilik müdafaası ya-

panları unutuyor). Asıl kaynağı Durkheim'in «meslek dayanışmaları ve coopératisme» fikri idi. Bunu *Küçük Mecmua*'da *İktisadî Mucize* adlı yazısında topladı. Bu alanda ilk sözcü olduğu iddiasındadır. Halbuki önce de gördüğümüz gibi himayecilik ve devletçilik fikirleri izah edilmiş ve savunulmuştu. Gökalp ise 1917'de (Yeni Mecmua), milli zengin yetiştirmek, yani burjuva sınıfı kurmak fikrini savunduğu halde[533], 1923'te (Küçük Mecmua) inhisarcılık ve devletçiliğe doğru geçtiğine göre bu soruda geç kalmış bulunmaktadır[534]. O, bu yazılarında iktisadi soruyu ele alan iki düşünürü karşılaştırıyor: Durkheim ve Marx. Durkheim iktisadi olayı kollektif tasavvur sayar. Başka sosyal olaylar gibi orada bir değer hükmü araştırır, Marx'ın teorisi ise sosyal hayatı üretim araçları ile açıklamaya çalışan, toplumun başka görünüşlerini onun sonucu sayan bir teoridir. Gökalp için iktisadi hayatın toplum içinde önemi çok büyük ise de, başka sosyal olayları gölge-olay saymak doğru değildir. İktisadi olaylar teknikten ibaret olmayıp herşeyden önce değer hükmü olaylarıdır ve başka kollektif tasavvurlarla karşılıklı münasebet ve etki halindedirler. Böylece onun iktisadi görüşü Durkheim'a dayanarak tarihi materyalizme karşı cephe almış bir görüştür[535].

Gökalp bu fikirlerini son yazılarına kadar saklamıştır[536].

Hukuki reforma ait fikirlerini *Yeni Mecmua*'da başlayarak *İslâm Mecmuası, Tanin, Yeni Gün* ve *Hakimiyeti Milliye* ile *Küçük Mecmua*'da yayınladı. Ona göre devlet reformu, her şeyden önce toplumun ümmet halinden millet haline geçmesinin sonucu olarak hukukun modernleşmesi yönünde olmalıdır. Fakat bu modernleşme kökten bir laiklik değil, ancak göreli (relatif) modernleşme şeklinde İslam hukuku ile modern hukukun uyuştukları noktalara göre düzenlenmelidir. *İslâm Mecmuası*'nda *Sosyoloji ve Fıkıh* adlı yazısında[537] fıkıh ile modern toplum ilmi arasında birçok münasebetlerin bulunduğunu söylüyor. «Sosyoloji bize gösterir ki hukuk insan iradelerinin ve keyfî kararlarının toplanması (tedvini) değildir. Hukuk kuralları toplumsal gerçekten doğarlar. Kanun kurucu onun kendi iradesiyle meydana getirdiğini sanır. Fakat bütün kanunlar devam edebilmek için toplumsal gerçeğe dayanmak zorundadır. Hukuk önce dinî hayatın içinden meydana çıkmaya başlamış, sonra derece derece hukukî örf ve âdet dinî kurallardan ayrılmış ve âdetler hukuku (droit coutumier) denen şekil meydana gelmiş, sonra hükümdarın, meclislerin koyduğu hukuk doğmuştur. Bu hukukun evrimi sosyal evrime uygundur. Hukuk kurallarının tâbi olduğu kanunlar tabiat kanunlarının bir türü olan sosyal kanunlardır. Buna karşılık İslâm hukuku dört esasa dayanır. Bunlardan ikisi mutlak emir mahiyetindedir, tecrübeden gelmez, zamanla değişmez. Mahiyeti gereğince kategoriktir. Öteki ikisi (icmaı ümmet, kıyası

533. Birinci Dünya Savaşı içinde harp zengini diye bir zümre türemişti. Ziya *Yeni Mecmua*'nın imzasız yazıları arasında bu türedi zümreye hücum ediyordu. Fakat daha sonraki sayılarda «Millî zengin yetiştirmek» konusunda yazarken meşru olmak şartıyla bu burjuvaziyi desteklemek istediği görülüyor (Tekin Alp, *Tesanütçülük* 7: Harp Zenginleri Meselesi, sayı 42, 1918).

534. Osman Tolgan, *Ziya Gökalp'ın İktisadî Fikirleri*, Ziya Gökalp bu yazısını sonradan *Küçük Mecmua*'da yeniden yayınladı.

535. Gökalp, *Küçük Mecmua*'da bunu yazdığı zaman İstanbul'da *Kurtuluş* ve *Aydınlık* dergileri çıkmış bulunuyordu (1919-1924).

536. Ziya Gökalp, *İki Tehlike* (Fikir İrticaı-Kızıl Tehlike) (Yeni Mecmua, sayı 36, cilt II, 21 Mart 1918 – Necmettin Sadak, Bolşevik Tehlikesi, Yeni Mecmua, sayı 37).

537. Ziya Gökalp, *Fıkıh ve İçtimaiyat* (İslâm Mecmuası, sayı 2, s. 40). – *İçtimaî Usulü Fıkıh* (aynı dergi). – *Hüsün ve Kubuh* (İslâm Mecmuası). – *Örf Nedir* (aynı dergi, s. 290-295). – *İslâm İçtimaiyatı* (Dinin içtimaî hizmetleri) (İslâm Mecmuası s. 724-743).

fukaha) tecrübeden gelir, zamanla değişir ve devirden devire, türlü manzaralar alır. 'İcma' batılılarm *referandum* dedikleri şeydir. 'Kıyas' da *analogie des juristes* dedikleridir. Biri sosyoloji dili ile cemiyetin kamu sanısı, öteki her devrin aydınları ve hukuk bilginlerinin 'içtihat'ları (doctrine) demektir.» Fakat Gökalp İslam hukukunun *Kitap* ve *Sünnet* denen kategorik ilk iki temeli de aynı mahiyette olduğu kanısındadır. Onun için Allahın emri ile tabiat kanunu fikri arasında çok ince bir yaklaştırma yapmaktadır. Bu yaklaştırmayı yaparken de Gazâlî'nin «Âdet-Allah» teorisi ile E. Boutroux'nun tabiat felsefesinden faydalanıyor. Gazâlî gösteriyor ki tabiat kanunları veya nedensellik (causalité) hakikatte «Âdet-Allah» (coutume de Dieu) dır. Allah kendi üstündeki bir determinizme tâbi olmayıp, kendi iradesini tabiata «âdet» (coutume) kılmıştır. Gazâlî buna Aristo'dan gelen nedensellik teorisinden ayrılmak üzere «illeti âdiye» diyor. Öyleyse Allahın iradesiyle tabiat düzeni birbirine karşıt değildir. Ancak o mekanik ve sarsılmaz bir determinizm değildir. Nitekim Boutroux da determinizm ve hürriyet şeklindeki eski soruyu «tabiat kanunlarmın zorunsuzluğu» fikriyle çözmüştü[538]. Ona göre tabiat kanunları kör ve mekanik determinizme bağlı değildir. Şimdi böyle cereyan etmektedirler, fakat başka türlü de olabilirlerdi. Akışlarının düzeni, kendi açmış oldukları yataklarda aynı tarzda akmak zorunda olan suların düzeni gibidir.

Bu anlamda hukuki ilkelerin sarsılmaz gibi görünen kuralları ancak ilahi emrin veya tabiat kanunlarmın zorunsuzluğundan ibarettir. Şu halde Gökalp'e göre modern sosyolojide hukuk kurallarının evrimi fikri ile İslam hukukundaki evrim fikri uyuşmaktadır. Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişeceğini söyleyen fıkıh bunu ifade etmiştir. Öyleyse sosyoloji ile fıkıh arasmda çatışma yoktur. Bütün soru, fıkhın bu yumuşaklıktan faydalanarak onu zamanın şartlarına göre kullanmasındadır. Demek Gökalp'in hukuk teorisi radikal değil evrimci modernleşmedir. Bu çığırda izinden gidenler yetişti. Hukuk Fakültesi'nde Mustafa Şeref, Edebiyat Fakültesi'nde Halim Sabit, bir dereceye kadar Hacı Adil ve Sermet, Ziya'nın fikrine yaklaştılar ve kendi zamanlarının dogmatik fakihlerinden ayrıldılar. Bununla birlikte Abdullah Cevdet'in sarih laikliğine yaklaşmadılar. Gökalp bu reformun mahkemelere ve kanuna ait cephesini *Tanin*'de açıkladı. Tanzimat'ın düalizmini tenkit ederken «Şer'î ve nizamî iki mahkeme olamaz» fikrinden hareket etti ve bu savunması ile Gazi Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği medeni kanunun devrimine zemin hazırladı. Fakat Gökalp bu yazılarında *Küçük Mecmua*'daki son yazılarına kadar modernleşme fikrinde sebat etti. Müftülük teşkilatları kurmak, hilafeti saltanatla ilgisiz milletlerarası bir müftülük teşkilatının başı yapmak, İslam milletleri arasında dini-hukuki bakımdan kongreler hazırlamak fikirlerini savundu.

«MESLEK-İ İÇTİMAÎ» VE SABAHATTİN

İkinci Meşrutiyet yılları Sabahattin'in fikirlerini yayması bakımından talihsiz oldu. İttihat ve Terakki'nin savunucusu Hüseyin Cahit, Sabahattin'in konferanslarında verdiği «izah»ları adeta susturmak için yazıyordu. Sabahattin'in Selânik ve Manastır'a yaptığı seyahat sırasında İstanbul'da «Ahrar Fırkası» kuruldu. 1908 Eylülü'nde

538. E. Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature* (Türkçe çevirisi Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, M.E.B. yayınları, 1947).

faaliyete giren partinin ana fikirleri, kurucularının Sabahattin'e yakınlıkları yüzünden onun bu partiye mensup olduğu sanısını uyandırıyordu. Halbuki Sabahattin daha ilk teşebbüste siyasi hayata atılmak istemediğini söylemiş ve başkanlık teklifini reddetmişti. Partinin kuruluşu üzerine Hüseyin Cahit *Tanin*'de *İntihap Entrikaları* adlı bir yazı yayınladı[539]. «Sabahattinin partisi» ile Patrikhane arasında anlaşmayı ileri süren başyazar, şu sonucu çıkarıyor: «*La Turquie*'den aldığımız şu fıkra gösterir ki Sabahattin fırkası seçimlerde Rum Patrikhanesi ile birleşmiştir», «Ademi merkeziyet Midilli'nin Sakız'ın hep birer Girit olması için hazırlanmak demektir.»

Bu makalenin yayınlanmasından iki gün sonra Sabahattin, Feyziye Kıraathanesi'nde bir konferans verdi. Kâtibi Satvet Lutfi bu konferanstan bahsederek bir makale yazdı ve oradan şu cümleyi aldı: «Biz ne mebusluğa, ne memurluğa aday olduk. Hiçbir insan kuvvetinden, hiçbir yardım istemedik.» Pariste çıkardığı *Terakki*'den fikirlerine ait bazı parçaları naklediyor[540]. Bu açık karşılığa rağmen Hüseyin Cahit yeni bir cevap yazıyor; yanlışlarını çevirmeye çalışıyordu.

Bu tartışmalar sırasında 31 Mart vakası oldu. Buna karşı önlem almak için Sabahattin teşebbüse geçti. *İkdam* gazetesinde askerlere yazdığı açık mektupta, onları subaylarının emirlerini dinlemeye çağırıyordu. 15 Nisan'da (1909) gazeteler Sabahattin'in Pendik'te tevkif edildiğini haber verdiler. Fakat Mahmut Şevket ve Hurşit Paşalar kendisini özür dileyerek serbest bıraktılar. 1908'de «teşebbüsü şahsî ve ademi merkeziyet» fikri etrafında toplanan gençler «Nesli cedid kulübü» diye bir ocak kurdular. Yayınları, konferansları ile dikkati çeken kulübün Sabahattin'in etrafında meydana gelmesi, ondan maddi yardım görmesi, siyasi olayların tesiriyle 1911'de faaliyetini kesmek sonucunu doğuracaktır.

Sabahattin'in *Üçüncü İzah*'ı 1910-11 yıllarında Paris'te yazdığı mektuplarla makalelerden meydana gelmiştir[541]. *Üçüncü İzah*, ittihatçılar tarafından ileri sürülen isnatları cevaplandırmakta, eğitim sorusu üzerinde ciddi surette kafa yorduğunu göstermektedir*. Kitapta Paris gazetelerinde yapılan yayınlar üzerinde duruyor. Son bölümde «İçtimaî meslek»in üçüncü defa izahına çalışıyor. Meşrutiyet'in ilanından sonra Abdülhamid tahtından indirilmiş, durum değişmemiştir. İstibdat yine devam etmektedir. Sabahattin bu hali, eğitim tarzından doğan aczin sonucu diye anlatıyor. Hayatımızı daha iyi kazanmak, üreticileri, müteşebbisleri artırmak lazımdır. Altıncı mektupta: «İçtimaî ilerlememiz ve üstünlüğümüz hangi şartlarda ve hangi araçlarla sağlanıyor?» sorusu üzerinde düşünüyor. Bunu cevaplandırmak için *science sociale*'in sosyal sınıflamasından hareket etmek gerekir. Cemaatçi kuruluş (formation communautaire) ve infiratçı kuruluş (formation particulariste) diye iki ayrı toplum tipini adlandırıyor. Birinci tip kavimlerde insanlar kendilerine güvenmiyorlar; mensup oldukları aile, cemaat, parti ve hükümete dayanıyorlar. İkinci tip kavimlerde ise insanlar kendilerine dayanıyorlar. Üretim güçleri yüksek, müteşebbis, bağımsız cemiyetler kuruyorlar diyor. Yedinci mektupta, kurtuluşumuzu toprağa sağlam yerleşmede, şimdilik bir

* Cavit O. Tütengil, *Prens Sabahattin* (Geçit Yayını, İstanbul 1954, s. 42).

539. Cavit Orhan Tütengil, *Prens Sabahattin* (İstanbul matbaası 1954, s. 38-42).

540. *Terakki* (Paris).

541. Sabahattin, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah* (Toplayan, Satvet Lutfi, Mahmut Bey matbaası, 1327/1911).

tarım memleketi olmamızda görüyor. Türkiye'yi var eden köylü olduğu halde, her yerde ve her sınıftan çok ezilen yine köylüdür. Kurtuluş bu himayesiz, rehbersiz kalan köylülerle iktisadi durumları gittikçe daralan şehirli gençler arasında çiftçilik ve toplum münasebetleri yaratarak Anglo-Saxon'larda *gentleman* sınıfının üzerine aldığı büyük rolü aydın gençlere vermededir, diyor.

Sabahattin küçük üreticilerden yoksun olan memleketimizde tüketicilerin artmasının kesin iflasa doğru gitmek olduğunu söylüyor. Avrupa'ya öğrenci göndermek sorusuna ilişerek, liselerde verilmekte olan öğretimi tenkit ediyor[542]. Paris yakınındaki *Ecole des Roches* üzerinde duruyor[543].

Sekizinci mektupta «İçtimaî Meslek» ile bazı kurumlarımızda yapılan reformlara dokunuyor. «Meslek-i İçtimaîmiz ve Islahat-ı Terbiyeviye» başlığını taşıyan bu bölümde her şeyi hükümetten beklemek zihniyetinden uzaklaşmamızı tavsiye ediyor. «Eğer umumi hayata ait düzeltmelerde özel hayat düzeltmeleri hedef olarak alınmazsa devlet kurumlarının neresini düzeltmeye kalksak çalışmamız temelsiz kalacak, yıllar geçtikçe yıkılma tehlikesi artacaktır. Bizce içtimaî anlamı ile bir Abdülhamid olmadığı gibi, bir İttihat ve Terakki de yoktur. Fakat kelimenin bütün yaygınlığı ile üretim seviyemizin alçaklığı, içtimaî kabiliyetimizin yetmezliği, bir şahsiyet yoksulluğu vardır» diyor. Toplumsal seçkinleşmede başarının anahtarı şahsi teşebbüstür. Bütün okullarımızı teşebbüs sahibi ve üretici insanlar yetiştirecek bir hale getirmek gerekir[544]. «Tembellikten teşebbüse doğru ilk adımı atmak değil, tasavvuru bile nerede?» Buna karşı Tanin bile şöyle diyor: «Eğitime gelince, önce yapılanı bozduk demekten başka söylenecek söz yok.»

«Unutmamalı ki içtimaî kabiliyetimizi arttıracak ordu değil, orduyu besleyecek, savaş gücünü arttıracak memlekettir»[545]. «İç idarede gördüğümüz bütün bozukluklar teşebbüs yokluğu ve merkeziyet usulünün bir sonucu olarak ele alınabilir. Düzeltmeye idarî merkeziyetsizlik veya mezuniyetin genişletilmesi ile başlamalıdır»[546]. «Millî bir kredi sağlayabilmek için özel hayatımızda şahsî teşebbüsü, umumî hayatımızda merkeziyetsizliği hâkim kılmalıyız. Büyük komşularımıza karşı dikkatli bir dış siyaset tutmamız gerekir. Fransa ve İngiltere ile dost olmak, Rusya'nın Karadeniz'de saldırıcı tasavvurlarına karşı en kuvvetli engel teşkil edecek ve Balkanlarda silâh patlamadan barışın sağlanmasına tam bir teminat olacaktır»[547]. Zorunlu bazı düzeltmeler için dış borçlara başvurmaya lüzum vardır ve başvurulacak yer yine Paris ve Londra'dır. Milletlerin siyasi araçlarla kurtulacaklarını sanmanın en büyük tehlike olduğunu söylüyor. «Özel hayatların gelişmesinden doğmayan kanunların ölü doğmuş çocuklardan ne farkı vardır?» diyor. Her şeyden çok kişiliği geliştirmeye çalışmalıyız sonucuna varıyor. «Bize on yıldır düşman olan İttihat ve Terakki'ye onbeş yıllık bir dost gibi cevap veriyoruz. Aynı yolda yürümedikse de aynı tehlikeye karşı, aynı savunma

542. E. Demolins, *Anglo-Saksonların Esbabı Fâikiyeti Nedir?* (A quoi Tient la Supériorité des Anglo Saxon, çevirenler: İ. Fuat, A. Naci, İbrahim Hilmi Yayınevi İstanbul 1331/1914).

543. *Journal de l'Ecole des Roches* (1904), *La Vie Générale et le Personnel de l'Ecole* (Revue la Science Sociale).

544. Sabahattin, *Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah.*

545. A.g.e.

546. A.g.e.

547. A.g.e.

noktasından yürümeye başladık. İspat etmek istiyoruz ki, dostlukla düşmanlık karşılaştığı zaman dostluk zafer kazanır, çünkü yaratılış daima iyiye doğru gidiyor.»

Fakat ittihatçılar bu tavsiyeleri iyi karşılamadılar. Trablus, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları ardarda geldi. İttihatçılar onun tavsiyelerinin tam aksine hareket ettiler ve imparatorluk Alman müttefikleriyle birlikte çöktü. Merkeziyetsizlik sistemini siyasi tehlike, şahsi teşebbüs fikrini ya hayal (utopie), yahut Gökalp'te görüldüğü gibi – yanlış olarak – «maddecilik», hatta «tarihî maddecilik» adı ile reddeden ve üzerinde ciddi tartışmaya bile yanaşmayan düşünür ittihatçılar, bu ardarda olayların sorumluluğunu olsun benimsemeye kendilerini hazırlamadılar. Sabahattin Balkan Savaşı sırasında Padişaha şöyle yazıyordu: «Varlığımızın tehdit edildiği bir zamanda düşmanımız ne İtalya, ne Balkanlar, ne de Avrupa, fakat biz doğrudan doğruya kendimiziz.» «Tembellik ve merkeziyetçilik bizi mahvediyor.» Gerçeğin inkâr edilmesinden şikâyet eden Sabahattin «İlmî olduğu kadar pratik olan içtimaî mesleğin uygulanmasına gidilseydi içinde bulunulan feci duruma düşülmeyeceği» kanısında olduğunu söylüyor. Mahmut Şevket Paşa suikastına zorla adı karıştırıldığı için mahkûm edilen Sabahattin gizlice Paris'e kaçtı, bir yıl sonra da Birinci Dünya Savaşı'na girildi. Bu sırada yine Padişaha yazdığı mektupta münferit (tek) bir barış yapılmasını teklif etti, fakat teklifleri boşa çıktı. Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilişten sonra Sabahattin ancak 8 Aralık 1919'da İstanbul'a dönebildi (Ahmet Bedevi Kuran, İnkilâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakki, s. 372)*.

Sabahattin'in dönüşü sıralarında mütarekede «Mesleki İçtimaî» cemiyeti kuruldu. Kurucu Mehmet Ali Şevki, Sabahattin'in eski meslek arkadaşı ve *disciple*'i diye tanınmaktadır. İlk iş olarak Sabahattin'in 1911'de yazıp yayınlayamadığı *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* adlı eserini yayınladı[548]. Sabahattin önce bir dayanış noktasından (merkezi istinat) söz ediyor ve burada «ilm-i içtima»a dayanmak üzere «Mesleki İçtimaî»yi nasıl kurduğunu anlatıyor. «İçtimaî hayatımızın sağlam bir temele dayanmadığını ilmi içtima çoktan keşfetmiş, ondan doğan 'Mesleki İçtimaî'mizin hareket noktası işte bu aslî hakikatin savunulması olmuştur. Başımızda kopan bu son kıyametle artık herkes anlamaya başladı ki, ne umumî hayatımızın, ne özel hayatımızın hiçbir dayanış noktası yokmuş. Ahali, partiler, hükûmet hep temelsiz, havada yaşıyormuş. Bir kasırga ile savrulan yapraklar gibi düştüğümüz boşlukta tutunacak yer arıyor, fakat birşey bulamıyoruz. Halbuki bizi kurtaracak gözümüzün önünde duruyor. Eski devrin keyfî idaresine karşı içtimaî çevremizden birbirine hiç benzemeyen iki tepki doğmuştu: Birincisi umumî teoriler, indî kanaatlerdi, ikincisi ilmî tahliller, içtimaî kanunlardan çıkıyordu. Birinci tepki olan İttihat ve Terakki zihniyeti, mutlak idare yerine meşrutiyetin yani umumî kuvvetlerin filan şekli yerine filan şeklinin savunulmasını her derde deva sanmış, istibdadın doğrudan doğruya içtimaî hayatımızın zaafından ileri geldiğini sezmek bile istememişti. Bu yanlış görüş ıslahat diye yalnız siyasî ihtirasları genişleterek Türkiye'ye meşrutiyet adı altında eski devrin kötü günlerini aratacak feci bir devir daha yaşatıyor. İçtimaî hastalığımızın ilmî teşhisi yapılmadıkça ıslahat hakkında ileri sürülen fikirlerin hepsi bu sakat ve aldatıcı görüşleri çoğaltacak.

* Ahmet Bedevî Kuran (1884-1966) Askerî idadî ve Harbiyede okumuş. Harbiyede tevkif edilmiş ve mahkûm olmuş, sonra İsviçre'de hukuk tahsil etmiş ve Sabahattin'in «Mesleki İçtimaî»sine mensup olmuş, bu akıma ve Meşrutiyet'e dair değerli eserler yayınlamıştır.

548. Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir. Mesleki İçtimaî ve Programı* (Hilmi Kitabevi 1334/1918).

Bunları tutan devlet adamları veya siyasî partiler en büyük iyi niyetle de hareket etseler, memleketin yıkılmasını hızlandırmadan başka birşey yapmış olmayacaklar.»

«Bunun için istibdada karşı ikinci tepki olan 'Şahsî teşebbüs ve idarî merkeziyetsizlik' cemiyeti içtimaî teşkilâtımızın esaslı tahliline, özel ve umumî hayatımızı felce uğratan hastalığın hakikî teşhisine muhtaç olduğumuzu anladı, yayınlarının esasını *science sociale*'e dayandırmaya çalıştı.» Sabahattin'e göre ilk önce soyut düşüncelerden doğmuş olan sosyoloji ile fizik ve kimya kadar müspet bir ilim olan *science sociale*'i ayırmalıdır. 'İlmi içtima' adına Edmond Demolins'in bir iki eserinin adını vermek[549] o eserlerle birlikte hiç münasebeti olmayan başka içtimaî, iktisadî eserleri saymak 'ilmi içtima'ı tanımak ve tanıtmak değildir[550]. Halbuki kendine mahsus metoduyla içtimaî problemlerin tahlilini başaran yalnız ilmi içtima var. Bunu bilmek zamanımızı en lüzumlu ve en değerli bir tarzda kazanmak olacaktır. – Herkes görüyor ki çağdaş ilimler gözlem ve tecrübeden doğuyor. İlmi içtima böyle hareket ediyor. Sosyoloji ise (Durkheim'in sosyolojisini kastediyor) içtimaî olayları yalnız umumî ve vasatî ve ister istemez en sathî bir surette kavradığı için uğraştığı soruların ruhuna nüfuz edemiyor. Bu zeminde hakikî bir ilim kurabilmeleri için sırf içtimaî bakımdan kavramaları gereken sorulara psikoloji, hukuk, iktisat, ahlâk, felsefe ve tarih gibi çeşitli bakımlardan bakıyor ve birinin başladığı işi öteki takip edemiyor. Demek sosyoloji adıyla çıkan yayınlarda ne esaslı bir tahlil var ne de verimli bir takip! Esaslı tahlil yok, çünkü hukuk, iktisat, ahlâk gibi içtimaî görünüşler içtimaî bünyelere (kuruluşlara) göre değişen bir takım hallerdir. Demek ki bunlar içtimaî kuruluşu değil, içtimaî kuruluş bunları meydana getiriyor. Her içtimaî şekle göre başka tarzda görüş ve bundan dolayı netice diye görülmesi gereken olayları doğurucu sebep sanan sosyoloji, içtimaî bünyelerdeki büyük farkları yaratan aslî kuruluşları göremiyor. Bunları tahlil edecek bir metoda sahip bulunmuyor. İlmî gözlemlerle içtimaî keşifler doğuran böyle esaslı bir tahlil metodunun yokluğu önünde ise her sosyolog kendi görüşüne göre çalışır bir yazar oluyor. Bu şartlar altında ilim yerine ancak anarşi doğabilir. Bir zat vaktiyle şöyle söylüyordu: 'Sosyoloji adı altında okuduğumuz eserlerin hiçbiri ötekine benzemiyor. Spencer, Letourneau, Tarde, Durkheim, Le Bon gibi yazarlar içtimaî sorulara türlü açılardan bakmışlar ve çeşitli sonuçlara ulaşmışlar. Bu hal beni sosyolojiye ait eserlerin hepsi üzerinde büyük bir şüpheye düşürdü.' Vakıa bu tanınmış düşünürlerin eserleri kısır bir içtimaî felsefe meydana getirmektedir. Fakat hiç bir zaman hakikî bir ilim vücude getiremezdi[551], nitekim getiremedi.»

Sabahattin ilmi içtima'ın kurucuları olan Le Play, Henri de Tourville ve Demolins'den söz ediyor. İlmin bugünkü gelişmesini ve yapılan araştırmaları, metot tetkiklerini söylüyor[552]. Bu münasebetle yeryüzünün çeşitli sosyal kuruluşu ve sınıfı hakkında yazılmış sayısız monografileri, 80 yıldan fazla zamandır yapılan tahlilleri işaret

549. E. Demolins'in *Comment la Route Crée le Type Social* adlı eserinin birinci cildi Ahmet Sanih tarafından çevrilmiş ve Satvet Lutfi tarafından yayınlanmıştır (İstanbul Mahmut Bey matbaası 1913). *Anglo-Saksonların Esbabı Fâikiyeti Nedir?* (A quoi Tient la Supériorité des Anglo-Saxson).

550. Burada Gökalp'ın Demolins'e tarihi maddeci demesini ve içtimai mesleği ondan ibaret saymasını kastediyor.

551. Bu «İlmi İçtima» ile sosyolojinin farkını görmek için *La Science Sociale* dergisinin 100 ve 101'inci sayılarına bakınız.

552. Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir. Mesleki İçtimaî ve Programı* (Hilmi Kitabevi 1334/1918).

ediyor. «Bu büyük ve gittikçe mükemmelleşen terkip yardımıyla insanlık özel ve umumî hayatta kendisine rehberlik edebilecek ve böylece bütün ilimleri de etrafına toplayacak merkezî bir ilme, en değerli bir dayanma noktasına sahip bulunuyor.»

«Bir cemiyeti ıslah edebilmek için önce o cemiyetin içtimaî kuruluşunu (bünyesini) tanımalı. Bu kuruluşla başka kuruluşlar arasındaki farkı belirlemeli. Bunu yapmadan ıslahat programları çizmeye kalkmak, dümensiz bir gemiyle seyahate çıkmaya benzer. Ne yazık ki devlet adamlarımız ve siyasî partilerimizin hareketleri böyle bir hali andırıyor.» «Vakıa Tanzimat'tan beri çoğalan ıslahatçılarımız samimi bir yenileşme emeli besliyor. Fakat bu yenileşmenin ne suretle olacağını keşfedemiyorlar. Yalnız ilerleme şartı olarak hürriyet, meşrutiyet, maarif, ahlâk, en sonra batılaşma lüzumu ileri sürülüyordu, şimdi de sürülmede! Fakat bütün bu iddialar ne cemiyet ne de onu düzeltmeye çalışan zihniyeti bir karış ileri götüremedi. Çünkü içtimaî teşkilât zikrettiğimiz türlü görünüşlerden çıkmıyor, tersine bunlar müspet veya menfi bir tarzda içtimaî teşkilâttan çıkıyor.»

«Meşrutiyet İspanya'da da var, İngiltere'de de! Amerika'nın kuzeyi de cumhuriyetle idare ediliyor, ortası ve güneyi de! Halbuki bu cemiyetler arasında ölçülemeyecek kadar fark var. Bu dehşetli farklar hükûmet şekillerinden değil, içtimaî kuruluşlarının ayrılığından geliyor. Umumî hayatı özel hayata hâkim kılan cemaatçi kuruluşta idare şekli ne olursa olsun netice aynı: Siyasî tahakküm, içtimaî sefalet. Bundan dolayı yalnız hükûmet şeklini ve kanunlarımızı değiştirmekle hakikî bağımsızlığı kazanmayacağımızı Meşrutiyet'ten yıllarca önce söylemeye başlamıştık. Bu çalışma içtimaî kuruluşumuzun tahlilinden çıkarıldığı için doğruluğunu vakalar baştan başa tasdik etti. Mutlakiyette olduğu gibi Meşrutiyet'te de zulüm, istibdat ve anarşiden kurtulamadık. Halbuki düşünürlerimizden bazıları meşrutiyeti hâlâ her hastalığa iyi gelen ilaç gibi görüyor. 'Bu idare tarzı tam uygulansaydı memleket kurtulurdu' diyorlar. Bu iddia içtimaî bir imkânsızlığı dilemek oluyor. Çünkü meşrutiyetin gayesi halkın hükûmeti teftiş edebilmesidir. Halbuki özel hayatta bağımsızlığı sağlayacak faal bir üretim ve sağlam bir düzeni olmayan, fertleri kendilerini idareden aciz bir cemiyet umumî hayatı nasıl idare eder. Bu gözlem yalnız hükûmet şekline ait değildir. Herhangi bir içtimaî olayın ilmî tahliline girişilse onun içtimaî kuruluşla esaslı bağlantısı görülür. İşte maarif sorusu da böyle? Dün nasıl Anayasa ve meşrutiyeti kabul etmekle memleket kurtulabilir iddiasında bulunduksa bugün de felâketlerimiz bilgisizliktenmiş, ıslahat gelecek nesillere aydın kafalarla bezenmiş bir eğitim vermekmiş kanaati taşıyoruz. Bu kanaat da aynı yanlışın şekil değiştirmesinden başka bir şey değildir. Hükûmet ve kanunlar gibi maarif de sebep değil, içtimaî kuruluşa göre müspet veya menfi bir neticedir. Dinlerin de bu hakikati nasıl desteklediklerini görmek için aynı dinin çeşitli toplumlardaki görünüşlerine bakmalı! Katolikliğin İspanya ve Fransa'da tesiri başka, Kuzey Amerika'da tesiri yine başka. Cemaatçi kuruluşta olan İspanya ile cemaatçi ve fertçi iki kuruluşun karıştığı Fransa'da Katoliklik icra kuvvetini ele geçirmeye yarar bir siyasî tahakküm vasıtası, infiratçı Amerika'da ise bir eğitim âmili, vicdan dayanağıdır. Ahlâk da içtimaî kuruluşun nevine göre ya evrime ya alçalmaya uğruyor. Görülüyor ki her meselede esaslı sebep içtimaî kuruluş! Halbuki sosyologlar, iktisatçılar, psikologlar, tarihçiler içtimaî soruları tetkik ederken bu merkezî hakikati görmedikleri için neticeyi sebep zannetmişlerdir. Bu şartlarda ıslahatçılarımızı mazur görmekle

birlikte, kabul ediyoruz ki siyaset veya parti adamlarımızın programları aslî sebeplerine nüfuz eden ilmî tahlillere değil, kendilerini iyi niyetlerine rağmen yanlıştan yanlışa götüren indî tahminlere dayanıyor. İşte muhafazacılık, liberallik, demokratlık, sosyalistlik, yenileşme veya milliyetçilik gibi teoriler hep ilmî tahlil yokluğundan ve zihinlere yerleşmiş bazı kanaatleri hakikat sayarak onlardan akıl yürütme yolu ile hükümler çıkarma kötü usulünden geliyor. Fakat içtimaî meselelerin *science sociale* ile tahliline girilince görülüyor ki bütün bu etiketler, basma kalıp ünvanlar gerçekte hiçbirşey ifade etmiyor.

İnfiratçı kuruluş yönünde yürümek – mutlaka – batılılaşma demek değildir. Çünkü Batı'da infiratçı tip üstün bulunmakla birlikte iki büyük kuruluş birçok memleketlerde karışık haldedir. Öyle ise herhangi bir batılılaşmadan söz etmek, meseleyi en sathî gözle görmektir. Çünkü her unsurun geçmiş ve şimdiki tabiî ve içtimaî çevresi kendisine bir özellik veriyor. Hatta infiratçı kuruluşun zamanımızda en yüksek gelişmesini aksettiren İngilizlerle Kuzey Amerikalılar yalnız aynı kuruluşa değil, aynı unsura mensup oldukları ve aynı dili konuştukları halde, tabiî ve içtimaî çevrelerindeki farklardan dolayı yine içtimaî sınıflamada bir özellik gösteriyorlar. Bunun için dünkü İngiliz *colonisateur*'leri, bugünkü Amerikan *yankee*'leri oluyor. Demek hiçbir milleti taklide kalkışmakla o millet olamayacağımız, olmamız da istenmeyeceği gibi, yalnız milliyetimize sarılmakla da olduğumuzdan fazla bir varlık elde edemeyiz. Çünkü en faal bir ziraî ve iktisadî işletmenin doğurduğu içtimaî kabiliyet ve bu kabiliyeti geliştiren infiratçı bir eğitimle kazanılacak bir netice hiçbir vakit duygular ve dileklerle elde edilemez. Fakat fikir çevremizde batılaşma fikri, memleketi Batı'nın maddî ve manevî araçları ile cihazlamak demek oluyor. Zannediyoruz ki en ileri memleketlerde olduğu gibi Türkiye'de de mükemmel şoseler, demiryolları, limanlar, kanallar, okullar, kütüphaneler, bankalar gibi tesisler vücude getirmek Türkiye'yi Batı'nın medenî seviyesine yükseltebilir? Hiç düşünmüyoruz ki biz bunlardan daima yoksun olagelmişken Batı bunları yoktan çıkarmış ve çıkarmaktadır. Doğu'nun alçalması yolsuzluk bilgisizlik veya idaresizlikten geliyor deyivermekle nasıl duraklama ve alçalma sebeplerimiz açıklanmış olmuyorsa, Batı'nın bugünkü ilerlemesi yolları, okulları, ilim kurumlarının mükemmelliğidir, veya hükûmetlerinin iyi idaresinden doğuyor demekle de oranın üstünlük sebepleri açıklanmış olmuyor. Çünkü bilgisizlikle bilgiyi, yolsuzlukla yolları, iyi ve kötü idareleri, hasılı alçalma ve ilerlemeyi yaratan aslî sebepler var. Biz bu sebepleri araştıracak yerde daima doğurdukları neticelerle uğraşıyoruz ve çalışmamız boşuna gidiyor.

Roma'nın Yunan'ı yenmesi, bilgisizliğin bilgiyi yenmesi değil, çetin bir ziraat üzerine kurulmuş metin bir kuruluşun kolay ve gevşek bir ziraatle ticaret üzerine kurulmuş daha zayıf bir kuruluşu yenmesiydi. Romalıların çökmesi de Yunan okulunda aydınlanmalarından değil, cemaatçilikten kurtulamadıkları için içtimaî fesadın kaynağı olan cemaatçi devlet kuruluşuna düşmelerinden ileri geliyordu.» (Daha önceki bölümlerde Sabahattin'in maarif ve eğitim hakkındaki görüşlerini söylediğimiz için bu noktaya tekrar dönmüyoruz).

Sabahattin, cemaatçi Türk sosyal kuruluşunda tüketici memur teşkilatının üretici faal sınıfların doğmasına nasıl engel olduğunu birkaç bölümde anlatıyor. Bu esaslı soruya Gökalp de *Türkleşmek* kitabının başında Türklerin yalnız memur ve çiftçi yetiş-

tirdikleri ve üreticiliğin azınlıklar elinde bulunduğunu söylerken dokunuyorsa da, Sabahattin gibi bunu bütün meselelerin başı haline getirmediği için tekrar bu can alacak meseleye dönmüyor. Sabahattin kitabın son bölümüne «Yeni İstikamet» diyor ve burada bölge hükümetleri, disiplin, adliye vb. ile özel hayat düzeltmeleri yani cemaatçi tipten infiratçı tipe geçme yollarını anlatıyor. Onca, toplumların bu iki tipte oluşu hiçbir sosyal *fatalisme* telkin etmemelidir. «Tam tersine, içtimaî olayların bilinmesi onlar üzerine tesir etme imkânını verir. Bu tesirin başında da böyle bir geçişi sağlayacak tarzda bir eğitim sistemi tutmak gelir. Öyle ise soyut olarak bir maarif meselesi yoktur. Fakat infiratçı tipe geçecek ve üretici-müteşebbis insan yetiştirecek tarzda ayarlanmış bir eğitim sistemi meselesi vardır. Bu takdirde maarif içtimaî kuruluşun değiştirilmesi yolunda girişilecek bütün reformların başında gelecektir» (İstanbul, 1913/1329).

Sabahattin Mütareke'de İstanbul'a dönünce eski bildiri ve yayınlarını hatırlatarak kamu sanısına son bir hitapta bulundu ve siyasi çevreleri uyarmak için söylediklerinin dinlenmemesinden doğan sonuçları anlattı: «Yirmi yıla yaklaşan bir vatan davasının bugünkü felâket karşısındaki durumunu belirtmeyi zarurî görüyorum.» diyordu. «Meşrutiyet'ten beri savunmaya başladığımız bu mesleği sonraki vakalar destekledi mi, yalanladı mı? Bunlara cevabı vakalar verecektir. 'Meslek-i İçtimaî' şahsî değil ilmî ve pratik bir meslektir. İlimse olayları birbirine zincirleme bağlayarak geçmişi aydınlatır, geleceği keşfe yürür. Mesleki içtimaî, Osmanlı geçmişini aydınlatmaya başladığı gibi, millî geleceğimizi de keşfi başarıyor. Bu söylediklerimiz vakalarla meydana çıkmıştır. Vaktiyle *Terakki*'de söylediğimiz 'hükûmet şeklini değiştirmekle istibdadın önüne geçilemeyeceği, ıslahatın ağırlık merkezini umumî hayattan özel hayata geçirmedikçe Meşrutiyet'in iflasa mahkûm olacağı' iddiası, Meşrutiyet'ten sonra iktidar mevkiine gelen muvafık muhalif bütün kabinelerin iflasıyla ispat edilmiştir. Eğer *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*'de izah ettiğimiz şartlar altında idarî merkeziyetsizliğin uygulamasına gidilseydi, Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî hayatı yalnız bir şehre bağlı kalmayacak, bölge işlerinin en kabiliyetli ilgililerince idaresine hazırlanarak idarî kabiliyet gelişmesi sağlanmış olacaktı. İdarî merkeziyetsizlikse siyasî birliği kuvvetlendirecekti. Şimdi 'Mesleki içtimaî'nin son iki tarihî trajedi karşısında aldıkları tavra bakalım. Balkan Savaşı bizi Balkanlardan çıkarmakla kalmadı, yüzbinlerce vatandaşımızın mahvına sebep oldu. Dünya Savaşı'nda 'Bu savaşın Almanya ve müttefiklerince kazanılmasına ihtimal olmadığı' şeklinde tekrar tekrar iddia etmiş, bu savaştan üç yıl önce *Üçüncü İzah*'ta (s. 119) bu cihetleri önceden haber vermiştik. Balkan Savaşı'na girmeden çok önce ondan kaçınmak mümkündü. 'Ya Girit ya ölüm' düsturu gibi hiçbir ihtiyaca uymaz ve savaş doğurucu bir zihniyetle hareket eden İttihat ve Terakki'den sonraki bürokrat veya muhalif kabinelere de hakikati anlatmak mümkün olamadı. Savunduğumuz siyasî zihniyet kabul edilseydi, Balkan birleşmesi lehimize çözülebilecekti. Çünkü, birbirine düşman olan Yunanlılarla Bulgarlar ve Sırplar birleşmiş olmayacaklardı. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru tek başımıza barışa girme teklifimiz de aynı şekilde dinlenmedi ve uçuruma sürüklendik. Bu öngörüleri neye dayanarak yaptık? Özel hayatı umumî hayatının hükmü altında olan Almanya'nın gelişmiş infiratçı cemiyetleri yenmesine imkân yoktu. İğreti bir askerî başarı olsa bile, böyle oluşu bu cemiyetlerin son zaferini gerektiremezdi. Mesleki içtimaî'nin uygulanması

yoluna girersek, bugün de âlemi tehdit eden bolşevizm gibi istilâcı cereyanlara karşı vaziyet alırsak Türkiye'nin varlığı dünya barışına müspet etki yapacak gerçek bir değer kazanır. Demek ki Türkiye'ye ilerlemiş insanlığın yardımıyla kuşatılmış olmak hakkını kazandıracak en ciddî teşebbüs dışardan değil, içerden gelebilecek. Çünkü Türkiye'nin dıştan bir barış âmili olabilmesi önce kendi içinde devamlı bir istikrar kurulmasına bağlı! Böyle bir istikrar ise islahatın ağırlık merkezinin umumî hayattan özel hayata geçirilmesine bağlıdır. Bu yol özel hayatta şahsî teşebbüs, ziraî işletme, iktisadî bağımsızlık ve ahlâkî yükselme, umumî hayatta ise merkeziyetsizlik yoludur. Merkeziyetsizlik çeşitli unsurları siyasetçe tatmin etmek değildir, idarî ve bölgesel bir merkeziyetsizliktir. Merkeziyetsizlik üretim ve idare kabiliyetinin gelişmesiyle sıkıdan sıkıya münasebetli bir düzelme yolu olduğu için saltanat hududunun daralması bizi bu yolda yürümekten vazgeçmek şöyle dursun, bu yolda yürümekten dolayı âlemdeki mevkiimizin gittikçe küçülmesi aynı yola bir an önce girmemizi gerektiriyor. Eğer çevremizde vakaların uyandırmasından faydalanmış bir düzelme zihniyeti varsa bunu hemen kabul edelim. Yoksa, Meslek-i İçtimaî'nin uygulanması için Türkiye'nin yeryüzünden kalkmasını beklemeyelim» (2 Şubat 1920). Sabahattin ondan sonra son defa Avrupa'ya gitti ve ölümüne kadar İsviçre'de pek güç hayat şartları içinde yaşadı. Bir aralık Neuchatel'de bir kilise tarafından bakılıyordu. Ara sıra yine Avrupa gazetelerinde Türkiye meselesini ve Sovyet Rusya'nın Meslek-i İçtimaî bakımından tahlilini yapıyordu. Fakat asıl «ilm-i içtima»a ait yazılarını bıraktı (Hanedanla akrabalığı yüzünden) Cumhuriyet Türkiyesi'ne giremedi. Nezahat N. Ege ile mektuplaşmalarında yine memleket meselelerinden bahsetti*, 1948'de Neuchatel'de öldü**.

Ali Kemal (1867-1922) Meşrutiyet'in siyasi yazarları arasmda en tanınmışlarındandır. Hüseyin Cahit *Tanin*'de, kendisi önce *İkdam* sonra *Sabah*'ta olmak üzere bu iki yazar karşılıklı İttihat ve Terakki ile Hürriyet ve İtilaf siyasi partilerinin mücadelesini temsil ediyorlardı. Ali Kemal'in babası Kastamonuludur. İstanbul'da doğmuş, Mülkiyenin son sınıfından Paris'e, oradan Cenevre'ye geçmiş, iki yıl sonra memlekete dönmüştür. 1889'da siyasi sebeplerle Haleb'e sürüldü. 1894'te tekrar Avrupa'ya gitti. Oradan *İkdam* gazetesine yolladığı makalelerle tanındı. Asıl adı Ali Rıza idi. Ali Kemal takma adıyla yazılarını yazdı. 1908'de İstanbul'a geldi. İttihat ve Terakki'ye şiddetli hücumda bulundu. Fakat bu siyasi hayatı dışında edebiyat ve tarihe meraklı idi. Yahya Kemal'in söylediğine göre*** Fransız İhtilali tarihini merak etti. İttihatçılarla birlikte çalışmaya başladı. Fakat az sonra onlarla arası açıldı. İstanbul'a döndü. *Meşveret* onu Abdülhamid'e jurnal yazmakla suçladı. Meşrutiyet'te *Rical-i İhtilâl, Bir Safha-i Tarih, Paris Mektupları, Bir Safha-i Şebâb, Paris Musahabeleri, İlim ve Ahlâk* adlı kitapları yayınladı. Fransız ihtilâl adamlarına hayranlığı onda İnsan Hakları Beyannamesi'nin soyut fikirlerine karşı bağnazlık derecesinde şiddetli bağlılık uyandırdı. Fakat onun savunduğu adalet, hürriyet ve hak fikirlerinin gerçekle ilgisi yoktu. Oysa bu soyut kavramların önünde çiğnenen gerçek hakları, bozulan gerçek adaletleri göremiyordu. Bu yanlış içtihatta sonuna kadar devam etti. Yahya Kemal onun

* Bu mektuplar yayınlanmamıştır.

** 1949'da *Sosyoloji Dergisi*'nin bir özel sayısını (4-5) Sabahattin'e ayırdık.

*** *Yahya Kemal anlatıyor: Ali Kemal* (*Meydan* dergileri, 19 Ocak 1965, sayı 1; 2 Şubat 1965, sayı 5; 16 Şubat 1965, sayı 5).

için şöyle diyor: «Ali Kemal'i 14 sene tamdım. Nevi şahsına münhasır bir insandır. Ne Fransızcayı ne İngilizceyi tam öğrenememişti. Avrupa'yı anlamamış tam bir şarklı idi. En iyi bildiği şey, kullandığı Türkçeydi. Son yıllarda Türkçe bir lûgat yazıyordu. Bu eserin yazılmış kısmı bir gün çıkarsa Ali Kemal'in Türkçedeki kudreti belli olur. Onun kendine has bir üslubu vardı. Kolay, çabuk, düzeltmesiz yazardı. Edebiyatı Cedide'den nefret ederdi. Muallim Naci'ye hayrandı. Paris'te *Science Politique* okulunda Albert Sorel, Vandel'in derslerini dinlemişti. Tarihî şahsiyetleri derinden tetkik etmeksizin hayran olurdu. Gençliğinde Halep'te sürgün iken yazdığı bir ahlâk kitabı, bir iki romanı vardı. Şöhretinin başlangıcı *Paris Mektupları*'dır. Larroumet'nin Sorbonne'daki derslerinden ziyade Paris edebî basınının izlerini aksettirmektedir. *Rical-i İhtilâl* de Danton, Condorcet, Saint Just, Robespierre'den hayranlıkla bahsediyor. Hayatınca büyük jestler yapmaktan hoşlandı. Fakat gerçekle ilgisiz inatçı ve ters karakteri onun mütareke yıllarında millî mücadelenin mânasını küçümsemeye, soyut hak ve adalet avukatlığı yüzünden çiğnenmiş gerçek haklara karşı kör olmaya götürdü. *Sabah*'ta devamlı olarak millî mücadeleye karşı yazdı. *Peyami Sabah*'ta edebî hasbihaller yaptı. Ferit Paşa kabinesinde dahiliye ve maarif nazırı oldu. Bu çıkmaz yolda millî menfaatlere, Türk milletine tecavüz ettiğinin farkında değildi.»

Bir Safha-i Tarih'te siyasi vakalar arasında Ahmet Mithat'ı tasvir ediyor. Ahmet Mithat, onun için Muallim Naci'yi yetiştiren adam diye takdir edilmelidir. Fakat Naci'yi *Tercüman*'dan uzaklaştırınca onun gözünden düşüyor. Mithat Efendi'nin şöhretini kaybetmesinde bu hareketinin büyük tesiri oldu diyor.

Yahya Kemal'in anlattığına göre Halep ve Mısır'da nice yıllar kalmıştı. Arapça'yı iyi bildiğini zannediyorum diyor. Hiçbir mevzuda derinleşmiş değildi. Fakat en buhranlı zamanlarında bile okumak ve yazmak alışkanlığını bırakmamıştı. Yazılarına hayranların çoğu «kudema» sınıfındandı. Şöyle filozofça kötümser ve müstehzi bir çeşni ile yazışı o sınıfın hoşuna giderdi. Ali Kemal'in nesri, edebiyat tarihimizde İbn Kemal, Hoca Sadettin, Peçevî gibiydi. Yazının zemin ve zamanına göre hemen bir beyit bulurdu. Mali işlerde ahlakı pek düzgün değildi. Ahmet Celâlettin ve Mahmut Muhtar Paşaların Mısır'daki çiftliklerine nazır oluşu ile başlayan refahlı hayatını sonra kaybetti. Fakat daima bu tarzda imkânlar aradı. Paşaların işlerine bakarken Mısır'da borsa oyunlarına girmiş, bir süre büyük para kazanmıştı. Sonra Mısır'da birçok bankaları yere seren büyük *croc* olunca Ali Kemal de iflas etmiş, oradan Paris'e gelmiş, zarurete (yoksulluk) düşmüştü. Aleyhindeki ithamların ne derecede doğru olduğu belli değildir. Fakat sonra her iki paşa ile yine dost oldu. Ferit Paşa hükümetinde *Peyami Sabah*'a tahsisat aldığı meydana çıkmıştır.

Ali Kemal Mülkiye sıralarında politikanın tadını almıştı. İki defa Paris'e gelmiş, Jön Türklere karışmış, fakat hiçbir zaman açık olarak Abdülhamid'e karşı vaziyet almamıştır. Hürriyetten bahseden Ali Kemal yaratılışında muhafazacı idi. Ahmet Celâlettin Paşa Paris'e gelerek Murat Bey'le Abdülhamid'i uzlaştırırken programı Ali Kemal'den almıştı. Buna mükâfat olarak Brüksel sefaretinde bir kâtiplik elde etti. O sıralarda hiçbir Türk, İstanbul gazetelerinde yazı yazamazken Ali Kemal'in *Paris Mektupları, İkdam* gazetesine düzenli gönderiliyordu. Mısır'dan Paris'e geldiği zaman Abdülhamid'in son günleri idi. Ali Kemal sarayla mektuplaştı ve İstanbul'a dönüşünü sağladı. Meşrutiyet'ten birkaç gün önce İstanbul'a geldi. Abdülhamid'le görüştü. Ga-

rip bir tecelli olarak Manastır ve Selânik'teki inkılap hareketleri sırasında o, padişahın huzurunda bulunuyordu. Meşrutiyet ilan edilince *İkdam*'ın başyazarlığını aldı. Siyasi savaşa girdi. Dr. Nazım ve Bahaettin Sahir, Ali Kemal'in baş düşmanı idiler. Onlar İttihat ve Terakkiye, Ali Kemal'e karşı düşmanlığı öğrettiler. Fakat bu ergeç olacaktı. Çünkü Ali Kemal tek başına kalacak yaratılışta idi. Devlet ve millet olarak varlığımıza karşı içten tamamiyle kötümserdi. Muhalif olarak yaratılmıştı. Ali Kemal milliyetçilikten nefretini, azınlıklara sevgisini bu sırada gösterdi. «itilâf-ı anasır» fikrini savundu. İstanbul işgal edilince toprakdaşlık diye Yunan istilasını meşrulaştırmaya çalışan bir Rum yazarının makalelerini gazetesine koyacak dereceye gelmişti. Milli tarafımızı iyi bilen bu adam, inadı yüzünden bu hale düştü. Ali Kemal Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda *Sabah* başyazarlığını elde etti. Talat ve Enver'in kaçmaları gününe kadar ihtiyatlı yazılar yazdı, fakat kaçmalarından sonra coştu. O günlerin en zehirli ithamı «ittihatçı» ithamı idi. Tehdit yerine «ittihatçı» sıfatını herkese yapıştırdı. Bir seferinde «Türk milleti ittihatçıdır» diyordu. Ondan sonra artık ok yaydan çıkmıştı. İttihatçı düşmanlığı onu muhalifliğinin şuursuz, son haddine kadar götürdü ve akıbetine sürükledi. Ankara'ya giderken İzmit'te halk tarafından öldürüldü.

NÜZHET SABİT (1883 - 1919)

İmparatorluğun çöküş yıllarının en dikkate değer ve nevinde tek siması Nüzhet Sabit'dir. Milliyetçi, vatancı, ateşli idealist Nüzhet Sabit'in sosyalistliğini bu umumi akımın sosyalizmine karıştırmaya imkân yoktur. Onun insani vatancılığı tabii sonuç olarak sosyalizme ulaşmış, fakat bu hal onun milli duygusunu eksiltmemiştir. Nüzhet Sabit Sana'da doğmuş, Şam, Adana ve Urfa'da ortaöğrenimini yapmış, mülkiyeden mezun olmuştur. Baba ve ana cihetinden Konyalı, Karamanoğulları'ndandı. Rodos'taki ilk mülki hizmeti içinde Meşrutiyet ilan edildi. İstanbul'da *Vazife* dergisini çıkardı (1909). Meşrutiyet'in ilk heyecanı ile İttihat ve Terakki klübüne girdiği halde hayal kırıklığına uğramış; oradan ve masonluktan istifa ederek «Teavün-ü İçtimaî» (solidarizm) cemiyetini kurmuştu (1909). Görünüşte umuma faydalı yayınlar yapmak için kurulmuş olan cemiyet, ittihatçıları kuşkulandırıyordu. Daha 1908'de Paris'e tetkikler yapmak üzere gittiği zaman Talat'a, Dr. Nazım'a yazdığı uyarma mektupları, üzerlerinde menfi tesir yapmıştı. *Vazife*'nin ilk sayısındaki (27 Kasım, 1911/1327) hatıralarında şöyle diyor: Maksadım İttihat ve Terakki'yi uyarmak, vazifelerini göstermekti. Gerçi ben o fikrin kısırlığına kanidim. Fakat bunu kamu sanısına karşı ispat gerektirdi.» *Kabinenin Gençlerine* başlıklı yazıda şöyle diyordu: «İstibdadın felâketini görüp de bağıramadığımız zamanları düşünün! O vakit hürriyet için, konuşma, toplanma, düşünme hürlüğü için nenizi feda etmek istemezdiniz? Nasıl oluyor da bugün hürriyetin en büyük düşmanları siz oluyorsunuz!» Bundan sonra çıkan üç yazı üzerine gazete kapatıldı ve Nüzhet Sabit mahkemeye verildi. Fakat o sırada sıkı yönetim İttihat ve Terakki'den daha insaflı idi. Kendisini serbest bıraktı. O da «Binbir Kuş Kütüphanesi»ni kurdu. Burada yayınlanan *Karganın Genç Nazırlara Hitabı* risalesinden sonra *Devekuşunun Mebuslara Hitabı* çıktı. Risaleler polisçe toplatıldı. O sırada İttihat kabinesi düştü. Balkan Savaşı'ndan sonra Nüzhet Sabit «Neşri Vesaik» cemiyetini kurdu. Kâmil Paşa kabinesinden sonra ittihatçıların yeniden iktidara gelmesi üzerine

«Müdafaa-i Milliye» cemiyetine girdi. «Neşri Vesaik» cemiyeti adına Avrupa'ya giderek tanınmış yazarlarla, mesela Victor Berard'la temas etti. Birinci Dünya Savaşı'ndan bir yıl önce *Siyaset Yolları* adlı risalesinde geleceğin karanlığını haber veriyor (13 Ocak 1913). Ertesi yıl bu savaşa girişimize isyan ediyor. Darüşşefaka'daki görevinden azlediliyor. Ondan sonra kendini okuma ve çalışmaya veriyor. Mütareke'den birkaç ay önce *Vazife*'yi tekrar çıkarmaya başlıyor. Burada *Vesika Ekmeği* adlı yazısı yüzünden gazete kapatılıyor. Nüzhet Sabit – geç de olsa – düşmanın harple İstanbul'a girmesini önlemek için «münferit barış» teklifini ileri süren *Bugünün Vazifesi* adlı risaleyi yayınlıyor ve aynı maksatla padişaha bir arîze gönderiyor. Bu hadise ittihatçıları son derece kızdırıyor. Tevkif edilmek isteniyor, fakat birkaç hafta dostlarının evlerinde saklanıyor ve o sırada Mütareke oluyor. Yeniden İzzet Paşa kabinesinde *Vazife-i İsyan* adlı bir risale yayınlıyor ve Alman militarizmine kurban olan zihniyete karşı bir miting yapmak istiyor, fakat hükümet izin vermiyor. O sırada *Fagfur* dergisinde Gökalp ve Rıza Tevfik hakkında ciddi ve ölçülü tenkit yazıları yayınlıyor. Ferit Paşa kabinesinde iaşe umum müdürlüğü alıyorsa da idare ile anlaşamadığı için azlediliyor. İşten çekildiği yıllarda birçok eğitim ve reform risalesi ve Türkçülükle insaniyetçiliği birleştiren sahne eserleri ve hikâyeler yayınlıyor. En önemlisi olan *Hatıralar*'ında, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarının ıztırabını ve fikir buhranını kendi hayatı açısından tasvir ediyor. Nüzhet Sabit veremden ve bir kan boşanması ile 36 yaşında İstanbul'da ölmüştür.

Nüzhet Sabit, insanlık gayesi için vatan gerçeğine dayanıyordu. İlk hedefi Anadolu sevgisiydi; Anadolu'yu kurtarmaktı. *Türk Uşağı* adlı basılmamış tiyatrosunda «Sizler beyaz ayın canlı çiçekleri, Anadolu'da köklenin, Anadolu toprağında kuvvet bulun!» diyordu. Fakat onun vatancılığı kin ve tahakküm esasına dayanan saldırıcı ve adi milliyetçilik değildi. O, vatan derken zulüm altındaki Anadolu'yu kastediyordu. Onun vatancılığı insanlık gayesine yönelmiş yurtseverlikti. Şöyle diyor: «Okuduklarımdan iki noktada ayrılıyorum. I. Metafizik sorularla uğraşanlardan, hayatî ve pratik olmadıkları için; II. Maddecilerden, insanın yerini belirterek gelecek insanın gelecek içtimaî kanunlarını bir esasa bağlamadıkları ve esaslarla 'ferîler' arasında ahenk kuramadıkları için ayrılıyorum.» «Benim esaslı düşüncem şudur: a) İnsan bütün olayları kendi görüşünden çözmek zorundadır. Öyle ise herşeyden önce âlemdeki kendi yerini belirlemelidir ki başka varlıklarla kendi arasında tabiî bir denge kurulabilsin. Tabiî bir denge sağlayabilmek için de kendinin tabiî olaylar altında veya üstünde değil, tabiatın içinde bulunduğunu esas olarak kabul etmelidir. b) İnsanlıkta üç insan vardır: dünkü insan, bugünkü insan, yarınki insan. c) Çatışma, bu üç insanın çarpışmasından veya birbiri içinde yaşamasından doğar.»

Siyasi görüşünü şöyle özetliyor: 1) Hangi partiye mensup olursa olsun namusluları korumak, ahlâksızları partiden çıkarmak. Zararlı particilik zihniyetini yok etmek; 2) En yüksek basın hürlüğü; 3) Kanunun hâkim olması; 4) İktisatta hükümetçilik; 5) Medeniyette çağdaşlık. «Ondört yıldır iktisatla uğraşırım. Londra ve Paris'te belediyeciliği, kooperatifleri tetkik ettim. Memlekette ilk defa 'Teavün-ü İçtimaî'yi kurdum. Demek serbest iktisat ekolüne karşıyım. İktisatta hükûmetçiyim. *Takip ve Tenkit* dergisinde ziraat olayları adlı dört makalede hep bu ilkeleri savundum. Üretici hükûmet teorisini meydana çıkardım. Önce garip karşılandım. Ama Dünya Savaşı beni

destekledi. Hemen bu hükûmet tamamen üretici olmaya mecbur oldu. Bu hal devam edecektir. Çünkü fakir halkı korumak, açları susturmak gerekir. Bunun için de hükûmetin üretim ve tüketim işleri ile doğrudan doğruya ilgilenmesi ve bunun için özel kanunlar yapması gerekir» (Vazife-i İsyan). «Biz şarklılar Avrupa'da sosyalistliğin hızla ilerlemesini iyi karşılamalıyız. Çünkü Avrupa'nın şarka ve bütün geri kalmış milletlere reva gördüğü haksız saldırmaların önü, ancak sosyalistlik fikirlerin yayılmasıyla alınacaktır.» (Vazife, 16 Şubat, 1327/1911).

Nüzhet Sabit 9 Ocak 1911'de (1327) *Vazife* gazetesini çıkarıyordu. Vazife'nin mesleği iki partiye bir teklif yapmaktır: vereceğimiz oyun değerini bilelim. Kanuna saygı gösterelim diyor, «yaşamak korkusu»ndan, «adalet ihtiyacı»ndan söz ediyor. Teavün-ü İçtimaî Lokantası açıyor. 22 Ocak 1911 tarihli sayısında «Bilmem bu memleketi kim kurtaracak» diyor. Fikret'in *Doksanbeşe Doğru*'sunu yayınlıyor. (Millet Meclisi'nin feshi dolayısıyla). *Vazife*'nin 19. sayısında (25 Nisan 1912) «İçtimaî inkılâp nasıl hazırlanır?» diyor.

Fagfur dergisinde (sayı 4, 5 Eylül 1337, müdür: Selâmi İzzet), Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabını tenkit ediyor. «Gökalp lisan, gelenek ve kaide, kültür ve medeniyet, eğitim, ideal, milliyetçilik, turancılık gibi çeşitli sorular hakkmdaki yazılarını topladı. Yazar Durkheim'cidir. Bu mesleğin şiarı içtimaî olayları köklerinden tetkike girmek, bu soruları aydın olarak tarif etmektir. Bu bakımdan tetkik ettiği soruların hiç birinde ilmî olamamıştır. Bahsettiği soruları bir gazeteci kolaylığıyla muhakeme etmiş ve daha büyük bir kolaylıkla içtimaî kaideler koymak istemiştir. Gerçi kitabın bazı yerlerinde Durkheim, Tarde ve Bergson'dan alınmış fikirler var. Fakat Durkheim'ci olmak, Durkheim'ın teorilerini yazmak değildir. Durkheim'ci olmak, onun teorilerini içtimaî sorulara yanılmadan tatbik edebilmektir. Yazarın bu başarısızlığına ilmî kudret eksikliğinden ziyade, fazla ülkücülüğünün sebep olduğu görülüyor. Yazar üç fikir cereyanından söz ediyor ve bunları temsil eden gazete ve dergileri gösteriyor. *Sebilürreşat* acaba İslâmlaşmak mı, yoksa İslâmiyet taraflısı mıdır? Bu dergiden önce İslâmlaşmak fikri yok mu idi? Gazetesiz, dergisiz fikir cereyanları olamaz mı?» Sonuç olarak Nüzhet Sabit, Gökalp'in kitabını ince bir tahlilden geçirerek birçok noktalara ait yeni sorular soruyor ve eseri, konusunun genişliğine göre çok yüzeysel buluyor. Reşit Galip'de aynı derginin 4. sayısında *Yeni Hayat*'ı tenkit etmektedir.

İMPARATORLUĞUN SONU

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılına ait Türk fikir hayatı, bizi bu imparatorluğun yapısı ve sonuçları üzerinde düşünmeye götürüyor. Önce toplumun yapısını ele alalım, sonra oradaki fikri-manevi hayatın vasıflarını gözden geçirelim. I. İmparatorluk gelenekçi Türk «il» teşkilatı ile İslam devlet bünyesi üzerinde kurulmuş, buna sonradan bir derecede Bizans tesirleri katılmıştır. İl teşkilatı göçebe ve yarı göçebe, üretici olmayan bir işletmeye dayanır: *Siyasetname*'de mukataa adını alan bu teşkilat, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılarda sipahilik ve zaimlik olmuştur. Sipahilik kılıç sahiplerine verilir, babadan oğula geçmez. Devlet bu hakkı aynı ailede bırakabilir veya başkasına verebilir. Bu yüzden toprak işletmesi yüzeyde kalır. İslami temele göre

mülk, varisler arasında bölünür. Tarlalar daima bölünmeye doğru gider ve verimli üretim güçleşir. Halk 1000-1300 arasında gelen Selçuk, Harzem, Moğol akınlarının getirdiği aşiretlerin yerleşmesinden meydana gelmiştir. Fakat 15. yüzyıla kadar yeni göçler olmuş, 16. yüzyılda bir kısım göçebeler Rumeli'ye yerleştirilmiştir. Yerleşmeler ağır olmuştur. Doğuda mevsimlere göre aşiretler yer değiştirirdi. 1694-1697 arası Orta Anadolu'da önemli yerleştirmeler oldu (Cengiz Orhonlu, 1694-97 Arası Aşiretlerin Yerleşmesi, Edebiyat Fakültesi Doktora Tezi), 1860-1880'de Adana, Batı Anadolu ve Bursa'da yeni yerleşmeler olmuştur (Abidin Paşa – Ahmet Vefik Paşa). Aşiretler dağınık ve kesafetsiz olarak 40.000'i aşkın oba ve köye dağılmıştır*. Bu yüzden köyler zayıf yerleşmiş aşırı yapılarıdır. Kasaba ve şehirler köylerin sipahilik ve kadılıkların bulunduğu yer etrafında birikmesinden doğmuş köy kümeleridir. Batı'da olduğu gibi serbest şehirler (municipium), belediyeler, bölge idareleri yoktur. Tanzimat, merkezle ilgisiz olan bu zayıf bölgelerin ayrılmasını önlemek için (Celâli isyanları, yabancı tahrikleri, mezhep ve tarikat huruçları, vb.) imparatorluğun her yanında (vilayet ve sancak merkezlerinde) hükümet konağı, kışla, karakol, vb. şeklinde binalar yaptırdı. Bu üretici olmayan büyük yatırım borçla sağlandı. Üretimi yapacak bireyler değil ailelerdir. Bunun için iktisadi hayatta aile yapısının büyük rolü vardır. Batı Türk ailesi eski Türk ailesiyle İran-Bizans baba-erkliği ailesinin karışmasından doğduğu için Gökalp'in deyişi ile ocaktan konağa doğru gelişmiştir. Fakat İslam hukuku, mirası parçaladığı için konağın bölünmesi devamlı büyük üretimi imkânsız hale koymuştur. Buna Tanzimat'tan sonra Batı tesiriyle konak yapısının sarsılmasını da katmalıdır. Böylece meydana gelen aile, Batı'mn bağımsız yeni bir yapı olan *conjugal* ailesi (Gökalp'in deyişle «yuva»sı) değil, parçalanmış ve temelini kaybetmiş «konak» ailesi olmuştur. Türk iktisadi hayatının kendine sosyal yapıda temel bulamaması bundan ileri gelir. Tanzimat'tan sonraki iktisadi hayat bu bünye üzerinde kurulmuştur. Ahmet III – Mahmut II arasındaki sürekli yenilişleri önlemek için devlet endüstrisi teşebbüsüne girişilmiştir: çuha tezgahı, tersane, baruthane, tophane vb. böyle doğmuştur. Fakat bu endüstri, dış borçlarla yapılmış, bu borçları ödemek için bir kısım ziraat ve maden işletmelerine *régie* konarak geliri borca karşılık yatırılmış, zayıf endüstriler yenilmeyi önleyemediği gibi toprak ve maden işletmeleri de zayıflamıştır. Gümrüklerin açılması kapitalist memleketlerin akınına sebep olmuş, yabancı sermaye ile azınlıklar anlaşmış ve ortaçağda «zimmî» denen sınıf aşağı dereceden en refahlı ve aydın dereceye yükselmiştir. Yabancı sermaye akını yerli küçük endüstriyi yıktığı gibi Tanzimat'ın doğurduğu yetmez büyük endüstri ile «Hayriye esnafı»nı da kuvvetten düşürmüştür. Meşrutiyetçilerin «hürriyet» fikirlerinin iktisadi sonucu bu olmuştur. Gümrükleri kapamanın birinci iğreti denemesi Mahmut II zamanında oldu**. Ondan sonra Tanzimat, borçlar sistemi ile yeniden açık gümrüğe döndü. Ahmet Mithat himayeciliği boş yere savundu. Abdülhamid II eski sistemi düzeltemedi. Meşrutiyet'de borçlar ve açık gümrük sistemi devam etti. Cavid'in liberal iktisat gö-

* Hasan Reşit Tankut, *Köylerimiz, Bugün Nasıldır, Dün Nasıldı, Yarın Nasıl Olmalıdır*, Kenan basımevi, 1939.

** Japonya 1868'den sonra gümrükleri kapama ve iç üretimi koruma işini başardığı için bizden çok farklı bir evrim kazanmıştır (Robert E. Ward, Dankwart A. Rustow, Political Modernization in Japan and Turkey, Princeton, 1964).

rüşü (ve «dâyinler vekili» Hüseyin Cahit'in Tanin'de savunmaları) devletin iktisadi politikası idi. Buna karşı yalnız Musa Akyiğit «usul-i himaye»yi savundu. Birinci Dünya Savaşı sonlarında Gökalp devlet iktisadını pek geç olarak düşündü ve artık iş işten geçmişti.

Osmanlı İmparatorluğu İslam medeniyetine mensuptur. Bu medeniyet İslam dini ile Ortadoğu medeniyetlerinin (Mezapotamya, Mısır, İran) birleşmesinden doğmuştur. Bu yüzden Yunan medeniyetinin helenistik mirasından faydalanmıştır. Fakat bu etki asıl Yunan'a göre çok zayıftır. Plastik sanatlar, edebiyat ve dramatik sanattan hiçbir şey öğrenilmemişti. Onun yerine konacak masal dünyası da yetecek derecede değildi. Yunan felsefesinden Eflâtun pek az tanınıyordu. Aristo bilgisi de eksikti. Bu eksiklik İslam medeniyetinin yarım gelişmesinin sebeplerinden biri oldu. Onun yerine *Şehname* ikinci planda kaldı ve İran edebiyatı Yunan'ın rolünü oynayamadı. Nesir (dram sanatı, hiciv, hatırat, tarih, komedi ve tenkit) ya hiç doğmadı, ya da çok zayıf kaldı.

Haçlı seferleri İslam-Hıristiyan düşmanlığını gergin hale getirdi. İslamın ilk yüzyıllarında hiç bulunmayan bir şeyi, fanatizmi (taassubu) doğurdu. Buradan «tekfir» sistemi çıktı. Doğu, Batı'dan gelen herşeye «gâvur icadı» diye kapılarını kapadı. Dıştan haçlılara karşı, içten Batinîlik gibi akımlara karşı korunmak için İslam âlemi iki türlü teşkilatlandı. Bunlardan biri devletin teşkilatı idi: medrese halini aldı. Öteki halkın teşkilatı idi, tekke ve tarikat halini aldı. Birincisi kafaya, ikincisi gönüle aitti. Fakat kafa ve gönül ayrı teşkilatlanınca İslam ümmetinin birliğini bozdu. Medrese-tekke ikiliği, bütün gerginliği ve çatışmaları ile yüzyıllarca sürdü. Halbuki Batı'da manastır her iki kuvveti kendinde toplamıştır. Rahip, hem zahit hem bilgindir. Hıristiyanlığın kafa ve gönlünü temsil eder. İslamda bu sentezi Gazâlî yapmak istedi: kelâmla tasavvufu birleştirdi. Fakat nevinde tek kaldı*. Bu yüzden tekfir ve taassup kontrolsüz kaldığı gibi, tekkeler Batıni etkisinde oldukları zaman kendi görevlerini kaybettiler: tolerans gibi görülen bir saygısızlığa düştüler. Murat IV zamanında Birgivî Mehmed'in *Tarikat-ı Muhammediye*'si aslında tekkelere en sert bir savaş ilanı idi. Öğrencisi Balıkesirli Kadızade ve onun öğrencisi Üstüvanî Mehmed'in İstanbul'da yalnız tekke değil ezan okumaya kadar uzanan ve bütün tegannî, sema ve ayînleri «tekfir» eden fanatik hareketi, Köprülüler idaresinde tehlikeli görülerek sonunda Kıbrıs'a sürülmesine kadar vardı. Batıni tesirindeki Babailerin yerini tutan Bektaşiler de Tanrı ve Peygamberi alay konusu yapacak kadar «fıkra»lara yol açtılar. Bu yüzden medrese skolastiğe ve haşiyeciliğe, tarikatlar da eski Sufîlerin basit taklidi olan seyr-ü-sülûk'cülüğe düştü. Kısaca, medresenin fanatizmi, tekkelerin yarı saygısızlığı yarı fanatizmi birbirini yıkan iki karşıt kuvvet halini almalarına ve son yüzyılda sevgi ve saygıdan eser bırakmayan «yobaz», «softa», «bektaşi» tiplerinin meydana gelmesine sebep oldu. Eskiden beri aydınla halk iki yabancı zümre teşkil ediyordu. Bu ayrılık halkın aydın gibi bilgili olmamasından değil, aydının halkça anlaşılamayacak özel ve yapma bir eğitim almasından geliyordu. Hiciv, tenkit ve komedi türleri gelişmediği için bu yapma hayatı küçümseyecek ve sarsacak bir güç de yoktu. Aydın medresede Arap kültürü ile, tekke veya konakta Fars kültürü ile yetişiyordu. Halk kendi folkloru ile

* Ayrıca bütün Eş'arî kelâmı ile birlikte aşırı *fideizme*'i doğurduğu için sonraki rolü taassubu beslemek oldu.

ayrı bir hayat yaşıyordu. Batı'da aydının yapma eğitimini Erasmus, Petrarca, Rabelais, Montaigne tenkit ettiği ve sarstığı, halk folklorunu Dante, Torquato Tasso, Ariosto, Wagner, Goethe, vb. aydın ve halkta ortak olan klasik eserler haline getirdikleri halde, Osmanlı Türkiyesi'nde folklor aşık şiiri, tekke ilâhisi, Mevlud, Battal Gazi olarak kalmış, halk ve aydın arasmda uçurum dolmamıştır. Tanzimat bu ikiliği arttırmış, medrese ve konak aydınına Babıâli aydınını katmıştır. Üç aydın tipinden birincisi İslamcılığın, ikincisi Avrupacılığm, üçüncüsü Osmanlıcılığın doğmasına sebep olduğu için üçlü çatışma*, İmparatorluğun son günlerine kadar devam etmiştir. Son yüzyılın buhranlarından biri de ayrıcinsten unsurlar şuurunun büyümesidir. Eskiden Müslüman-zimmî ikiliği varsa da «zimmî»lerin rolü olmadığı için bu ikilik önemli değildi. Müslümanlık ise ümmet birliği demekti. Tanzimat «hürriyet ve eşitlik» fikri ile azınlıkları aynı seviyeye getirdi. Bunun sonucu olarak Müslüman olan ve olmayan bütün unsurlarda milliyet şuurunu uyandırdı. Türkler, İmparatorluğu kaybederiz korkusuyla milliyet fikrinden uzak kaldılar. Halbuki İmparatorluk şuurlu bir millete dayansaydı daha kuvvetli olacaktı. Nitekim Ali Suavi, bir yüzyıl önce bunu görmüştü ve Türk olmayanlara muhtariyet verelim, kendi kaynaklarımızla daha sağlam olur, imparatorluğu bir konfederasyon haline koyarız diyordu. Sabahattin 1903-1905 arasında bunu daha programlı tekrar etti. Fakat anlayan ve dinleyen olmadı. Son yüzyılın siyasi fikir hayatı sarsıntılar ve yanlış yön alışlarla doludur. Bunlar bazen yukardan gelen direktifin zararlı sonuçları olmuş, bazen de direktif mevkiinde olanlara zararlı etki yapmıştır. Bununla birlikte Vidinli Tevfik Paşa, Salih Zeki gibi kuvvetli matematik düşünce seviyesine erişenleri, soyut mantık ve felsefe ile uğraşanları bu hükmün dışında bırakmak gerekirse de, toplumla fikir arasmda bağlantı ve denge kurulmamış çevrelerde bu gibi düşünürlerin önemli rolü olmadığını ve toplumda ancak marjinal bir yerleri olduğunu da işaret etmek doğru olur.

Son yüzyıldaki sosyal düşüncenin ileri sürüp de iyi karşılanmayan fikirleri, Cumhuriyet devrinde birer birer gerçekleşmiştir. Milaslı İsmail Hakkı, halkın kolay okuması için ayrık (munfasıl) harf sistemini teklif etti. Fakat bu yarım deneme Latin harfleri şeklinde tamamlandı. Fuat Raif, arınmış Türkçe fikrini savundu. Bu fikir, Servetifünuncular gibi Türkçülerin de hücumuna uğradı. Ancak Atatürk'ün teşebbüsü ile gerçekleşti. Ahmet Mithat ve Musa Akyiğit, himayecilik ve inhisar sistemini savundular, söz dinletemediler. Bu da yine Atatürk'ün iradesiyle gerçekleşti. Münif Paşa ve Abdullah Cevdet, Latin harflerinin kabulünü boş yere tartıştılar. Ancak Cumhuriyet devrinde eyleme çıktı. Terimlerin Arapça'dan değil dillerinden alınması ve mümkün olanlarının Türkçeleşmesi, Ali Suavi tarafından ileri sürüldü. Ancak bugün o yola girmiş bulunuyoruz. Mithat Paşa medeni kanunun alınmasını, Cevdet Paşa'nın «mecelle» tezine karşı boş yere savundu; ve ondan 60 yıl sonra medeni kanun alındı. Celâl Nuri, kadınların iş hayatına girmesini, medeni kanunu, vakıfların düzenlenmesini yıllarca yazdı ve dinletemedi. Fakat bunlar Cumhuriyet devrinde kısmen gerçekleşmeye başlamıştır.

Sonu, imparatorluğun çökmesi olan bu dinlemeyişlerin derin bir sebebi vardır: Batı'da bütün toplumsal hareketler, reformlar, devrimler halktan, aydından, sosyal

* Gökalp bunları «Sahhaflar çarşısı», «Beyoğlu kitapçıları» ve «Babıâli kitapçıları»nın beslediğini söylüyor ki bugün de izleri devam etmektedir.

sınıflardan gelir. Osmanlı Türkiyesi'nde bunlar daima yukardan, saray ve ordudan gelmiştir. Siyasi kuvvet sahibi olan kimse kendisinin en iyi, en doğru düşündüğüne inandığı ve kimsenin fikrine danışmadığı için, teşebbüs yalnız oradan gelince uygulanma imkânı bulmuş, aydın da yalnız kuvvet sahibinin dediklerini tasdik ettiği veya onun hoşuna gidecek şeyler söylediği zaman eyleme (action) ulaşabilmiştir. Böyle bir davranış ise aslında istibdadın devamı demektir. Ne kuvvet sahibi Büyük Frederik gibi Voltaire, Diderot, d'Holbach'ların nasihatını dinler, ne de halktan yukarı yükselen ses kendini dinletirse istibdat devam eder. O geçici bir siyasi buhran değil, devamlı bir sosyal yapı eseridir. Müstebit, kendinden başka kuvvet olmadığını ve başkasının düşünemediğini sanan kimsedir. Bu ise kuvvet sahibine bir yandan aşiret reisliği geleneğinden, bir yandan da fanatizm zihniyetinin kalıntısından gelmektedir. Sosyal sınıfların ve mesleklerin bilinci artarak bu zihniyetle savaştıkça ondan kurtulmak mümkün olacaktır.

Dördüncü Bölüm

CUMHURİYET

Mondros Mütarekesi ve İstanbul'un düşman kuvvetleri tarafından işgali ile başlayan vakalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son günlerine rastlıyordu. 1919'da Anadolu'da halk arasmda «Müdafaai Hukuk» teşkilatı kuruldu. Mustafa Kemal Anadolu umum müfettişi sıfatiyle Samsun'da karaya çıktı. Mustafa Kemal'in başkanlığında Erzurum ve Sivas'ta milli harekâtı teşkilatlandıracak kongreler yapıldı. Bu hareketlere karşı Sadrazam Damat Ferit, İstanbul'la Anadolu'nun arasını açan birtakım önlemler almaya kalkıyordu. 28 Ocak 1920'de «Misakı Millî» ilan edildi. Bu, milletin kurtuluş savaşı için and içmesi idi. 16 Mart 1920'de İstanbul işgal edildiği zaman şehirde birçok bölünme ve ayrılma arzuları, bölgesel cemiyetler kuruluyordu. İzmir'i Yunanlılar işgal etmişti. Antalya'ya İtalyanlar, Maraş'a Fransızlar girmişti. 5 Nisan 1920'de Sevr Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını ve geri kalan Türkiye'nin de sakat bir hale getirilmesini kabul ediyordu. Fakat 23 Nisan 1920'de Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi toplandı. Yeni Türkiye milli devleti kuruldu. İlk Esasi Teşkilat Kanunu yapıldı. İstanbul'da düşmana kapılarını açan ve milli hareketi «isyan» diye karşılayan padişahlık hükümetine karşı mücadeleye başladı (5 Nisan 1920). Gerçi İstanbul hükümeti «Kuvay-ı Milliye»ye, milli istiklal için savaşan orduya «Kuvay-ı Bâgiye» (âsi kuvvetler) adını vererek buna karşı İzmit'te bir «Kuvay-ı İnzibatiye» (disiplin kuvvetleri) kurmaya .kalkmıştı. O sırada «Cemiyet-i Salâhiye» ve «Yeşil Ordu» gibi birtakım gerici teşebbüsler halkı halife bayrağı etrafında toplayarak Anadolu'daki milli hareketi durdurmaya savaşmışsa da, çabuk dağıtıldı. 12 Mart 1921'de Mehmet Âkif istiklal marşını yazdı ve Zeki Bey besteledi. 23 Ağustos 1921'de birinci Sakarya zaferi oldu. O sırada Türk-Sovyet münasebetleri lehimizde gelişiyordu. 26 Ağustos 1922'de Dumlupınar'da Başkumandanlık Meydan Muharebesi kati zaferi sağladı. Ankara ovasına kadar ilerlemiş olan Yunan ordusu mahvedildi, İzmir alındı. Mudanya Mütarekesi'yle işgal kuvvetleri İstanbul'u boşalttı. Milli ordu her tarafta işgal edilen yerleri kurtardı. Bu olayların arkasından son Osmanlı padişahı Vahdettin ve ailesinin İstanbul'dan kaçmaları üzerine saltanat kaldırıldı (1922). 20 Kasım 1922'den 4 Şubat 1923'e kadar Lozan konferansı toplandı ve yeni Türk Devleti'nin milli hudutları bu antlaşma ile kararlaştı. 1922'de hanedanın kaldırılması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti ilan edildi. Millet Meclisi'nin bünyesinde

teşri (yasama), icra (yürütme) ve kaza (yargılama) kuvvetleri birleşti. Bu idare şekli 29 Ekim 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilan edilinceye kadar devam etti. Gazi Mustafa Kemal ilk cumhurbaşkanı seçildi. Saltanat kaldırılmış, halifelik cismani hiçbir kuvveti olmamak üzere bırakılmıştı. Abdülmecid Efendi halifeydi. Fakat bir yıllık tecrübe bu dini görevin siyaset işlerinden uzak kalamadığım gösterdi. 3 Mart 1924'te halifelik de kaldırıldı.

1925'ten başlayarak Gazi Mustafa Kemal, Türkiye milli devletinin batılılaşma yolundaki devrimlerine girişti. 24 Ağustos 1925'te şapka kanunu çıktı. Daha 20 Ocak 1921'de Millet Meclisi'nden çıkan Anayasa ile laiklik, dinin devletten ayrılması esası kabul edilmişti. Bu esasa göre 17 Şubat 1926'da Türk Medeni Kanunu çıkarıldı. Din adamlarının kıyafeti ibadet dışında bütün vatandaşların resmi kılığı olacaktı. 19 Kasım 1925'te tarikatler kaldırıldı. 16 Ocak 1926'da milletlerarası takvim, saat, rakam ve tatil günleri kabul edildi. Aynı sırada medreseler kaldırıldı. 3 Mart 1924'te öğretimin birleştirilmesi (tevhid-i tedrisat) kanunu çıkmıştı. 1 Kasım 1928'de Latin harfleri kabul edildi. 15 Nisan 1931'de Türk Tarih Kurumu kuruldu (İlk önce Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti adında çalışmalarına başladı). 12 Temmuz 1932'de Türk Dil Kurumu kuruldu. Yine bu sırada Cumhuriyet hükümetinin köycülük siyaseti başladı. 1931'de iktisadi devletçilik, inhisar sistemleri kabul edildi. 1930'dan sonra trenyolları politikasına girişildi. Bütün değişiklikler Türkiye'nin yeni bir siyasi yapılanma halinde meydana çıktığını göstermektedir.

MEŞRUTİYET'TEN CUMHURİYET'E GEÇİŞ

Lütfi Fikri (1872-1934) tanınmış politika ve fikir adamlarındandır. Kosova Valisi Hüseyin Fikri Paşa'nın oğludur. Gümüşhane'de doğmuş, ilköğrenimini orada yapmış, mülkiyeyi bitirmiş, daha sonra Paris'te hukuk tahsil etmişti. 1895'te Meşrutiyet için mücadelesinden dolayı 14 ay hapse mahkûm edildi. Cezaevinden çıkınca bazı memurluklarda bulunduktan sonra Paris'e kaçtı. Oradan Mısır'a giderek avukatlık yaptı. Aynı zamanda edebi ve siyasi makaleler yazdı, 1908 inkılâbından sonra İstanbul'a döndü. İlk mebusan meclisinde Dersim'den milletvekili seçildi. İttihat ve Terakki'nin cemiyet halinden siyasi parti haline geçme kararı vermesi üzerine bu teşebbüsü tenkit ederek Selanik'te bir konferans verdi (1910). Millet Meclisi'nde İttihat ve Terakki'nin tekelci zihniyetine karşı hücumları ile tanındı. Bir işkence hadisesi dolayısıyla ilk defa bir «meclis tahkikatı» açılmasını istedi. 1910'da «Mutedil Hürriyetperver Partisi»ni kurdu. Bir de *Tanzimat* adlı gazete çıkardı. 1922'de Cumhuriyetin ilanından önce geçiş şekli olarak kabul edilmiş olan «Büyük Millet Meclisi Hükümeti» sistemine karşı meşrutiyet ve kuvvetlerin ayrılması fikrini savundu. İstanbul'da Refet Paşa'nın verdiği ve bu milli hükümet bünyesini anlatan konferansa cevap olarak *Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefrik-i Kuvâ Mesaili* adlı küçük kitabı çıkardı. Bu yüzden İstiklâl Mahkemesi'ne çıkarıldı. Aynı mahkemede Hüseyin Cahit ve Velit Ebüzziya ile birlikte muhakeme edildi ve beraat etti. Son zamanlarını avukatlıkla geçirdi. Tutulduğu kanser hastalığının tedavisi için Paris'e gitti ve orada öldü. Servetini İstanbul Üniversitesi'ne vakfetti.

Selânikte Bir Konferans adlı kitabı «Bizde siyasî partiler, bugünkü hali ve gelece-

ği» küçük başlığını taşıyordu. Gerçek parti anlayışını belirtmesi bakımından üzerinde durulmaya değer: «İki yıldan beri bizi en çok uğraştıran hususlardan biri siyasî partilerin kurulmasıdır» diyor. «Mebusan meclisinde çoğunluğu teşkil eden İttihat ve Terakki, bir de Ahrar vardı. Ayrıca 25 arkadaşımla birlikte bir Fırka-i Müzahire kurmuştuk ki, maksadımız iki zıt partiden hangisinin fikirlerini memleket menfaatlerine uygun görürsek o tarafı kuvvetlendirmekti. 31 Mart vakasından sonra yalnız İttihat ve Terakki kaldı. Ahrar resmî olarak görünmüyor. Tabiî Müzahir Parti de dağılıyor. Fakat mecliste çeşitli siyasî partilerin lüzumu herkesin, hatta İttihat ve Terakki'nin bile gözüne çarptı. Çünkü başka parti olmadığı için aynı parti üyelerinin birbirleriyle tartışmalara girdikleri görüldü. Karşılarında başka parti olsaydı tartışmalar onlarla olacak ve galip parti fertleri arasında daha çok birleşme olacaktı. Mebusanın ikinci devresinde yine çoğunlukta olan İttihat ve Terakki'den başka 'Ahali', 'Mutedil Hürriyetperveran' adıyla iki partinin doğduğunu görüyoruz. 'Mütefekkirîn' adıyla bir başka partinin de gelecek yıl doğacağı bekleniyordu. Ben bu bilançodan memnun değilim. Adlarını saydığım şu partilerin birbirlerine karşı hudutları neresidir? Nerede birleşip, nerede ayrılıyorlar? Programlarına göre bunu anlamada güçlük çekiyoruz.

İttihat ve Terakki cemiyeti bundan 15-16 yıl önce kurulmuştur. Meşrutiyeti elde ettikten sonra cemiyet ne yapacaktı? 1) Eğer memlekette meşrutiyetin devamı hakkında tam kanaat hasıl olmamışsa kendisi bekçi olarak bir kenara çekilecekti. 2) Yahut cemiyet memlekette kurulması gereken siyasî cereyanlardan hangisi daha uygun görünüyorsa o tarzda bir siyasî parti halini alacaktı. Herkes 'Cemiyet hükûmete karışıyor' diyorlardı. Fakat işleri bırakarak bir hayır cemiyeti haline gelemezdi. O zaman bu cemiyet siyasî bir parti halini alacaksa programını tayin etmesi gerekirdi. Bir siyasî partinin teşkilâtında bir takım usul ve kaideler vardır. Avrupa'da mevcut siyasî partilerden hangisini tetkik ederseniz göreceksiniz ki bir memleketin anayasası gibi onun da bir esas tüzüğü vardır. O tüzük partinin nasıl kurulduğunu, kuranların görev ve yetkilerini ve bunlarla neler yapacaklarını gösterir. Sonra partinin ruhu olan bir programı vardır ki kurucuları tarafından hazırlanır. Bunun değiştirilmesi bir memleketin anayasasının değiştirilmesi kadar önemlidir. Burada yine İttihat ve Terakki Partisi ile Cemiyetini ayırmak zorunda kalacağız. Bu da cemiyetin henüz siyasî bir parti olmadığını göstermek için yeter.

Her memleketin siyasî çevresi başka olduğu için, iki ayrı memlekette muhafazacı adında iki parti kurulursa mahiyetleri birbirinden başka olabilir. Misal olarak Almanya, İngiltere ve İtalya'yı vereyim. Gerek Almanya gerek İngiltere'de muhafazacı parti başlıca büyük toprak sahibi asillerden kuruluyor. Bunlar hükümdarlık ve eski kurumların taraflısıdırlar. İşçi davalarına karşıdırlar. Halbuki İtalya'da muhafazacı partinin çok makûl bir programı vardır. Memleketin türlü sınıflarına mensup seçkinler ve bilginlerden birçokları bu partidedir. Nitekim Katolikler Fransa'da İspanya'da muhafazacı parti olarak mecliste sağ kanadı işgal ettikleri halde, Alman Reichstag'ında bunlar gayet kuvvetli merkez partisini, yani mutedil partiyi teşkil ederler. Bu izahlar gösterir ki memleketimizde gördüğümüz üç büyük siyasî cereyana göre kurulması gereken üç siyasî partinin birine 'Muhafazacı', birine 'Mutedil', birine 'Ahrar' diyeceksem de bu kelimelerin Avrupa'daki anlamları ile bizim partileri anlamak karışıklığa meydan vereceğinden onlar büsbütün başka şeyler olabilirler. Fransa'da en önemli si-

yasî ve içtimaî sorular nedir? Önce hükümdarhk-cumhuriyet, ikincisi Papalığın umumî hayatta nüfuzu olması-olmaması, üçüncüsü işçi-patron çatışması meseleleridir ki, bu en önemlisidir. Bu sorularda hükümdarlık, Katoliklik ve patronluk taraflısı olanlar muhafazacı partiler, bunlara karşı olanlar sol kanattaki partilerdir. Sağ ve sol kanatlar arasında mutediller de merkezi teşkil ederler. Tabiidir ki bu bölümlerin her birinde bir çok *nuance*'lar, renk farkları, çeşitler vardır. Fakat bütün partilerin esası bu saydığım meselelerdir. Memleketimize bakacak olursak bizde bu meseleler Fransa'dakinin gayrıdır diyebilir miyiz? Şimdi ve daha bir süre memleketimize ait önemli içtimaî sorular nelerdir? Önce hanedanla milletin münasebeti, sonra hâkim millet olan Türklerle başka unsurların münasebetleri gelir. Buradan bizde doğacak partilerin esası anlaşılır. 1) Eski âdetlerin taraflısı olanlar (muhafazacılar). 2) Aşırı derecede bu âdetleri bozmak isteyenler sol kanadı teşkil edecek. Âdetlerin ağır değişmesini kabul edenler, ortada bulunacaktır. Olabilir ki bir parti bütün hususlarda çok hürriyetsever, ahrar ise de, merkeziyetsizlik fikrine karşı vaziyet almıştır. Zaten merkeziyetsizlik lehinde olan herkesin mutlaka muhafazacı olması gerekmez. Bunu Avusturya-Macaristan tarihinde görüyoruz. Bu memleketin 1860-1867 arasındaki vakalarına bakarsak görürüz ki, orada merkeziyetsizlik taraflısı olanlar tarihî haklarını kazanmak, yeni asillerin ve kilisenin kuvvetini arttırmak isteyenlerdi; tersine, işçi sınıfı ve fabrikaların ileri gittiği şehirler halkı merkeziyetsizliğe karşı idiler. Asillere ve rahiplere karşı ıslahat yapacak kuvvetli bir merkezî hükûmet istiyorlardı. İşte bizim de böyle bir düşünceden hareketle İttihat ve Terakki'den programlı partiler çıkarmamız gerekiyor. Bunda büyük fayda görüyorum. 1) Bu tasfiyenin önce şu faydası olacak ki, İttihat ve Terakki bircinsten (homogène) bir şekil alacak, hakikî siyasî parti olacaktır. Şu halde devam ettikçe bu gibi toplantılara istediğiniz adı veriniz, fakat herhalde siyasî parti diyemezsiniz. 2) Asıl hizmetin büyüğü bu bircinstenliğin başka siyasî partiler üzerine tesirinde olacaktır. İçtihatlarına göre orada kalamayanlar, kendilerine göre partilere ayrılacaklar, bu suretle memleketimizde düzenli ve bircinsten siyasî partilerin meydana geldiğini göreceğiz. Tasfiye gecikirse bu hayırlı netice de gecikmiş olacaktır.

Memuriyetleri galip partiye hasretmek doğru değildir. Eğer bir partiye girmede şahsımız için büyük menfaat olduğunu, başka partilere girmede hiçbir şey olmadığını görürsek, insanlık hali, akm akın bu partiye girmek isteyeceğiz. Böylece parti kökünden zehirlenecektir, tersine, memuriyetlerin verilmesinde yalnız liyakate, namusluluğa bakılırsa, şu veya bu partiye girmek arasında şahsî menfaat bakımından hiçbir fark kalmazsa, insanlar siyasî içtihada rağbet edeceklerdir. Onun için mümkün olduğu kadar *sectaire* olmamayı, fikir ve duyguca sizinle bir olmayan kimselere karşı mutedil davranmayı tavsiye ederim. Fransa'da Briand'ın hücumlara karşı verdiği cevap bizim için ibret olmalıdır. Briand dayandığı çoğunluğa şöyle hitap ediyor: 'Çoğunluk elinizdedir diye bu memleketi yalnız sizin için idare ediyorum zannında bulunuyorsanız yanılıyorsunuz. Evet, bana kuvveti veren sizsiniz. Fakat benim söz verdiğim hükûmet ödevleri yalnız çoğunluk partisinde olanlara değil, bütün Fransızlara karşıdır. Birçok şeyler vardır ki azınlık partileri sırf azınlık oldukları için kendilerine hoş görebilirler. Fakat siz ki çoğunluksunuz, memleketin idare sorumluluğunu üzerinize almışsınız, sizin onlar gibi hislere kapılmaya hakkınız yoktur. Herşeyden önce vatanın selâmetini düşünmeye mecbursunuz'.»

Lütfi Fikri *Mesuliyet ve Tefrik-i Kuva* adlı kitabında da kısa devreli Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nde teşrii, icrai ve kazai kuvvetlerin bir mecliste toplandığını ve bu yüzden meclisin hem kanun yapmak, hem onu icra etmek, hem de sonuçlarına göre hüküm vermek haklarını birleştirince her türlü kontrolün kaybolduğunu, Fransız ihtilalini hazırlayan ve zamanımız hukuk teorilerinin temeli olan *séparation des pouvoirs* fikrinden hiçbir surette vazgeçilemeyeceğini söylüyor. «Hükûmetler ya doğrudan doğruya, ya vasıtalı olarak hükûmet olur. Millî hükûmeti kabul ettiğimiz takdirde millet doğrudan doğruya kendisi toplanıp hükûmet sürer. İkinci şekilde bu işi vekillerine gördürür. Halbuki birinci şekil, bir milleti ancak bir köy kadar küçük addettiğimiz zaman tasavvur edilebilir. Az çok büyük milletlerin bu şekilde hükûmet sürmelerine imkân olamayacağından, ikinci hükûmet tarzı ileri gitmiştir. Bunun için her yerde olduğu gibi Anadolu da kendi adına hükûmet sürmek için milletvekilerini seçerek göndermiş. Fakat hükûmet vazifeleri üçtür: 1) Kanun yapmak, 2) Yapılan kanunları icra etmek, 3) Bir de bu kanunu tatbik etmek kalıyor ki o da adliyedir. Şimdiye kadar bilinen ve uygulanan esas hukuk kuralları gereğince bu üç görev ile uğraşan heyetlerin hepsi millî hükûmetin temsilcisi sayılır. Bu üç hükûmet görevinin başka heyetler tarafından yapılmasındaki zorunluluk geçmiş tecrübe ile o kadar açıklanmıştır ki Refet Paşa'nın nutukları olmasaydı bunlardan bahsetmek hatırımıza gelmezdi. Bu kurallar Montesquieu'den beri gerçekleşmiş ve dünyaya yayılmış prensiplerdir. Prof. Essmen der ki: 'Eğer kanun kuvveti aynı zamanda kanunları tatbik ve icra etmek hakkına sahip olsaydı, hiçbir kanun mevcut olamazdı. Çünkü her gün her yeni vakaya göre fikir değiştirebilir, bugün yaptığını yarın bozabilirdi' (Hukuku Esasiye s. 365). Refet Paşa'nm icra heyetini kaldırmak için başlıca delili şu ki, bir heyete verilen sorumluluktan bir netice çıkmıyor ve sorumluluk gerçekleşinceye kadar en büyük kötülükler yapılmış oluyor. Onun için icra heyetini kaldırmalı, her şey millet meclisinin kararı ile yapılmalıdır. Halbuki böyle bir idare şekli ne doğrudur, ne de uygulanabilir. O kadar ki bunun hiçbir yerde, hatta bugünkü Rusya'da bile emsali yoktur. Dünyanın bütün işlemleri güven ve sorumluluk üzerine kurulmuştur. Bir banka sandık eminine binlerce lira güven ve sorumluluk esasına göre veriliyor. İnsan doktora canını güven ve sorumluluk esasına göre emniyet ediyor. Aradan güven ve sorumluluğu kaldırınız, hiçbir doktora gidilemez olur. İcra heyeti teşkil edenler için de her türlü siyasî sorumluluk idama kadar gidecek cezaî sorumluluk vardır. Onlar uygulanamıyor diye icra heyeti nasıl kaldırılır? Bu, halkın tabiriyle pire için yorgan yakmak kabilinde olur» diyor. Lütfi Fikri İstiklâl Mahkemesi'nden beraat ettiği gibi, dedikleri de gerçekleşti ve bir yıl sonra «kuvvetler ayrılması» temeline dayanan cumhuriyet idaresi kuruldu.

Rıza Nur (1879-1943) da, Lütfi Fikri gibi meşrutiyetten cumhuriyete geçiş safhasında adı geçen fikir ve siyaset adamlarındandır. Fakat birincinin vazıh fikirlerine karşı Rıza Nur'da şiddetle hislerine bağlı bir kararsızlık ve değişme hali hâkimdir. Sinopludur. Askeri tıbbiyeden mezun olduktan sonra 1908'de birinci mebusan meclisine milletvekili seçildi. Önce İttihat ve Terakki Partisi'ne mensupken sonra bu partiye muhalif olmuş, bir ara Hürriyet ve İtilaf Partisi'ne girmiştir. Bu yüzden birkaç kere hapse atılmış ve sürülmüştür. Fakat az sonra Hürriyet ve İtilafçılarla da arası açıldı. Bu partiden ayrıldı ve Anadolu'ya geçerek milli zaferden sonra Millet Meclisi'ne mebus seçildi. Önce Sıhhiye ve bir aralık Hariciye vekili oldu. 1921'de Moskova, 1922'

de Ukrayna ile Harkov antlaşmaları konferanslarında delegelik etti. Lozan barış konferansında ikinci delege sıfatıyla bulundu. Lord Curzon'un ortaya atmak istediği azınlıklar meselesine karşı vaziyet alarak, onu güç duruma sokarak teklifini geri almaya mecbur etti. 1924'ten sonra siyasi hayattan ayrıldı. Önce Türkiye'de yayınına başladığı umumi Türk tarihini, sonra Avrupa'da tamamladı. Avrupa'da bulunduğu yıllarda birçok eserler yayınladı. Bunlar arasında 12 ciltlik *Umumî Türk Tarihi*[1], *Oğuznâme, Namık Kemal, Dede Korkut,* Ebulgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Türkî* tercümesi vardır. Siyasi eserleri arasında *Servet-i Şahane, Hak Millet, Mebusan Meclisi'nde Partiler Meselesi, Hür Tıbbiyeli, Cemiyet-i Hafiye, Hürriyet ve İtilâf Nasıl Doğdu Nasıl Öldü*[2] yü sayabiliriz. *Türkiye'nin Sıhhî-İçtimaî Coğrafyası* adlı dikkate değer bir eser çıkarmaya başlamıştı. Paris'te bulunduğu sırada *Türk-Bilik* adıyla bir Türkoloji dergisi çıkarıyordu. Tarihi yayınlarından birçoğu aşırı hükümlerle dolu, ilim bakımından ciddi kontrolden geçmeyen ve tanınmış Türkologlarca makbul sayılmayan eserlerdi. Fakat *Namık Kemal* gibi biyografi ve antoloji bakımından değerli, *Şecere-i Türkî* tercümesi gibi faydalı olanları vardır. 1940'tan sonra Türkiye'ye döndü. Sinop'taki kütüphanesini maarife devretti ve birkaç yıl sonra öldü.

Atatürk *Nutuk*'da Rıza Nur'dan şu şekilde bahsetmektedir: «Rıza Nur Yanyalıların Türklüğünü şüpheli gösterecek tarzda beyanatta bulunmuştu. Abdülhalik, Rıza Nur'un zehabını şu suretle düzeltti: '600 yıl önce Yanya'ya giren cedlerimizin nesillerini itham ediyor. Öyle muhterem bir arkadaşım ki, altı yıldan beri mutaassıp milliyetçi olmuştur, daha önce değildi. Ben, o Yanyalı dedikleri adam, Türklük için silâhla muharebe ederken kendileri Türklüğün aleyhinde isyana teşvik etmiştir.' Vakıa Rıza Nur'un siyasi hayatında birçok mücadelelere katıldığı biliniyordu. Bu katılmaları milliyetçi olarak Büyük Millet Meclisi devrinde ona hizmet ve faaliyet sahası gösterilmesine mani sayılmamıştır. Fakat Türklerin Rumeli'den çıkarılması gibi her Türkün kalbinde ayrı bir hicran yaşatan büyük felâket hâdisesinde müfrit milliyetçi Rıza Nur'un Arnavut asileri ile beraber Türkler aleyhinde faaliyette bulunduğunu bilmiyorduk. Bunu öğrenince Büyük Millet Meclisi'ni hakiki bir hayret ve dehşet istilâ etti» (Nutuk sahife 637, 1938 baskısı).

Son zamanda doçent Cavit Orhan Tütengil, British Museum'da bulduğu Rıza Nur'un elyazısı ile bir vesikayı yayınladı. Burada onun Atatürk ve bütün devrimlerine karşı bir cemiyet kurmak teşebbüsünde olduğu görülüyor. Söz konumuz siyasi hayatının bir safhasını teşkil ettiği kadar meşrutiyetten cumhuriyete geçiş Türkiyesinin siyasi buhranını da göstermesi bakımından dikkate değen «Hürriyet ve İtilâf» hakkındaki küçük kitabı olacaktır. Rıza Nur, partinin kuruluşunu şöyle anlatıyor: «İttihat ve Terakki içinde Miralay Sadık muhalif bir tavır almış, Abdülaziz Mecdi ve Zeki Bey'in gayretleri ile hizip meselesini çıkarmış ve subaylar arasında birçok taraflılar bulmuştu[2]. O sırada ayrıca kurduğumuz İttihad-ı Muhalifîn partisine Miralay Sadık ve arkadaşlarını almayı Kemal Mithat teklif etti. Parti programını yazmaya Mahir Said'i, sonradan eski Dahiliye Nazırı Reşid'i memur ettik. Bağımsız mebuslardan başka çoğu Arap olan Mutedil Hürriyet Pervaran'ı, hocalardan bileşik Ahali partisi mebusla-

1. Rıza Nur (Tanrıdağ), *Umumî Türk Tarihi* (resimli ve haritalı, 12 cilt. İstanbul 1343-1344/1927-1928, Matbaai âmire, T.C. Maarif Vek. neşriyatından, sayı 54).

2. Rıza Nur, *Hürriyet ve İtilâf Nasıl Doğdu, Nasıl Öldü* (Akşam matbaası, 1335/1919).

rını, Rum ve başka grupları tarafımıza çevirdik.» Rıza Nur, burada Hüseyin Cahit ile konuşmasını anlatıyor: «– içinizde mutaassıp, hoca, Hıristiyan, bilgisiz, bilgin, türlü siyasî kanatte olanlar var. *Mebusanda Partiler* kitabınızda bizi ayrıcinsten bir amalgam diye vasıflandırıyordunuz? – Evet doğrudur, fakat sizi devirmek için ne bulursak topladık. Siz düşün, o gün bu partiyi dağıtacağız.»

«Biz tamamen liberal bir program yapmıştık. Parlamentarizm ve demokrasi tarzlarını kabul etmiştik. Fikirlerimiz memleketin bütün unsurlarını bir bayrak altında toplamaktı. Devletin kuruluşunda Türk ve Müslüman olmayan unsurları göz önünden uzak bulundurmamak gerekiyordu. Hattâ Yunanistan'ın Türkiye ile bir konfederasyon haline girmesine gayret eden bir parti bile vardı. Rumlarla uyuşmak fikrini güdüyorduk. Sonradan hissettiğimize göre Sadık Bey siyasete dervişliği âlet etmek emelini tutar, Melâmî tarikatına revaç verir, Halvetîliğe girer, mühim bir işi görmek için fala baktırırmış. Bu sebepten Fatih hocalarının büyük bir kısmı ile sıkı münasebete girmekte idi. Biz ise sırf Hıristiyanları gücendirmemek için İslâmiyetten bahsetmiyorduk. Hattâ İslâmiyetin bütün din ve mezheplerinin siyasete âlet edilmesini korkunç bir dinamit sayıyorduk. Dini siyasetin üstünde bulundurmak istiyorduk. Nitekim Türklük meselesini de – unsurların millî galeyanına sebep olur diye – açmaya cesaret edemiyorduk. Bu fikirlerde haklı olduğumuzu vakalar ispat etti. Partiyi kurmaya çalıştığımız sırada Damat Ferit, Rıza Tevfik vasıtası ile beni ve Lütfi Fikri'yi çağırdı. Bizden ve kendisinden ibaret 3-4 kişilik bir parti kurmamızı teklif etti. Fakat Hürriyet ve İtilâf'ın kurulması kararlaşmıştı. *Tanin* birkaç gün sonra partiyi şiddetle tenkit etti. Bunun üzerine Damat Ferit partiden istifa etti. Parti faaliyete geçince içinden parçalanmaya başladı. Bir kısmı kendilerine «tam Müslümanlar» diyen gerici gruptu. Bir kısmı onların «dinsizler» dediği aydınlar grubu idi. Fakat aydınlar aslında dinsiz değildi. Hattâ içimizde sofu olanlar bile vardı. Öteki gruba yobazlar demek de doğru değildi, çünkü aralarında Gümülcineli İsmail gibi sarıklı olmayanlar da vardı. Asıl Miralay Sadık'ın hem Melamî hem Halvetî olması bu ayırışlara sebep oluyordu. Böyle siyasî partide din davası açmak parçalayıcı ve acınacak bir haldi. Hürriyet ve İtilâf Partisi'nin Rum Meşrutiyet Kulübü ile münasebeti vardı. Sadık Bey partiye başkan olmuş ve herşeye hükmetmeye başlamıştı. O sırada Sabahattin Paris'ten geldi. Kimsenin aleyhinde bulunmayan bu fikir adamı, Sadık Bey için iyi söylememişti. Sabahattin bunu ispat edecek deliller gösterdi[3]. Biz bu beyanından şaşırmıştık. Sait Paşa meclisi feshetmeye karar verdi. Fakat son ve zarurî çare olarak Sadık Bey subaylarla meclise giderek ittihatçıları tehdit edecek, feshin önünü alacaktı. İşte o zaman Sadık Bey tam aczini gösterdi. Bu sırada bir çare arayacakken İngiliz büyükelçiliğine sığınabilmek için Kâmil Paşa'dan tavsiye almaya çalışıyordu. Meclis fesholunmuştu ve bu halka pek kötü tesir etmişti. Kamu sanısını bizim tarafa çevirmişti. O sırada Tevfik Fikret *Doksan Beşe Doğru*'yu yazdı. Ben partiden çekilmeye karar verdiğim halde arkadaşların zoru ile kaldım. Artık Miralay Sadık'la aram tamamen açılmıştı. Bir gün Sadık ve adamları Bâbıâli'yi basarak vekilleri tevkif etmek ve hükûmeti devirmek istediler. Gümülcineli'nin kötü hareketi üzerine teşebbüsten vazgeçtiler, parti perişan olmaya başladı. Kongre yapıldı. Derviş takımı aydınlar takımını kovmak için kongre-

3. Prens Sabahattin ve Şerif Paşa'dan parti için para alıp bunu haber vermediğini yazıyor.

den faydalanmak istedi. O zaman ben partide iyi niyetin kaybolduğunu söyleyerek istifa ettim. Sadık Bey'den ve partiden hiç bir ümidimiz kalmamıştı. Sinop'a sürgün olan Yakovalı Rıza ile görüştüm. Arnavutluk'ta hükûmeti devirecek bir ayaklanma yapmaya karar verdik. O vaadine göre ayaklanmayı hazırladı. Gerek Rıza Bey, gerek Arnavut reislerinden birkaçı ile haberleşiyordum. Her yerde kamu sanısı İttihat ve Terakki'ye karşı idi. Bütün bunlar meclisin kanunsuz feshinin neticeleri idi. Biz bu tertiplerle uğraşırken Sadık ve Gümülcineli bizi hükûmete ihbar etmeye karar vermişler, fakat başaramamışlardı. Şu kadar ki Sadık Bey, Gümülcineli'nin nüfuzu altına girmişti. Bu sırada ittihatçılar hükümeti devirdiler, Hürriyet ve İtilâf Partisi'ni ortadan kaldırdılar.»

GÖKALP DİYARBAKIR'DA

Gökalp 1918'de ittihatçıların ileri gelenleriyle birlikte İngilizler tarafından Malta'ya sürüldü. Oradaki mektupları ve hatıraları son günlerde yayınlandığı için onlardan faydalanamıyoruz*. 1919'da Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkmasıyla başlayan milli hareket, istiklal zaferi (1921), Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin kuruluşu (1922), Osmanlı hanedanının kaçması, Cumhuriyetin ilanı (1923) ve halifeliğin kaldırılması (1924) gibi kısa zamanda ardarda büyük tarihi olaylar sırasında Gökalp, Malta'dan dönmüş ve Diyarbakır'a çekilmiş, orada kendi başına *Küçük Mecmua*'yı çıkarmış, Ankara'ya çağırılarak Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti başkanı tayin edilmiş, mebus olmuş ve bu kısa sürede bazı gazete yazıları ve *Türkçülüğün Esasları* (1923) adlı kitabını yayınlamıştır (ki burada eskiden beri savunduğu fikirleri toplu hale getirmiş ve kısa bir hastalıktan sonra 1924'te ölmüştür).

Gökalp'in fikir hayatında üçüncü devre *Küçük Mecmua*'yı çıkardığı devredir. Burada ateşli fikir adamının Durkheim'ci olmakla birlikte yeni bir safhaya girdiğini görüyoruz: eski bilgileriyle hesaplaşma yapan, bunlara Bergson etkisini katan filozof kişiliği meydana çıkmıştır. Bu arada Orta Asya Türk hakanlığını ve El teşkilatına ait bir kısım çalışmalarını yeniden yayınlıyorsa da, biz yalnız fikirlerinin yürüyen tarafı ile ilgileneceğiz.

Küçük Mecmua'da[4], «Ruhunu dinlendirecek bir çınaraltı» bulduğundan söz ediyor. «İnsanın iki türlü yaratılışı vardır: Bir yandan uzviyeti, bir yandan cemiyeti. Birinciye göre maddî ihtiyaçlarını, ikinciye göre manevî ihtiyaçlarını arar. İnsanları mutlu kılan maddî ihtiyaçların doyuruluşu değil, ideallerin yükselişidir. İnsanı bahtsız kılan da idealsizliktir»**. *Türklerle Kürtler* adlı yazısında, «Millî misak bize etnografik bir sınır çiziyor» diyor. «Bu sınırın içinde kalan yerler Türklerle Kürtlerin sakin olduğu yerlerdir. Millî programımız yeni topraklarımızın dışında hiçbir Türk köyünün kalmasına razı olmadığı gibi, hiçbir Kürt köyünün de ayrı düşmesine razı olamaz. Bundan dolayı Musul'da, Bağdat'ta, Kürtlerle yahut Türklerle meskûn ne kadar yer varsa anavatana kavuşturmak vatan ödevlerimizin en mühimlerindendir. Anavatandan uzak düşmüş bir Türk ve Kürt ırkı var. Bunlar Anadolu içtimaî uzviyetinin koparıl-

* Türk Tarih Kurumu tarafından 1966'da basılmıştır.

** *Refah mı, Saadet mi?* (Küçük Mecmua).

4. Küçük Mecmua (Ziya Gökalp: İmtiyaz sahibi ve mesul müdür, yıl 1, sayı 1, 5 Haziran 1922).

ması mümkün olmayan canlı uzuvlardır.» Gökalp burada Kürt tarihinin Türk tarihine nasıl karıştığı ve kaynaştığına dair örnekler veriyor.

«Çağdaş milletler sırasına geçmek için bazı şartlar var. Bunlardan birincisi ilme doğru gitmektir[5]. Milletlerin düşüncesi ilimle felsefe, duyuşu dinle sanat, iradesi ahlâk, siyaset ve iktisattır. Çağdaş bir millet müspet ilimlerle düşünen bir yaratık demektir. Felsefe düşünüşten ziyade bir çeşit seziş mahiyetindedir. Müspet ilimlerle çelişik olmamak zorunluluğu onu ilimlerle sıkı ilgi halinde bulundurur. Öyleyse çağdaş millet düşünceye veda etmek istemiyorsa müspet ilimlere doğru gitmelidir»*.

«İlmin görevi hangi olayların normal, hangilerinin patolojik olduğunu bildirmektir[6]. Fakat insanın ruhî ihtiyacı yalnız normalle anormali bilmekten ibaret değildir. Ayrıca duyuş gücü ile orijinal arar. Orijinal, taklitten doğmamış eserdir. Orijinal olan herşey tabiî, samimî, güzeldir. Öyleyse orijinal sanatın, estetiğin temelini teşkil eder. Dehanın bir kaynağı halk, başka bir kaynağı milletlerarası dâhilerdir. Bu iki çeşmenin mucizeli suyundan içenler ayrı bir sanat hayatına adaydırlar. Bizde Yahya Kemal'le Yakup Kadri bu iki çeşmenin etrafında en çok dolaşanlardır. Bundan dolayı en güzel yazılar bu iki sanatçının kaleminden çıkıyor.»

«Normali gösteren ilim, orijinali yaratan deha olduğu gibi, ideali tanıtan da ahlâktır[7]. Bu üç manevî servet, değerleri bakımından belirli mertebededirler. Deha değerce ilmin üstündedir. Dâhiler büyük âlimlerden değerli görülmüştür. Çünkü ilim metodla yapılır. Herkes çalışarak ilim sahibi olabilir. Fakat deha yaratılışın vergisidir. Dâhi metoddan faydalamrsa da, asıl yaratma vasıtası ilhamdır. Deha ilimden üstün olduğu gibi, ahlâk da dehadan üstündür. Ahlâkın değeri başka içtimaî değerlerle ölçülemez. Bundan dolayı bir adamın ahlâkî kusurunu ilim veya dehadaki olağanüstü güçleri ödeyemez. İlmine saygı yüzünden ahlâkî kusuru bağışlanamaz. İlmin rehberi metod, dehanın yürütücüsü ihlamdır demiştik, ahlâkın da kılavuzu vicdandır. Olgun yaşa gelmiş normal fertler ahlâk düsturlarım vicdanlarına kazılmış gibi hazır bulurlar. Bu düsturların nasıl meydana geldiğini bilmezler. Çünkü ne iç düşünme (teemmül) ile, ne de ilim ve metodla bu düsturları kendileri arayıp bulmuş değillerdir. Ahlâkî fiil karşısında bulunduğumuz zaman ilgisiz kalamayız. Şuursuz olarak ona karşı tepki yaparız. Eğer ahlâkî bir eylemse onu beğenir, överiz. Ahlâka aykırı bir eylemse onu kötü görür, yereriz. Bu tepkiyi yaptığımız zaman akılüstü bir âlemden gelen kesin emirlere tâbi olduğumuzu duyarız. Bundan dolayı ahlâkî vicdanımızı mahiyeti ne olduğunu, otoritesinin nereden geldiğini bilmediğimiz bir ses gibi tasavvur ederiz. Vicdanın sesi bazı kimselerde olağanüstü bir güç kazanır. Bunlara 'ahlâk kahramanları' deriz. Bu kahramanlar vicdanlarından gelen sese hiçbir fayda düşünmeksizin, hiçbir tehlikeye bakmaksızın, hemen boyun eğen fedailerdir. Vakıa herkes bu sesi duyar, fakat bu duyuş yalnız olağanüstü anlardadır.»

«İçtimaî hayat bir takım değerlerin teşkil ettiği ahenktir. Bu değerlerin ahengi mertebeli olmalıdır[8]. Değer mertebeleri ise sırasıyla birbirine üstün bulunur. İçtimaî

* Bu sırada İstanbul'da Bergsonculuk hareketi *Dergâh*'ta canlanmış olduğu gibi Gökalp da oraya makale gönderiyordu. Kendisinde Bergson ilgisinin artması bundan olsa gerektir.

5. Ziya Gökalp, *İlme Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 2).
6. Ziya Gökalp, *Dehaya Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 3).
7. Ziya Gökalp, *Ahlâka Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 4).
8. Ziya Gökalp, *Dine Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 5).

değerlerin en aşağısı iktisadî değerdir. İktisadî değerin üstünde doğru sıfatı ile ifade edilen ilmî değeri görürüz. Bundan dolayı ilim adamlarının cemiyete hizmetleri, aldıkları cüzi tahsisatla ölçülemez. Bu insanüstü çalışmalar maddî bir kâr, bir ödül ümidi ile icra edilemez. Bu fedakârca çalışmanın zembereğini meslek idealinde aramalıdır[9]. İdealsiz kimselerin hakiki ilim adamı olamayışı bundan ileri gelir. Estetik değeri bize 'güzel' sıfatı verir. Güzeli meydana getirmek için dâhi olmak gerekir. Bundan başka güzel, doğrudan daha derindir. Güzelde bir mistiklik, üst âlemlik vardır.

Ahlâkî değeri bize 'iyi' verir. İyi de güzele göre daha manevî, daha mistiktir. Bundan dolayı ahlâkî değer, estetik değerin üstündedir. Fakat bir başka değer daha vardır ki bütün manevî değerleri toplaması dolayısıyla ahlâkî değeri de içine alır. Bu en yüksek değer olan ve kutsal kelimesiyle ifade edilen dinî değerdir. Dinî değerin ahlâkî değere üstün olması ahlâkın şerefine eksiklik vermez. Zira dinin en çok değerlendirdiği şey ahlâktır»*.

«Değerler iktisadî, aklî, estetik, ahlâkî, dinî değerler olarak beş türlüdür[10]. Başka değerler bunlara girer. Dil değerleri, estetik değerin bir çeşitidir. Hukukî, siyasî değerler ahlâkî değere girer. Bir eylemin haklı, meşru, âdilce olması için iyi olması gerekir. Hukuk halkın ahlâkına dayanmazsa saygılı görülmez. Kanun, gücünü millî ahlâktan almazsa boyun eğilmez. Siyasî değerin esası da şandır. Milleti tehlikelerden kurtaran bir kahramana şanlı denir. Siyasî bir güç ancak şanlı bir kişinin, yahut şanlı kişilerin çevresinde kurulabilir. Kamu sanısı, kamu otoritesini ancak şanlı ellerde bulunduğunu görürse kabul eder. Şanlılık yeni bir siyasî güce başlangıç olduğu gibi, şansızlık da gelenekteki bir kudrete son verebilir. Tarihî bir şevketi olan bir saray, vatanın bağımsızlık ve hürlüğünü kendi faydası için düşmanlara sattığı anda, parlak bir geçmişten kalan bütün şan izlerini kaybeder. Öyleyse şanlı sıfatı da ahlâkî değerlerden birini ifade eder.»

Değerlerin maddi gerçeklerden farkını anlamak için derinleştiriyor: «1) Değer kavramına ilk önem veren iktisattır. Hattâ bazı iktisatçılar değeri tarifle işe başlarlar. Böyle olduğu halde iktisat değerin hakikî özünü ortaya koyamadı. Çünkü bu ilim, değeri yalnız iktisadî değerden ibaret zannetti. Halbuki onun bütün türlerini göz önünde bulundurmak gerekir. İktisat değerin temelini maddî faydada buldu. Durkheim'e göre eşyanın değeri faydası ile ölçülürse, bütün değerler silsilesi değişmek lâzımgelir. Düşünce alanında aklî değer de aynı haldedir. Akılyürütme (spéculation) hiçbir fayda getirmeksizin, sırf düşünmek için düşünmektir. Pratik ihtiyaçların sevkiyle ve fayda sağlamak için yapılan düşünüşe 'tedbir' denir. Teknik adamları tedbirli kimselerdir. Filozoflar ise akıl gücünü kullanan kimselerdir. İnsanlık her zaman güzel sanatlar gibi felsefî akılyürütmeyi de iktisadî değerin üstünde görmüştür.

2) Dinî, ahlâkî, estetik, aklî, iktisadî değerlerin fayda ile bağını inceledik. Şimdi bunların ait oldukları eşyanın maddî tabiatı ile ilgili olup olmadığını arayalım. Hükümler, gerçek hükmü ve değer hükmü diye ikiye ayrılır**. Gerçek hükümleri eşya-

* Gökalp'ın değerler hiyerarşisi Max Scheler'inkine çok benziyor. Fakat bu Alman filozofu o tarihte Fransa'da da yeni tanınmaya başladığı için Gökalp üzerinde etkisi olduğunu söylemek imkânsızdır.

** Durkheim bu konuyu *Jugements de Réalité et Jugements de Valeur* adlı makalesinde ele alıyor (Sociologie et Philosophie adlı kitabında da çıkmıştır).

9. E. Durkheim, *De la Division du Travail Social.*

10. Ziya Gökalp, *Felsefeye Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 6).

nın maddî tabiatına ait vasıfları verir: şeker tatlıdır gibi. Bu şey kutsaldır veya güzeldir dediğimiz zaman bu hükmümüz bir değer hükmüdür. Bazı teorilere göre değer hükümleri de eşyanın maddî tabiatını gösterir[11]. Halbuki çok yerde bir şeyin maddî özellikleriyle kendisine verilen değer arasında hiçbir bağlantı yoktur. Hacer-i esvet çok mübarek bir taştır. Fakat mübarekliği maddî cevherinden gelmez. Sancak da öyle, renkli bir kumaştan ibarettir. Bunlardan anlaşılır ki değer hem fayda-üstü, hem madde-üstü bir özdür*. Değer hükümlerinde soyut akıl hâkim olmadığı için değerler aynı zamanda akıl-üstü birer özdür. Görülüyor ki akıl yetisi yalnız gerçek hükümlerinde rol oynuyor. Değer hükümlerinde rolü yoktur. Değer hükümlerinde işe karışan duygululuğumuzdur ki ona kalp (veya gönül) diyoruz. Pascal 'Kalbin başka bir aklı vardır ki, aklın ondan haberi yoktur' diyor[12]. Kalbimiz dinî, ahlâkî, estetik değerleri anlar. Onlardan vecd duyar. Bu duyguyla mutluluk içinde yaşar. Aklımız ise değerleri aklî kadrolara sokmaya çalışır. Akıl bir işi başaramayınca akıl ile gönül arasında bir savaş başlar. Bu savaş üç şekilden birinde sona erer: Ya akıl kalbi hükmü altına alır. O zaman bu aklın sahibi bütün değerleri inkâr eder. Ya kalp aklı hükmü altına alır. O zaman kalbin sahibi mistikler gibi akla ait şeylere önem vermez. Ya da kalp ile akıl ortak görüşler bularak anlaşırlar. Her iki tarafı doyurucu bir sistem kurarlar. O zaman bu sistemin sahibine filozof denir. Demek filozof aklı ile kalbi uzlaştırmaya çalışan, müspet ilimlerle değer duyguları arasındaki aykırılığı barış haline getirmeyi gaye edinen kimsedir. Böyle bir savaş içinde bulunanlar için birinin kurtuluş yolu felsefeye doğru gitmektir.

Bir milletin ihtiyaçları manevî ihtiyaçlarından ibaret değildir[13]. Manevî ihtiyaçlardan din, ahlâk vb. doğduğu gibi maddî ihtiyaçlardan da iktisat doğar. İktisat başka içtimaî işlemlerin temelidir. Çünkü bir cemiyette yiyeceğini düşünmeyecek kadar geliri olanlar yoksa orada bilgin, sanatçı, filozof çıkamaz. İnsanın güçlükle hayatını kazanmaya çalışması, öte yandan kendisini ilme, felsefeye vakfetmesi mümkün değildir[14]. Türkiye'de iktisadın gelişmesiyle zengin bir sınıf yetişmediği için, yalnız zevk aldıkları işlerle uğraşan kimseler pek azdır. İlmi, sanatı, felsefeyi geçim vasıtası yapmak isteyenler, bilgin, sanatçı, filozof olamazlar. Türkiye'de büyük bilginlerin, sanatçıların, filozofların yetişmemesi, iktisadî hayatımızın geri olmasındandır. Öteden beri fikrî işlerle azçok uğraşanlar memur sınıfıdır. Bunlar da resmî görevlerinden çaldıkları fazla zamanlarda bu gibi lüks işlerle uğraşabilmişlerdir. Fakat memurların büyük yüksek işlere gösterdikleri heves hakikî uzmanlar olmak için değildir. Memurların bu işlerle uğraşmasında biricik saik 'tezyin-i zat' modasıdır. Fikir hünerleri müdürler sını-

* Gökalp burada Goblot'nun *Logique des Jugements de Valeur*'ünden faydalanıyor.

11. Burada Laird ve Moore gibi İngiliz değer teoricilerinin değeri eşyanın objektif niteliğinde aradığını örnek verebiliriz.

12. «Le coeur a des raisons que la raison ne connait pas» (Pascal, Pensées). Gökalp'ın çevirisi doğru değil: «Kalbin öyle hikmetleri (sebepleri) vardır ki akıl onları bilmez» olacak.

13. Ziya Gökalp, *İktisada Doğru* (Küçük Mecmua, sayı 7).

14. Gökalp yalnız refahlı insanların ilim ve sanat yapacaklarını söylemede haklı değildir. Büyük ilim, fikir ve sanat adamları arasında refahlı olanlar da refahsız olanlar da vardır. Kendi verdiği Spinoza, Rousseau örnekleri istisna değildir. Sokrat, Aristoteles, Farabi, İbn Sina fakir veya orta hallidir. Kant çok dar gelirlidir. Telefonu bulan Graham Bell, büyük mucit Edison, uçağı bulan Wright kardeşler, montörü bulan Diesel, atomu parçalayan Rutherfort, sinamaskopu bulan Abbé fakir aileden geliyorlardı. Ayrıca Gökalp başka bir yerde ilim para için yapılmaz diyordu.

fını süsleyen ziynetler gibi görülmüştür. Eskiden 'hezarfen' olmak bütün gençlerin emeli idi. Avrupa'da bu gibi kimselere *dilettante* denir ve beğenilmeyen bir zümre gibi görülürken, bizde hezarfenler en makbul seçkinler sayılır. Avrupa'da yalnız uzmanların eserlerine değer verilir. Bizde ise her şeyden söz edebilenler otorite sayılır. Bunun sebebini de yine iktisadî hayatta bulabiliriz. Uzmanlıklar ancak iş bölümünün derinleştiği yerde meydana gelir. Demek ilimde, sanatta, felsefede uzmanlık mesleğinin zuhuru da iş bölümünün gelişmesine bağlıdır.» Gökalp burada Namık Kemal, Emrullah, Ahmet Mithat gibi ansiklopedik insanlara ait örnekler veriyor. Uzmanlığa değer verenler arasmda Şemsettin Sami ile Tevfik Fikret'in adını anıyor. İktisadi şartların önemi üzerinde bu kadar ısrarla durduktan sonra, Karl Marx gibi iktisatçıların bunu aşırı şekle koymalarını tenkit ediyor. Tarihi maddeciliğe göre, sosyal olaylar arasında gerçeklik yalnız iktisadi olaylardır. Öteki olaylar ancak sonuç olabilirler[15]. İktisadi olayların bu aşırı savunulması onun hakikatini kaybetmesine sebep olabilir. «Çünkü a) İçtimaî olayların her çeşidi bir içtimaî gerçektir. b) Bu olayların her çeşidi, ötekilerle bir arada iktisadî olaylar üzerinde sebep rolü oynayabilir» (Burada karşılıklı etki ve nedensellik münasebetlerini bütün olaylara tatbik ediyor). «İktisada aşırı yer veren doktrinlerden biri de Edmond Demolins'in kurduğu içtimaî doktrindir[16]. Buna göre yarının cemiyeti yalnız üreticilerden ibaret olmalıdır. Bu düstur soyut olarak herkesçe kabul edilebilir. Çünkü üretici kelimesinin anlamı görüşe göre değişir. Demolins'e ve böyle düşünenlere göre[17] üretici olmak yalnız iktisadî hayatta maddî ürünleri vücude getirmektir. Halbuki hakikî sosyologlara göre dinî, ahlâkî vb. zevklere kaynak olan eserleri vücude getirmek de bir üretimdir.

Madde ve fayda dışında ideal dediğimiz esrarlı bir şey kalır. Öyleyse değerlerin kökü ideal olmak gerekir[18]. Değerlerin değişmesi ideallerin değişmesine bağlıdır. Aşiret idealinin hâkim olduğu devirde değerli adamlar aşirete mensup olanlardır. İdeal, ideologlara göre hiçbir gerçeğe dayanamaz. Bu ancak ferdin hayalinde tasarladığı bir yetkinlikten ibarettir. Çünkü onlara göre cemiyetler irademize göre değiştiğinden, onları tasarladığımız yetkinlik nümunesine uydurarak düşünmek gerekir. Onlarca herkes cemiyet için bir ideal yaratabilir. Halbuki metafizikçiler ideallerin gerçekliğini kabul ediyor, fakat bu gerçekliğe tabiatüstü bir mahiyet veriyor. İşte bu iki zıt felsefî görüşün çarpıştığı sırada müspet ilimlerden olan sosyoloji, idealin de âleme ait bir gerçek olduğunu ispat etti. Sosyolojiye göre ideal gelecekte ulaşacağımız hedef demektir. İdeal müstesna anlarda yaşanmış ve yaşanabilen bir hayat tarzıdır. Bu müstesna anlar cemiyetin buhran dakikalarıdır. Âdi zamanlarda fertler cemiyeti unuturlar, fakat kriz ve tehlike anında bu uykudan birden uyanırlar, işte bu anlar cemiyetin idealleridir.»

Eski filozoflar ideal ile gerçeği birbirinin zıttı görüyorlardı diyor[19]. Bir şey ideal se gerçek olamazdı. Gerçekse ideal halini alamaz sanırlardı. Bu görüş edebiyata da

15. Tarihi maddeciliğin karşılıklı etki ve faktörler bütününü kabul ettiğini hesaba katmıyor (Marx'ın Engels'e mektupları). Esasta Gökalp haklıdır ama tarihi maddecilik için yapılacak tenkitleri genişletmek gerekir.

16. Daha önce Demolins'e tarihi maddeci diyordu. Burada yalnız «iktisada aşırı yer veren» diyor. Ayrıca bu sosyolog bir doktrin kurmamıştır.

17. Böyle düşünenlerden İstanbul'daki mesleki içtimaicileri kastediyor.

18. Ziya Gökalp, *Mefkûre Nedir?* (Küçük Mecmua, sayı 8).

19. Ziya Gökalp, *Mefkûre ve Şeniyet* (Küçük Mecmua, sayı 9).

geçti. Hugo'ya göre, «İdeal gerçeğe dokununca buz gibi dağılır.» Edebiyatta idealizm ve realizm birbirinin kartışı iki meslektir. Son zamanlarda Alfred Fouillée, ideali gerçekten ayrı görüyorsa da idealin gerçekleşme kabiliyetini ileri sürüyor. Her ideal ergeç gerçekleşecektir. Onca, gerçekleşmeyecek bir fikre ideal demek doğru değildir. Ona «mevhume» (fiction) adı verilmelidir (İdeal ve Gerçek).

Maneviyatımız birçok gıdalara muhtaç olduğu gibi cemiyetlerin de birçok idealleri vardır[20]. Vatan idealinden başka, meslek, aile, milletlerarası ideallerini almak zorundadır*. Nitekim sosyalizm de bunlardan biridir, diyor.

«İlmin açıklayamadığı olaylara harika (miracle) denirdi[21]. İlme inananlar harikalara inanmazlardı. Bugün harikalar da ilmin konuları sırasına geçti. Harika, ilmin açıklayamayacağı olay değildir. Yalnız maddî ilimlerin açıklayamadığı olaydır. Manevî kuvvetlerden söz eden bir maneviyat ilmi harikaları da açıklayabilir. Bundan başka, harikalar tabiî konuların dışında olan olaylar değildir. Çünkü tabiî kanunlar da maddî ve manevî diye iki cinse ayrılır. Harikalar manevî olaylarda olduğu için maddî konuların dışında ise de, yine tabiî kanunlardan olan manevî kanunların dışında değildir[22]. Manevî kanunların başlıcaları ideallerle ortak değer duygularıdır. Manevî ilimlere gelince, bunlar içtimaî ilimlerdir. Sosyolojinin canlı bir sergisi olan tarihte idealden doğmuş harikalara ait sayısız misaller var. Pierre Janet'nin tecrübeleri gösterdi ki ruh zayıflığı (psychasthénie) denen hastalığın sebebi ruh seviyesinin düşüklüğüdür[23]. Bu yöneltici kuvvet zayıflayınca yöneltilen arzular, ihtiraslar idaresiz kalıyor. Bundan sinirlenme arazları, kuruntular, korkular meydana geliyor. Hastalar ruhlarının seviyesini düşüklükten kurtarmak için bir vasıta arıyorlar. Her biri bu vasıtayı maddî uyarımlardan birinde buluyor. Demek düşkünlükler ruh düşüklüğünü giderecek bir uyarım ihtiyacından doğuyor. Bu uyarımlar iğreti olarak ruh düşüklüğünü siliyor. Fakat ya vücudu zehirliyor, ya ruhu ahlâkdışı kötülüklere alıştırıyor. Halbuki ruh düşüklüğünü kaldıracak, ruhun yöneltici seviyesini yükseltecek en kuvvetli uyarıcı idealdir. İdeal, maddî veya manevî hiçbir zararı olmayan biricik uyarımdır. Bazı kimselerin ruhunda devamlı iyimserlik ve vecd görülür. Halbuki birçok olgular gösteriyor ki aynı insan hayatının bir devresinde şiddetli kötümserlik buhranı geçirir, başka devresinde son derece iyimser olur. Çoğunluk ideallerinin sarsılması, gençlik buhranı denen iç çatışmasının başlangıcı olur. En sonra bu elemlerden kurtulmak için intihara bile mecbur olur. Bütün bu hallerin sebebi çocuklukta alman şuursuz idealin sarsılmasıdır.» Gökalp bu yazıda hem gençliğe öğüt veriyor ve ruh hastalıklarının sosyal sebeplerini açıklıyor**, hem de kendi hayatına ait önemli bir olay üzerinde samimi itirafta bulunuyor.

* Burada sosyalizmin de bir ideal olabileceğini, ancak vatan idealine bağlı olarak rolü olacağını söylüyor ki, bu konudaki başka yazılarıyla çelişiktir.

** 1927'de *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*'ndaki yazılardan başlayarak bu nokta üzerinde durduk.

20. Ziya Gökalp, *Mefkûrenin Nevileri ve Dereceleri* (Küçük Mecmua, sayı 11).

21. Ziya Gökalp, *Mefkûrenin Harikaları* (Küçük Mecmua, sayı 12).

22. Gökalp burada Ampère'in sınıflamasına göre düşünmüş olsa cosmol. ve nool. ayrımını yapmalıydı. Dilthey'in «Geisteswissenschaft» görüşüne bağlanmış olsa bunun karşısına «maddî»yi değil «tabiî»yi *(naturwissenschaft)* koyması gerekirdi. Halbuki «manevî»yi içtimaî ile aynı sayıyor. Böyle deyince pozitivist görüş içinde içtimainin aşağısında maddi-hayatî dereceleri vardır ve «içtimaî» ile «manevî» *(moral)*i aynı sayamaz.

23. Pierre Janet, *La Psychasthénie et les Obsessions.*

Maddecilerin, ruhcuların insan görüşleri arasındaki farklarını anlatıyor[24]. «Maddeciler insanı şuurlu bir makine sayarlar. Bu makineyi hareket ettiren kuvvetlerin de yalnız maddî kuvvetler olduğuna inanırlar. Bu görüşe göre insanda irade ve bağımsızlık yoktur. İnsan dış kuvvetlerin elinde oyuncaktır. Ruhçulara göre, insan gövde ile ruhtan ibaret iki kısımdır. Gövde maddeden vücuda geldiği için maddî kuvvetlere tâbidir. Ruh ise bu kuvvetlere hâkimdir. Ruh gerek akıl yetisinde, gerek duyarlık ve iradede bağımsızdır. Bağımsız aklı ile hakikate ulaşabilir. Bağımsız duyarlığı ile ideallerini bulabilir. Bağımsız iradesiyle ödevlerini yapabilir. Bu iki insan görüşünden birine veya ötekine sahip olmak basit zihnî bir olaydan ibaret kalmaz. Zira insanda şu veya bu mahiyeti görmek, asıl kendimize o mahiyeti vermek demektir: eğer insan iradesiz, bağımlı bir varlıksa, benim iradeli, bağımsız olmam mümkün olabilir mi? İnsan hakikat ve erdemi bulma kabiliyetinden yoksun ise, bende bunları bulma gücü olabilir mi? Demek kendi hakkımdaki kanaatim, insan hakkındaki görüşüme bağlıdır. Kendi hakkımdaki kanaatime gelince, bu da yalnız zihnî bir olaydan ibaret değildir. Ben kendimi iradesiz sayarsam, gerçekten iradesiz olurum. İradeli sayarsam gerçekten iradeli olurum. Çünkü benim kendi hakkımdaki her kanaatim bir 'kuvvet-fikir'-dir, ideal bir fikirdir. Bu türlü fikirler ruh üzerinde tesiri olan yüksek kuvvetlerdir. – İnsanda ruh hürriyeti var mı? Bu soruya cevap vermeden Fouillée soruyor[25]: Dediğiniz insanın ruhunun hür olduğuna inancı var mı? Eğer bu adamda böyle bir kanaat varsa, gerçekten ruhî hürriyete sahiptir. Eğer ruhça hür olmadığına kani ise, onda ruhî hürriyetten eser bile yoktur. İnsanda ahlâkî erdemler, duygusal kabiliyetler var mı? Bu soruya da Fouillée aynı cevabı veriyor. İnsanın erdemli olduğuna inananlarda erdem kabiliyeti vardır. Fedakâr olduğuna inananlarda büyük fedakârlık yetisi vardır. Demek insanlarda karakterin temeli insan anlayışından ibarettir. Bir ferdin iyi veya kötü bir karaktere sahip olması, insan hakkında iyi veya kötü bir görüşe sahip olmasının sonucudur. Öyleyse eğitimde en mühim esas 'insan anlayışı' olması gerekir. Çünkü eğitimin görevi iyi karakterler vücude getirmektir. İyi karakterli olmak için insanın hür, erdemli, fedakâr olduğuna inanmak, yani insan hakkında iyi bir görüşü olması gerekirse eğitimin esasının da insan görüşü olması gerekir.»

Gökalp bu yazısında hem eğitim konusundaki temelli fikirlerini anlatıyor, hem de felsefede çok yeni olan bir görüşü, «Felsefî antropoloji» görüşünü Fouillée gözü ile sezmiş oluyor. Ziya Gökalp bunları yazdığı sırada (1923) henüz bu yeni akımın önderleri (Max Scheler, Van Bolk, Ar, Gehlen vb.) eserlerini yazmamış veya yayınlamamış bulunuyorlardı[26].

Türlü felsefe sistemleri karşısında vaziyet alıyor. Bunları başlıca dört zümreye ayırıyor[27]:

«1) Kevniyatçı (cosmologiste) filozoflardır ki, insandaki hürriyetle erdemin kökünü maddenin en küçük cüzlerine kadar götürürler. Bunlardan fikirleri en aydın olan-

24. Ziya Gökalp, *İnsan Telakkisi* (Küçük Mecmua, sayı 13).

25. Bu yazılarda da görülüyor ki Ziya, Fouillée etkisi son günlerine kadar bırakmamıştır. Şu halde Fouillée ile Durkheim arasında bulunuyor ve eklektik bir görüşle ikisinden de faydalanıyor. Tarde etkisi gittikçe azalıyor.

26. Max Scheler'in *İnsanın Kâinattaki Yeri* adlı kitabı 1948'de Takiyettin Mengüşoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

27. Ziya Gökalp, *İnsandaki Feyizlerin Menşei* (Küçük Mecmua, sayı 14).

lar, Leibniz, Schopenhauer ve Fouillée'dir. Leibniz canlı cansız bütün maddenin en küçük parçalarında birer ruh görüyor. Bu küçük ruhlar insandaki bütün yüksek yetilerin, erdemlerin tohumlarını taşımaktadır. Leibniz bunlara *monade* adını veriyordu. Bu filozofa göre maddenin iç yüzü ruhtur. Bu mesleğe hep ruhçuluk (pan-psychisme) denilir. Schopenhauer'a göre ruhun en derin gücü irade olduğu için maddenin içyüzü de 'irade'dir. Fouillée de irademin en basit şekli olarak bunu 'iştah'da buluyor. Bundan dolayı bu filozofa göre bütün varlıklar iştihanın görünüşleridir. Meselâ yüksekten bırakılan bir taşın yere doğru düşmesini Schopenhauer taşın iradesine, Fouillée taşın iştihasına yoruyordu. Bu filozoflara göre her varlık kendi varlığını kendi içinden duyar. Bu suretle bütün varlıklar ruh mahiyetindedir. Madde ise bu ruhî varlıkların dıştan görünüşleridir.

2) Hayatçı (biologiste) filozoflardır. Bunlar cansız maddeye önem vermezler. Sırf mekanik kanunlarına tâbi görürler. Yalnız canlı maddede mucizeli bir mahiyet olduğuna inanırlar. Bu zümrenin en güzel örneği Bergson'dur. Bu filozofa göre hayvan ve bitki bütün canlı varlıklar ruhî varlıklardır. Nerede hayat varsa orada şuur ve hafıza vardır. Şuur yaratıcı, fakat gayet nazik olduğu için madde ile temas edemeyen bir varlıktır. Protoplazmadan ilk canlı varlık doğunca şuuru incitmeden içine alabilecek bir zarf vücude gelmiş olur. Zira protoplazmanın içindeki *hydrate de fer*'leri birer *explosif* gibi patlatarak şiddetli kuvvetler yaratmak kabiliyeti, maddenin bu şeklinde meydana gelmişti. Şuur *explosif*'leri sonsuz küçük derecede bir kıvılcımla patlatmak sayesinde hem maddenin bütün kuvvetlerine hâkim olacak, hem de kendisi maddenin mekanizmaları arasında esarete düşmeyecektir. Zira şuur mutlak bir hürriyet olduğu halde mutlak esaretle savaşma demektir. Bu savaşta bazen madde bazen şuur yener. Maddenin şuuru yenmesinden bitkiler, şuurun maddeyi yenmesinden hayvanlar meydana geldi. Bu iki çeşit uzviyet, aralarında bir iş bölümü vücude getirdiler. Şuur, tembel uzviyetlerde uyudu, hareketli uzviyetlerde uyandı. Şuur bitkilerde uyuşuk (torpeur) haldedir. Hayvanların parazit olmayanında ise uyanıktır. Şuur hayvanların iki dalında, mafsallılar ile omurgalılarda büyük bir gelişme kazandı. Mafsallılarda arılarla karıncalarda içgüdünün harikalı bir derecesini, omurgalılardan insanda zekânın en yüksek seviyesini meydana getirdi. Görülüyor ki Bergson'a göre insan görüşü hayat görüşüne dayanır. Bu filozof hayata metafizik bir mahiyet vermek üzere insanda yaratıcı bir kuvvet olduğunu izah etti.

3) Ruhiyatçı (psychologiste) filozoflardır ki bunlarca şuur yalnız ruhtan ibarettir. İnsanın feyizleri de yalnız ruhtadır. Ne maddede ne hayatta şuurdan, hafızadan, irадeden eser vardır. Bunlara göre kaynağını duyuların tecrübelerinden almamış olan bir *a priori* fikirler ve iradeler ruhun tabiatüstü mahiyetini gösterir. Fakat Leibniz maddenin, Bergson hayatın tabiatüstü olduğunu ispat edemedikleri gibi, Kant da ruhun tabiatüstü bir mahiyeti olduğunu ispat edemedi. Bu filozofların ilk iki zümresi şuur sahasını aşağı doğru genişletmeye uğraşırlar. Halbuki şuur alanını yukarı doğru içtimaî realiteye yükseltmek gerekir.

4) İçtimaiyatçı (sociologiste) filozoflardır ki üstün olayları aşağı olaylarla izaha çalışmadılar. Gerçeklerin her nevi kendi olaylarıyla izah olunabileceğine kani olduklarından, yüksek olayları kendileriyle açıkladılar. Bu filozoflar insanın manevî değerleri içtimaî hayata bağlıdır kanısındadırlar. İnsan içtimaî hayatın dışında 'beşer' (anthropos) dir. Beşer içtimaî hayatı yaşayarak ideal sahibi olunca, insan mahiyetini kazanır.

Beşer nevinden 'beşeriyat' (anthropologie) bahseder ki *zoologie*'nin bir bölümünden ibarettir. Dilimizde de insan ve beşer kelimeleri arasında aynı derin fark vardır. Bir adam uzviyetine uyarak, hayvanî eğilimlerine bağlandığı zaman, 'beşeriyet muktezasıdır' deriz. İnsanın bedîî ve ahlâkî eğitimle yükselmesine 'insaniyet' (les humanitês), 'insancılık' (humanisme) adları veriliyor. Avrupalılar bu eğitimi Yunan ve Lâtin edebiyatlarından aldıkları için bu edebiyatların öğretimine de aynı adı verirler. İnsandan ilmî metodla söz eden kısma da *sociologie* denir. Sosyoloji'ye göre insanın beşer-üstü (surhomme) olması 'beşer'in hayatî ve ruhî eğilimlere sahip bir varlık olmasından, insanınsa bunlardan fazla olarak içtimaî feyizlere sahip olmasından ileri gelir.

İdealleri yaratan içtima (toplum) dır[28]. Öyle ise buna yaratıcı toplum diyebiliriz. Fakat evrimin bütün devirlerini tetkik edersek toplumun idealde yalnız yaratıcı değil, evrimin her devrini açan büyük bir devrim âmili olduğunu görürüz. Maddenin ilk unsurları olarak elektronları kabul edelim. Elektronların türlü şekillerde ve türlü nisbetlerde toplamından kimyevî unsurların atomları meydana geldi. Onların birleşmesinden moleküller, moleküllerin birleşmesinden billurlar doğdu. Karbon, azot, oksijen ve hidrojen atomlarının birleşmesinden ilk protoplazma vücud buldu. Bu hücrelerin türlü şekillerde toplanmasından bitki ve hayvan uzviyetleri doğdu. Hayvanî uzviyetlerdeki sinir faaliyetlerinin toplanmasından ferdî ruhlar, ferdî ruhların toplanmasından kollektif vicdan yahut ideal yaratıldı. Görülüyor ki her esaslı 'içtima' yeni bir gerçeğe başlangıç olmuştur. İçtima birbirinden, daha yüksek olan gerçekleri mertebe sırasıyla getirerek evrim adını verdiğimiz oluşlar silsilesini doğurmuştur. İçtima'mn genel evrimdeki bu mühim rolü bilindikten sonra artık içtima'dan ideal adıyla yeni bir gerçeğin doğmasına şaşmamak gerekir. İçtima'nın bu özelliğini ilk keşfeden filozof Renouvier, bu hakikati 'bütün parçalarından başka bir şuur' cümlesiyle ifadeye çalıştı. E. Boutroux da türlü gerçekler arasında atlamalar olduğunu, bundan dolayı her gerçeğin aşağısındaki gerçeğin kanunlarıyla açıklanamayacağı hakikatini ortaya attı. Ona göre, diyelim ki maddenin kanunları hayatı açıklayamazdı. Psikolojinin kanunları da içtimaî vicdanı açıklayamazdı. Çünkü elektronların içtimaından ilk kimyevî atomlar vücut bulurken yaratıcı bir hamle meydana gelmişti. Atomların içtimaından ilk hayatî hücreler kurulurken ikinci bir yaratıcı hamle hasıl olmuştur. Hücrelerin toplanmasından uzviyetler kurulurken üçüncü bir yaratıcı hamle olmuştur. Sinir faaliyetlerinin toplanmasından ferdî ruh meydana gelirken dördüncü bir yaratıcı hamle, ruhların toplanmasından kollektif vicdan yaratılırken beşinci hamle patlak vermiştir. Görülüyor ki elektronda bulunan ilkel enerjinin türlü devirlerde bu beş enerji hamlesini birer birer içine alması küçük bir derenin çaylarla genişleye genişleye büyük bir ırmak olması gibidir. İşte Durkheim sosyolojiyi bu iki filozofun felsefî keşiflerinden çıkardı*. Yaratıcı hamlenin bu suretle 'yaratıcı içtima'dan doğduğu kabul edilirse Bergson'un iddia ettiği gibi gerçekten yaratıcı evrimin biricik âmili olur»[29].

* Burada «hamle» kavramıyla Bergson'a bağlanıyor. Fakat Durkheim üzerinde etkisi olan iki filozofta hamle fikri yoktur. Bu daha çok Gökalp'ın yorumlamasıdır.

28. Ziya Gökalp, *Yaratıcı İçtima* (Küçük Mecmua, sayı 15).

29. Gökalp bu yazısında Bergson felsefesine geniş yer veriyor. Fakat ona nüfuz ettiğine dair bir belirti görülmüyor. Çünkü bütün fikirlerine hâkim olan Durkheim'ın sosyal determinizmi ile Bergson'un *indéterminisme*'inin uzlaşmaz iki kutup olduğunu işaret etmesi gerekirdi. Yahut eğer böyle bir terkip teşebbüsüne girecekse bu felsefi sentezin imkânını arayacak ve iki düşünürün ayn ayrı doğru olabilmesi için onların hangi gerçek sahalarına baktıklarını göstermeli idi.

Millet ortak duygular ve idealler ve başlıca ortak sözleşmeler (misak) etrafında toplanan dayanışmalı zümredir, diyor[30]. «Her fert kendi mihveri etrafında dönen ayrı bir âlem olduğu halde, yirmi milyon ferdi kendi etrafında döndürerek hepsinde bir tek güneş sistemi vücude getiren bu ortak ideal misak değil midir? Millî idealimiz yokken biz şuurlu bir millet mi idik? Hayır. O zaman bir saray vardı, bir de onun tomurcukları (konaklar). Henüz millî bir şuurdan yoksun olan millet onun 'raiyye'si olduğu gibi vatan da onun malikânesi idi. Biz hakikî millet gibi yaşamaya ancak millî misakımızın doğmasıyla başladık*. Öyle ise millî misakın feyizli eserini yalnız Yunan ordusunu kovmaktan ibaret görmemeliyiz. Milletimizi içtimaî vicdanın şuursuz tabakalarından yükselterek şuurlu tabakasına çıkaran ve ona saltanat ve hâkimiyet hakkının kendisinde olduğunu anlatan yine millî misaktır.»

Gökalp *Felsefî Vasiyetler*'ini yayınlıyor: *Babamın Vasiyeti*'nde[31], kendisini Avrupa'ya göndermesini tavsiye eden bir arkadaşına babasının «Hayır, orada yalnız Avrupa ilimleri öğretirler, millî bilgilerimizden habersiz kalırlar. Medreseye gidenler de Avrupa'dan habersiz kalırlar. Gençlerimiz bir yandan Fransızca'yı bir yandan Arapça ve Farsça'yı öğrenmelidir.» demiş. Ziya, ömrü boyunca bu vasiyete uyarak çalıştığını söylüyor.

Hocamın Vasiyeti'nde[32], kelâm ve tabiiye derslerine çalışırken manevi bakımdan müspet ve menfi elektrik gibi iki kutbun tesirinde kafasının bir çatışma halinde bulunduğunu anlatıyor. Bu sırada okula bir tabiiye öğretmeni geldi diyor. Avrupa felsefesini ve Fransız edebiyatını bilen bu kişi, Türk edebiyatının yeni devrini tetkik etmişti. Rum olduğu halde Türklerle dosttu. «O sırada ben buhranın en had devrindeydim. Doktor Yorgi bunu ödevlerden anladı. Bu buhran beni intihara sevketti. Uzvî hiçbir hastalığım, içtimaî bir sıkıntım yoktu. Bütün ıstıraplarımın kaynağı felsefî düşüncelerimdi. Yazdığım bir ihtilâl şarkısı Ali Şefkatî'nin Londra'da çıkardığı *İstikbal* gazetesinde iki yıl sonra yayınlandı. Bu idealleri yükseltmek için İstanbul'a gittim. Yorgi, 'Türk gençleri siyasî bir reform yapmak istiyor. Bu hareket tebrik edilmelidir. Yalnız bir cihet var, devrim taklitle olmaz. Türkiye'deki devrim Türk içtimaî hayatına uygun olmalı. Yapılacak kanun Türk milletinin ruhundan gelmeli' dedi. Bu devrimciler gereken tetkikleri yapmışlar mı? diye sordu. Ben, babamın vasiyeti gibi hocamın vasiyetini hiç unutmadım.»

Pîrimin Vasiyeti'nde[33], 1900'da Taşkışla'da tevkif edildiği sırada oradaki bir ihtiyarın şöyle söylediğini hatırlıyor: «'Deli Petro'nun millete vasiyeti olduğu gibi, benim de milletten olan gençlere bir vasiyetim var. Ben meşrutiyetin mutlaka ilân edileceği kanısındayım. Biliniz ki bu meşrutiyet hakiki olmayacaktır. Onu beş on kişinin istemesi yetmez. Hakiki olması için bütün milletin anlaması gerekir. Halbuki milletimiz derin bir uyku içindedir. Bunun için mebusan kapısı yeniden kapanacaktır. Fakat buna esef etmeyin. Bu meşrutiyet sürdüğü müddetçe değer vereceğiniz birşey var: O da hürriyettir. Vasiyetim yalnız bu noktaya aittir. Milleti uykudan uyandıracak şey, millete kendi varlığım hayatı için tehlikenin ve selâmetin ne yanda olduğunu öğretmektir.

* Gökalp burada II. Meşrutiyette yaptığı millet tariflerinden kısmen ayrılıyor.

30. Ziya Gökalp, *Tekâmül Mefkûresi* (Küçük Mecmua, sayı 16, c. 1, 18 Eylül 1338).
31. Ziya Gökalp, *Babamın Vasiyeti* (Küçük Mecmua, sayı 17, c. 1, 25 Eylül 1338).
32. Ziya Gökalp, *Hocamın Vasiyeti* (Küçük Mecmua, sayı 18, c. 1, 2 Teşrin-i Evvel, 1338).
33. Ziya Gökalp, *Pîrimin Vasiyeti* (Küçük Mecmua, sayı 19, c. 1, 9 Teşrin-i Evvel, 1338).

Hangi idealleri telkin etmek faydalıdır? Bu noktaları aramalı, bulmalısınız.' İhtiyar meşrutiyetçi, vasiyetini tutacağımıza dair bizden söz aldı. Ben de bu ârif insanı kendime pîr olarak aldım.»

Gökalp *İngiliz Ahlâkı*'nda[34] bu milletin bireyci değil toplumcu olduğunu ısrarla söylüyor. Demolins'in talebesi Paul Descamps'ın İngiliz karakterini tetkik için yazdığı *Bugünkü İngilizlerin İçtimaî Doğuşu* adlı kitabında* Fransız karakteri ile İngiliz karakterini karşılaştırarak şu sonucu çıkarıyor: «Fransızlar fert olarak yüksektirler. İngilizler içtimaî insan olarak yüksektirler. Bir memlekette içtimaî insanın yüksek olması orada 'vatan ahlâkı'nın kuvvetli olduğuna kanıttır. Hakiki yurtsever içtimaî insandır» diyor. «İngilizler yurtseverliği bir vatan egoizmi haline getirmişlerdir. Fertçe egoist olan bir adam, kendi menfaati için herkese zarar verirse, cemiyette de iş böyledir. Vatan ahlâkı ve millî eğitim bakımlarından İngiliz milletine değer vermeliyiz. Fakat milletlerarası hayatta ve siyasette onu canavar gibi görmeliyiz.»

Cemiyetlerin Tenasülü'nde[35], eski araştırmalarına dayanarak Türklerin soy tarzını anlatıyor. *İktisadî Mucize*'de[36], «Savaşta askerî mucize gösterdik, barışta da iktisadî mucize gösterebiliriz» diyor.

Hanedanın kalkarak yalnız halifeliğin kalması üzerine Gökalp, yeni bir hilafet kuramı kurmaya çalışıyor. O güne kadar hilafet konusunda hiçbir tartışma olamazdı. Çünkü halifelikle hükümdarlık bir hanedanda fiilen birleşmiş bulunuyordu. Fakat hanedan memleketi bırakınca halifenin yetkisi ve bundan sonraki durumu yeni bir konu olarak meydana çıkmıştı. Mısır'ın fethi ile hükümdarın dini ve dünyevi iki sıfatı birleştirmesi *théocratique* bir irade gibi görülmeli midir sorusuna Tanzimat'tan sonra zaman zaman dokunulmuştur. İlk defa Adana Valisi Mustafa Zihni *İslâmda Hilâfet*de[37] halifeliğin tarihini ve bu sosyal kurumun dayandığı dini esasları anlattıktan sonra halifeliğin meşveret ve icmaa dayanması gerektiğini, adeta cumhurbaşkanı gibi milletin oyu ile makamına getirileceğini söylüyor. Böylece «Hanedan elinde babadan oğula geçen bir kurumun aslında yine de milletin oyunun katılması ile meşruluğunu kazandığı ve bu oyu kaybedince halifenin fiilen indirildiğini» kabul ediyor. Halifeliğin İslamın temelli kurumlarından olmadığına ve yalnız bir başkan seçimi zorunluluğundan doğmuş fiili (eylemli) bir kurum olduğuna göre, İmam Maverdi'nin *El-Ahkâm üs-Sultâniye*'si halifelik kurumuna ve esasi hukuka dair sonradan tedvin edilmiş bir eser sayılmak gerekir. Fakat İslam geleneği esaslarına uyarak meydana getirilmiş olan bu eserde halifenin seçilme şartları ve kimlerin seçilebileceğini inceden inceye tetkik ettiği için onu bir nevi cumhuri kurum gibi görmüştür[38]. 1923'te Abdülmecid'in halife olarak kalması üzerine halife makamı etrafında ciddi yayınlar oldu. Bunlar *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet* adlı kitapta toplandı[39]. Gökalp'in *Küçük Mecmua*'da yayınladığı yazılar burada da basılmıştır. *Hilâfetin Hakiki Mahiyeti* adlı yazısında[40], «Bir

* Demolins'e hücum eden Gökalp onunla aynı fikirde olan P. Descamps'a dayanıyor.

34. Ziya Gökalp, *İngiliz Ahlâkı* (Küçük Mecmua, sayı 20).

35. Ziya Gökalp, *Cemiyetlerin Tenasülü* (Küçük Mecmua, sayı 21, 1338).

36. Ziya Gökalp, *İktisadî Mucize* (Küçük Mecmua, sayı 23, 1338).

37. Mustafa Zihni, *İslâmda Hilafet* (İstanbul 1327/1909).

38. İmam Maverdi, *El-Ahkâm üs-Sultâniye*.

39. *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet* (Bu kitapta Ağaoğlu, Rasih Kaplan, Hoca Ubeydullah, Yunus Nadi, Necmettin Sadık, Falih Rıfkı, Ahmet Emin, Celâl Nuri vb. hilafet konusunda görüşlerini yazdılar.

40. Aynı kitap ve *Musahabe: Hilafetin Hakiki Mahiyeti* (Küçük Mecmua, sayı 24).

insanın ilk içtimaî ödevi hangi milletten, hangi ümmetten olduğunu bilmesidir» diyor. «Bunun için de millet zümresiyle ümmet zümresi arasındaki farkı anlamalıdır. Ümmet aynı dine mensup fertlerin toplamı demektir. Müslümanların topu bir ümmettir. Ümmette ortak olan hayat dindir. Millette din ortaklığı olduğu gibi dil, ahlâk, hukuk ve siyaset vb. inde de ortaklık vardır. Bir ümmet içinde bu teşkilâtlar ayrı olabilir. Öyle ise bütün kurumları toplayan cemiyet ümmet değil millettir. Millet bir kavme mahsustur. Ümmet milletlerarasıdır. Milletin kendine mahsus siyasî teşkilâtı vardır. Bizde bu Büyük Millet Meclisi Hükûmeti'dir. Ümmetin teşkilâtı ise yalnızca dinîdir ve başkanı halifedir. Halifelik ilk kuruluşunda meşveret eseri yani cumhuriyet idi. Sonradan bir hanedan oldu. Babadan oğula geçti. Üçüncü safhada hükümdara katılmış ikinci bir sıfat haline geldi. Fakat her iki şekilde siyasî ve dinî görevler birleşiyordu. Bugün halifelik dinî görevi dünya işlerinden ayırmıştır.» *Hilâfetin Vazifeleri*'nde[41] bu dört devirde halifelik görevlerinin geçirdiği evrimi inceliyor. «1) Cumhurî halifelik devrinde onların görevi hem imamlık hem kumandanlıktı. Henüz fıkıh, kelâm mezhepleri doğmuş olmadığı için bütün içtihatlar halifeye sorulurdu. Savaşta Emir el-Müminin olmak görevi onlardandır. Fakat siyasete katılma yüzünden tarafsız kalamadılar ve İslâmiyetin parçalanmasına istemeyerek sebep oldular. 2) Sultanî halifelik devrinde halifelerin din bakımından üstünlüğü olmadığı gibi, din bilgilerinde de uzmanlıkları yoktu. Fıkıh ve kelâm doktrinleri doğdu, içtihadı onlar yaptılar, halifeler yalnızca vekilleriyle devleti idare ediyorlardı. Bu yüzden müspet bir görev görecek yerde, çoğu menfî bir rol oynuyorlardı. Çünkü siyasî faaliyetleri dinî görevlerini ikinci dereceye indirmişti. 3) Teşkilâtsız halifeler: Hükümdarlık rolü dışında dinî teşkilât yapamamaları İslâm ümmetini uyarma işini başarmalarına engel oldu. 4) Bugünkü halifeler hem saltanattan bağımsız, hem teşkilâta sahip oldukları için dinî görevlerini eskisinden dahi iyi yapabilirler.» Gökalp, halifenin görevleri İslam milletleri arasında müftülük teşkilatı yapmak, dini sorularda milletlerarası kongreler toplamak, dini kitaplar ve terim sorularını çözmeye çalışmak vb. olacak; şimdiye kadar siyasi ihtiraslar yüzünden ihmal edilen ümmet birliğine ait bütün sorular yeniden ele alınacaktır, diyor.

Millet sorusunda önce milletin ne olmadığını arıyor[42]. «1) Millet coğrafî bir zümre değildir. İran dendiği zaman bu memleketin yalnız İran milletini içine aldığını sanmamalıdır. 2) Millet, ırk ve kavmiyet değildir. Cemiyetler tarihten önce bile ırkça saf değildiler. Savaşlar kavimleri birbirine karıştırmıştır. İçtimaî karakterler uvzî veraset-le geçmediği, yalnız eğitimle geçtiği için ırkların millî karakter bakımından hiçbir rolü yoktur. 3) Millet imparatorluk içinde ortak siyasî hayat yaşayanların toplamı da değildir. Osmanlı milleti demek büyük bir yanlışlıktı. Çünkü o toplumda birçok milletler vardı. 4) Millet bir kimsenin keyf ve menfaatine göre kendisini mensup saydığı cemiyet de değildir. Görünüşte fert kendisini şu veya bu millette mensup saymada hür sanır. Halbuki fertte bu hürriyet yoktur. Çünkü insan ruhu duygular ve fikirlerden ibarettir. Yeni psikologlara göre duygu hayatımız esastır. Fikir hayatımız ona aşılanmıştır*. Normal halde fikirler duygulara uygun olmalıdır. Bunun için biz de duygularımızla bir millete mensubuz. Bir siyasî partiye girer gibi sırf iradesiyle şu veya bu mil-

* Burada Ribot'nun *Psychologie des Sentiments*, vb. eserlerini kastediyor.

41. *Hilafetin Vazifeleri* (Aynı kitap ve Küçük Mecmua, sayı 26).

42. Ziya Gökalp, *Millet Nedir?* (Küçük Mecmua, sayı 28).

lete girilemez. – Öyleyse millet nedir? Sosyoloji gösteriyor ki bu bağ eğitimde, kültürde, duygularda ortaklıktır. İnsan en samimi duygularını ilkeğitim zamanında alır. Bunun için en çok sevdiğimiz ana dilimizdir. Başka cemiyetlerde yaşamak bize en büyük menfaatler sağlasa bile oraya gitmek istemeyiz. Çünkü zevkimiz, vicdanımız, şevkimiz hep eğitimimizi aldığımız cemiyetle ortaktır. Biz ancak onun içinde yaşayarak mutlu olabiliriz. Ondan ayrılmamız için bir şart vardır: Bu da çocukken aldığımız eğitimi ruhumuzdan söküp atmaktır. Bu mümkün olmadığı için eski cemiyet içinde kalma zorundayız.»

Gökalp *Milliyetini Kaybetme* adlı yazısında[43], milletlerarasındaki özümseyiş ve özümsetiş (temsil ve temessül) olayı üzerinde duruyor. Misal: İlk çağda Fransa'da Gaule kavmi vardı. Sonradan Romalılar burasını zaptedince bütün Latinlerle Gaule'lüler bir arada yaşamaya başladılar. Bu birlik sonucu olarak Latinler Gaule halkını özümsettiler. Özümsetme bir milletin dilini ortadan kaldırarak kendi dilini ona kabul ettirme şeklinde olur. Ortaçağda Fransa, yeni bir akına uğradı. Bu sefer Fransa'ya hâkim olan Franklar yerlilerle karışınca birincinin tersine bir sonuç oldu. Yenilenler yenenleri özümsettiler. Franklar dillerini kaybederek Fransızca konuşmaya başladılar. Hazar Türkleri Musevi dinini kabul edince Yahudiler tarafından özümsendiler. Romanlar Hıristiyan kavimler arasında özümsendiler. Bulgarlar yerli Slavlar tarafından özümsendi. Türkler İslam olduktan sonra Avrupa'da ve Çin'de özümsenme tehlikesinden kurtuldular. Fakat bu sefer İslam ülkelerinde özümsenmeye uğradılar. Türkmenler Hindistan'da dillerini unuttular. Orada ordu dili diye yeni bir dil vücude getirdiler. Mısır ve Kuzey Afrika memleketleri de Araplaştılar.

*

Gökalp'in tesiri fikirleriyle olduğu kadar şiirleriyle de olmuştur. Hece veznini kolay kullanan, savunduğu milli edebiyatta önemli yeri olan Şair Ziya, *Altun Destan*'dan sonra *Kızıl Elma* (Kurum Basımevi, 1911), *Altun Işık* (Matbaai Âmire, 1920) adlı kitapları yayınladı. Dergilerde çıkan şiirlerinin bir kısmı bu kitapların dışında kaldı. *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin birinci kısmı (İslamdan önce) ölümünden iki yıl sonra yayınlandı (1926). Gazetelerde çıkan siyasi partiye ait yazıları *Fırka Nedir?* adıyla Enver Behnan Şapolyo tarafından yayınlandı (Ankara 1947). Son zamanlarda kurulan Ziya Gökalp Derneği ilk yazılarını ve eski mektuplarını yayınladı[44]. Ölümünden sonra hakkında çok şeyler yazıldı. *Türk Yurdu*'nun ona ayrılan bir sayısında Hamdullah Suphi, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Yahya Kemal, Ruşen Eşref, Yakup Kadri, Abdülfeyyaz Tevfik yazdılar (Türk Yurdu, c 1, No. 3, 1924). Orhan Seyfi edebiyatçı olarak, Kâzım Nâmi eski parti ve meslek arkadaşı olarak hakkında birer kitap neşrettiler[45]. Saffet Ürfi Betin[46], Enver Behnan[47], Ali Nüzhet Göksel[48], Necati Akder[49],

43. Ziya Gökalp, *İstimlâl* (dénationalisation) (Küçük Mecmua, sayı 29). Gökalp burada bir kelime icadediyor.
44. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı* (1894-1909) (İstanbul 1956).
45. Kâzım Nâmi Duru, *Ziya Gökalp* (İstanbul 1949 Milli Eğitim Basımevi).
46. Saffet Ürfi Betin, *Atatürk İnkılabı ve Gökalp*, Yahya Kemal, Halide E. Adıvar (İstanbul 1951).
47. Enver Behnan Şapolyo, *Filozof Gökalp* (Ankara 1933).
48. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp ve Çınaraltı* (İstanbul 1939 – Gökalp hakkında makale ve on fıkra, 1955 – Z. Gökalp ve Malta Mektupları).
49. Necati Akder, *Ziya Gökalp*, Âlim ve İdealist Şahsiyeti, (1945. – Gökalp ve ötesi).

Abidin Nesimî[50], Cevdet Kudret[51], Hilmi Ziya Ülken[52] monografi ve tahliller yayınladılar. Genç kuşaklar, hakkında araştırmalar yaptılar. Osman Tolga, *Ziya Gökalp ve İktisadî Fikirleri*'ni çıkardı (İstanbul, 1949). *Yeni Bilgi* dergisi bir sayısını ona ayırdı (c. III, No. 31, 1949). Cavit Orhan Tütengil: *Bir Bibliyografya Denemesi* (1949), *Ziya Gökalp Üzerine Notlar* (1956), *Diyarbakır Basın Tarihi Üzerine Notlar* (1954), *Gökalp'in Kullandığı Takma Adlar, Şâki İbrahim Destanı* (1953) gibi araştırmalar çıkardı. Ziyaettin F. Fındıkoğlu Strasbourg Üniversitesi'nde, Ziya Gökalp sosyolojisine dair bir doktora tezi yazdı[53]. Gökalp'in makale ve eserlerinden bazı parçalar Almancaya çevrilerek M. Hartmann tarafından Almanca bir dergi içinde yayınlandı.

Ziya, *Genç Kalemler*'den başlayarak daima kafadaşı olan bir yazarlar zümresi ile birlikte çalışıyordu. Fakat bunlardan bir kısmı kendi yetiştirmesi idi. Dârülfünun reformunda muallimlik veya müderrisliğe getirdiği genç nesil içinde onun metodunu kullanarak çalışan bir ekip teşkil etti. Halim Sabit *İçtimaiyat* dergisinde, *İslâmdan Önce Araplar ve Ahvali*'ni yazdı (sayı 5, 6, Ağustos 1917). *Yeni Mecmua*'da *Türkçülük ve Tatarcılık* (sayı 40, 41), *İslâm Mecmuası*'nda *İçtimaî Usul-ü Fıkıh*(s. 145), *İcma* (içtihat ve müçtehit) (s. 502-505), *Velayet-i Diniye* (İcma ve İfta) (s. 644-647), *Velayet-i Hukukiye* (s. 696-699, 727-729), *Dinşinaslar ve Fakihler* (s. 760-767) vb. gibi makaleler yayınladı. Aynı dergide Sait ve Mustafa Şeref de Gökalp'in metodunu benimseyerek yazmakta idiler. Tekin Alp *Yeni Mecmua*'da *Tesanütçülük* adında bir seri makale yayımladı. Ayrıca *Millî İktisat* Mecmuası'nın başlıca yazılarını yazmakta, Ziya'nın sosyolojik fikirlerini iktisat sahasında savunmakta idi. Necmettin Sadak *Yeni Mecmua*'da, *İçtimaiyat Mecmuası*'nda Gökalp'in hakiki yardımcılığını yaptı. *Yeni Mecmua*'da *Hürmet Borcu* (sayı 52), *Kumar* (sayı 57), *Asrın Ziyanları* (sayı 59), *Çocuk Kolerası* (sayı 60), *Okumak Zevki* (sayı 56) vb. adlı musahabeler, *İçtimaiyat Mecmuası*'nda *Lamarkizm Sosyal* (sayı 4), *İçtimaiyat Nedir?* (sayı 1); *İçtimaiyat bir İlim midir?* (sayı 2), *İçtimaiyatta Hayatiyat Meslekleri* (sayı 3) adlı makalelerle, Durkheim'dan *Fücurun Nehyi ve Menşeleri, Ondokuzuncu Asırda İçtimaiyat* çevirilerini yayınladı. Gökalp Malta'ya gittiği zaman dârülfünunda sosyoloji okuttu. Max Bonafous'la birlikte *İçtimaiyet Dersleri*'ni yayınladığı gibi 1926'da lise programlarına konan içtimaiyet dersleri için önce M. İzzet tarafından yazılmış olan ders kitabını 1930'dan sonra hazırladı. Dârülfünunda dersler verdiği sırada okuttuğu İçtimaî Doktrinler Tarihi taşbasma olarak yayınlandı. Fuat Köprülü, Gökalp'in İstanbul'daki çalışmalarına katıldı. Dârülfünunda okuttuğu Türk edebiyatı tarihi dersinde sosyoloji metodunu kullanarak araştırmalar yaptı. Czernovsky'nin Durkheim metoduna uygun olarak (ve o seri içinde yazdığı Le Culte des Héros, Saint Patrick adlı eserini örnek olarak aldı. Bu tarzda ilk çalışma olmak üzere *Türk Tarihinde ilk Mutasavvıflar*'ı yazdı. Bu kitap Türkiye'de sosyolojik edebiyat tarihi monografisinin ilk örneğidir. Edebiyat tarihini «tezkere-i şuara» cılığın dar çerçevesinden çıkardı. Bir içtimai müessese tarihi haline getirmeye çalıştı. Hatta yalnız edebi müessese tarihinde kalmayarak onun başka içtimai müesseselerle münasebetlerini göz önünde bulundurdu. Buradan başka müesse-

50. Abidin Nesimî, *Türkiye'nin Tekâmül Hamlesinde Ziya Gökalp*. (İstanbul 1940).
51. Cevdet Kudret, *Ziya Gökalp*, Türk Diline Emek Verenler (Ankara 1963).
52. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul 1940).
53. Z. F. Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp, Sa Vie et Sa Sociologie* (Imp. Berger-Levrault. Paris 1935).

selerin tarihine geçti: *Anadolu Selçukluları ve Devlet Teşkilâtı* (Millî Tetebbular Mecmuası, sayı 5, 1917), Barthold'dan çevrilmiş *Orta Asyada Manişeizm* (Millî Tetebbular Mecmuası, sayı 5) gibi. Bu araştırma tarzını niçin tuttuğunu *Belleten*'den çıkan *İslamda Feodalizm* adlı yazısında anlattı (Orta Zaman Türk İslâm Feodalizmi, *Belleten* 1941). Bu müesseseler tarihi içinde genişleyen Köprülü, bu suretle Türk sosyolojisinin tarihi kısmına hizmet etti. *Hayat* dergisinde Şekip Tunç'la yaptığı tarihte metot tartışmasında objektiflik fikrini savundu. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei* (Belleten, 1943, sayı 28, s. 219), *Anadolu'da İslâmiyet* (Edebiyat Fakültesi Dergisi, 1924), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (Türkiyat 1931, s. 165-313), *Les Origines de l'Empire Ottoman* (Paris, 1935), *Ahiler ve Ahilik* (İslâm Ansiklopedisi) vb. yazılar yayınladı. *Türk Hukuk ve İktisat Dergisi*'ni neşretmek suretiyle müesseseler tarihi ilgisini daha geniş sahalara yaydı. *Vakıflar Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü, Rabat* adlarını taşıyan makaleleri ile bu sahada ciddi eserler verdi (Vakıflar Dergisi, sayı II, 1942, s. 1-35, 265-278).

*

Ziya Gökalp sosyal reform teşebbüsünün kendi deyimiyle vecdli bir şekil alması için manzumeler şeklinde yazmayı tercih ediyordu. Şuurun sustuğu yerde şiir başlar diyor. Fakat, hakikatte, makalelerini dinlenmeden dört beş dergide birden yayınlamakta olduğu sırada bu şiirleri çıkardığı için şuur ve şiir birlikte yayınlanıyordu. Manzumelerini *Yeni Hayat* adlı bir kitapta topladı ki bunlar Din, Dinle İlim, Vatan, Millet, Ahlak, Vazife, Vefa, Köy, Lisan, Kadın, Ev kadını, Seciye (karakter), Medeniyet, Deha, Kavim, Sanat, İslam birliği, Halife ve müftü, Meslek kadını, Aile, Devlet, Vakıf, Darülfünun, Askerle şair, Çocuk duaları, İlahiler, Talât Paşa, Enver Paşa, Ömer Naci, Mustafa Necip adlarını taşımaktadırlar*. Gökalp'in derin bir şiir ilhamı yoktur. Fakat fikirlerini çok sade ve açık yazar, çocukların kolay ezberleyecekleri bir basitlik ve saflık içinde ifade eder. Bu yüzden okul edebiyatına hizmet etmiş ve fikirlerinin geniş çevrelerde yerleşmesini kolaylaştırmıştır.

Türkçülüğün Esasları adlı kitabında reformlara ait fikirlerini etraflı olarak vermiştir. Burada eski fikirlerinden bazı ayrılmalar buluyoruz. Ayrılmaların bir kısmı kitabın kendi bahisleri arasında, bir kısmı da başka yayınları ile bu eser arasındadır: Osmanlı devrinde daima buhranlar bu ikilik ıztırabiyle karşılaşmaktadır. Bir yanda halk edebiyatı, öte yanda taklit edebiyatı; Gökalp bu ikiliği her tarafta görüyor. Zararlarını işaret ettikten sonra ikilikten kurtulmak için Avrupa medeniyeti ve Türk kültürünün birbirini tamamlayan bir bütüne doğru yönelme çarelerini arıyor. Verilen örnekler kültür ve medeniyet ikiliğine aittir. Türklerin ilk İslam oldukları devir, Cermenlerin Hıristiyan Batı medeniyeti ile kendi kavmi medeniyetlerine bağlı olmaları gibi idi[54]. Fakat ikilik Batı milletlerinin tarihleri boyunca devam etmiyor. Şu halde bizdeki ikilik nereden geliyor? Eğer Türkler İslam medeniyetini benimsemiş ve onun için yaratıcı olmuşlarsa ikilik olmaması gerekirdi. Bir Fransız klasiği, Alman klasiği ile

* *Yeni Hayat*'ın şiirleri hakkında etraflı ilk tenkit 1918'de Fagfur dergisinde Dr. Reşit Galip tarafından yapılmıştır.

54. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul 1923, İkinci baskı).

bir Türk klasiği, karşılaştırılabilir mi? Fransız klasiği deyince anlaşılan Yunan-Latin kültürünün geleneğinden gelen milli düşünce ve edebiyat anlaşılır. Bu düşünce ve edebiyatı yalnız bir zümrenin malı ve zümre dışında anlaşılmaz saymak imkânsızdır[55]. Halbuki böyle bir Türk klasiği meydana gelmiş midir? Gerçekten İslam medeniyeti, Türklerin de ortak eseri ise bir İran İslamlığı, Türk İslamlığı doğmuş olması, bu Türk İslamlığının bir bütün olması, orada saydığımız ikiliklerin olmaması gerekir. Nasıl Racine, Molière klasik olmuşsa ve bütün Fransızlarca anlaşılır ise, Bakî ve Nergisî'nin bütün Türklerce anlaşılır olması gerekir. Fakat bu noktada Gökalp olumsuz düşünüyor: «Onlar milletin malı değildir, çünkü taklittir. Milletin anlamadığı eserler meydana getirmişlerdir» diyor. Onun deyişi ile bu «marazî» durum hakiki kaynaşmanın olmamasını doğurmuştur. Gökalp'in örneklerine göre saray edebiyatı medeniyet, halk edebiyatı kültürdür. Halbuki Molière'in dehası Aristophanes'ten gelir. Nitekim Bakî'nin dehası da Şevket Buhari'den gelir. Ama Molière klasiktir, Bakî değildir. Çünkü Molière'i bütün Fransızlar anlar. Bakî'yi kendi asrındaki orta tabaka dahi anlamazdı. Bu ancak kültür yaratıcılığının yetmezliğini gösterir. Şu halde teoriye, şöyle şekil vermek gerekir: Kültür ve medeniyet aynı üretişin dinamik ve statik iki manzarasıdır. Fakat bu çift manzaralı işlemde toplumlar birbirine çırak-usta münasebetleriyle bağlıdırlar. Kültür yarışında önde olanlar ve sonra yola çıkanlar vardır. Bu, kültür yarışması süreci ve usta-çırak ilişkisi halinde sürüp gider[56]. Fakat bu süre içinde bazı halkalar sıkışık, bazıları gevşek olabilir. Eğer çıraklar bir taklit devrinden sonra asıl üretiş ve yaratış işleminin içine giremezlerse orada ikilik başlar. Çünkü yeni kavramın anonim ve aşağı seviyedeki yaratış gücü ile aydınların üstün seviyedeki taklit gücü birbirinden ayrılır. Paşabahçe destisini yapanla Saksonya vazosunu getiren ayrılır. Aydın bu vazoyu getirir, fakat halk eski destiyi yapmada devam eder. Destici aşağı seviyede yaratıcı, vazo getiren ise taklitçidir. Ne destinin değeri vardır, ne vazonun. Bu hal bir milleti kısırlaştırır. Osmanlı devrinin bazı bakımlardan kısırlığı da bundandır. Bu ikilik değil, aynı işlemde bazı şartlara göre meydana çıkan yaratma yetmezliğidir. Vakıa başka milletlerde de isimsiz bir folklor vardır. Fakat o, kültürün kendisi değil mayasıdır ve zaman zaman kültür ondan faydalanmıştır.

Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucusudur. Ana kavramları getirmiş ve Fransız sosyoloji ekolüne sadık bir öğretim teşkilatı yapmıştır. Teorik alanda kurduğu esaslara dayanarak tarihimizi incelemeye kalkışmış, sosyolojik tetkikin ilk örneklerini vermiştir. Kaynaklarının yetmezliği ve genelleştirme merakı yüzünden bazı dokunulacak noktaları olsa da geniş hatları ile değerini saklamaktadır. Fakat Durkheim sosyolojisi yalnız tarihi ve etnolojik değil, aynı zamanda ve başlıca istatistik metoda dayanmaktadır. Türkiye'de yeteri kadar devlet istatistiklerinin olmaması Gökalp'in bu metodu kullanmasına imkân bırakmamıştır. Bununla birlikte eksik de olsa sayıya ve ölçüye dayanan bir tetkik yapmak mümkündü. Gökalp aynı zamanda bir reformcudur. Bütün sosyal soruları bu açıdan cevaplandırmıştır. Bu uzlaşma şekli doğmasaydı modernciler ile Türkçüler ve İslamcıların arasında gerginlik devam eder ve sorular cevapsız kalırdı. Fakat siyasi olaylar reformcunun tasarısından daha hızlı geliştiği için

55. Bunun için Türk edebiyatının Osmanlı devrindeki eserlerine, «klasik» demenin elverişli olup olmadığı dahi düşünülecek bir noktadır.

56. Hilmi Ziya Ülken, *Medeniyetin Yürüyüşü* (İnsan Dergisi, sayı 2-4-, 1938) – *Millet ve Tarih Şuuru* (1946).

Gökalp'in 4-5 yıl içinde kendi planında birkaç defa düzeltme yapmasına sebep olduğu gibi, son yıllarında başlayan sosyal devrimler silsilesi reform tasarılarına hiç uymayan şekilde gelişmiştir. 1924-1929 arasında tesirleri gittikçe darlaşarak devam etmiştir. Büyük düşünürün bütün fikirlerinin toptan ele alınmaması, yayınları arasmdak evrimin görülmemesi yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Hatta reddettiği fikirler hesabına öncü gibi gösterilmiştir. Bu şekilde gösterilen asıl sosyolog, düşünür Gökalp değildir. Reformcu ve ideolog kişiliğinin yarım olarak alınmasından doğmuş olan Gökalp'tır. O bir imparatorluğun çözülme çağında millet sosyal bir devrim beklerken doğmuştur. Birbirine karşıt iki olay, yani çözülme ve kurulma aynı zamanda konmuş bulunuyordu. Fakat o sırada ne imparatorluk yıkılmış ne de millet kurulmuştur. Gökalp bu olağanüstü karmaşık durumda bu zıt sorulara cevap vermek zorunluluğunda idi. İçtimai felsefesinin hızlı değişmeleri ve bazı çelişmeleri bundan ileri gelmektedir. Irkçılığa karşı vaziyet almakla birlikte turancılığı ve İslamcılığı savunması bundandı[57]. Milliyetçiliğin üç aşaması olduğunu söylüyor: 1) Bugünkü gerçek: Türkiyecilik, 2) Yakın bir gerçek: Oğuz Türkçülüğü, 3) Pek uzak bir hayale yöneliş: Turancılık. Demek turancılık ona göre lüzumlu bir *utopie*'dir. Bununla birlikte, faal siyasi bir düşünür olan Gökalp, her an değişen politikanın tesirlerinden kendini kurtaramamıştır. 1914-1918 arası o kadar hızlı değişmeler olmuştu ki bunlardan siyasi düşüncenin sarsılmasına imkân yoktu. Misal: Türklerle Moğolların birliğini savunurken 1917'den sonra ayrılığından söz etti. Birinci Dünya Savaşı sonuna doğru Arapların kaynaşmasını durdurmak için «hükûmet-i müsenna» (ikili irade) adıyla Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu örnek alan bir Türk-Arap birliği fikrini icat etmişti. Fakat az sonra imparatorluk parçalanınca yayınladığı bir şiirde bundan memnunluğunu ifade ediyordu[58].

Tekin Alp (asıl adı Moise Cohen) Gökalp'in Türkçülük çalışmalarında iktisadi yazılarıyla ona yardım etti. Daha önce *Türk Yurdu*'nda Parvüs bu görevi görüyordu. Parvüs 1905 ihtilalinde Lenin ile birlikte çalışmışken sonra servetsiz ihtilal yapılamaz düşüncesiyle onlardan ayrılmış ve Almanya'da büyük servet yapmış ve Almanya'nın şark işlerine karışmış bir Alman Yahudisidir. *Türk Yurdu*'nda Parvüs'ün Türkiye iktisadi hayatına dair bir seri makalesi çıkmıştı. Gökalp'in faaliyeti sırasında da bu görevi Tekin Alp gördü. İlk eserini 1912'de *Türkler Bir Millî Ruh Arıyorlar* adıyla Fransızca ve Türkçe olarak yayınladı. İkincisi *Turkisme et Panturkisme* adıyla 1914'de Fransızca ve Almanca olarak çıktı. *Yeni Mecmua*'da *Memleketimizde İş Bölümü* (sayı 6, 16 Ağustos 1917), *Tesanütçülük* (sayı 26, 3 Ocak 1917), *Tesanütçülük: İçtimaî Siyaset* (sayı 27, 28), *Tesanütçülük: Yeni İstikamet* (sayı 37, 28 Mart 1918), *Yeni İstikamet İstikrazı* (sayı 40, 18 Nisan 1918), *Tesanütçülüğün gayesi* (sayı 43, 9 Mayıs 1918), *Almanya'da İçtimaî Faaliyet* (Tesanütçülük) (sayı 47, 6 Haziran), *İçtimaî Duygu* (sayı

57. Gökalp'ın ırkçılığa karşı yazıları, *Yeni Mecmua*'da, *Küçük Mecmua*'da ve kitaplarının bazı kısımlarında sık sık tekrar edilmiştir.

58. Şu mısraları yazıyordu:

Öğün çoban öğün el'in saf kaldı
Sevin çoban sevin, dilin saf kaldı

Bu görüş aynı zamanda ümmetçi, hilafetçi, hakancı, modernist olan Gökalp'ın görüşüne aykırıdır. Bütün bu sarsıntılar filozofun siyasi eyleme (action) verdiği üstün önemden, fikrin zaman zaman eylem tarafından çelinmiş olmasından ileri gelmektedir.

55, 1 Ağustos 1918), *Demokrasinin gayesi* (sayı 56, 8 Ağustos), *Harp ve İktisat:* 1 – *Millî İktisat* (sayı 59, 29 Ağustos), vb. yazıları çıktı. Harp zenginleri meselesi var mıdır, yok mudur diye sofizme giden bir tartışma konusu açtığı halde, bir sayı sonra yazdığı yazıda «harp kazançları olması gerekirken sehven harp zenginleri suretinde dizilmiştir» diyerek düzeltti. Umumiyetle bu *Tesanütçülük* yazıları himaye edilmiş burjuvazi fikrini savunmaktadır. Tekin Alp son kitaplarını, yani *Kemalizm* (1938, Fransızca ve Türkçe) ile *Türk Ruhu*'nu (1944, Türkçe ve Fransızca) Atatürk devrine tahsis etmiştir. Bu son kitapta Türk ruhunu dört devreye ayırıyor: 1) Atalar devri: onca bu, Türkler ve Mogolların Orta Asya'daki ortak tarihinin yetiştirdiği kahramanlar devridir. 2) İslamlık devri. Bu da Gökalp'in ümmet devri dediğine karşılık olup burada Türk ruhu İslam ruhu tarafından yutulmuştur. Tekin Alp bunun son temsilcisi olarak Namık Kemal'i görüyor. 3) Meşrutiyette uyanan milli şuur İslamcılık ve Osmanlılık içinde belirmeye başlamıştır. Temsilcisi Gökalp'tir. 4) Cumhuriyette doğan asıl milli ruhtur ki ifadesini Atatürk ve İnönü'de bulmuştur.

BERGSONİZM

Mütareke yıllarında «Meslek-i İçtimaî»nin uğradığı talihsizlik yalnız kurucularından gelmiyordu. Aynı zamanda 1918-1920 arasının karanlık ve meyus havasından geliyordu. Vatanı baştan kurmaya çalışan Anadolu'da serin kafayla fikir işlerini ele almaya imkân yoktu. İstanbul'da yıkılan imparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak, ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak. Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi diyalektik materyalizmdir. Her iki felsefenin de ortak vasfı, zihinci bir ağır evrim görüşüne karşı vaziyet alışları, devrimci ve hamleci oluşları idi. Fakat birinin ruhta gördüğü hamle gücünü öteki maddede görüyordu. Benzerliklerinin en büyük işareti, bu iki karşıt felsefenin Georges Sorel sisteminde birleşmiş olmasıdır denebilir[59]. Fakat Sorel'i o zamanın Türkiye'si tanımıyordu. Bergson'dan ilk defa Ahmet Şuayıp, Rıza Tevfik bahsetmiş, Hüseyinzade'nin tavsiyesiyle daha erkenden Gökalp okumuş, fakat Fouillée, Tarde, Durkheim tesirleri yanında uzun süre yer bulamamıştı. Durkheim ekolünü tanıtma bakımından olduğu gibi Bergson'u tanıtma bakımından da Meşrutiyet'te önderlik şerefi Suphi Ethem'e aittir. Erken ölümü kendinden beklenen daha önemli eserleri vermesine imkân bırakmayan bu gayretli yazar, *Bergson Felsefesi*'nde ilk defa büyük Fransız metafizikçisinden etraflı olarak bahsetti. Mehmet Ali Ayni'nin haklı bazı tenkitleriyle birlikte kitap, konusuna hâkimdir, yalnız henüz terimler yerleşmemiş olduğu için birçok yeni kavramlar belirsiz kalmaktadır.

Bergsonizm sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan, pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına tepki halinde ilk defa bir genç profesör ve yazar zümresi tarafından savunulmaya başlandı. Bu zümre *Dergâh* dergisini

59. Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence;* – De l'Utilité du Pragmatisme, *La Revue du Monde Antique*, vb.

çıkardı (1921)[60]. Burada birbirlerinden pek az farkla İsmail Hakkı, Mustafa Şekip, Mehmet Emin'in rolleri vardır. Bu yeni çevre yalnız Bergson'u ileri sürmüyor. Gökalp'in sosyolojik felsefesine tepki halinde E. Boutroux, W. James ve Bergson'a, yani evrimcilik ve zihinciliğin karşısındaki *anti-intellectualisme*'e dayanıyordu. Her üç filozofun ortak vasfı, zihinciliğe olduğu kadar mekanizme karşı ve plüralist oluşları idi. Genç Türk düşünürleri de bu yeni akım önünde her noktadan birleşik değildirler. Ortak cepheleri yalnız pozitivizme karşı vaziyet almalarında idi. Her üçü de Türk pozitivizmine hücumda birleşiyorlardı. Fakat bu *anti-intellectualiste* harekette ilerledikçe yönleri ayrılmaya başlıyordu. Emile Boutroux o yılların en belirli ve tesirli düşünürü sayılıyordu, fakat ondan başlayarak yirminci yüzyıl düşüncesinin iki istikameti gençleri de ikiye bölmekte idi. Bunlardan biri yalnız Nietzche üzerinde yetmez derecede durarak pragmatizmde kalıyor, ikincisi onu aşarak Bergson metafiziğine girmeye çalışıyordu. Bu ayrılıklara rağmen *Dergâh,* umumi hatlarında az çok birlik manzarası gösteriyordu. Bu birliği meydana getiren iki neden vardı. Birincisi Gökalp'e karşı oluş, ikincisi Kurtuluş Savaşı cephesinde birleşmek. Bu hareketin hâkim görüşü şu idi: Batı istilası karşısındaki direnmemiz büyük bir ölüm-dirim anından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların yalnızca vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hâkim güçleri olan içgüdülerden, «hayat hamlesi» (élan vital) nden gelmektedir. Bu ana fikir etrafında toplanan genç nesil Kurtuluş Savaşı'nm zaferini niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi sayıyorlardı. Yahya Kemal, Yakup Kadri bu fikir hareketinin edebiyat, Fevzi Lutfi tenkit cephesini teşkil ediyorlar ve yazılarında aynı fikirleri savunuyorlardı. Yahya Kemal'in *Üç Tepe* musahabesi (söyleşi) bu hareketin bildirisi idi. İsmayıl Hakkı'nın *Kerbelâya Giden Derviş*'i, Şekip Tunc'un *Hakiki Hürriyet,* Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından*'ı Batı'dan gelen metafizik akımının doğurduğu bu modern mistik havayı ifade etmektedir*. Yeni akım bundan dolayı Batı felsefesi ile halk ruhunu ve halk sûfiliğini birleştiriyordu. Bu hususta Rıza Tevfik'in bütün bu genç nesle –kendilerini inkâr etmiş olmasına rağmen– önderlik ettiğini hatırlamak gerekir. İlk önce Rıza Tevfik'tir ki Bergsonizm ile halk sufiliği (meselâ Yunus Emre) arasında münasebet aramış ve yeni felsefe dili ile Türk mistiklerinin dünya anlayışını yorumlamaya kalkmıştı.

Dergâh'da iki eğilim ayrılmaya başladı: Mustafa Şekip ve İsmayıl Hakkı'nın temsil ettikleri Bergsonizm, Mehmet Emin'in temsil ettiği pragmatizm. Bu ayrılış *Dergâh*'dan biraz sonra *Mihrab*'da[61] daha çok belirli. Mehmet Emin, Mustafa Şekip'in yayınladığı *Bergson* dolayısıyla şöyle diyor[62]: «Şekip, bu eseri tesadüfen alıp tercüme etmiş değildir. Aslında bu Fransız filozofunun felsefesini benimsemiştir ve kendi ifadesine göre James'den geçerek Bergson'a ulaşmıştır. İtiraf ederim ki benim düşüncelerim James'in durduğu noktada kaldı. Yeni bir nevi 'mutlak'ı bildirecek *intuition*'un başlı başına bir bilgi kaynağı olabileceğine kani olamadım.»

* Bergsonculuk aslında tam bir mistisizm olmadığı ve yeni bir ilim görüşü getirdiği halde, o devrin bir kısım Türk yazarlarınca öyle anlaşılmıştır.

60. *Dergâh* (sene 1922, İstanbul, müdürü M. Nihat).

61. *Mihrap* (Sene 1, sayı 1, 15 Kasım 1339/1922, Evkafı İslâmiye matbaası, Sahibi Abdullah Hadi).

62. Mehmet Emin, *Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi* (Mihrap, sayı 4, 15 Aralık 1992).

Dergâh'da ve ondan sonra Bergson tesirlerini genişleterek devam ettiren yalnız Mustafa Şekip olmuştur. Mustafa Şekip Tunç (1883-1958) babasının memuriyeti sırasında Hayfa'da doğmuş, Mülkiye'de okumuş, Balıkesir'de kısa bir süre kaymakamlık yapmış, İsviçre'de (J. J. Rousseau Enstitüsü'nde) psikoloji tahsil etmiş, sonra Üsküp İdadisi'nde başlayan hocalığı kız öğretmen okulunda, dârülfünun ve üniversitede devam etmiştir. Dârülfünun'a İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun yanında müderris muavini olarak girmiş, muallimliğe yükseldikten sonra psikoloji okutmaya başlamıştır. Şekip'in meslek hayatı Alman psikofizyoloji ekolüne mensup Ebbinghaus'un psikoloji kitabını çevirmeyle başlamıştır. İki yıl sonra Th. Ribot'nun tesiri katıldı, rerslerinde uzun bir süre Ribot tesirini muhafaza etti. Bu sıralarda pedagog Payot, Compayré, filozof Fouillée'nin, sosyal psikolog Le Bon'un Türkiye'deki tesirleri silinmeye başlıyor (1919-1920), Bergson merakı uyanıyordu. Mustafa Şekip'e bu yeni filozofu tavsiye eden İsmayıl Hakkı olmuştur. Fakat iki düşünür arasındaki mizaç farkı, Bergson tesirini her ikisinin de ayrı yönlerde geliştirmesine sebep olmuştur. İsmayıl Hakkı, pedagojiden geldiği ve küçük zümrelerin sosyal çevresiyle temasta bulunduğu için sosyoloji tesirlerini hiçbir zaman silmemiş ve Bergson felsefesi ile sosyolojiyi ilişik noktalardan görmeye çalışmıştır. Mustafa Şekip ise gerek ihtiraslı siyasi hayata bağlı olmayışı, gerekse hayalci mizacı dolayısıyla Bergson felsefesine bütün varlığı ile bağlanmıştır. Bu bağlanış onun daha önceki akımlarla muhasebe yapmasına vakit bırakmadan onlara karşı süratle vaziyet almasına sebep oldu.

Sanatın İçyüzü'nde filozofların sanatı ihmal ettiklerinden bahsediyor. Onlara göre sanat ya oyunun en yüksek şekli ya da tabiatın adi bir kopyasıdır. Bu yanlış görüşler onların sanatı sırf ilim bakımından ele almalarından geliyor. Sanat gibi «batmî» (ésotérique) bir görüşün mahiyeti «zahirî» (exotérique) ilimler bakımından hiçbir vakit canlı ve somut (muşahhas) olarak düşünülemez. Sanat, din, ahlak dediğimiz batınî görüşler evrenin ruhi özünün devamından başka türlü açıklanamazlar. Sanatçının kullandığı renk ve ses, fizikçinin tetkik ettiği olaylar değildir. Şekip'e göre din, sanat ve ahlak gibi ruh bilimlerinin anası olmak şerefini taşır ve en esaslı medeniyet yuvasıdır. Batı'nın bugünkü medeniyeti İsa gibi bir Doğu çocuğundan nur almasaydı çoktan yıkılmış bulunurdu. Bütün peygamberlerle en büyük ahlak dahilerini yetiştiren Doğu, bu nazirsiz (eşsiz) medeniyet hazinelerini sakladıkça kendini bulacaktır[63].

Şekip'in görüşü o günün hâkim görüşü idi. O güne kadar bir yanda doğucular Sebilürreşat, Ceride-i İlmiye gibi ortaçağ zihniyetinde akımlara dayanıyordu. Öte yandan batıcılık, Servetifünun, İçtihad, Yeni Mecmua gibi pozitivist akımlara dayanıyordu. Bu yeni çığırın başlıca karakteri, modern felsefe açısından Doğu'yu aydınlatmak ve onun değerlerini yeni metafiziğe göre meydana çıkarmaktı. Mustafa Şekip'in bu yazısında belirttiği (kökleri Rıza Tevfik'den gelen) görüş zamanımıza kadar sürüp gidecektir.

Şekip, Bergson'un *Şuur ve Hayat* adlı konferansını bu felsefeyi en iyi belirttiği için bu dergide yayınladı[64]. *Hakiki Hürriyet* adlı yazısında[65] çeşitli psikoloji akımlarını tenkit ettikten sonra günün en canlı sorusu olan «hürriyet» sorusuna yalnız Bergson

63. M. Şekip, *Sanatın İçyüzü* (Dergâh, sayı 1, Sene 1921).
64. Henri Bergson, *La Conscience et la Vie.*
65. Mustafa Şekip, *Hakikî Hürriyet* (Dergâh, sayı 3).

anlayışının cevap verdiği sonucuna varıyor. Ona göre «maneviyat» alanındaki ilimler henüz pek yenidirler. Mesela ruhi olaylar bu suretle tetkik edilmeye başlandığı zaman Herbart bu olayları mekanikin çekim kanunu ile açıklamak istedi. Sözde insan ruhu güneş sistemi halinde bir sistem imiş de buradaki fikirler kütlelerindeki kuvvete göre birbirlerini çekiyormuş gibi şuur sahnesine giriyorlar. Ona göre ruhun işleyişini sağlayan kanun genel çekim kanununun fikirler âlemindeki görüntüsünden ibarettir. Sonra da Lavoisier'nin kimyadaki başarısı üzerine ruhi olayları kimya kanunlarıyla izah etmek isteyenler oldu. Bu taklitçi görüş öncekine nisbetle daha ustalıklı ise de, yine insan ruhunu cansızların kanunlarıyla açıklamaktan kurtulamamıştı. Ziya'nın Durkheim'i takip ederek kurduğu «içtimaiyat», kimyanın toplumsal olaylara uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu «içtimaiyat»a göre bütün toplumsal olaylar ruhi olayların birleşme (imtizaç) suretiyle kaynaşarak kendi unsurlarından farklı yeni şeyler meydana getirmelerinden doğarlar. Halbuki toplum denen gerçek canlı bir varlık, evrimli ve dayanışmalı bir birlik ise bu gerçeği kimya olaylarının idealsiz, evrimsiz işlemlerine benzetmek sosyal hayatı bir kimya sentezine indirgeyerek öldürmektir. Böyle taklitçi bir «içtimaiyat»la kavimlerin hayatını anlamaya çalışmak boşuna bir gayrettir. Bunun içindir ki Durkheim sosyolojisi yakın bir zamanda Auguste Comte sosyolojisi gibi kitaplarda kalmaya mahkûm olacaktır. Nitekim gençlerimiz arasında Ziya'nm sosyoloji görüşünü takip etmek isteyenler varsa da bunlar er geç bu içtihadın (görüş) toplum gibi hayati bir konunun mahiyetine uymadığını anlayacaklardır. Gerçi bu sosyoloji, Sabahattin'in «ilmi içtima» adı altında Edmond Demolins'i takip eden sosyolojisinden daha hayırlı bir içtihattır. Çünkü ilmi içtima müçtehitlerine göre hayat iksiri yalnız Anglo-Sakson milletlerindedir. Onları taklitte başaramayanlar ya mahvolacaklar ya esirliği kabul edeceklerdir. Şekip, bu içtihadı sosyolojinin en gözü bağlı putperestliği gibi görüyor. Halbuki sosyolojinin bugünkü görevi ilerdeki mukayeseli bir sosyolojiye sağlam ve ayıklanmış ilk madde hazırlamaktan başka bir şey değildir. Bu bakımdan «ilmi içtima»ın henüz ilim adına mevsimsiz içtihatlara kalkmadan, bir işçi gibi mütevazı çalışmasını doğru buluyor.

Şekip'e göre hakiki hürriyet, kendi hayatımızı bütün özü ile duyup yaşamak ve ıztırap, ölüm gibi akıbetlere karşı dirençli ve canlı bir halde bulunmaktır. İnsanın hakiki kuvveti ruhi gücündedir. Taklit değil, oluş halinde olursak hür olacağız. Canlı ve imanlı yaşamazsak madde üzerine etkili olacak gücü hiçbir zaman hazmedemeyeceğiz.

Şekip, bunları yazdığı sırada Ribot tesirlerinden uzaklaşıyor ve kendini bu yeni metafiziğe veriyordu. Ribot'dan *Hisler Psikolojisi, Yaratıcı Muhayyile* adlı eserleri çevirdi. Bergson'un *Le Rire*'ini adapte ederek *Gülmek Nedir, Kime Gülüyoruz*'u yazdı. *Energie Spirituelle* adlı kitabına* bir giriş katmak üzere *Bergson* adı ile yayınladı. *Dergâh*'da *Ruha Dikkat* adlı yazısında[66] Gökalpçılığa şiddetle hücum ediyor ve bu münasebetle Bergsonculuğu savunuyordu: «Alışkanlıklarımızı yalnız fiillerimizde değil, fikirlerimizde de ararsak uygulama değeri kalmamış birçok eksik yanlış kavramların mihanikîliğine kurban olduğumuzu anlarız. Balıkçılar gibi ruhun kıyılarından bir türlü ayrılamıyoruz. Ben bunu korkumuza değil, ruh ile arkadaşlık etmekten ileri ge-

* Bergson'un bir kısım konferans ve makalelerinden ibarettir.

66. Ruha Dikkat (Dergâh, sayı 4).

len tasasızlığımıza veriyorum. Ruh ile olan ezelî dostluk bu konudaki tecessüsümüzü ancak pek basit içtimaî münasebetler dairesinde uyandırmış ve ötesine gitmeye bu pratik alışkanlıklarımız engel olmuştur. Ahlâkî alışkanlıklarımız da bir yandan ruhumuzun hakiki değerlerini görmemize siper teşkil etmiştir. Halbuki ruh yeni oluşlarla bütün alışkanlığımızı arkada bıraktığından haberimiz olmadığı için, bu değişmelere göre alışkanlığımızı değiştirme şuurunu duyamıyoruz. Ruh hakkında bildiklerimizin çoğu beylik bilgi sırasına geçtiğini öğrensek kafalarımızın bir müzeden farkı olmadığını anlayacağız. Hürriyetten başka zevki ve gayesi olmayan ruhu bir takım içtimaî gerektirmelerle sınırlamaya aldanarak yalnız bu alana kaymak ve yeni oluşları benimsememek cemiyeti ilerlemeden, ferdi hürriyetten yoksun eder. İlim, dış âlemle münasebetten kurulduğu için ruhumuzun katılaşmış tabakasıdır ki biz ona zekâ veya akıl diyoruz. Halbuki ruh yalnız akıldan ibaret değildir. Bu kabuğun altında öyle bir âlem var ki her dakika kaynıyor ve bir an değişmeden yaşayamıyor. Ruhun temelini teşkil eden bu ateş olmasa zekâ hangi güçle vücut bulacaktı. Akla tapan ahlâkçıların ihtirası kötü göstermeleri tabiîdir. Onlar cahilliği kaldıracağız diye ihtiraslara hücum ediyorlar. Halbuki ihtiras hayatın en canlı, en verimli gücüdür. İçtimaî hayat bunlara karşı kanun ve örf ile direncini hazırlaya dursun. İnsan tabiatı kendi ihtiraslarını yaşayacaktır! Bunların hiçbirisi yok edilemeyeceği için cemiyet ve ferdin savaşı kaçınılmaz bir haldedir. 'Fert yok cemiyet var' demek sözde kolay olsa da fiilde anlamsız bir söz veya iğreti bir istibdatla idare edilecek bir yapmacık (artifice) dır. Cemiyet sık sık ihtilâllerle sarsılmamak istiyorsa fertlere karşı kulağını dört açsın. Vakıa fertlerin 'Gözlerini kaparcasına vazifelerini yapacakları' hayatî tehlike anları yok değildir. İşte biz bugün o dakikaları yaşıyoruz. Öyle zamanlarda hayatî içgüdülerin emirlerine boyun eğmeden başka hareket düsturu olamaz. Fakat hayat şiddetle tehlikeye düşünce doğan tepkide şuurun gözü kapanmaz, fal taşı gibi açılır. Şuur tehlikeye uğrayınca derinleşmeseydi Anadolu'nun gösterdiği bu mucize gözleri kamaştırır mıydı? Böyle tehlikeler soğuk muhakeme ile, soyut zekâ ile nasıl karşılanır? Karşılansa da gelen azgın düşmanın hayat atılışına nasıl dayanabilir? Öyle ise Anadolu'nun başarı sırrını, bütün ruhunu bularak tam iradesini göstermesinde aramalıdır. Hakiki irade ve hürriyet bütün ruhumuzla yaşamaktır.»

Hislerimizin Mantığı adlı yazısında[67]. Bergson'la birlikte Ribot'dan esinlenerek, «ruhumuzun kökleri aklımız değil duygularımızdır» diyor.

Fakat bu sırada Şekip'in yazıları Gökalpçılarda bir tepki uyandırdı. İlk defa Ziya'nm öğrencilerinden Ragıp Hulusi *Dergâh*'ta Şekip'e şöyle cevap verdi[68]: «Şekip'in Ziya ve öğrencileri hakkında bir iddia ve isnatta bulunduğunu gördüm. Şekip'i hakikatten uzaklaştıran tamimciliğidir. Ziya'nın bütün içtimaî mesleği 'içtimaî olayları kimyevî psikolojiye benzetme'den ibaretse, bu benzetme (analogie) kısmî midir, tamamî midir? Yani bir analoji bir benzeyiş mi yoksa özdeşlik mi ifade ediyor? Bunu belirtmelidir. Çünkü içtimaî olaylar kimyasal psikoloji gibidir veya bir çeşit kimyasal psikolojidir cümlesi kendi başına bu iki şıktan hiçbirini kesin olarak gösteremez. Benzetişlerin sakatlığı bu analojilerin tümel veya tikel olup olmadıklarına dikkat edilmemesinden ileri gelir. Bundan maksat içtimaî olayların zorunluluğa bağlı olduğu ise,

67. M. Şekip, *Hislerimizin Mantığı* (sayı 7).
68. Ragıp Hulusi *Bir Mukabele* (sayı 8).

burada olumlu veya olumsuz bir hüküm verebilmek için zorunluluk (nécessité) kavramı hakkında bir tartışmaya ihtiyaç vardır. Vakıa gerek hayatî gerek ruhî olaylar zorunluluğa bağlıdır demek tıbben biyolojide son sözü söylediğini iddia etmek demekse bu yanlıştır. Ruhî olaylar zorunluluğa bağlı değildir demekse bu ötekinden daha yanlıştır. Çünkü ahlâkî istatistik rakamları bize en çok tesadüfî görünen içtimaî olayların şaşılacak derecede gerekliliği olduğunu ispat eder.»

Buna karşı Şekip Tunç kendini şöyle savunuyor: «Ziya, sosyolojiye emin bir yer sağlamak için psikolojiye karşı müsamahasızlık göstermeden kendini alamamıştı. Böyle bir asabiyet manevî ilimler adına sosyolojiden başka bir ilmin söz söylemeye yetkisi kalmadığı kanaatini doğurur. Ben ilk fikrimi önce *Muallim* dergisinde (Sayı 7) *Terbiye ve İnsan Ruhu* adlı yazıda söylediğimi, bundan sonra Ziya'nın manevî ilimleri sosyolojinin inhisarı altına alan kanaatleri hakkında düşüncelerimi neşre fırsat bulamadığımı hatırlatmak isterim. *Hakiki Hürriyet*'te Durkheim sosyolojisinin yalnız bir noktasını işaret ettiğim birkaç satırın anlaşılması için dayandığı kaynakları göstermek gerekir. Durkheim, kendisine gelinceye kadar tespit edilemeyen sosyolojiye bağımsızlığım vermek için önce konusunu ve metodlarını sarihleştirme zorunda idi. Ona gelinceye kadar İngiltere'de antropoloji, Almanya'da kavimler psikolojisi adı altında psikoloji, tarih ve antropolojiden ayrı bir konuya sahip olamayan sosyoloji kavramı bir türlü beliremiyordu. Durkheim bu kavramı öncekilere göre çok daha gerçek bir hale getirdiği için sosyolojinin kurucusu olmak şerefini kazandı. Şu kadar ki bu ilmin gerçek konu ve metodunu anlamak başka, teşebbüsü başarmak yine başkadır. Halbuki Durkheim, sosyolojinin konusu olan içtimaî olayı herkes için gözlemlenebilir bir tarzda tayin edeceğine, yarı gerçek – yarı aşkın (yani tabiatüstü) bir mahiyette göstermiş, yarı sübjektif, yarı objektif kalan bu kavramı müspet bir postüla gibi kabul ederek sonuçlayıcı (déductif) bir takım hükümlerle sistemini kurmuştur. Ona göre içtimaî olay fertlerin dışında bağımsız var olan ve fert üzerine baskı yapan cemiyetin tabiî mahsulüdür. Fertlerde *pour soi* ne ahlâk, ne estetik, ne siyaset, ne din, ne de ilim kabiliyeti vardır. Bütün bu kabiliyetleri veren cemiyettir. Cemiyet olmasa fert öfke, korku gibi en basit heyecanlara sahip bir yaratıktır. İşte fertlerin dışında olanlardan bağımsız var olan ve onlara baskı yapan bu içtimaî olay 'içtimaî vicdan'dır. İçtimaî vicdanda ahlâk, din vb. kurumlarla fertlerin şuurlarından yaygın bir halde bulunan örf ve âdetlerdir. İçtimaî vicdan tam olarak ne kurumlarda, ne fertlerin şuurlarında, olsa olsa güneşin huzmelerini kesifleştiren mercekler gibi dahilerin vicdanında akseder. Unsurlarından büsbütün başka birşey olan kimyevî sentez gibi içtimaî vicdan da ferdî şuurlardan ayrı birşeydir. Vakıa buradaki analoji aynılık halini almıyorsa da içtimaî vicdana verilen ideal olmak hassası müspet bir ilim iddiası ile uzlaştırılamayan bir kavramdır. Çünkü içtimaî vicdanda ideal gayeliğini tabiî hal olarak kabul ettikten sonra, bunu fizik gibi müspet bir ilim halinde kurmak istemek, ancak ilimle felsefe aşkım beraber taşıyan bir kafada yer bulabilir. Bu tarzda bir içtimaî vicdan, herkes için anlaşılır olmadıktan başka, müspet olduğu da iddia olunamayacak özel bir görüş, yani bir «içtimaî felsefe»dir. Bütün uzman bilginler arasında tartışma konusu olan bu neticelere ilmî olarak ulaşmak için bütün insanlık tarihi ve cemiyetlerin bilinmesi gerekir. Halbuki tecrübeden önce kabul edilen bu hükümler geometrinin *axiom*'ları gibi basit olmayıp her biri tartışma halinde bir takım nazariyelerdir. Böyle postülalar kabul edil-

dikten sonra bunlardan *déductif* bir muhakeme ile pek mantıkî bir içtimaî felsefe konabilir ki Ziya'nın bize naklettiği Durkheim işte budur.» Şekip'in bir ilim olarak devam edemeyeceğini söylediği sosyoloji de budur. «İspata muhtaç, tartışma halinde bir takım soruları birer *axiom* gibi önceden kabul etmiş olan içtimaî doktrin kendine uygun gelecek olguları tarihten seçmekle mantıkî ve muhkem bir içtimaî felsefe sistemi yapabilir. Fakat bu ilk önermeler tenkitle derinleştirilince sistem baştan aşağı sarsılır. Aynı mahiyette postülalar kabul edilmez de yine tarihî olgulardan büsbütün başka bir sistem konabilir ki bunun için sistemci bir felsefe kafasına sahip olmak yeter. Bu kabil (gibi) sistemler tarihinden alınan derslere göre Durkheim'den kalacak şey sistem değil, sosyolojiyi ilerletme yolunda attığı büyük adımdır. Onun böyle bir yol tutmasının sebebi yaşadığı çevre ve zamanda aranmalıdır.»

Şekip bu sebebi 1870 yenilişinin verdiği milli şuurda buluyor. Bunun için onun «sosyoloji» adı altında bir içtimai felsefe yaptığı noktasında ısrar ediyor. Cemiyetlerin umumi kanunlara ulaşabileceğine inanmak çok fazla iyimser olmaktır diyor. «Vakıa istatistik metodu ile bir cemiyette intihar, evlenme, nüfus değişmesi, vb. gibi olguların sebeplerini belirleyerek özel bir takım kanunlara yükselmek mümkün ise de, bu sebeplerin her türlü şüpheden arınmış kesin sebepler olduğuna hükmetmek kolay değildir. Sonuç olarak, bir yanda tasvirci bir «ilm-i içtima» var, ötede ilmî olmaktan ziyade farazi olan bir «içtimaiyat» var. Zorunluluk sorusuna gelince, burada bircilerle çokçuların kanaatleri ayrıdır. Bircilere (moniste) göre bütün âlemde karmaşıklıktan başka bir şey yoktur. Bütün âlemin tek kanunu olabilir. İkiciler (dualiste) farklı iki gerçek arasında özdeşlik görmediklerinden bir gerçekteki zorunluluğun başka gerçeğe tatbik edilemeyeceğini iddia ederler. Çokcular (pluraliste) ise kabul ettikleri bağımsız gerçekler kadar ayrı zorunluluk ve kanunlar olduğu iddiasındadırlar. Bu doktrinlerin hepsi iddialarını kısmen destekleyecek olgulara sahip oldukları halde, hiç biri ötekilerin yanlışlığını ispat edecek olumlu kanıtlara sahip değildir. Bundan dolayı bir veya birkaç zorunluluk kabul etmede bilginler hürdürler. Madde zorunluluğundan ayrı bir zorunluluk olduğunu kabul etmek, zorunluluğu inkâr demek olmadığı gibi, hayatın yaşanmış bitmiş kısmının dış metodlarla tetkik edilebileceğini, olacak ve olmakta olan, iradenin kendi gerekliliğine bağlı olduğunu ve bu kısmın dış metodlarla tetkik edilemeyip ancak sezgi ile tahmin edilebileceğini söylemek de bütün ilimleri inkâr etmek demek değildir.»

Şekip bundan sonra *Düşünürlerimizin Karakterleri* (sayı 10), *İhtiras Nedir* (sayı 11), *Nasıl Doğar* (sayı 12), *Bedîî İhtiras* (sayı 18), *Siyasî İhtiras* (sayı 22), *Hakikat ve Gerçek* (sayı 25, Bergson'dan çeviri), *İhtiyarlar Medeniyeti* (sayı 39), *Ruh Mayası* (sayı 26-28), *Bugünkü Türkçe* (sayı 27), *Ruhun Binbir Gecesi* (sayı 32, 34), vb. gibi bir seri yazı ile Bergsonculuğa ait fikirlerini izah etti. 1924'den sonra *Dergâh* kapandığı için bir süre yazılarına ara veren Şekip Tunç, 1926'da *Hayat Dergisi*'nde yeniden bazı yazılar yazdı. Burada yalnız *Yazı Dili* (cilt 1, sayı 2) ile *Fert ve Cemiyet Mefhumları* (cilt 2, sayı 35) gibi pek sayılı yazılarından sonra *Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü* adlı uzun bir yazı serisine başlamıştır ki (cilt 2, sayı 36) sonradan bunları bir kitap haline koyacaktır. Daha sonraki ciltlerde Şekip Tunç, İstanbul'da bir konferans veren Keiserling'in *Doğan Dünya* adlı eserini bu dergide tefrika etti. 1933'de *Kültür Haftası* dergisinde tekrar Bergsonculuktan kuvvet alan yazılar yazdı. Ondan sonra

uzun bir süre *Cumhuriyet*'de yazılarına devam etti. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nin intizamsız yayınları arasında da bazı yazıları çıktı[69]. Şekip Tunç İstanbul Muallimler Birliği başkanlığına seçildi. Bir süre sonra önce taraflısı olduğu Türkçe terimlere karşı yazılar yazmaya başladı. Gazete yayınlarını bıraktıktan sonra Bergson'un *Gülmek, Yaratıcı Tekâmül, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserlerini çevirdi. 1925'de W. James'in *Terbiye Musahabeleri*'ni çevirdi. Gazetelerde çıkan yazılarından bir kısmını *Ruh Âleminde* (1945) ve *Ruh Âleminde Gezintiler* adı ile yayınlandı. 1944'de öğrencisi Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, Şekip Tunç için bir jübile kitabı çıkardı. Burada psikolog-düşünür olduğu kadar ressam olan Şekip Tunç'un eserlerinden bazı parçaların örnekleri basılmıştır. Şekip Tunç son yıllarında *Pedagojiye Psikolojik Giriş* (1948) ve *Psikolojiye Giriş* (1949) adlı kitaplarını yazdı. Başlıca sonuncusu onun uzun yıllar okuttuğu psikoloji ve sahip olduğu felsefi kültürü birleştiren kuvvetli bir kitaptır. Mustafa Şekip, Bergsonculuğu yanında onunla nasıl uzlaştırıldığı anlaşılmayan Freudism eğiliminde yazılar yazmıştır. Fakat biri ruh hayatının derinliğine tetkikinde kat'i *déterministe,* öteki *indéterministe* olan bu iki düşünürü yalnızca «dış şuur»la uğraştıkları için birleştirmek olanağı yoktur. Yahut böyle bir birleştirme yapılacaksa onun bir düşünür olarak tam açıklamasının verilmesi gerekir. Şekip Tunç her ikisine karşı da devamlı sempatisini saklamış, fakat böyle bir açıklama vermemiştir. *Psikolojiye Giriş*'in bir meziyeti de psikoloji hocasının kendi ilmine ait kavramlara hâkim olduğu bir yaşta yazılmış olmasıdır. Şekip Tunç yıllarca gut'dan rahatsızdı, 73 yaşında bronşit ve kalp krizinden öldü (1958). Yayınlanmamış olan bir kısım notları ölümünden sonra *Bir Din Felsefesine Doğru* adı ile yayınlanmıştır (1959).

TARİHİ MATERYALİZM

Bergsonculuğa paralel, yine mütareke yıllarının İstanbul'unda diyalektik materyalizmin ilk yayınları oldu. Meşrutiyet'te pırıltıları görünen sosyalizm ve sosyal demokrasi hareketleri tek tük ve sönük kalmıştı. Ethem Nejad ilk yayınlarını bu yıllarda yapmıştı. Fakat 1919'da *Kurtuluş* Dergisi etrafında bir gençlik zümresinin toplandığı görülüyor. Ticaret Mektebi hocalarından Vehbi bu konuda yayınlar yaptı. Ressam Namık İsmail'in *Sanat ve Sosyalizm*'i burada çıktı (Kurtuluş, 20 Kasım 1919). İsmail Suphi, «Mukadderatımızı kurtarmak için icabederse şeytan olacağız» diyordu (Kurtuluş 1919). İsmail Hakkı, sosyalizm hakkındaki bir soruya şöyle cevap veriyordu: «Kanun nazarında eşitsin dediğimiz insanlar, köpekler gibi açlıktan ölüyorlar» (Kurtuluş, Şubat 1920). Din adamları arasında sosyalizm temayülü bu dergiye aksediyordu. «Darül-Hikme» adına çıkan bir makalede, «İslâmiyetin kapitalizmden ziyade sosyalizme açık olduğu» söyleniyordu (Kurtuluş, 20 Kasım 1919).

Daha radikal olan diyalektik materyalistler *Aydınlık* dergisini çıkardılar (1920). Bu ikinci dergi 1920'den 1925'e kadar sürdü. Mütareke yılları içinde taraflıları çoğaldı. Doktor Şefik Hüsnü'nün başkanlığında teşkilat kuran bu ikinci hareket, siyasi ey-

69. Bunlardan biri *Üç Zihniyet* adlı yazı olup ayrı baskı halinde çıkmıştır. H. Delacroix'dan *Oyun ve Sanat* adlı kitabı vardır (1933).

leme geçme suçundan mahkûm edildi. Üyelerinden Sadrettin Celâl, hapiste iken Maarif Vekâleti'ne bir rapor verdi. Bu rapor 1926'da imzasız olarak yayınlandıktan sonra serbest bırakıldı. *Aydınlık* etrafında toplananlarla *Anadolu* dergisinde vatancılık fikrini savunanlar arasında sessiz çatışmalar oluyordu.

Tarihi Maddecilik bu sırada yüksek seviyede ilmi yayınlar yapmadan çok popüler yayınlarla halkı harekete getirmek gayesini güttüğü için onlardan burada söz etmeye imkân yoktur, yalnızca bunların «Komünist Beyannamesi»nden özetler olduğunu ve doğrudan doğruya toplumsal hareket uyandırarak sınıf ihtilaline hazırlık yapmak istediklerini, prensip bakımından Üçüncü Enternasyonal'e bağlı oldukları için kendilerini daha eski kuruluşların sosyal-demokratları ve sosyalistlerinden ayırmak üzere komünizmi kabul ettiklerini, Sovyet Rusya'daki Menşevik ve Bolşevik mücadelesinden ihtilal, ikincilerin zaferi ile sona erdiği için Bolşeviklerin Trotsky zamanındaki dünya ihtilali *La Révolution Permanente* taktiğini takip ettiklerini ve onun metotlarına göre fikir tartışmaları ve tahrikler (provocation) yaratmak suretiyle fikrin yayılmasına ve «beyanname»lerle işçileri ihtilale teşvik ettiklerini, bütün bu taktikler demokratik kanunlarla dahi yasak edilmiş olduğu için siyasi takiplere uğradıklarını hatırlatmalıyız. Bu ilk diyalektik materyalistler işçiler veya orta tabaka arasında bazı taraflılar buluyorlardı. Mütarekenin disiplinsiz havası da bunların kolay birleşmelerini sağlamıştı. Bir defa zemin hazırladıktan sonra istiklal zaferi ve İstanbul'un kurtuluşuna rağmen bu hareketler sessizce yayılmadan geri kalmadı. Fakat burada iki noktayı ayırmak gerekir. Biri *Kurtuluş* ve *Aydınlık* dergilerinin kanunca izin verilmiş resmi yayınları, ikincisi komünist propagandası ve ihtilale tahrik şeklindeki gizli yayınlar. Kanunca suç olan ve toplumsal düzeni yıkmak teşebbüsüne giren ikincisi siyasi takiplere sebep olmuştur.

1926'dan sonra bir süre yayınlar durdu. Ancak 1931'de, bu faaliyete katılanlardan Şevket Süreyya ve bir kısım arkadaşları İsmet Paşa'nın iktisadi devletçilik teşebbüsünün ideologları sıfatıyla *Kadro* dergisini çıkardılar. *Kadro,* birinci sayısında bu milli hareketin fikir cephesini teşkil ettiğini iddia ederken Marksist düşüncenin bilinen kavramlarından faydalanıyordu. Kadroyu çıkaranlar arasında *Aydınlık*'ın eski yazı heyetinden Vedat Nedim, Burhan Asaf (Belge), İsmail Hüsrev bulunuyordu. İmtiyaz sahibi *Dergâh*'ın eski yazarlarından Yakup Kadri idi. *Kadro,* fikrini şöyle ifade ediyor: «Türkiye bir devrim içindedir. Devrim durmadı. Bugüne kadar geçirdiğimiz hareketler onun yalnız bir safhasıdır. Bu ihtilâl safhasında kalsaydık devrimimiz akim (sonuçsuz) kalırdı. O henüz son sözünü söylememiştir. Devrimimiz derinleşme ve genişleme yönündedir. Devrim tarafsız bir düzen değildir, onun içinde yaşayanların –taraflı olsun olmasın– ona intibak etmeleri gerekir.»

«Harp sonu iktisadınının üç büyük sorusu var: 1) Kapitalist iktisat sistemi yerine komünist sistemini kurmak, bunu Rusya halle çalışıyor. 2) Kapitalist iktisat sistemini kurtarmak, bu işle Milletler Cemiyeti uğraşıyor. 3) Sömürge iktisadı yerine bağımsız millet iktisadını yaratmak, bu da Türkiye Cumhuriyeti'ne düşüyor.» Bu bildiri açıkça milliyetçi bir hareket manzarası gösteriyor. O sırada Almanya'da *Tat* dergisi, Fransa'da Georges Friedmann'ın çıkardığı *Plan* dergisi güdümlü iktisat (économie dirigée) fikrini savunmaktaydı. Bu fikir sol kanadın fikri hazırlığını milli planda gerçekleştirmek için yaptığı genel bir teşebbüstü. Aynı yıllarda Türkiye'de çıkan *Kadro* da

bu planı veya güdümlü iktisat fikrini yaymaya çalışıyordu. «İktisadî Türkiye'yi bir inşaat yerine benzetmek kabildir diyorlar, binayı kurmak için gereken bütün malzeme ortada yığılı, fakat elde mühendislerin, kalfaların, işçilerin zekâ ve iş kuvvetini bir hedefe doğru sevkedecek bir plân yok. Bu plânsızlık yüzünden Avrupalı mütehassıslar Türkiye'de inşa edilen yeni iktisat binasının alacağı şekli göremiyorlar. Şuurun en canlı nişanesi ise program ve plândır» (s. 9). «İstismar mekanizması», «devam eden inkılâp», «son sözünü söylememiş inkılâplar», «tarihi kategori», vb. ile tarihi materyalizmin terminolojisi yeni bir maksat hesabına çok iyi kullanılıyor. Kadro'da Şevket Süreyya bana çattı ve *Galatasaray* adıyla çıkardığım bir dergide ona cevap verdim*.

1937'de Hikmet Kıvılcım *Marksizm Kalpazanları Kimlerdir* (Tip, No: 1: Kerim Sadi) adlı kitabında «Türkiye'de hakiki Marksizme karşı çıkan kalp sosyalistlik ister istemez Marx'tan referanslar yapacaktı. Onlarla birlikte ilk doğan tarihî materyalizm yani ilmî sosyalizm öldü» (Aydınlık ve Kurtuluş dergileri 1919-1925) diyor. Ve şöyle devam ediyor: «Misal olarak *Kadro* etrafındaki grubu alalım. Şevket Süreyya, Vedat Nedim Kadroculları, tarihî materyalizm etiketi altında demagoji yapıyorlar. Bunlar Marx'ın bazı mazarratı giderilmiş formüllerini dillerine dolayarak öne sürüyorlar.» Fakat Hikmet Kıvılcım'ın hücumuna uğrayan Kerim Sadi de ayrıca *Şevket Süreyya'nın Hatalarına Dair* diye bir risale yayınlamıştır (İnsaniyet matbaası 1934).

1933 yılından başlayarak Haydar Rifat'ın idaresindeki Dün ve Yarın serisinde bütün dünya fikir hayatına dair eserler yayınlanırken sosyalizm, Marksizm, faşizm ve demokrasi hakkındaki eserlerin çevirisi de büyük bir yer almakta idi. Bu sırada Haydar Rifat'ın, M. Monzi ve Ludwig'den (Rusya'ya seyahat eden profesörlerin görüşleri) adı ile çevirdiği *Sovyetizm ve Bolşeviklik,* yine Monzi'den çevirdiği *Bolşevik Âlemi* ve *Sosyalizm,* Deville tarafından yapılmış Marx'ın *Kapital* özetinin Haydar Rifat tarafından Türkçe çevirisi, *Milletlerarası İhtilâl Partileri,* Lenin'den çevirdiği *Devlet ve İhtilâl* ile *İşçi Sınıfı İhtilâli,* Engels'ten çevirdiği *İlmî Sosyalizm ve Hayalî Sosyalizm,* Stalin'den çevirdiği *Lenin Mezhebi,* J. Bordardo'dan çevirdiği *Tarihî Maddecilik,* Diderot'dan çevirdiği *Felsefe,* Sabiha Zekeriya Sertel'in August Bebel'den çevirdiği *Kadın ve Sosyalizm* (Dün ve Yarın tercüme serisi, sayı 35 – Vakit matbaası, İstanbul 1935), bu yıllarda tarihi maddecilik yayınlarının çokluğunu gösterir.

Bu sırada Kerim Sadi bir yandan bu yayınları bir yandan sosyalizmle ilgisiz veya ona karşı olan yayınları ele alarak üst üste birer formalık polemik broşürleri yayınladı. Bunlar arasında Haydar Rifat'ın Marksizm'e dair çevirilerindeki yanlışlar hakkında bildirilerden başka Suphi Nuri İleri'nin *Kapital* üzerindeki yanlışları, Yüksek Ticaret okulu profesörlerinden Vehbi Sarıdal'ın, İktisat Fakültesi profesörlerinden G. Kessler'in, Şükrü Baban'ın bu broşürler arasında yer aldığını görüyoruz. Kerim Sadi *Bir Münekkidin Hataları* adlı broşüründe Mehmet Ali Ayni'ye hücum ediyor. Burada «Baha Tevfik, Suphi Ethem ve emsali gibi acemi çaylakları maskaraya çeviren felsefe tarihi müderrisinin otoritesinden bahis şayialar hakkında menfi cevap vermeye mec-

* Kadro, sayı 1, (basılış tarihi yok) Şevket Süreyya: Bir ruh fantezisi yahut yerli peygamber. – Bu yazıya cevap: Galatasaray, yıl 1932. 20 Şubat (sahibi ve başyazarı: Hilmi Ziya) da çıkmıştır: Hilmi Ziya, Tezkip – Burada şöyle başlanıyor: «Kadro mecmuasında tenkit ve nezaket âdabı ile zerre kadar alâkası olmayan garip bir yazı okudum. Aşk Ahlâkı kitabımın esas fikirleri tahrif edilerek yazılmış olduğu için bazı iddiaların tekzibine (yalanlama) lüzum gördüm.»

bur olduğunu» söyledikten sonra, *Felsefe-i Ülâ* adlı kitabında bazı çeviri bozukluklarını işaret ediyor (Fakat garip tarafı aynı hatayı Mehmet Ali Ayni'nin İntikadlar ve Mülahazalar'da başka bir yazarda görmüş olmasıdır: bkz. Ayni). Haydar Rifat'ın kendine çevrilen polemiği nezaketle karşılaması ve yanlışlarını bir yeni baskıda düzelteceğini söylemesine teşekkür ediyor. Bu arada bir broşür de bu kitabın sahibine tevcih edilmiş bulunuyor. Bu broşür yayınlanmasından ancak 30 yıl sonra elimize geçtiği için şimdi bir noktaya işaret etmeliyiz. Nietzsche'nin eserinden (Türk Yurdu, 1925) makale halinde ve Almanca'dan değil Fransızca bir çevirisinden çevrilmiştir. Bir kısım yanlışları bundan ileri geliyor (Meselâ Fransızca çeviride «deniz» dendiği için aslındaki der See, die See'nin farkı görülemez. Fakat atterir = topraklaşmak gibi yanlışlar bize aittir). Kerim Sadi bu yıllarda üst üste 17-18 kadar broşür yayınlayarak ortalığı alt üst ettiği kanısındaydı. Onun için önemli olan yanlış bulmak değil tahkir etmek ve küçük düşürmekti. Misal: «Şevket Süreyya denen sabık bolşevikin mahkemeye başvuruşu» – Tevfik Fikret için: «Aşiyana kapanan bu kadife takkeli hırçın kuşun eski arkadaşlarıyla kavga etmesi ona bir mümtazlık mı verir.» – Haşim için: «Tarihin hükmü seni şark pazarında başını kaplanların ağzına lokma diye atan, Budizmin afyonlarını satan tellâl diye yazacak.» – Bizim için: «Yarı mistik, yarı papağan filozof karikatürü» vb... Kısaca Kerim Sadi, Marksist taktiğince cepheleri parçalamak, burjuva aydınlarını maskara etmek tabiyesine, yani terbiyeyi ve nezaketi bir yana atan ve başarı uğrunda her türlü dili kullanan tabiyeye ait sayısız örnekler veriyor.

Fakat kendisi de bunların cevabını daha kuvvetli Marksist olan Hikmet Kıvılcım'dan alıyor. *Kerim Sadi ve Tarihî Sapıklar* adlı kitapta birinciyi gölgede bırakacak ağır bir ifade görülüyor. Hücum ettiği yazarın kendi mesleğine ait ilkel bilgi yanlışlarının listesini yaparak onu harp dışı bırakmaya çalışıyor. Ona göre «Kerim Sadi, Kautsky ve Plekhanov gibi Marksist olmak iddiasındadır. İnkılâpçı Marksizm bakımından bu adamların mevkii nedir? Lenin'in 50. doğum yılı münasebetiyle 86 numaralı Pravda'da Stalin bu mukayeseyi yapmıştır. Kerim Sadi'de inkılâp değil, doğru bir tekâmül bile olmamıştır. Onda yalnızca çöküntü, Nirwana, yokluk hüküm sürdü. Kerim Sadi bir süre kaybolduktan sonra tekrar meydana çıktı, onda görülen başlıca vasıflar ukalalık, kalplık...» Bu hücumu şu satırlarla bitiriyor: «O bir sinir hastasıdır, onunla uğraşmaya değmez diyenler oldu. İlk anlarda bu kanaate biz de katıldık. Fakat *agité* bir hal alan bu sinir hastası, geniş kitleler için tehlikeli olmaya başladığı dakikada maskesini aşağı almak ve 'yalancı Marksist' çehresiyle onu kitle önünde teşhir etmek ihmali caiz olmayan bir vazife haline geldi.» Görülüyor ki Marksist olmayan aydınları parçalamak, halk önündeki otoritelerini kırmak için başvurdukları silah zaman zaman onların birbirlerine karşı da çevirdikleri bir silah halini alıyor. Nitekim Kerim Sadi de bu son polemiği yapan kişiden şöyle bahsediyordu: «Hikmet Kıvılcım'ın samimî davranmayarak Marx'ın son derece basit bir yazısını çevirirken işlediği yanlışlardan yalnız bir tanesini kâğıt yapıştırarak düzelttiği, vb.»

Hikmet Kıvılcım *Edebiyatı Cedide'nin Otopsisi* adlı kitabında aynı konuda birincinin yaptığından daha ileri gidiyor (Marksizm bibliyoteği, No. II, Necmi İstikbal matbaası, 1935). Edebiyatı Cedide'de yalnız pan-seksüalizm, melankolizm, eksantrisizm görülüyor. Onların batıcılığını «kozmopolitizm» ve «horoz döğüşü» diye vasıflandırıyor. Onlarda düşünce, dil ve ruh geriliği buluyor. Onları soysuz psikolojiye koşuşla it-

ham ediyor. Buna karşılık aynı kişi *Türkiye'de İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı* adlı küçük kitabında (1. Kitap, Bozkurt matbaası, 1935), sosyal sınıf istatistiği yapılmış olmadığı için yalnız eldeki bilgilere dayanarak bazı umumi sonuçlar çıkarmaya çalışıyor. Buna göre (1. Bölüm) Türkiye proletaryasının sayısını tetkik ediyor. Bu işçileri başlıca şu kategorilere ayırıyor: 1) Yaprak tütün işçisi, 2) Ulaştırma ve taşıt araçlarının işçileri, 3) Ziraat işçileri, 4) Hesaba katılmayan işçilerin tahmini miktarı. Az çok takdiri olan bu esaslara göre çıkardığı bilanço: En aşağı 798.000, en yukarı 960.000 işçidir. – (2. Bölüm) İş elinin topografyasına ait kısımda işçileri umumi miktarlarla değil bölgelere göre inceliyor. – (3. Bölüm) Kadın ve çocuk işçileri. Bu kitapta polemist ve saldırıcı yazarın yerine ciddi bir tetkik yapmak isteyen bir araştırıcı görüyoruz. Marksistler eğer daima bu zeminde çahşmış olsalardı tetkikleri yalnız kendilerinin değil herkesin işine yarar ve tetkik ilerledikçe kendileri de ilk düşüncelerinden belki bazı rötuşlar yaparlardı.

Diyalektik materyalizm yayınları arasında dikkate değer biri de Sabiha Zekeriya: *Projektör* dergisidir. (Dağıtım yeri: İstanbul, Yeni Kitapçı, Mart 1936). Sabiha Zekeriya'nın «Habeşistan'a tankla medeniyet götüren kardinal», «Mebus Bayanlar Niçin Bağırmıyorsunuz» (İşçi ve çalışan kadınlardan yol vergisi istiyorlar). C. E. Zade *Millî Edebiyat Yok, Sınıf Edebiyatı Var* da şöyle diyor: «Sanatçıyı tanımak için cemiyeti tanımak lâzım. Namık Kemal hangi sınıfın mütefekkiri ve ideologu idi. O vatan ve millet aşkının timsali gibi görünmektedir, fakat vatan, millet hep romantik sözlerdir.» A. Kartal, «aydınların ıztırabı var» diyor. Faşist doçentlerin şefi O. Rayte bir «Alman fiziğinin», «Alman kimyasının» olabileceğinden söz ediyor. Alman profesörlerinden Angli, *Terakki ve Tetkikler* adlı yazısında sarı saçlı insanların üstünlüğünü söylüyor. Alman profesörlerinden Ewald Bange savaşlar sırasında insanların hayat bulmasını sağlayan çelik bataryalardır diyor. Avni Mogol «Türkiye'de küçük endüstrinin yıkılışından» söz ediyor. Fırat «Mısır ihtilâlinin iç yüzünü» anlatıyor. H. N. Yılmaz, *Millî Ekonomi Nedir*'de üniversite iktisat profesörü Münir Serim'in *Kültür Haftası* dergisinde *Millî Ekonomi ve Klâsik Ekonomi* adlı yazı serisi dolayısıyla tenkit yapıyor. Yazar mümkün olduğu kadar tarafsızdır. Münir Serim'i ters tarih felsefesi yapmakla, ilim metotları anlamamakla itham ediyor. Marx'ın *İktisada Giriş* (Introduction à l'Economie Politique) adlı kitabına dayanıyor. A. Kartal, Fransa'daki halkçı cephe (front populaire) ve programını anlatıyor. Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf*'u tefrika edilmeye başlıyor. Bu derginin sonraki nüshalarını göremedik.

1938'de *İnsan* dergisi çıkmaya başladığı zaman Peyami Safa Cumhuriyet'te bir tenkit yazmıştı. Orada dergiyi *front populaire*'e benzetiyor ve çeşitli eğilimleri birleştiren bir eklektizm olarak görüyordu. Vakıa dergi *Tanzimata Karşı* adlı ilk yazım ile hâlâ devam eden Tanzimat zihniyetini Batı'nın ve Doğu'nun soyut olarak anlaşılmış olmasından dolayı tenkit ediyor ve gerçeğe, somuta dönüş istiyordu. Nitekim ikinci yazı, Batı şiirinden Türk şiirine, Batı düşüncesinden Türk düşüncesine diye gösterdiği istikametle derginin yönünü çizmiş oluyordu. Gerçi bu ortak kanaate katılanlar arasında iktisadi görüşleri farklı olanlar olabilirdi, fakat onlarda memleketçilik ve somutçuluk ortak vasıftı, bu ortak vasıf herkesi tatmin etmiyordu. Mutlaka parti «bildirileri» isteniyordu, bunun için bu *Front populaire* birçoklarını rahatsız etti. Derginin ruhunda insanlığa kapalı memleketçilik de yoktu. «Ne kadar memlekete dönersek o

kadar insanlığı buluruz. Ne kadar somuta girersek, o kadar üniversele ulaşırız» deniyordu. Bunun için dergi memleketçi olduğu için de insancı idi. Bazı bakımlardan ayrılabilen insanları birleştirmesi bu yüzdendi. Bu arada Orhan Veli'nin ilk şiirleri orada Yahya Kemal'in şiirleri yanında çıktı. Az sonra 1941'de Ankara'da *Yurt ve Dünya*'yı çıkaranlar *İnsan*'a hücum ettiler. Çünkü insan, insaniyetçi olduğu halde, *Yurt ve Dünya* Marksist ve militan idi. Fakat aynı eğilimde *Adımlar*'ı çıkaranlar, silah yerine fikir kullandıkları için saldırmadan düşünüyorlardı. Bununla birlikte her iki dergi de Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde sol kanadı temsil ettiği sırada *Dönüm*, sonra *Millet* sağ kanadı temsil etmek üzere gençler arasında ikilik meydana getirdi. Bir yandan sağ kanada mensup olanların öğrenci galeyanını körüklemeleri, öte yandan sol kanada mensup olan hocaların kadrolarmın kaldırılması suretiyle iki hareket de istenilmeyen olaylara meydan verdiği için sonraki yıllarda o çevrenin fikri rahatını bozmuş bulunuyorlardı. İstanbul'daki *Ses* dergisi de Ankara'dakileri küçük mikyasta devam ettiriyordu. İkinci Dünya Savaşı sonunda bütün bu faaliyetler durdu. 1960 İnkılabından sonra yeni Anayasanın kurulması ve demokratik kanunların çıkması üzerine sağ ve sol kanada ait yayınlara yeniden serbestlik verildi. *Yön* ve *Sosyal Adalet* dergileri bu yeni solcu hareketi üniversite içinde ve dışında temsil etmektedir. Son yıllarda her iki yönde dergilerin ve popüler yayınların çoğaldığı görülüyor.

YUSUF AKÇURA (1879 – 1935)

Babası Kazanh Süleymanoğlu Akçurin'dir. Dedesi Süleyman, Simbir vilâyetinden çuha fabrikaları olan bir zengindi, anne dedesi çay tüccarı idi. Yusuf, Simbir fabrikası yanındaki evde doğdu. Çocukluk yaşlarını sıkıntısız geçirdi. Erken yaşta babası öldü ve annesi tarafından büyütüldü. Fabrikaya haciz konması üzerine, eşyaları satıp annesi ile Stavropola, oradan birlikte İstanbul'a geldi. Sonra Mahmutpaşa ilkokulunda, Karahafız okulunda okudu, annesinin romatizma tedavisi için onunla sık sık Bursa'ya gitti. Yusufpaşa'da satın aldıkları eve yerleşti. O yıl askeri rüştiyeye girdi. Annesi Dağıstanlı biriyle evlendi. Yusuf ondan sonra yalnız büyüdü. Rüştiyenin son sınıfında baba yurdunu ziyarete gitti[70]. Dönüşünde harbiyede okudu. İttihatçılarla sıkı teması Fizan'a sürülmesine sebep oldu. Orada kolordu kumandanı Abdurrahman Paşa'nın himayesini gördü. Binbaşı Şevket Efendi'nin yardımı ile üç arkadaş Yusuf, Ferit ve Zühtü* Tunus'a kaçtılar. Oradan Fransa'ya geçtiler. Yusuf Akçura *Ecole des Sciences Politiques*'te okudu. *Şurayı Ümmet*'te ilk yazıları yayınlandı[71]. Meşrutiyet başında İstanbul'a gelince *Türk Yurdu* dergisini çıkarmaya başladı. Türk Ocağı'nın kurucularındandı. *Türk Yurdu*'nu fasılasız yıllarca idare etti. Darülfünun Türkiye siyasi tarihi muallimliğine tayin edildi. Aynı zamanda Harbiye'de siyasi tarih dersleri veriyordu. Ziya Gökalp kendisine İttihat ve Terakki'ye girmesini tavsiye ettiği zaman, çok eskiden bu fırkaya mensup olduğunu ve Fizan'a sürüldüğünü söyledi[72]. Eski İttihat-

* Ferit Londra sefiri, Zühtü Hukuk Fakültesi iktisat profesörü olmuştur.

70. Muharrem Feyzi Togay, *Yusuf Akçura, Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul 1944). Bu kitabın sonunda Yusuf Akçura'nın Taşkışlada tevkif edilmiş bulunduğu sırada yazdığı kendi hatıralarından parçalar vardır.

71. Yusuf Akçura, *Şurayı Ümmette Çıkan Makalelerim* (1910. Bunları kitap haline koymuştur).

72. Kendi anlatışına göre.

çı ile yenilerin arası açıldı. 1916'da Yeni Darülfünun reformunda kadro dışı bırakıldı. Fakat Ocak'taki faaliyetine devam etti. Paris'te Osmanlı tarihine ait yazdığı tezi *Bilgi* dergisinde yayınladı. Aynı yıl Hüseyinzade ile birlikte Berlin'de Türk Kavimleri Kongresi'ne katıldı[73]. 1917'de yeni Rus hükümeti ile barış yapıldığı için Akçura memleketine gitti. Bir aralık Moskova'da tevkif edildi, serbest bırakılınca İstanbul'a döndü. İstanbul'da Deniz Lisesi ve Harbiye'de dersler veriyor ve Ocak'ta çalışıyordu. Darülfünun konferans salonunda demokrasi hakkında verdiği bir konferanstan sonra bilinmeyen kimselerin taarruzuna uğradı ve başından yaralandı. İyileşince Anadolu'ya geçti ve subay olarak Kurtuluş Savaşı'na katıldı. Cumhuriyetin başından beri milletvekili oldu. Atatürk'ün kurduğu Türk Tarih Kurumu'na başkanlık etti. Yeni kurulan üniversitede Türkiye siyasi tarihi dersi verdi. Tarih Kurumu'nun ağır işleri altında yıpranmıştı. Haydarpaşa Garı'nda trene binerken kalp durmasından öldü. (12 Mart 1935).

Yusuf Akçura'mn Türkçülük tarihinde mevkii büyüktür. Üniversite ve okul çalışmaları dışında yazıları ve konferansları ile Türkçülüğün hararetli savunucusu oldu. Bir zaman Türk Yurdu ve Ocak demek, Akçura demekti. Fakat bunun dışında ilmi yayınlar da yaptı. Üniversitedeki *Türkiye Siyasî Tarihi* dersleri basıldı (1933-35). Harbiye'deki dersleri kısmen basılmıştır (1918).

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Anadolu'da verdiği konferansları *Siyaset ve İktisat* adlı bir kitapta topladı[74]. *Muasır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî Fikirler ve Fikir Cereyanları* adlı kitabı Maarif Vekâleti tarafından bastırıldı[75]. Yusuf Akçura *Türk Yurdu*'nda ilk tesirli yayınları yaptı[76]. Orada İslamcılarla Türkçülerin arasını açan *Cengiz Han* adlı yazı dizisini yayınladı (c. 1, s. 17-330). Dil üzerinde Celâl Nuri ve Mithat Cemal'le tartışmalara girdi (c. 1, s. 147-149 ve 84-149-152). Akçura, Cengiz adlı yazılarında şöyle diyordu: «Osmanlı Devletine pek çok zararı dokunmuş Napolyon'a büyük diyoruz da Timur'dan, Cengiz'den bahsedince isimlerini tahkirci bir sıfatla birleştiriyoruz. Böyle düşünmenin sebebi onları başkalarının görüşü ile görmemizdir.» Mithat Cemal'e cevabında «Ortaya üç soru koyuyorsunuz» diyor: «1) Bizi Avrupa kıtasında Asya devleti yapan nedir? 2) Şartlarını sâliklerinden (bir derneğe, bir akıma katılanlar) toplamış bir romantizm bile yokken sembolizmin tepeden inmesi gülünç değil midir? 3) Türk dilini yeniden kurmak mı kolaydır, yoksa edebiyatımızın kafasına bir yumruk indirerek uyandırmak mı? Bence asıl soru üçüncüsüdür. Tabiat yeniden kurulmadığı gibi, dil de yeniden kurulamaz. Türkçenin batı lehçesi gelişiyor. Evrim kanunu bütün eşyada hâkim demek mi? Batı dillerinin evrimi iyi tetkik edilmiştir. Ahmet Hikmet buna dair makaleler yazdı (7 Ekim 1909). Orada İngiltere, Fransa ve Almanya'da dilin evriminden bahsetti. Ben o yazılardan faydalanıyorum. Biz sade yazılarla bütün Türkleri yaşatmak istiyoruz. Siz bizi İslâmı öldürmekle itham ediyorsunuz. Türk dili gelecekte dehalar yetiştiremeyecek buyuruyorsunuz. Ben geleceği haber veremem. Ancak Türk ırkının hayat tarihinin bitmiş olduğuna inananlardan değilim. Yaşayacak bir ırkta edebiyat dehaları yetişecektir.»

73. Hüseyinzade bölümünde bu konferansı anlattık.
74. *Siyaset ve İktisat* (Hilmi Kitabevi, İstanbul 1924).
75. *Muasır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî Fikir Cereyanları* (Devlet Matbaası, İstanbul 1926).
76. *Türk Yurdu* (1911).

Akçura, Mehmet Emin'le çatışıyor, fakat Rıza Tevfik'in halk edebiyatı anlayışına yakın bulunuyordu[77].

İsmail Gaspıralı (c. II, s. 690-695), *Tarihî Mevziimizde* (c. II, s. 772-776), *Türk ve Tatarlar Birdir ve Medeniyete Hizmet Etmişlerdir* (c. II, s. 37-59) gibi yazılarında Türkiye dışı Türklerle Türkiye Türkleri arasında fark olmadığı, Türklüğün birlik olduğu fikrini savunuyordu. Fakat bu görüş o yıllarda İslamcıların olduğu kadar Osmanlıcılar ve medeniyetçilerin hoşuna gitmiyordu. Osmanlı tarihine ait tenkitleri Osmanlıcıları, *Cengiz* tarzında yazıları İslamcıları kızdırıyordu. Alaycı ve tenkitçi karakteri birleştirici olmaktan çok dağıtıcı rol oynuyordu. Bir fikrin sonuçlarına sadık kalmak için uzlaşmaya razı olmaması, siyasi hayatında olduğu kadar fikir hayatında da eklektik olmadan kaçınmasına sebep oldu.

Akçura başlıca fikirlerini *Üç Tarzı Siyaset, Siyaset ve İktisat, Fikir Cereyanları* adlı kitaplarında toplamıştır. *Şuray-i Ümmette Çıkan Makalelerimden* başlığını taşıyan kitapçıkta *Kader* adlı yazısı Osmanlı İmparatorluğu'nun uçuruma sürüklendiğinden, fakat çalışmadan büyük kuvvet olmadığından, kadere boyun eğmemek gerektiğinden söz ediyor (1902). *Nur ve Zulmet, Şark Meselesi, Rus İhtilâli* gibi yazıları henüz bu sırada Akçura'nın Türkçülük fikrine ulaşmamış olduğunu gösteriyor. *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Akçura, Ali Kemal ve Ahmet Ferit aynı konu üzerinde tartışıyorlar[78]. Burada Yusuf Akçura'nın Türkçülük fikri meydana çıkıyor (1911). Ona göre üç siyaset tarzı vardır: 1) Osmanlı birliği, 2) İslam birliği (pan-islamizm), 3) Türk birliği (pan-türkizm). Birinci hedef Amerika Birleşik Devletleri gibi ayrı cinsten unsurları bir araya getiren bir «Osmanlı milleti» yaratmak istiyor. Bu fikir Mahmut II zamanında doğdu. O zaman için bu tabii idi. Fikir, Âli ve Fuat Paşalar tarafından tutuldu. Fakat 1870 zaferinden sonra Alman milliyetçiliği her tarafta yayılmaya ve Osmanlı milleti fikri zayıflamaya başladı. – İkinci hedef: İslamiyet politikasıdır. Bu fikir yine Osmanlılık şuurundan çıktı. Müslüman Osmanlılar sonradan sınır dışındaki Müslümanlarla bir olacaklarını söylediler. Onlara göre bütün Müslümanlar birleşeceklerdi. Abdülaziz'in son zamanlarında pan-islamizm sözü diplomatik konuşmalara kadar girdi. Abdülhamid II buna taraftar oldu. Hocaları, şeyhleri, tarikatleri tuttu, eski eserleri çevirtti. Fakat böylece Batı düşüncesine veda etmek ve Ortaçağ sisteminde *théocratique* bir devlete sığınmak gerekiyordu. – Üçüncü hedef: Irk üzerine kurulmuş bir Türk birliği fikridir. Türklük siyaseti de İslam siyaseti gibi umumidir. Sınırla çevrili değildir. Nerede Türk varsa oraya uzanır. – Acaba bu üç siyasetten hangisi faydalı ve tatbike elverişlidir? Akçura bu sorunun cevabını çabuk veremiyor. A – Osmanlı milleti teşkili devlet sınırlarını korumak için biricik çaredir. Fakat nasıl ve neyle? Bu çeşitli unsurların bir bütün haline gelmesi, erimesi nasıl mümkün olacaktır? a) Bu terkibi Osmanlı Türkleri istemiyordu. Çünkü üstün derecelerini kaybedeceklerdi. b) İslamlar istemiyordu, çünkü Müslüman olmayanlarla bir seviyeye geleceklerdi. c) Müslüman olmayanlar da istemiyordu, çünkü hepsinin tarihlerinde bağımsız devletleri vardı. Onu unutamıyorlardı. d) Slavlık dolayısıyla Rusya ve Balkanlar istemiyorlardı. e) Avrupa'nın bir kısmı da istemiyordu. Çünkü Müslümanlık Hıristiyanlık çatışmasının

77. *Türk Yurdu* (Rıza Tevfik, Mehmet Emin'e Mektup).
78. *Üç Tarzı Siyaset* (Kader Matbaası, İstanbul 1327/1911).

etkisi altında idi. B – İslam birliği politikası da Akçura'ya göre İslam olmayanların işine gelmiyordu. Ayrıca her kavim kendi milliyetini duymaya başladığı için bütün İslamlar da istemeyeceklerdi. C – Türk birliği politikasına gelince, Osmanlı Devleti'ndeki Türkler hem dini hem ırki bakımdan birleşecekler, memleket dışındaki Türkler de bunu isteyecektir. Fakat Türkleri birleştirmek politikasının uygulanmasındaki iç güçler İslam siyasetinden daha büyüktür. Her ne kadar Batı etkisi ile Türkler arasında milliyet fikirleri girmişse de bu henüz çok yenidir. Fakat İslamiyet Türklerin birleşmesinde önemli bir etken olabilir. (Rusya, 15 Mart 1904).

Ali Kemal buna cevabında şöyle diyor: «Türkü İslâmdan, İslâmı Türkten, Türk ve İslâmı Osmanlılıktan, Osmanlılığı Türk ve İslâmdan ayırmak, birliği üç yapmak imkânsızdır. Hayalimize gelse bile fikrimize yerleşmez» (Mısır, 26 Mayıs 1904). Ahmet Ferit, Mısır'da *Türk* gazetesinde çıkan Akçura'nın yazısını savunuyor ve Ali Kemal'e cevap veriyor: «Siyaset işlerinde opportuniste'likten daha doğru, daha faydalı bir meslek var mıdır?» diye sözünü bitiriyor (Mısır, Haziran 1904).

Siyaset ve İktisat çıktığı zaman Kurtuluş Savaşı başarı ile sona ermişti[79]. Akçura mütareke sırasında *Dünya Savaşına Katılmamız ve İstikbalimiz* adlı yazısında: «Türklerin taarruzu ve emperyalist milliyetçiliği yanlıştır. Ben daima demokratik Türkçülüğü savundum. Ne yazık ki Türkçülüğün farkını görmüyorlar. Biz demokratik Türkçüler gayet haklı, insanî ve taarruz düşüncesinden uzak fikirlerimizi anlatmaya çalışmalıyız» diyor (16 Eylül 1335).

Türk asıllı partilerin küçük farkları bir yana bırakıp birleşmelerini tavsiye ediyor (İttifak, 9 Haziran 1336). *Vaziyetimiz ve Vazifelerimizden Birisi*'nde: İslâm devletlerinin yüzyıllardır Hıristiyan dünyasının saldırışı karşısında bulunduğunu, Osmanlı tarihinin bir istilâ değil savunma tarihi olduğunu ve bin yıl süren bir Hıristiyan-İslâm savaşının varlığı korumak için savaş halini aldığını söylüyor. Şark meselesi 13. yüzyılda başlamıştır, bugün kapitalistlerin eline geçmiştir. Dünyanın her yanında bir emperyalizm siyaseti 19. yüzyıldan beri Doğu meselesine tatbik olunmuştur. Bütün Batı kapitalistleri İslâm memleketlerini sömürmeye ve yok etmeye çalışıyorlar. Sakızlı Ohannes, Portakal Mikâil Paşalar memleketler arasında gümrüklerin kalkmasını istiyorlardı. Böyle bir iktisat yüksek üretim seviyesinde bulunan milletler içindi. Türkiye'de ise bu iş azınlıkların menfaatine uyuyordu. Bunun için Ohannes ve Portakal Paşaların liberalist olmaları, kendi çıkarlarına geldiği içindi. Fakat ondan sonraki iktisatçılarımız Ermeni paşaların öğrencileri olan Türk yazarlarıdır. İşte asıl hata burada başlıyor. Bu hal Avrupa sermayesinin Türkiye'yi istilâsını kolaylaştırmadan başka nedir? Devlet adamları arasında bu yanlış yola ilk itiraz eden Cevdet Paşa'dır. İktisatçılar içinde de liberalizme ilk isyan eden Musa Akyiğitoğlu'dur[80]. Şimdi milletçe bu istilâcı dünyaya karşı savaşıyoruz ve bu iktisadî şuura erişmiş bulunuyoruz» (Sebilürreşat'ta 18 Haziran 1337'de çıkmıştır).

Serbest Derslere Başlarken yazısında, bir halk darülfununu teşebbüsünü anlatıyor (1337-1338). Burada şöyle diyor: «Durkheim sosyolojisinin müritlerini gördük. 'Meslek-i İçtimaî' bir *chapelle* idi, sosyoloji bir *église* oldu. Birinciyi kabul etmeyenler chapelle'e alınmıyor, fakat ikinciye saygısızlık gösterenler afaroz'a uğruyordu. İlim te-

79. *Siyaset ve İktisat* (16 Eylül 1332).
80. Ahmet Mithat'ı unutuyor.

orilerinin böyle bir sahaya girmesi gariptir. O zaman ilim teorileri gerçek mahiyetini kaybeder, dinî bir doktrin haline gelir. Bizde Batı'dan gelen fikirler, başlıca siyaset ve sosyolojiye ait olanları hep böyle dogmatik ve *doctrinaire* bir mahiyet alıyor. Herhangi bir teorinin matematik kesinlik kazanmadıkça taassupla savunulmasının faydalı olacağını zannetmem. Bunun için sırf bu bakımdan maddeci tarih teorisi açısından bakarak Batı ve Doğu medeniyetlerinin daha ileri, daha üstün olduğu şeklindeki karmaşık soruyu çözülmüş saymak doğru olamaz. Tahlil edince ileri, üstün, evrimli vb. kelimelerinin anlamlarının aydın ve belirli olmadığını görürüz. Batı'nın bugünkü manevî medeniyetinin ilerleme halinde olmadığını iddia eden pek çok düşünür vardır; Tolstoi, Ruskin, Carlyle, Le Play bunlardandır. Manevî medeniyetçe Doğu ve Batı'dan hangisi üstün olursa olsun, birşey doğrudur ki o da, Batı mevcut kurumlarına dayanarak birkaç yüzyıldır Doğu'yu yeniyor ve hükmediyor. Bugün de Batı medeniyeti dünyanın hâkimi gibidir. Bu hâkimiyetin son yılları yaklaşmış olabilir, fakat henüz hâkimdir. Bu halde ilerleme, evrim, alçalma, –ne olursa olsun– bugün ilerlemek isteyen kavimler şimdi tespit ettiğim gerçek olguyu göz önüne alma zorundadır. Batı'nın maddî ve manevî medeniyetinin özelliklerinden biri maarifin yayılmasıdır. Halkçılık ve milliyetçilik fikirlerinin kaynağı olan Türk Ocağı konferansları ocağın kuruluşundan İngilizlerin zorla ocağı kapattıkları güne kadar, 9-10 yıl başarı ile devam etti. Programa göre başlıca ele ahnacak içtimaî ilimlerdir. Comte, onları içtimaî ilimler adı altında toplar. Fakat bu ilimlerin asıl kaynağı tarihtir. Tarih kanun bulacak dereceye gelince cemiyet ilimleri ile birleşir. Bunun için Comte'un sınıflamasında tarih yoktur ve ona biraz yan gözle bakılmıştır. İlim halinde tarih de sosyoloji gibi içtimaî ilimlerin cümlesini kavramak isteyecektir. Mühim olan nokta, programdaki derslerin birbirleriyle ilişkilerini göstermektir. Teorik olarak birbirine bu kadar bağlı olan bu dersler pratik olarak da birbirini tamamlar.»

Birinci Ders Yılı Sonunda yazısında Akçura, hocalarından bir kısmının muhafazacı, bir kısmının yeni teoriler taraflısı olduğunu, fakat çoğunun devletçilik (étatisme) sistemini savunduğunu söylüyor. «Derslerimizin konusu, devlet ilimleri (Staatswissenschaften) dir. Bazıları, neden teknik bilgilere değer vermiyorsunuz diyorlar. Bu itiraz aslında haksız değildir. Memleketimiz üniversiteye muhtaç olduğu kadar politeknik okullara da muhtaçtır. Fakat maddî medeniyetin gelişmesine yarayan ilim kurumlarına ihtiyaç varsa, ondan ziyade manevî medeniyetimizin gelişmesine çalışacak ilim kurumlarına muhtacız. Halkın hükûmet işlerine az çok tesir etmesi için bile, hükûmet, hâkimiyet, iktisat, hukuk, idare, siyaset hakkında iptidaî de olsa bilgisi olmak gerekir.»

– «İslâmî Şark, şimdi milliyetlerin gelişme ve gerçekleşme devresini yaşıyor. İçinde bulunduğumuz milliyetçi harekettir. Tarihin her büyük olgusu içinde gayeli fikirler gizlidir. Olgunun kahramanları o fikirleri sarih olarak görür ve bir düstur halinde ifade ederler. Milliyetçi hareketin fikrî mahiyetini bu hareketin dâhi kahramanı birkaç tarihî nutukla tespit etti. Gaye Türk milliyetinin gerçekleşmesidir. Cemiyet çıkarını adaletle dağıtmayı başaran cemiyetlerde içtimaî ahenk şöyle böyle kurulmaktadır. Türk milleti de çoğunluğunun çıkarlarım, yerli ve yabancı azınlığın çıkarları için feda etmemek azmindedir. Türk köylüsü gerçekten hâkim, efendi olmak istiyor. Millî cihadın dâhi kahramanı milletin bu iradesini derinden duydu ve açıkça ilân etti.»

İktisat ve Partiler adlı yazıda Akçura, Almanya, İngiltere ve Fransa'daki siyasi partilerin bünyelerini gözden geçiriyor. İktisatça ileri üç memlekette partiler esasta birbirinin hemen aynıdır. Komünistler ve sosyalistler hiçbir mülke sahip olmayan endüstri işçilerinin temsilcileridir.

Partiler sınıflamasında Türkiye'nin ihtiyaçlarına ve şartlarına göre alınacak vaziyeti işaret ediyor. *Cihad-ı Ekbere Dair* adlı yazısında «Çocuklara yalnız epik, gerçekdışı bir öğretim veriliyor. Millî eğitimimiz aynı zamanda maddî, gerçek ve iktisadî olmalıdır. Gerçeküstü, epik edebiyat ihmal edilmemeli. Fakat yalnız başına temelsiz bırakır. Biz İslâm ve Türk dünyası çağdaş medeniyetin tesiri altındayız. Onun tarafından ezilmişiz. Çok muhtemel bugünkü medeniyet bir şekil değiştirmenin arifesindedir. Fakat bu şekil değiştirmenin başarı ile meydana gelmesi, yeni, daha ilmî ve insanî bir medeniyet şekline girebilmesi için bugünkü medeniyetten geçmek zarureti vardır. Bugünkü medeniyetin üstün vasfı iktisadî ve gerçek oluşudur. Bu medeniyetin hayat merkezleri bankalar, fabrikalar ve ticarethanelerdir. Bu, Cihad-ı Ekber ordusu yalnız askerler değildir. Hepimiz askerler kadar fedakârlıkla çalışma zorundayız. Karl Marx ekolünden olan kimseler Türkiye'nin geçirmekte olduğu tarihi devreye 'burjuvazinin doğuşu' demektedir. Osmanlı tarihinin iki devresinde Türk orta sınıfı dünyanın iktisadî gelişmesiyle orantılı ilerlemediği için yok denecek derecede önemsiz kalmıştır. Bu açıklığı azınlıklar ve yabancılar dolduruyordu. Bu bir içtimaî heyet için çok tehlikeli bir durum idi ve acılarım ağır surette çektik. Türkçülük fikrinin temeli Türk milletinin başka unsurlara ve kavimlere yenilmeyerek hür ve bağımsız bir millet halinde *organisé* olması arzu ve ihtiyacı idi. Hakikî efendimiz köylü çiftçiyi, şehirli esnafı toplamalı, ocağın ışığından onların faydalanmalarını sağlamalıdır.»

«Derin kaynakları iktisadî olan iki farklı fikir akımı siyâsî gayeye ulaşır ki o da bir milletin bütününün veya çoğunluğunun kendi kaderine hâkim olmasıdır*. Milliyetçilik ve halkçılık asıl hedefi kayıtsız ve şartsız millî hâkimiyettir.» *Türk Milliyetçiliğinin İktisadî Menşelerine Dair* adlı yazısında şunları söylüyor: «Sultanla birlikte, hâkim zümrenin, tahakkümü altında bulunan kavimleri sömürmek için belli başlı iki vasıta vardı: Savaş ve vergi**. Osmanlı saltanatında savaş, sultanla etrafına toplanmış Osmanlıların israflı geçimini sağlama aracı idi. İmparatorluk içinde yaşayan kavimlerin çıkarlar gözetilerek başarılacak bir zorunluluk değildi. Hâkim zümre tebaasından ordu kurarak şarka garba sevkeder, komşu memleketleri talan ederdi. Sultan ve etrafındakiler hâkimiyetlerini garantiye almak için yeniçeri denen ayrıca yetiştirilmiş bir askerî kuvvet kurmuşlardı. Tebaadan alman vergi halkın refahına kullanılmazdı. Vergi de savaş ganimeti gibi sultana ve hâkim zümreye karşılık idi. O da yetmezse paraların bozulması ile, yani bir nevi gizli müsadere ile açık kapatılırdı. Tebaa, reaya (halk) yine de geniş geçiniyordu. Bunun sebeplerini görmek için merkezde ve saray çevresinde yaşayan hâkim zümreden başka halkın şöyle bir tasvirini yapalım: İstanbul ve başka şehirlerde asıl şehirliler, tüccarlar ve esnaf vardı. Köylerde zeamet sahipleri, asıl köylüler vardı. Ayrıca bir de dinî ve millî bölünmeler vardı. Zeamet sahipleri hâkim zümrenin vilâyetlerde uzantısı demekti ve o sınıfın imtiyazlarına sahipti. Tüccar,

* *Milliyetçilik ve Halkçılık* (aynı kitap).

** *Türk Milliyetçiliğinin İktisadî Menşelerine* Dair (aynı kitap).

başlıca deniz kıyısı tüccarı Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlediği devrede Doğu Akdeniz, Karadeniz ticaretini kendilerine hasrederek hâkim zümrenin ihtiyaçlarını sağlıyorlar ve onun çevresinde yeni bir tabaka meydana getiriyorlardı. Yalnız köylü başka sınıflar gibi geçimini sağlayamıyordu. 'Ağnam' ve 'aşar' vergilerinin ağırlığı köylüye düşer, savaşlarda 'ganimet'lerden en az o pay alırdı. Müslümanlarla Müslüman olmayanların münasebetleri ortak menfaatler yüzünden iyi idi. Müslüman olmayanlar şekilce Müslüman olarak hâkim zümreye giriyordu. Hattâ Müslüman olmadan hâkim zümreden olan patrikler ve Fener Patrikhanesi, Fenerli Rum zadegânı vardı. Sultanla Rum patriği arka arkaya dayanarak Osmanlı saltanatını sanki ortaklaşa idare ediyordu. Patrik Efendi padişaha dayanarak bütün Hıristiyan tebaayı sömürmekte idi. Fenerli beyler ganimet mallarını savaş sahalarında değil, Ulah, Buğdan beyliklerinden topluyorlardı. Seferlerde başarısızlıklar başlayınca bu sosyal piramit bozuldu. İç isyanlar çoğaldı. Yabancı parmağı işe karıştı. Küçük sınıflar fabrika eşyası önünde geriledi ve yıkıldı. Buharın keşfi ve onun neticesi olan fikir, hukuk ve siyaset sahasındaki devrimler Batı'yı değiştirmişti. 'İnsan Hakları Beyannamesi' dünyayı uyandırdı. Hürriyet ve eşitlik ilkelerine dayanan demokrasi milletlerin düsturu oldu. Fakat yabancı müdahalesi Avrupa şirketlerinin, *régie*'nin, bankaların müslim olmayan memurları ve azınlık tüccar yeni bir tabaka doğurdu. Tanzimat müslim olmayanların işine yaradı. Yirminci yüzyıl başında Osmanlı Devleti iktisatça Avrupa endüstrisinin, kapitalinin ve onların memuru olan Hıristiyan tebaanın nüfuzu altına girdi. Bu fikirlerle paralel olarak Türk gençleri meşrutiyet istediler. Birinci Meşrutiyet denemesi Ortaçağ tipinde Osmanlı İmparatorluğunu yıkacağını gösterdi ve bu önlendi. İkinci Meşrutiyette en önemli âmil çok sıkıntıda olan taşra orduları olduğu için saray ve Babıâlî boyun eğdi. İkinci Meşrutiyet tecrübesi aynı neticeyi verdi ve Osmanlı İmparatorluğu yıkıldı. Hürriyet ve eşitlik fikirlerinin hukukî sonuçları her kavmin bağımsızlığını istemesi oldu. Hıristiyanlar Fransız İhtilâli fikirlerini bizden iyi biliyorlardı. Kendi koruyucuları olan yabancı devletler ve kapitalizmi ile birleştiler. Türkler bunları görmüyorlardı. Bu ağır iktisadî baskılar altında bulunmaktan azap duyan Türk de en sonra kendini düşünme ihtiyacını duydu. Bazı Türk yazarları Türk ırkının büyüklüğünden, medeniyetinden bahsettiler. Fakat idare edenler bunu iyi karşılamadı. Dağılmaya sebep olur diye karşı koydu. Osmanlı düşünürleri Türkün milliyetçiliğine karşı idi. Meşrutiyetten sonra milletler dağılmaya başlayınca bu yeni akıma engel olamadılar. *Türk Yurdu* o zaman mühim rol oynadı. Meşrutiyet taraflıları Osmanlı Devleti devam ederse ancak Türk milletine dayanarak devam edeceğine inanmışlardı. Türk milletinin bu büyük yükü taşıması için biricik çare –Birinci Dünya Savaşı'nda– Türkü iktisatça yükseltmek ve bir orta zengin sınıfı yaratmak, bunun için memlekette devletin veya Türklerin elinde büyük endüstri meydana getirmek bu gaye ile açıklanabilir. Fakat bu siyaset tutulduğuna göre Türk gençliğinin millî cephelerden uzakta da harcanmış olmasına akıl erdirilemez. Dünya savaşı Osmanlıların müttefiklerinin zaferi ile bitse idi, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması daha geç olurdu. Mondros Mütarekesi Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını kesinleştirdi. İşte bundan sonra Türkler millî devletlerini kurdular. Bu hukukî ifadenin iktisadî bir realite olabilmesi için Türk millî devletinin çok sağlam iktisadî esaslara dayanması lâzımdır.»

Hukukun, siyasetin, umumiyetle fikriyatın iktisadi etkenlerden doğduğu iddiası-

na kısmen katılıyor. «Bütün dünyada ve memleketimizde milliyet fikrini doğuran, geliştiren âmiller arasında onların önemini kabul etmek gerekir. Osmanlı devletinde istilâcı kuvvetlerin öncüleri Müslüman olmayan tebaa idi. Müslüman-Türk tebaanın geçimi toprakla memuriyete inhisar ediyordu. Serbest işlere girenler de oluyordu, fakat bu sahada müslim olmayanlar üstündü. Milliyet fikri ilerleyerek millî Türkiye Devleti halini almıştır. Türkler sırf yaşayabilmek, yabancıların, Türk olmayan eski tebaanın ırgadı olmamak için yalnız siyasetçe değil iktisatça da hür ve bağımsız bir millî Türkiye kurmak zorunda idi. Bugün bu siyasetçe meydana çıkmış bir iştir.»

İktisadî Buhrana Dair'de (İstanbul Öğretmen Okulu, 1339) o sırada içinde bulunduğumuz iktisadi buhranın köklerine gidiyor ve bu buhramn bütün toplumsal buhran demek olduğunu gösteriyor.

Akçura *Fikir Cereyanları* adlı kitabında milliyet, hürriyet, eşitlik, sosyalizm konularını ele alıyor. «1) Millet çok geç anlaşılmıştır. Bonfils (Manuel du Droit International Public, 1908) deki tarifi hemen aynen Sahbaz Efendi *Hukuku Düvel*'inde benimsemiştik (Mufassal Hukuku Düvel, İstanbul 1908): 'Bir memleketin sekenesinden olup bir cemiyet teşkil eden efraddır ki kökleri, dilleri, beden yapıları, duygu ve menfaatleri, tâbi oldukları kanunlar ortak olması bakımından birleşiktirler.' Burada şu unsurlar ayrılabilir: a) Irk, b) Dil: Winkelmann'ın filolojik milliyet anlayışıdır. Almanya'da gelişti. Oradan Slavlara ve Kuzey Avrupa kavimlerine geçti. Doubrowsky tarafından savunuldu. Pan-Cermanizm ve pan-Slavizm şeklini aldı. Pan-Türkizm bunların tepkisi ve sonucudur. 2) Hürriyet: İnsan Hakları Beyannamesi ilk hamledir. Burada hürriyetçilik (liberalisme) doğdu. Hürriyetçi partiler her memlekette yayıldı. Meşrutiyetçilik W. Von Humbolt tarafından, iktisatta Adam Smith tarafından savunuldu. 3) Eşitlik: İnsan Hakları Beyannamesi'nin ikinci ilkesidir: İnsanlar hür ve hukukta eşittirler. İslâmiyet de bunu kabul eder. Fakat hukukta eşit olmak fiilde eşit olmak demek değildir. Bunun için iktisadî eşitlik gerekir. Buradan Louis Blanc'ın sosyalizm fikri doğdu. Hürriyet ve eşitlik ilkeleri çatıştı. 4) Sosyalizm çağdaş iktisadî ve siyasî düşüncenin temeli oldu. Tarihin çeşitli çağlarında onun gerçekleşmeye çalıştığını görüyoruz (Babek, Karmatiler, vb.). Batıda önce hayalî sosyalizm olarak başladı. Sonra Marx buna ilmî sosyalizm manzarası verdi. Bu teori birçok tenkitlere ve rötuşlara uğradı. W. Sombart, Kautsky, Jaurès bunlardandır. Bariz farkı devrimci ve evrimci olmalarından ileri geliyor.» Akçura'ya göre bütün sosyalist akımlar Marksisttir. Yalnız tarzları ve yorumlamaları değişir.

MODERNİST VE TÜRKÇÜ İSLAMCILAR

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçen nesilden M. Şemsettin, Sebilürreşat'ın ateşli yazarlarından ve medresede profesör olmasına rağmen, ileri Türkçülerdendi. Şerefettin Yaltkaya sarıklı bir Türkçü idi. Halim Sabit de aynı zümreye girer[81]. Hüseyin Hüsamettin sarıklı bir Türk tarihçisi ve koyu bir Türkçüydü[82].

81. Halim Sabit, Kazan'da doğmuş, İstanbul medreselerinde okumuş ve medresede hocalık etmiştir. Rusça, Arapça ve Farsça bilir. *Sebilürreşat*'ta *İslâm* dergisinde *Hikmet*'te makaleler yayınladı. Sonradan Gökalp'la beraber *Yeni Mecmua*'da çalıştı. Mütareke'de Almanya'ya giderek halı ticareti yaptı. 1936'da tekrar ilim hayatına döndü ve İslâm Ansiklopedisi sekreterliği yaptı. İstanbul'da 1943'te öldü.

82. Hüseyin Hüsamettin Amasyalıdır. Dersiâm ve medreselidir. 6 Ciltlik büyük *Amasya Tarihi*'ni yazdı. Fakat eserin birkaç cildi umumi Türk tarihine aittir. Aşırı etimolojik kelime benzetmeleriyle tanındı, İstanbul'da öldü.

Şemsettin Günaltay (1883-1961), tanınmış ilim ve siyaset adamlarmdandır. Erzincan, Kemaliye (Kemah)de doğdu. Öğrenimini medresede yaptıktan sonra Yüksek Öğretmen Okulu ve Fen Fakültesi'nde tamamladı. Paris'e fizik tahsiline gitti. Dönüşünde Midilli İdadisi, Gelenbevi Lisesi müdürü ve tarih öğretmeni oldu. 1913'te medresede ve İlâhiyat Fakültesi'nde dinler tarihi, 1915'te Edebiyat Fakültesi'nde Türk tarihi profesörü tayin edildi. 1913'ten beri *Sebilürreşat*'ta modernist İslamcı görüşü ile makaleler yazdı. Bu yazıları sonradan toplayarak *Zulmetten Nura, Hurafattan Hakikata,* Türk tarihine ait olan kısmını da *Maziden Atiye* adlarıyla yayınladı. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde Göktürklerin tarihine dair makaleler yazdı. *Fennin En Son Keşfiyatı, İslâm Dini Tarihi, Dinler Tarihi, Felsefe-i Ûlâ, İslâmda Tarih ve Müverrihler* adlı eserlerini yayınladı. Atatürk'ün arzusu üzerine İstanbul'da Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edildi. Mebus seçildi. Ankara ve İstanbul üniversitelerinde profesörlük yaptı. 1950'de Halk Partisi iktidarı kaybetmeden önce son kabinede başvekil oldu. Türk Tarih Kurumu başkanlığı yaptı. *Türk Tarihi* ve *Uzak Doğu Tarihi* adlı eserlerini neşretti. Fakat sonraki yayınlarından çok, başlıca *Zulmetten Nura* ile başlayan ilk kitapları ile tanındı.

Zulmetten Nura yanlış inançlar ve gerici fikirlerle bunalmış olan İslam âlemini uyandırmak gayesiyle yazılmış bir eserdir. Fikri çöküşümüzün sebebini Cinci Hoca, Seyyit Mustafa gibi dar görüşlü fanatik kafalarda bulan M. Şemsettin, buna karşı yalnız ilimle, çağdaş düşünce ile silahlanmış bir İslamlığın kurtarıcı olabileceğini söylüyor. Ona göre kaynağı bilgisizlik olan yanlış yol her iki yönde görülmelidir. Bunlardan birisi «dindarlık», öteki «teceddüt» adım alır. «Fakat cahil gericilerle cahil ilericiler arasında zarar bakımından büyük fark yoktur. Bunun için herşeyden önce 'küflü kanaatleri' yıkmalıdır[83]. Yenilişin sebepleri içtendir[84]. Avrupa, memleketimizle niçin bu kadar ilgileniyor? Halbuki o yalnız kendini düşünür. Bunun sebebi başka ülkeleri sömürmektir. Avrupa'dan merhamet dilenmek boşunadır. Kendimiz uyanalım. Bütün Avrupa bizim parçalanmamızı istiyor[85]. Hayat bir mücadeledir: Yaratılış kanunlarına uymayan uzviyetler yaşayamaz[86]. Kendimize dayanmalıyız: Din insanlık için bir ihtiyaçtır, içtimaî bir kurumdur» (Burada Durkheim'e dayanarak izahlar yapıyor)[87]. Fakat İslamiyet ne emrediyor, Müslümanlar ne halde? diye soruyor. Âkif'in *Safahat*'ından parçalar alarak çöküntümüzü anlatıyor. «İslâmiyet ilmin düşmanı değil koruyucusudur. İslâm dini ahlâk dinidir[88]. İlerlememize engel olan İslâmiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır[89].» O sırada en çok konuşulan sorulardan biri «Din terakkiye engel midir?» sorusu idi. Buna verilen çeşitli cevaplar arasında M. Şemsettin'in cevabı önemli bir yer tutar: O, İslam tarihini, medeniyet tarihinin bir faslı gibi ele alıyor. Orada insanlığa edilen hizmetleri ve parlak devirleri, ondan sonra başlayan çöküntüyü gösteriyor. Bu tarihi seyri anlatıyor ki, ilerlemeye engel olan İslamiyet değil Müslümanlığın sonradan aldığı şekildir. Burada medeniyetin Endülüs yolu ile doğudan batıya nasıl geçtiğine, ilim tarihinde Türkler ve Arapların oynadıkları önemli ro-

83. M. Şemsettin (Günaltay), *Zulmetten Nura* (İkbal Kütüphanesi, Evkaf Matbaası, 1341).
84. A.g.e. (s. 13-16).
85. A.g.e. (s. 17-35).
86. A.g.e. (s. 36-39).
87. A.g.e. (s. 40-48).
88. A.g.e. (s. 49-69).
89. A.g.e. (s. 79-125).

le dikkati çeken yazar*, bir ilim tarihçisi gözüyle şu hükme varıyor: Meğer İslam dini terakkiye ne kadar elverişli imiş. Bizde ilimle din arasında hiçbir esaslı çatışma olmamıştır. Ancak din adamları ile bilginler arasında ufak bazı fikir çatışmaları olmuştur diyor[90]. Şemsettin Günaltay'a göre Müslümanların bilgisizliğe sürüklenmesinde bilginler sınıfının çökmesi önemli rol oynamıştır. «Eskiden ileri medreselerin büyük hizmetleri vardı. Fakat alçalmış ve gerilemiş medreseler sonra zarar vermişlerdir[91]. Çöküntü sebepleri arasında tekkelerle tarikatları hatırlamamak mümkün değildir. Şarkta en çok siyasî ihtiraslara elverişli zemin tarikatlar ve tekkeler olmuştur. Fatımîlik, Murâbıtîn dervişlikten hükümdarlığa yükselen tarikatçılar tarafından kuruldu. Sufiler tarikattan türemişlerdi[92]. Fakat batılaşma adı altında doğan Tanzimatçılık devri de ötekiler gibi zararlı oldu. Bu sefer yobazlar ve softaların karşısına, tatlı su frenkleri, züppeler çıktı[93].»

Çöküntü etkenlerini sıralayan M. Şemsettin çareyi millette buluyor: Milli asabiyeti uyandıralım diyor[94]. «Anadolu'nun yaralarını saracak heyetler ister. Anadolu'daki ırk zayıflığını giderebilme çaresi arayalım. Anadolu'da bugünkü sefalete karşı alınacak acele tedbirler lâzım. Anadolu muhtekirlerin insafsız pençeleri altında kıvranıyor. Anadolu'ya fen heyetleri ziyaret heyetleri göndermelidir»[95]. Ciddi bir İslam eğitiminin milli eğitimi kuvvetlendireceğini sözlerine katıyor[96].

Hurafattan Hakikata'da[97] yanlış inançlardan temizlenme şeklindeki ilk fikrini derinleştirmektedir.

İslamın ilk devri, yanlış inançlara gömülmüş insanlara hakikat nurunu tanıtmakla başladı. İslamiyet, kadını kölelikten kurtardı. Evlenmeyi kaideye koydu. İnsan haklarını tanıdı. İnsanları eşit, hür ve âdil olarak idare etme usullerini gösterdi. M. Şemsettin bu devrin saçtığı aydınlığı anlatmak için yine *Safahat*'dan birkaç sayfa nakliyor. Müslüman şehirlerinin düzenliliğini, temizliğini, idarenin âdilliğini, halkın emniyet ve huzur içinde yaşayışını, ticaret ve sanatların gelişmesini, vücutların sağlamlığı ve eğitimin kuvvetini anlatırken, bu devir insanlık için bir uyanış devri idi diyor[98]. Fakat İslam doktrinine ilk darbe, tam ve akılcı monoteizmin sağlam temelini sarsan ilk mezhep kavgası ile vuruluyor[99]: İbn Seb'in, İslamın ileri ve aydın görüşünü karartıyor. Ondan sonra İslam birliğini sarsan siyasi ve mezhebi ihtiraslar meydana çıkıyor. İran ruhu İslam ruhunu yeniyor. Dini komünizm yayılıyor[100]. İslam ruhu, mezhepler ve tarikatlar yüzünden bozuluyor. Esrarlı cemiyetler kurulmaya başlıyor. Artık İslam ruhuna aykırı bütün yanlış inançlar, ilkçağ kalıntısı eski inanç ve ibadetler İslami birer «mezhep» kılığına girerek yarı din yarı siyasi şekillerde bu manevi ve medeni bir-

* Bu konuda ilk değerli eser Musa Akyiğit'in *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* adlı kitabıdır (1907).
90. M. Şemsettin, *Zulmetten Nura* (s. 129).
91. A.g.e. (s. 132-150).
92. A.g.e. (s. 151-155).
93. A.g.e. (s. 156-166).
94. A.g.e. (s. 167-176).
95. A.g.e. (s. 177-208).
96. A.g.e. (s. 216-281).
97. M. Şemsettin *Hurafattan Hakikata* (Tevsii Tabaat Matbaası, 1332).
98. A.g.e. (s. 25-70).
99. A.g.e. (s. 71-78).
100. A.g.e. (s. 79-89).

liği parçalamaya doğru gidiyor[101]. Bunların başında Batıniler gelir. Fakat bu ad altında yüzlerce mezhep ve akım her tarafta yeni bir parçalanma etkeni olmaktadır. M. Şemsettin Batıni «dai»lerin halkın zihnini bulandırarak mezheplerinin gizli akidelerini yaymak için başvurdukları türlü yolları anlatıyor. Yine bu yüzyıllarda dini-siyasi anarşistler olan Karmatîler çıktı[102]. Haşhaşiler anarşist derviş çetesi idi[103]. Ali'nin Allahlığım iddia eden bu zümre yayıldıkça aşağı halk tabakalarında İslamiyet tanınmayacak hale geldi. Afrika'da İsmaililik Fatımi tarikatı iken saltanat halini aldı. Dürziler ve Nuseyriler, Yezidiler ve Şabaklar Anadolu içlerine sokuldular. Bahailik, Bektaşilik, 15. yüzyılda Hurufilik şeklini aldı. Safevi dalleri Türk İmparatorluğunu içinden yıkmaya kalktılar[104]. Devlet bu içten yıkıcı hareketlere karşı güçlükle dayanıyordu. Yanlış inançların yayılmasında uydurma hadislerin büyük rolü oluyordu[105]. Artık İslam memleketleri içinde ve alt tabakadaki halka İslamdışı ve ilkçağ kalıntısı ne kadar iptidai inanç ve din varsa hepsi İslami birer renge bürünerek mezhep, fırka, tarikat adını almış ve yayılmaya başlamıştı. Buna karşılık medrese de beğenilecek bir halde değildi. Bu hareketlerin tepkisi olmak üzere taassup artıyor, hatipler ve vâizler dar kafalı yobazlar halini alıyordu. Tarikatların yanı sıra yine ilkçağ dinlerinin kalıntısı olan ölülere ibadet, şimdi türbe ziyaretleri ve adakları şekline girmişti[106]. Bu hadsiz hesapsız adaklar ve hediyeler türbedarlar için bir servet kaynağı oluyordu. Yine bunların yanı sıra yanlış inançlar halk arasında alabildiğine yayılmakta idi. Kurşun dökmeler, muska yapmalar, büyüler, nazarlar vb. totemizm zamanından kalma ve yalnız İslamlıkla değil bütün ileri dinlerle hiçbir ilgisi olmayan inançlar ve pratikler din adı altında halkın kafasını zehirliyordu. Falcıları, cifircileri ziyaret edenler bu işlere dini emirlerden çok değer veriyorlardı[107]. Halbuki İslamiyet bu gibi inanç ve pratikleri kesin olarak ve temelinden kaldırmıştı. Kur'anda birkaç sure yalnızca bunları suçlandırıyor ve yasaklıyordu. Müslümanları kurtarmak için İslamın ilk saflığına dönmek lâzımdı. Çünkü İslamda birinci esas akli görüştür[108]. Bir Müslüman kolay kolay tekfir edilemez. İslamda dini tahakküm yoktur[109]. İnsanlık için bir yükseliş yolu açmadan ibaret olan İslamlık, sonradan yabancı inançların karışmasıyla asli çehresini kaybetmiş, Peygamberin yaydığı dinle, bugünkü Müslümanların dini arasında pek büyük farklar meydana gelmiştir. Kavimlerin hurafeleri İslam ruhunu yenince, Müslümanlık en garip doktrinlerin esiri oldu. Başka milletleri yükselten müspet bilgiler tamamen bırakıldı, düşünce kuvveti öldürüldü. Hurafeler hakikat yerine geçti. Bu halin devamı İslam âleminin tamamen yıkılmasına sebep olabilir. İslamlarda uyanış başlamazsa tehlike pek yakındır. Hurafeleri din sayan bilgisiz halka aldanmak, aydınlığın karanlıkta görülmesini istemek demektir.

Maziden Âtiye, Şemsettin Günaltay'ın Türk tarihi araştırmalarına kendini verdiği yıllarda yazılmıştır (1920). Burada yazar, Anadolu zaferi ile doğan güneşin Türk tari-

101. M. Şemsettin, *Hurafattan Hakikata* (s. 102-139).
102. A.g.e. (s. 140-149).
103. A.g.e. (s. 150-182).
104. A.g.e. (s. 183-242).
105. A.g.e. (s. 247-262).
106. A.g.e. (s. 283-295).
107. A.g.e. (s. 296-315).
108. A.g.e. (s. 316-355).
109. A.g.e. (s. 356-358).

hinde yeni bir devir açtığını söylüyor. Artık söze İslam tarihinden değil, İslamdan önce Türk tarihinden başlıyor: Türk, tarihin millet olarak tanıdığı en eski kavimlerden biridir diyor. Türkler tarih boyunca daima bağımsız ve hâkim yaşamışlardır[110]. «Steplerin kahraman halkı, Kur'an dinini çözülmez bir bağla benimsemiş ve onun için büyük fedakârlıklar yapmıştır[111]. Oğuz Türkleri İslâm dünyasını siyasî ve mezhebî parçalanma halinde bulmuşlar[112], onu birleştirmek ve savunmak için çalışmışlardır. Haçlı seferlerine karşı bu âlemi koruyan yalnız Türkler oldu[113]. Türkler başka İslâm milletlerinden idareleri, hükümetçilikleri ve askerlik güçleriyle ayrılırlar. Pek eski asırlardan beri millî töreye ve yasalara bağlı yaşamışlardır. Bu sayede İslâm dünyasında daima ayakta kalmışlar ve başka İslâm milletlerini de korumuşlardır. Geçmişten geleceğe doğru giderken bir inkılâp devresi geçiriyoruz. Bu sırada ferdî ve kollektif heyecan son hadde ulaşmaktadır. Bu geçiş sırasında geçmişin enkazı arasında ne gibi şeylerin millî ruhtan doğduğunu ve ona uygun olduğunu, ne gibi şeylerin millî hayata sonradan sokulmuş olduğunu ve onu yıprattığını belirtmeye çalışmak, inkılâbın başarılı olması için zarurî şarttır. Kurtuluş yolu üç fikirde birleşmeyi gerektirir: İslâmlaşmak, çağdaş olmak, Türkleşmek. Her üç akımı da hakikî ihtiyaçtan doğmuştur»[114].

Günaltay üç akımı birleştirmede Gökalp'in fikrine katılıyor: yalnız temel olarak İslamlığı ele alıyor ve asrileşme ile Türkleşmeyi ona bağlıyor. Bu yıllarda modern İslamcılar arasında Günaltay'dan başka böyle tenkitler yapanın bulunmadığını ve bu tenkitlerin sırf batıcı olan *İçtihad*'dan daha derin tesiri olduğunu unutmamak gerekir.

Şerefettin Yaltkaya (1879-1949), İslam-Türk tarihine çalışmış medreseli fikir adamlarındandır. İstanbul'da doğdu. Davutpaşa Rüştiyesi'nde ve Öğretmen Okulu'nda okudu. Ondan sonra medreselere devam etti. Maarif ve evkaf okullarında öğretmenlik yaptı. Bayezit Camiine dersiâm oldu. 1910'dan sonra Darüşşafaka'da, Gelenbevî'de, Vefa ve Kandilli liselerinde Arapça, Farsça, din dersleri ve edebiyat öğretmeni oldu. Meşrutiyet'te gazetelerde çalıştı. Cumhuriyetin ilanından sonra Darülfünun'da, yeni İlâhiyat Fakültesi'nde kelâm tarihi profesörü oldu. Yeni teşkilatta (1933) ordinaryüslüğe yükseldi. Yirmi yıl kadar üniversitede çalıştı. 1942'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirildi. 1949'da bu görevinde öldü. Eserleri *Simavna Kadısıoğlu Bedreddin, Kur'an Tarihi, Tarih-i Düvel Tercümesi, Yedi Askı Tercümesi,* Cahiz'den *Fezail ül-Etrak* (Türklerin erdemleri) tercümesi, *Baybars Tarihi, Dinî Makalelerim* (1944), *Ebüzziya'nın bir Kitabı* (1937), *Eski Türk Geleneklerinin Bazı Dinî Müesseselere Tesiri (1937), Hatiblik ve Hutbeler* (1946), *İbni Sina'nın Tıbba Dair Bir Risalesi* (1938), *Ebül Berakât'ın Eserinden Tercüme* (1932), *Mevlâna'da Türkçe Şiirler* (1934), *Tanzimat'tan Önce ve Sonra Medreseler* (1940) dir. Şerefettin Yaltkaya'nm *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*'nde, Sebilürreşat, Hikmet, İslâm dergilerinde, *Millî Tetebbular* da, *Mihrap*'ta ve gündelik gazetelerde birçok yazıları çıkmıştır.

Şerefettin'in *Mevlâna'da Türkçe Şiirler* adlı eseri edebiyatımız için büyük kazanç oldu. Vakıa bu şiirler Mevlâna'nın *Divan-ı Kebîr*'indeki güzel şiirler değildir. Fa-

110. M. Şemsettin, *Maziden Âtiye* (Kanaat Kütüphanesi, 1339/1923).
111. A.g.e. (s. 82-115).
112. A.g.e. (s. 116-157).
113. A.g.e. (s. 185-232).
114. A.g.e. (s. 241-316). (Burada açıkça Gökalp'in etkisi altındadır. Çünkü 1923'te onun fikirleri yerleşmişti).

kat onu bir İran şairi saymak isteyenlere karşı verilecek en güzel cevaptır. Mevlâna, Belh'te doğduğu ve Anadolu'da öldüğü için iki Türkçesi vardır: Çağatay Türkçesi, batı Türkçesi. Bu ikilik şiirlerinde de görülüyor.

Yaltkaya, Cahiz'in Türkleri öven eserini çevirirken henüz Türkçülük yayılmamış bulunuyordu. Medreselere ait tetkiki bu konuda önemli bir kaynak teşkil eder. Uyanık ve milliyetçi bir bilgin olan Şerefettin Yaltkaya düşünce tarzı bakımından Günaltay'a yakındır. Fakat dinde medrese ile tasavvuf arasındadır ve tasavvufun üstün felsefesini tarikatların bozulmuş teşkilâtından ayırmasını bilir. Bu bakımdan çağdaş panteist düşünürlerimize yaklaşır. Yalnız batı dillerini bilmemesi onlar gibi çağdaş felsefeye nüfuz etmesine engel olmuştur.

CELÂL NURİ İLERİ (1870 - 1939)

Celâl Nuri İleri, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in batıcı fikir adamlarındandır. *İçtihad*'da Abdullah Cevdet'le birlikte çalıştı. Çoğu orta halk seviyesinde olan eserler verdi. Mütareke yıllarında *Edebiyatı Umumiye* dergisini, Cumhuriyetten sonra *İleri* gazetesini çıkardı. Celâl Nuri, Gelibolu'da doğmuştur. Babası senato (Ayan) üyelerinden Nuri Bey'dir. Celâl Nuri, Galatasaray ve Hukuku bitirdikten sonra fikri çalışmalarına başladı. Fransızca ve İngilizce öğrendi. Sosyal, edebi konularda tetkiklerde bulundu. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Gelibolu mebusu oldu. Cumhuriyet devrinde uzun bir süre milletvekili seçildi. 1939'da İstanbul'da öldü. Kardeşi Suphi Nuri de ondan sonra basın hayatında tanındı, fakat büyük kardeşinin demokratik hürriyetçi düşüncesine karşı, Suphi Nuri sosyalist ve Marksistti[115].

Celâl Nuri'nin verimli, işlek bir kalemi vardı. Kısa zamanda pek çok konuya dokunan yayınlar yaptı, fakat yayınlarının çoğunda yüzeysel kaldı. İlköğrenimini babasının mutasarrıf ve vali olarak dolaştığı şehirlerde almış, orta ve yükseköğrenimini İstanbul'da bitirmiştir. *Le Jeune Turc, Courrier d'Orient* adlı Fransızca gazetelerde, *İkdam, Âti* vb. Türkçe gazetelerde ve birçok dergilerde makaleleri çıktı. Bir zaman siyasi-sosyal konulara dair en çok yazanlardan biriydi. Başlıca eserleri *Ahirzaman, İlk Okuma ve Yazma Kitabı, İttihat ve Terakki Kongresine Muhtıra, Katılmadığımız Hareketler, Ölmeyen, İslâm ve Almanya, Tarih-i İstikbal, Türkçemiz, Türk İnkılâbı, Millet ve Meclis, Tarih-i Tedenniyatı Osmaniye, Coğrafiyayı Tarihî, Kanunî İhtiyaçlarımız, Rum ve Bizans, Ahlâkî Dertlerimiz, Kadınlarımız, Kara Tehlike, Kutup Musahabeleri, Türkleri Yükseltelim, İttihadı İslâm* (Fransızca Cauchemar, İngilizce The Sultan) vb.leridir[116].

Celâl Nuri devamlı olarak ilk yazılarını *İçtihad*'ta yayınladı. Oradaki *Esas Kanunlarımızda*[117], kanun tarihimizde iki yanlışlığı işaret ediyordu: 1) Cevdet Paşa'nın *Mecellesi*, 2) Mithat Paşa'nın *Kanun-i Esasi*'si. Mecelle'yi neden büyük bir gerileme saydığını *İslâmda Yenileşme Zarureti* adlı yazılarında söylemişti (İçtihad 39, 40, 41'inci sayıları; ayrıca İttihadı İslâm kitabında da buna dokunuyor). «Mithat Paşa büyük insandır, fakat psikoloji ve Anayasa konusunda iş değişir. Milletlerin ruhunu anlama-

115. Murat Uraz, *Türk Edip ve Şairleri* (s. 32-33, Celâl Nuri İleri).
116. İbrahim Alâiddin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (s. 80-81).
117. *Esas Kanunlarımız* (İçtihat, No. 61, 11 Nisan 1913). *Havayıcı Kanuniyemiz* adlı kitabı içinde çıkmıştır.

mış bir devlet adamıdır» diyor. «Zamanında Fransızca bilenleri toplamış. Belçika'dan bir Anayasa getirmiş ve onu Türkçeye çevirtmişti. Acaba milletimiz hangi tarihî, dinî, ruhî saiklerden meydana gelmiştir? Her kanun her yerde tatbik edilebilir mi? Ruhunu değiştirmeden bir milletin müesseselerini değiştirmeye kalkılabilir mi? Bunun tarihî örnekleri var mıdır? Mithat Paşa ve arkadaşları bunları düşünmediler. Bundan dolayı 1876 Kanunu hiçbir netice vermedi. Bir Anayasa hükümlerini muhafaza için bir kale lâzımdır. O da millettir. Bir buçuk yıl sonra Abdülhamid Anayasayı salnamelerin başından kaldırdı. Hiçbir muhalefete uğramadı. Cumhur psikolojisine uymayan fikirler ve kanunlar sert tepkiler doğururlar. Gaye hürriyet olduğuna göre, buna ulaşmak için ne yapmalı? Hürriyeti mi bağışlamalı, yoksa halkı mı ona hazırlamalı? Eğer hürriyet birden verilirse bundan anarşi çıkar. İşte 1876 Kanunu bu neticeyi doğurdu.» Celâl Nuri, Mithat Paşa için yaptığı tenkidin, İttihat ve Terakki'ye de ait olduğunu söylüyor. «Memleketimiz son derece ayrıcinsten (hétérogène)'dir. Tebaa içinde düşmandan daha düşman olanlar var. Nasıl olur da İslâmlık ve Türklük esaslarını unutur, siyasî tecrübeye gireriz. Devletimizin yıkılışının psikolojik sebeplerinden biri 'Meşrutiyet buhram'dır. Bize uygun ve bizi yetiştirecek bir Anayasa lâzım. Parlamentarizm usulünün birçok faydaları yanında birçok sakıncaları da var.» *Vakıf Kanunları*'nda[118] önemli bir müessesenin geri kalmış kanunlarını tenkit ediyor. «Eski Osmanlılar günün ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yaparlardı. O ihtiyaçlar değiştiği halde biz o kanunlara saplandığımız için onlardan çok geriyiz. Vakıf eski müsadere, gasp tehlikesine karşı bir nevi sigorta idi. Sonradan kötüye kullanılmıştır ve değiştirilmesi gerekir. Hakikî vakıf ciddi bir maksatla yapılandır. Vakıf iyiliksever birinin bıraktığı kurumların korunması içindir. Halbuki bir de hayalî vakıflar var. Zengin bir adam malının evlâdına geçemeyeceği korkusu ile onu vakfederek sigortalamış, bunlar gerçek vakıf değildir. Vakıf esaslı bir reforma uğramazsa mülk elden gider, şehirler Ortaçağ halinde kalır. Vakıf kanunlarında bir devrim mülkü kurtarabilir. Bu para tamamen milletin faydasına aittir.» *Mecelle Meselesi* adlı yazısında[119], daha önceki yazıların doğurduğu tartışmalar yüzünden yeniden bu konuya dönüyor. Tanınmış bir hukukçu ile konuşmasında o kişi, «Mecellenin eksik olduğunu, serbest mukavelelerle elverişli olmadığını, fakat bu temelli kanunu bırakmadansa, düzeltmenin daha doğru olacağını» söylemiş. Celâl Nuri serbest sözleşmeye engel olma üzerinde duruyor. Saçma veya ahlak dışı sözleşmeleri dışarıda bırakmanın yerinde olduğunu, fakat A ile B'nin vekâletini alarak, şu işi meydana getirirse, buna karşılık 100 lira vekâlet ücreti ve kazançtan % 5 alacak şeklinde bir sözleşme Mecelle hükümlerine göre «fâsid»dir. Çünkü bu adam aynı zamanda hem vekil hem ecir (gündelikçi) olamaz. Halbuki Batı'nın hukuk esaslarına göre bu akit doğrudur. Yeni bir Medeni Kanun yapacak yerde, Mecelleyi düzeltme fikri mühimdir, fakat Mecelle düzeltilebilir mi? *İslâmda Yenileşme Zarureti* adlı yazılarında[120] ve *İttihad-ı İslâm* adlı kitabında fıkıh kurallarına uyarak her türlü düzeltmenin yapılabileceğini gösteriyor. «Zaten *Code Napoléon* denen medeni hukuk eskimiştir. Kadın hakkındaki hükümleri barbar asırların mirasıdır. Eğer biz *Code Napoléon*'daki iyi hükümleri, onun dışında başka Batı kanunlarındaki elverişli hükümleri alıp fıkhın küllî kurallarına uydurursak Mecelle

118. *Kavanini Vakfiye* (İçtihat, No. 62, 18 Nisan 1911) (aynı kitapta çıkmıştır).
119. *Mecelle Meselesi* (İçtihat, No. 64, 2 Mayıs 1911).
120. *La yünker tagayyür ül-Ahkâm bi tagayyürül ezman* (No. 67, 23 Mayıs 1913).

düzelmiş olur. Cevdet Paşa, Ebussuut'larm biraz 'bayağıca' izcisidir. Mecelle yazılırken çok sıkılmış, bu hareketleri ile ne softaları memnun etmiş ne de çağdaş düşünce sahiplerini. Halbuki Cevdet Paşa, 'Ebu Yusuf dedi ki'lere başvuracağına akla ve halkın muamelelerine başvursaydı daha faydalı olurdu. Cevdet Paşa'dan öncekiler ihtiyaçları daha iyi gördükleri için Batı hükümlerinden çıkarılmış bir yeni Ceza Kanunu, Ticaret Kanunu yapmışlardır. Esası *Code Napoléon* olmakla birlikte Ceza Kanunumuz İslâm İçtihatlarına uygundur. Kanun kuruluşunda Cevdet Paşa ruhu rol oynamamalıdır. Bize İmam Âzam gibi müçtehitler lâzım» diyor.

Zamanın Değişmesi ile Hükümler Değişir adlı yazıda, İslamın çok esaslı bir kuralına göre hareket edilmediğinden şikâyet ediyor. «Halbuki biz fıkıh kuralları kıyamete kadar gidecek zannederiz. Bize İslâm esaslarından alınmış yeni bir fıkıh lâzım olduğunu birçok eserlerimde – başlıca *İttihad-ı İslâm*'da – söyledim» diyor: «Mecelleci Haydar Efendi bu 'cüz'î hükümler değişir, küllî hükümler değişmez' şeklinde yorumlamıştır. Bence bu yorumlama doğru değildir. Kural umumîdir. Kuran'm % 9 faizi mubah kıldığına dair yorumlama bunlardandır. Devlet Başkanı ve Halife faizli borç alma (istikraz) sözleşmelerini kabul ediyor. Zamanımızda anlaşılmıştır ki eski 'riba' şimdiki faiz değildir, o bir zulüm vesilesi, faiz ise meşru bir kazançtır. Yine birkaç yıl önce Devlet Başkanı 'kısas'a ait bazı hükümleri kaldırıp *Code Napoléon*'dan çevrilmiş bir kanun yürürlüğe koydu ve onu İslâm içtihatlarıyla uyuşturdu. Madem ki muameleler değişiyor, onlara ait hükümlerin de değişmesi gerekir.»

Emlâk Kanunları'nda[121], geç kalmış olan bu kanun üzerinde düşünüyor. «Ne yazık ki Avrupa'nın mülkiyet devrinde bile değiliz. Yeni çıkan bu iğreti kanun ve kurulmaya çalışılan kadastro usulleri ile biz ancak mülkiyet asrına gireceğiz. Halbuki Avrupa mülkiyetin fazla büyümesinden doğan sosyalizm fikirleriyle kanunlarını ona göre değiştirmeye başlamıştır. Biz Avrupa'yı çok geriden takip ettiğimiz için bu kanun da bize göre ileri bir adım teşkil etmektedir.»

İğreti Kanunlar'da[122], gediklerin kaldırılmasına dair kanun ile intikal harcının bir seferde alınmayıp altmış yılda alınacağına dair kanun acele kanunlardan mıdır? diye soruyor. «Ortaçağdan beri yerleşmiş gedikler daha bir yıl yerinde kalsaydı yahut intikâl genişlemesini isteyenler bir yıl daha bekleselerdi bundan bir ihtilâl çıkmazdı. İğreti kanun taraflısı olanlar meclisden devamlı kanun çıkarmanın güçlüğü yüzünden bu yola başvurulduğunu söylüyorlar. Fakat bunlarda bazı şartlara dikkat etmeli, acele yüzünden kanunun ruhunu bozmamalıdır.»

İzlanda'daki bir gezintisinin izlerine dayanarak oranın fikri ileriliği ile bizim uyuşukluğumuzu karşılaştırıyor[123].

Celâl Nuri *Kadınlarımız* adlı yazılarını bu addaki bir kitapta topladı[124]. O sırada Cenab'ın *Feminizm*'i ardından bu konuda birçok eser yayınlanmıştı. *Sebilürreşat*'ın hücumları dışında Selahattin'in *Kadınlarımızın Tereddisi* gibi kitapları konuyu doğurduğu buhran açısından ele alıyordu. Selahattin Asım *İçtihad*'ta *Kadınların Örtünmesi, Kadın ve Savaş*, vb. gibi yazılar yazdı. *Kadınların Örtünmesi*'nde[125] problemin sosyo-

121. *Emlâk Kanunları* (İçtihat, No. 65, 9 Mayıs 1911).
122. *Kavanini Muvakkate* (İçtihat No. 66, 16 Mayıs 1911).
123. *Müslümanlar, Türkler, Kalkınız* (İçtihat, No. 86, 26 Aralık 1911).
124. Celâl Nuri, *Kadınlarımız.*
125. Salahattin Asım, *Tesettür ve Mahiyeti* (içtihat, No. 100, 3 Nisan 1911).

lojik olarak ele alınmadığından şikâyet ediyor. «Kadın cemiyetin bir parçası olduğu için aile içinde ve dışında, sosyal hayatta rolü vardır ve bu rol gittikçe artmaktadır. Örtünme sorusunu bu bakımdan ele almalıdır. 1) Kadının manevî eğitimi temin edilince örtünmeye lüzum yoktur. 2) Madem ki örtünme kadını medenî hayattan ayırıyor ve eve kapayarak umumî hayat görevlerinden uzaklaştırıyor, öyleyse kadının bu görevleri görebilmesi için örtünmeyi kaldırmalıdır. 3) Kadını cemiyete sokmadan manevî eğitimi vermek kabil değildir. Çünkü toplum hayatının etkileri içinde yaşamadan sosyal etkilere karşı korunma mümkün olamaz. Bir çevrenin ihtiyaçlarını sağlamak için o çevreye madde ve manâ bakımından uymak şart olduğundan kadını içtimaî hayatta yaşatmadan o hayatın zaruretlerine alıştırılamaz. 4) Erkeklerin kadını bir insan değil bir dişi saydıkları ilkel devirlerde örtünme tatbik edilebilirdi. Çünkü ancak kadını dişi olarak görüp şehvetten başka hizmeti olmayacağı kabul edilen cemiyetlerde içtimaî vicdan manevî örtünmeyi sağlayamadığı için maddî örtünmeye başvurmuştur. Örtünme kadını dişi saymanın hem eseri hem sebebidir.»

Celâl Nuri'nin eseri, Gökalp'in bu konuya dokunmasından çok önce olan bu tartışmalar sırasında ciddi etki yaptı ve onları tamamladı. Soruyu İslam ve Batı hukukları ve bunların karşılaştırılması açısından ele aldığı gibi, sosyolojik bakımdan da kadının toplumda geçirdiği evrime dokunmakta ve eski medeniyetlerde ve dinlerde kadın sorusunun ne şekilde konulduğunu tetkikle işe girmektedir. İlkellerde kadının yeri üzerinde durduktan sonra Hammurabi Kanunu ve Yunan'da kadının yerine, gynécée (harem) kurumuna temas ediyor. Yunan'da ev kadını dışında *hetair*'ler ve *courtisan*'ların kadın şerefini düşürdüğünü, Japonya'da *geicha*'lar tipinin de aynı düşüklüğü devam ettirdiğini söylüyor. Bunlara karşı Hıristiyanlık ve İslâmiyet «iffet» fikrine büyük önem vermiş ve kadını yükseltmiştir diyor. Fakat kadın Celâl Nuri'ye göre ortaçağda yeniden bu mevkiini kaybederek ilkçağ gibi hareme girdi*. «İffet» fikri ile birleşmek üzere buradan «şövalye aşkı» ve «tasavvufi aşk» şeklinde sonuçlar doğdu. Her iki aşk da kadını idealleştiriyorsa da, yine toplumdan uzak kaldığı için eğitim rolü ihmal edilmiştir. 17. yüzyıl (monarşi) kadına sahte bir eğitim vermiştir. Molière yüksek Fransız sosyetesinde aydın kadınların ukalâlığı ile *Les Précieuses Ridicules*'de alay ediyor. Fransız İhtilâli'nde erkek haklarına karşı, madam Roland «kadın hakları»nı savundu. Fakat bu ses zayıf kaldı. Napoléon bu konuda gerici idi ve kadın haklarına karşı vaziyet aldı. *Code Napoléon* bunun açık bir kanıtıdır. Celâl Nuri'ye göre İslam Hukuku bu bakımdan çok geniş ve toleranslıdır. 19. yüzyılda bu geri kanuna hücumlar başladı. Condorcet ile açılan bu yolda Auguste Comte, Stuart Mill ilerlediler. Kadın haklarını demokrasinin zorunlu esaslarından saydılar. Celâl Nuri'ye göre Batı kadınlarının gelişmesinde iki etken vardır: A) Fikri eğitim; B) İktisadi değişme: endüstri hayatı kadının topluma girmesini zorunlu kıldı. C) Buna bir de «İnsan Hakları İdeali» şeklindeki ahlaki etkeni katmalıdır. Paris Üniversitesi 1869'da kadınları kabul etti (buna sebep kimyager Wurtz'du). Londra Üniversitesi 1878'de kızları kabul etti. Amerika daha sonra başladı. 1890'da bütün Avrupa'ya yayıldı. En geri olanlar İspanya, Portekiz, Japonya ve Hint'tir.

Fakat buna rağmen Batı'da kadınların hukuku aşağıdır: a) Code Napoléon'un garip maddeleri vardır: «Kadın her yerde kocasını takibe mecburdur. Kocasından izin almadıkça dava açamaz; hibe ve tasarruf hakları yoktur, ticaret edemez. Ana baba-

* Bu soruyu aynı örneklerle Gökalp ancak 1917'den sonra ele almıştır.

smdan geçen veya kendi kazandığı malları hakkında da söz hakkı yoktur. Halbuki İslam Hukuku bu maddelerde kadına hak tanımaktadır. Belçika ve Hollanda'da, Code Napoléon tatbik edilmektedir» (bütün Batı memleketlerinde kadm haklarının gösterdiği özellikleri inceleyerek, bu hususlarda İslam Hukuku'ndan faydalanmanın ileri bir hareket olacağı kanısında bulunuyor). Celâl Nuri'ye göre bu eşitsizliğin sebepleri şunlardır: 1) Cinsi yasaklar: İlkel kavimlerden beri hâkim olan tabu kuralı şahsi hürriyete dayanan bir ahlak yerine cinsi ahlakın yerleşmesine sebep olmuştur. Medeni dediğimiz cemiyetlerde dahi cinsi tabu ahlakı, bütün ahlaki hayatın zembereği rolünü saklamaktadır. 2) Sosyal hayatın insan emeğini sömürme esasına göre kurulmuş olmasıdır. Tarihin her devrinde sömürücülerle sömürülenler olmuştur. İlkel cemiyetlerden beri ağır işler kadınların üzerine yüklenmiştir. Avrupa medeniyeti ise bu sömürme sisteminin aşırı bir örneğidir. 3) Kadının lüks ve eğlence konusu olduğunun iddia edilmesidir. Cinsiyet tanrıları ibadetinin (culte) yayılması eğlence konusu gibi görülmesinin kökünü teşkil etmektedir[126]. Bu anlayış, bugün müspet ilim zihniyeti yerleştiği halde, Batı memleketlerinde de ortadan kalkmamıştır. Hatta erkeklerin kadınlara bu gözle bakmalarından daha kötüsü, bir kısım kadınların da bu süslenmiş oyuncak rolünü benimsemiş olmalarıdır. Celâl Nuri kadın haklarına (ve eşitliğine) engel olan bu sebepleri tahlil ederek her şeyden önce bu sebepleri ortadan kaldırmak iradesinin doğması gerektiğini söylüyor.

Celâl Nuri, Birinci Dünya Savaşı içinde çıkardığı (1914-19) *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*'nda bu yayınlarına yeni bir hız verdi[127]. Birinci sayıda şöyle diyor: «Bugünkü savaşla Türklerin tarihinde bir Renaissance devri açılıyor. Kapitülasyonları kaldırdık. Bu değişmeler arasında fikrî ilerlemelere katılmak için bu dergiyi çıkarıyoruz.» Daha ilk sayıda kendisine rehber olarak Gustave Le Bon[128] ve Montesquieu'yü aldı. Bu iki düşünür arasında sıkı bir ilgi görüyordu: 1) Montesquieu natüralist idi. İdeolog değil, sosyologdu. 'Kanunlar şeylerin tabiatından çıkmış zarurî münasebetlerdir.' diyordu[129]. Bu söz onun yaşadığı çağdan üstün düşündüğünü gösterir. Fransız İhtilali'ni hazırlayan fikir adamları ise umumiyetle ideologdular: Kanunları insanlar arasında sözleşmelerden doğan yapay şeyler diye kabul ediyorlardı. Montesquieu bizim «konmuş» dediğimiz kanunların aslında konmuş olmayıp kanun kurucuları sevk eden kuvvetin tabiat kanunları olduğunu, toplumun da bu tabiat kanunlarına tâbi olduğunu söylerken devrini aşıyordu. Ona göre bu kanunlar coğrafi faktörden ruhi faktöre kadar bütün tabii şartlara bağlıdır. «Milletler kendi seviyelerine uygun bir devlet ve hükûmet şekline sahip olurlar» diyor. İngilizler adada yaşadıkları ve başkalarından az savaş tehlikesinde oldukları için uzun süreli kanunlar yapabilmişlerdir. Vakıa Montesquieu'yü Türklere ilk tanıtan Türkleşmiş bir Fransız generali, Humbaracı Ahmet Paşa (Comte de Bonneval)'dır. Paşa orduyu düzeltmek için verdiği lâyihada bu Fransız düşünüründen bahsediyor. Yeni Osmanlılar onu biliyorlardı. Fakat çeviri ve derinden tetkikini düşünmeden Rousseau'yu tercih ettiler. Ahmet Rıza *İslam Toleransı*'nda sık sık Montesquieu'dan söz ediyor. Fakat ilk defa Giridizade Ahmet Sâki onun

126. Dulaure, *Les Divinités Génératrices* adlı kitabında bu âyinlerin doğuşunu anlatır.

127. *Edebiyat-ı Umumiye* Mecmuası (kuruluşu: 1913/1332 22 Kasım, İstanbul).

128. *Fransızlar ve Gustave Le Bon* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, sayı 2).

129. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*'nın ilk cümlesi şudur: «Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.»

bir eserini çevirdi ve ondan esinlenerek bir seri makale yazdı[130]. Celâl Nuri ile bu bakımdan birleşiyorlardı. Sevdikleri ikinci düşünür G. Le Bon da birincisi gibi natüralisttir. O da tabiat ilimlerinden sosyal ilimlere geçmiştir. Metodu ve çıkardığı sonuçlar bakımından Montesquieu'ye benzemektedir. Ancak ikincisi bir hukukçu olduğu halde birincisi bir hekim ve psikologdu. *Kelime İcadı, Türkçenin Gramer ve Sentaks İhtiyaçları*[131] adlı yazılarında dil konusuna dokunuyor. Fakat birçok bakımlardan ileri bir düşünür olan Celâl Nuri dilde geri ve hatta garabetçidir. Dilin sadeleşmesi akımına karşı koyuyor. *Türk Yurdu*'nda Akçura ile tartışıyor[132]. Arapçadan yeni kelimeler icadında selikayı bozacak kadar ileri gidiyor. Yayımlarının çokluğu ve dokunduğu konularda sağlam bazı fikirlere sahip olmasına rağmen yeteri kadar tutunamamasının sebeplerinden biri de budur.

Gelenek sorusunda haksız olarak kaide ile geleneği birbirine karıştırıyor[133]. Amerika'da milletin başka milletlerden farklı olan bünyesine dikkat ediyor: Ayrıcinsden unsurları kaynaştırarak bir bütün haline getirmek yepyeni bir hayat şekli yaratmak bu milletin bariz vasfıdır[134]. Bu kuruluşta din, inanç ve dil esaslı rol oynuyor. Romanya'nın teşekkülü de buna benzer yollardan geçmiştir[135]. Eflâk, Buğdan, Erdel, Bükovina, Çinçarlar ayrı etnik zümreler oldukları halde tarihi bir kaynaşma onları bir millet haline getiriyor. Amerika ile Avrupa'yı ayıran ve birinciye üstünlüğünü veren hayat mücadelesidir[136]. Celâl Nuri bu yazılarında etnik bakımdan ayrıcinsden olduğu halde inanç ve dil birliği ile bir milletin nasıl doğduğunu anlatıyor. Bu yazılar onun «Osmanlı Milleti» idealine örnek aramasından ileri gelse gerektir. *Endülüse Dair* yazılarında[137]. dokuz yüzyıl Iberia yarımadasında yerleşen Arapların nasıl hürriyetçi bir medeniyet kurduklarını, her şehrin kendi kendini idare ettiği ve devlet baskısının bulunmadığı bu medeniyette din, mezhep ve fikirlere karşı büyük tolerans gösterildiğini, İspanyolların Arapları kovdukları zaman ve ondan sonra gösterdikleri zulüm ile İslam idaresine tam zıt bir taassup zihniyeti gösterdiklerini anlatıyor. Milliyetin altşuurda, yaradışta mevcut bir duygu olması gerektiğini, zorlama ve yapma milliyetçiliğin olmayacağını iddia ediyor[138]: «Hakiki milliyetçilik her türlü propagandanın üstündedir ve onlara muhtaç değildir» diyor. Taine ve Buckle ile başlayan ve Elysée Reclus gibi coğrafyacıların geliştirdiği çevre teorisinin dörtbuçuk asır önce İbn Haldun tarafından ortaya atılmış olduğunu söylüyor[139]. Irk hakkındaki yazısıyla bunu ta-

130. Ahmet Sâkl, *Romalıların Azamet ve İnhitatları* adı ile *Grandeur et Décadence des Romains*'i çevirdi.

131. *İcadı Kelimat ve Telakkii Amme* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 6). «Hergün kalem erbabı düzinelerle kelime uyduruyor, lâkin amme bunların cümlesini kabul etmiyor, ertesi gün kendimiz de icadettiğimiz kelimeyi anlamıyoruz. Bu hal sık sık başıma geldi vb.» – Türkçenin gramer ihtiyacı (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası No. 7).

132. *Türk Yurdu*, Celâl Nuri, *Lisan Hakkında* (s. 147-148). Y. Akçura: *Cevap* (s. 147-148). Y. Akçura: *Cevap* (s. 149).

133. *An'ane* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası No. 9).

134. *Amerika'da Din ve İman* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası No. 11), *Amerika Devletinin Teşekkülü* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası No. 12).

135. *Tarihte Rumanya* (A.g.d. No. 13).

136. *Mübareze-i Hayat* (A.g.d. No. 15).

137. *Endülüs'e Dair* (A.g.d. No. 20-22).

138. *Fitrî Milliyet ve Kesbî, Sun'î Milliyet* (A.g.d. No. 24).

139. *Muhit* (A.g.d. No. 25).

mamlıyor[140]. Bu yazılar Celâl Nuri'nin 1905 yıllarından beri üzerinde çok durulmuş olan çevre, ırk ve tarih teorisini henüz aşamamış olduğunu ve bu sıradaki bütün yazılarının bu fikirler etrafında dolaştığını gösteriyor. Celâl Nuri'nin bu dergide dikkate değer yazılarından biri *Dârülfünunun Anadolu'ya Nakli*'dir[141]. Burada «Bu nakil keyfiyeti hem Anadolu'yu manâsız merkeziyetten (centralisation) kurtarıp bir şehri irfan merkezi yapar, hem de memleketimizde gündelik politikadan uzak olan ilmi himaye eder fikrini yabana atmayınız» diyor. «Kamu sanısına aykırı bir düşünceyi ortaya koymuyorum, eğer her millet merkeziyet taraflısı olsaydı, büyük merkezlerden uzak küçük şehirlerde dârülfünunlar dikiş tutturamazdı. Zeynep Hanım Konağı'nda[142] her ne varsa vagonlara yükletelim, kutsal Anadolumuzun bereketli bir noktasında bir dârülfünun vücude getirelim» diyor. Bu fikirler o zaman için pek yenidir. İlk defa bu düşünceyi belirsiz olarak Cevdet Paşa ifade etmişti[143]. Celâl Nuri'nin fikir merkeziyetsizliği (décentralisation) teklifi ancak ondan 14 yıl sonra M. İzzet tarafından *Hayat* dergisinde tekrar ele alınacak[144] daha sonra da bu kitabın yazarı ve Fındıkoğlu tarafından 1938 ve 1940'da savunulacaktır.

«Önce şu Osmanlı ülkesini fethedelim. İstiyorlar ki bu vatan içerisinde bize yabancı kavimler bizimle bir olsunlar öyle kalırlarsa hemen Amerikan misyonerleri, Fransız propagandacıları, Yahudi dervişler, Alman öğretmenler, Avusturyalı rahipler onları müşteri sayarlar. Bunların bize ihtiyacı kalmaz. Türkçemiz ötekinin berikinin keyfi ve hevesine tabi oluyor» diyor[145].

Dârülfünun hakkındaki yazılar tartışmalara kapı açtı: *İslâmiyet İlerlemeye Engel midir?* adlı yazı serisi de dikkate değer[146]. Celâl Nuri bu yazılarda Ernest Renan'a cevap veriyor. Daha geçen yüzyıl Namık Kemal *Renan Müdafaanamesi* ile bu savunmayı üzerine almıştı. Sâtı aynı konuya *Düşünce ve Konferanslar*'da dokundu. *İçtihad*'ta Kıhçzade Hakkı devamlı olarak buna benzer şeyler yazdı.

İttihad-ı İslâm adlı kitabı bunun için yazmış görünüyor. Kitap şöyle özetlenebilir: «İslam parçalanmaz birliktir. Meşveret ve cumhuriyet esasına dayanır. Fakat bu esaslar sonradan bozulmuştur. Bunun sebebi Batı önündeki yenilişlerde endüstri medeniyeti ile hakikî medeniyeti ayıramamak, ya Batı'dan kaçmak yahut onun tam taklitçisi olarak ezilmektir. İslâmın esası zamanın değişmesine göre hükümlerin değişmesini kabul etmek olduğu halde, içtihat kapısı kapanmış ve her türlü değişme imkânı durdurulmuştur. Batı'dan yalnız endüstri medeniyetini, onun metod ve tekniğini almalı, İslâmın ruhuna sadık kalmalıdır. Bu da fıkhın 'itikadat' ve 'muamelât'mm ayrılması ile sağlanabilir. İtikatlar İslamın değişmez temelleridir, fakat muameleler zaman şartlarına göre değişirler. Eski silahlar, eski teknik, eski kılık terkedildiği gibi eski hukukî kaideler de yetmeyerek yenileştirilecektir. Bunun için içtihat kapısını açmak ve fıkhın gelişmesine imkân vermek gerekir. Çin'de yazı ve okumada her kim daha mukte-

140. *Irk* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 26).

141. *Dârülfünunun Anadolu'ya Nakli* (A.g.d. No. 73, 1918).

142. Şimdiki Edebiyat-Fen fakültesi binası yerindeki ahşap konak olup Yusuf Kâmil Paşa zevcesi Zeynep Kâmil hanım tarafından hediye edilmişti.

143. Cevdet Paşa'nın *Tezakir*'nde.

144. M. İzzet, *Fikir Adem-i merkeziyeti ve Dârülfünun* (Hayat dergisi).

145. *Türkçe'nin Galebesi ve Zaferi* (Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, No. 74).

146. *İslâmiyet Mani-i Terakki midir?* (A.g.d. No. 88, 89, 90, 91).

dirse o daha büyük *mandarin* olurmuş, bizde de 'menkulat'ı her kim daha çok bilir ve ezberlerse en büyük adam o oluyordu. Avrupa, laboratuvarlarda *spectroscope* ile gök cisimlerinin kimyevi terkiplerini tetkik eder, çivi yazısını sökerken, bizim 'allâmeler' haşiyeleri ezberliyor, İbn Arabî'nin kendisinin bile yazdıktan sonra anlayamayacağı *Fusus* ve *Fütuhat*'ını tetkikle uğraşırlardı. Bu naklî bilgiler bir vampir gibi beynimizi kavramıştır. Metoddan, hatta taklit gücünden yoksunuz. Bütün İslâm âlemi bu yüzden anarşi içindedir[147].»

Celâl Nuri zamanının hemen bütün toplumsal sorularına dokunmuş ve önemli bir kısmında isabetli hükümler vermiş olduğu halde, ifadesinin dağınıklığı, haşivli yazış tarzı, göze çarpan bazı çelişmeleriyle[148] bu tesirini çok azaltmakta idi. Ahmet Sâki ile birlikte, Le Bon ve Montesquieu'yü tutuşlarında Abdullah Cevdet'i geçmişlerdi. Ahmet Sâki eski çeviriden memnun olmamış olacak, *Les Lois Psychologiques de l'Evolution des Peuples*'ünün bir ikinci çevirisini yaptı ve bu dergide *Tekâmül-ü Halâikin Kavanin-i Ruhiyesi* adıyla yayınladı[149]. 1917'de çıkmaya başlayan *Yeni Mecmua* ilk sayısında Le Bon meraklılarına hücum ediyor ve bu Fransız yazarını küçümseyerek karşılıyordu. Celâl Nuri ve arkadaşlarının ilk zamanda alaycı, sonra şiddetli dil ile Türkçülere hücum etmeleri[150] İslamcılığı tutarken kaideci ve skolastik İslamcıların hücumuna uğramaları, bu arada «tasavvuf» mensuplarını da gücendirmeleri haklı düşüncelerinin görülmesine engel olacak derecede dar bir çevrede ve terkedilmiş kalmalarına sebep ise de, bugünün objektif bir ölçüyle değerini belirtmenin zamanıdır. Nitekim yakınlarda dilciler yine onun Türkçe hakkında sakat görüşünü hırpalamadan vazgeçememektedir[151].

Celâl Nuri 1918'de (1 Ocak) *Atî* adında bir gazete çıkarmaya başlamıştı. Bir süre ara verdikten sonra *İleri* adıyla yeniden çıkardı (1918-1920). Milli Kütüphanedeki sayılar 55-960 olduğu için başlangıcını tespit edemedik. İstanbul Belediye Kütüphanesi'nde 1918-1924 No. 135 arasında çıkan 18 cilt, 1-2436 sayıları var). Gazetenin başyazıları Celâl Nuri, Suphi Nuri, Cenap Şahabettin, Süleyman Nazif tarafından yazılmaktadır. *Edebiyat-ı Umumiye* dergisi gazeteye paralel olarak yayınlanmıştır. 1) *Türk Milleti ne İstiyor?* adlı yazısında «Acaba ülkemizde neden bir yükselme izine rastlamıyoruz? Bunun cevabını bir kelime ile vereceğim: İstibdat! Bu da iki yönlüdür: A) İçerdeki istibdat, B) Dışın kötü emellerini üzerimize çeken dış istibdat. Mütarekeden sonra bu iç ve dış istibdadı istemiyoruz. İktisadî yetersizliğimizin önemi yoktur. Onu pek az zamanda yenebiliriz.» (İleri, 3 Eylül 1338/1922, No. 1644). 2) *Meşrutiyetçilik ve Halkçılık*'da Suphi Nuri «Meşrutiyet düşüncesini İngilizler ve Fransızlar icat etti-

147. Celâl Nuri, *İttihad-ı İslâm* (İstanbul 1912, Yeni Osmanlı Matbaası, s. 402).

148. *Tarih-i İstikbal*'de hem materyalist hem İslamcı olması göze batar bir çelişmedir ki bu yüzden Şehbenderzade'nin hücumuna uğradı. Her ne kadar kendi İslamcılığını «siyasi» diyerek «dini» İslamcılıktan ayırırken böyle bir çelişmeyi kaldırıyorsa da batıcıların bir kısmı bunu bir nevi geri hareket gibi görüyorlar, asıl İslamcılar ise çelişme üzerinde ısrar ediyorlardı.

149. Ahmet Saki, Le Bon'un çevirisini yayınlarken *Ruhiyatı İnkılâp* (No. 30), *Kanunu Medenimizde Şayanı Tetkik Bir Mesele* (No. 62) vb. gibi yazılar da yayınlamakta idi.

150. Celâl Nuri *Türkçülük ve Halkçılık* adlı yazısında Türkçülere karşı idi (No. 67), *Irk ve Millet*'te ırkçılara karşı vaziyet alıyor ve milliyetçilik ile ırkçılığı ayırıyor (No. 68). *Ayrıca* Reşat Nuri *Edebiyatı Milliye* adlı yazılarında (No. 3, 9, 17), Kozanoğlu Muhyiddin *Aruz ve Hece Vezni* (No. 72), *Millî Edebiyat Hakkında* (No. 73) adlı yazılarında, İsmail Hami (Danişmend) *Milliyet Meselesi* (No. 9), *Lisan ve Devlet* (No. 17), *Mantık ve Tarih* vb. yazılarında Celâl Nuri'nin Türkçülere hücumunu kuvvetlendirmekte idiler.

151. *Türk Dili*, 1963, Ocak sayısı *Celâl Nuri ve Dilimiz* adlı yazı.

ler. Fakat her ulus bunu kendisine uygun şekilde uyguladı. Türk milletinin karnı doymadıkça, topyekün bir eğitim savaşı yapılmadıkça halkçılık bu ülkede yerleşemez» diyor. (30 Ekim 1338/1922). 3) *Acele Terakki*'de: Celâl Nuri Arap harflerinin yalçınkaya gibi sert olduğunu, Latin harflerinin kabulünün zorunlu olduğunu açıkladıktan sonra, «Arap harflerinin kaldırılması halifeliğin kaldırılması gibi kolay değildir. Birdenbire yapılması sakıncalıdır; uzun bir çalışma ister. Oysa ki acelecilik göze çarpmaktadır. Ben bunun ancak 3-4 yılda yapılacağı kanısındayım. Şuna eminim ki bu süre içinde okuryazarlarımızın sayısı artacak, ondan sonra bu perişan harflerden kurtulacağız. Türkün yükselmesinin başlangıcı, düşüncelerin değişmesi, Lâtin harflerinin kabulü gününe rastlayacaktır» (1340/1924, 20 Mayıs). 4) *Acele Kanunlar* adlı yazıda: «Köy kanunu, içki kanunu, vb. gibi çeşitli kanunlar meclisten çok acele çıkıyor. Bununla çok iş yaptığımızı zannediyoruz: Oysaki yanıldığımızı şimdiden anladık. Bu kanunlar uygulanmayacak ve yakında değiştirilecektir. Sık sık kanun düzenlenmesi, kanun ruhuna aykırıdır ve kanun kavramını zedeler. Bu acelecilikle basit hukuk kurallarını bile unutuyoruz. Kanun ile hukuk ilmi arasında tutarsızlıklar doğuyor.» (1340/1924, 10 Haziran). 5) Celâl Nuri ve Suphi Nuri hükümeti eleştirmeden çekinmiyorlardı. Celâl Nuri 1924 Temmuzunda yayınladığı bir makalesinde «Parlamento usulünü kabul, fakat parti teşkilâtını reddetmek parlamentoyu bir heyulâ derecesine düşürmektir» diyordu. *Hâkimiyeti Milliye* bu yazıya hücum etti. Bu yazıda Celâl Nuri tehdit edilmekteydi. Makale yazarı Ağaoğlu idi ve karşısındakini «İnkılâbı ters anlamakla» itham ediyordu. Bunun üzerine Celâl Nuri 11 Temmuz 1924'te İçişleri Bakanı Recep Peker'e açık mektup yazdı. Bütün isnatları reddetti. O sırada Rum ve Ermeni kaçakların dönüşü kamu sanısmı uğraştırıyordu. Kaçanlar bazı yolsuzluklarla İstanbul'a sokuluyordu. *Son Telgraf,* Ağaoğlu'nun da bu işe karıştığını yazdı. Bunun sebebi Celâl Nuri imiş gibi Ağaoğlu *Cumhuriyet*'te bir mektup yayınladı. Celâl Nuri'nin Paris'te *Jön Türk* gazetesini çıkarırken *sioniste*'lerle iş birliği yaptığını ve Ebüzziya'yı harcadığını iddia etti. Ertesi gün *İleri* başyazarı aynı gazeteye bir mektup gönderdi. O da Ağaoğlu'nun Paris'te yazdığı makalesinin altına «Rus Müslüman» diye yazdığını iddia etti. Bu düello daha sonraları da devam etti. 6) Firariler sorusunu tespit etmek için bir teftiş heyeti kurulmuştu. Gönderilen raporlar arasında yolsuzluk yapanların adları vardı. İçişleri Bakanı bu adları basına verdi. Adını gazetede gören Kılıç Ali bakandan hıncını alamayınca gazetelere hücum etti. Recep Peker'in beyanatı 30 Temmuz 1924'te yayınlanmıştı. Kılıç Ali *İleri* gazetesine giderek tabancasının kabzası ile Celâl Nuri'yi başından ağır surette yaraladı. Bu olay yankılar uyandırdı. Ertesi gün Suphi Nuri *Vurunuz Efendiler!* başlıklı ağır yazıda durumu protesto etti. İzmir'de çıkan bir gazete olaydan bahsetti. Bu olaydan sonra *İleri*'de Celâl Nuri'nin yazılarına pek az rastlanmaktadır.

Celâl Nuri'nin *Kara Tehlike* adlı kitabı[152], *Edebiyat-ı Umumiye*'de çıkan *Osmanlılardan Önceki Türklere Dair* seri makale dolayısıyla[153] doğmuştur. Burada şöyle diyor: «Bu makaleler çıkarken Gökalp, Ağaoğlu, Celâl Sahir, Köprülü imzasıyla bir

152. Celâl Nuri, *Kara Tehlike* (bir müdafaaname) (Nefaset matbaası, İstanbul 1334/1918).

153. Ferik Enver Paşa, *Türklerin Aslı,* (Bu yazı serisi 1917 yılı içinde çıkmış olup M. Celâlettin Paşa'nın tezinden esinlenmişti ve sonra Yusuf Ziya'nın kitabına (Yuşuf Ziya, Samiler ve Turaniler, C. 2, İstanbul 1930) ve Türk Tarih Kurumu'nun tezine kaynak olmuştur.

protesto yayınlamıştı, ayrıca Gökalp Kara Tehlike adlı bir yazı ile hücuma kalkıştı[154].» Celâl Nuri bunlardan korkmadığını ispat için Gökalp'ın makalesinin adı ile bu eseri yazmıştır. Ziya, Kara Tehlike'nin kızıl tehlikeden daha zararlı olduğunu söylüyordu. Celâl Nuri burada kendi düşüncelerinin hiçbir tehlikesi olmadığını anlatıyor.

AHMET AĞAOĞLU (1869 - 1939)

Türkiye siyasi hayatında rol oynamış fikir adamlarındandır. Üniversite profesörlüğü, gazetecilik, mebusluk ve siyasi faaliyeti ile Meşrutiyet'in başından beri sosyal hayatımızda büyük etkisi olanlardandır. Ahmet, Azerbaycan'ın Şuşa şehrinde doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Şuşa'nın Rus gymnase'ında yaptı. Aynı yıllarda evde Farsça ve Arapça öğreniyordu. 1888'de gymnase'ı bitirince Petersburg'ta Politeknik enstitüsüne girdiği halde sıhhi durumu tahsiline engel olduğu için memleketine döndü. İyileştikten sonra Paris'e giderek 1889'da Sorbonne'un Tarih ve Filoloji bölümüne devam etti. Aynı zamanda Hukuk Fakültesi'ne girdi. Daha öğrenci olduğu sırada Paris'te *La Nouvelle Revue* ile *Revue Bleue*'ye şarka ait makaleler yazıyor, yine bu sıralarda Tiflis'te çıkmakta olan *Kafkas* gazetesine yazılar gönderiyordu. 1892'de Londra'da toplanan Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılarak «Şii mezhebinin doğuşu ve gelişmesine dair» tebliğini okudu. Ahmet Ağaoğlu'nun bu tebliği, kongre zabıtları arasında Cambridge Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır.

1894'te yükseköğrenimini bitiren Ahmet, Azerbaycan'a döndü. Önce Tiflis'te sonra Şuşa'da, daha sonra da Bakû'da öğretmenliğe ve yazarlığa başladı. Bu yıllarda Ahmet Agayef, Ali Hüseyinzade, Hasan Bey Zerdanî, Ali Merdan Topçubaşı, Şahtahtlı Mehmetağa ile birlikte milli uyanış hareketi için çalışıyordu. Bakûlu milyoner Hacı Zeynelâbidin'in maddi ve manevi yardımı ile Rus makamları karşısında Türk ahalisinin haklarını savunmak için Rusça *Kapsi* gazetesi kurulmuş, Ahmet bu gazetede Topçubaşı ve Hüseyinzade ile birlikte yazmaya başlamıştı. Aynı zamanda Mehmet Ağa Şahtahtlı tarafından Tiflis'te kurulan Türkçe *Şarkî Rus* gazetesi Bakû'ya nakledilerek Ahmet Ağaoğlu'nun yardımı ile yayınına devam etti.

1905'te çarlık meşruti idare ilanı zorunda kalmıştı. Bu suretle sağlanan nisbi hürriyetten faydalanan Azerbaycan aydınları Türkçe gazete ve dergi kurmaya, okul, dernek gibi kültür kurumları açmaya çalıştılar ve bunların çoğunu başardılar. Hasan Bey Zerdani tarafından 1875'te kurulup, 1877'de kapanan ilk Türkçe *Ekinci* gazetesinden sonra Celâl Ünsî ve kardeşi tarafından kurulan *Ziyay-ı Kafkasya, Keşkül* ile Mehmetağa Şahtahtlı'nın *Şarki Rus* gazetesi istenen faydayı vermemiş ve uzun müddet yaşayamamıştı. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başları Azerbaycan tarihinin en karanlık devrini teşkil ediyordu. Bu devirde bütün Rusya'da İsmail Gaspıralı'nın, *Tercüman*'ından başka Türkçe gazete yoktu. 1902'de Ağaoğlu'nun telkini ile Hacı Zeynelâbidin Rus hükümetinden Türkçe bir gazete imtiyazı almaya çalıştı ise de bunu başaramadı. Bu hususta yalnız 1905 inkılabından sonra gazete imtiyazı almak mümkün oldu. Hasan Bey Zerdanî'nin 1875'te kurduğu Türk gazeteciliği yeniden canlandı ve kendisinin de katıldığı *Hayat* adlı gazete kuruldu. Bu teşebbüsle Azerbaycan uyanış

154. *Kara Tehlike* (Yeni Mecmua, Kızıl Tehlike ve Kara Tehlike).

hareketi ikinci devresine giriyordu. Bu devrenin başlıca simaları Ahmet Ağaoğlu, Ali Hüseyinzade, Ali Merdan ve Topçubaşı idi. Ahmet bir yıl *Hayat*'ta çalıştıktan sonra kendi başına *İrşat*'ı çıkardı. Bundan sonra Bakû zenginlerinden Murtaza Muhtar'ın yardımı ile *Terakki*'yi kurdu. Aynı zamanda Ahmet Ağaoğlu Difaî adında siyasi bir dernek kurarak Türk halkının hukukunu savunmaya girişti. Bu yıllarda yine Tiflis'te Hüseyinzade ile *Füyuzat*'ı çıkardı.

1909'da Ağaoğlu Türkiye'ye geldi. Bir süre Şehbenderzade'nin *Hikmet* Gazetesi ile *Sebilürreşat*'ta yazdı. Maarif müfettişliği ve Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü yaptı. Aynı sıralarda Fransızca *Jeune Turc*'de çalışıyordu. Kısa bir süre sonra *Tercüman-ı Hakikat*'ın başyazarı oldu ve yine o yıl, temeli Ağaoğlu'nun evinde atılan *Türk Yurdu* dergisinin yazarları arasında bulunuyordu. Türk Ocağı da kurulmuş ve Ağaoğlu için en faal bir telkin ve çalışma çevresi meydana gelmişti. 1909'da Dârülfünun Rusça muallimliğine, aynı yıl yeni kurulan Türk Tarihi müderrisliğine getirildi. 1912'de İttihat ve Terakki Partisi'nin merkezi umumi üyeliğine ve Karahisar mebusluğuna seçildi. Birinci Dünya Savaşı boyunca dârülfünun hocalığına paralel olarak gazete çalışmaları devam etti. Savaş sonlarında kopan Rus İhtilali ve kuvvetlenen milli hareketler Rus İmparatorluğu'nun kaderini tayine çalışıyorlardı. Milletler birer birer bağımsızlıklarını ilan ediyorlar, Rusya parçalanıyordu. Bu hareket sırasında Rusya'ya bağlı Türk milletlerinin kaderi meselesi de çok önemliydi. İhtilalin ilk ayındaki resmi kongrede (Mayıs 1917, Moskova) kesin kararlarını veren Rusya'ya bağlı Türkler, bağımsız devlet kurma yoluna girmiş bulunuyorlardı. Ağaoğlu onlara katıldı. 1918'de bağımsız Azerbaycan'ın yardımına koşan Türk ordusu kumandanı yanında Ağaoğlu müşavir idi. Bu sıfatla kısa bir süre Azerbaycan'da kaldıktan sonra yine İstanbul'a döndü ve 1919'da Malta'ya sürüldü. 1921'de sürgünden Ankara'ya döndü. Matbuat umum müdürü, *Hakimiyet-i Milliye*'nin başyazarı oldu. Dumlupınar zaferinden sonra mebus seçildi, aynı zamanda Ankara Hukuk Fakültesi'ne esasi hukuk profesörü tayin edildi. 1931'e kadar bu vazifelerde çalıştı. O yıl kurulan Serbest Parti'ye geçtikten sonra İsmet İnönü ile arası açıldı, mebus seçilmedi ve İstanbul'a gelerek yeniden İstanbul Üniversitesi'nde hukuk profesörü oldu. 1933'te çıkardığı *Akın* gazetesinde İnönü'nün hürriyetsiz hareketine ve demiryolu politikasına hücum etti, fakat gazetesi kapatıldı. Bir süre sonra profesörlükten ayrıldı. Ölümüne kadar yine dostları ile çevrili yaşadı. *Kültür Haftası*'nda ve son zamanlarında *İnsan*'da yazdı. 1939'da kalp durmasından öldü. Gazetelerdeki sayısız yayınlarından başka başlıca eserleri: *İslâmiyete Göre ve İslâmiyette Kadın, İslâm ve Ahund, Üç Medeniyet, Teşkilâtı Esasiye Kanunu Şerhi, Hukuku Esasiye Nazariyesi, Serbest İnsanlar Ülkesinden, Teşkilâtı Esasiye Kanununun Tarihçesi, Hukuk Tarihi* (I. cild). *Devlet ve Fert, İran'da Onbeşinci Yüzyıldan beri Türk Hükûmetleri, Etrüsk Medeniyeti, İlk Roma Ailesiyle ilk Türk Ailesi Arasında Mukayese.* (Bu kitaplardan bazıları notlar ve müsvetteler halinde kalmış olup, hayatında basılamamıştır).

Ağaoğlu *Üç Medeniyet*'te şöyle diyor[155]: «Medeniyet hayat tarzı demektir. Bu tarifin içine bütün yaşayış, düşünüş, duyuş tarzları girer. Bugün dünya üç medeniyet arasında bölünmüştür: Buddha-Brahma, İslâm ve Avrupa. Bu medeniyetlerden her

155. Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* (1920).

birinin kendine göre ortak yaşayış ve düşünüş tarzı vardır. Birine mensup olan bir millet o zümrenin bütün başka milletleriyle anlaşabilir. Merraküş'te yazılan bir eser eskiden hemen Semerkant'ta duyulur ve okunurdu. Bugün bu üç medeniyetten üçüncüsü ötekilerini yenmiş bulunuyor. Bu yeniliş yalnız siyasî ve iktisadî alanda değildir. Medeniyetin bütün manzaralarmdadır. İtiraf etmek gerekir ki Buddha ve İslâm medeniyetine mensup milletler artık yalnız bağımsızlıklarını kaybetmek, iktisatça nüfuz altına girmekle kalmıyorlar, Batı medeniyetini her bakımdan taklit ediyorlar. Avrupa kılığı alınıyor, Avrupa sanat şekilleri onlar arasında yayılıyor, Avrupa düşünce tarzı hâkim oluyor ve bu kaçınılmaz bir surette yapılmaktadır. Çünkü 16. yüzyıldan beri Batı medeniyeti ötekileri aşmış ve dünyaya hâkim olacak mevkie gelmiştir. Bu taklit bazen isteyerek, bazen de sırf cebrîdir. Eski, gelenekçi medeniyetle, Avrupa medeniyeti taraflıları – Çin'den Akdeniz'e kadar her yerde – birbirleriyle çarpışıyorlar. Bir taraf eskiyi, geleneği saklamak istiyor, öteki taraf bu muhafazacılığın ölüm demek olduğunu takdir ederek Avrupa medeniyetini kabul ederek varlığını devam ettirmeye çalışıyor. Avrupa karşısında vaziyet alan milletlerde bu durumu pek yanlış anlayanlar var. Bazıları bu üstünlüğü yalnız Avrupa'nın ilimleri ve metodlarında görerek başka cephelerinden vazgeçmek istiyorlar. Bu gibiler Avrupa medeniyetinde görülen birçok eksik, hatta kötü cihetlerden kurtulmak için bu medeniyetin bir süzgeçten geçirilmesini istiyorlar. Bunlar eğer samimi iseler medeniyetin ne olduğunu anlamıyorlar. Bir medeniyet parçalanmaz bir bütündür. Süzgeçten geçirilemez. Yeniş gücü onun bütünündedir. Filan ve filan kısmında değildir. Onun başka medeniyetleri yenişi bütün unsurlarıyla, eksikleri ve erdemleriyledir. Bir medeniyetten parçalar almak hiçbir netice vermez ve vermemiştir. Avrupa endüstrisinin övüp *industrialisme*'den, sosyalizmden kaçmak kabil olmadığı gibi, düşünce ve yazma hürriyetini alıp, filan şeyden bahsolunmasını istememek de kabil değildir. Yüzyıldan beri çabalayıp bir sonuca ulaşamamamızın sebebi hep bir 'idare-i maslahat'çılık, medeniyeti parça halinde almak isteyiştir. Şu halde bir noktaya geliyoruz: Medeniyeti bütün halinde alınca millî kişiliğimiz ne olacak? Acaba bir millette ebedî ve asla değişmez bir özlük var mıdır? Milletin özünden bahsedenler bunun ahlâktan, hukuktan, dil, vb.'den ibaret olduğunu söylüyorlar[156]. Fakat milletlerin tarihine en sathî (yüzeysel) bir bakış, onların kişiliğini meydana getiren unsurlarm değişmez ve ebedî olmadığını ispat eder. Tarihinde din değiştirmeyen hangi millet vardır? Ahlâk ve hukuk da mahiyetleri bakımından değişicidir. Dün kötü ve çirkin görülen bir şey, aynı çevre içinde bugün iyi ve güzel sayılabiliyor. Hukuka gelince, İslâm medeniyetine girişimiz ve son asırdaki hayatımız bile bu değişmeleri tespit için yeter. Bir milletin tarihinde en çok devam eden unsur dildir. O, mahiyeti değişmeden yalnız evrime uğrar. Demek kişilik ve özlük denen kavram dille birlikte bir milletin maddî varlığıdır. Her maddî varlığın bir kişiliği, yani onu başkalarından ayırdeden özellikleri vardır. Bu nokta evrensel bir hakikattir. Evrende birbirinin aynı iki şey yoktur. Bundan dolayı maddeden başlayarak her şeyin özellikleri onun kişiliğini, fertliğini meydana getirir. Milletlerin de aynı suretle kişilikleri ve fertlikleri vardır. Onlar yeni bir medeniyet benimserken, kendi kişiliklerine göre benimserler ve ona başka milletlerden farklı bir şekil verirler. Millî kişiliği yalnız

156. Ağaoğlu burada Gökalp'ın kültür ve medeniyet ayırışını kastediyor. Bu ayırış Mehmet İzzet, Mehmet Emin Erişirgil vb. tarafından tenkit edildi.

hareketsizlik öldürür. Gerek fertlerde gerek milletlerde hayat ne kadar kuvvetli ise kişilik de o nispette yüksektir.

Batı medeniyeti dinin bir vicdan işi olduğunu görmüş, kutsal kitabı ana dillerine çevirmiş, teokratik zihniyetten kurtulmuştur. Bunu yüzyıllarca süren mücadele sonunda elde etmiştir. Biz henüz bu mücadelenin eşiğinde bulunuyoruz. Ahlâk bakımından da çağdaş medenî cemiyetlerden geri kaldığımızı itiraf etmeliyiz. Vakıa bazı görenekler bir yana, ahlâkın ilkeleri bakımından bu cemiyetlerle aramızda büyük fark yoktur. Fakat sözdeki bu birliğe karşı fiilde onlardan ayrılıyoruz. Cinsî ahlâktan gayrı ahlâkın temel kurallarını uygulamıyoruz. Onların bizde yaptırıcı gücü (sanction) yoktur. Yalanın, hırsızlığın, sadakatsizliğin en kötü şeyler olduğunu biliriz. Fakat kamu vicdanında bu fiillerin ahlâkî yaptırıcılığı gevşemiştir. Bu fiilleri yapan insanları kötüler, fakat yine onların ellerini sıkarız. Dünyanın hiçbir yerinde çevremizde olduğu kadar namustan söz edilemez Fakat yine hiçbir yerde namusla oynanmasına rastlanmaz. Bektaşi hikâyeleri dinî kutsallığa karşı saygısızlığın açık örnekleridir. İçtimaî ahlâkın yaptırıcı gücü kamu sanısıdır. Fakat Şarkta gerçek kamu sanısı olmadığı için bu türlü ahlâktan söz edilemez. Şarkın insan idealine rehber olacak bir edebiyatımız yoktur. Bunun için biricik rehber, Şeyh Sadi'nin *Gülistan*'ıdır. Fakat onu tahlil edersek görürüz ki, orada hükümdara mutlak boyun eğme, işin gereğine uygun hareket etme düsturu, bugünkü vatandaş ve insan ahlâkının ideallerine aykırıdır. Şark, fert ve fertlikten (bireylik) yoksundur. Halbuki cemiyeti geliştiren fert ve onun her türlü hürriyetleridir. Zamanımız cemiyetini eski cemiyetlerden ayıran en önemli vasıf da budur. Avrupa medeniyetine girmek ferdî eğitimi olmak ve fertle cemiyet münasebetlerini ferdin hürriyetleri açısından ayarlamak demektir.»

Ağaoğlu *Devlet ve Ferd* adlı kitabında, *Kadro* dergisinin ileri sürdüğü «inkılâpçılık» fikrini tenkit ediyor[157]. Ona göre *Kadro*'yu çıkaran Şevket Süreyya, «peygamberane bir ifade ile» inkılâbı kendisine göre yorumlamaktadır[158]. «Ben sanıyorum ki yirminci asırda artık peygamberce ifade tarzının modası geçmiştir. Tevrat'ın, İncil'in âyetlerini hatırlatan izahsız delilsiz bir takım düsturlar. Bu ifade tarzı müminleri için pek iyi. Fakat mümin olmayanların hâli ne olacak? Kadrocular anlaşılmak isterlerse bu peygamberce tarzdan, bu 'kehanet furuşluktan'vazgeçerler ve keskin naslar yerine vakaları izaha çalışırlar[159].» Ağaoğlu'na göre: «İnkılâbın ideolojisini kim yapacak? Kitap cevap veriyor: – Kadro! – Kadro ne demektir? – Kadro inkılâbın realitesinden çıkarılan ve onu, seyrine uygun şekilde izah ettikçe şekilleşen ilkeleri kendine şuur edinenlerdir. Yani bugün *Kadro ve İnkılâb* kitabının sahibidir.» «Bu prensipleri idrâk edenler bir yana, idrâk edemeyenler öte yana ayrılacak, onları kabul etmeyenler iradeleri dışında bu prensiplere tâbi olacaklardır!» – Bu, toleranssızlık, Ağaoğlu'na göre, dinlerde dahi yoktur. *Kadro*'nun inkılâbımızın ideolojisi dediği şeyi sırf kendi kafasında taşıdığı şahsi fikirlerden çıkarmaya çalışıyor. Bu suretle kurmak istediği indî ve sübjektif sistemi inkılaba atfediyor[160]. Bunun için yazar inkılabımızı iktisadi cihan buhranı ile alâkalı gösteriyor. Türk inkılabı hakkındaki bu görüş pek dar ve sınırlı-

157. Ağaoğlu Ahmet, *Devlet ve Ferd* (İstanbul, 1933).
158. A.g.e. (s. 7).
159. A.g.e. (s. 8-9).
160. A.g.e. (s. 12).

dır ve onun genişliğine uygun değildir. Bütün eserde ne hanedanın, halifeliğin kaldırılmasından, ne Cumhuriyetin kurulmasından, ne hukuk, aile vb. devrimlerden bahsediyor. Kadroculaların bu ihmalleri pek tabiidir. Çünkü Marksist ve tarihi maddeci oldukları için onlara göre hilafet, aile, hukuk, hattâ hükümet şekli bir takım ikinci derecede *supra-structure* müesseselerdir. Asıl olan iktisattır. İşte bunun için yazar, inkılabımızın yalnız iktisat cehpesini görmüştür[161]. *Kadro*'ya göre en önemli soru iktisadi tezattır. Teşkilatlı bir Türk cemiyetinde bu tezatların vücut bulmasına imkân kalmaz (s. 25). Ne gariptir ki Kadrocular için ideal, ilkel cemiyetlerdir (s. 49). Fakat Ağaoğlu'na göre cemiyetin planlı ve iradeli müdahalesiyle tezatlar (karşıtlık) ortadan kalkamaz. Sosyalizme göre bütün kötülükler özel mülkiyetten geliyor. Bunun için mülkiyet esasını yıkmalıdır. İşte ahenkli bir görüş! Fakat Kadrocular bunu ne kabul ne red ediyorlar[162]. Onlar sosyalist değildirler, çünkü görünüşte mülkiyeti tanıyorlar. Fakat aynı zamanda Marksist olduklarından sosyalist metodunun taraflısıdırlar. Yani üretim araçlarının ve yüksek tekniğin devlete ait olmasını istiyorlar. Hakikatte kadrocular kelimeyi muhafaza ediyor, manayı kaldırıyorlar. Ferdiyeti kabul ediyor, ferdi kaldırıyorlar. Kadrocular ferdi red için «Bir takım küçük ve dağınık fert menfaatlerinin kasvetli havasında değil, hudutları vatanın ufuklarına yayılan şen bir millet camiasında iş sahibi olmanın heyecanını duymayanlar» diyorlar. Ağaoğlu'na göre hürriyetten yoksun bırakılan fertlerden ibaret bir cemiyet nasıl şen olur? Şarkla Garbın ayrılığını yalnız tekniğin geri kalmasında görüyorlar. Fakat bu geri kalmanın sebeplerini açıklamıyorlar. Halbuki Ağaoğlu'na göre Şarkta fert boğulmuş, Garpta açılmıştır. Demokrasi inkılapları yüzyıllar var bunu sağlamaktadır. Türk inkılabı Şarkın bu acı vaziyetine çare olmak üzere yapılmıştır. Onun son dileği fertleri yeniden herhangi bir kuvvetin esiri değil, her tahakkümden kurtulmuş kılmaktır. Bunun da bariz delili «Teşkilâtı Esasiye Kanunu»dur[163]. Kadrocular sanıyorlar ki toplumsal tezatlar yalnız kapitalist cemiyetlere mahsustur. Aldanıyorlar. Bu tezatlar beşeriyetin kaderidir. Hegel'in felsefesi bu tezatlara dayanıyor. Ona göre her tezadı yeni bir tezat takip etmektedir. Tezatlardan edebi olarak korunmak iddiası kadroculaların kendi temel fikirleriyle tezat halindedir (s. 112). Kısaca Ağaoğlu'na göre, «Kadrocular sosyalist değildirler. Çünkü mülkiyet esasını inkâr etmiyorlar. Fakat sosyalist metotlarının hararetli taraflısıdırlar. Çünkü devletin tezadı kaldıracağına kanidirler. Bunun için de iktisadî birikimlerin devlet tarafından yapılmasını istiyorlar. Onlar Kemalist, inkılâpçı ve devletçi olduklarını söylüyorlar. Ben de Kemalist, inkılâpçı ve devletçiyim, fakat bunları katiyen onların anladığı, gibi anlamıyorum. Onlar bir nevi mistisizm getiriyorlar. 'Hukuku ilâhiye' nazariyesi gibi bu fikirler de mistiktir. Aynı suretle mutlakiyet kaynağından su almaktadır. Halbuki Kemalist inkılâbın birinci hedefi bir türlü mistisizmi ve mutlakiyeti yıkmak ve vatandaşlara düşünce ve söz hürriyeti vermektir. Sovyet Maarif Komiseri Lunatcharsky, 'Unutmayalım ki siz henüz hiçbir şey yaratmadınız. Bugün kullandığımız âletler, faydalandığımız cihazlar ve ilimler burjuva kültürünün mahsuludür' diyordu.» Ağaoğlu, «demokrasiyi inkâr edenlere bunları göstermek lâzım» diyor.

161. Ağaoğlu, *Devlet ve Ferd* (s. 14-15).
162. A.g.e. (s. 19).
163. A.g.e. (s. 25-29).

NİYAZİ RAMAZANOĞLU (1889 - 1965)

Lozan milli bütünlüğümüzü dünyaya kabul ettiren antlaşmadır. İsmet İnönü'nün başkanlığındaki Türk heyeti konuşmalar sonunda Sevr'in karanlık ve uğursuz kararlarını hükümsüz bıraktı ve İstiklâl zaferinin siyasi diplomatik sonuçlarını tespit etti. Lozan'da karşı tarafın üzerinde durmak istediği noktalardan biri, Türk Adana ve Antakya'yı milli sınırlarımız dışında bırakmaktı. Bunun için bazı tarihi kanıtlar ileri sürmeye çalışıyorlardı. Fakat antlaşma heyetimiz arasında olan genç tarihçi Niyazi Ramazanoğlu'nun önceden hazırlamış ve bastırmış olduğu *La Province d'Adana** adlı kitap müzakereler sırasında antlaşmaya katılan bütün milletlerin delege heyetlerine dağıtıldı. Kitabın Adana bölgesine ait gösterdiği çok kuvvetli vesikalara dayanan etnolojik ve tarihi kanıtlar karşı tarafın ileri sürdüğü temelsiz iddiaları çürüttü ve milli sınırın tespitinde verilen son kararlar üzerinde etkili oldu.

Niyazi Ramazanoğlu Tarsus'ta doğmuştur. Osmanlı idaresinden önce bu bölgede devlet kurmuş ve sonra Osmanlı siyasi birliğini isteyerek kabul etmiş olan Ramazanoğlu ailesindendir. Mülkiyede okudu. Bir süre liselerde öğretmenlik ve müdürlük yaptı. Kendi topraklarını işleyerek ziraatle uğraştı. Zamanının büyük bir kısmını tarih çalışmalarıyla geçirdi. Budapeşte, Viyana kütüphanelerinde ve Paris'te Bibliothèque Nationale'deki yazmaları tetkik etti. Tarihi araştırmalarını eser telif etme şekline sokmadı. Hemen daima amatör araştırıcı olarak kaldı. Fakat Lozan Antlaşmasında ilk defa bu kitabı meydana getirdi. Zengin kaynaklara dayanan bu küçük kitapta, önce 7. yüzyıldan 10. yüzyıl ortalarına kadar süren devirde (965) İslamiyetin Anadolu içinde ilerleyişini anlatırken, bu devre içinde Türklerin Güneydoğu Anadolu'ya nasıl yerleşmeye başladıklarını en eski tarihlere dayanarak izah ediyor. O zaman Türklerin yerleştikleri ve savaşlarda devamlı öncülük yaptıkları bu vilayetlere «sügur» ve onlara dair tarihlere «Siyer al-Thoughur» diyorlar. Bu savaşlar için Belazurî'nin eserinden, İbn Djafer'in *Kitab al-Kharadj*'ından, Taberî, Vakıdî, Ebu'l-Feda vb.nin eserlerinden, Osman Tarsusî'nin *Siyer al-Sugur*'undan, Ebu'l-Ferej'den, İbn al-Esir'den, İbn Havkal'den, bunları destekleyen Schlumberger gibi Batı kaynakları ve *Encyclopedia Britannica*'da Tarsus maddesinden faydalanıyor. Haçlı seferleri devrinde Adana bölgesi kısa bir süre istilaya uğramışsa da Selçukluların Malazgirt'de Bizans ordusunu bozmaları ve imparatoru esir etmeleri üzerine Adana ve civarı kurtuldu ve oraya yeniden Türkmen aşiretleri yerleşti. Bu devre için Ramazanoğlu, Morgan'ın, Mathieu d'Edesse'in, Ebu'l-Ferej'in, Tournebize'in, Alichan'ın, vb. eserlerinden, ve başlıca Lebeau'nun Bizans tarihinden faydalanmaktadır. Ramazanoğlu Adana Türklerinin *généalogique* köklerini tetkik ediyor. Onların Oğuz boylarından şu esaslı boylara mensup olduklarını tarihi kanıtlarla gösteriyor: (Cami-üt-Tevarih ve Şecere-i Türkî ile Divanü Lûgati't-Türk'e göre) 1) Osmanlıların aslı olan *Kayı* aşiretinin büyük bir kısmı Sis, Feke, Cebeli Bereket taraflarına yerleşmişlerdir. 2) Bayatlar, Kozan ve Adana civarında yaşıyorlardı. (İslâhiye). 3) Dögerler Sis yaylasında, Feke'de ve Kars'da yaşıyorlardı. 4) Yazer denen Oğuz boyu Feket dağında yaşıyordu. 5) Dodurga boyu bugünkü Mersin havalisinde bulunuyordu. 6) Afşarlar yine Oğuzların büyük

* Niyazi Ramazanoğlu, *La Province d'Adana, Aperçu Historique, Ethnographique et Statistique* (İstanbul, 1920).

bir boyu olup Selçuklular zamanında Adana civarına, Kozan'a yerleşmişlerdi. 7) Kirikler Adana'nın kuzeyinde idiler. 8) Beydili ailesi Kozan'da idi. 9) Ulaşlı kabilesi 11. yüzyıldan beri Amanos yalçın sırtlarında oturuyorlardı. 10) Bayındırlar Tarsus'un bir nahiyesi olan Namrun'da yaşıyorlardı. 11) Salur boyu Tarsus ovasında bulunuyordu. 12) Peçenekler Adana'nın dağlık bölgesinde, Haruniye denen Kars nahiyesinde idiler. 13) Çepniler Payas tarafında idiler. 14) Yaparlar (veya Yamparlar) Mersin civarında idi. 15) İgdirler bugün Mersin'in Sancak denen kısmında idi. 16) İmurlar Tarsus kayalarında, Adana'da ve Ceyhan bölgesinde idi. 17) Kınıklar Sis ile Osmaniye arasında idi. Kınıkların beyleri çok yakın zamanlara kadar vardı. Selçuki ailesi bu boya mensup idi. 18) Yüregirlere gelince bütün Adana bölgesine yaygın bulunuyorlar, başlıca Seyhan ve Ceyhan vadisinde yaşıyorlardı. Bu Oğuz Türkleri bağımsız beylerin idaresinde idiler. Fakat savaşta Selçuk sultanının kumandası altında toplanıyorlardı. Kitabın birinci bölümü Adana vilayetine yerleşmiş Türklerin tarihi tetkikine ayrılmıştı. İkinci bölümde son zamanlara gelinceye kadar nüfus hareketlerinden bahsedilmektedir. Bunun için de en son 1905 (1321) nüfus sayımlarına başvuruyor. Bu bölümde önce Adana vilayetinin onbeşinci yüzyıldan zamanımıza kadar geçirdiği nüfus değişiklikleri üzerinde duruyor. Eski tarihlere ait yaklaşık rakamlar vermekte olduğu halde, ondokuzuncu yüzyıldan itibaren (1801) George Browne'a dayanarak hakikate yakın rakkamlar veriyor. 1813'de Kinneir, Kayseri, Niğde ve Toroslardan geçerek Tarsus'a kadar gelmiş ve nüfus hakkında etraflı bilgi vermiştir. 1836'da Ch. Texier, Tarsus ve Adana civarını ziyaret etmiştir. 1835-36'da aralarında Shesney ve Sinsworth bulunan bir İngiliz heyeti Adana'yı baştan başa katetmişlerdir. Nüfus hakkında izahat verirken hiçbir Ermeni köyünün sözü geçmiyor. 1835'den 1841'e kadar Torosu tetkik eden Russeger, Anadolu coğrafyasına ait tetkikleriyle tanınan Tchihatchef, 1858'de, eserini bastırmış bir Avusturyalı olan Kotschy'nin verdikleri bilgi de yukarıdakileri doğrulamaktadır. 1861'de *Voyage dans la Cilicie*'yi yayınlayan V. Langlois Ermenilerin dostu olarak görünüyor. O da Zeytun dahil olduğu halde bütün Ermeni nüfusunun 12.000 kişi olduğunu söylüyor. Favres ve Mandrot'nun, W. Ramsay'in, Luschan'nın araştırmaları ise buranın tam bir Türk ülkesi olduğunu gösteriyor. Kitabın son kısmı vilayetin etnografik durumuna ayrılmıştır.

Ramazanoğlu'nun derin tarihi ve coğrafi, istatistik tetkike dayanan kitabının yaptığı büyük etkiyi söylemeye gerek yok. Kendisi Cumhuriyet'ten sonra Büyük Millet Meclisi'nde iki defa Tarsus mebusu oldu. Sonradan siyasi hayatı bırakarak çiftliği ile ve tarihi araştırmalarla uğraştı. Ölümüne kadar bu münzevi ve mütevazi hayata devam etti. 1954'de Pakistan'daki son Şarkiyat kongresinde bulundu ve dikkate değer tebliğler okudu.

EMİN ÂLİ ÇAVLI

II. Meşrutiyet'in yetiştirdiği değerli tenkit zekâlarından Emin Âli Çavlı, Trakya'da Çav kasabasında doğdu (1889). Mülkiyede okudu. Bursa lisesinde tarih öğretmenliği yaptığı sırada İslam tarihine dair yayınlamaya başladığı bir eserin çıkan ilk beş formasını maarif nezaretine haber vermeleri üzerine azledildi. Eser İslamiyetin doğuşunun sosyal sebeplerini açıklamakta idi. Fakat Emrullah Efendi tarafından ne-

zarete çağrıldı, özel olarak takdir gördü ve Avrupa öğrenci müfettişliğine tayin edildi. Emin Âli Lille üniversitesinde tarih metodu okudu. Dönüşünde İstanbul lisesine tarih öğretmeni oldu. Öğrencilerine tarih metodu fikrini vermesi bakımından derin etki yaptı. O sırada basında en çok okunan Ahmet Refik ve Celâl Nuri'nin kitaplarını tenkit etti. Tarihin objektif zamanı ilmi olarak indi ve sübjektif kanaatleri yaymaya hakkı olmadığını, İbn Haldun'dan kalma «yükselme», «alçalma» devri deyimlerinin sosyolojik bir esasa dayanmadığını, Tarih-i Ebül-Faruk gibi vakaları vicdan mahkemesinden geçirmenin doğru olmadığını, tarihi vakaları bütün objektiflik ve açıklığı ile tespitten başka bir şey yapılamayacağım iddia etti. Çoğu basılmış olmayan bu tenkitlerin o zamanki lise öğrencileri üzerinde etkisi büyük oldu. Emin Âli, hakarete uğrayan kız kardeşinin şerefini koruması yüzünden yeniden azledildi. Fakat Mütareke'de Şehzadebaşı kooperatifini kurarak, Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'ni idare ederek hayatını kazandı ve Türk Ocağı'nda fikir faaliyetine devam etti. Cumhuriyet başında yeniden öğretmenliğe tayin edildi. O sırada *Tarihte Usul ve Usulde Tarih* adlı bir eser yazmaya başladı. Liseler için bir tarih kitapları serisi yayınladı. Ankara, Pertevniyal liselerinde öğretmenlik yaptı. Tekrar Fransa'ya giderek metoda ait çalışmalarını ilerletti. Afganistan'a maarif müşaviri oldu. Fakat orada yakalandığı *encéphalite léthargique* (uyku hastalığı) den yattı. Türkiye'de yıllarca bunun tedavisi ile uğraştı. Kısmen iyileştikten sonra Güzel Sanatlar Akademisi'nde medeniyet tarihi okuttu, Yunan sanatı ve yazının menşeine dair yayınlar yaptı. *Cumhuriyet* gazetesinde metotlu araştırmaya örnek olacak makaleler yazdı. Ortaöğretimdeki tarih programlarını tenkit etti, programdaki eksikler ve ölçüsüzlükleri gösterdi. Emin Âli, Sokrat gibi fikri istihza metodunu kullanarak doğru araştırma yolunu göstermeye çalıştı. Eser yazmaktan çok, eserin nasıl yazılacağını anlattı ve metotsuz yayınlara ait tenkitlerle sağlam yayınlara zemin hazırladı. «Usülde Tarih» kitabını tamamlayamadı. Tamamen iyileşmeyen hastalığı bu çalışmalarını bugüne kadar yarıda bırakmasına sebep oldu. *İş-Düşünce* dergisinde (Aralık 1965, sayı 252) *Üniversitelerimiz* adlı yeni yazıları ile çalışmalarına kısmen devam etmektedir*.

Yeni Mecmua'da (sayı 52, 13 Temmuz 1918) *Tarih Usulüne Dair* adlı yazısında şöyle diyor: «Tarih, insanî bilgiler arasında yerini henüz vuzuh ile almamıştır. Bir zaman ilimler arasında teşrifat (protokol) vardı. Tarih bu mertebelerde kendisine pek değerli bir yer ayırmıştı. Evrenin bütün sırlarının anahtarı onun elinde idi. Ahlâk, vicdan, vatanperverlik onunla uyanır, en sonra o, bir cihan mahkemesidir. Bu suretle geçmiş anlaşıldıktan sonra gelecek çok kolaydır. Geçmişten geleceğe bir tümevarım bize en kuvvetli bir düşünce iksiri olur. Bazen daha cüretle tarih, bugünkü ve gelecek nesillere yol göstermekle kalmayıp geçmişteki kahramanlara da nasihat verir. İddialarını ne bir usule, ne bir vesikaya, ne vesikadan vakaya geçmek için uyulması gereken şartlara dayandırmaya lüzum vardı. Tarih, Descartes'ın metotlu şüphesinden biricik imtiyazlı bir bilgi dalı olarak 19. yüzyılın ortalarına kadar bütün saltanatıyla yaşadı. Fakat bu heyecanlı ve şair tarihçilerin yanında başka ilimlerdeki gibi kat'ilik ve açıklık araştırılmaya başladı. Vakıa bugün biyolojiin ilim olup olmadığına dair hiçbir tartışmaya rastlanmadığı halde, tarihin ilim veya sanat olacağına dair tartışmalar ciltler doldurmaktadır. Buna karşılık tarih metodu üzerinde kesin, sağlam ve müspet hü-

* Emin Ali Çavlı 1968 yılında ölmüştür.

kümler gittikçe çoğalmaktadır. Olguların vesikalara dayanması, vesikaların ilmî bir kanaat doğurması için kuvvetli bir tenkitten geçmesi, vesikaların aranması ve yorumlanması için tutulacak tarzlar o kadar kesin şekiller almıştır ki bunlara riayet etmeden meydana çıkacak bir eser ciddi bir adamın iki dakikasını israf edeceği bir şey olamaz. Türkiye'de fikir cereyanları iki zıt şekilde beliriyor: 1) Avrupa ilmini idare eden kanaatler; 2) Geçmişten kalan ilim-dışı düşünceler. Bunlar kimyanın yanında simya gibi yanyana sürüp gidiyor. Fakat bu ikiliğe bir son vermelidir. Tarih cüzî (tikel) vakalara dayanacaktır. Onun metodu başka ilimlerin metodundan büsbütün ayrılır. Başka ilimler olgularını doğrudan doğruya gözlerler. Tarihçi için ise olguyu öğrenmenin tek vasıtası vesikadır. Bir iz bırakmamış veya izi kaybolmuş bütün düşünceler, olgular insanlık için ebediyen kaybolmuş demektir. Vesikaların toplanmasına *euristique* diyorlar. Bunun için arşivler, müzeler, kütüphaneler hazırlanmalıdır. Vesika yoksa tarih de yoktur. Bu hazırlıklara dayanarak yazma eserleri için zengin bir bibliyografya hazırlamalıdır. Fakat ondan sonra bu kaynaklar kuvvetli bir tenkitten geçirilmelidir. Burada ne usulün, ne doğuştan istidadın tamamlayabileceği bazı teknik bilgilere ihtiyaç vardır ki onlar olmadan tarihçilik mümkün değildir. Tarihçinin çıraklık devrinde bileceği şeyler üç gruba ayrılır: a) edebî, b) felsefî, c) tarihî. Tarihçinin yardımcı bilgileri *archéologie, numismatique, héraldique, épigraphie, paleographie, philologie, diplomatique,* edebî tarihtir. Yalnız şunu kaydedelim: 1) Bu bilgiler her tarihçi için zarurî (zorunlu) değildir. Çağdaş tarihle uğraşanların ne epigrafiye, ne arkeolojiye ihtiyacı vardır. 2) Bu bilgiler cüzî olguları tespit işine aittir. Tarihî terkip ayrıca ele alınmalıdır.» Emin Âli Çavlı, Afganistan'dan dönüşünden sonra J. J. Rousseau'nun bütün eserlerini çevirme ve yayınlatmak işiyle uğraşmış ve gündelik gazetelerde tarih ve metot dahil pek çok yazı yazmıştır.

Emin Âli Çavlı *Usulde Tarih* adlı yayınlayamadığı kitabında şu esaslı tezi savunmaktadır: «Eğer olgular tek bir tipin tekrarı olsaydı, ilme lüzum kalmazdı. Nitekim sayısız çeşitlere ayrılsaydı yine ilim yapılamazdı. Fakat onları sınıflara, kategorilere ayırdığımız için ilim yapabiliyoruz. Olguları ya mekânda zamandaş olarak azlık, çokluk ve mesafelerine göre tetkik ediyoruz ki, bu suretle matematik bir tetkik yapmış oluyoruz. Ya da zamanda ardarda oluşlarını inceliyoruz ki, bu suretle de tarihî bir inceleme yapmış oluyoruz. Öyle ise matematik ve tarih, birer ilim olmaktan çok bütün tabiat olgularına tatbik ettiğimiz birer metoddur. Her tabiî olgu türünü mekanî (mekânla ilgili) münasebetlerine göre inceleyince onun matematiğini, zamanî oluşuna göre inceleyince tarihini yapmış oluruz. Tabiatta genel olarak üç nevi olgu vardır: fizikî, hayatî, sosyolojik. Matematiğin fizikî olgulara tatbiki genel fizik ve kimya kanunlarını, tarihin aynı olgulara tatbiki *cosmogénie* ve *géologie*'yi meydana getirir. Nitekim matematiğin toplumsal olgulara tatbiki *statistique* ve démographie'yi, tarihin aynı olgulara tatbiki ise *archéologie*'yi, siyasî ve medenî tarihi vücude getirir.» İlim ilkelerinde kesin pozitivist olan Emin Âli Çavlı, Auguste Comte gibi, psikolojiyi sınıflama dışında bırakmakta, onun hiç bahsetmediği tarihe üniversel bir anlam verdiği gibi matematiği de bir varlık derecesi değil, varlık derecelerinin hepsine yaygın bir görüş tarzı ve bir metot olarak ele almaktadır. Fakat tarih eğer bireysel vakaların akımını inceliyorsa toplumsal türlerin genel oluşuna ait tarih anlayışı ile bireysel vakaların kronolojisine ait tarih anlayışını ayırmak ve ilimde yalnız birincinin metot olduğunu söyle-

mek gerekir ki, henüz sosyal ilimlerde değil fizikte bile bu mümkün olmamıştır. *Géologie* ve *paléontologie* bile bireysel vakalardan türlerin evrimi hakkındaki teorileri güçlükle çıkarmaktadır. Öyle ise *Usûlde Tarih*'in yeri henüz ideal olarak durmaktadır.

MUSTAFA RAHMİ BALABAN (1888 - 1954)

Cumhuriyet devrinde ansiklopedik bilgi yaymanın son temsilcilerinden biri Mustafa Rahmi Balaban'dır. Bergama'da doğdu. Rüştiye öğreniminden sonra Bergama'da müderris Terzizade Mustafa'dan Arapça sarf ve nahiv, edebiyat, fıkıhtan Halebî ve Mültea ile usul-i fıkıh'tan Mırkat'ı okudu. Sonra müsabaka ile İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'na girdi. Aynı zamanda İstanbul müftüsü Fehmi Efendi'den medrese dersleri (mantık ve Kadî-Mîr) okudu. Bu okulu bitirince Adana Öğretmen Okulu'na müdür tayin edildi. Maarif nezaretince Cenevre'ye öğrenci müfettişliği ile birlikte pedagoji öğrenimine gönderildi. Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nden mezun oldu. Prof. Claparède'in yanında asistanlık ettiği gibi Prof. Edouard Montet'nin İslam felsefesi derslerine devam etti. Dönüşünde Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine ve sonra Maarif Vekili İsmail Safa tarafından başkanlığa getirildi. Bu sırada Claparède'den yaptığı çevirilerden başka Osmanlı ve Türk tarihine ait birçok Batı eserinin özet halinde çevirilerini yaptı. Maarif Vekili Vasıf Çınar zamanında bu görevini Abdülfeyyaz Tevfik'e bırakarak İzmir Kız Öğretmen Okulu müdürlüğüne geçti. Ondan sonra İzmir Eğitim Enstitüsü müdürlüğünde ve en sonra İzmir Atatürk Lisesi felsefe öğretmenliğinde bulundu ve oradan emekliye ayrıldı. *Hakikat Yollarında, Filozoflarla Birer Saat, Tarih Boyunca Ahlâk, İlim, Ahlâk ve İman* adlı kitapları yayınladı. İzmir'de çıkmakta olan *Müslüman Sesi* dergisinde «Yaradışın gayesi hakkında Kur'an ile bugünkü *téléfinalisme* felsefesinin birliği», «İnsanın aslı ve görevi hakkında Jung ile tasavvuf arasındaki görüş birliği»; «din» konularında yazılar yayınladı. Mustafa Rahmi, Cumhuriyet devrinde eserlerini vermiş olmakla birlikte II. Meşrutiyet'in Şehbenderzade, İsmail Fenni ve Mehmet Ali Ayni gibi Şarkla Garp arasında bağlantıyı temsil eden fikir adamları zümresinden sayılabilir. Fakat bir çoğu *vulgarisation* derecesinde olan kitapları ile daha çok o tarzın yayıcısr olmuş, ayrıca pedagojik yayınları ile Batı fikir dünyasına girdiği için kısmen onlardan ayrılmıştır.

ENERJETİZM (KONYA FELSEFİ OKULU)

Cumhuriyet devri yeni kuşaklarında dikkate değer fikir hareketlerinden biri Konya'da *Yeni Fikir* etrafındaki Enerjetizm hareketidir. Konya, Anadolu Selçuklularına başkentlik ettiği zamanki canlılığını sonraki yüzyıllarda kaybetmiştir. Ne Karamanoğlu idaresinde ne Osmanlı vilayeti olarak orada önemli bir şahsiyet yetişmedi. Bununla birlikte medrese geleneği ile Mevlevi geleneği her zaman birbirine paralel ve rakip, şehrin havasında hâkim olmada devam etti. Abdülhamid II vilayetlerde yeni fakülteler açtığı sırada Konya'da da bir hukuk fakültesi açılmıştı. Bu Tanzimat kurumu belki de iki karşıt akım arasında bir denge olacaktı. Fakat kısa ömürlü oldu. Şehir gittikçe gazete ve dergileriyle çağdaş düşünceye açık bir ortam haline geliyordu. Bu yeni kımıldanışlar arasında *Yeni Fikir* özel bir yer tuttu. Milli düşünceyi öteki bölgeler-

den daha kuvvetle aksettiren bir fikir merkezi oldu. Burada önce yeni terimlerle bir felsefe sözlüğü yapılması düşünüldü. Naim Hazim sonradan Ankara'da devam ettireceği yayınlarına burada başladı. Fakat bu merkezde fikir bakımından başlıca rol oynayanlar Naci Fikret ve Namdar Rahmi idi.

Naci Fikret (1891-1945) Konyalı bilginlerden Mustafa Fikri'nin oğludur. Konya'da doğdu ve babasından özel ders gördü, şehrin Mülki İdadi'sinde okudu. Bu okulun son sınıfında bazı arkadaşlarıyla *Ufk-u Âti* dergisini çıkardı. Bu sırada felsefi denebilecek manzumeler yazdı. Konya'da ayrı tarihlerde çıkarılmış gazete ve dergilerle İstanbul'a 1910'dan sonra *Zekâ, Felsefe, Millî Mecmua*'ya ilmi ve felsefi yazılar gönderdi. Birinci Dünya Savaşı'nda yedek subay olarak Irak cephesinde bulundu. Konya'da Ümit Özel İdadisi'nde ve Anadolu İntibah okulunda, resmi Konya Lisesi'nde coğrafya ve felsefe okuttu. Üç yıl kadar Konya Arkeoloji müdürlüğünde, birkaç yıl Yusuf Ağa Kütüphanesi müdürlüğünde bulundu. *Yeni Fikir*'den başka Konya Halkevi yayınlarından *Konya* adlı biri Türkçe ikincisi Fransızca, şehir arkeoloji ve tarihine dair kitap çıkardı (Konya, Yeni Kitap Basım Evi 1945). Dergisi kapandıktan sonra İstanbul'a geldi. İstanbul Üniversitesi kütüphane memurluğu yaptı ve 1945'te öldü. Naci Fikret kendi hayatı hakkında verdiği bilgide Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca edebi dillerini bildiğini, 1911'den beri şiirler yazmaya başladığını, bir süre felsefe ve müspet ilimler merakı yüzünden kesintiye uğrayan şiir merakının 1935'ten sonra canlandığım söylüyor[164].

Namdar Rahmi Karatay (1896-1944) *Yeni Fikir* felsefi hareketinin ikinci simasıdır. Konya'nın eski bir ailesi olan Abdüllâtifzadelerdendir. Babası Rahmi Bey, uzun bir süre evkaf müdürlüklerinde bulunmuş ve 1919'da Konya'da ölmüştür. Namdar Rahmi 1896'da Kütahya'da doğmuş, rüştiye tahsilini orada yapmış, idadiyi Konya'da bitirmiştir. Henüz idadide öğrenci iken arkadaşlarıyla çıkardığı *Şahap* dergisinde ilk şiirlerini yayınladı. İdadiden sonra 1912'de öğretmenliğe başladı ve 1924'e kadar Konya ve Afyonkarahisar'ın birçok okullarında Türkçe, edebiyat, felsefe okuttu. O tarihlerde edebiyatla uğraşmayı bırakarak kendini felsefeye verdi. Konya'da çıkardığı *Uçak* dergisi ile *Babalık* gazetesinde, Naci Fikret'le birlikte *Yeni Fikir*'de, Afyon'da çıkan *Nur*'da, İstanbul'da çıkan *Millî Mecmua*'da felsefi ve toplumsal yazılar yazdı. 1925'de psikoloji ve felsefe öğrenimi için Paris'e gitti. Sorbonne'u bitirdi ve dönüşünde Konya, Bursa liselerinde ve daha sonra Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü'nde felsefe okuttu. Bu son görevinde iken geçirdiği damar sertliği yüzünden İstanbul'da öldü (1944).

Naci Fikret *Yeni Fikir*'in açılışını şöyle haber veriyor: «Çevremizde ilmî ve felsefî bir çığır açmak gayesiyle bu dergiyi kurmak lüzumunu duyduk. Konya'da bundan önce bazı dergiler çıkmıştır. 1909'da Ahmet İhsan *Barika*'yı, 1910'da Cevdet Tahir, Halit Zeki ve ben *Ufk-u Âti*'yi, 1913'de Muzaffer Hamit ve Hulki Âmil *Şahab*'ı, aynı yıl Viyolaki Efendi ile Muhtar Bey *Rehber*'i, 1917'de Namdar Rahmi *Ocak* dergisini, 1919'da İbrahim Hakkı *Hak Yolu*'nu, 1924'de Sıtkı *İş Ocağı*'nı, 1925'de Edip Nâzım *Resimli Zaman*'ı, 1925'de yine Sıtkı ve Ziya Çalık *Sanat* dergisini çıkardılar. Arkadaşlarımızın ilim ve irfana hizmetleri büyüktür. Yalnız bunlardan bazıları belirli bir

164. İbnül Emin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri* (cüz 6, s. 1055-1056. 1938, İstanbul Devlet matbaası).

ihtisas sahasında kalmak istemişler veya sadece edebî dergi olmuşlardır. Halbuki yıllardan beri derinden duyulan fikir ve ilim açlığının tatmini için bir çeşit değil, her çeşit yolu ve türlü gıdalar verilmesi gerekiyordu. İşte bu büyük ihtiyacın doyurulması Maarif Müdürü Celil Bey'e nasip oldu.»

Kevnî ve Fikrî Tekâmül adlı yazıda (Yeni Fikir, Konya 1925), «Her şey değişiyor. Marc Aurèle'den beri bilinen bu hakikat Darwin ve Lamarck'a gelinceye kadar şairane bir düşünce idi. Onlar bu fikri ilim haline getirdiler» diyor. «Spencer'in ispata muhtaç felsefesini G. Le Bon tecrübî ve ilmî çalışmalarıyla müspet bir hale getirmiştir. O gösterdi ki bitkiler ve hayvanlar gibi madenler de değişmektedir, evrime bağlıdır[165].» *Sezgicilik Felsefesi* adlı yazısında[166], «felsefe gözlem ve tecrübenin doğurduğu akılyürütmeye dayanır» diyor. «Fakat her zaman böyle olmamıştır. *Théologie* gibi felsefe de duyguya ve mistik unsurlara dayanmıştır. Zekânın şimdiki kadar gelişmiş olmadığı devirlerde insan duygu ve hayaller üzerine felsefe kurardı. Tecrübe ve gözlem araçlarının hemen hiç denecek kadar az olduğu zamanda ondan fazla bir şey beklenemezdi. Fakat araştırma araçlarının bu kadar bol ve çeşitli olduğu bir zamanda hakikat araştırması için hâlâ bulutlu ve esrarlı yollardan gitmenin lüzumuna inananların varlığı, insanlardaki mistisizm ihtiyacının ne kadar derin olduğunu gösteriyor. Bu olayı biyolojideki *atavisme* ile açıklamak gerekecek gibi görünüyor. Felsefe sahasında da zamanımızın bütün evrimlerine rağmen bazı filozofların kafalarında eski devirlere doğru bir dönüş farkediliyor. Bundan dolayı zamanımızda yüksek bir ün kazanmış bazı filozofların sezgicilik felsefesi fikir sahasına yeni hiçbir şey katmış değildir. Akıl ile sezgi arasındaki zıtlık Sokrat'tan beri bazı düşünürleri uğraştırmıştır. Sokrat, zamanımızda meselâ Ed. V. Hartmann'ın dışşuur dediği şeyin oynadığı rolü göstermek istemiş. Bu hususta sanatçıların akıldan değil vecd'den esinlenmiş olduklarını ileri sürmüştü. *Sokrat'ın Savunulması* adlı diyaloğunda Platon'un meydana koyduğu teori ile zamanımızdaki sezgi teorisi arasında büyük fark yoktur. Halbuki aralarında yirmi yüzyıllık bir zaman farkı vardır. Bu müddet zarfında hayat yürümüş, bilgi alanı binlerce keşifle zenginleşmiş, eskiden hayal sanılan birçok fikirlerin hakikat olduğu meydana çıkmıştır. Buna rağmen insan düşüncesinin bu dönüşlerine şaşmamalıdır. Sezgi teorisi gibi insanlığın başlangıcına kadar inen ve kökünü hayalden alan bir görüş bugün her biri bir ilim dalında uzmanlık kazanmış birçok düşünürler tarafından bile kabul edilmiştir. Acaba bu teori doğru olduğu için mi kabul ediliyor? Hayır. Eğer buna doğru diyecek olursak, hergün yeni bir vaka ile kesinliği anlaşılan müspet hakikatleri inkâr etmek gerekecektir. Bu ise imkânsızdır. Fakat o, ruhun ayrı iki ihtiyacını ifade eder. Duygu ile akıldan her biri daima birtakım savunucular bulmuştur. Duygular sanatçılarda ve bazı filozoflarda rağbet bulduğu halde akıl yalnız tecrübe ve gözlemden hareket eden maddî filozoflarca tercih edilmiştir. Bununla birlikte memleketimizde Bergsonizm'in büyük bir ün ve itibar kazanması bunu kabul edenlerin duyguları akla tercih etmelerinden ileri gelmiş de değildir. Bu sırf bir moda ve gösteriş meselesidir. Durkheim'in ve havvarisi Gökalp'in şöhreti neye dayanıyorsa, Bergson'unki de aynı esasa, moda ve gösterişe dayanmaktadır. Bu zihniyet hâkim oldukça materyalizmi spiritizm, rasyonalizmi Bergsonizm takip edip duracak, her gün bir önceki mesleğin zıddı olan bir yol tutulacaktır.»

165. G. Le Bon'un *Héréditè et Evolution de la Nature* adlı eserini kasdediyor.
166. *Yeni Fikir*, sayı 1.

«Sezgi de başka ruhî olaylar gibi basit esaslara, fizyolojik ve mekanik ilgilere irca edilebilir. Bundan dolayı kendi başına sezgi yoktur, bir hareket şekli vardır. Son zamanlarda kuvvetlenen *énergétisme* teorisinin psikolojiye ve ruhî olaylara tatbiki, ilim sahasında şimdiye kadar hüküm sürmüş bütün şüpheleri eritmeye yeter. İlimler arasında ayrılık hakikî değil, görünüştedir. İlimler sırf tetkiki kolaylaştırma bakımından iğreti bir bağımsızlık gösterirler. Yoksa plüralist düşünürlerin zannettikleri gibi tetkik ettikleri realiteler ayrı âlemler değildir. Maddî ve manevî bütün evrenin tek bir ilmi vardır ki o da 'enerjetik'tir. Ancak 18. yüzyılda akılcılığın en gelişmiş devrinde bir düşünürden ziyade şair olan J. J. Rousseau meydana çıktı. Akılcılığa karşı tepkilerin en önemlisi onun tarafından yapılmıştır. Rousseau'nun ün kazanmasına sebep zayıf hislerini ifadedeki taşkınlığı ve aşırılığı, tabiata dönüş için vaızları olmuştur. Bu filozof bir yandan romantizmin, öte yandan sezgiciliğin babasıdır. Boutroux onun eserlerinden zorlamaksızın hakikî bir felsefe çıkabileceğine inanıyor. Acaba bu hakikî felsefe nedir. O, dengeli ve istikrarlı bir meslek değildir. İnsanlığın nazarî ve mistik tarihinden ibarettir ki bunları şu üç kelimede özetliyor: Masumluk, günah, kefaret. Fakat iki bin yıldır Hıristiyanların dinî inançlarını teşkil eden bu eski fikirlerin yeni bir felsefe diye ileri sürülmesi gülünçtür. Zaten Rousseau'nun tabiata dönüş hakkında sırf duyguya dayanan çalışmalarının antropolojiye ait sonraki keşiflerle yalanlanmış olduğu biliniyor. O, insanın eskiden melek ve dünyanın cennet olduğunu iddia ettiği halde, zamanımızda ilkel kavimlerin tetkiki eskiden dünyanın cennet değil bir vahşet hayatı, insanın da melek değil bir canavar olduğunu meydana koymuştur.»

Naci Fikret *Estetik ve Enerjetik* adlı yazısında şöyle diyor: «İnsanların duyarlığı üzerine az çok şiddetli bir uyarım yaparak onlarda bedîî heyecan uyandıran sanatların bıraktığı tesir herkeste aynı şiddette değildir. Dans, musiki gibi sanatlar fikir bakımından az gelişmiş duygular üzerinde pek şiddetli tesir ettiği halde, resim ve mimarlık gibi duygudan çok akla hitabeden sanatlar karşısında ilkel insanlar ilgisiz kalırlar. Kafaları gelişmiş insanlar daha çok ilgi gösterirler. Kafa evriminin ilk safhalarında bulunanlar şiirde vezin ve ahenge kapıldıkları halde kafaları gelişmiş olanlar şiirde fikir ve felsefeye daha çok önem verirler. İşte bu ruhî mekanizmin anahtarını bize fizyoloji ve enerjetik verecektir. Memeli hayvanlarda sinir merkezleri duyusal sinirler yardımıyla dış dünyanın uyarımlarını alır ve bunları kaslara kumanda eden hareket sinirleri boyunca aksettirerek yine dışarı verir. İşte bu fiilin toplamına fizyolojide refleks denir. Bunlarda bir kısmı dışşuurlu bir kısmı şuurludur. İki türlü refleks birbirine karışır ve zincirleme meydana gelir. Şimdi fizyolojiye ait bilgimizle güzel sanatlar arasındaki münasebeti inceleyelim. İnsanda kuvvetli bir uyarım bütün sinir sistemi üzerinde yayılmak üzere sona erer. Eğer bu uyarıma uğrayan kimse zekâca yüksek bir insan ise, onda şuur sahası pek geniş olduğundan sinir sarsılması her şeyden önce duygular ve fikirlerdeki bir takım çağırışımlarla harekî refleks halini alır. Zekâ bakımından en az gelişmiş olan varlıklarda da sinir titreşiminin fazlası kasların gerilemesi, el ve kolların hareketleri, hançerenin sesinden ibaret olan jestler halini alır. Eğer bir uyarım daima bizde filan hareket veya sesi doğuruyorsa aynı hareketi icra etmek veya sesi çıkarmak ve çıkarıldığını işitmek bunları doğurmuş olan uyarımı yeniden duymamıza sebep olacaktır. Filan uyarım bizi filan tarzda şarkı söylemeye sevkediyor. Ve şarkıyı işitmek bizim o ilk uyarımı yeniden duymamız için yeter. Öyle ise in-

san istediği vakit gerek kendisinden gerek başkalarından belirli bazı uyarımlar veya duyguları yeniden meydana getirebilir. Bütün güzel sanatların kökü işte buradadır. İçgüdü halindeki haykırmadan şarkı ve musiki doğmuştur. Az çok vezinli ve tenazurlu hareket raksı doğurmuştur. Vezinli ve tenazurlu sesler şiiri ve edebiyatı meydana getirmiştir. Hoşumuza giden şeylerin yokluğu halinde, onların huzurunda iken duyduğumuz heyecanı hayalde duymak için şekillerini yapmak arzusu resim ve heykeli doğurmuştur. Bu izahlar bazı olayları açıklıyorsa da onları bütün halinde kavrayabilmek için enerjetike başvurmalıyız. Aldığımız gıdalar enerjiye kalbolmaktadır. Bu enerji sarfolunmazsa gerilir ve taşma gücü gösterir. Sarfolunmayan enerji fonksiyonların serbest işlemesine engel olacağı için elem doğurur. Enerji boşalacak olursa bizde haz meydana gelir. Güzel dediğimiz şeyler haz meydana getiren uyarımlardır. Eğer beyin hücrelerinin mükemmel oldukları için beyin faaliyeti yüksek bir derecede ise birçok uyarımlar karşısında bedîî heyecan duyma gücümüz azalmış demektir. Çünkü bu heyecan gergin halde bulunan enerjiinin filan uyarım karşısında taşmasından doğar. Halbuki enerjimiz kendisine daima bir sarf yeri bulduğu için böyle bir taşmaya imkân kalmaz. Evrimin tabiî gidişi beynin gelişmesidir. Bu faaliyet durduğu zaman gerek fert gerek cemiyet kendisine başka bir zevk vasıtası arar ve bunun neticesi tükenmedir.»

Naci Fikret, Bergsonculuğa olduğu gibi pragmatizme de hücum etmektedir. Şekip'in James'den çevirdiği kitap dolayısıyla yazısında şöyle diyor: «Felsefe hayat ve evrene ait teorilerin toplamıdır. Bir yandan evrim kanununa göre zihin güçleri gelişirken, bir yandan da süredurum (inertie) ilkesi hüküm sürer. Cisimler hareketten sükûna geçebilmek için bir dış kuvvet işe karışmalıdır. Cisimlerde görülen bu kanun fizyolojik, ruhî ve içtimaî olaylarda da kendini gösterir. Bütün muhafazacılıkların kökünü bu kanunda aramalıdır. Dış kuvvetin şiddeti ne kadar çoksa 'süredurum'dan doğan direnç de o nisbette azalacağı gibi, beyin faaliyeti şiddetli olan varlıklarda da yine kökü bu olaya dayanan muhafazacılığın o nisbette çabuk yenildiği görülür. Bizi bu sabitlik ve tembelliğin dar sınırlarından çıkarıp tabiatın bilinmezlerine doğru sevkeden şey sırf beynimizin çalışmasıdır. Öyleyse insanlığın gayesi adi menfaat değil, evrim ve bunun gerektirdiği fikrî harekettir. Zamanımızda büyük ün salmış olan *pragmatisme* çığırma göre hayatın itici kuvveti faydadan başka birşey değildir. Çevrenin icaplarına uyarak hayatını düzenleyen herkes filozoftur. Faydacılık mesleği eşyanın hakikatım değil faydasını arayan bir meslek olarak görünüyor. Ona göre faydalı bir yalan hakikat gibi göz önüne alınır. Öyle ise hakikat ile fayda birbirinin eşanlamı oluyor. Fakat her hakikat faydalıdır şeklinde değil, her faydalı hakikattir şeklinde! Pragmatizmin esasları pek eskiden sofistler ve bu arada Protagoras tarafından ifade edilmişti. Heraklit'in bu tilmizine göre hakikat sadece eşya hakkında yarattığımız fikirden ibarettir. Bizim dışımızda hakikat yoktur. Gerçek sabit değildir. Bu düşünce tarzı bugün de *agnosticisme* veya şüphecilik ve bunların mutedil şekli olan görecilik (relativisme) şekillerini almıştır. İnsan zekâsının aczini ifade eden bu fikirler yorgunluktan ileri gelir. Bilgimizi sübjektif ve objektif diye ikiye ayırmak boştur. Aslında bilgimiz yalnız objektiftir. Bize bilgileri veren duyularımıza güvensizlik besleyerek *agnosticisme*'e hak kazandırmak isterken kendimizi evrenin dışında saymış oluyoruz. Halbuki biz kendimiz de o dış saydığımız evrenin bir parçasıyız. Nasıl biz bir şey isek bize ait

olan bütün bilgi ve arzular da şeydir ve objektiftir. Sübjektif olaylar yoktur. Yalnız bu objektif olaylar arasında derece farkı vardır. İnsan kendisini dış âlemden ayırır ve ondan büsbütün başka birşeymiş gibi göz önüne alırken bir nevi *anthropomorphisme* yapmış oluyor. İnsanı evrenin merkezi ve gayesi saymak ne kadar çocukça bir fikirse, onu dış âlemden ayırarak bambaşka bir şey saymak da öylece boş bir düşüncedir. Öyle ise hakikat yoktur görüşü çürüktür. Duygularımız, bilgilerimiz güvenilebilir. Yalnız fertler arasındaki duygu ve görüş farklarının maddî bir takım sebepleri vardır. Biz bilgimizi ve hakikati inkâra değil, bu gizli sebepleri bulmaya çalışmalıyız. Bizde sezgicilikle birlikte pragmatizmi gençliğe tanıtan Mustafa Şekip'tir[167]. Fakat kendisi inhisarcı bir görüş taşımıyor. O istiyor ki her türlü felsefî ve fikrî cereyanlar tetkik olunsun[168]. Bir kısım gençlikte garip bir ruh hâli görülüyor. Onlar için Durkheim, Bergson, James, sanki birer sosyoloji ve felsefe peygamberidir. Onlar ne söylemişse doğrudur. Onların sözleri dışında ne hakikat ne ilim vardır. Filan mesele hakkında Durkheim şöyle söylemiştir demek o mesele hakkında her türlü tartışmayı kapamak için yeter. İşte bu garip inhisarcı zihniyeti değiştirmek istiyoruz. Gençlik bilmelidir ki onlar 'hatimü'l-felâsife' değildirler. Onlardan başka düşünen, daha iyi düşünen sosyologlar, filozoflar vardır. Zaten bu üç düşünürün açtığı yollara birer felsefî meslek demekten ziyade bir nevi din demek daha doğrudur. Bu münasebetle Namdar Rahmi'nin *Kudretiyata Dayanan İlim* adlı yazısında (Millî Mecmua sayı 30, 1926) söylediklerini tekrar edeceğim: Halk vazıh, kesin hakikatlar karşısında hiçbir heyecan duymaz. Bunun için orta seviyedeki aydınlar kendi başına hakikat aramaktan yoksundurlar. Zümrelerinin onlara yüklediği felsefeyi bir lüks hâlinde kabul ederler.»

«Medeniyetin gelişmesinde bir yandan sabit bir kaidelilik vardır ki bu da tekrarlı eserlerin meydana getirmesinden doğar. Böylece türlü medeniyet dereceleriyle türlü evrim devirleri arasında bir uyarlık çıkar, bunlardan her biri daha önceki medeniyetten doğmuş ve gelecek medeniyeti doğurmuştur. Bu iki âmilden (etken) biri sakım (conservation) öteki evrimdir. Bu iki büyük kanun kavimlerin hayatını tetkikten doğduğu ve gerçek olgulara dayandığı gibi içinden çıkılmaz ve karışık bulduğumuz içtimaî olguların anlamlarını anlamak için de bu kanunları hareket noktası gibi almak gerekir. En ileri miletlerin kültür ve medeniyetlerini tesbit ederken onları terkip eden âdetler, gelenekler, inançlar gibi unsurların anlam ve değerlerini bulacağız. Göreceğiz ki bugünkü medenî insanla dünkü barbar, daha önceki vahşi arasında doldurulamaz bir uçurum açılmış değildir. Tersine, aradaki bağlantı o kadar sıkıdır ki birçok noktalarda ileri sayılan insanlar arasında hâlâ barbar ve vahşinin bütün ruhuyla yaşamakta olduğunu göreceğiz (Kültür ve Medeniyet).»

Naci Fikret, estetiğe ait görüşünü başka makalelerde de derinleştiriyor. *Sosyoloji* adlı yazısında *monisme* felsefesinin sosyolojiye tatbikinden ve *biologisme social*'den bahsediyor. Durkheim ekolünü dogmatiklikle itham ediyor. Ona karşı Le Bon'un, Fouillée, Novicow, Paul Gaultier'nin, Georges Palante'ın sosyolojilerini

167. W. James, *Terbiye Müsahebeleri* (Çev: Mustafa Şekip, İstanbul 1925).

168. Vakıa Mustafa Şekip o yıllarda Bergson, James ve Freud'den çeviriler yapmak suretiyle hepsine karşı ilgi gösteriyorsa da *Dergâh* dergisindeki yazılarıyla Bergson felsefesine kuvvetle bağlı olduğunu evvelce görmüştük. Bundan dolayı Naci Fikret'in onu bir tanıtıcı olarak takdim etmesi doğru değildir. Fakat bu yazıya yine *Yeni Fikir*'de verdiği cevapta Mustafa Şekip gördüğü ilgiden memnun görünüyor.

ilimci görüşe daha yakın oldukları için övüyor. *Ruh ve Enerji* adlı yazısında, monizm ve enerjetizm ile Schopenhauer ve Nietzsche felsefesini karşılaştırıyor. Bu filozofların irade ve kudret kelimelerine metafizik bir anlam vermek sureti ile ilimden uzaklaştıklarını, bundan dolayı yarı yolda kalmış olduklarını söylüyor ve «ruh da hayat gibi enerjinin özel bir şeklinden ibarettir» diyor.

Namdar Rahmi, felsefi bilginin son hedefini nitelik (qualité) görüşünü nicelik haline getirmek olduğunu söylüyor ve şöyle düşünüyor: «Mayer, Carnot ve Helmoltz'un makinelere tatbik ettikleri enerji kavramını az sonra biyoloji bilginleri fizyolojiye soktular. Bu hususta psikoloji gecikmiştir. Bugüne kadar bütün ruhî ve içtimaî vasıflarıyla insan makinesini izah eden bir eser yazılmamış, yazılanlar da klasikleşmemiştir. Enerjetik sorularıyla uğraşırken bir gün, monist zihniyetin sonucu olan bir çağrışımla Carnot kanunu denen 'Enerji Alçalması' kanununun psikoloji olaylarında da hâkim olduğunu gördüm. Bu görüş beni daha derin tetkiklere götürdü. Bir süre sonra Ankara'da çıkan *İlim, Fen ve Felsefe* dergisinde *Gayenin Mekanik Açıklanması* adlı bir makaleyle tamamen yeni olduğuna kani olduğum bir tetkikimi yayınladım. O zaman yalnız psikoloji alanına yaydığım Carnot prensibi ve başka enerjetik prensiplerini sonradan bütün içtimaî olaylara yaydım. Bu çalışmalarımın Naci Fikret ve Kâzım Nami gibi ilmî otoritelerine güvendiğim kimseler tarafından takdir edilmesi bana daha çok emniyet verdi. O zamandanberi bu kanunları her sahadaki olaylara uygulamada tecrübe ve gözlemlerim o kadar aydınlık kazandı ki bütün ruhî hallerimi bu suretle açıklayabiliyorum. Meselâ herhangi bir olayın ne şekilde ruhî haller doğuracağını, hangi safhalara gireceğini ve mekanik sebeplerini göstermek mümkün olacağını iddia ediyorum. Ben kendi uzviyet ve ruhumun makinesini idare ede ede bütün özelliklerini öğrendim. Ruhî hayatımda bu kanunların mutlak hükmünü görmeye alıştım. Vakıa psikologlar da bunu inkâr etmiyorlar. Başlıca determinizm mesleği pek uzun ömürlüdür. Fakat sezginin nüfuzu altında olan bu mesleği asrın ilmî ilerlemesiyle ahenkli olarak yeniden kurmak gerekiyor.» (İnsan Makinasının Mihanikliği).

Namdar Rahmi, bu uygulamayı topluma doğru genişletiyor*. Biyoloji ve kimya araştırmalarının sonucu olarak biliniyor ki hayvan ve bitki türleri kimya bakımından farklıdır. Georges Bohn, Fransa'nın deniz çamiyle Avusturalya çamı bünyelerinde aynı cevheri yaptığını gösterdi. Fakat aynı kimyasal bileşimi olan bu cevher birinde *lévogyre* ötekinde *dextrogyre* oluyor. «Ben o zamandanberi her ferde göre özel bir çeşitlilik gösteren tabiat ve karakterlerin ferdin bünyesinde meydana gelen özel bir fiil tarzından doğduğunu iddia ediyorum. Bu izahlarımın prensibi enerjetiğin esası olan Carnot prensibidir. Bu konuda bir sınıflama yapacağım: 1) Enerjisi dışa boşalan ve dışta etki (action) yapanlar, 2) Enerjisi içerde hapsolan ve içte etki yapanlar. Sonradan kendi dilimizde karşılıklarını aramak üzere bunlardan birincisine *exogyre,* ikincisine *endogyre* diyeceğim» diyor. «Exogyre olanlar içtimaî çevrede kolaylıkla enerjilerini boşaltabilirler. Bunlarda uyarımlılık gücü azdır. Çünkü uyarımı doğuracak itilmeden korunmuşturlar. Her alana kolayca girebilen, kendi aczini duymayan, utangaç olmayan kimseler bu sınıftandır. Endogyre olanlar enerjilerini kolayca boşaltamayan ve bu sebeple daima yüksek bir gerilme halinde en küçük uyarımlara karşı yüksek tepki gösteren kimselerdir. Kolayca herkesle geçinemeyen, utangaç, sıkılgan insanlar bu

* *Yeni Fikir, Enerjetizm Sosyolojisinin Esaslarına Dair.*

sınıftandır. Enerjetizm bakımından sosyolojinin açıklanması için şimdi de direnç (rêsistance) tâbiri üzerine dikkati çekeceğim. Enerji yüksek seviyeden aşağı seviyeye alçalırken bir etki doğurur. Bu etkinin meydana çıktığı alana ben direnç diyorum, ve enerji üzerine kurulan sosyolojinin hareket noktası bu kavram olmak gerekir. Fertte manevî ve psikolojik ne varsa cemiyete mal eden cemiyetçi sosyoloji ile cemiyeti ve sosyal olayları mekanik olaylara ve enerjiye irca eden enerjici sosyoloji bu noktada ayrılırlar. Değer kavramının cemiyet fikriyle açıklanması bize biraz metafizik geliyor[169]. Bize göre değer bir direnç önünde biriken ferdî enerjinin ölçüsüdür. Değerin içtimaî (sosyolojik) bir şekilde görünüşü, zikredilen dirençlerin cemiyeti teşkil eden fertlerde meydana çıkmasındandır. Sürüm ve istek kuralı tersine orantı üzerine kurulmuş olduğu gibi enerji ile direnç de tersine orantı üzerine kurulmuştur. Enerji çok direnç azsa değer küçülür. Direnç çok enerji azsa değer büyür. Sürüm ve istek kanunu da bu olayın iktisat diliyle ifadesinden başka birşey değildir. Değerin bize sosyolojik şekilde görünmesinin sebebini açıklayalım. Her canlı gibi insan da mesafeyi, zamanı, ağırlığı, hacmi ve maddenin özelliklerini ölçmek için gereken ölçüyü kendisinde bulmuş, kasal veya sinir çabası herhangi bir direncin ölçülmesi için temel olmuştur. Böylece bizde bir uyarım meydana getirerek enerjimizin birikmesine ve sarfına sebep olan herhangi bir etkene göre bir değer kazanmıştır. Bu değer ise sinir sisteminde toplanan enerjinin emsalinden ibarettir. Bu hal bütün tabiatta hüküm süren genel bir olayın sonucudur. Akmakta olan bir suyun önündeki set birikmeyi doğurur. Suyun toplanması sanki bir hamleye hazırlamak içindir. Bir hayvanın herhangi bir uyarıma karşı yaptığı tepki o uyarıma sebep olan şeyin hayvana göre bir değeri olduğunu gösterir. Biz bu değerde asla gayelilik aramıyoruz. Bu etkiler ve tepkiler bir fayda doğurabilir. Fakat fayda burada rastgele bir fiille yandaş olan bir olaydır. Yüksek bir gerilmeden alçak bir gerilmeye geçmek! İşte evrende hâkim kanun budur. Darvinciliğin hayat savaşı kanunu bu basit enerji oyunundan ibarettir. Cemiyetlerin kökü sorusunda sosyolojinin bize ilk cemiyet örneği olarak gösterdiği klanlar cemiyetlerin kuruluş sırrını açıklamıyor. Onları organlaşmış ilk cemiyetlere misal diye alıyoruz. Bu karanlık devirlere ait soruları sonradan düşünmek üzere şunu diyeceğiz: Hiçbir enerji şuur ve iradeyle kendisine direnç zemini aramaz. Fakat bu dirençler enerjinin akışında önüne çıkan arızalardır. Bu bakımdan Hobbes'un 'insan insanın kurdudur' düsturu bugünkü cemiyetleri aydınlatan en doğru ilke olmuştur. İnsanın karşısında tabiî çevreden ziyade kendi cinsdaşını direnç alanı olarak bulması aralarında karşılıklı ve ortak değerlerin kurulmasına sebep olmuştur. İnsanın insan karşısında değeri de bu dirençten doğmaktadır.

İnsanları *exogyre* ve *endogyre* diye ayırmıştım. Şimdi cemiyet içinde bu iki zümreden her birinin karakterlerini arayacağım. Halk birincilere serbest, atılgan, pratik, sözünü sakınmaz der. İkincilere de içli, sinsi, içten pazarlıklı diye vasıflandırır. Beynimizin ferdî bir etkisi olan dili, dışa aksedip etmemesine göre dış ve iç diye ikiye ayıran psikologlar da iç dilin bu endogyre zümrede gelişme kazandığını tasdik etmektedir. Ayrıca sınıflamamızla Kant'ın akıl sınıflaması arasında büyük bir benzerlik vardır.

169. Namdar Rahmi, sosyolojik değer teorisini metafizik sayıyorsa da enerjetizme dayanan ve şuur dışında enerjinin bütün gerçekleri açıkladığını kabul eden bir felsefedeki değer teorisinin daha az metafizik olduğu iddia edilemez.

Kant'a göre akıl ya teoriler kurar yahut pratiğe çevrilir. Bu ikinci halde biz yalnız seyirci değil aynı zamanda aktör oluruz. Biz de diyebiliriz ki fiil alanında işlem uzviyetin enerjisini mekanik etkiye çevirmek demektir. Düşünce alanında işlem aynı enerjiyi daha yüksek bir şekle, bilgi haline koymak demektir. Eskiden beri bu iki işlem birbirini yok eder gibi görünmüştür. Buddha'nın felsefesinde şöyle deniyor: 'Erdem bütün arzuların ilgisinden sıyrılarak saf ruhla hareket etmektir. Ruhça arınmış kimse iyi ve kötü bütün dünya fikirlerini aynı zamanda bırakır.' Exogyre olanlarda enerji çevredeki her direnci kolayca aşarak eylem halini alabilir. Onlarda sinir sisteminin durdurucu (inhibiteur) gücü çok gelişmemiştir. Bundan dolayı her uyarım karşısında kolay tepkilerle enerjilerini boşaltabilirler. Endogyre olanlarda ise beynin fazla gelişmesi herhangi bir uyarımın taşıdığı enerjiyi yutarak aşağı tepkileri durdurucu bir rol görmeye elverişlidir. Fakat beynin aldığı bu enerji yok olmuş değildir. Brown-Sêcart ve Exner'in *dynamogênie* dedikleri beyin alanında bir birikmeye uğramıştır ki, sonradan elverişli şekillerde işleyerek zihnî eylemler doğuracaktır. Böylece endogyre olanlar dış uyarımların harekete getirdiği enerjiyi beyinlerinde biriktirerek yüksek bir şekle koymuş oluyorlar. Mekanik enerjiye göre aşağı şekillere geçiş büyük bir kolaylıkla meydana geldiği halde yüksek şekillere geçiş fazla çabayı ve birçok kaybı gerektirir. Bundan dolayı mekanik dilinden alınmak üzere endogyre hareketlere yüksek, exogyre hareketlere aşağı dedik. Beyinde biriken enerjinin çevredeki şeyler ve kişilerle temasa gelerek sarfedilen kısmı somut kavramları kurar. Sarfedilemeyen kısmı soyut bir alanda bazı eylemler doğurur ki bunlar hayalgücünün işlemesinden ibarettir. Kendi tecrübelerimizle biliriz ki bizi öfkelendiren bir olaya karşı tepki yapamadığımız zaman bu hareket içe katlanır. Böyle bir zamanda iç lisan faaliyettedir. Hayaller, kavramlar, fikirler, kelimelerle içten gereken fiili tamamlamaya çalışırız. Zihin her an kurmuş olduğu planların gerçekleşme imkânını tecrübe ederek işler, teorik engeller önünde bile yeni çareler arar. Bu çarelerin bulunması ümidi kesildiği noktada düşünce gerçeğin üstünde bir imdat arama zorunda kalır. Bu münasebetle diyebiliriz ki fizik, zihin gücünün eşya üzerindeki etkilerine dayanan bir ilim olduğu halde, metafizik aynı enerjinin eşyaya temas etmeyen etkilerinden kurulur. Öyle ise aynı enerjinin eşyaya intibak edebilen veya açıkta kalan kısımlarının işlemesinden başka birşey olmaması bakımından fizik ve metafizik birbirinin tamamlayıcısıdır. İnsanlığın eşya üzerindeki hakimiyeti arttıkça enerjisinin intibak eden kısmı artıyor. Böylece fizik alanı genişledikçe metafizik alanı daralıyor[170]. İnsanın herhangi bir gerilmeyi boşaltabilmesi için iki türlü eylem meydana gelir. Birisi maddî, mekanik, pratik; öteki maddî değil, soyut, teorik. Arzu, enerjinin gerilmesini gösteren bir iç duyusu (sens intime) dur. Bu gerilme daima bir eylemi gerektirir. İlk insanlar arasında kasal işlemleriyle gerilmeyi boşaltmayan endogyre fertler acizlerini tamamlayacak bir kuvvet aradılar. İşte ilk putlar, fetişler bu ihtiyaçtan doğmuştur.»

Namdar Rahmi, enerjetizmle açıklama ilkesine bağlamak, enerjetik bir psikoloji ve sosyoloji kurmak iddiasındadır. Fakat bu teşebbüste Türk énergétiste'lerinin önderi Ostwald'dır[171]. Onun adını anmadıkları halde ayrıca Müller-Freinfels'in bu alanda

170. Sonsuz âlemde bilinmezlerin de sonu olmadığı için Fizik alanın genişlemesiyle Metofizik alanın daralması icap etmez. Bu ancak bilinmezlerin biteceği hakkındaki önyargıya bağlı olarak kabul edilebilir.

171. Ostwald, *Energie* (Les Grands Hommes, Flammanon).

çalıştığını hatırlatalım[172]. Dinin insan hayali tarafından yaratılmış olduğu fikrine gelince bunun köklerini Feuerbach'da ve onu tenkit etmelerine rağmen Marksist yazarlarda buluyoruz. Bu bakımdan Türkiye için yeni olan bu hareketin dünya için yeni bir fikir olmadığını söylemeliyiz. Ayrıca Batı'da bu izahın tenkidi birçokları tarafından yapılmıştır. Yalnız Namdar Rahmi'nin Carnot prensibini insan ilimleri alanına tatbik için yaptığı genelleştirmede bir yenilik olduğu kabul edilebilir. Şu kadar var ki, onun enerjetist sosyoloji dediği şey aslında iki psikolojik tipi ayırdığı için farklar psikolojisi veya karakterolojiye ait olarak kalmaktadır[173]. Bu ayırış Kraepelin'den beri marazi psikolojide yapılmakta iken Freud'un ve Jung'un çalışmalarıyla birleştirilerek Bleuler tarafından içe dönük (introverti) ve dışa dönük (extraverti) diye iki tip halinde ifade edilmiştir. Namdar Rahmi'nin isim söylemeksizin bu görüşten esinlenmiş olduğunu, onu sırf enerjetizmin açıklanmasına bağladığını ve bu bakımdan ait olduğu moniste görüşe sadık kaldığını işaret etmeliyiz. Her halde enerjetist sosyoloji teşebbüsü değer hakkındaki bireyler arası açıklamasına rağmen psikoloji sınırını aşamıyor. Sosyoloji deyince hangi ekolde olursa olsun bireyler üstü «toplum» dediğimiz bir realite alanının açıklanması söz konusu olduğu için böyle bir teşebbüse sosyoloji değil, yalnızca karakterolojinin enerjetik diliyle yorumlanması diyebiliriz.

PRAGMATİZM

Türkiye'de pragmatizm felsefesinden bahsedileli hayli zaman oluyor. İlk önce onu ve genel olarak *américanisme*'i Rıza Tevfik küçümseyerek söz konusu etmişti. Birinciye «bakkal felsefesi» diyor. Mustafa Şekip, William James'in *Terbiye Müsahabeleri*'ni çevirdiği zaman (1925) konuya daha ciddi dokundu. Bu çevirinin girişinde (32 sayfa) James'in psikoloji ve felsefedeki yerini etraflıca anlattı. Fakat Bergson felsefesine bağlı olduğu için, yalnız bilgi vermeden ibaret kaldı. Nitekim ben de aynı yıllarda James'in felsefesinden bahsettim[174]. Ona ve bütün pragmatik felsefeye temelli olarak bağlanan Emin Erişirgil ve Avni Başman olmuştur.

Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965) Niğdelidir. Ortaöğrenimini İstanbul idadilerinde, yükseköğrenimini Mülkiyede yapmıştır. Okulu bitirince öğretmenlik mesleğine girdi. İstanbul Lisesi'nde malumat-ı hukukiye, iktisat ve felsefe okuttu. 1915'de Gökalp dârülfünunda yenilikler yaptığı sırada ahlak muallimliğine getirildi. 1919'da Mehmet İzzet'le felsefe tarihi dersini değiştirdi. 1921'de Niğde'den mebus çıktı. Fakat kısa zamanda dârülfünuna döndü. 1924'de müderrisliğe yükseldi. 1926'da Maarif Vekaleti Talim ve Terbiye Heyeti başkanlığına getirildi. 1930'da müsteşar oldu. Bir süre sonra azledildi ve 1932'de İstanbul Maarif Müdürü oldu. 1933 üniversite reformundan önce Dârülfünun'dan ayrıldı ve 1935'de Mülkiye müdürü ve sosyoloji profesörü oldu. 1940'da Niğde mebusu seçildi ve 1946'da içişleri bakanı oldu. Halk Partisi'nin seçimleri kaybettiği zaman emekliye ayrıldı. Ankara'daki evinde yayınlarla meşgul oldu. 1965'de İstanbul'da öldü. Emin Erişirgil, İstanbul Lisesi'ndeki öğret-

172. Müller-Freinfels, *Grundzüge einer neuen Wertlehre* (Leipzig 1919).
173. Wilhelm Stern'in *Psychologie Différentielle*'i.
174. Hilmi Ziya, *William James* (Muallimler Birliği Dergisi, Ankara 1925).

menliği sırasında Boirac'dan, Felsefe Dersleri'nin birinci kitabı olan *Psikoloji*'yi (İlm-i Ahvali Ruh) çevirdi. Dârülfünundaki muallimliği sırasında Ruyssen'in eserini esas almak üzere *Kant* adlı kitabı yazdı (1922). Ertesi yıl Descartes hakkında yazdığı ve yayınlamakta olduğu kitap yarım kaldı. 1922'den sonra *Dergâh* ve *Mihrab* dergilerinde devamlı makaleler yazdı. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde çıkan *Nietzsche ve Bilgi Teorisi* adlı makalesi ile pragmatizme eğilimini açıkladı. 1926'da Talim ve Terbiye başkanlığı sırasında Avni Başman'la fikir arkadaşı oldu. Birlikte ilköğretim programını hazırladı ve bunun giriş kısmında pragmatik görüşün Türkiye maarifine tatbik şeklini savundu. Aynı yıl *Hayat dergisini çıkarmaya başladı. Yeni Mecmua* gibi geniş bir bilgin zümresini toplayan bu dergi, 1928'e kadar Arap harfleriyle, 1930'a kadar Latin harfleriyle çıktı. Mehmet Emin bu derginin ilk dört cildinde faal rol oynadı ve Avni Başman'la birlikte dergiye pragmatizm ve hayat felsefesi rengini verdi. İdari ve siyasi görevleri sırasında yayınlar yapamadı. Mülkiye müdürlüğü sırasında verdiği sosyoloji dersleri taşbasma olarak kaldı. Artık felsefe tarihini tamamen bırakmış, sosyoloji doktrinleri tarihi ve tecrübi sosyolojiye yönelmiş bulunuyordu. Fakat bu çalışmaları yeniden siyasi hayata girmesi yüzünden yarım kaldı. Emekliye ayrıldıktan sonra *Mehmet Âkif, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, Merak ve Dikkat* adlı kitaplarını yayınladı. Adalet fikri hakkında bir eser hazırlamakta olduğunu söylüyordu. Fakat bu kitabı ihtimal bitiremedi. Son yılını zihin rahatsızlığı içinde geçirdi ve çalışmalarını yarım bıraktı.

Avni Başman (1887-1964) İstanbul'da doğmuştur. Ortaöğrenimini Vefa idadisinde yaptıktan sonra hukuk fakültesini bitirdi, hayata İngilizce öğretmenliği ile atıldı. Darüşşafaka'da müdür muavinliği, bir süre *Şehbâl* dergisinin müdürlüğünü yaptı. Daha sonra Denizli ve Antalya'da Millî Eğitim müdürlüğü, Kurtuluş Savaşı içinde Maarif Vekaleti istatistik müdürlüğü, maarif umumi müfettişliği yaptı. Hamdullah Suphi'nin vekilliği zamanında maariften ayrılarak Ticaret Vekaleti tercümanlığına geçti. Necati'nin vekilliği zamanında Maarif Talim ve Terbiye üyesi tayin edildi. İlköğretim programları ve okul kitaplarının hazırlanmasında yardımı oldu. 1929'da kısa bir süre Gazi Eğitim Enstitüsü müdürü, sonra tekrar Müfettiş Kurulu başkanı, müsteşar ve İstanbul başmüfettişi oldu. 1935'ten sonra, Berlin ve Paris'te öğrenci müfettişliğine getirildi. 1950'de Demokrat Parti'den İzmir milletvekili seçildi ve parti iktidara gelince ilk Milli Eğitim Bakanı oldu. Altı ay süren bu görevinden sonra prensip anlaşmazlığı yüzünden bakanlıktan ve partiden çekildi. 1954'e kadar milletvekilliği yapan Avni Başman emekliye ayrıldı ve kendini *Hayat Ansiklopedisi*'ne bazı maddelerle okul kitapları yazmaya verdi. İngilizce, Fransızca ve Almanca biliyordu. Fransa, Almanya, Danimarka vb. memleketlerde maarif tetkikleri için seyahatler yaptı. İlk eseri *Ruhî Hars*'dır. John Dewey'den *Mektep ve Cemiyet, Çocuk ve Mektep, Terbiye ve Demokrasi*'yi çevirdi. Daha bu çevirileri zamanında pragmatizme bağlanmış bulunuyordu. Bursy'den *Fikir ve Söz Hürriyetleri,* Aldous Huxley'den *Nice Yazlardan Sonra,* Jules Romain'den *Donogoo*'yı çevirdi. Ortaokullar için pragmatizm metoduna uygun tabiat bilgisi kitapları yazdı. *Hayat* dergisinde yayınlar yaptı.

Emin Erişirgil, *Nietzsche* adlı makalesinde şöyle diyor[175]: «Filozofun perspektivizm dediği teoride belirsiz bıraktığı noktaları söz konusu etmeyeceğim. Yalnız onun

175. Mehmet Emin, *Nietzsche ve Marifet Nazariyesi* (Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 1925).

bilgi teorisi olmak bakımından pragmatizmin ilk kuvvetli savunucusu olduğunu göstermek istiyorum. Bu cihet Batı tenkitçilerinin çok geç gözüne çarpmıştır. Nietzsche'yi okuyanlar onun sanatçı üslûbunun heyecanı altında kaldıkları, yahut içtimaî ve ahlâkî değerler üzerinde yaptığı şiddetli tenkitler gözlerine çarptığı için bilgi teorisine ait fikirlerinin ne kadar orjinal olduğu çok zaman görülemedi. Vakıa pragmatizm mesleği James'den sonra kuvvetli bir cereyan halini almıştır. Ancak daha önce bu fikir pek vazıh olarak Charles S. Peirce tarafından 1876'da ortaya atılmıştı. Nietzsche bu yazıları bilmiyordu. Ve tamamen ayrı bir açıdan aynı sonuçlara vardı. Ona göre 'hakikat'i iş ve hayat meydana getirmiştir. Biz geniş anlamda ihtiyaçlarımızı en ziyade doyurmaya yarayan, eylemlerimizin gücünü artıran fikirlere hakikat diyoruz. Onun ölçüsünü soyut fikirlerde değil işde, hayatta aramalıyız.»

Erişirgil *Dergâh*'da yalnız Boutroux'dan bahsederek derginin kuvvetli Bergsoncu havasına girmiyordu. Fakat *Mihrab*'da daha geniş nefes aldı[176]. Üst üste yazılarıyla pragmatik görüşünü açıkladı. (1923-24). *Hazımsızlık Devri, Terakkî Etrafında Birleşemez miyiz, Felsefe Yayınlarında Bir İlerleme Adımı, Hakikaten Felsefe Züğürtüyüz* vb. başlıklarını taşıyan bu yazılardan birinde (Felsefe Neşriyatında Bir İlerleme) Şekip'in *Bergson* adlı kitabından bahsederken şöyle diyordu: «Şekip, Bergson'u niçin sevdiğini anlatıyor ve James'ten geçerek Bergson'a ulaştığını söylüyor. İtiraf ederim ki benim düşüncelerim James'in durduğu noktada kaldı. Yani bir nevi 'mutlak'ı bildirecek sezginin bir bilgi kaynağı olabileceğine inanmadım.» Bu satırlar Mehmet Emin'in daha o yıllarda felsefi eğiliminin belirdiğini ifade eder. Felsefe tarihine Kant'la başlamış, oradan Renouvier'ye geçmiş olması da onun Alman romantizminden ne kadar ayrı bir yönde olduğunu gösterir. *Hayat*'ın birinci sayısında (2 Aralık 1926, Ankara) şöyle diyor[177]: «Rehberimiz ilimdir. Tanzimat'tan beri Batı'dan memlekete birçok 'malûmat' girdi. Fakat hakiki ilim zihniyeti çok az yerleşti. Eski terbiye altında ezilen beyinler Batı kitaplarından bilgi topladılar, fakat müspet ilim metoduyla zihinlerini yetiştiremediler. Bu yüzden bilgili kimselere âlim dendi. Bunlar okudukları kitapların dışında vakalar karşısında apışıp kaldılar. Millî hayat içinde doğan yeni eğilimleri bildikleri soyut bilgide bulamadıkları için sezemediler, bu yüzden bazı çevrelerde ilme karşı güvensizlik uyandı. *Hayat* hakikî müspet ilim zihniyetine karşı gençlikte saygı uyandırmaya çalışacaktır. Gayemiz bir takım kavramları bilen değil, vakalar üzerinde düşünebilen kuvvetli aydın bir zümre görmektir. İnkılâbımız millî idealimizin ufkunu çok genişletti. Dün müstakil bir vatan istiyorduk, oldu. Fakat bu yetmez, Türk milleti insaniyet içinde yüksek bir mevki sahibi olmalıdır. Bunun için her sahada medeniyet ve insanlık yolunda değerli Türk bilginlerinin, sanatçılarının yetişmesi gerekir. Bu ülkünün gerçekleşmesine hiçbir engel yoktur. Fakat dayanağımız yalnız millî gurur değildir. Bu inançtaki kuvveti vakalardan alıyoruz. Bu devrim Türk milletini insanlığın ilk safına çıkarmak için yapıldı. Amerika istiklâli, Fransız İhtilâli nasıl yüksek insanî ülkünün eseri ise son devrimimiz de böyledir. Gazi'nin şahsiyetine bakmak devrimimizin mahiyetini anlamak için yeter. Gazi sadece bir kumandan değildi. Bütün içtimaî meselelerde evrensel düşünen büyük bir düşünürdür. O yalnız millî duyguyu değil, yüksek insanî fikirleri de temsil ediyor.»

176. *Mihrab* (1923-24 yılları yayınlarında).
177. *Hayat Ne İçin Çıkıyor* (Hayat, sayı 1, 2 Aralık 1926).

Manevî Disiplin ve Yeni Nesil adlı yazısında[178], «*Revue de Genève* birçok millet-lerde gençliğin fikir ve duygularını anlamak için üniversite öğrencilerine şu iki soruyu soruyor: 1) Bugünün sanat görüşleri hakkında ne düşünüyorsunuz? 2) Sizden önceki neslin düşmanı mısınız, niçin? – Bazıları iktisadî gelişmeyi yeter görmemizi istiyor-lar. Fakat bu anket de gösteriyor ki gelişmeyi millî disipline borçluyuz. Bu disiplin ise ancak felsefe ve edebiyat ile sağlamlaştırılabilir. Başka türlü manevî disiplin vücu-de gelemez. Vatandaş ruhlarını birbirine bağlayacak bu manevî birlik sağlam olma-dıkça görünüşteki sükuna aldanmamalıyız. İstiklâl Savaşı en kuvvetli ilham kaynağı olabilir. Bu savaştaki Türkün fedakârlığını ancak duyuracak bir sanatçı, o hayatı izah edecek bir filozof memleketin hakikî eğiticileri olacaktır.» Emin Erişirgil *Eski ve Ye-ni Nesillerin Düşünceleri Arasındaki Fark* adlı yazısında[179] *Hayat* dergisinin pragmatiz-me dayanan bildirisini veriyor: «1) O nesil ferdiyetçi (bireyci) idi. Mutluluğu hakkın sağlanmasında buluyordu. Bir nevi kozmopolitliğe meyilli idi. Onlarca en yüksek ce-miyet soyut ferdî hakları sağlayan cemiyetti. 2) İnsanlığı her türlü kayıttan uzak 'düş-ünce' de görüyordu. Serbest düşünceyi insanlığın en büyük nişanesi sayıyordu. Ne millî duygulara, ne de hakiki hayatın eseri olan iradeye değer veriyordu. Kendisini hür bırakan her müessese karşısında tasasız kalabilirdi. 3) O nesil için sükun esastı. Vakıa sultanların istibdadına karşı isyan halinde idi. Fakat bu, zihinlerindeki soyut 'hak' kavramının çiğnenmesinden doğan bir rahatsızlığın tepkisi idi. Bir idealin elde edilmesi için gereken mücadeleyi değil, sükun içinde düşünceyi arıyorlardı.» Mehmet Emin bu nesle örnek olarak Tevfik Fikret'i alıyor. «Fikret 'hak'kın korunması için 'tebdil-i tabiiyet'i kabul ediyordu. Bu zümrenin bazı kafalarına pek yanlış yorumlan-mış bir de evrim kanaati girmişti. Bunlara göre 1908 inkılâbı işte bu inançta bir ay-dın zümre buldu. Gökalp mistik bir ruha sahipti. Ruhça doyurulabilmek için kutsal bir varlığa inanmak zorundaydı. Onun için 'içtimaî vicdan'ı metafizik, soyut bir varlık haline getirmiş, inanılması gereken ülkülere kutsallık vermiş, ülküsüne uygun hare-kette bulunan devlet adamlarını 'vahye mazhar' üstinsanlar olarak göstermeye çalış-mıştır. Bu görüş ülkülerimizle ferdi, tabiatı ayırmaya, bunlar arasında bağlantı gör-memeye gider. Fertleri pek pasif bir hale sokar. İçgüdülerimiz, şuurumuzdaki hayatî kuvvetleri uyutur. Nitekim 'Gözlerimi kaparım vazifemi yaparım' düsturu fert ruhu-nu hiç hesaba katmayan, hakikati ve vazifeyi tecrübelerimiz üstünden gelen bir emir gibi gösteren düşüncenin eseridir. En mühim hakikat hayat ile temastan, tecrübeden çıkar. Zamanımızın en esaslı vasfı, hakikat için tecrübeden başka ölçü kabul etme-mektir. Türk gençliği düşman saldırışı karşısında bir tecrübe sahası bulmuştur. Ölüm-dirim mücadelesi insanlığın esaslı kabiliyetinin ne olduğunu göstermiştir. Onun için Kurtuluş Savaşı gençliği tabiat ve hayatla temas ettirmiştir. Geçmişten ka-lan soyut teoriler bu savaşta işe yaramayınca sarsılmış, tecrübenin ve yaşayışın telkin ettiği 'hakikat'lar yerleşmeye başlamıştır. Kurtuluş Savaşı'nın bize öğrettiği felsefî ha-kikatlar şunlardır: 1) İnsanlığın kudreti iradedir. Fikirler pratikten, hayattan önce ve onların hâkimi değildir. Tersine, fikirlerimiz pratiklerden ve hayattan doğar. Bir fikir ne derece irade kudretini arttırıyor, hayatı kuvvetlendiriyorsa o derece doğrudur. 2) Madem ki irade ve pratik esastır, insanlığı yükselten sade düşünce değil pratik ve

178. *Manevî İnzibat ve Yeni Nesil* (Hayat, sayı II, 9 Aralık 1926).
179. *Eski ve Yeni Nesillerin Düşünceleri Arasındaki Fark* (Hayat, sayı III, 17 Aralık 1926).

iradedir. Çünkü fikrin doğruluğu, bizi tabiat ve cemiyet üzerinde tesirli yaptığı zaman anlaşılır. Doğru fikirler bizi başarıya götüren, yeni tecrübelerle yalanlanmayan düşüncelerdir. 3) İrade esas olunca yaşamanın gayesi onu kuvvetlendirmek, hayatı zenginleştirmektir. Medeniyetin derecesi hayat şiddetini arttırmakla kaim (varolan) dir. Hayatın şiddetini azaltan her doktrin zararlıdır. 4) Fert içtimaîleştikçe şedit ve zengin bir hayat yaşar. En kuvvetli irade içtimaî ve millî bir ülkünün kuvvetle duyulmasından doğar. 5) Mutluluk iradedir. Bundan dolayı mutluluğu kuvvetli pratikte 'şedit' bir hayat yaşamakta aramalıdır. Sükun içinde kalmayı istemekle, kuvvetli hazzın düşmanı oluruz. Bu tarzda düşünce Batı'nın bugünkü felsefî düşüncesine en uygun olanıdır.» Mehmet Emin burada Eski Yunan'daki hâkim fikirlerden söz ediyor. 17. ve 18. yüzyıllardaki değişmeden sonra asrımızda J. M. Guyau, Nietzsche ve James'in bu yeni görüşü temsil ettiklerini anlatıyor. «Şimdi öyle bir düşünüre ihtiyacımız var ki, Kurtuluş Savaşı neslinin hayattan öğrendiklerini sistem haline sokabilsin. Tecrübenin verdiği bu kanaatler fertlerin hareketlerine tesirli inançlar haline gelebilsin. Türk milleti kendi içinde böyle bir düşünür, böyle bir feylesof bekliyor» diyor.

Devrim ve Hayat Görüşü'nde[180], eskiden kalma miskince tevekkül, gayet iptidai kanaatkârlık, herşeyi kaza ve kadere yormak hayat hakkmdaki yanlış görüşlerin sonucudur, diyor. «Gariptir ki beş yıl önceye kadar bazıları adî kaderciliği kırmak için türlü tevillere (sözü çevirme) girişmişler, mutluluğun ahrette olduğu inancını yalanlamaksızın fertlerin Dünya hayatına kuvvet aşılamaya çalışmışlardır. Halbuki bunun imkânı olamazdı. Ya mutluluğu şu yaşadığımız hayatta arayacaktık. O vakit tevekkülün mânası kalmayacaktı. Yahut hakikî mutluluğu bu âlemin dışında görecektik. O vakit şu fâni ömrü küçümseyecek, ne bulursak onunla yetinecektik. Hakikî hayatın değeri hakkında kanaatimiz değişmedikçe her türlü ilerlemeye engel olduğu görülen karakterlerden kurtulamazdık. Üniversitemizin en mühim işi millî bünyemizdeki bu büyük değişmeyi farketmek, kalıntı halindeki doktrinleri ve bugünün vicdanlarını doyuracak yeni değerler, yeni inançları vazıh bir hale sokmak değil midir? *Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetişir* adlı yazısında[181] Meşrutiyet'in ilk yıllarında eğitim sorularıyla uğraşanlar esash problemleri bırakarak tamamen soyut bir fikri eğitimin temel mihveri gibi göstermişlerdir, diyor. «Bu kişilere göre eğitim çocuklarda ve gençlerde insanî yetilerin nisbetli gelişmesine hizmet etmektir. Fakat bu gelişme ne için? Aydın zümrenin bütün faaliyeti bu millî ülkü etrafında toplanmalıdır. Kuvvetli bir aydın zümre yetiştirmek için öğretim sisteminde de esaslı bir değişme gerekir. Bu değişmenin temeli gençlerde gözlem, tecrübe gücünü arttırmaktır. Herkes etrafındaki şeylere bakar. Ancak belirli ilimlerle yetişmiş kafalarda gözlem gücü doğabilir. Her türlü öğretimin hedefi hayatî olgulara karşı gözlem gücünü arttırmak olmalıdır. Böyle bir öğretim bilgiyi hayata, vakalara bağlar. Tanzimat'tan beri bunun aksini yaptık.»

Memleketimizin Hususi Vaziyeti adlı yazıda[182], «Aydın görünen bazı kimseler vardır ki en heyecanlı vakalarda içtimaî hayatımıza karşı tasasız kalmış, Türk milletinin yabancısı olmuşlardır. Bunlar bazen geçmişten misaller getirerek Türk milletinin ilerleme sevgisine karşı şüpheli tavırlar alırlar. Bazen Batı yazarlarından yanlış anladık-

180. *İnkılâp ve Hayat Hakkında Telâkki* (Hayat, sayı IV, 23 Aralık 1926).
181. *Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetişir* (Hayat, sayı VI, 6 Ocak 1927).
182. *Memleketimizin Hususi Vaziyeti* (Hayat, sayı VII, 13 Ocak 1927).

ları bir fikri öne sürerek Türkiye için söz konusu olmayan düşsel soruları, güçlükleri anlatırlar. Bunları memleketi hiç bilmeyen kimseler gibi görünüz. Gençliğin duyguca rehberi binbir güçlük içinde istiklâlini kurtarmak için en yüksek hamleleri ifade eden Kurtuluş destanı olmalıdır. Okudukları kitaplar, müspet ilimler onlara memleketi tanıma ve gözlemleme yetisi vermelidir. Müspet ilim insana çevresini gözlemle ve tecrübeyle kavrama gücünü verir. Nas'lar telkin etmez. Memleketi ve millî olayları gözlemek gücünde olmayanların, çevrenin özel durumlarını görmeyenlerin kafalarındaki hakikî ilim iz bırakmamıştır.» – *Kâmil İnsan Mefhumu* adlı yazısında[183], «İçtimaî kurumlar vicdanlardaki kanaatlere dayanır, bazı kurumlar fertlerin inançlarına uymuyorsa onlar ergeç değişmeye mahkûmdur» diyor. «Bir devrim tam başarı kazanmak için fertlerin kanaatlerinde değişiklik yapmalıdır. Devrimimizin getirdiği yetkin insan görüşü bunlardandır. Çeşitli medeniyetlerin ayrı ayrı yetkin insan görüşleri vardır. Bugün medenî bir millette yetkin insan, kişiliği belirli olan fertlere denir. Bu bakımdan en iyi tarifi Emerson vermiştir. O bunu 'yalnız huzuruyla etrafına tesirli olabilen bir kuvvet hazinesi' diye tarif ediyor. Medenî cemiyet içtimaî ve tabiî çevreye etki yapabilme gücündeki böyle fertlere değer verir. Yetkin insan hakkındaki bu görüş eğitim idealini bize gösterir. Eğitimin ideali yetkin vatandaş yetiştirmektir. Yetkin vatandaş ise çevresine tesir yapabilen, hakikî kişiliği olan ferttir. Öyle ise öğretmenlerin ödevi gençlerde böyle bir kişilik vücude getirmeye çalışmaktır. Bu görüş memleketimiz için tamamen yenidir. Eskiden 'adam sen de!' , 'neme lâzım!' der geçerlerdi. Hiçbir tesiri olmayan bu insanları o zamanın kamu sanısı kötülemiyordu. Zaten tembel cemiyet bu türlü insanları ister. Okullar da o zaman 'adam sen de' düsturuna alıştırıyordu. Fakat geçiş devirlerinde gelen inançlar tamamen kaybolmuyor. Bugün bile onların izleri devam ediyor. Onlarla mücadele etmelidir.»

İdealsizlik Tehlikesi ve Dârülfünun'da[184] Mehmet Emin, inkılâptan önceki kurumlar Türk halkının ruhunda kuvvetli otorite kuramamıştı diyor. «Bu kurumlar kuvvetini aydınların vehminden alıyordu. Büyük bir deha eliyle bu vehim perdesine darbe indirilince o kurumlar yıkılıverdi. Türkiye'nin içtimaî durumunu tetkik edenler bu kurumların artık dirilmesine imkân olmadığını anlarlar. Bugün onlara dayanak olacak hiçbir manevî kuvvet kalmamıştır. Ancak Türkiye'nin geleceği bakımından tehlike yeni yetişen gençlerin büyük idealler karşısında tasasızlığı, kendilerini bir nevi kaba maddeciliğe kaptırmaları olacaktır. Bugünkü neslin ömrü ideal için cidâl ile, padişah idealini yıkmak, hayat kudretlerini kemiren kurumları kaldırmak, bağımsız bir vatan yaratmak mücadelesi ile geçmiştir. Halbuki yarının nesli aynı hayatı sürmeyecektir. Çocuklarımız uzun sürecek barış anlarında bizim yaşadığımız heyecanlı devirleri, kuvvetli ortak elemleri geçirmeyeceklerdir. Bugünkü neslin ruhunu ülkücü yapan içtimaî sebepler yarın için yoktur. Bu devirde kolaylıkla kaba maddîliğe kendilerini kaptırabilirler. Hayatı blöften, hiçten ibaret sayarak bir kötümserliğe düşebilirler. Bu tehlike vehim değildir. İşte bugünkü aydınlara düşen ödev bu ruhların ihtiyacını sağlamak, Türk toplumunun iştiyakını bundan sonra geleceklere aşılamaktır. Bu bakımdan en mühim ödev dârülfünuna düşüyor. Edebiyat Fakültesi belirli bilgileri öğreten bir kurum olarak kalamaz. Bu fakülte, Türkiye mihveri etrafında dönmeli, öğretime

183. *Kâmil İnsan Mefhumu* (Hayat, sayı VIII, 20 Ocak 1927).
184. *İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun* (Hayat, sayı 27, 2 Haziran 1927).

hararet getirmelidir.» Avni Başman *İlim ve İnkılâp*[185]da: «'Devrimler ilmin kuralların-a uymak zorunda değildir, ilim devrimin arkasından yürümelidir' diyorlar.» diyerek ortalıktaki bu kanaati tenkit ediyor. Fakat onca, devrimler şuursuz fırtınalar gibi hareketli değildir. «Her devrimin birçok âmilleri vardır. Bunlar arasında en kuvvetlisi beşerî olanıdır. İnsan kitlesine yeni bir yön veren devrim rehberlerinin ilimsiz hareket etmelerine imkân yoktur. Eğer ilim insanlık tecrübelerinin toplamıysa başka türlü olamaz. İnsan kitlesine yeni bir hareket verebilmek için insan ilimleri hatta coğrafya ve tarih bilgisinden vazgeçilemez. Ayrıca ilim kavramını belirtmemiz gerekir. Devrimimize ilmin ve felsefenin kuvvetli tesiri olmadığını farzetmek Türkleri cihanı yürüten fikirlerden habersiz saymak gibi garip bir düşünce olur. Bazen ilim adına ortaya sürülen şeyler bizi şaşırtmamalıdır. Nitelik ve nicelik bakımından bilgili olmak insanı ilim sahibi edemez. Bilgi felsefîleşmedikçe ilim halini alamaz. İlmin ve bilginin ahlâki değeri bu özelliğindedir.»

Avni Başman bu müsahabesinde (söyleşi) can alacak bir noktaya dokunuyordu: Tanzimat'tan beri Türk fikir hayatı Batı'ya açılmış bir pencereydi. Oradan pek çok fikirler memleket hayatına girmiş, tartışılmış, zayıf veya derin akisler bırakmıştı. Aynı memleket problemleri birçok açılardan ele alınmış, karşılıklı ithamlar ve hücumlara rağmen bu fikirler nesilden nesle geçerek Cumhuriyet Türkiyesine kadar gelmişti. Onların Cumhuriyet devrinde etkisi olmaması imkânsızdır. Nitekim bu kitapta geçit resmini yaptığımız bu görüşler ve düşüncelerden önemli bir kısmının Cumhuriyet Türkiyesinde az çok derin izler bırakmış olduğunu görüyoruz. İfade edildikleri günde dinlenmemiş veya susturulmuş fikirlerin bile etkileri birkaç nesil sonra yeniden meydana çıkmalarından anlaşılmaktadır. Bundan dolayı devrimin fikri hazırlıklara dayanmadan meydana gelemeyeceğini söylemekte Avni Başman çok haklıdır. Nitekim Mehmet Emin de *İdealsizlik Tehlikesi*'nden bahsederken aynı derecede haklı görünüyor. Onun öngörüsü sonraki nesillerde meydana çıkan durumu sanki o günden haber vermektedir. Şu kadar ki Emin Erişirgil bu yazısıyla *Eski ve Yeni Nesillerin Düşünce Farkı*'na ait yazısı arasında çelişmeye düşmektedir. O yazıda eski nesilleri tembel ve soyut bir fikir savunucusu olarak gösteriyor. Soyut fikirlerden hayata inemediklerini iddia ediyor. Halbuki bu yazısında kendisinin de 'mensup' olduğu «eski nesiller»in ruhunda daima mücadele şevkinin ve ideallerin hâkim olduğunu söylerken onları tam ülkücü olarak göstermektedir. Tam ülkücü olmak için hayata bağlı, hayat tecrübelerinden faydalanmış olmak gerekmez mi? Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Meşrutiyetçiler, her yöndeki ideologlar hayata bağlı ve tecrübeyle pişmiş insanlar olmasaydı memleketin kıvrandığı dertlerle bu kadar yakından ve fedakârca uğraşırlar mıydı? Hattâ diyebiliriz ki Türkiye'de eksik olan yön hayata bağlı düşünce değil, soyut düşünce, gündelik soruların üstüne yükselen asıl felsefi düşünce idi. Çünkü bu düşüncenin uzmanlık şeklinde toplumda fonksiyonu yoktu. Bir yangını söndürme telâşı içinde bulunanların, bazı yanlış önlemler almış olsalar bile, o dakikanın üstüne yükselmeleri ve huzur içindeki fikir hayatını yaşamaları imkânsızdı.

Türk Pragmatistleri, W. James ve J. Dewey'den esinleniyorlardı. James'in *Le Pragmatisme* ve *La Philosophie de l'Expérience*'ı Mehmet Emin'in köşe kitaplarıydı.

185. Avni Başman, *İlim ve İnkılâp* (Hayat sayı III, 16 Aralık 1926).

Avni Başman daha çok J. Dewey'in eğitimci pragmatizmine bağlı olduğu için hem onun başlıca eserlerini Türkçeye çevirmiş, hem de Türkiye maarifine bu esasa göre bir yön vermeye çalışmıştır. Bu arada 1924'de Çin'den Amerika'ya dönen Dewey'in Türkiye'den geçtiğini ve Türk Maarifi hakkında verdiği raporun o sırada yayınlanmış olduğunu işaret etmeliyiz[186]. Dine karşı menfi bir tavır alan Emin Erişirgil, ya W. James'in sistemini bütün halinde kabul etmiyor, yahut onun en önemli eserlerinden olan *La Volonté de Croire*'ı ile *Les Variétés de l'Expérience Religieuse*'ını bilmiyordu. Makalelerinde bu yönde hiçbir işaret olmadığına göre Emin Erişirgil'in pragmatizmi bütün olarak almadığını ve bundan dolayı da bu tanınmış Amerikan felsefesinde bir değişiklik yaptıktan sonra kabulünün zorunluluğu anlaşılır. Nitekim *Mihrab*'da yazdığı sırada (1922-23) pragmatizmin dini cephesine önem vermekte idi[187]. 1926'dan sonraki yayınlarında görülen bu değişikliğin Nietzsche etkisinden ileri geldiğini tahmin etsek bile bunun açık olarak ifade edilmesi gerekirdi. Buna karşı John Dewey'e bağlı olan Avni Başman fikirlerinin sonuçlarına daha sadık görünüyor. Çünkü Dewey'in pragmatizmi dinci değildir. Mehmet Emin'in Avni tarafından yapılmış *Terbiye ve Demokrasi* çevirisine yazdığı önsözde belirttiği gibi[188] idealizmden gelmektedir. Bu bakımdan da realist ve plüralist olan James pragmatizminden ayrılır. Dewey'in kendisi sonraki eserlerinde materyalizme eğilim gösterdiği gibi aynı eğilim onu takip eden Avni Başman'da da farkedilmektedir. Yalnız Başman bu son devreye ait düşüncelerini ifade fırsatı bulamamıştır.

FELSEFİ İDEALİZM

İkinci Meşrutiyet'de mekanist evrimcilikle pozitivizm ve materyalizm en çok yayılan fikirlerdi. İslam geleneğine (formel mantıkçılık ve mistik felsefeye) karşı Avrupacılığı bu akımlar temsil ediyordu. Dünya savaşı bu dağınık akımları topladı, fikir hareketlerine zorlama bir disiplin verdi. İmparatorluğu dağıtacak fikir çatışmalarını önlemek için onları ortak bir çevrede toplamalıydı. İşte bu hamleyi Gökalp yaptı. Gökalp, Eflâtun felsefesi gibi idealist hamlenin köklerini geçmişin hatırlanmasından çıkarmaya çalıştı. O hem birbirini aşan üç merhaleden bahsediyor hem de onları birbirini tamamlayan üç akım gibi birleştiriyordu. Devrelerin birbirini aşmasıyla birbirini tamamlaması çelişik değil miydi? «üç hal kanunu»na benzer bir evrimi gösterdikten sonra onun hadlerini nasıl birleştirebiliriz. Fakat bu eklektik görüşün başlıca değeri eski zihniyetleri pozitivist sosyoloji ile uzlaştırması veya o açıdan alması idi. Artık pozitivizm yalnız meşrutiyetçilerin anladığı bir görüşü ifade etmiyor, fakat Auguste Comte'un istediği gibi topluma bir hareket düsturu ve *catéchisme* getiriyordu. Mütareke yılları siyasi alanda olduğu gibi fikir alanında da anarşi ve düzensizlik devresi idi. Bu yıllarda doğan birçok fikir hareketinde ortak yön hepsinin Gökalpçılığa karşı olması idi. a) Tarihi Maddeciler onun sosyolojik spiritüalizmine, b) «Mesleki İçti-

186. John Dewey, *Türkiye Maarifi Hakkında Rapor* (İstanbul Devlet Matbaası, 1939'da basılmıştır). Bu raporu John Dewey Amerika'ya 1924'te dönüşünden sonra göndermiştir. Burada bütçeye konulması gerekli tahsisata dair bir ön rapordan sonra asıl rapor program, Maarif vekilliği teşkilâtı, öğretmenlerin yetiştirilmesi, okul sistemi, sağlık ve sağlık koruma, okul disiplini maddelerini içine almaktadır.

187. Mehmet Emin'in bu yazılarının daha önce adını vermiştik.

188. John Dewey, *Terbiye ve Demokrasi* (çev. Avni Başman, Önsöz: Mehmet Emin, 1926).

maî», zihinci ve soyut sosyoloji görüşüne, c) Bergsonculuk pozitivizmine, d) Memleketçilik turancılığına hücum ediyorlardı. Her halde mütarekede fikir merkezi kalmamıştı. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra doğan ilk hareketlerde de dağınıklığın dalgaları devam etti. İşte bu çevre içinde Cumhuriyet'in başında fikre yeni bir disiplin verme ihtiyacı Batı felsefesinin klasik geleneklerine bağlanmadan doğabilirdi ve bu yeni hareketi Mehmet İzzet meydana getirdi.

Mehmet İzzet (1891-1930) İstanbul'da doğmuştur. Ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde yaptı ve Paris'te Louis Le Grand Lisesi'nde tamamladı. Sorbonne Üniversitesi'nin felsefe bölümünden mezun oldu. Dünya savaşından önce, dönüşünde Kızılay teşkilatında açılan kâtiplik müsabakasını kazandı. Başkan Adnan Adıvar'ın yanında çalıştı, fakat memurluk az sonra dostluk halini aldı. Doktor Adnan bu felsefecinin büro işlerinde körleşmemesi için Evkaf Nazırı Hayri Efendi'nin açtığı modern medreseye felsefe hocası alınmasını tavsiye etti (1917). Genç Sorbonne'lu, şimdi Adıvar'ın deyimiyle «sakallı, sarıklı softalara Avrupa felsefesi okutmaya başlamıştı[189].» Daha sonra (1919) İzzet, Dârülfünun'da felsefe tarihi muallimliğine tayin edildi, Almancasını ilerletti. Aynı yıl Mülkiye'de Fransızca öğretmeni oldu. Fransızcası çok sağlam olduğu halde Türkçesinin çetrefilliği yüzünden ilk yıllarda öğrenciler derslerinden şikâyete kalkmışlardı. Bu durum zeki ve çalışkan hocaya eksiklerini tamamlattı. Hatta *Hayat* dergisindeki yazılarında güzel bir fikir üslûbu kazandı. Mehmet Emin'le kürsülerini değiştirdiler, ahlak dersleri vermeye başladı. Necmettin Sadak'ın mebus olması üzerine de bir süre sosyoloji derslerini verdi. Fakat 1928'de lösemiye tutuldu. Hastalık onu birdenbire çöktürdü. Yakın dostu Mehmet Emin'in ısrarı ile Paris öğrenci müfettişliğine tayin edildi. Kısa bir süre sonra görevi Berlin'e nakledildi. 1930'da Berlin'de öldü. Mehmet İzzet, şüpheci ve alaycı mizacı yüzünden birlikte çalıştığı birçoklarında kötü etki bırakır, fakat sonradan bunu ahlakçı karakterinin baskısıyla düzeltmeye çalışırdı. İzzet, memleketteki moda akımları şüpheci tavırla karşılıyordu. Mülkiye'de ve Dârülfünun'da öğrencisiydim. Okuduğum bazı kitaplar dolayısıyla «bu yeni cereyanlar göz kamaştırıyor, fakat modası geçecektir. Felsefede önemli olan fikir tarihi geleneğine bağlı eserlerdir. Onları okuyun» dedi. Bu münasebetle Benedetto Croce'yi ve James Mark Baldwin'i tavsiye etti. Bu iki çağdaş filozoftan birincisi yeni Hegelci, ikincisi yeni Schellingcidir. İzzet, pragmatizm ve Bergsonizmin moda akımlar olduğunu söylerken onların karşısına Kant'tan başlayan felsefe geleneğini bugünün ihtiyaçlarına göre dirilten filozofları koymakta idi. Vakıa onun sonraki yıllarda kendi fikirleri geliştiği zaman gerçekten bu iki filozofa, daha çok ikincisine dayanmakta olduğunu gördüm.

Mehmet İzzet'in ilk eserleri Fransızcadan çevirileridir: 1) *Amelî Ahlâk* (Dârülfünun taşbasma formaları): Abel Rey'den, 1919. 2) Nazarî Ahlak, (Dârülfünun taşbasma) Abel Rey'den, 1920. 3) *İçtimaiyat Dersleri,* Hesse et Gleyse'den çevrilmiş (İstanbul Devlet Matbaası, 1924. Bu kitabın üçte biri – siyasi sosyoloji – tarafımızdan çevrilmiştir). 4) *Kant'ın Pratik Felsefesi* (Dârülfünun taşbasma 1919). Burada Fr. Rauh'dan faydalanıldığı hissediliyor. 5) *Felsefe Tarihi,* Vorlender'den (İstanbul 1927). Bu eserin ikinci cildi Orhan Sadettin tarafından çevrilmiştir, 1928). – M. İzzet'in

189. A. Adnan (Adıvar), *Mehmet İzzet* (İş Dergisi, sayı 23-24, s. 69-71, İstanbul 1940).

kendi eserleri şunlardır: 1) *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (1923, İstanbul Kanaat Kütüphanesi), 2) *Yeni İçtimaiyat Dersleri* (1927 İstanbul Devlet Matbaası), 3) *Ahlâk Felsefesi* (Yazar bu kitabını yayınlayamamıştır). Makaleleri: M. İzzet fikirlerinden birçoğunu makale halinde yayınlamıştır. a) *Zenon ve İzinden Gidenler* (Bilgi dergisi, C. I, sayı 2, s.134-144), b) *İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar* (Edebiyat Fakültesi Dergisi üç makale, sayı 6, yıl 2, sayı 1, yıl 3, sayı 2-3, yıl 3), aynı dergide Bouglé, R. Eucken, V. Belbos, Gomperz'den sosyoloji ve felsefeye dair birçok çeviriler, c) *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*'nde Frazer'in *Totemism and Exogamy* adlı eserinin Fransızca çevirisinden çeviri, d) G. Dumęzil'den *Hindu-Avrupaî Âlemde Totemcilik* vb. – *Hayat* dergileri: M. İzzet bu dergide altmcı sayıdan başlayarak devamlı makaleler yazmıştır. En özlü yazıları burada çıkanlardır. Fakat felsefi görüşünü kitaplarında ifade etmiş olduğu için biz bu makaleler üzerinde ayrı ayrı durmayacağız.

İzzet'in yetiştirdiği fikir çevresinin iki unsurunu daha anmalıyız: 1. Dincilik kuvvetini kaybetmemiş, hatta mütarekeden sonra Gökalpçılığa karşı tepki yapmıştı. Bu, modernist medrese skolastiğine dayanıyordu. 2. Din yerine yeni ülkü arayan genç nesilde insaniyetçilik veya tabii din fikirleri belirmeye başlıyordu: Babîlik ve Bahaîlik yayınları oluyordu. Felsefe cemiyetinde (1927) Mustafa Şekip tarafından ortaya atılan Samî dinlerin kök birliği ve birleştirilmesi etrafında tartışmalar oldu. İnsaniyetçiliğe dair yayınlar yapıldı. Mütarekenin fikir anarşisinden sonra M. İzzet'i yeni idealist filozoflara doğru götüren başlıca çevre etkenleri bunlardı. Ahlakçı filozof, hastalığı sırasında Almanya'da geçirdiği son yıllarında *Phénoménologie* felsefesini merak etti. Oradaki eski öğrencileri yardımıyla bu yeni felsefe akımını ve başlıca Max Scheler'i tanımak istediğini sonradan T. Mengüşoğlu'ndan öğreniyoruz. Aynı sırada ondan habersiz olarak İstanbul'da Husserl'in ve Scheler'in Fransızcaya çevrilmiş kitaplarını okuyarak fenomenoloji ilgisi duymaya başladım. Bu ilgiyi 1932'de çıkardığım *İnsanî Vatanperverlik*'de gösterdim.

Mehmet İzzet, felsefe tarihi ile başlamış, ahlaka geçmiştir. Onun fikir yönü sosyolojiden felsefi idealizme ve başlıca Alman romantiklerinin idealizmine gidiyordu. Bu gelişme dört-beş yıl içinde olmuş ve 35 yaşında İzzet, fikri olgunluğunu kazanmıştı. Hareket noktası Gökalp'in koyduğu problemlerdi: «Biz bir cemiyet içinde yaşıyoruz, fiillerimiz bu cemiyete bağlıdır, tek'in hayatını toplumdan ayrı tetkike imkân yoktur. Öyle ise bütün manevî değerlerimizi bu kökte aramalıyız.» Fakat bu noktadan sonra Gökalp'tan ayrılmaya başlıyor: «Eğer ahlâkımız bir içtimaî determinizm ile gerektirilmiş bulunuyorsa, o halde sorumluluğun mânâsı nedir? Eğer ferdî yükümlülüğü cemiyet koyuyorsa ferdin filan ahlâkî hareketi tercih etmesinin ne değeri vardır?» Böylece ahlâk problemi İzzet'i kendiliğinden toplumsal belirlenimcilik karşısında ferdin hürlüğü sorusunu koymaya götürdü. Ona göre ya toplumsal determinizmin kadroları içinde kaldıkça ahlaki sorumluluktan vazgeçmeli, onu toplumların ceza için buldukları bir çeşit itibar gibi kabul etmelidir ki, bu da ötekinden farksız olarak ahlaki sorumluluktan vazgeçmeye gidecektir. Yahut toplumsal determinizmden vazgeçerek ahlakı mihver olarak almalı, sorumluluk ve yükümlülüğün dayanağı olmak üzere bireyin ruhi hürlüğünden işe başlamalıdır. Sosyologlar karşısında Renouvier *personnalisme*'inin savunduğu bu karşı tez İzzet'in de koymuş olduğu ilk problem idi. İzzet bu problemden tercih ve seçme yoluyla değil, fakat Alman romantik filozofları gibi diya-

lektik sentezle çıkmaya çalıştı. Ona göre birey ve toplum, daha geniş terimlerle hürriyet ve zorunluluk birbiriyle çelişmek şöyle dursun, birbirini tamamlayan ve bir bileşim içinde eriten iki kavramdır. Hürriyeti zorunluksuz, zorunluğu hürriyetsiz düşünmek mümkün değildir.

Fakat İzzet, bu soyut kavramcı yolun güçlüklerinin farkında idi. Bundan kurtulmak için idealizm açısından bir hamle daha yaptı: Sosyoloji verilerini derinleştirdi. Felsefe tarihinde kendine dayanaklar aradı. Toplumların evrimi sorusunda yeni Amerikan idealistlerinden J. M. Baldwin'in genetik metodundan faydalandı. Felsefe tarihinde Ekhardt ve J. Böhme'ye kadar indi. Sosyal evrim ile integral insanlık fikirleri arasında münasebet aradı. Herhalde ilimci idealizm yolundaki terkiplerine bu iki yönden ulaşmak istemesi hedefinin iyi çizilmiş olduğunu gösterir. Fakat yazık ki bıraktığı eser onun bu hedefe vardığını belirtecek kadar tamamlanmış değildir. Kitaplarında bu fikir hamlesinin hazırlıkları görülüyor. Felsefe cemiyetindeki tebliğleri onun felsefi okulu hakkında tahminlerde bulunmaya ve eserlerindeki eksikleri zihinde doldurmaya elverişlidir.

İzzet yazar olduğu kadar da diyalektikçi bir tartışma adamı idi. İstihza sık sık başvurduğu bir fikir silahıydı. Bu usulde kendini mazur göstermek için Sokrat'da istihzanın oynadığı rolü belirtmeye çalışırdı. Kendisine hücum edildiği zaman savunmalarında, tenkitlerinde veya polemiklerinde bu usule başvururdu. Mizaç bakımından romantik olan İzzet'in bu felsefi istihazaya başvurması herhalde karakterindeki iç çatışmasından ileri gelse gerektir. İzzet'i fikir alanında yürüten en önemli etken zekâsı ile eğilimlerinin mücadelesi idi. Kırıcı zekâsını ahlakçı fikirleriyle düzeltmeye çalışması bundan ileri gelir. İzzet, Halil Nimetullah'ın *İlim Mantığı ve Cemiyet Mantığı* adlı tezine hücum etti. (Hayat Dergisi: Parçalı Ruh). Halil Nimetullah'a göre (bu tez 1935 Prague kongresinde okunmuştur) iki türlü mantık vardır: İlim mantığı ve toplum mantığı. Birincisi gerçek ve nitelik hükümlerine, ikincisi değer hükümlerine dayanır. Bu iki mantık arasında nitelik bakımından ayrılık vardır. İzzet, Levy-Brühl'den ve Ribot'dan esinlenmiş olan bu tezin esasına hücum etmektedir. Ona göre insanın iki kişiliği, iki ayrı mantığı olamaz. Burada bir yandan sosyoloji tezinin bu çift mantık lehine kullanılamayacağını gösteriyor, öte yandan marazi psikolojiye ait kişiliğin ikileşmesi hükmünden hareket ederek normal bütün kişilik görüşünü savunuyordu. *Kömürcünün İmânı* (Hayat, sayı 53) adlı yazısında Gazalî'ye kadar giden İzzet, her zamanki gibi burada da müstehzi ifadesinden kurtulamamıştır. Bu sırada – bazı tarizlere (taşlama) cevap olarak – *İstihza Cenetten mi Çıkmıştır*'ı yazdı (Hayat, sayı 57). Yine *Hayat* dergisinde Ziyaettin Fahri ile *Sosyolojide Gaye* etrafında tartışma yaptı. Fakat bu tartışma ötekinden farklı idi. Eski öğrencisi tarafından *İçtimaiyat* adlı eserine ait bir açıklanma isteği şeklindeki tenkide cevabında İzzet'in mütevazi bir ifadesi vardı. Bu soru felsefe cemiyetinde (İstiklâl Özel Lisesi) *Sosyolojide Gaye* adıyla bir konferans vermesine sebep oldu. M. Ali Ayni, yine onun *İçtimaiyat*'ı üzerinde bir tenkit yayınlamış (Mihrab, sayı 21, 22) ve buna karşı İzzet haşin ve sinirli kendini savunmaya ve bazı noktalarda mazur göstermeye çalışmıştı.

İzzet, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde makaleler halinde *Muasır Hayat ve Büyük Adamlar*'ı yayınladı. Felsefi idealizmdeki ilk denemesi olan bu eseri sonra *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* ile tamamladı. Liseler için yazdığı sosyoloji kitabında fi-

kirlerini ders konuları arasına soktu. Büyük adamlar sorusunu Gökalp ortaya atmıştı. İzzet bu soruyu yeniden koyuyor. Ona göre toplumsal olaylarda şu antinomi kendini gösterir: Ya büyük adamların yaratılışı, ya sosyal hayatın determinizmi. Birinci kanaate örnek olarak başta Carlyle gibi birçok düşünürü, ikinci kanaat için H. Taine'i ve sosyolojik determinizmi anmakta ve bu iki karşıt tezin kanıtlarını karşılaştırmaktadır. Eserin yazılış tarzı okuyanı diyalektik bir senteze doğru götürüyor. İzzet'e göre büyük adam ve toplum sorusu daha geniş ölçüde hürriyet ve zorunluk sorusu halini alır. Filozof burada yeni idealistlere ve başlıca Hegel'i canlandıran[190] B. Croce'ye başvurmaktadır. Onca, hürriyet ve zorunluluktan her birini kendi başına düşünmeye imkân yoktur. Bu iki kavram birbirini içerir: Büyük adamın hür eylemlerine imkân veren içinde bulunduğu toplumsal zorunluluk, toplumsal hayatın zorunluklarını belirleyen ona karşı mukavemet eden hürriyetlerin bulunmasıdır. İzzet'i bu kavramcı diyalektiğe götüren iki etken vardır: 1) İçtimai hayatın her sorusunda kendini gösteren fert-cemiyet dilemmasından kurtulmak, 2) Devrimlerde bireysel iradenin rolünü meydana çıkarmak ve ilk bakışta toplumsal belirlenimcilik ile açıklanması mümkün görünen büyük sıçrama (bond) lara felsefi bir temel bulmak. Fakat yazar, Dârülfünun'da ilkel cemiyetlerin örf ve âdetleri, içtimai evrim üzerinde verdiği derslerle kendi idealist felsefesine daha ilmi ve genetik temeller bulmaya çalıştı. Bu yolda ona yeni Schelling'ci Amerikalı filozof J.M. Baldwin örnek oldu. Nitekim o da Schelling felsefesini canlandırmak için sosyoloji verilerine başvurmuştu. *Araçlı ve Doğrudan Doğruya* adlı esaslı felsefi eserindeki fikirlerini *Genetik Gerçek Teorisi* adlı eserinde[191] sosyoloji verilerine dayanan genetik metotla açıklıyordu. İzzet de aynı yolda giderek *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*'ı vücuda getirdi. Yazar bu eserde irca suretiyle kanıtlama usulünü kullanıyor. Kitabın en büyük kısmı tenkit edilen teorilere ayrılmıştır. Burada İzzet, başlıca Friédéric Rauh'nun bu konudaki büyük kitabından faydalanmak üzere milliyet hakkındaki coğrafi, iktisadi, antropolojik vb. teorileri özetliyor ve tenkit ediyor. Ona göre, türlü tipte zorunlukları gösteren bu teorilerden hiçbiri milli hayatı açıklayamaz. Milli hayat bu zorunluklardan birine veya onların toplamına bağlanamayan «manevî hayat»tır. İzzet burada Ernest Renan'la birleşiyor[192]. Renan, 1870 savaşından sonra yazdığı kitabında aynı metodu kullanmış ve milliyeti manevi bir bütün, bir ruh (ésprit) olarak tarif etmiştir. Fakat İzzet'in *spiritualisme*'i burada kalmıyor; o önce iki türlü manevi hayat arasında karşılaştırma yapıyor: Din hayatı da milli hayat gibi manevidir. Şu farkla ki din hayatında manevilik, içeriğinden ayrılmış şekle aittir. Dinin maneviliği tabiat ve eşya ile bağlarını kesmiştir. Halbuki milli hayatta manevilik toprağa, insanlara, tabiata bağlanmıştır. İşte İzzet'i Baldwin'e yaklaştıran din ve milliyet arasında gördüğü bu farktır. Baldwin'e göre insan ruhu üç merhaleden geçmektedir: Birinci merhalede ilkel toplumların zihniyeti vardır. Burada insan tabiatın içinde, tabiatla birliktedir. Ruh maddeden ayrılmamış, insan kendini eşya ile bir görmüştür. Baldwin bu hale Lévy-Brühl'le birlikte «mantıktan önce» (prélogique) diyor. İkinci merhalede insan kendini tabiattan, ruhu maddeden ayırmıştır. Duyarlık ile aklın, «tabiî» ile «tabiat üstü»nün ayrılışı buradan doğmaktadır. Baldwin buna «mantı-

190. Benedetto Croce, *Ce qui est Mort et ce qui est Vivant Dans la Philosophie de Hegel.*
191. J. M. Baldwin, *Médiat et Immédiat; – La Théorie Genétique de la Réalité.*
192. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation* (Türkçe çeviri: Peyami Erman)

ki düşünce» (logique) diyor. Üçüncü merhalede insan ruhu yeniden tabiata dönmüş, asli birliğini kazanmış ve ruhla âlem birleşmiştir. Bu safhada mantığın iyi, doğru, faydalı gibi araçlı (médiat) hükümleriyle değil, fakat ruh ve tabiatın parçalanmaz bütününü güzellik halinde araçsız (immédiat) kavradığı için «mantıktan sonra» (hyperlogique) diyor. Baldwin'e göre ruhla tabiatın bu son sentezi bütün varlığın güzellik halinde görülmesi olduğu için teori *pancalisme*[193] adını alıyor. İzzet, bu yeni romantik teoriyi milliyet sorusuna tatbik etti. Ona göre ilkel toplumlar tabiat içinde ve onunla şuursuz bir birlik halinde yaşamaktadırlar. Fakat ortaçağ medeniyetlerinde ruh ve tabiat ayrılışı onu takibetti. Gökalp'ın ümmet devri ve kendisinin maddesiz ruh medeniyeti dediği budur. Fakat insan toplumları tekrar tabiata ihtirasla dönmeye başladılar. Hedefleri iç âlemlerinden tabiatın fethine çevrildi. İnsani idealin bu yeni şekline milliyet devri demek lazımdır. Bu devir *Renaissance*'da başlamıştır. Bu görüşe göre milliyeti tekniğin gelişmesinde, dış şartlarda, iktisadi veya antropolojik determinizmlerde aramak doğru değildir. O insani idealin en yeni görünüşüdür. Bu mânâda milliyet, insaniyetçiliğin yeni mânâsı ve ona doğru atılmış bir adımdır. İzzet, bu idealist görüşü liseler için yazdığı *İçtimaiyat*'ta türlü vesilelerle savundu[194]. Burada babaerkli töreden ümmet cemaatine, oradan büyük endüstri sistemine geçişi açıklarken ileri sürdüğü hâkim sebep bu idi. Ona göre çağdaş toplumların karakteristiği olan büyük endüstri insani idealin tabiata çevrilmesinden doğan ortak ve insani bir olaydır. Bu fikirler yazarın eserlerinde çok ihtiyatlı ve çekingen bir tarzda savunulduğu için çevremizde yeteri kadar ilgi uyandırmadı[195].

İzzet, ilk önce dârülfünun dergilerinde etüd halinde büyükçe yazılarla başlamıştı. Fikirleri olgunlaştıktan sonra *Hayat*'ta devamlı yayınlar yaptı. Bunlardan en dikkate değerleri *Kur'an ve İsyan, Vakıa ve Mefkûre* adlı yazıları, Halil Nimetullah'la tartışmaları dolayısıyla yazdığı *Yamalı Ruh, Akıl ve Gönül, Kömürcünün İmânı* vb. idi. İzzet, burada dini hayatla milli ideal arasında ortak noktalar araştırıyor. Dine mitolojik ve metafizik cephelerin dışında sırf insani ideal olarak bakıyor. İdealizmine ve yeni edebiyata oradan kökler bulmaya çalışıyordu. *Vakıa ve Mefkûre*'de Gökalp ile Tevfik Fikret arasında karşılaştırma yapıyor. Birincide milliyetin vakıa, ikincide mefkûre olarak göründüğünü anlattıktan sonra kendi diyalektiği ile vakıa ve mefkûreyi birleştiriyor ve hakikatı onların terkibinde görüyor[196]. Meslek hayatının ilk devresinde günlük hayata kayıtsız denecek kadar içine kapanmış görünen İzzet'in bu makaleleri memleketin fikir hayatında etkili olmaya başlıyor. Türk Felsefe Cemiyeti de İzzet'in, Mustafa Şekip'in ve başka profesörlerin fikirlerini izah için elverişli bir zemin oldu (1927). İzzet'in *İçtimaiyat*'ı insani değerlere ait son bölümünde gayeci görünmektedir. Fındıkoğlu'na göre sosyoloji ilim olması bakımından determinist bir gözle toplumsal sebepleri araştırır. İzzet, Felsefe Cemiyeti'ndeki tebliğinde «insanî değerler ve gayelilik» problemini koydu. Ona göre insan toplumları mekanik bir sebeplikle açıklana-

193. *Pancalisme*, bütün varlıkta güzellik görmekten ibaret Schelling'ten esinlenmiş Baldwin'in görüşüdür.

194. M. İzzet, *İçtimaiyat Dersleri* (Devlet Matbaası, İstanbul 1926).

195. Ziya Somar, M. İzzet hakkında bir doktora tezi yazdı. Fındıkoğlu ölümünün 10. yılında (1940) *İş* Dergisi'nde özel bir sayı çıkardı. Burada İzzet hakkında birçok araştırmalar yayınlandı. Lise kitaplarına kendi fikirleri girmiş olmasına rağmen Necmeddin Sadak'ın sosyolojisi kabul edildiği zaman bu etki kayboldu.

196. *İnsanî Vatanperverlik*'de ben, Vakıa ve Mefkûre arasındaki terkip fikrini başka bir açıdan tekrar ele aldım.

maz. Onların gelişmesinde insanlık gayesi etrafında birleşme vasfı görülür. İlkel toplumlardan zamanımıza doğru ilerleyici bir genişleme vardır. Bu genişleme rasgele değildir. Hedefi insani bütünleşmenin gerçekleşmesidir. Bu suretle tez iki hâkim fikir üzerinde duruyordu. Biri umumiyetle ilimde gayelilik sorusu, öteki insani bütünlük sorusuydu. Alışılmış pozitivist sosyoloji görüşlerine aykırı olan her iki tez de Gökalp'ın genç öğrencilerinin (M. Servet, Hatemî Senih, vb.) itiraz ve tenkitleriyle karşılaştı. Hatemî Senih bu teze karşı Durkheim'in sosyal mekanizm fikrini savundu. Doç. Orhan Sadettin, Kant'm gaye-sebebe ait tenkitlerine dayanarak tezin birinci kısmına hücum etti. Servet, gayeliliği iki kısma ayırarak antropomorfik gayeliliği tenkit, fakat uzvi bünyelerde gördüğümüz içgayeliliğin ilimle uzlaşabileceğini iddia etti. Bu suretle mekanik sosyoloji görüşüne karşı İzzet'le Ziyaettin Fahri arasında ortalama durumda gayeci bir sosyoloji tezini savundu. Tezin ikinci kısmı, yani insaniyet görüşü – ki İzzet'in esaslı fikriydi – birinci kısım kadar ilgi ile tartışılmadı. Bunun sebebi herhalde, onun romantik idealizminin fikir çevremizde iyi tanınmış olmaması idi. Bu münasebetle ben de Lachelier'nin tümevarım (induction) hakkındaki tezinde[197] savunduğu gaye sebeplerle fail sebeplerin (etkin neden) birleştirilmesi fikrinin ilim zihniyetiyle uzlaştırılamayacağım ve gayelilik fikrinin ister istemez Aristo metafiziğine götürdüğünü işaret ettim. İzzet'in bu sıralarda başlayan hastalığı çalışmalarını kesmesine sebep oldu. Adı geçen tartışmalar üzerine *Sosyolojinin Sınırları* adıyla bu ilmin bilgi teorisi bakımından tenkidine ait bir tebliğ hazırladı. Burada değerler felsefesinin yerine geçmek ve bütün değer problemlerini çözmek iddiasında bulunan sosyoloji ekollerinin tenkitlerini yaparak, bu veya başka bir ilmin Gökalpçıların söyledikleri gibi «felsefe kaymakamı» olamayacağını savunmakta idi. Fakat bu sırada tedavi için Avrupa'ya gittiğinden bu tebliği okunamadı.

TÜRK FELSEFE CEMİYETİ

Türk Felsefe Cemiyeti'nin 1927 yılında çıkarmaya başladığı *Felsefe ve İçtimaiyat Dergisi* Cumhuriyet devri gençliğinin ilk felsefi ortak çalışmasıdır. Cemiyet, İstiklâl Lisesi'nde M. Servet, Hatemî Senih, Ragıp Hulusi, Hilmi Ziya, Orhan Sadettin ve vb. tarafından kurulmuştu. Derginin sahibi lise müdürü Agâh Sırrı (Levend), müdürü Servet (Berkin) idi. Cemiyetin lise öğretmenleri arasında başlayan faaliyeti hemen Dârülfünun hocalarını da çekerek bütün fikir hayatının katıldığı bir çevre halini aldı. Mustafa Şekip ve Mehmet İzzet'in tebliğlerinden sonra yine içtimai gayelilik (toplumsal amaçlılık) konusunda Servet bir tebliğ verdi. Mustafa Şekip'in Samî dinleri birleştirmenin mümkün olacağı teklifi eski nesiller tarafından toleranslı bir tenkitle karşılandı. Tartışmaya M. Ali Ayni, Ferit (Kam), İzmirli vb. katıldılar. Memleketimizde bu tarzda felsefi ve açık bir tartışma ilk defa yapılıyordu. İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) dinde reform konusunda bir tebliğ verdi. Bu tebliğ Mustafa Şekip'in yaptığı gibi imkânsız olan dinleri birleştirmeyi değil, fakat İslamiyetin iman ve ruhuna bütün sosyal tabakaların bağlanışını sağlayacak surette şekle ait bir konuya dokunduğu için itirazlarla karşılaşmadı. Kuran'ın Türkçe mealinin yayınlanması, camilerin temiz tutulma-

197. Lachelier, *Le Fondement de l'Induction* (Türkçeye Çeviren: Hamdi R. Atademir).

sı her tabaka halkın devamını sağlayacak sıhhi önlemlerin alınması gibi ileri sürdüğü pratik noktalar tartışma konusu olmadı. Fakat bundan sonra Felsefe Cemiyeti'nin faaliyeti de gevşedi. Buna karşılık dergi daha devamlı bir çalışma merkezi oldu. Ankara'da *Hayat* çıkarken İstanbul gençliği bu dergiyi çıkarıyordu. Mehmet Servet dergide kutup olmuştu*. Birinci sayıdaki *İşin Tarifi* adlı yazısıyla[198] sosyolojide yeni bir görüşü savunuyordu. Burada klasik iktisadın iş tariflerini tenkit eden Servet, Durkheim sosyolojisine bağlı iş anlayışına eğilim gösteriyordu. Fakat işi bir kollektif tasavvur olarak gören bu anlayışın da yetmezliğine işaret ediyor. Çünkü iş, hakkındaki maddeci görüşlere tamamen aykırıdır. Durkheim'in iktisat cemiyetinde okuduğu bir tebliğ, tarihi maddeci görüşle onun görüşü arasındaki zıtlığı belirtmektedir. Servet'e göre bu tebliğ bu iki görüş arasındaki mücadelenin başlangıcıdır. Gerçi bu görüşün aksine Marksist görüş için iktisadi olaylardan başka bütün toplumsal olaylar gölge olay (épiphénomène) dırlar. «Sosyolojinin iktisadî realite hakkmdaki görüşü başka iktisat ekollerinin ve başlıca tarihî maddeciliğin yanında bir nevi spiritüalizm şeklinde görülüyor. İktisadî faaliyetleri değer hükümlerine irca etmek şimdiye kadar objektif diye kabul edilmiş servet, değer vb. kavramlarını idealleştirmeyi doğuruyor. Bütün değer hükümleri fertleri harekete getirdikten sonra kendi dışlarında bir takım konulara tatbik edilmeye muhtaç değildirler[199]. Acaba iktisadî değerler de böyle midir?» diye soran M. Servet buna menfi cevap veriyor: «İktisadî olaylar değer hükmü gibi görülseler bile bu noktadan bir özellik gösterirler. Bir cemiyette değerli olmak üzere sarfolunan emeklerin yalnız şekilci bir gayesi yoktur. Kendi dışlarında çevrildikleri bir hedef vardır. Başka içtimaî olaylardan iktisadî olayları ayıran en önemli vasıf ikincilerin yalnız şekli değil cevherî (substantiel) olmalarıdır.» M. Servet böylece Durkheim'in manevi toplumsal olay görüşüyle Marx'ın veya başka iktisatçıların maddi toplumsal olay görüşlerini birbirine yaklaştırıyor ve bunun için örneklerini dahi kendisinden seçtiği Sombart'dan faydalanıyor. «Klâsik iktisat kitaplarına göre bir faaliyetin iş olması için üretim konusu olması lâzımdır. Halbuki üretim faaliyeti yalnız başına kaldıkça bir iş olamaz. Çünkü böyle bir faaliyet fertle bir takım maddeler arasında münasebet kurmadan ibarettir. Bu ise ya tekniktir, ya da üretim için üretimde olduğu gibi iktisadî bir mâna taşımaz. Herhangi bir faaliyetin fertler arasında bir münasebet kurabilmesi ancak birçok şartlara göre değişen bir eşdeğer bulmasıyla kabil olabilir ki buna da değişim diyebiliriz.»

Servet'in iş tarifi maddeci ve mânacı iki karşıt görüşü birleştirdiği için buna iktisadi sosyoloji yolu ile telifçi (éclectique) bir sosyoloji teşebbüsü denebilir. Böylece bir yandan 1914'den beri Gökalp ve öğrencilerinin çalışmalarıyla Türkiye'de yerleşmiş ve 1926'da lise programlarına sokulmuş olan mânacı (spiritualiste) sosyoloji, öte yandan yine 1919'dan beri dergiler ve çeşitli yayınlarla resmi öğretim dışında birçok taraflılar bulmuş olan maddeci (matérialiste) sosyoloji görüşü yaklaştırılmış ve aynı gerçeğin iki manzarasını ifade eden iki görüş gibi yorumlanmış oluyor. Bu bakımdan Servet'in teşebbüsü –başarı derecesi ne olursa olsun– dikkate değer bir hareket

* Ağâh Sırrı Levend'in İstiklâl Lisesi bu dergi ve cemiyet üyelerinin birlikte öğretim yaptıkları bir küçük akademi halini almıştı.

198. M. Servet, *İşin Tarifi Hakkında Birkaç Not* (Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası, sayı 1, yıl 1, Mayıs 1927, s. 6-25).

199. A.g.e. s. 24-25.

başlangıcı sayılmalıdır. Mehmet Servet'in Sombart'dan *İçtimaiyat Nedir* adlı çevirisi bu görüşü destekleyen bir yazıdır. Servet aynı derginin altıncı sayısında *İstihsal* adlı makalede iş hakkındaki tezini bir ders takriri haline getirdi. Fakat sonraki yıllarda öğretmenlikten ayrılarak memuriyet hayatına geçmesi fikirlerini geliştirmesine engel oldu.

Aynı dergide *Heyecan* ve *Teheyyüciyyet* adlı iki makalede[200] toplumsal baskı ile ruhi hayat arasındaki münasebeti incelemeye başladım. Bu çalışmalarımı 1931'de Felsefe Yıllığı'nda *Cemiyet ve Marazi Şuur* adlı daha etraflı bir tez haline koydum. Tezin özeti şu idi: Toplum dini'den iktisadi'ye kadar bütün şekillerinde bireylerin şuuru üzerinde baskı yapan bir emirler ve yasaklar sistemidir. Bu sistem içinde bireysel şuurlarda önemli bir değişme olmaktadır. Bu da çocuk şuurunda mevcut olmayan tasavvur ve eylem ayrılışıdır. Bir yandan eylem haline geçemeyen tasavvurlar, öte yandan tasavvurla birleşmeyen eylemler. Bu ikilik marazi şuurun sebebi, fakat aynı zamanda ruhi hayatın daha yüksek bir senteze ulaşmasının başlangıcıdır. Çocukta tasavvur ve fiil birliği marazi şuurda tasavvurun fiilden ayrılması halindeki bir çözülmeye uğradığı halde uzvi şuurun bu çözülüşü tamir için erginde başlayan çabalarıyla ruhi hayat bütünlüğünü ve kişiliğini kazanır. Toplumla uzviyet arasındaki çatışmadan doğan bu genetik psikoloji açıklamasını 1928'de yayınladığım *Umumî Ruhiyat* adlı kitapta bütün ruhi hayata tatbik ettim. Ondan sonraki çalışmalarımda da bu temel fikirden hareket ettim. 1928'den sonra Türk Felsefe Cemiyeti'nin faaliyeti azaldığı gibi *Felsefe ve İçtimaiyat* Dergisi de ancak 1930'da ikinci yılın iki numarasına kadar çıkabildi.

1931 başlarında Mustafa Şekip, Kerim Erim ve Şevket Aziz'le görüşerek cemiyeti yeniden kurmayı teklif ettim. Türk Felsefe Cemiyeti ikinci defa Mustafa Şekip'in başkanlığında kuruldu ve toplantılarını İstanbul Muallimler Birliği'nde (Sultan Ahmet Taşmektep) yaptı. Daha önce Muallimler Birliği'ndeki toplantılarla bu cemiyete hazırlık teşkil eden tartışmalı konferanslar veriyorduk. Cemiyet kurulduktan sonra bunu daha muntazam bir hale getirdik. İlk tebliği yapan Peyami Safa, felsefi düşünce ve diyalektikten bahsetti. Tamnmış gazeteci burada felsefenin Sokrat zamanından beri birbirine zıt fikirleri karşı karşıya koymadan başka birşey yapmadığı ve bu sürekli çelişmeler yüzünden hiçbir hakikata ulaşamadığını, ruhi hakikatın yalnız sanatçılar tarafından ifade edildiğini iddia etti. Felsefeye hücumla açılan ilk toplantı tartışmalara sebep oldu. Mustafa Şekip fikir tarihinde gelişen felsefi hakikatten bahsetti. Ben Peyami Safa'nın görüşünü de vaktiyle *sophiste*'ler tarafından ortaya atılmış bir nevi felsefe olduğunu, bunun için onun da felsefe yaptığını söyledim. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, felsefede sezgi metodu kullanıldığı zamandan beri metafiziğin soyut kavramcılıktan kurtulduğu ve müspet bir zemine girdiğini söyledi. Ondan sonraki haftalarda Mustafa Şekip, Emin Erişirgil, ben ve M. Ali Şevki birer tebliğ okuduk. Cemiyetin bir yayın organı yoktu. Masrafı kendime ait olmak üzere *Felsefe Yıllığı*'nı çıkardım (1931) ve cemiyetin yayın organı olduğunu ilan ettim. Fakat birinci ciltte bunu gösterecek haberlere ve etraflı bibliyografyaya rağmen cemiyet yıllığın yayınlanması işine yardım edemedi. Toplantıları özel Hayriye Lisesi'nde yapmaya başladık. Orada Mü-

200. Hilmi Ziya, *Heyecan Hakkında, Teheyyücüyyet Hakkında* (Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası, sayı 2 ve 3, yıl 1, 15 Haziran ve 15 Temmuz 1927, s. 81-101, 168-178).

nir Serim «Makinanın Medeniyetteki Rolü»*, Ahmet Ağaoğlu «Ferd ve Cemiyet», Hamdi Başar «İktisadî Devletçilik» vb. üzerine tebliğler okudular. Fakat 1933'ten sonra çalışmaları kesildi. Felsefe Cemiyeti ancak 1934'te yine aynı lisede üçüncü defa kuruldu ise de lisede çıkan yangın esnasında cemiyet evrakının mahvolması faaliyeti durdurdu. Ondan sonra kurulan Türk Sosyoloji Cemiyeti (1949) Milletlerarası Sosyoloji cemiyetine girmek ve *Sosyoloji Dünyası*'nı çıkarmak suretiyle faaliyetini yakın yıllara kadar devam ettirdi.

Birinci Felsefe Cemiyeti'ndeki çalışmaları bir okul kitabına temel olduktan başka, bu genetik araştırmayı genişleterek «İnsan Ruhunun Gelişmeleri» adlı bir kitap haline koymak istedim. Öte yandan Servet'in iktisadi sosyolojideki telifçi görüşü gerçeğin maddi ve manevi çift yüzü üzerinde durmama sebep oldu. O vakte kadar Boutroux'nun plüralist felsefesine bağlı olduğum halde bu düşünce bende Spinoza'ya karşı ilgi uyandırdı. Böylece genetik psikoloji tezimle Spinozacı âlem görüşünün birleşmesi yüzünden «İnsan Ruhunun Gelişmeleri» kitabımdaki tahlilci çalışmadan uzaklaştım ve *Aşk Ahlâkı*'nın terkipçi çalışmasına başladım. Aynı sırada Servet'in iktisadi sosyolojideki telifçi görüşünü ileri götürerek bütün sosyal hayatta maddeci ve mânacı iki görüşü toplumsal bütünün bir manzarası gibi ele alan bir sosyoloji manüeli yayınladım. (Umumi İçtimaiyat, birinci baskı 1931, Sosyoloji, ikinci baskı 1943). Fakat Spinozacı görüşle telifçi görüşün ayrı şeyler olduğuna o kadar kani idim ki yarım kalmış ve öğeleri ayrılmaya hazır bütün uzlaştırma denemelerinin yıkılmaya mahkûm olduğu üzerinde israr ettim: *Telifçiliğin Tenakuzları*'nı yazdım. *İnsanî Vatanperverlik*'de *Aşk Ahlâkı*'ndaki toplumsal soruya ait tarafı geliştirdim. Telifçiliğe ait tenkitlerim kendi fikirlerimi de etkiledi, bende Spinozacılık ve umumiyetle diyalektik sentez fikrine karşı şüphe uyandı. Bu şüphe İstanbul Üniversitesi'nde Reichenbach'ın ilimci felsefe ve ihtimaliyet mantığı üzerindeki dersleriyle daha kuvvetlendi. Diyalektikten ilim felsefesine meylettim: Sosyolojide ilimci bir araştırma için maddi görüş daha elverişli idi. Bu fikri mücadeleyi *Yirminci Asır Filozofları*'ndaki aramalarımda gösterdim. Diyalektiğe gitmeyen ilimci bir sosyolojinin bütün tecrübi sosyoloji araştırmalarına uygun bir çalışma hipotezi olacağı düşüncesi 1943'e kadar devam etti. *İnsan* dergisindeki bir kısım yayınlarımda bu düşünceyle hareket ettim. İsmail Hüsrev bu çalışmaları «Marx'ın bahçesinden bir çiçek koparmak» şeklinde adlandırarak tenkit etti. Aynı dergide ona cevap verdim. Fakat bu tenkit haksız değildi. Marksizm sistemini kabul etmemek, fakat maddeci sosyolog olmak imkânı yoktu. Bunun için sosyolojik çalışmalarda dayandığım felsefi temeli açıklamak gerekti. 1945'ten 1949'a kadar bu maksatla bilgi teorisi ve değerler teorisi derslerini verdim. Bu hazırlıklara dayanarak *İnsan İlimleri Mümkün müdür?* adlı makaleyi yazdım (Sosyoloji Dergisi, sayı 4-5, 1949). Yine bu hazırlıklara dayanarak *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'yi (1951) ve *Sosyolojinin Problemleri*'ni (1953) yazdım. 1949'da kurulan Türk Sosyoloji Cemiyeti'nde bu yönde konferanslar serisi hazırladım. Bu çalışmalar Türk Felsefe Cemiyeti'nin devamı niteliğinde olduğu için bu başlık altında sözü geçiyor.

* Münir Serim'in bu tebliği şu adlı küçük kitapla yayınlanmıştır: M. Münir, *Makine ve İçtimaî Neticeleri* (Türk İktisatçılan Cemiyeti yayını, No. 3), Münir Serim Hukuk Fakültesi İktisat profesörü idi.

MESLEK-İ İÇTİMAÎ VE MEHMET ALİ ŞEVKİ (1881 - 1963)

M. Ali Şevki, Sabahattin'in izinden giden ve onun siyasi engeller yüzünden devam edemediği çığırını mütarekeden 1940'a kadar savunan önemli bir sosyologtur. İstanbul'da doğdu. Yüksek öğrenimini Mülkiye'de yaptı, öğretmenlik mesleğine girdi, ortaokul ve liselerde çalıştı. Çamlıca Lisesi müdürlüğünde bulundu. 1924 maarif heyeti ilmiyesine çağrıldı. Erken yaşta şizofreni krizi yüzünden çalışmalarını yarıda bırakmak zorunda kaldı, fakat tedavi edilince yeniden faaliyete başladı. 1930 Muallimler Birliği yönetim kurulunda çalıştı. 1933 ile 1938 arasında *Mülkiye* Dergisi'nde yazdı. 1940-42 arasında Edebiyat Fakültesi öğretim görevliliğinde bulundu. Hastalığının geri gelmesi yüzünden çalışmalarını yarıda bıraktı. Yirmi sene tam bir yalnızlık içinde yaşadı ve yazık ki en verimli olabileceği yaşta hiçbir eser veremeden, 1963'de Cağaloğlu'ndaki evinde öldü. Mehmet Ali Şevki, Mütareke'de (1918) Galata Roman hanında kiraladığı bir dairede «Mesleki İçtimaî» derneğini kurdu ve bu dernek adına *Mesleki İçtimaî* dergisini çıkarmaya başladı. *Science sociale*'e ait zengin kütüphanesini bu derneğin hizmetine verdi. Derneğin yüksek öğretim mensupları ve öğrenciler arasında üyeleri gittikçe çoğalıyordu. Türkiye'nin sosyal monografisini yapabilmek için gereken soru cetvellerini Anadolu'ya gönderdi, fakat İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali ve memleketin ateş içinde bulunuşu bu anket sonuçlarının sınıflamasını imkânsız hale koydu. Artık Kurtuluş Savaşı'nın sonunu beklemek gerekiyordu. Nitekim 1924'ten sonra Ankara'ya gelen ve fikirlerini Maarif Vekâleti çevresine duyuran Mehmet Ali Şevki, bunun için yapılacak resmi yardımdan faydalanmayı tasarladığı sırada ani hastalığı, teşebbüsünü yarıda bıraktı. İyileşince çevre şartlarını aynı teşebbüse girmeye elverişli bulamadı. Çamlıca arkasındaki bir köy üzerine monografi tecrübesini *Mülkiye Mecmuası*'nda yayınladı. Aynı dergide maarif meselelerine dair bir makale serisi yazdı. Edebiyat Fakültesi'nde *science sociale*'in esaslarını öğrencilere anlattı. Bir monografik tetkikin nasıl yapılacağını göstermek için rehber olarak *Memleketi Tanıma Yolu*'nu yayınladı (İstanbul Muallimler Birliği, 1931 M N Y matbaası). *Memleket Meselesi İlim Cephesinde* adlı broşürde (1932, Türkiye matbaası) Paul Roux, Paul Descamps, Raoul Allier vb. eserlerinden alınmış sosyal ilme dair esaslı parçaları vardır. Mehmet Ali Şevki'nin en dikkate değer yazıları *Mesleki İçtimaî* dergisindeki makaleleridir. Birinci sayıdaki *Osmanlı Tarihinin İlm-i İçtima ile İzahı* yazısı tarihimizin bu yüzyılda yapılmış ilk esaslı tahlilidir. Burada tarihe her türlü romantik milliyetçilik edebiyatı dışında realist gözle bakılmaktadır. Şevki'ye göre fatih Türkler örneğinin aslı göçebe bir çoban sosyal tipidir. Göçebe çobanların yayılma tarzı olarak «istilâ»yı ele alıyor; ondan sonra Osmanlı istilâsının nasıl hazırlandığını «istilânın içtimai tabiatını» inceliyor. Burada Koçi Bey Risalesi, *Netayicü'l Vukuat, Evliya Çelebi Seyahatnamesi* başlıca kaynaklarıdır. M. A. Şevki'ye göre sipahi tipi çoban, aileye muhtaç olmadan kuruldukça savaş ve vergi ile yaşar bir sipahi halini alır, bu tarzda kurulan bir sosyal toplulukta ne fertlerin mevkiinde ne de hâkimiyet yerinde tabii bir istikrar bulunabilir. Ancak sun'i ve cebri araçlarla yerini koruması mümkündür. Demek Osmanlı askeri ocakları arasındaki bağ sağlam bir esasa dayanmıyor. Bunun için sipahilerin vücude getirdiği hâkim teşkilatm disiplini de devam edememiştir. *Devri Buhran Nasıl Kapanabilir?* yazısında (sayı 2, s. 37-47), memurculuğun doğurduğu çeşitli buhranların bugünkü sosyal durumu meydana getirdiğini söyledikten sonra, bu

buhranın önüne kudretli bir hükümet merkezi, dâhi bir hükümdarla değil ancak çiftçi, tüccar ve endüstriyel sınıfı yetiştirmekle geçilebileceğini söylüyor. Fakat bu sınıfın yetişmesi, onu yetiştirecek yeni bir eğitim sisteminin kurulmasına bağlıdır diyor. Özel hayatta da aile ziraatinden ticari ziraate geçecek tarzda bir değişiklik hazırlamak, yabancı büyük endüstriye yenilecek küçük sanatçılarımızı ziraat zeminine nakletmek için aile cemaati üzerine kurulmuş iş tezgâhını şahsi emek üzerine kuracak kabiliyette memleketin zirai işletmesine girişmek lazımdır. Umumi hayata ait düzelmeler özel hayat düzelmelerine vakit kazandıracak ve onunla birlikte gelişecektir. *Millî İstiklâl Nasıl Kurulabilir?* yazısında (sayı 3, s. 103-110), «Âlemin bugünkü ve yarınki şartlarına göre 'cemaat'in herhangi bir tarzda diriltilmesi millî istiklâli sağlamaktan acizdir. Ferdin bağımsızlığı en çok gelişen cemiyetlerde, insanlar tek başına yaşamıyorlar. Aile, iş heyetleri, din ve hayır cemiyetleri gibi umumî hayat zümreleri vardır. O cemiyetler Doğu cemiyetleri gibi basit değil mürekkeptir(bileşiktir). Bir İngiliz bir doğuluya göre birçok zümrelere girer. Fakat bu zümreler az çok devamlı bir maksat için belirli bir iş için bağımsız fertlerin teşebbüslerini birleştirmesinden vücuda gelmiştir. Bizde olduğu gibi fertlerdeki teşebbüs yokluğunu gidermeye yarayan koruyucu ve gayesi belirsiz bir zümre, yani 'cemaat' değildir. Bundan dolayı Anglo-Sakson ailesinin eğitimde hedefi, çocuklarını kendi kendini idareye alıştırmak ve onları kendi çalışmalarına dayanarak bağımsız bir mevki yapacak tarzda yetiştirmektir. Bizde fert cemaatin içinde ezilmiştir. Cemaatse gelişebilme gücünden yoksun fertlerden ibaret olduğu için çözülmeye mahkûmdur. Doğruyu baştan başa tehdit eden buhran buradan geliyor. Siyasî bağımsızlığın kaybedilmesi tehlikesi de bunun sonucudur. Mutlak hükümet, meşrutiyet, parlamentarizm, vb. de, merkezî ıslahat hareketiyle elde edilecek idarî ve siyasî fayda bölge tahakkümlerini merkezî bir tahakküm şekline sokmaktan ibaret kalıyor. İçtimaî kanunları bilip bilmemek kendimizi onların tesirinden kurtarmaz. Ancak bilmek kendimizi idare etmek, bilmemekse körü körüne idare olunmaktır. İki şıktan birini tercihte muhtarız. Yalnız neticeyi tayinde hiç de serbest değiliz.» diyor. *Islahat İhtiyacı* adlı yazıda (sayı 5, s.133-140), bir yüzyıldan beri bizdeki ıslahat teşebbüslerinde, istisnasız «cemaatçi» bünyeyi bütün sakatlıklarıyla devam ettirdiklerinden bahsediyor. «Üç asırdır denge kurmaya çalışan ıslahat hareketinin verdiği sonuç bu yolun yetmezliğini meydana çıkardı. Islahatın gayesi ne idi? Devletin kudretini ve varlığını korumak. Öyle ise bu varlığın içtimaî bünyesini göz önüne almak lâzım. Siyasî varlık içten bir zümre tagallübüne (zorbalık), dıştan askerî tahakküme dayanıyor. Bizde ıslahat hareketi 'Tanzimat' şeklini aldığı zaman dünya gelişmekte olan infiratçı bünyenin eline geçmiş bulunuyordu. Öyle ise reforma içtimaî bünyeyi tetkik etmek ve onu değiştirecek şartları hazırlamak yolundan başlamalıdır.»

M. Ali Şevki, *Mülkiye Dergisi*'nde (yıl 3, sayı 29, Ağustos 1933) Felsefe Cemiyeti'nde verdiği *Tecrübi Sosyoloji* adı ile bir konferansını yayınladı. «Burada *Science Sociale*'den belirli bir ilim hareketi kastetmekteyiz. Bu hareket gittikçe genişleyerek bir asırdır araştırmalar yapıyor» diyor. «Fransa'da bu araştırmalara dayanan *La Réforme Sociale*'e karşılık bizde de *Meslek-i İçtimaî* var. Bu konudaki hükümlerinde Brehier ve Davy'nin nasıl yanıldıklarını göstermiştim.»[201] Bizde yanlış olarak Demolins'in popüler kitapları asıl ilmi çalışmalarla karıştırılıyor ve yalnız birinciler tanınıyor. Oy-

201. M. A. Şevki, *Science Sociale* (Felsefe Yıllığı I, s. 356-359).

sa kendisinin de aralarında bulunduğu pek çok araştırıcı bu ilmin metoduna uygun olarak sayısız monografi yapmaktadırlar. Bu ilim P. Descamps'dan beri tecrübi sosyoloji adını almaya başlamıştır. M. A. Şevki aynı dergide bir başka yazısında (sayı 30, yıl 3, Eylül 1933) Paul Descamps'ın *Tecrübî Sosyoloji* adlı eserini tanıtıyor[202]. Macit Gökberk'in Pitirim Sorokin'den çevirmekte olduğu *Sosyoloji Doktrinleri* adlı kitabın aynı sayılarda Le Play ve ekolüne dair bölümü yayınlanıyordu. Fakat dikkate değer nokta M. A. Şevki'nin yazılarında bahsettiği «yanlış anlama»nm tam bir örneğini bu yazılarda görüyoruz. Sorokin, *science sociale*'in kurucusunu anlatırken bir yüzyıl içindeki ilmi gelişmeyi hesaba katmamış ve onu kurucunun kusurlarıyla birlikte adeta şahsi doktrini gibi tasvir etmiştir.

M. A. Şevki *Tecrübî Sosyoloji Monografik Anketi Niçin Kullanır* adlı yazısında (sayı 32, yıl 3, Kasım 1933), Claude Bernard'ın tıp tetkikleriyle tecrübi sosyoloji arasında karşılaştırma yapıyor. «Sosyolojide gözlemin hedefi olguları ilme sokabilmek için sıhhat ve kesinlikle toplamaktır» diyor. Tecrübi bir araştırma örneği olarak İbrahim Aya'nın *Le Bassin Houiller d'Heraclée,* (1928) adlı Ereğli'ye ait monografisini söylüyor. M. A. Şevki bundan sonraki «Mesleki içtimaî» açısından eğitim sorunlarını ele alıyor. *Ümmîlik ve İlk Tahsil Meselesi*'nde (sayı 36, yıl 3, Mart 1934) Léon Guérin'in *Kanada'da, Okumamışlığın İçtimaî Sebepleri* adlı yazısına dayanarak[203] buhranları karşılamaya yardım etmeyen okul sisteminin yeni şartlara uyma imkânını azalttığını ve bu suretle Fransızların mevkiini sarstığını söyledikten sonra aynı problemin memleketimizde de canlı olarak durduğunu anlatıyor. *Tahsil Yükümlülüğü mü, Tahsil İhtiyacı mı* adlı yazıda (sayı 37, Nisan 1934), mecburi öğrenim sorununun çeşitli sosyal ortamlarda farklı şekiller aldığını örneklerle gösteriyor. Buradan her memleket için aynı olan bir öğrenim yükümlülüğünden söz etmenin doğru olmadığı, toplumsal şartlara göre öğrenim ihtiyacının çeşitliliğini göz önüne almanın zorunlu olduğu üzerine dikkati çekiyor. Burada tecrübi sosyolojiye ait pek çok monografik tetkike başvurmak suretiyle avcılık, balıkçılık, toplayıcılık ve çobanlık, el zanaatleri, denizcilik ve ticaret, ormancılık, madencilik şartlarından herbirinin ne kadar çeşitli tahsil ihtiyacı meydana koyduğunu, makineleşmenin öğrenim ihtiyacını artırdığını anlatıyor. Şu sonuca varıyor: «Tahsil ihtiyacını işin icapları, memleketin teknik seviyeleri, aile eğitiminin istikameti gerektirir. Tahsili yapmada göz önüne alınacak temel içtimaî teşekkülün bilinmesidir.» M. A. Şevki «Niçin her memleket mektep işini aynı yolda yürütemez?» diye soruyor (sayı 38, Mayıs 1934). Batı memleketlerinden herbirinde okul sisteminin başka bir manzara gösterdiğini örnekleriyle anlattıktan ve çağdaş Batı eğitimi diye tek bir tipin bulunmadığını çok açık izah ettikten sonra liselerimizde okunan sosyoloji derslerinde «Medeni cemiyetlerde en karakteristik eğitim olgusu devletin aileler ve özel zümreler yerine geçmesi, çağdaş devletin milli eğitim işini inhisar altına almasıdır.» dendiğini söylüyor (M. İzzet, İçtimaiyat, s. 159). Bu düşünce karı-koca ve reşit olmayan çocuklarından ibaret «çağdaş aile»nin eğitici bir görev görmeyeceği zannma dayanıyor (aynı kitap, s. 119-123). Halbuki İngiltere'de devamlı üyeleri karı-kocadan ibaret aile, endüstri devrimlerindeıı önce de vardı (Lagard, Histoire du Dévelopement du Commerce, page 215-228), fakat görülüyor ki orada ne

202. P. Descamps, *Sociologie Expérimentale* (p. 308, Libr. Marcel Rivière, Paris 1933).
203. Léon Guérin, *Les Causes Sociales de la Répartition* (des illettrés au Canada, 1891).

devletin milli eğitim işini inhisar altına alması ne de eğitim kurumlarını ciddi bir kontrole sokması vardır. Tek istikametli evrim varsayımına bağlanarak spekülatif bir felsefe halinde kalan sosyoloji eğitim problemini bu dar çerçeveye sokmaya çalışıyor. Sosyoloji anketleri, haklı bir terkibe varmak için sıkı tahliller yapmayı lüzumsuz sayıyor. Bundan dolayı tecrübi sosyolojinin ilerlemesini beklemek Türkiye için kat'i bir ihtiyaçtır. M. A. Şevki *Bizde Bir Asırlık Çağdaş Eğitim İşi* adlı yazıda (sayı 39, Haziran 1934), okullar üzerinde – önceden verilen hükümlerin tesirine kapılmadan – bir tetkik yapabilmek için onları sosyal çevrelerle münasebetlerine göre ele almak lazımdır diyor. 1) Halkın çoğunluğu kısa süreli bir ilköğrenim sınırını aşmıyor; 2) Orta ve yüksekokullar memur olmak, hazır mevkiler elde etmek için lüzumlu sayılan bilgileri veren yerlerdir. 3) Eskiden köylünün ve esnafın mahalle veya köy okulu vardı. Bugün onların yerine devlet yeni ilkokullar koymaya çalışıyor. Şehirler ve kasabalarda ise memur mesleğine gireceklerle başkalarının faydalanacağı ilkokullar eski mahalle okulunun yerini tutuyor. 4) Rençperlik ve esnaflık üstüne yükselmiş iş adamları çocuklarını memur yapmak emelinde olmasalar bile iş hayatının yeni ihtiyaçları için açılmış bir öğrenim yeri bulamıyorlar. Bunun için M. A. Şevki şunu tavsiye ediyor: İş ve okul arasındaki münasebet birinci derecede göz önüne alınmalıdır. Çağdaş okullar açılalıberi «çıraklık» sistemi itibardan düşmüştür. Orta ve yüksekokullarımız gözlem ve terkip kudretini, şahsi sorumluluk duygusunu, iş ortaklığı alışkanlığını geliştirmeyen tembel bir eğitim çevresi verdiği için gençleri hazır mevkiler aramaya sevketmiştir. Rençperlik üstüne yükselen, iş ve adam idaresi göreneği almış aileler zamanın güçlüklerini hissederek çocuklarına yeni kabiliyetler kazandırmak isteseler bile, orta ve yüksekokullar bu emeli gerçekleştirmemektedir. Bu aileler yeni nesilleri memur zümresine karıştırarak kaybediyorlar. Kısaca, toplumsal şartları tetkik ederek okulları iş hayatının çeşitliliğine göre açmalı ve çeşitli yönlere yöneltmelidir.

M. A. Şevki, *Muasır Aile Nerede?* (sayı 41, Ağustos 1934) de, M. İzzet'in *İçtimaiyat*'ını yeniden tenkit ediyor: İzzet, çağdaş aile adlı bir aile tipi gösteriyor (s. 118-123), bu tip aile üniversel dinlerin uzak tesirine iş bölümünün yakın tesirinin katılması ile meydana gelmiştir ve aym aile tipi Türkiye'de de doğmaktadır. Bu ailede bütün çocuklar er geç ocaktan uzaklaşacaktır. Bu aile başka aile tiplerinden tamamen ayrı, istinai bir tiptir diyor. M. A. Şevki'ye göre, çıkarılan bu sonuç yerinde değildir: Elimizdeki aile monografileri ve toplum sentezleri gösteriyor ki devamlı üyeleri karı-kocadan ibaret ailelerin hepsi aynı tipte değildir. Önce belirsiz bir noktayı açıklayarak cemaat ile zümreyi ayırmalıdır diyor. Bu yalnız beyti zümre için değil, bütün komşuluk münasebetlerinin, mesleki ve umumi menfaatlerin, idare ve siyaset işlerinin gerektirdiği her türlü zümreler için geçerlidir: Cemaat halinde olan ve olmayan tezgâh, cemaat halinde olan ve olmayan meslek birliği vb. gibi. Çocukların er geç özerkliğe erişmesi eğitim tarzını gösterir bir olaydır. Aile tipini sınıfladığı gibi cemiyeti de sınıflamaya yarar. Durkheim sosyologları çağdaş aile derken Fransız ailesini göz önüne alıyorlar ve bu aile (başhca Kuzeydoğu bölgesi) üzerinde pek çok monografik tetkik yapılmıştır. Karıkoca ve çocuklardan ibaret olan bu beyti zümre küçülmüş bir cemaatten başka birşey değildir. Bu bünye kişisel sorumluluğun ve tecrübenin erken gelişmesine elverişsizdir. Mülk, koruyuculuk gibi bir dış kadroya başvurma

zorunluğu bundan ileri geliyor. Bu aileler evvelki tipin dağılmaya uğramasından meydana çıkıyor. Bugünün medeniyetinde ileri kavimlerin bağlı olduğu iktisadi ve teknik şartlar üretimin ticarileşmesi ve makineleşmesidir. Bu şartlar nüfuz ettiği yerlerde cemaat halindeki aileyi dağıtacak tesirler gösterir. Aile cemaatinin dağılması sade bizde değil hiçbir yerde yeni şartlara uygun toplumsal vasıflar kazandırmıyor. Halbuki öte yandan bu yeni şartlara pek uygun vasıfları yüzyıllardır yetiştirmede devam eden aileler ve bölgeler var. Bu hakiki infiratçı aile ile cemaatçi ailenin dağılmasından doğan temelsiz bünyeyi ayırdedecek tahlil ve terkip metoduna sahip olmayan sosyoloji içinde «çağdaş aile» ve «çağdaş devlet» karşılaşınca bu kavramların olguları aydınlatamadığı büsbütün meydana çıkıyor, diyor. M. A. Şevki yine *Mülkiye Dergisi*'nde İstanbul yakınında Kurna köyünde yaptığı bir monografik anketi yayınladı (sayı 78-79, VII. Eylül-Ekim 1937). Burada köy mer'acılığı ve tabiat şartları ile köy yapısı arasındaki münasebeti derinleştirmek üzere Kurna köyünün tipini tetkike çalışan yazar buradan hareketle Kurna'yı civar köylerle karşılaştırmakta, Karadeniz'le Marmara arasındaki birkaç köy tipinin yapılarına ait tahminleri buradan çıkarmakta ve şu sonuca varmaktadır: «Zeminden, çiftçilik tarzından, ziraî atelyenin kuruluşundan gelen tesirler yerleşme tarzını gerektirir. İş şartlarının değişmesi, mülk edinme ve komşuluk olgularında yani toprağa yerleşme tarzında kendini gösterir. Bir bölgede ziraatın ilerlemesi, *intensif* ziraatin gelişi toplu köyü ortadan kaldırabilir.» – Bundan sonraki sayılarda M.A. Şevki'nin yazıları görülmüyor. «Mesleki İçtimaî»nin değerli temsilcisi, Edebiyat Fakültesi'ndeki konferanslarıyla sesini 1941'e kadar işittirmiş ve yeni nesillerde bu araştırma tarzıyla yakından ilgilenenleri yetiştirerek çalışmalarını yarıda kesmiştir[204].

PEYAMİ SAFA (1899 – 1961)

Yeni devrin tanınmış romancı ve fıkracılarından Peyami Safa, kendikendini yetiştirmiş (autodidacte) bir düşünür olarak üzerinde durulmaya değer. Gazetecilik ve romancılıktan fikir denemeciliğine (essayiste) geçişi ile Tanzimat yazarlarını ve Ahmet Rasim'i hatırlatır. Peyami Safa, Abdülhamid'le mücadele eden nesilden şair İsmail Safa'nın oğludur. İstanbul'da doğmuştur. Babası Sivas'ta sürgün olarak öldüğü zaman 7-8 yaşında idi. Büyük kardeşi İlhami Safa ile birlikte geçim için erkenden gazetecilik hayatına atıldılar. Bu güçlük onun ilköğretimden başka tahsil devrelerini tamamlamasına imkân bırakmadı. Fakat gazetelerde en küçük görevlerden başlayarak başyazarlığa kadar yükselirken kendi kendini yetiştirdi. 1915'de «Rehber-i İttihat» okuluna öğretmen yardımcısı oldu. Orada gösterdiği şahsi gayretle Fransızca bilgisini ilerletti. Mustafa Şekip ve Rıza Tevfik'le birlikte öğretmenlik yaptı. Erkenden *Sözde Kızlar* ve *Mahşer* adlı romanlarıyla tanındı (1919-1920). *Cumhuriyet*'in devamlı fıkracısı oldu. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Fatih Harbiye* romanları tutundu. Server Bedi takma adı ile bazı yazılarını *İçtihat*'da yayınladı. Aynı imza ile birçok çocuk ve polis romanları yazdı. 1932'de Ahmet Ağaoğlu'nun etrafında toplanan bir fikir çevresi

204. M. A. Şevki, köy ve eski işletme tipini aydınlatan sosyolojik bir vesika olarak *Ortakçı Destanı*'nı küçük bir kitap halinde yayınladı.

(cenacle)ne katıldı. Şekip Tunç, Hamdi Başar, Prof. Münir Serim, Hilmi Ziya, Namık İsmail, vb.larınm bulunduğu bu çevredeki devamlı fikir tartışmaları gittikçe kuvvetlenerek Peyami Safa'yı *Kültür Haftası* dergisini çıkarmaya götürdü. 1933 ile 37 arasında çıkmış olan bu dergide adı geçen çevre mensuplarından başka yazarlar da toplanmıştı. Peyami Safa'nın fikir faaliyetinin daha önce İkinci Felsefe Cemiyeti'nin ilk tebliğini vermek suretiyle başladığını görmüştük. Fakat *Kültür Haftası*'nda bu faaliyet devamlı bir şekil aldı. 1938'de onun ilk verimi olarak *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı çıkardı. Bir süre H. Sadettin ve İ. H. Danişment'le birlikte *Türklük* dergisinde yazdı. *Cumhuriyet*'ten sonra *Tasvir*'de çalıştı. 1951'de *Türk Düşüncesi* dergisini kurdu. Bir çok gazetelerde yazdı. Fakat hararetli Halk Partili iken 1951'den sonra Demokrat Partinin ileri sözcüsü oldu. 27 Mayıs 1960'da sustu ve bir yıl sonra da öldü. Ölümünden sonra *Türk Düşüncesi*'ndeki bir kısım yazıları İsmail Dayı tarafından toplanarak *Doğu-Batı Sentezi* adı ile yayınlandı. Burada üzerinde duracağımız bu iki kitabıdır. *Türk İnkılâbına Bakışlar* hararetli bir milliyetçi tezidir. Fakat milliyetçiliği Kemalizm açısından görür: gerçek milliyetçilik ve medeniyetçiliğin onunla başladığını söyler. Önce İnkılâp olmadan doğmuş akımlardan sözeder. Bunlardan «İslâmcılıkla Türkçülük fena bir imtihan geçirmişler ve sakatlanmışlardır.» Yalnız batıcılık ayaktadır. Fakat İnkılabın her şeyi Peyami Safa'ya göre yenidir. Medeniyetçilik ve milliyetçilik iki yeni ve temel ilkesidir. Bu kökleri anlamak için tarihe bakıyor: İslamlık ona göre akılcılıktır ve Yunan felsefesini (Aristo natüralizmini) tamamen benimsemiş, hatta bu bakımdan 13. yüzyılda Batı'ya hocalık etmiştir. Hıristiyanlık ise mistik dindir ve aklı anlamaz. Uzakdoğunun Budizmine gelince o varlığı inkâr eder ve kör bir metafiziğe ve mistisizme saplanmıştır. Türk dehası Farabî ve İbn Sina'da akılcı Batı görüşünü anlamışlardır ve Doğu'ya değil Batı'ya mensupturlar. Fakat İslamda olmayan ilahi devlet fikri bu âleme eski İran'ın mirasıdır. Nitekim Gazalî'den sonra mistisizme saplanan İslam düşüncesi artık batılı karakterini kaybetmeye başlamış ve doğulaşmış, çökmüştür. Buna karşılık Batı İslam-Türk akılcı felsefesiyle yetişerek mistisizmden kurtulmuş ve tabiatçılığa doğru yönelmiştir. Peyami Safa, «bu çaprazlama tekâmülün sebebi nedir?» diyor. İslâmın gerilemesini coğrafi etkende, siyasi yapıda, iktisadi gerilemede arayanların görüşlerine katılmıyor. Burada bir etkenler yumağı içinde olağanüstü bir vaka buluyor: O da Hıristiyanlığın kendine merkez olarak Kudüs'ü değil Roma'yı seçişidir. O, bu fikrine büyük önem veriyor ve bütün problemlerin çözülmesini ona bağlıyor: Batı'nın çoklukta birlik oluşu, yoğunluğu, nüfus taşması, vb. bunun sonucudur. Fakat sorulabilir: Hıristiyanlık Roma'yı seçti mi, orada yerleşme zorunda mı idi? Kudüs bu dinin *legendaire* devresine aittir. Doğuşu ve yayılışı Anadolu ve Roma'da olmuştur. Roma o çağın enternasyonal birliği idi: her fikir orada yayılırdı. Hıristiyanlık zorunlu olarak Roma dini oldu. Aynı şeyler İslamlık için söylenemez. Arabistan'da doğmuş ve aynı enlem üzerinde Afrika ve Asya'da yayılmıştır. Peyami Safa kurtuluşu iki yolda buluyor: riyazileşme ve siteleşme. İkisi de stepten (göçebelikten) kurtulma ve batılılaşmanın başka ifadesidir. Bu fikir Emin Ali Çavlı tarafından uzun yıllardır savunulmakta idi. Ben de onun etkisi ile 1931'de *Şehir Sosyolojisi* adlı makaleler serisini yazdığım gibi (Belediye Dergisi), 1938'den sonra da *İnsan* dergisinde aynı fikri savundum. Peyami Safa, birçok fikirlerini, yer yer andığı Ahmet Ağaoğlu'na, Şemsettin Günaltay ve İ. H. İzmirli'ye borçludur. Fakat İslam âleminde gericiliğin

Gazalî ile başladığı hakkmdaki iddiası gazete sütunlarında İzmirli'nin tenkidine uğradı. Vakıa Eş'arî kelâmcılığı ile taassup dalgası arasında münasebet vardır. Fakat burada sırf Gazalî'yi sorumlu görmek haksızlık olur. Onun akıl ve inanç ayırışı bir nevi tolerans olarak yorumlanabilir. Aynı kanıtları kullanan Pascal'a ve *Fideiste*'lere niçin hücum etmiyoruz. Peyami Safa'nın bahsettiği Yunan ilminin İslamlar eliyle Batıya geçişi olayını ilk önce etraflı olarak tetkik eden Musa Akyiğit bu konuda *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* adlı bir eser yayınlamıştı (1907). Sonradan ben de aynı konuyu ayrıntılı olarak *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı kitapta ele almıştım. Peyami Safa'nın denemesinde bu geçiş olgusu ayrıntılarıyla verilmediği için İslam filozof ve kelâmcılarının tesir nispetleri karanlık kalıyor. Ona göre Türk milliyetçiliği hiçbir milliyetçiliğe benzemez: nevinde tektir. Bunun için bazı karşılaştırmalardan sonra milli hareketimizde temel saydığı yeni tarih ve dil anlayışı üzerinde duruyor. Kitabın başında turancılığı tenkit eden yazar burada romantik ve taşkın tarih tezini savunuyor. Dil arınması fikrini de kuvvetle tutuyor (1938). Fakat 1941'de felsefe terimleri komisyonu çalışırken gazetedeki köşesinde buna hücum ediyordu. 1946'dan sonra Dil Kurumu'na girdi ve o sırada yeni dile karşı aldığı tavırla değişmiş olan Şekip Tunç'a hücum etti. Fakat 1954'ten sonra Dil Kurumu'nu bırakarak yeniden ona karşı vaziyet aldı. Bu durumlar gösteriyor ki Peyami Safa'nın dil devrimi konusunda ilk söylediklerine dayanamayız ve bu bakımdan sabit bir fikri yoktur. «İnkılâbın hukuki ve iktisadi» yorumlarını tenkit ederken birinciyi idealist, ikinciyi materyalist olarak vasıflandırıyor ve ikisini de «zihni spekülasyonlar» diyerek reddediyor. Ona göre «madde kaba, pasif, kendi başına bir şey yaratmaktan aciz tek varlık değildir. Onu enerjiden ve insanda şuurdan ayrı, şuurun bütün verilerini tayin eden ilk sebep gibi görmeye imkân yoktur.» Fakat bu tarif tarihi maddeciliğin madde anlayışına uymaz. Engels'e göre madde hareketten ayrı, pasif olarak düşünülemez. Bütün diyalektik evrimin temeli bu hareketli maddedir*. Burada Peyami Safa, bir kitapta eleştirdiğimiz** tarihi maddeciliği aslına uygun takdim etmiyor. İdealizmi de materyalizm gibi soyut spekülasyon diye kabul etmiyor ama *Doğu ve Batı Sentezi*'nde sık sık adlarını verdiği Eddington, Husserl, vb. ayrı yönlerden idealisttirler. *Türk Düşüncesi*'ndeki yazılarını aksettiriyor. Burada Peyami Safa'yı oldukça değişmiş buluyoruz. 1) Artık idealizme karşı değildir; hatta isimle dahi olsa onlara dayanır. 2) Birinci kitabında Russel'den cümleler alarak Bergson'a ve genel olarak mistik düşünceye hücum ederken burada dine, mistisizme bağlanıyor. 3) Birincide Doğu kavramına toptan hücum ettiği halde burada onunla barışıyor; hatta orada Uzakdoğuyu bizimle kıyas etmeyecek kadar küçümsediği halde, burada *Bizden İleri Memleketler* başlığı altında yalnız Japonya'yı değil, Bankok ve Hong-Kong'u veriyor. «Şarkın geri Budistleri» dediği bu memleketlerdeki gelişmeyi görmesini de bir kültür filmine borçlu olduğunu söylüyor. Halbuki daha 1914'de Sâtı Bey, Japonya'ya ait yazdığı kitapta bu batılılaşma hamlesi üzerine dikkati çekmiş bulunuyordu. 4) Birinci kitapta «İnkılâbın eskiye hiçbir şey borçlu olmadığını» söylerken burada «İnkılâp bir tekâmül hamlesidir! her şey eskiden hazırlanmıştı» diyerek bu öncülük şerefini 1908 Meşrutiyeti'nde, 1915'de

* Engels, *Dialectique de la Nature* (trad. p. D. Naville, édit. Marcel Rivière, 1950).

** H. Z. Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* (1962).

kadının iş hayatına girişinde, 1920'de üniversiteye kızların alınmasında, Latin harfleri ve şapka devrimlerinin önceden hazırlanışında buluyor. Hatta Türkiye'de milli hâkimiyet 1923'de değil 1908'de başlar diyecek kadar ileri gidiyor. İki kitabın ruhu ve içeriği arasındaki bu belirli ayrılık, kısmen Peyami Safa'nın son yıllarında daha çok dinciliğe, mistisizme bağlanmasından, kısmen de vakaların gelişmesi sırasında ilk kitabındaki radikal görüşün kaybolmasından ileri gelse gerektir.

İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU VE YENİ PEDAGOJİ HAREKETLERİ

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1886'da İstanbul'da (Cihangir) doğmuştur. Baltacıoğullarından Mucur'lu Abdurrahman'ın torunu, İbrahim Ethem'in oğludur. Anası Eskişehirli Seyit Kızı Hamide'dir. İlköğrenimini Sirkeci, Şemsül-mekâtip, Meşriki Füyuzat, Kışla Arkası ilkokullarında ve Fevziye rüştiyesinde almış, 1903'de Vefa idadisinden mezun olmuştur. 1908'de Dârülfünun tabiiye bölümünü bitirdi. 1910'da maarif nezareti tarafından pedagoji ve elişleri tetkikinde bulunmak üzere Fransa'ya gönderildi. O zaman başlayan merakını ömrü boyunca devam ettirmek üzere hattatlık, resim ve dekorla mimarlık incelemeleri, bahçıvanlık ve elişi sanatlarıyla uğraştı. Yazı sanatında Çukurcumalı Hattat Hoca Kadri Efendi'nin öğrencisidir. Hattat Sami ile Hacı Kâmil'den de ders aldı. İslam-Türk yazılarının her çeşidini yazdı. Kûfi yazısıyla yazdığı «Ya Rabbü'l-Âlemin», sülüs celiyle yazdığı «Errızku Alellah» çok yaygındır. Baltacıoğlu 1908 Meşrutiyet hareketinden sonraki yıllarda dersleri, konferansları, yazıları ve pedagoji sergileriyle fasılasız çalışmış, yeni eğitim ve öğretimin temellerini atma bakımından Türkiye'de Sâtı'dan sonra en büyük görevi görmüştür. Türk okullarında 1910'dan beri elişi, resim, hatiplik, tiyatro, açık hava kültürü adına ne yapılmışsa ilk adımlarını Baltacıoğlu atmıştır. *Talim ve Terbiyede İnkılâp* adlı ilk pedagoji kitabını (naşiri İbrahim Hilmi, İstanbul 1912) yazdığı zaman öğretmen okulunda pedagoji, yazı ve elişleri öğretmeni idi. İzmir'deki konuşmalarını toplayan *İzmir Konferansları* ile birinciyi tamamlamaktadır. Baltacıoğlu'nun bu kitaplarından İkinci Meşrutiyet devri pedagoji hareketleri içinde bahsettiğimiz için burada onlara tekrar dönmüyoruz.

Balkan Savaşı'ndan sonra İstanbul'da Şemsül-mekâtip ilk okulunun ders nazırlığını üzerine aldı. Bu okulda yeni eğitim üzerindeki düşüncelerini tam bir hürriyetle uyguladı. O sırada kendi kendine eğitim (self-education), açık hava okulu, öz tiyatro, kır gezintileri suretiyle öğretim ve aile müsamerelerinin ilk denemelerini yaptı. Bulunduğu görevler 1904'de Divan-ı Hümayûn kâtipliği, 1908'de Tophane kâtipliği, aynı yıl öğretmen okulunda güzel yazı öğretmenliği, 1909'da bu okulun öğretim metodu öğretmenliğidir. Sâtı öğretmen okulunu yönetmek için çağrıldığı zaman bütün öğretim heyetini değiştirmiş, yalnız Baltacıoğlu ile iki öğretmeni yerinde bırakmıştı. Bunun sebebi genç terbiyecide kendi kafasına uygun bir çalışma arkadaşını bulması idi. Bu sırada temas ettiği fikir çevresinde Sâtı, Abdullah Cevdet, Bolu mebusu Veli, Prens Sabahaddin bulunuyordu. İlk eseri olan *Talim ve Terbiyede İnkılâp* da bu temasın etkileri görülüyor. Batı'dan aldığı ilk etkiler Rousseau, Le Bon ve Compayré'nin pedagojik fikirleri idi. İsmayıl Hakkı, Meşrutiyet'in ilk yıllarında İttihat ve Terakki'-

nin «mektepçilik»i ile ilgilendi. İttihat ve Terakki'nin parti okulu olarak Selânik, Edirne ve İstanbul'da açtığı okullar yeni pedagoji fikirlerinin yayılması için elverişli bir alan teşkil ediyordu. Bu sırada aralarında Baltacıoğlu da bulunan genç nesil siyasi ihtirasların dışında doğrudan doğruya memleket meselesiyle ilgileniyordu. Tevfik ve Ragıp Nureddin *Çocuk Dünyası*'nı, Ahmet Halit *Talebe Defteri*'ni çıkarıyorlardı. Bu bakımdan Sâtı onların türlü adlarla giriştikleri teşebbüslere önayak oluyordu. Burada Nafi Atuf'un Edirne'de çıkardığı *Muallim* dergisini de söylemeliyiz. Ahmet Şuayıp'ın pozitivizmi de gençlerin hareketini besliyordu. İsmayıl Hakkı önce onun, sonra Gökalp'ın etkisiyle Durkheim'i okudu. Fakat aynı sıralarda (1912-1914) Bergson'u okumaya başladı. Bu iki etki bir süre kafasında çatıştı. 1913'de Dârülfünun terbiye müderisliğine tayin edildi. Ertesi yıl ek görev olarak Kız Öğretmen Okulu psikoloji ve Froebel elişleri öğretmenliği verildi. 1917'de yine ek olarak Darüşşafaka terbiye öğretmenliği yaptı. 1918'de Dr. Nazım'ın maarif nazırlığı zamanında ortaöğretim umum müdürlüğüne getirildi. Ertesi yıl yükseköğretim umum müdürü oldu. Bu sırada Dârülfünun'daki görevine devam ediyordu. Aynı yıl Maarif Nezareti Teftiş Heyeti Başkanı oldu. Nezarette Mustafa Şekip'le tanışmış ve onu ortaöğretim şube müdürlüğüne, biraz sonra da Dârülfünun'da terbiye müderris muavinliğine almıştır. Baltacıoğlu kendi ifadesine göre «O zaman Bergson'un kitaplarını okuması için vermiş, fakat Şekip bir müddet sonra anlamadığını söyleyerek geri getirmiş, Abdullah Cevdet de okumadan iade etmişti.» İsmayıl Hakkı «Bergson'u okuduktan sonra Durkheim'le arasındaki zıtlığı bir süre düşünmüş, fakat onların terkibi mümkün olacağı kanaatine vararak ilk önce bu maksatla *Tarih ve Terbiye* adlı kitabını yazmış» olduğunu söylüyor[205]. 1920'de Edebiyat Fakültesi dekanı oldu ve 1922'de bu göreve yeniden seçildi. 1923'te maarif müsteşarı oldu. Aynı yıl İstanbul'a gelerek Dârülfünun emini (rektörü) seçildi. 1924'de ek görevle Güzel Sanatlar Akademisi estetik ve resim öğretim metodu öğretmenliği yaptı. Aynı yıl yine ek görevle İlâhiyat Fakültesi'nde din psikolojisi, bir yıl sonra da İslam bediiyatı müderrisliğine tayin edildi. 1925'de öğrencilerin Tünel biletleri dolayısıyla yaptıkları bir nümayişi koruduğu iddiası üzerine eminlikten çekildi. 1925'den başlayarak Dârülfünun'da terbiye müderrisliği yanında Necmeddin Sadak'ın mebusluğa ayrılması üzerine bir süre sosyoloji ve İzzet'in ölümü üzerine ahlâk müderrisliği de yaptı. 1933'de kurulan yeni üniversitede kadro dışında kalan Baltacıoğlu uzun bir süre (1933-1942) *Yeni Adam* dergisini çıkararak hayatını kazandı. Sıkıntılı zamanlar geçirdi. 1942'de Ankara Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi profesörlüğüne tayin edildi. Aynı yıl Afyon'dan milletvekili seçildi. 1946'da Kırşehir'den milletvekili oldu ve Halk Partisi'nin iktidarı kaybettiği zamana kadar bu görevde kaldı (1950). Ondan sonra emekliye ayrıldı*. Türk Dil Kurumu'nda bulunduğu gibi *Yeni Adam*'ı çıkarmaya devam etti. Bugüne kadar Türk yazı sanatına dair yeni eserlerini vermiş, Kur'an çevirisi yapmıştır. En yeni kitabı *Pedagojide İhtilâl*'dır.

Baltacıoğlu'nun zengin bir yayın hayatı vardır. İslam yazılarına ait ilk makaleleri Meşrutiyet'ten önce *İkdam* gazetesinde çıkmıştır. Felsefi eserleri *Kalbin Gözü* (1922), *Rousseau'nun Terbiye Felsefesi* (1925), *Felsefe* (1938) dir. Sosyolojik eserleri

* İ. H. Baltacıoğlu, 1978 yılında ölmüştür.

205. İ. H. Baltacıoğlu, *Tarih ve Terbiye* (İstanbul 1933).

Maarifte Siyaset (1918), *Tarih ve Terbiye* (1933), *Sosyoloji* (1939), *Türke Doğru* (iki cilt 1942-43), *Batıya Doğru* (1943) dur. Pedagojik eserleri *Talim ve Terbiye'de İnkılâp* (1910), *Terbiye Koniferansları* (1915), *Elişlerinin Öğretim Metodu* (1914), *Terbiye ve İman* (1915), *Terbiye İlmi* (1916), *Umumi Pedagoji* (1930), *Özel Öğretim Metodları* (1932), *Terbiye* (1938), *Öğretmen* (1944), *Rüyamdaki Okullar* (1944), *Pedagojide İnkılâp* (1964) dır. Bunlardan başka Meşrutiyet'in ilk yıllarında maarif nezareti adına yayınlanan öğretim metoduna dair geometri, eşya dersleri, coğrafya, elişleri, okul temsilleri, öğretim metotları ve genel olarak öğretim ve eğitime ait yedi eseri daha vardır. Baltacıoğlu'nun estetik hakkında kitapları *Demokrasi ve Sanat* (1931), *Sanat* (1934), *Tiyatro* (1914), Karagöz Tekniği ve Estetik (1942), *Türklerde Yazı Sanatı* (1958) vb.larıdır. Ayrıca halkevlerinin kültür ve eğitim görevleri hakkında *Halkın Evi* adlı bir eser yazdı. Fikir adamı olduğu kadar sanatçı olan Baltacıoğlu'nun birçok roman ve sahne eserleri de vardır[206]. Bu eserler önce *Yeni Adam*'da bir yazı dizisi olarak yayımlanmış, sonra kitap olarak basılmıştır.

Baltacıoğlu *Kalbin Gözü*'nde Bergson'cudur. *Tarih ve Terbiye*'de Durkheim ve Bergson'u uzlaştırmak için ilk denemesinden sonra bu fikir üzerinde ısrar etti. 1931'de benim çıkardığım *Felsefe Yıllığı I*'deki *Şahsiyet ve Terbiye* makalesinde bu tezi derinleştirdi ve makalenin genişletilmesinden *İçtimaî Mektep* adlı eseri doğdu. Bu kitap bütün çalışmaları arasında en orijinalidir. 1952'de İstanbul'da 15'inci Milletlerarası Sosyoloji Kongresi'nde okuduğu tebliğde aynı tezi savunmaya devam etti. Özel konuşmalarında şöyle demektedir: «En sonra eğitim ve içtimaî çevre denen faktörlerin şekillendirici olduğuna ve asıl temelin veraset olduğuna inandım.» Fakat Baltacıoğlu'nun bu sözleri sosyolojiye bağlı eserlerine göre yeni görünüyor. Bununla birlikte Durkheim'in *Sosyoloji Metodunun Kuralları*[207] adlı kitabına olan mutlak güvenini daima saklamaktadır. Yalnız Fransız sosyoloğunun sosyal kurumları sınıflamaksızın tetkik edişine itiraz eder. Onca, üç temel kurum vardır ki bütün ötekiler bunlardan çıkmadır: din, dil, sanat. Baltacıoğlu'na göre bu üç temel kurum, toplumun geleneğini meydana getirir. Öteki kurumlar zaman şartlarına göre değiştiği halde toplumda totemik inançlardan bugüne kadar değişmeyen bir taraf vardır. Bu onun gelenek tarafıdır. Din, Dil ve Sanat bütün kurumları kendilerinde birleştirmekte ve kişiliğin temelini meydana getirmektedir. Nitekim bu üç kurum birbirini tamamlamak üzere toplumsal bütünü yapmaktadır. Toplumda en önemli gerçek gelenektir. Gelenek *routine*'den tamamen ayrıdır. Herhangi bir değer hükmü de değildir. Toplumun bel kemiğidir. Milliyeti yalnız onunla tarif edebiliriz. Sosyal yapının zaman değişiklikleri ve değişik çevre şartlarına rağmen devamını sağlayan geleneklerdir. Kavimlerin kendilerine vergi sesleri, hançere kuruluşu, davranış tarzları, uzvi bünyeye damgasını vuran bütün toplumsal özellikleri buradan gelir. Toplumsal değişmelere karşı direnen en esaslı etken budur. Değişen dış vasıflar teknik, hukuk kuralları, bir kısım görenekler, modalar, fikir akımları, vb. dir. Fakat bu değişmeler üzerinde sürüp giden toplumsal-uzvi yapı milletin kişiliğini teşkil eder. Bu benim *Veraset ve Cemiyet* adlı kitapta* ileri

* *Veraset ve Cemiyet* 1924'de yazılmış ve *Anadolu* dergisinde yayınlanacağı ilan edilmiş olduğu halde ancak 1957'de basılabilmiştir.

206. İ. H. Baltacıoğlu'nun, *Sapıklar, Kafa Tamircisi, Andaval Palas, Akıl Taciri, İnanmak, Ölüler, Karagöz Ankara'da, Yalnızlar* (roman), *Batak* (roman) adlı sahne eseri ve romanları ile tiyatro tekniğine dair *Tiyatro* adlı eseri vardır.

207. Durkheim ,*Règles de la Méthode Sociologique*.

sürdüğüm tezle Amerikalıların temel şahsiyet (basic personality) dedikleri ve Marcel Mauss'un *phénomènes sociaux – totaux* diye genel olarak toplumsal olaylardan ayırdığı şeye benziyor. Baltacıoğlu, bu fikirlerin kuruluşunda sanatla uğraşmasının büyük rolü olduğu kanısındadır. Dilde milliyeti kelimelerde değil gelenekte arıyor. Bu gelenek dilin *syntax*'ının yapısındadır. Bunu Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inde, atasözlerinde, deyimlerde, masallarda, tekerlemelerde, Nasreddin Hoca hikâyelerinde buluyor. Bu geleneği sezen sanatçılar başarılı eserler vermede devam ediyorlar. Gelenek aynı zamanda estetik bir hakikattır. Sanatın kökleri bu gelenektedir. Hakiki sanatçı değişiklikler ve modalar üstünde milli geleneğin devam eden tarafını meydana çıkarır. Şiirde, musikide, resimde bu geleneğin özellikleri bulunabilir. Bugünkü Türkçemiz öz Türkçe kelimeli, Osmanlıca bünyelidir. Dil devrimi asıl dil sorusuna dokunmamıştır ve kelimelerde kalmıştır diyor. Ona göre Türkçe'nin asıl *syntax*'ı Eflâtun Cem'in bazı masallarında görülür. Şair derleyicidir, yaratıcı değildir. Halk motiflerini keşfeder, derler. Bu motifler gelenekte zaten vardır, yaşamaktadır. Baltacıoğlu «Dinsiz bir milliyet olamayacağına inanmışımdır» diyor. «Cami dünya hayatımızın devamıdır. Reform ancak dinî olabilir. Bundan dolayı din kitabının ana dili geleneklerine uygun olarak çevrilmesi gerekir.» Baltacıoğlu son zamanlarda birçok konferanslarının konusunu teşkil eden bu fikirlerini *Batıya Doğru* ve *Türke Doğru* adlı kitaplarında geliştirmeye başlamıştır. Fakat onlara kesin şeklini verdiği bir sosyoloji veya sosyal kurumlar eserini vermemiştir. Bu düşünceler onu on yıldan beri Kur'an çevirisine götürdü. Bu, bazılarının dıştan hükmettiği gibi bir tesadüf değil, bütün hayatını dolduran fikri gelişmesinin zorunlu sonucu oldu. *Yeni Adamın İlkeleri* adı altında kendi dergisinde yayınladığı bildiri bütün kültür hayatına ait görüşlerini özetlemektedir. Burada tiyatro, müzik, şiir, hatiplik, roman, din, dil, mimarlık, evrim anlayışı hakkmdaki görüşlerini bildiriyor. Din konusunda şöyle diyor: «Dinsiz değiliz, dine karşı ilgisiz de değiliz. Dinliyiz, Müslümanız. Müslüman olan bu nice insanlardan tek ayrımımız şudur: hangi dinden olursa olsun hiç kimsenin dinine karışmayız. Bu alanda lâikiz. Kur'anın ana dilimize yanlış, bozuk olarak değil dosdoğru, düzgün olarak çevrilmesini istiyoruz. Şimdiye kadar böyle bir çevirmenin yapılmamış olduğunu görüyoruz. Bir Kur'an felsefesinin yapılmasını istiyoruz. Bir İslâm-Türk ilâhiyatmın kurulmasını istiyoruz. Okullarda din öğretiminin yalnız isteklilere verilmesini istiyoruz. Alevilik denen âlemin doğru olarak, objektif olarak anlaşılmasını istiyoruz.»

Baltacıoğlu *İçtimaî Mektep* adlı kitabının önsözünde şöyle diyor[208]: «Bu kitabın plânı şudur: önce eğitimi bir teori olarak değil bir olgu olarak göz önüne alıyorum. Bu olgunun içtimaî ve ruhî cephelerini genel olarak inceliyorum. Bu inceleyişte hem içtimaî verilere hem ruhî verilere başvuruyorum. Gerçek içinde ilmî eğitimin yahut beden eğitiminin nasıl vücuda geldiğine dikkat ediyorum. Bu kuruluşun hakikî bir meslek kişiliğinden başka birşey olmadığına, eğitimin ruhî ve içtimaî gerektirmeleri (determination) ne olabileceğini gördükten sonra mevcut olan belli başlı eğitim ve öğretim teorilerini tetkik ediyorum. Bunlar çoğu büyük felsefeciler tarafından savunulmuş doktrinlerdir. İnsaniyetçilik gibi bazıları hızını *Renaissance*'dan alır. Pragmatizm gibi bazıları da hiç olmazsa pedagoji edebiyatında yepyeni görünür. Bazıları bütün ötekileri kavramak iddiasındadır. Bazıları Tolstoi gibi büyük insanların kafasından

208. İ. H. Baltacıoğlu, *İçtimaî Mektep, Nazariyesi ve Prensipleri* (Suhulet Kütüphanesi, 1933).

çıkmıştır. Kısaca, bütün bu karşıt veya ahenkli doktrinlerin tetkiki gerekir. Çünkü bunlar az çok *a priori* ve sübjektif olmalarına rağmen bize bir parça olsun hakikat getiren tezlerdir. Fakat bütün bu sistemlerin sakat kısımlarını da ayıklamak gerekir. Çünkü bu eserler doğrudan doğruya ilim eserleri değil az çok sanat eserleridir. Bir sistemin hakikatı evrim denen ana hakikata uymasına bağlıdır.»

Ona göre «Eğitim içtimaî bir olgudur, objektif bir varlıktır, mekân ve zamanda meydana çıkması için insanların savunmasına muhtaç değildir. Eğitimin maksadı belirli düşünme, duyma ve işleme tarzlarında bir insan meydana getirmektir. Bu maksadın cemiyet dışında hiçbir değeri yoktur. Çünkü o cemiyetin gayesidir. Eğitimin içtimaî kurumlara bağlı oluşunun bir sonucu da eğitim idealinin zamanla değişmesidir. Çünkü eğitimin bağlı olduğu dinî-ahlâkî değerler değişmektedir[209]. Bir site eğitimi ortaçağ eğitimi değildir. Fakat bütün bu değişmelere rağmen her cemiyette eğitim içtimaî hayata alışmamış acemi fertlerin içtimaî fertler tarafından bu hayata alıştırılmasıdır. İçtimaî hayata elverişli konu nedir? Şüphesiz bu bir adımdır. Bir millet adımı, bir meslek adımı. Öyle ise eğitimin gayesi böyle belirli ve şahsî bir objeyi meydana getirmektir. Bu obje önce siyasî, ahlâkî vb. görevleri yapabilen bir adamdır. Sonra bir asker, bir marangoz, herhangi bir içtimaî meslek mensubudur. Bundan dolayı ne soyut bir yetkinlik, ne belirsiz bir mutluluk, ne de belirsiz bir insan ve onun yetileri söz konusudur. Bütün bu adamların bir zümreye bağlı mahiyeti vardır. Ahlâk sahibi adam demek aile zümresine veya devlet zümresine mensup bir adam demektir. Durkheim'in görüşüne daha uygun olması için eğitimin gayesini alıştırmak, yetiştirmek gibi psikolog diliyle değil kurumlaştırmak (institutionaliser) diyorum. Her kurum psikoloji diliyle ifade edilemeyen bütün tepkilerin, kişiliklerin, ifadesidir. Öyle ise eğitimin gayesini düşündüğüm zaman modeli metafizikten, kavramdan, idealden değil, gerçekten almalıyım. Bu gerçek yaşayan bir insandır. Şimdi bu yaşayan insanın psikolojisini görelim. Bir meslekdaşın ilkel, uzvî hareketlerden en karmaşık şuurlu fiillere kadar sonsuz tasavvur ve fiil unsurlarından meydana gelen bir kişiliği vardır. Ribot *İrade Hastalıkları* adlı kitabında bu karmaşık hayatın köklerini uzviyetin derinliklerinde arıyor. İradeyi tabiatın en son ürünü gibi gösteriyor. Fakat onun birçok kaynakları vardır. Kişiliğin maddî, uzvî ve ruhî unsurları ne olursa olsun eğitimciyi asıl ilgilendiren işte bu karmaşık manzaradır. Eğitimin gayesi sayısız duyumun veya fikrin *chaotique* çarpışmalarının eseri değil, bir bileşimdir. Kısaca eğitim gayesi canlı bütün, bir fonksiyon, bedii, ahlâkî yahut meslekî kişiliklere verdiği tepkiler sistemi olarak görünüyor. 'Kurumlaştırmak' fikrini psikoloji diliyle ifade edersek 'fonksiyonlaştırmak' demeliyiz. Öyle ise eğitimin gayesi olan sosyal kişiliğin ve bu kişiliği meydana getiren çeşitli fonksiyonların belirlenmesi için tetkik edilecek gerçek ne bir tarif, ne de bir kavramdır. Bu gerçek içtimaî adam ve onun fonksiyonlarıdır. Bu hakiki kişilikler nerede kuruluyor?» (Baltacıoğlu türlü kişiliklerin kuruluşunu somut örnekler üzerinde inceliyor). Eğitimin gayesi olan bu insan tipleri nasıl kuruluyor? diye soruyor. «Bu kişiliklerin kurulduğu zümrelerin içinde! Bu kuruluş ruhî olayların sentezi olarak meydana gelmiyor. Kişilik hayatında parça, ek, toplam fikirleri yoktur. Kişilik hayatı ilmî bir keşif, ahlâkî bir fiil, bir sanat yaratışı gibi bütün, ahenkli bir hayattır. Ki-

209. İ. H. Baltacıoğlu, (aynı kitap, s. 39).

şiliksiz adam çevresine intibakta güçsüz bir otomattır. Bu kişiliği zihinde bir takım uzvî basitlere ayırdıktan sonra onu tekrar birleştirerek anlamaya çalışmak anlamamakla birdir. Ruhî fonksiyonlar dediğim düşünme, duyma ve işleme tarzları ruhî hayatımızın en *organisé* şekilleridir. Psikoloğun tahlil ettiği ve duyum, hüküm, akılyürütme gibi adlar verdiği unsurlar bu canlı bütünün kerestesi olduğu halde asıl kendisi değildir. Delilik, sayıklama, rüya gibi haller bu *fonctionnel* hayatın derece derece zıttı olan şeylerdir. Bu olaylarda ruhun *organisé* şekilleri çözülmektedir. Birçok fikir adamları çocuğun hayatını dağınık kuvvetlerin bir toplamı saymışlar, bu ayrı kuvvetlerin eğitimi için ayrı metodlar ve çevreler aramışlardır. Bu görüş tarzı yanlıştır. Rousseau'nun dediği gibi önce çocuğu tetkikle başlamalıdır. Çocuk, kuvvetler ve yetiler toplamı olan yekûn değil, parçalanması kabil olmayan bir kişiliktir. Çocukta kişiliğin kuruluşunu tetkik edeceğiz.»

«Çocuğun gelişmesindeki birinci devrenin en bariz karakteri anarşi ve tesadüftür. İkinci devre dilin kuruluşu ile doğan daha evrimli kişilik devresidir. Burada çocuk içtimaî çevrenin etkisi altındadır. Üçüncü devre içtimaî ve insanî ödevlerin kuruluşu ile başlayan hakikî kişilik devresidir. Burada çocuk hakikî ödevlerin etkisi altına girmiştir. Çocuğun aile ferdi, okul öğrencisi, vatandaş, meslekdaş olabilmesi için birçok teklifler vardır. Bunlar işlemlerle, tecrübeyle, görenekle öğrenilecek şeylerdir. İlgiye, zevke, yaşamaya ait kuralların bütünüdür. Burada ikinci devredeki serbest hayalgücünün rolü yoktur. Gerçek hayalgücüne, gerçek oyunlara, terkiplere ihtiyaç vardır. Çocuk artık oynamaz, doğrudan doğruya içtimaî adam ödevlerini yapmaya başlar. Dördüncü ve beşinci devreyi zarurî kılan sebep cemiyetin bünyesidir. Onun eğer ilkel bir bünyesi olsaydı çocuk yeni kuruluşlara girmeyecekti. Çıraklık ve rençperlik yetecekti. Fakat evrimli ve iş bölümlü bir cemiyet için bunlar yetemez. Orada görenek ve gelenek dışında çalışan meslek adamları, uzmanlar vardır. Birinciler içtimaî dengeyi devam ettirdikleri halde, ikinciler bu dengeyi evrim hesabına bozmak, yenileştirmek için çalışırlar. Dördüncü devre pratik ve faydacı kişilerin kuruluş devresidir. Beşinci devreyle evrimin son safhasına giriyoruz. Eğitimcinin işi bu safha ile bitecektir. Bu evrimi yaratan ilk ilke çocuğun hayatî tabiatıdır. Çocuktaki sevgi, öfke, tecessüs gibi bazı müphem eğilimler içtimaî ortamlar içersinde gelişmek üzere o kişiliğinin ölü devrelerini tanır. Her kişilik evrimin bir mânasını verir. Her devre çocuğun erişkin olmasına doğru atılmış bir adımdır.»

Baltacıoğlu ikinci bölümde evrim sürecini ele alıyor ve birçok evrim felsefelerinin bu konudaki yetmezliklerini gösteriyor[210]. Buradan şu sonuçlar çıkıyor: 1) Çocuk tahta, demir gibi bir maddeye benzetilemez. Çocuğu kendinden başka birşeye benzeten her fikir kuru kelimeciliktir. Çocuğu herşeyden önce çocukla ifadeye çalışmalıdır. 2) Çocuk madde işler gibi dıştan düzeltilemez. O kendi kendine olur ve gelişir. Bundan dolayı eğitim fikri otorite fikri değil, herşeyden önce oluş ve hürriyet fikridir. 3) Eğitimde insan «müdahele»sinin son haddi çiftçilikte bahçıvan «müdahale»sinin son haddi gibidir. Bahçıvan hiçbir zaman verasetin, hayat hamlesinin yerine geçemez, geçmeyi düşünmez. Veraseti veri olarak alıp onun tam gelişmesine engel olan dış sebepleri kaldırmaya çalışır. 4) Büyük eğitim sorusu «çevre» kelimesine verilecek anlamdır. Çevreyi bize öğreten gerçektir. O zihinde inşa edilecek bir kavram değildir.

210. Baltacıoğlu (aynı kitap, s. 53-55).

Üçüncü bölümde pedagoji sistemlerinin tenkidini yapan Baltacıoğlu, bir bileşim denemesinde kendi fikrini özetliyor. Ona göre felsefe tarihi nasıl karşıt doktrinlerin kavgaları içinde buhranlı devreler geçirdikten sonra hayat, ruh ve hürriyet gerçeğini açıklayan müspet bir metafizik alanına girmişse pedagoji de doktrin kavgalarından sonra bu müspet alanı bulmaktadır. Fonksiyonlaştırma ve kurumlaştırma diye iki manzarası olan eğitimi anlamak için bir yandan insan ruhunun evrimine, öte yandan bu evrimi kurumlaştıran topluma bakmak gerekir. Birincisini eski kavramcı ve soyut metafiziklerden tamamiyle ayrılan ve hayati-ruhi realitenin ifadesinden doğan Bergson'un müspet metafiziği, ikincisini Durkheim sosyolojisi vermektedir. Fakat pedagojinin insanı bütün halinde ele alan bu görüşü, iki ayrı ve karşıt sistemin yanyana getirilmesinden doğamaz. İnsanın aynı zamanda hem fonksiyonlaşan hem kurumlaşan oluşunu anlamak için bu iki felsefeyi birbirini tamamlayan iki görüş gibi almalıdır.

Baltacıoğlu özel konuşmalarında kendini etkileyen Batı yazarlarından söz ederken Guyau'nun derin izi olmadığını, Freud üzerinde fazla durmadığını, Bergson'un yalnız başına yetmediğini, fakat sosyolog gözüyle bakınca birçok şeyler ifade ettiğini, Freud'un da yalnız başına anlaşılamadığını söylüyordu. Gerçi fikirlerini tahlil ettiğimiz zaman orada Freud'un ve genel çatışma (conflit) kavramının büyük bir yeri olmadığını görüyoruz. Bergson ve Durkheim'in uzlaşmaları da zaten Janet'nin gözlüğüyle hazırlanmış bulunuyor. Fransa'da Charles Blondel *Marazi Şuur* adlı kitabında[211] ve sonraki araştırmalarında mantıki düşünce ile anormalin ifade edilemezliği arasındaki münasebette «içtimaî ile ferdî», Durkheim görüşü ile Bergson görüşünün münasebetini buluyordu. Wilbois'nın *Süre ve Ödev* adlı kitabı da[212] başka bir şekilde bu iki düşünürü yanyana getirmekte idi. Baltacıoğlu'nun sentezi aynı düşünürler arasında yer almakla birlikte söylediklerinden büsbütün başka yeni bir sentez ileri sürmektedir. Çocuk, deli ve ilkeli normal kişilik işleyişinden ayırırken Türk düşünürü –belki bilmeden– Ch. Blondel'in açıklamasına yaklaşıyor: Şu farkla ki bu Fransız yazarına göre anormaldeki «ifade edilemezlik» (inexprimabilité) hali Bergson'un süre dediği mantıki düşünceye sığmayan ferdi şuurdan başka birşey değildir. Bu bakımdan bu yaklaşma tesadüfi olarak kalıyor ve Baltacıoğlu hemen açıklık getiriyor: *Bergsonien* süre kişiliğin kaynağıdır ve yalnız normal şuura aittir. «Çatışma» kavramı ise benim *Felsefe ve İçtimaiyat* dergisinden başlayarak geliştirdiğim fikrin hâkim noktası idi. Toplumla uzviyet arasındaki çatışmayı açıklarken yalnız Freud ve Adler'i değil Sollier ve başka piskopatologlarda görülen «çatışma» kavramını bu açıdan yorumladığımız zaman bir mâna taşıdığı üzerinde ısrar ediyorduk. Benim dramatik ve mücadeleli bir oluşta bulduğum kişilik gelişmesini[213], Baltacıoğlu ruhun kendi öz oluşunda bulmaktadır.

*

Baltacıoğlu, kendinden sonraki nesillerin pedagojik çalışmalarının hareket noktası oldu. Orijinal görüşünün izinden gidenler bulunmadı ise de, mektepçiliği sonraki

211. Charles Blondel, *La Conscience Morbide.*

212. Wilbois, *Durée et Devoir.*

213. *Cemiyet ve Marazi Şuur*'da savunmaya başladığım bu fikri *Umumî Ruhiyat, Aşk Ahlâkı, İnsanî Vatanperverlik*'de devam ettirdim.

nesillerin ve başlıca ilk öğretmen okulları pedagoji öğretmenlerinin yetişmesinde rehber oldu. Ondan sonraki nesilde Sadrettin Celâl Antel ile Hıfzırrahman R. Öymen ve Halil Fikret bir yer tutmaktadır. Sadrettin Celâl Antel (1891-1954) ticaret mahkemesi reisi, Hukuk ve Mülkiye'nin ticaret hukuku müderrisi Celâl Bey'in oğludur. İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini, burada ve Fransa'da Ecole Normale'de gördü. Dönüşünde İstanbul Lisesi'nde öğretmenlik yaptı. Fuat Köprülü ile G. Le Bon'dan *Ruh-ü Cemaat*'i, John Dewey'den *Yarının Mektepleri*'ni çevirdi. *Muallim* dergisinde makaleler yazdı ve Sâtı'yla tartışmalara girdi. 1919'da kurulan *Aydınlık* dergisinin yazarları arasına karıştı. Fakat bu komünist derginin gizli faaliyeti dolayısıyla tevkif edilerek bir süre hapiste kaldı. Bu sürede *Decroly Usulü* adlı eseri çevirerek eşi Leman Antel adına yayınladı. Hapisten çıkınca Talim ve Terbiye Dairesi tercüme heyetinde çalıştı, daha sonra İstanbul Kız ve Erkek Öğretmen okulları pedagoji öğretmenliğinde bulundu. 1936'da üniversiteye pedagoji profesörü tayin edildi. Bundan sonra mesleki faaliyetinde komünizmle ilgisi olmadı. Yalnız İkinci Dünya Savaşı içinde *Tan* gazetesinde yazdığı Anten imzalı başyazılarda Sovyet Rusya dış politikasını tuttu. Fakat pedagojik yayınlarında Durkheim sosyolojisi sistemine sadık kaldı. Bunu Binet ve Simon psikolojisinin test metodu ile tamamladı. Başlıca eserleri *İlk Tahsil Verim Testi, Maarifimiz ve Meseleleri, Mektep Piyesleri, Pedagoji* (üç defa basılmıştır), *Tanzimat Maarifi, Test Usulü, Umumi Didaktik, Yeni Terbiye ve Tedris Tekniği*'dir. 1941 Ahlâk Şûrası'nda, Sadri Maksudi tarafından solculukla itham edildiği halde, aynı şûrada Muzaffer Şerif'in pedagojide Durkheimci ve muhafazacı olduğu şeklindeki hücumuna uğradı ki bu da onun pedagojik kanaatlerini belirtmesi bakımından doğrudur. 1954'de bir test sınav kâğıtlarını okurken öldü.

Hıfzırrahman Raşit Öymen 1900'de Trabzon'da doğdu. İlköğrenimini orada ve sonra öğretmen okulunda yaptı. İlk hocalığı Trabzon'da başladı. Orada, *Yeni Mektep* adında bir dergi çıkardı. Bu dergiye Samsun'da devam etti. 1926'da da Viyana'ya gitti. Orada yeni pedagoji sistemlerine ait tetkiklerini *Mektepçiliğin Kâbesinde* adlı kitapta yayınladı (Birinci baskı 1926, ikinci baskı 1928). Bu sırada İstanbul Erkek Öğretmen Okulu'nda pedagoji okuttu. Bir süre İzmir Öğretmen Okulu'nda bulundu ve 1936'dan sonra mebus seçildi. İkinci seçim devresindeki mebusluğundan sonra emekliye ayrıldı ve ücretli olarak Gazi Eğitim Enstitüsü'nde bir süre pedagoji okuttu. 1961'de İlâhiyat Fakültesi'ne İslam pedagojisi öğretim görevlisi tayin edildi. 1966 yılı başında ikinci defa oradan emekliye ayrıldı. H. R. Öymen'in meslek hayatına ait birçok yayınları vardır. Başlıcaları *Yeni Mektebe doğru* (1927), *Genel Öğretim Metodları* (1930 birinci baskı), *Mektep İnzibatında Reform* (1930), *Vatandaşlık Terbiyesi* (Kerschensteiner'den çeviri, 1931), *Pedagoji Kıraati* (1931), *Yaşanmış Pedagoji* (Scharelmann'dan çeviri, 1936), *Tek Öğretmenli Ve Beş Sınıflı Köy Okulları* (1939)*, *Umumî Tedris Usulü* (1928), *İş Terbiyesi* (köy enstitülerinde okutulmuştur, 1933), *İş Esaslarına Uygun Öğretim Usulleri* (1940), *Genel Öğretim Metodları* (Nihat Adil ile beraber, 1958)[214], İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nde *İslâmda Öğretim ve Eğitim Hareketleri* (1964), *Eğitime Giriş* (1964), *Türkiye'nin Ana Eğitim Problemleri* (1965), *Eski bir Türk Öğretim Metodcusu* (1966) başlıca kitaplarıdır. H. R. Öymen'in pedagojide esin-

* Burada ileri sürdüğü fikir, 1941 Maarif Şurası'nda kabul edilmiş ve uygulanmıştır.

214. H. R. Öymen'in kitabının bu üçüncü baskısı daha genişletilmiş bir şekilde çıkarılmıştır.

lendiği Alman terbiyecileri Kerschensteiner ve Paulsen'dir. Onların iş prensipleri ve toplu öğretim (gesamtumterricht) usulüdür. Pedagojide John Dewey metoduna karşı da sempatik davranışı vardır. H. R. Öymen memleketimizde Alman pedagojisini ilk getirenlerdendir. Halil Fikret pedagoji tarihine dair eserleriyle bu alanda onu tamamlamaktadır. Bu bakımdan her ikisini de Fransız pedagojisinden esinlenmiş olan Baltacıoğlu'nun devamı saymaya imkân yoktur. H. R. Öymen 1955'den beri *Eğitim Hareketleri* adlı bir dergiyi devamlı surette çıkarmaktadır*.

MÜMTAZ TURHAN

Yeni nesilde maarif meselesini kültür değişmeleri problemi içinde ele alan Mümtaz Turhan, Fransız ve Alman pedagojilerinden farklı bir şekilde, kültür antropolojisine dayanarak incelemektedir. Bundan dolayı onu, kendi fikir önderi olarak Gökalp'ı göstermesine rağmen, bu fikir geleneğinin devamı sayamayız. Daha çok Anglo-Saxon maarifini örnek olarak alan, sosyal hayatla temasta uzman yetiştirilmesini isteyen ve kültür değişmesine sosyal tetkikten başlayan Meslek-i İçtimaî akımı ile ilgili sayabiliriz. Mümtaz Turhan 1908'de Erzurum'da doğdu. İlköğrenimini orada, orta öğrenimini Kayseri ve Bursa liselerinde yaptı. 1928'de Almanya'ya psikoloji tahsiline gitti. 1934'de Üniversite psikoloji doçentliğine tayin edildi. Almanya'da Gestalt psikoloji eğitiminin etkisinde çalıştı. 1940'dan sonra yeniden İngiltere'ye gitti. Orada sosyal psikoloji eğiliminin etkisinde kaldı. 1946'da profesör oldu. Şimdi tecrübi psikoloji kürsüsünü idare etmektedir**. *Kültür Değişmeleri* (1951), *Maarifimizin Ana Davaları* (1954), *Garplılaşmanın Neresindeyiz* (1961) adlı eserleri yazdı. Son yıllarda *Atatürk Devrimleri* üzerinde bir broşürü çıktı. Mümtaz Turhan'a göre kültür değişmeleri[215] zamanımız sosyal psikolojisinin en önemli konusudur. Gerçi bugün sosyolojide toplumsal ve tarihi oluşun bir değişmeden ibaret olduğuna dair kuvvetli bir eğilim varsa da bunun bağlı olduğu şartları gerektirme bakımından uyuşulamamaktadır. Bununla birlikte önemleri ve etki dereceleri her yazara göre değişmek üzere dış tabiata bağlı şartlar, tekniğe ve üretim vasıtalarına bağlı şartlar, bir de kültürden gelme şartlar üzerinde durulmaktadır. Ayrıca kültürlerin ayrı merkezlerden doğmuş veya bir merkezden dünyaya yayılmış olduğu hakkındaki teorileri de göz önüne almalıdır. Bütün bu karşıt görüşlerde ortak nokta: Tarihi değişmeler sürecinden nisbeten devamlı olanla iğreti olanı, üniversel olanla bölgesel olanı ayırmaktır. Mümtaz Turhan, kültürle medeniyeti ayıranlar ve birleştirenlerin tariflerini gözden geçiriyor. Bizde Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırışına karşılık medeniyetle kültür arasında hiçbir fark görmeyen bir görüş de vardır. Fakat yazara göre: «Bu iddianın garabeti Batı'yı sanki tek bir millet tarafından temsil ediliyormuş gibi kabul etmesinde, milletlerarasında hiçbir fark görmemesindedir.» Eğer kültürün ayırdedici vasfı olmasaydı, o da medeniyet gibi millet sınırını aşabilseydi bütün insanlığı tek bir medeniyete sahip kılmak kolaylaşırdı. Yazar kültür değişmelerine örnek olarak bürokratik edebi zihniyete sa-

* H. R. Öymen 1979 yılında öldü.

** Mümtaz Turhan 1969 yılında ölmüştür.

215. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik, İstanbul Edebiyat Fakültesi yayınlarından 1951).

hip Çin'i veriyor. Böyle bir toplum, Batı zihniyetine o kadar yabancıdır ki bütün teknik temaslar hiçbir esash değişme doğurmuyor. Onun benzerini memleketimizde arıyor. Tanzimat'tan beri devam eden kültür değişmesi çabasının sonuçsuzluğunu bürokratik-edebi zihniyette görüyor.

Bir kültür temasının ne derecede değişmeyi doğurabileceğini tetkik için kültür antropolojisi esaslarına dayanarak bir köy topluluğu üzerinde yaptığı tetkiki anlatıyor. Ziyaret ettiği köyler Horasan, Azap, Ardos, Zara ve Zarnak adındaki Erzurum köyleridir. Bu köyler birbirinden 3-5 km. mesafededir. Nüfusları 150-800 arasıdır. Hepsi aynı yerden, 150 yıl önce Kafkasya'dan gelmişlerdir. Mümtaz Turhan bu köylerin iktisadi durumu ve faaliyetlerini, köyde aileyi, göçü, kültür değişmelerine ait bazı gözlemleri işaret ediyor. Araştırma metodu olarak topluluk üzerinde yapılan tecrübeler, şahsi münasebetleri ve gözlemleri kullanıyor. Köyde değişmeler üzerinde tesir faktörleri şunlardır: 1) Göçmenlik faktörü, 2) Cemaatin bugün yaşadığı coğrafi ve toplumsal değişmeler, 3) Komşu vilayetler ve başlıca Kars halkıyla temas. Bu esaslardan hareket ederek önce maddi sonra manevi kültür değişmelerini gözden geçiriyor. Bu karşılaştırmalar gösteriyor ki birincilerle ikinciler arasında değişme nisbeti aynı değildir ve ikincilerde bazen hiç görülmüyor. Reddedilen ve özümsenmeyen kültür unsurları arasında: a) Kabul edilip denendikten sonra reddedilenleri, b) Büyük bir ihtiyaca cevap teşkil edecekleri için çok arzu edilmelerine rağmen kabul olunamayan unsurları, c) Hiç denenmeden reddedilen unsurları ayırıyor. Sıkı ve devamlı temas kültür değişmesinin esaslı şartı ise de arada mutlaka bir değişme doğamaz hükmüne varıyor ve buradan kültür karışmasına engel olan sebeplerin «tamamiyle psikolojik» olduğu sonucunu çıkarıyor. Çeşitli kültürlerin karışmasını gerektiren bireyler çok farklı ise de bu olayların mekanizması gayet basit olduğundan daima aynı monotonlukta meydana gelmektedir. Kültür karışması önce unsurların karşılıklı alınıp verilmesiyle başlar, bu değişimde psikolojiye ait faktörler başka kültür değişimlerindeki gibi tesir eder. Kabul edilen unsurların özümsenmesi de aynıdır. Kültür karışmasında iki toplumun eşit unsurlar alıp vermesi hali çok nadirdir. Yazarın bütün açıklamalarında psikolojiyi ağırlık merkezi olarak almada ne derecede haklı olduğu şüphelidir. Sosyolojik açıklamaları birbirinden farklı oluşları yüzünden şüphe ile karşılayan yazarın psikolojik açıklamalarda da çeşitli, hatta birbirine karşıt görüşlerin bulunduğunu hatırlaması doğru olurdu. Bu noktalar bir yana bırakılırsa Mümtaz Turhan, M. Ali Şevki ile başlayan ve zamanımızda İbrahim Yasa, Fatma Taşkıngöl, İngiliz araştırıcı Paul Stirling gibi sosyologların devam ettikleri araştırma yolunda bir adım atmış olduğunu kabul etmek gerekir.

Maarifimizin Ana Davaları kitabı, «Tuba ağacı» görüşünden beri kapanmış eski bir tartışmayı canlandırıyor. Maarif işine ilkten mi, üniversiteden mi başlamalı. Emrullah Efendi gerçi fiilde kendi teorisini tatbik edemedi. Fakat sonradan gelenler onu savunmaya devam ettiler. Maarifçilerimizin büyük bir kısmı ise hâlâ geri kalmamızın sebebi okur yazarlığın azlığında aramakta, köy enstitüleri teşkilatı, çavuş kursları, ilköğretimin yayılması için yapılan savaşlarla bunu önlemeye çalışmaktadırlar. Halbuki Mümtaz Turhan'a göre bu suretle maarifin ana davası çözülmüş değildir. Asıl derdimiz memleketin iş ve idare dallarının muhtaç olduğu derinleşmiş uzmanlardan yoksun bulunuşudur. Bu durumda kaldıkça memleket zihniyet bakımından geri, büro işini dahi başaramayan, memurların, ilk ve ortaöğretim işini hakkıyla başaramayan öğretmenlerin elinde kalacaktır. Bizde eksik olan okur-yazar sayısının azlığı değil, haki-

ki aydınların azlığıdır. Umumi bilgi sahibi yarı aydınların kafasında hakiki Batı zihniyeti yerleşmediği için hiçbir kültür değişmesi beklememeliyiz. Bu şekilde bütün teknik değişmeler yüzeyde kalmaya ve memleket, esasında, şarklı ve ilkel zihniyetten çıkamamaya mahkûmdur. Bunun için esaslı hal çaresi her bilgi ve iş dalı için yetecek kadar çok uzman yetiştirmek olmalıdır. Mümtaz Turhan bunun için ileri bir millet olmanın pratik çaresi olarak a) Avrupa ve Amerika'ya çok sayıda ve iyi seçilmiş öğrenci gönderilmesini, b) Araştırma enstitüleri açılmasını ileri sürüyor. Batı'nın ne olduğunu, oraya gönderilen öğrencilerin bize neler getirmeleri gerektiğini bilmeliyiz. Bugün öğrencilerin gönderilmesi işi gayesiz ve plansız olduğu gibi oradaki öğrenimleri de düzensiz ve kontrolsüzdür. Bunun için gönderilenlerden pek azı öğrenimini tamamlıyor ve uzman olabiliyor. Bu yüzden Batı'dan gelenler memlekette bir fikir hareketi uyandıracak belirli bir yoğunluğu bulamıyor. Öyle ise batılılaşmanın esaslı şartı hakiki ilmi memlekete getirmek ve yerleştirmek olmalıdır. Memlekette araştırma enstitüleri kurma fikri uzman yetiştirmenin sonucudur ve onunla bir bütün teşkil eder. Mümtaz Turhan burada üniversitelerin ıslahından ve yeni bir üniversite açılmamasından söz ediyor. Mevcutları tamamlamadan yeni üniversiteler açılması fikrine şiddetle karşı bulunuyor. İleri sürdüğü her iki fikri bugün uygulanmakta olan şekle karşıdır ve onları sonuçsuz, zararlı görmektedir.

DİL DEVRİMİ SONUÇLARI

1931'de Birinci Dil Kurultayı ile başlayan dil devrimi hareketi Türk Dil Kurumu çalışmalarında devam etmiş, kurultayda ve sonra uyandırdığı tepkilerle bugüne kadar uzayan bir çığır meydana getirmiştir. Bu hareketin ilk dönemi kurultayda ileri sürülen dilin iradi düzeltilmesi tezine karşı Hüseyin Cahit Yalçın'ca savunulan dil devrimi görüşünün karşılaşmasıyla başlar. Birinci tez dilin «dıştan karışma»larla çabuk değişebileceğini, bir dil devrimi olacağını söylüyor. İkinci tez ise Türkçenin son elli yılından beri zaten sadeleşmekte olduğu ve dilin bu tabii devrimine dıştan karışmanın fayda yerine zarar vereceğini söylemekte idi. Kurultay birinci tezi savunduğu halde dışarıda ve sonradan Hüseyin Cahit'in tezini tutanlar çoğaldı. Soru daha dar bir çerçevede Birinci Meşrutiyet'ten biraz önce konmuştu. Ali Suavi, terimler sorusunu bugünkü şekle uygun tarzda cevaplandırıyordu. Yabancı kelimeleri temizleme düşüncesinin örnekleri Süleyman Paşa'nın, Şinasi'nin yazılarında görülüyordu. Bir yandan da yeni edebiyat (Servet-i Fünun) ağdalı Arapça, Farsça, kelimeleri artırmadan geri kalmıyordu. İkinci Meşrutiyet'te Raif Fuad'ın «tasfiyecilik» tezi bu aşırı ağdalı dilin karşısında doğduğu zaman iki kutbu uzlaştırmak isteyen Gökalp, konuşulan İstanbul Türkçesini ölçü diye alıyor, yabancı kelimeler konusunda «Türkçeleşmiş Türkçedir» formülünü ileri sürüyordu. Şimdi dil devrimcilerine karşı doğan yeni tepki hareketi de Gökalp'in bu formülünü benimsemekte idi. Onlar yeni dil hareketine «zorlama Türkçecilik» diyorlardı. Bunun en belirli örneği Z. F. Fındıkoğlu'nun Muallimler Birliği'nde önayak olduğu Birinci Dil Kongresi'dir. Fındıkoğlu 1940'da felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesi komisyonunda olumsuz tavır almış, ve ondan sonra *İş* Dergisi'nin birçok sayılarını bu konuya ayırdığı gibi bu dil kongresinde de dil devrimine karşı olan sözleri toplamıştır[216]. Ancak bu toplantıya katılanlardan bir kısmının tam karşı

216. *Birinci Dil Kongresi* (23 Ekim 1948, 31 Ekim 1948, Akgün matbaası, İstanbul 1949).

tezi savunmadıkları, ölçülü kaldıkları ve devrimci görüşe bir dereceye kadar hak verdikleri göze çarpmaktadır[217].

Türk Dil Kurumu çalışmalarına kurultaydan yıllarca önce katılan ve gramer hazırlığı yapanlar arasında bulunan Ragıp Hulusi[218] kurultaydan sonra düzeltme ve yenileştirmecilerin aşırı hareketlerine karşı vaziyet alarak onlardan ayrılmıştı. Önce *Türkiyat* Mecmuası'nda çıkan *Dil Mükemmelliği ve Dili Mükemmelleştirme Görüncelerı* adlı yazısında bu konudaki Macarca yayınlardan bahsetti[219]. Sonra *Tarihsel Bakımdan Öz Türkçe ve Yabancı Sözlerin Fonetik Ayraçları* adlı seminer çalışmasında, daha sonra bunu tamamlamak üzere yayınladığı ikinci fasikülde Türkçenin öz kurallarına uyarak yapılacak bir yenileştirmenin esaslarından bahsetti[220]. Bu yazısı Dil Devriminin ana fikrine hücum etmekten çok onu uygulanmasındaki ölçüsüzlüğü, daha doğrusu dil bilgisi bakımından eksikler ve yanlışları tenkit ediyordu. İkinci Dil Kurultayı 1934'de toplanmış, gramer, terim, filoloji, dil karşılaştırmaları komisyonlarının raporlarını incelemiş, ayrıca onaltı tez dinlenmiştir. Kurultaya çağrılan Prof. Giese, Samoiloviç, Mescaninov da bu arada söz almışlardır. Bu kurultayda Ali Fuat Paşa Türkçe askeri terimler hakkında raporunu okudu. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin adı Türk Dil Kurumu'na çevrildi[221]. 1934'den 1935'e kadar kurumun çalışmaları aşırı hızla ilerlemiş, fakat Atatürk'ün «Güneş-Dil Teorisi» yani bütün dillerin aynı kökten geldiği hakkındaki tez bu hızı ölçülü bir hale getirmiştir[222]. Atatürk'ün ölümünden sonra Dil Kurumu'nun çalışmalarına karşı hücumlar başladı. Bunlar yeni bulunan terimlerin Türk dilinin esaslarına uymadan uydurulduğu noktasında toplanıyordu. 1940'dan sonra Dil Kurumu'nun çalışmaları canlandı. Türkçe sözlük hazırlandı. 1942'de Dördüncü Dil Kurultayı toplantı. 1945'de Anayasa Tasarısı Büyük Millet Meclisi'nce kabul edildi. Böylece devlet dilinin Türkçeleştirilmesi yolunda önemli bir adım atıldı. Selçuklu Devleti'nin son zamanına kadar resmi devlet dili Farsça olduğu halde ilk önce Karamanoğlu Mehmet Bey Konya'da Türkçeyi devlet dili olarak kurduğu gibi şimdi de «Osmanlıca» karma dili yerine Türkçe devlet dili haline getiriliyordu. 1945'de Beşinci Dil Kurultayı toplandı. Buna karşı 22 Ekim 1948'de İstanbul Muallimler Birliği Dil Kongresi'ni topladı. Burada ileri sürülen başlıca tezler şunlardı: 1) Dil devrimi ilimle ilgisi olmayan bir parti politikası oyunudur. 2) Devlet zoruyla okul kitaplarına uydurma kelimeler sokulmuştur. 3) Bu yüzden yaşlılar gençlerin dilini anlayamaz hale gelmiştir[223]. 1949'da Altıncı Dil Kurultayı toplandı. Daha 1941'de felsefe terim-

217. Birinci Dil Kongresi'nde Prof. G. Kessler, Almanya'da dilin arınması için yapılan gayretleri anlatırken, Sadri Maksudi «Medeni Milletlerde dil düzeltilmesi» işinden söz ederken, Mithat Sadullah Sander yeni matematik terimleri anlatırken çok ölçülü ve dil hareketine yakın konuşmaktadırlar. Z. F. Fındıkoğlu da dil sosyolojisine ait yazısında sadeleşmeye karşı değildir. Yalnız yeni kelime üretmenin dilin kendi kurallarına uygun olması noktasında ısrar eder.

218. *Gramer Hakkında Rapor,* Latin harflerinin kabulünden önce çıkan bu kitabın önsözünde, şair ve romancılar dışında Ragıp Hulusi, Ahmet Cevat gibi iki filolog görülüyor. Fakat Ragıp Hulusi, filoloji ve lengüistik kurallarına uygun bir devrim istediği halde ötekilerin bu fikre yanaşmamaları, onun sonradan bu çalışmaları yarıda bırakarak İstanbul Üniversitesi'ne dönmesine sebep olmuştur.

219. Ragıp Hulusi, *Dil Mükemmelliği Ve Dili Mükemmelleştirme Görünceleri* (Türkiyat Mecmuası, C. IV, ayrı basım, 1934).

220. Ragıp Hulusi Özdem, *Tarihsel Bakımdan Öz Türkçe Ve Yabancı Sözlerin Ayraçları* (1 ve 2. fasikül, 1937-1939).

221. *Dil Devriminin Otuz Yılı* (Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962).

222. *Birinci Dil Kongresi zaptları.*

223. *Dil Devriminin Otuz Yılı.*

lerinin Türkçeleşmesi için Şekip Tunç'un başkanlığında bir komisyon çalışmıştı. Orada üç tez çarpışmakta idi: a) Terimleri tam olarak Türkçeleştirmek. b) Eski felsefe terimlerinde hiçbir değişiklik yapmamak. c) Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçmemiz için eskiden Doğu'dan gelen kavramlar gibi yeni kavramlar yeni sözcükler getirmektedir. Tarihimiz İslam Medeniyetine bağlı olduğu için oradan gelen sözcükleri kökten atamayız, azaltabiliriz. Batı'dan gelen kelimeleri de büsbütün önleyemeyiz. Yeni ilimler ve uzmanlıklar yeni kelimelerini getiriyor. Mümkün olduğu kadar her kavramı Türkçe bir kelimeyle karşılayacağız. Fakat hedefimiz kelime değil kavram zenginliği olmalıdır. Öyle ise terimlerde yolumuz eklektik olacaktır. Bu benim tezimdi. Çoğunluk toptan arınma tezini tutuyordu. Fakat fiilde bu toptan arınma uygulanamadı. Zaman bir kısım terimleri yıprattı. 1953'de toplanan İkinci Felsefe Terimleri Komisyonu bazı rötuşlar yaptı. Böylece iki karşıt tez çarpışmada devam etmekle birlikte eylemde benim savunduğum görüş gerçekleşmiş bulunmaktadır. 1950'den sonra politika etkisiyle devletin dilinin Türkçeleşmesine karşı Büyük Millet Meclisi'nde bir tepki uyandı. Bu tepki devlet daireleri ve hukuk işlerine ait birçok terimleri eski haline koydu. Yalnız ordu geri dönmedi. Özel bazı direnmeler olduysa da yine Türkçe gittikçe yayıldı ve dilin politikayla, din düşüncesiyle ilgisi olmadığını gösterecek birçok kanıtlar çıktı. Öz Türkçe gazete diline girdi. Okullarda yerleşti. Üniversiteye sokuldu. 27 Mayıs 1960'dan sonra Milli Birlik yönetiminde Türkçe yeniden ele alındı. Yeni anayasanın Türkçe olmasına çalışıldı. Aynı yıl Dokuzuncu Dil Kurultayı toplandı. Son yıllarda ilim dallarından her birine ait terimler baştan incelenmekte ve eksikler üzerinde çalışılmaktadır. Uriel Heyd, Türk Dil Kurumunun aşırı çalışmalarına karşı «Güneş-Dil Teorisi»nin ihtiyatlı bir gerileme olduğunu söylüyor[224]. Fakat aynı yazar siyasi karışmalara ve durdurucu hareketlere rağmen dil devriminin durmadığını, bir yandan sözlük, kılavuz vb. çalışmaları ilerlettiğini, bir yandan da yeni Türkçenin yeni edebiyatçı ve yazar nesillerince kuvvetle tutulduğunu anlatıyor. Yalnız burada benimsenen ve benimsenmeyen yeni sözcükler üzerinde duruyor: Uray (belediye), özgenlik (hürriyet), işyar (sivil hizmet) kelimeleri beğenilmedi. Konu (mevzu), sonuç (netice), görev (vazife), çoğunluk (ekseriyet), ilgi (alâka), önem (ehemmiyet), alan (saha) kelimeleri kullanıldı. Belirtmek (tebarüz ettirmek), başarı (muvaffakiyet), dilekçe (arzuhal) vb. kelimeleri tam tutundu.

Ragıp Hulusi Özdem *Dilimizin Islahı Üzerine Muhtıra* adlı kitabında[255] terim işinin bağlı bulunduğu meseleleri inceliyor. Önce sosyolojik bakımdan dilimizin düzeltilmesinin hedefini arıyor. Sonra konuyu pedagojik şartlar bakımından ele alıyor. Yazının kültür çevresiyle ilişiğini yazı ve imlanın dil ile ilişiğini inceliyor. Öğretim buhranı karşısında pedagoglarımızın ödevlerinden söz ediyor. İkinci bölümde dilin yetkinleşmesini dört bakımdan ele alıyor: 1) Zenginlik, 2) tesirlilik, 3) açıklık, 4) güzellik. Kelimelerin zenginliği ne demektir? Bu herşeyden önce kavram ve kullanış zenginliğine, medeni ihtiyaçların zenginliğine karşılık kelimelerin bulunması demektir. Fakat bizde kelime bolluğu her zaman bunu sağlamamıştır. Eskiden hiçbir özel anlamı olmayan sinonim pek çok kelime vardı. Bunun sebebi sosyal tabakalardan herbirinin

224. Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem, 1954).

225. Ragıp Hulusi Özdem, *Terimler Meselesi Münasebetiyle Dilimizin Islahı Üzerine Muhtıra* (Rıza Koşkun matbaası, İstanbul 1941).

aynı kavramı ayrı kelime ile karşılaması idi. Gök = sema, güneş = şems, hurşit, kullanmak = istimal gibi. Meşrutiyet bu tabaka ayrılıklarını ortadan kaldırınca çift hatta üç kelimeden lüzumsuzu dökülmeye başladı. Cumhuriyet'ten sonra Batı medeniyetine radikal olarak yöneldik. Harfleri değiştirdik. Dilimizin yapısı Batı dilleri zümresine yaklaştı. Öğrencilere doğu dillerini okutmaz olduk. Onlar Arapça, Farsça kelimelerin türeme şekillerini bilmedikleri için yeni sistemimiz bu kelimelerin bırakılması işini hızlandırdı. Buna karşı Batı'dan aldığımız yeni teknik ve ilimler bize yeni kavramlar ve kelimeler getirdi. Eskiden bunlara karşılık Arapça kelimeler icat ediyorduk. Şimdi bu imkânsızlık yüzünden yeni ilimler kelimeleriyle birlikte girdi. «İçtimaiyat» yerine sosyoloji, «hayatiyat» yerine biyoloji vb. gibi. Fakat Arapça kelimeleri de büsbütün atamadık. Bir yandan da Cermenler, Macarlar gibi kendi dilimizden kelimeler üretiyoruz. Böylece eskiden ikiz kavramlar varken şimdi başka bir bakımdan ikiz hatta üçüz kavramlar meydana çıktı. Bunlar dilin zenginliğini değil, anarşisini gösterir. Bununla birlikte Ragıp Hulusi, Kuzey Avrupalıların da bu buhrandan kurtulmadıklarını işaret ediyor. Gesellschaftslehre = Soziologie, Sauerstoff = Oxygene gibi. Bizde Doğu-Batı ikiliğinden doğan bu buhran birden kaldırılamaz. Onun anlaşılamamış olduğunu Halit Ziya Uşaklıgil gibi üstat saydığımız bir romancının *Son Posta*'daki şikâyetçi yazısı gösteriyor. Ragıp Hulusi'ye göre aynı lüzumsuz çokluk, dilin şekil ve kurallarında da vardır. Arapça kalıntısı kurallar büsbütün atılamamış, Türkçe kurallar kullanılmaya başlamış olduğu için ikisi yanyana yer almaktadır: Arapça nisbet (y) si ile sel ve sal yanyana ve karışık olarak duruyor. Bunlara bazen frenkçe sonekler takılıyor: kültürel gibi. Bunları olabildiği kadar azaltmak ve aynı tipte yaklaştırmak gerekir. Ragıp Hulusi, dilimizdeki şekil eksiklerini tespit ediyor. Bu arada önek ve sonekin bulunmamasından doğan terim sıkıntısını anlatıyor. Ondan sonra kelime eksikliklerine geçiyor. Ayrı kavramları aynı kelimeyle karşılama yüzünden düşülen düşünce buhranı ve Batı düşüncesini bu şekilde incelikleriyle kavrama imkânsızlığı üzerinde duruyor. Beşinci bölümde dile yeniden almacak kelimeleri inceliyor. Öz Türkçe kelimelerin alınışında yeni sorular meydana çıkarmaktadır: 1) Bunlar şecere bakımından mı, yaygınlık bakımından mı kabul edilecektir; 2) Şive bakımından Türkiye Türkçesine uydurma; alınacak yeni kelimelerde işletilmesi gereken son eklerin şematik ve hayati değerleri ile estetik farklarının tespiti. Bu sorulara göre o vakte kadar yapılanları gözden geçiriyor, elverişli olanları ve olmayanları ayırıyor, ondan sonra Batı medeniyetinden alınan eski ve yeni sözlerin alınışıyla yazılışını inceliyor ki bu nokta şimdiye kadar hiçbir ilke ve kurala bağlanmış değildir. Sonuç olarak dilde yenileştiricilerle kuralcıların daima çarpışacaklarını ve ikincilerin kontrolü yardımıyla birincileri attıkları adımların daha sağlam olmasının sağlanacağını söylüyor. Ulaştığı hükümler şunlardır: 1) Yenileştirme işinde yazı sistemi göz önünde bulundurulmalıdır. 2) Yazış yerli ve yabancı bütün kelimeleri kaplamak üzere fonetik ve etimolojik ilkeler arasında akıllıca bir düzen kurmalıdır. 3) Yenileşmede derecelenme gözetilerek önce gramer, sonra sözlük göz önüne alınmalı, gramerde de önce bileşik sonra türevli sözler işlenmelidir. 4) Gerek gramer gerek sözlük düzeltilmesinde önce Türkçeleştirme, sonra zenginleştirme düşünülmelidir. 5) Yerinde kalacak ve yeni alınacak kelimeler gramerce bugünkü Türkçenin yanısıra uydurulmalıdır. 6) Tamamlama için önce yerli sözlere sonra yabancı Batı şekillerine başvurulmalıdır. Her ikisinde de şe-

kilci değil pragmatik davranılmalıdır. 7) Öz Türkçe sözler için en yakın kaynaklardan başlanarak Orta Asya Türkçesine kadar gidilebilir. 8) Dilde bırakılacak Doğu kelimelerinin yaşamalarına elverişli bir yazış şekli bulunmalı, bu olmayınca yerine Türkçe veya milletlerarası Batı sözleri aranmalıdır. 9) Yenileşmeden meydana gelecek fazlalıklardan sakınmak için değişiklikten önceki unsurları azaltmaya çalışmalıdır. Yeni dil çalışmaları içinde filoloji ve lengüistik esaslarına göre en kuvvetli tenkitler Ragıp Hulusi tarafından ileri sürülenlerdir ve Dil Kurumunun ilkelerine uygun olarak düzeltmeler bu tarzda yapılabilir.

YENİ FELSEFE AKIMLARI

1933'de üniversitenin kuruluşu Türkiye'de yeni felsefe akımlarının başlangıcı sayılabilir. Çünkü bu dönüm noktası hem Batı'da veya Türkiye'de yetişmiş yeni nesillerin üniversitede görev alarak yeni fikir akımları getirmelerinin başlangıcı olmuş, hem de daha çok Hitler Almanya'sının aynı yıllarda memleketten çıkardığı birçok değerli ilim adamının İstanbul Üniversitesi'nde görev alması yüzünden o güne kadar tanımadığımız en yeni fikirlerin Türkiye'ye girmesine sebep olmuştur. Üniversite reformu bu maksat için İsviçre'den çağrılan ve dünya ilminde pek tanınmış olmayan Albert Malche'ın verdiği rapora dayanarak yapılmıştır[226]. Reform teşebbüsünde onunla birlikte çalışanlar Y. Mühendis Okulu öğretmenlerinden Kerim Erim, Galatasaray Lisesi eski kimya öğretmeni Rüştü, Maarif Vekâleti müfettişlerinden Avni Başman idi. Acele yapılan bir tasfiye hareketinde Edebiyat Fakültesi'nden Baltacıoğlu, Ferit Kam, Tıp Fakültesi'nden Kemal Cenap, Hamdi Hoca gibi değerli bilim adamları kadro dışında kalmıştı. Bununla birlikte biz burada yeni üniversitenin ne dereceye kadar yeni ve sağlam fikirler getirdiği noktasında duracağız.

Edebiyat Fakültesi'nde yeni kurulan sistematik felsefe kürsüsüne Berlin Üniversitesi'nden Hans Reichenbach getirildi. Fen Fakültesi'nde matematik kürsüsüne ihtimaliyet hesabında yenilikler yapmış olan von Mises, İktisat Fakültesi sosyoloji kürsüsüne *Sozial Politik* bilgini G. Kessler, iktisadi coğrafya ve felsefe tarihi kürsüsüne Rustov, tecrübi psikolojiye Peters tayin edildi. Reichenbach, Edebiyat ve Fen fakültelerinin bir kısım hocalarıyla birlikte Tabiat İlimleri Derneği'ni kurdu. Pro-seminerlerinde, fakülte felsefe doçentleriyle dışardan gelen felsefe meraklılarının hazır bulunduğu bilim felsefesine ait tartışmalı konferanslar serisi hazırladı. Kısmen derslerinde, kısmen bu seminerlerde *empirisme logistique* denen kendi bilgi teorisi ile ihtimaliyet (olasılık) mantığının esaslarını anlattı. 1933-36 arası verilmiş olan bu dersler ve konferanslar Nusret Hızır tarafından Türkçeye çevrilmekte idi. Birinci Dünya Savaşı'nda İstanbul'da profesör olan G. Jacobi'nin hemen hiçbir etkisi olmadığı halde 1933'deki Alman profesörlerinin daha belirli etkileri olması, Türk hocalarının azalması ve üniversite çevresinin değişmesiyle açıklanabilir. İhtimaliyet mantığı ve bilim felsefesi bir kısım yeni felsefe doçentleri üzerinde iz bıraktı[227].

226. Albert Malche, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor* (Maarif Vekâleti yayını 1939, Devlet Basımevi. 1932'de verilmiş olan bu rapor ancak 1939'da H. Ali Yücel'in vekilliği zamanında basılmıştır. Önsözünde vekil, John Dewey, Ömer Buyse, Kühne, Miss Parker vb'nin raporlarından söz ederek bu raporun üniversiteyle birlikte ortaöğretimi ilgilendirdiğini söylüyor).

227. *Felsefe Yıllığı II* (1936'daki yayınlar bunun bir kanıtıdır).

Reinchenbach (1891-1954), Berlin'de doğmuş, mühendislik tahsili etmiş, teorik fiziğe ve oradan felsefeye geçmiştir. Önce Stuttgart'da doçent olduktan sonra Einstein'in tavsiyesiyle Berlin Üniversitesi'ne profesör olarak çağrıldı. Başlangıçta Kantçı olarak görünüyorken izafiyet teorisi (görelilik kuramı)nin tesiri altında Kant sisteminden ayrıldı, *İzafiyet Teorisi ve a priori Bilgi* adlı ilk eseriyle (1920) mekân ve zaman kategorilerinin *a priori* olmadıklarını iddia etti. İnsan bilgisiyle tabiat arasında uygunluğun postüla olarak konamayacağını, kavram sistemiyle tabiat arasında bir çelişme olduğunu söyledi. Fakat burada insanın tabiat icaplarına göre kendi kavram sistemini değiştirmeye elverişli olduğu sonucuna vararak yeni bir felsefi program hazırladı. Buna «ilim tahlili metodu» dedi. Sonra da bu metodu *Axiomatik* ve *Mekân-Zaman Felsefesi* adlı yazılarında geliştirdi. Ona göre Kant'ta olduğu gibi nedensellik kavramını zamana değil, tersine zaman kavramını nedensellik kavramına bağlamalıdır. Buradan Kant idealizmiyle Poincaré'nin itibarcılık (conventionnalisme) ımn yanlış olması gerekiyordu. Kant'ın zannettiği gibi ilim bize bireşimsel *a priori* yargılar vermiyor. Yargılarımız gittikçe doğruya yaklaşan, yaklaşık yargılardır. Buradan, felsefenin temel probleminin tümevarım (induction) olması gerekir. Bu problem Hume zamanından beri bütün bilgi teorilerinin tenkidine uğruyor, bir türlü çözülemiyordu. Riechenbach'a göre bu sorunun esasını ihtimaliyet (probabilité) de aramalıdır. Çünkü tümevarımlı akılyürütme bir ihtimaliyet akılyürütmesidir. O, bütün çalıştığı konular arasında buna merkezi bir önem vermektedir. Daha 1915'de doktora tartışma konusu olarak ihtimaliyet hesabının uygulanmasını almıştı. Bu yöndeki daha geniş tetkikleri ancak 1930'da Almanya'da *Erkenntnis* adıyla kurduğu dergide çıktı ki, bunlardan *İhtimaliyet Hesabının Mantıkî Esasları* Nusret Hızır tarafından Türkçeye çevrildi[228]. Aynı yılda *İhtimaliyet Teorisi* (Wahrscheinlichkeitslehre) adlı esaslı kitabı çıktı. İki yıl sonra da İngilizce olarak *Experience and Prediction* adlı eserini yayınladı. Bu eserin birçok bölümlerini İstanbul Üniversitesi'nde okutmuş veya seminer tartışma konusu yapmış olduğu gibi kitap da İstanbul'da hazırlanmış, fakat Amerika'da yayınlanmıştır[229]. Reichenbach, Viyana Çevresi (Wienerkreis) diye tanınan felsefe ekolüne mensuptu. O yıllarda bu çevre filozoflarından Schlick, Carnap, Ph. Frank, O. Neurath vb. vardı. Fakat lojistik adıyla İngiltere'de doğan yeni matematik mantık ile ampirizmin birleşmesinden meydana gelen bu ekol ilk önce Reichenbach ile yeni bir şekil alıyordu. Aristo'nun iki değerli doğru-yanlış mantığına karşı ihtimaliyet mantığı veya çok değerli mantıklar 1928'den beri Polonya'da doğmaya başlamıştı. Buna en tam ifadesini verenlerden biri İstanbul'da öğretim yapan bu Alman filozofu oldu. 1936'da Amerika'da bulduğu bir görev yüzünden memleketimizden ayrıldı. Bununla birlikte kısa süren çalışmaları iz bıraktı. Vehbi Eralp lojistik derslerini çevirdi ve yayınladı. Nusret Hızır bütün derslerini çevirdiği gibi bugüne kadar devam etmek üzere onun felsefi görüşünü ve ihtimaliyet mantığını Ankara Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak savundu[230]. Ben de *Felsefe Yıllığı*'nda aynı yönde yayınlar yaptım ve *Yirminci*

228. Bu çeviri Felsefe Yıllığı'nda çıkmıştır.

229. *Experience and Prediction* (Chicago, 1938).

230. Nusret Hızır'ın lojistik ve olasılık mantığı üzerindeki yazıları *Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanmıştır.

Asır Filozofları adlı kitabımda kendisinden ve ekolünden etraflı olarak bahsettim[231]. Bugün de Nermi Uygur'un derslerinde lojistik etkisi devam etmektedir.

1936'da İstanbul Üniversitesi'ne gelen tanınmış felsefe tarihçisi Ernst von Aster, 1948'de ölüm tarihine kadar bu kürsüyü işgal etti. Türkçe olarak *Bilgi Teorisi* ve *Mantık, Felsefe Tarihi* adlı iki eser bıraktığı gibi üniversitede birçok konferanslar verdi[232]. Fakat etkisi birincisi kadar derin olmadı. Von Aster, hükümlerimizi iki esastan, «bekleme» ve «hatırlama» dan çıkardığımızı söylüyor. Birincisi tümevarımı, ikincisi sayılar serisi ve sonuçlamayı doğurur. Böylece bütün akılyürütmelerimizi bu iki sübjektif ve psikolojik sürece bağlamaktadır. Ona göre muhtemel (olasılı) önermeler de başkaları gibi doğrultmaya muhtaç olan önermelerdir. Yani onlar da esasında bir beklemenin gerçekleşmesidirler. Hasılı von Aster, olasılık mantığının da sübjektif ve ideal hükümlere bağlanması gerektiği sonucuna varıyor. Yeni Kantçı görüşü Cornelius açısından devam ettiren bu gelenekçi filozof, şahsi fikirlerinden çok felsefe tarihindeki açık ve anlayışlı ifadesi ile tesir etti. Bu bakımdan derslerini çeviren ve sonra aynı kürsüde profesör olan Macit Gökberk'in onun izinden gittiğini söyleyebiliriz.

Yeni Türk düşünürleri üzerinde dolayısıyla tesir yapan bir çığır da *phénoménologie*'dir. Husserl tarafından kurulan bu felsefe doğrudan doğruya ne okutuldu, ne de Türkçeye çevrildi. Yalnız ondan ilk önce *İnsanî Vatanperverlik*'de Max Scheler vesilesiyle bahsettiğim gibi *Yirminci Asır Filozofları*'nda bu akıma uzun bir bölüm ayırdım. Fakat Doç. Takiyettin Mengüşoğlu Berlin'de bu akımdan Nicolai Hartmann'ın öğrenciliğini yapmış olduğu gibi doçentlik tezinde onun felsefesini özetledi. 1948'de Max Scheler'in *İnsanın Kâinatta Yeri* adh eserini Türkçeye çevirdi. Aynı yıllarda *Kant ve Scheler'de İnsan Görüşü* adlı kitabını yazdı. Daha sonra yayınladığı *Felsefeye Giriş* adlı kitabında *phénoménologie* etkisi artık doğrudan doğruya N. Hartmann'ın yeni ontoloji görüşüne bağlanmış bulunuyor. Bunun için de onu Türkiye'de bu felsefe çığırının ve başlıca onun son şekli olan felsefi antropolojinin temsilcisi saymak doğru olur. Yeni doçentler daha çok M. Scheler'e karşı eğilim göstermektedirler. Scheler, phénoménologie'ye yeni bir yön vermiş ve felsefi antropoloji çığırına önderlik etmiş olan Alman filozofudur. N. Hartmann, Marburg ekolüne öğrencilik ettikten sonra Birinci Dünya Savaşı sonunda profesörlüğe başlamıştır. Uzun bir süre Köln'de, daha sonra Berlin'de profesörlük etti. *Eflatuncu Varlık Teorisi* adlı ilk eserinde henüz yeni Kantçı idi (1909). *Bilgi Metafiziğinin İlkeleri* ile (1921) onu tamamlayan *Ethik*'de (1926) kendi felsefesini ifade etti. Hartmann'm hareket noktası başka fenemonologlardan farklı olarak metalojik fikri idi. Bu yönden Husserl'in felsefesini bir ontoloji haline getirdi ve bugünün felsefesinde yeni bir çığır açtı. Onun tarafından ve ona karşı olanlar çoktur. Fakat zamanımızda onun kadar tesiri geniş filozof azdır. Yeni Alman filozoflarından Heidegger'in ve K. Jaspers'in egzistansiyalizmi Türk felsefe çevresine yabancı kaldı. Birincisinden ancak küçük bir çeviri yapılabildi[233]. İkincisinden ben *Felsefeye Giriş*'de bahsettim. Buna karşılık Fransız egzistansiyalistlerinden Jean-Paul Sartre üzerinde gençler ısrarla durdular. Bazı küçük denemelerini ve başhca romanları-

231. Hilmi Ziya, *Yirminci Asır Filozofları* (Kanaat Kitabevi, 1936).

232. Bunlardan bir kısmı üniversite konferansları serisinde, birkaçı Z. F. Fındıkoğlu'nun İş Dergisi'nde çıkmıştır.

233. Suut Kemal Yetkin ve Mazhar Şevket İpşiroğlu, Heidegger'in *Metafizik Nedir* adlı küçük kitabını çevirmiş ve yayınlamışlardır.

nı çevirdiler. Fakat Sartre'a karşı ilgi, filozofluğundan çok romancı ve dram yazarlığına aittir denebilir.

KERİM ERİM (1894 - 1958)

Salih Zeki'den sonra Türkiye'nin yetiştirdiği en kuvvetli matematikçilerdendir. Onun eski nesillerdeki matematikçilerden farkı ilmin doğurduğu felsefi sorular üzerinde durması ve matematikten felsefeye geçmesi idi. Bu çığırı şüphesiz Salih Zeki açtı. Fakat felsefi tecrübelerle kalmayarak matematik felsefesi üzerinde çalışma şerefi Kerim Erim'e aittir. Çağımız ilimlerinin ezici tekniği ve aşırı uzmanlaşması bu imkânı azaltmaktadır. Bunun dışında felsefi düşünceye katılanlar ya ilimlerin yüküne katlanamadan bir öğrenci felsefesiyle oyalanırlar, ya da edebi fantezi ile felsefe arasında kalırlar ki, ikisinde de verimli felsefi düşüncenin başlaması güçtür. 17. yüzyıl, matematik ilimlerinden felsefeye yükselişin büyük eserleriyle doludur. Sonraki yüzyıllarda onun yerini tabiat ilimleri almaya başlamıştır. Fakat zamanımızda matematik ve fizik ilimlerinin yıldırım hızı ile gelişmesi bu ilimlerin teknikte olduğu kadar felsefi düşüncede de yeniden şahlanmasına sebep oldu. Kısa zamanda Einstein, Planck, Heisenberg'in adları basın ve yayın havasını doldurdu. Bunların arkasında yeni matematik ve fiziğin temellerini kuran Hilbert, Cantor, hatta Gauss'un büyük gölgeleri pek uzakta değildi. Bu değişmeler yalnız teknikte harikalar doğurmakla kalmıyor, insan düşüncesinin temelinde de sarsıntılar yapıyor, onları yeniden incelemek zorunluluğunu gösteriyordu. Fikir ve ilim akımları memleketimize birkaç nesil eskidikten sonra girmekte olduğu için bu devrimlerin dalgaları pek geç aksetmiştir. Einstein'in fizikte yaptığı ilk devrim 1905'e aittir. O sırada Türkiye'de adı bilinmiyordu. Genişletilmiş izafiyet teorisini (görelilik kuramı) 1926'da ifade ettiği zaman da henüz birinci fikri girmiş değildi. Bu alandaki birkaç konferans veya risale konuya kısmen uzak olanlar tarafından yazılmış olduğu için yüzeysel ve bulanık kalmıştı*. Bunlara göre Kerim Erim konuya daha yakındı. Salih Zeki, Euklides'ci olmayan geometrilerden bahsetmiş ve o gün için tam zamanında Poincaré'yi çevirmişti. Kerim Erim de 1923'deki matematik ve fizik düşüncesini zamanında takip etti ve türlü seviyeden konferanslar ve makaleleriyle tanıttı.

Kerim, İstanbul'da doğdu. Kazanlı matematikçi Abdurrahman Paşa'nın torunudur. Yüksek Mühendis Okulu'nda okuduktan sonra Berlin Üniversitesi'nde Einstein'in yanında doktora yaptı. Okuduğu okulda mekanik ve teorik hesap okuttu. Bu konularda eserler yayınladı. *Yüksek Mühendis Okulu Dergisi*'nde matematik felsefesi ve lojistik'e dair makaleler yazdı. 1933'de kurulan yeni üniversitede Fen Fakültesi dekanı ve analiz profesörü oldu. 1934'de matematik terimleri komisyonuna başkanlık etti ve yeni terimlerin kurulmasına hizmeti oldu. Yabancı dillerde orijinal yayınlar yapan *Fakülte* dergisini kurdu. Avrupa'da ve Pakistan'da matematik kongrelerinde dikkate değer tebliğler okudu. Bunlar arasında *Matematik ve Gerçek, Matematik ve Mantık,*

* İbrahim Aşkı Tanık, *Âlem ve Dr. Einstein* (Lincoln Barnett'den çeviri, 1954); Mehmet Refik, *Einstein Nazariyesi* (1922); Hüsnü Hamit, *Einstein Nazariyelerinin İlmî Kıymeti* (1962) - Nusret Kürkçüoğlu da Einstein görelilik kuramına karşı klâsik kuramı savundu.

vb. tebliğleri yayınladı. Analize dair eserini yayınladı. 1952'de İstanbul'da Milletlerarası Mekanik kongresini topladı. İhtimaliyet hesabında orijinal araştırmaları olan von Mises'in başkanlık ettiği kongreden pek az sonra kalp krizinden öldü. Felsefe ilgisi daha Yüksek Mühendis Okulu'nda öğrenci iken başlamıştı. O sırada Auguste Comte'un *Cours de Philosophie Positive*'ini okuyordu. Almanya'dan döndüğü zaman Kant'ın matematik görüşü ile Husserl'in felsefesi arasında bir süre kararsız kalan Kerim Erim, Einstein sistemine tamamen bağlanmış ve idealist matematik görüşünü bırakmıştır. O sırada verdiği konferanslarda bu sistemin yanlış anlaşıldığını, buradaki «izafiyet»in izafilik (görecelik) veya sübjektiflik ile hiçbir ilişiği olmadığını, tam tersine Einstein teorisinin tabiat kanunlarına en genel ve değişmez ifadesini verdiğini anlattı. *Teorik Hesap* adlı eserinde Cantor'un «cümleler teorisi» yardımıyla matematik felsefesine girdi. Mantıkçı, sezgici ve «axiom»cu yeni akımlar arasındaki tartışmaları anlatırken onları aynı hedefe doğru götürmeye çalıştı. *Mühendis Okulu Dergisi*'ndeki yazılarında bu felsefi tartışmaları derinleştirdi. Galatasaray Lisesi'nde verdiği birkaç konferansta (1932) Hilbert'in *Axiomatik*'i ile Einstein'in izafiyet teorisinin felsefi sonuçları üzerinde durdu. O sırada Şekip Tunç'un başkanlığında kurduğumuz «Felsefe Cemiyeti» yönetim kurulunda idi. Felsefi ilgisini bu cemiyetin tebliğleri ve tartışmalarında, üniversite konferansları serisindeki konuşmalarında gösterdi. Yalnız matematikte kalmayarak mekanik, fizik ve tabiat ilimlerinin götürdüğü felsefi problemlerle de ilgileniyordu. Determinizm ve ihtimaliyet konusu bunlardandır. Edebiyat Fakültesi'nde Reichenbach'ın idare ettiği seminerde *macro-physique*'de Einstein'in gösterdiği determinizm ile *micro-physique*'de Heisenberg'in gösterdiği kesinsizlik ilkesi arasındaki karşıtlığı belirterek bu zıdlığın çözülmesi yolunda bazı görüşler ileri sürdü. Fakat Kerim Erim yeni kurduğu kürsüdeki ağır işleri yüzünden felsefi çalışmalarını bir kitap halinde toplayamadı.

HASAN ÂLİ YÜCEL (1897 - 1961)

Maarif hayatımızda teşkilatçı olarak Emrullah ve Necati'den sonra unutulmayacak bir isim Hasan Âli Yücel'dir. Âli, İstanbul'da Topkapı'da doğmuştur. Büyük babası Âli Efendi rüsumat nazırı idi. Babası Ali Rıza Bey Mevlevi dervişi olduğu için dervişliği babasından, idareciliği büyük babasından geçmiştir. Vefa Lisesi'nde okudu. Birinci Dünya Savaşı'nda yedek subay oldu. Savaştan sonra Yüksek Öğretmen Okulu ve Felsefe şubesinde tahsilini bitirdi (1921). Coğrafya asistanlığı, daha sonra Edebiyat Fakültesi inzibat memurluğu yaptı. Bu sırada gazetelerde ilk yazılarını yayınladı. 1923'de bir aralık Eskişehir'e, sonra İzmir'e öğretmenlikle gitti. Dönüşünde Kuleli Askeri ve İstanbul Lisesi'nde felsefe öğretmeni oldu. 1926'da da maarif müfettişi tayin edildi. Bir süre ortaöğretim umum müdürlüğü yaptı (1937). Atatürk ile üç ay Anadolu gezisinde bulundu. Milletvekili seçildi. İnönü'nün cumhurbaşkanlığı zamanında Maarif Vekilliğine getirildi. Bu görevde sekiz yıldan fazla kaldı. Bu süre içinde Maarif Şurası'nı ve Ahlak Kongresi'ni topladı. Maarifin esash soruları etrafında tartışmalara geçti. Güzel Sanatlar umum müdürlüğünü, operayı ve opera mektebini kurdu. Teknik Okullar müsteşarlığı adıyla yeni bir maarif dalı ve idaresi hazırladı. Felsefe terimleri komisyonunda yeni terimlerin yapılmasını sağladı. Saffet Arıkan'ın Maa-

rif Vekilliği zamanında temeli atılmış olan köy enstitüleri teşkilatını tamamladı. Yine onun zamanında düşünülmüş olan Maarif Vekâleti klâsikler tercümesi işine cesaretle girişti. Tercüme Bürosu'nu kurdu. Onun zamanında başlamış olan bu çeviri faaliyeti kesintisiz bugüne kadar devam etmektedir. Türkiye'de Tanzimat'tan beri Batı klasiklerinin tercüme edilmesi sık sık düşünülmüş, Encümeni Daniş'ler kurulmuş, fakat tercüme işi daima tek tük ferdi teşebbüsleri aşamamıştı. İlk önce Hasan Âli Yücel'in başladığı klasikler teşebbüsü bu dağınıklıktan kurtuldu ve sistemli olarak zamanımıza kadar edebiyat ve felsefe başeserlerinden bir çoğu asıl kendi dillerinden çevrildi. Bu teşebbüsün memleket fikir hayatındaki etkisi çok geniş ve kuvvetli oldu. Hasan Âli, milletvekili seçilmeden önce İstanbul gazetelerinde *Pazartesi Sohbetleri* başlığı altında devamlı yazılar yazdı. *Ruhiyat Alfabesi* (1926), *Türk Edebiyatı Numuneleri* (1926), *Mantık ve Metodoloji* (1928, 1935), *Sanat Musahabeleri* (1928, Guyau'dan çeviri), *Mevlâna'nın Rubaileri* (1932), *Goethe, Bir Dehanın Romanı* (1932), *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış* (1932), *Dönen Ses* (şiirler, 1933), *Fransa Maarif Teşkilâtı* (1934), *Fransa'da Kültür İşleri* (1936), *Bir Türk Hekimi ve Eseri* (1937), *Pazartesi Konuşmaları* (1937, c. I), *İçten-Dıştan* (1938), vb. eserleri vardır. Voltaire'den *Candide*'i çevirdi. Ayrıca, *Türkiye Ortaöğretim* adlı ayrıntılı bir maarif teşkilatı kitabı yazdı. Son zamanların maarif hareketlerini bu kitapta topladı. Demokrat Parti kurulduktan sonra köy enstitüleri teşkilatına şiddetli hücumlar oldu. Bu enstitülere ve tercüme bürosu çalışmalarına komünistleri karıştırmakla itham edildi. Millet Meclisi kürsüsünden Emin Soysal ve Kenan Öner'in hücumlarına uğradığı gibi bu sonuncusuna karşı açtığı mahkeme yüzünden memleketin fikir seviyesini alçaltan birçok tanıklıklar oldu. Bu olaylar, Hasan Âli'yi şiddetli sarstı. Ondan sonra uzunca bir süre inzivaya çekildi. Komünistlik ithamlarını reddeden savunmalarını kitap halinde yayınladı. Bir süre İş Bankası yayın müdürlüğünde bulundu. Burada bazı kitapları çıktı. 1960'da UNESCO milli komisyonu yönetim kuruluna seçildi. 1961'de toplanan UNESCO Genel Kurulu'na katıldı. Dönüşünde hümanizim etrafında yeni tartışmalar yapmayı ve bir açık oturum hazırlamayı düşünüyordu. Fakat ani bir krizle öldü. Hasan Âli Yücel, üniversite özerkliği kanununun çıkmasını sağlamış ve yeni üniversite teşkilatı ve kürsülerin kuruluşu işinde üniversite lehine çalışmıştı.

ÂKİL MUHTAR ÖZDEN (1877 - 1949)

Tanınmış hekim Âkil Muhtar Özden, Kayserili Mehmet Muhtar'ın oğludur. Üsküdar'da, Paşakapısı Rüştiyesi'nde okudu. Sonra askeri idadi ve Tıbbiyeye devam etti. Tıbbiyede okurken ittihatçılara karışarak 1896'da Avrupa'ya kaçtı. Cenevre Tıp Fakültesi'ni bitirdi (1902), orada doçentlik imtihanı geçirdi ve Meşrutiyet başına kadar privat-doçent olarak çalıştı. 1908'de Besim Ömer ve Cemil Topuz'un daveti üzerine İstanbul Tıp Fakültesi'ne farmakodinami profesörü oldu. Bu görevde 1944'e kadar kaldı. O tarihte emekliye ayrıldı ve mebus seçildi. 1949'da bu son görevinde öldü. Âkıl Muhtar dahiliye uzmanlığında derin bilgisiyle tanınmış bir Türk hekimidir. Tıptaki uzmanlığı dışında tıp tarihi ilgisi ve resim, başlıca yardımcı meslekleri idi. Fakat 1940'dan sonra, kendisinden Türk düşünce tarihinde bahsetmemize sebep olan

felsefi ilgi uyandı. Maarif ve Ahlak şûralarında bulundu, tartışmalara katıldı. Bu yeni ilgisinin ürünü olarak *İlim Bakımından Ahlâk* adlı eseri yazdı (1942)*.

Âkil Muhtar, burada ahlakı önce kısaca yaşama kuralları diye tarif ediyor. Sonra bu kuralların faydalı ve mutlu bir hayat geçirmeye ve gittikçe yükselmeye yaradığını söylüyor. Bu yüzeysel tanımdan sonra Th. Werner ve Höffding'in kitaplarından faydalanarak, fikir tarihindeki ahlak görüşlerini acele gözden geçiriyor. O kadar acele ki bazı fikirler yarım veya belirsiz olarak ifade ediliyor. Fakat yazara göre bu, ilimci ahlaka girmek için girişten ibarettir. Ahlak teorilerinde onu en çok cezbeden Darwin'in görüşüdür. Nitekim bütün kitapta onun biyolojiye dayanan ahlak görüşünü yeni verilerle tamamlamaya çalışacaktır.

Âkil Muhtar'a göre ahlak hissi ve ilkeleri herşeyden önce insan beyninin kuruluşuna bağlıdır. Beyinde bazı merkezler konuşmayı ve düşünmeyi tayin eder. Kellog ailesi maymun ve çocuğu aynı şartlarda birlikte yetiştirmişler ve konuşmanın geliştiği zamana kadar ikisinde aynı ruhi faaliyetleri gördükleri halde, sonra evrimin birdenbire insan yönünde hızlandığını görmüşlerdir. Gaspar Hauser örneği gibi nadir vakalar sosyal çevre etkisinden uzak büyüyenlerde konuşma ve zekâ faaliyetinin durduğunu göstermekte ise de, bu örnekler – yazara göre – konuşma ve zekânın çevreden geldiğini değil, ancak çevre şartlarıyla geliştiğini gösterir. *Encephalite* denen uyku hastalığının tahripleri bu kimselerde ahlaki bozukluklar doğurmaktadır. Nitekim içgudde bozuklukları da aynı etkiyi yapıyor. Âkil Muhtar'a göre insan beyni gibi ahlak da evrim güdüsünün eseridir. Bunun için Lamarck, Darwin ve de Vries'in görüşlerini anlatıyor. Fakat Darwin veya «mutation görüşü» gibi evrimi tesadüften çıkarmıyor. Bergson ve von Monakow gibi hayat hamlesi veya hızı fikrine dayanmak istiyor. Pierre Janet ile birlikte yaşayanların hepsinde bütün içgüdülerin anası olan bir ilk içgüdü kabul ediyor. Birçoklarının *hormé* dedikleri bu içgüdü bütün hayati faaliyetin esasıdır. P. Janet'ye göre hayati kuruluşun temeli faaliyettir. Fiil uzviyetten önce gelir. Osburn, Broom ve Cuénot gibi biyolojistler de bu fikri desteklemektedirler. Onlara göre evrimi tesadüfle açıklamaya imkân yoktur. Canlılar serisinde görülen belirgin evrim sürekli bir yetkinleşme olduğunu gösteriyor. Türler daima daha yetkine doğru gidiyorlar. İnsan beyni evrim güdüsünün eseri olunca, onun bütün faaliyetleri gibi ahlaki duyguları ve ilkelerini de bu sevk teşkil etmiş demektir. Bunun için önce insandaki ahlaki evrimi hazırlayan hayvanlardaki evrimi görmelidir, diyor (Bölüm IV). Hayvanlarda yardımlaşma ve sempatiye ait içgüdü harikalarını söylüyor. Onlarda insanların ahlaki hislerine benzer ruhi faaliyetler görüyor. Bunun için Darwin'den başka zamanımızda Köhler gibi hayvan psikologlarının tecrübelerinden faydalanıyor. Sonra ilk insanın meydana çıkışına dönüyor. Sinanthropus'dan başlayarak Magdalenien devrinde Cro Magnonların bıraktıkları eserlerden çıkarılan hükümler üzerinde duruyor. Bunları günümüzün ilkel insanlarına ait bilgi ile karşılaştırıyor. P. Descamps'a dayanarak «insan çeşitli dalları olan karmaşık evrimler geçirmiştir» diyor. Kısaca, Âkil Muhtar'a göre insanın bütün ruhi ve toplumsal güçleri gibi ahlakı da biyolojik evrimin eseridir (Bölüm V). Burada altşuurda toplanan tatmin edilmemiş arzulardan bahsederken –söylemeden– Freud ekolüne bağlanıyor. Öyle görünüyor ki Âkil Muhtar'a

* Üçüncü baskısı 1950'de basılmıştır (İsmail Akgün Matbaası, İstanbul).

göre ahlakın esası insanın manevi yetkinleşmesine, o da bütün canlı varlıklara ait hayatın evrim güdüsü veya içgüdüsüne bağlıdır. Artık böyle bir görüşte ahlakın psikolojik, sosyolojik sebeplerini aramaya, veya ilimlere indirgenemeyen bir ahlak felsefesi düşünmeye gerek yoktur. Sorokine'e dayanarak *sociologisme*'i tenkit eden Âkil Muhtar, Durkheim için şu hükme varıyor: toplumsal şuur Roberty'nin anladığı gibi zihinlerarası karşılıklı etki anlamına gelirse kabul edilebilir. Halbuki Durkheim'in eserleri toplumda bireyler olmasa da toplumsal şuurun yine mevcut olabileceği fikrini veriyor. Tarde onu haklı olarak tenkit ediyor. (Bölüm XII). Sosyal olayları ayrıca tetkik etmek yetmez. Yüksek hayvanlardan başlayarak ilk insanları, ilkel kavimleri ve şimdiki sosyal durumları biyolojik evrime dayanarak tetkik etmelidir. Âkil Muhtar, sosyolojik ahlaka çevirdiği bu tenkit bombardımanından sonra şu sonuca varıyor: Ahlak ilkeleri köklerini insan beyninde evrimle meydana geliş olan özel kabiliyetlerden alır. Bu kabiliyetler çevre ve eğitim tesiriyle gelişir ve çeşitli cemiyetlerde gördüğümüz şekilleri alır (Bölüm XVII).

Biyolojik ahlak teorisi denemesi yeni bir şey değildir. Darwin'den Metchnikof'a kadar bir çoklarınca ileri sürülmüştür. Fakat bu teorilerde eksik olan taraf ahlakın –hangi şekilde olursa olsun– mutlaka bir yükümlülük ve yaptırıcılık gücüne muhtaç olduğunu hesaba katmamalarıdır. Platon'dan Kant'a kadar bütün metafizik ahlakların temelinde bu kavramlar bulunduğu gibi, Bentham, S. Mill gibi tecrübeci ahlak kuramcıları da bu kavramları tecrübeden çıkarmaya çalışırlar. Fakat onları ilmi bir şekilde açıklayan yalnız sosyolojik ahlak görüşüdür. Çünkü sosyal baskının görünüşleri olarak ele alınan yükümlülük, sorumluluk ve yaptırıcılık göz önüne alınmadıkça ahlaktaki normatifliği ilim dili ile açıklamak mümkün olamaz. Bununla birlikte Âkil Muhtar'ın «ilmî ahlak»ı yalnız biyolojide araması da doğru değildir. Çünkü biyolojiye dayanan ahlak denemeleri olduğu gibi psikolojiye, sosyolojiye, hatta fiziğe dayanan ilimci ahlak denemeleri vardır[234]. *Ahlâk* adlı kitabımda Âkil Muhtar'ın eserinden biraz sonra bu noktaları ayrıntılarıyla verdiğim için burada ayrı ayrı üzerinde durmuyorum. Fakat hüküm sosyolojik ahlaka, meselâ Â. Muhtar'ın hiç söz konusu etmediği Lévy-Bruhl'ün *Science des Moeurs*'üne de yaygın olmak üzere diyebiliriz ki, ahlak, mantık ve estetik gibi normatif ilimdir. «Olan»ı değil, «olması gereken»i arar. Ahlaki olguların bir gerçek nevi halinde tetkiki yapılsa bile, yine normatif ahlaktan vazgeçilemez. Bir zihin psikolojisi yaparak mantıktan vazgeçilemediği gibi. Âkil Muhtar'm Durkheim hakkındaki hükmü de gerçeğe uygun değildir[235]: Onca, fertler olmasa da yine kollektif şuur vardır değil, ferdi şuurları aşan, fakat yine onlarda ortak olarak meydana çıkan kollektif şuur vardır. Sosyal olguların bağımsız tetkiki şunun için mümkündür ki, biyolojik olguların da şartı fiziko-şimik olgular olmasına rağmen, onları kendi karakterlerine göre ayrıca, yani biyolojik metotla tetkik ediyoruz. Böyle olmasa bütün ilimleri tek ilme, fizik, hatta matematiğe indirmek gerekir. Âkil Muhtar'ın evrim hakkındaki araştırmaları değerlidir ve 20. yüzyılın yayınlarını takip ettiğini göstermektedir. Fakat buradan Westermarck gibi örf ve âdetlerin mutlaka yumuşamaya doğru gittiğini söyleyecek kadar iyimser bir sonuç çıkarmaya veriler elverişli değildir.

234. H. Z. Ülken, *Ahlâk* (Edebiyat Fakültesi Yayını, 1946, İlimci ahlak nazariyeleri).

235. Z. F. Fındıkoğlu, Âkil Muhtar'ın Ahlak kitabı hakkında bir makale yazarak sosyolojik ahlak üzerindeki görüşünü tenkit etti (Fındıkoğlu, Dr. Âkil Muhtar ve Ahlaki Düşünce Tarihimizde Mevkii, Cumhuriyet Gazetesi, 15 Mart 1949).

AHMET HAMDİ BAŞAR

Ahmet Hamdi 1897'de İstanbul'da doğdu. Annesi tarafından Karamanoğlu sülalesindendir. İstanbul Dârülfünunu matematik şubesinde iki yıl okuduktan sonra coğrafya bölümüne girmiş ve Prof. Obst'un öğrencisi olarak 1919'da Edebiyat Fakültesi'ni bitirmiştir. Dârülfünuna girdiği sırada öğretmenlik ve yazarlık hayatına atılmıştı. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce iki arkadaşıyla birlikte Fatih'te (Çırçır semtinde) bir okul açtı. Savaş dolayısıyla bu okul kapanmış, bundan sonra çeşitli ilkokullarda öğretmenlik yapmış, dârülfünunu bitirdikten sonra da liselerde ve Yüksek Ticaret Okulu'nda coğrafya okutmuştur. Birinci Dünya Savaşı yıllarında haftalık *Ticaret-i Umumiye Dergisi*'ni çıkaran A. H. Başar, bazı gazetelerde yazılar yazmak üzere gazetecilik hayatına atılmış, Türk Ocağı, Muallimler Cemiyeti gibi kültür ve meslek kurumlarında faaliyetlerde bulunmuş, daha sonra mütareke yıllarında İstanbul'dan Anadolu hükümetine bağlı olarak çalışan gizli Müdafaayı Milliye M. M. Grup Merkezi heyeti üyesi ve temas murahhası olarak vatani hizmetini yapmış ve bu sıralarda *Türkiye İktisat Mecmuası* adıyla aylık bir dergi yayınına de başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıldığı ve yeni bir milli Türk devletinin doğmakta olduğu bu yıllarda Başar, bağımsız bir devlet kurmak için kudretli bir burjuva sınıfına ve aydın bir orta sınıfa muhtaç olduğumuz fikrine saplanmıştı. 1922'de İstanbul'da kurulmasına önayak olduğu Milli Türk Ticaret Birliği, genç Türk müteşebbis ve tüccarının Avrupa'ya tanıtılması için önemli hizmetlerde bulundu. 1923'de İzmir'de toplanan Türkiye İktisat Kongresi'ne bu dernek adına İstanbul delegesi olarak katıldı ve bu tarihlerde yabancıların ve Türk olmayan unsurların elinde bulunan İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası'nın millileştirilmesinde derneğin büyük rolü dokundu. Başar İstanbul Ticaret Odası müşaviri ve mecmuasının başyazarı olarak iki yıl kadar çalıştı. Bu sırada İstanbul Dârülfünunu'nda açılan coğrafya müderrisliği müsabaka imtihanına katılmış ise de adaylararasında İbrahim Hakkı Akyol tercih edilmiş olduğu için jürinin kararı hakkında bir itiraz bildirisi yayınladı. 1925'te İstanbul Liman Şirketi'ni kurdu. Limanın millileştirilmesini sağlamış olan Başar, bu şirket reisliğinde 1934'e kadar çalıştı. Aynı zamanda Anadolu-Bağdat demiryolları ile Tahlisiye idaresinde de yönetim kurulu üyesi olarak bu idarelerin millileşmesinde görev aldı.

A. H. Başar'm fikir hayatı 1930'da Serbest Parti'nin kuruluşu ve feshi dolayısıyla yurtta yaptığı büyük seyahat sırasında Gazi Mustafa Kemal'e müşavirlik yapması ile başlar. 1929'da patlak veren dünya iktisadi buhranının da geniş etkisi altında bulunan Türkiye'nin o tarihteki oldukça karanlık manzarası karşısında Başar, Gazi'ye orijinal bazı tekliflerde bulunmuştu. Başar'a göre dünya buhranı Türkiye gibi memleketlerin kurtuluş yolunu açmıştır. Bu memleketler herşeyleriyle Batı'dan farklı ve onunla tezat halinde idiler. Fakat bu durumlarını bilmemekte idiler. Türkiye, Batı'nın ne kapitalist ne de sosyalist modeline uygun bir rejim içinde kalkınamazdı. Eğer Batı'yı taklide kalkarsa ondan daha çabuk ve şiddetli bir buhran içine düşerdi. Türkiye kendine özgü bir yol bulmaya mecburdu. Başar, emirleri üzerine Gazi'ye sunmak için hazırladığı raporda bu yolu göstermeye çalışıyordu. Fakat Gazi'nin etrafını almış olan zümrelerin politikacıları etkisiyle bu raporunu Gazi'ye veremeden müşavirlikten ayrıldı. Bunun üzerine fikirlerini kitaplar, makaleler halinde yayınlayarak, konferanslar vererek yaymaya çalıştı. 1931'de iki cildi çıkan *İktisadî Devletçilik* adlı kitabı Gazi'ye

sunulamamış olan raporun genişletilmiş şeklinden ibarettir. Başar'ın yayınladığı kitaplarda, halkevleri ve İktisatçılar Derneği gibi yerlerde verdiği çeşitli konferanslarda fikirlerini savunması siyasi iktidarla arasında bir fikir savaşının başlamasına sebep oldu. Bu yüzden kendi kurduğu ve başında bulunduğu İstanbul Liman Şirketi'nden uzaklaştırıldı. Bu tarihten sonra Başar'ı serbest teşebbüs ve iş adamı olarak görüyoruz. Süngercilik şirketini kurmuş, müteahhitlik yapmış, çeşitli ticari teşebbüslere girişmiştir. Ama yine de bu sıralarda fikirlerini kitaplar ve gazete makaleleriyle yayınlamakta devam etmiştir. Halk Partisi'nin karşısında kurulmasına imkân verilmesinden sonra Demokrat Parti'nin kurulma çalışmalarına katılmış, fakat program konusunda kurucularla anlaşamadığından ilk adımda aralarından ayrılmıştır. «Kapı kulu» adını verdiği devleti idare eden sınıfın yerine burjuva sınıfının iktidara geçmesi tezine sadık kalarak bu gaye uğrunda bir toplum hareketine önderlik etmiş ve 1946'da Tüccar derneğini kurarak bu derneğin genel sekreterliğini üzerine almıştı. İstanbul Tüccar Derneği'nin 1947-50 arasında politika ve fikir hayatımız üzerinde önemli etki yaptığını görüyoruz. Nihayet 1950 seçimlerinde Demokrat Parti İstanbul milletvekilliğine seçilerek teşrii hayata atılmıştır. Savunduğu fikirlerini «milletçe kalkınma kanunu» adını verdiği bir kanun teklifinde toplayarak Millet Meclisi'ne sunmuşsa da bu yüzden mensup olduğu iktidar partisiyle arası açılmış ve yaptığı çeşitli ve devamlı mücadeleler sonunda 1953'de partiden istifa etmiştir. Başar, 1954 seçimlerinde Millet Partisi listesinde ve 1957 seçimlerinde de Halk Partisi listesinde bağımsız aday olmuşsa da seçimlerde bu partiler kazanamamış olduğundan meclise girememiştir. 27 Mayıs 1960 ihtilalcileri kendisini müşavir olarak aralarına almışlarsa da, rejim konusunda fikirlerini Milli Birlik Komitesi'ne kabul ettiremediğinden bu müşavirliği devam etmemiştir. Başar 1946'da kurmuş ve bir süre sonra kapanmış olan *Barış Dünyası* adlı aylık dergiyi şimdi yayınlamaktadır*.

Ahmet Hamdi Başar'm başlıca eserleri *İktisadî Devletçilik* (5 cilt, 1934-42 İstanbul), *Davalarımız* (İktisadî Devletçilik serisinin altıncı kitabı, Arkadaş Basımevi, 1943), *Atatürkle Üç Ay* (Tan Matbaası, 1945), *Demokrasi Buhranları* (İstanbul 1956), *Türkiye ve Yeni Dünya* (Arkadaş Basımevi, 1943), *Değişen Dünya* (Kenan Basımevi, 1941), *Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz* (İstanbul 1959) dur.

1916'da çıkarmaya başladığı *Ticaret-i Umumiye Mecmuası* ile yazı hayatına atıldı. Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu hazırlamıştı. Anadolu'da yeni bir milli Türk devletinin kurulması mücadelesi başlamıştı. Başar, bu mücadeleyi Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılarak bağımsızlığa kavuşması hareketi olarak karşılıyordu. Zaferden sonra bağımsızlığın başlıca dayanağını kuracak olan yeni bir Türk burjuva sınıfının meydana gelmesi ve ekonomik hayatın milli ellere geçmesi için çalışmalara koyuldu. İstanbul'da Millî Türk Ticaret Birliği, Millî Amele Birliği, Millî Esnaf Birliği adları altında kurulmasına karıştığı kuruluşlarda çalıştı.

İlk cildi 1931'de yayınlanan İktisadî Devletçilik adını verdiği 6 kitabında savunduğu fikirler şöyle özetlenebilir[236].

* Ahmet Hamdi Başar 1971 yılında ölmüştür.

236. Başar bu kitapları, hazırladığı raporu Atatürk'e sunamamış olmasından dolayı yayınlamaya başlamıştır. (Atatürk'le Üç Ay).

1929 sonlarında patlak veren dünya iktisadi buhranı, klasik bir piyasa buhranı değil, bir rejim buhranıdır. Garp medeniyet dünyasını kuran rejimin dayandığı temeller sarsılmış ve çökmeye yüz tutmuştur. Dünya, bir buhran ve intikal devresine girmiştir. Harpler, ihtilaller, piyasa buhranları bu dönemin birbirini kovalayan tabii arızalarıdır. Son Garp medeniyeti, dünya ölçüsünde serbest değişimin eseridir. Siyasi hürriyet ve demokrasi bundan dolayı bu medeniyetin dayandığı rejim olmuştur. Fakat bu medeniyet yalnız dünyanın sınırlı bir kısmına, Avrupa'nın batısıyla Yeni Dünya memleketlerinin bazı yerlerine yayılabilmiş, dünya nüfusunun en büyük kısmını teşkil eden memleketler bu halkanın dışında bırakılmıştır. Bir yandan sömüren ve öbür yandan sömürülen milletler arasında geniş ve doldurulamaz uçurumlar açılmış, bu yüzden serbest değişime dayanan medeniyet çökmeye mahkûm kalmıştır. Rejiminin bir adı da liberal kapitalizm olan bu medeniyetin sınıf tezadı yüzünden çökeceği hakkında Garp düşünce hayatının bir ürünü olan Marksist görüş yanlıştır. Çünkü asıl evrensel olan tezat, sınıf tezadı olmayıp müstemleke tezadıdır ve liberal kapitalizm bundan dolayı yıkılmaktadır*.

Başar'a göre, son medeniyet üç tezat doğurmuştur: 1) Sınıf tezadı, 2) Müstemleke tezadı, 3) Farklılık tezadı[237]. Sınıf tezadı ihtilallere, müstemleke tezadı milli kurtuluş hareketlerine, üçüncü farklılık tezadı da savaşlara sebep olur. Asıl müstemleke tezadı, Batı medeniyet düzenini yıkacak ve dünyayı yeni bir medeniyet düzenine doğru itecek nitelik taşır. Sınıf tezadı, iddia olunduğu gibi, enternasyonal değil, her yerde nasyonal bir dava olmaya doğru gelişecek; sınıflar arasında barış ve uzlaşma suretiyle bir telife gidilecektir. Buna karşılık ancak evrensel olan müstemleke tezadının tasfiyesi suretiyle dünya yeni bir medeniyet düzenine kavuşabilecektir.

Başar, doktrininin bu temel görüşünden hareket ederek şu sonuçlara varmaktadır:

1 – Determinist tarih felsefesine göre, tarihte iki ayrı devre vardır: Biri sükun ve refah devresi, öteki de buhran ve intikal devresi. Birincisi medeniyetlerin kurulma, ikincisi çöküp parçalanma safhalarıdır[238]. Her dönemin topluma hâkim olan fikri, rejimi, ahlakı ve inanışları ayrı ve birbirine karşıdır. Her dönem birbirini kovalar ve hayatını tamamlayarak son bulur. Fakat insanlar ve toplumu idare eden kuvvetler bu değişimi bilmediklerinden veya kabul etmediklerinden direnirler; bundan savaşlar, ihtilaller, dinmeyen buhranlar çıkar. Tarih bir fasit daireye girer. Medeniyetin doğurduğu tezatlar, yani antitezler çarpışır. Şayet bu antitezler bir sentezde birleşirse yeni bir sükun ve refah devri, yeni bir medeniyet düzeni başlar. Doğal olarak tarihi determinizmin gereğince bu medeniyet düzeni de bir süre sonra buhran ve intikal devriyle sona erecektir.

2 – Bugün dünya bir buhran ve intikal halkasına girmiştir. Bu halkadan medeniyetin doğurduğu çeşitli tezatlardan herhangi birinin üstünlüğü ile kurtulmanın imkânı yoktur. Ne liberal kapitalizm geri gelebilir; ne de sosyalizm kurularak dünya rahata

* Lenin *Marxisme*'i bu anlamda yorumlamakta olduğu için *Kapitalizmin Son Merhalesi Olan Emperyalizm*'i yazdı.

237. *İktisadî Devletçilik* (II. Kitap, s. 39).

238. *Değişen Dünya* (1941, s. 15).

kavuşabilir. Tek ümit, bu medeniyetin iki tezadının, iki antitezinin bir sentezde birleşmesi ve yeni bir dünya fikrinin doğmasıdır[239].

3 – Yeni dünya milletler ve sınıflar arasında uzlaşma, yardım ve dayanışma fikrinin üstünlüğü ile kurulabilir. Savaşlar bir tabiat kanununa insanların uymasından doğar. Fakat insanlar kanunlarını keşfettikten sonra tabiata tahakküm etmek imkânını bulmuşlardır. Savaşlarla hiçbir tezadın tasfiye edilemediği, hiçbir meselenin halledilemediği, tarih akışının bu yolla önlenemediği artık ilmin kabul ettiği gerçekler arasındadır. Bundan dolayı insanlar şimdi tabiatın bu kanununa da tahakküm ederek savaşı durdurabilirler. Zaten durduramazlarsa ilmin ve tekniğin ilerlemesi yüzünden emirlerini kırmak için kullanabilirler. Bu, medeniyetin, hatta dünyanın sonu olabilir[240].

İnsanlar bugün akıl yoluyla savaşsız, ihtilalsiz, buhransız yeni bir düzen kurabilme için gerekli bütün bilgilere, tecrübelere sahiptirler. Aklın egemenliğini kurabilirler ve hayvani hırslardan kendilerini kurtarabilirlerse yaşayabilirler; yoksa dinlerin olacağını söylediği kıyametin kopması ve dünyanın sonu gelmesi kaçınılmaz.

Başar'ın barış fikrine samimiyetle bağlı olması ve son yıllarda *Barış Dünyası* adında bir de aylık dergi çıkarmaya başlaması bu inanışından ileri gelmektedir.

Başar'a bazı eleştirmecilerin Başarizm diye bir yeni doktrin kurucusu gibi bakmalarına sebep olan bu görüşün kendi meselelerimizle olan ilişkileri de çeşitli kitaplarında ve yazılarında ele alınmış ve açıklanmıştır. Bunların arasında Türkiye'nin diğer geri kalmış memleketlerle birlikte Batı medeniyet dünyasının hem kapitalist ve hem de sosyalist iki bölümü karşısında bir Üçüncü Dünya teşkil ettiği, meselelerinin bu iki karşı dünyadan hiçbirine uymadığı ve kendisine özel bir yol tutması gerektiği fikri başta gelir. Bundan dolayı Başar, 1930'da her sıkıntıyı bir dünya buhranına bağlayanlara karşı:

«– Dünya buhranı bizim gibi memleketlerin kurtulması demektir; biz de hastayız, Batı dünyası da. Fakat hastalıklarımız tamamen başka. Biz beslenememekten dolayı verem olmuşuz; onlar çok beslenmekten şeker hastalığına tutulmuştur.» demiş ve bu görüşünü Atatürk'e de aksettirmiştir[241].

Başar'a göre, Atatürk, Üçüncü Dünya'mn kurtuluş ve kuruluş yolunu açan, yeni bir tarih yaratan bir önder olabilirdi. Büyük sezişlerine rağmen bir ideoloji yaratamadığından bu tarihi misyonunu yapamadı, ve başlıca doktrini «biz bize benzeriz» den ibaret, bir takım sosyal reformlara girişmiş bir inkılâpçı olarak çapından beklenen başarıya ulaşamadı[242].

Hem kapitalist hem sosyalist olmayan yeni bir dünya düzeni, Türkiye'de uygulanma ve deneme için en uygun ortamı bulabilecekti. Böyle bir rejim yalnız geri kalmış memleketlerin değil, aynı zamanda ileri kapitalist memleketlerin de yarın tarihin akışıyla varacakları merhale olduğundan, yeni dünya kurucusu ve öncüsü olmak şerefi Türkiye'ye ve Atatürk'e ait olacaktı[243].

Başar, devlet eliyle kalkınma taraflısıdır. Garbm 400 yılda yaptığını bizim 40 yılda yapmamız için başka hiçbir yol yoktur[244]. Fakat bu devletçilik, idari devletin geliş-

239. *Türkiye ve Yeni Dünya* (1944, s. 12).
240. *Bir Medeniyetin Sonu* (1942, s. 12).
241. *Atatürk'le Üç Ay* (1945, s. 148).
242. *İktisadî Devletçilik* (II. Kitap, 1933, s. 8).
243. Bu fikir, Başar'ın hemen bütün kitaplarında ve yazılarında tekrarlanmıştır.
244. *İktisadî Devletçilik* (I. Kitap, 1931, s. 61).

mesi ve iktisadi hayata tahakküm etmesi mânasına gelmemektedir. Hatta böyle bir devletçilik liberalizmden çok daha kötü ve tehlikelidir; bir Ortaçağa dönüştür[245]. İdari devletle iktisadi devlet ayrımı bir zorunluluktur. İktisadi hayatın idaresi, yaratılacak yepyeni uzviyetlere bırakılmalıdır[246]. Hedef, vatandaşın kendi iktisadi hürriyetini kazanması, toplumumuzun Batı örneğine yeni ferdi mülkiyet ve teşebbüs düzenine uygun bir şekle girmesidir. Bu noktada Başar, kesin şekilde Kadro'culardan ayrılmaktadır. Kadro, devletçiliği bir gaye, devamlı bir rejim olarak savunduğu halde Başar bunu bir gaye değil, geçici bir vasıta olarak görmektedir. İktisadi devlet makinesi şimdikinden büsbütün başka ve yeni uzuvlara malik olmalıdır. Bu devletin görevlerinden biri de «idarî devlet» mekanizmasını gittikçe geriletmesi ve görevini en aza indirmesidir[247]. Devlet yapar, kurar ve sonra da kurduğu kurumları halka devreder.[248].

Klasik devletin gelişmesi, «kapı kulu» devletçiliğinin devamlı bir rejim olması Başar'ın en çok korktuğu ve hücum ettiği konu olmuştur. Bütün ihtisas adamlarını biraraya toplayan, gerek yerli, gerek yabancı uzmanlardan kurulmuş, başında da inkılâbı ve davayı kavramış enerjik ve zeki bir adamın bulunduğu bir «plan dairesi» düşünmektedir[249]. Memleketin bütün araştırma merkezleri, ilim yuvaları, enstitüler buraya bağlanmıştır. Herşey planlanmaktadır. Artık devlet aklı olan bir varlık haline gelmiştir. Böyle bir rejimde parlamentonun ve hükümetin yetki ve ödevleri, kuruluş ve işleyiş şekilleri de başkadır. Halkın iktisadi iş bölümlerine göre teşkilatlanmasına devlet yardımcı olacaktır. Fakat hedef en kısa zamanda bu örgütlerin halka geçmesi ve devlet müdahalesinden uzak kalmasıdır. Devletçiliğin halkçı bir sistem olması için özel teşebbüse kapıyı kapamaması; halkı yetiştirme ve kuvvetlendirmeye çalışması gerekir[250].

Başar, hayali bir devlet yaratmakta olmadığı kanısındadır. Çünkü her şeyi bir inkılap olması ve inkılapçı bir kadronun iş başında bulunması şartına dayamıştır. Bu kadro gittikçe büyüyerek millet olacaktır. Fakat böyle bir devlet, hızla kalkınmanın gerektirdiği parayı nereden bulacaktır.

Başar, 1930'da buğday fiyatlarının düşüşü karşısında bir buğday ofisi kurulması ve buğdayların değer bedelle köylü elinden alınması hakkında bir proje hazırladığı zaman, teklifine karşı en büyük itiraz buğday satın almak için paranın nereden bulunacağından ibaret kalmıştı[251]. Paranın mutlaka altınla karşılanır bir dolaşım vasıtası olduğu fikri o tarihlerde ve 1938'lere kadar Türkiye Cumhuriyeti'ni idare edenlerin sarsılmaz fikri olmuştu. Başar bu görüşle devamlı mücadele etmiştir. Paranın karşılığı altın değil, satılabilen ve tüketilen maldır; meselâ buğdaydır, pamuktur demiştir[252].

Başarcılığın mümkün olduğu kadar toplu bir izahını yapabilmek için başlıca toplumumuzda ayrılık ve parçalanmalara yol açan laiklik ve demokrasi konuları üzerindeki görüşlerini de özetlemek gerekecektir.

245. *İktisadî Devletçilik* (II. Kitap, 1931, s. 137).
246. *Milletçe Kalkınma Davamız* (1951, Bütün kitap bu yeni uzviyetlerden bahseder).
247. *İktisadî Devletçilik* (I. Kitap, s. 53).
248. A.g.e. (s. 65)
249. A.g.e. (s. 59).
250. A.g.e. (s. 65).
251. A.g.e. (I. Kitap, s. 124).
252. *Para ve İnkılâp* (1936).

Başar'a göre, laiklik, demokrasi ve başka sosyal kurumlar gibi Batı'dan kopya ederek aldığımız bir fikirdir. Dinle dünyanın ayrılmasından ibaret olan bu fikir Hıristiyan milletler için doğrudur. Fakat dinle dünyayı birleştiren İslamlık için laikliğin böyle bir kavram kazanması yanlış ve tehlikelidir. O zaman inkılapçı devlet ile millet ayrılığı başlar. Halbuki bir dünya dini olan İslamlıktan ayrılmadan bütün inkılapları yapmak, dini inkılapların karşısına koymamak ve bu suretle inkılapları halka mal etmek mümkündür[253].

Müstemleke ve yarı müstemlekelerin kurtuluşlarından ve bağımsız devlet kurmalarından sonra içine düştükleri başlıca güçlük, hürriyet ve demokrasi anlayışlarında olmaktadır. Başar, geri memleketlerde hürriyet fikrinin bağımsız millet ve devlet fikrine bağlı olarak doğduğu, fakat bağımsızlığa kavuştuktan sonra hürriyet ve demokrasi rejimini bu memleketlerin uygulayamayacakları görüşündedir. Hürriyet bu memleketler için bir vasıta değil, ancak bir gaye olabilir. Bu gayeye yönelmiş bir inkılapçı iktidarın bir süre hürriyetlere sırt çevirdiği bir dönem yaşanmalıdır. Böyle olmazsa, hem kalkınma olamaz ve inkılaplar gerçekleşemez; hem de bu memleketler kargaşalık ve huzursuzluk içinde komünizmin kucağına düşerler. Bu memleketlerde hürriyet, bir kopyadan, bir özentiden ibaret kalır ve bu bayrağı elinde tutan diktatörler türeyerek milletin başına belâ kesilirler. Esasında hürriyetin olabilmesi için onu isteyen kuvvetli bir sosyal sınıfın bulunması gerekir. Bizde sosyal sınıfların hiçbiri hürriyet peşinde değildir ve onu istememektedir[254].

Ahmet Hamdi Başar'ın bir doktrin adamı olmaktan çok geri kalmış memleketlerden biri olan Türkiye'nin meseleleri üzerinde kafa yoran, pratik hayattaki tecrübe ve bilgilerine dayanarak bu meselelere çare arayan, memleket sever bir aydın olarak bir değer taşıdığına şüphe yoktur. İlmi ve sistemli bir araştırma yapmamış olmasına karşı, memlekette bir fikir hareketi doğurma uğrundaki idealistçe çabaları her zaman takdirle ve hayranlıkla anılacaktır.

MEMLEKETÇİLİK

II. Meşrutiyet'in Osmanlıcılık, İslamcılık, Turancılık şeklinde üç yaygın ideolojisine tepki halinde Mütareke'de doğan hareketlerden biri memleketçilik idi. Bu hareketin ilk tohumu Türk Ocağı içinde büyük Türkçülüğe karşı küçük Türkçülük veya Türkiyecilik şeklinde 1917'de atılmış bulunuyordu. Ondan iki yıl sonra Mülkiye sıralarında (1919) Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı gibi gören yeni bir akım doğdu. Bu fikri Henri Lichtenberger'nin *Richard Wagner, Poète et Penseur* adlı eserine dayanarak ileri sürmeye başladım. Elyazma olarak *Anadolu* dergisini Reşit Kayı ile birlikte 12 sayı çıkardım (1335-1336/1918-1919). Halûk Nihad'a Anadolu halk masallarından *Tahirle Zühre, Şah İsmaille Gülizar* ve *Süleyman Şah*'ı yazdırdım. Bu fikre taraflı olan bir gençlik zümresi babamın evinde toplanarak bu şiirleri okuyorduk. Halûk Nihat Pepeyi bunları önce *Geçmiş Zamanın Masalları* adlı bir kitapta topladı (İstanbul, 1927). Sonradan *Türk Destanına Giriş* adı ile yeniden yayınladı (Ülkü

253. *Atatürk'le Üç Ay* (s. 48); *Davalarımız* (1943, s. 71).
254. *Demokrasi Buhranları* (1956, s. 34).

Kitabevi, 1934). Yine Mülkiyede *Anadolunun Bugünkü Vazifeleri* adh bir kitap yazdım (1336/1919). Öğrenciler arasında yayılan ve okunan bu kitap yayınlanamadı. Bu harekete ilk önayak olan Mükrimin Halil oldu. İslam tarihine yönelmiş olan araştırma şevki birden bire Anadolu tarihine çevrildi. Taşkın mizacı bu harekete hemen yarı siyasi bir şekil vermeye meyletti, böylece kültür hareketi erken koparılmış bir yemiş gibi yüksekokullar arasında yeni bir ideoloji şeklini aldı. Fakat milliyet anlayışında iki görüş daha başlangıçta birbirinden ayrılmaya başladı. Bunlardan biri Anadolu'yu doğacak kültürün kaynağı ve hedefi olarak gören kültürcü Anadoluculuktu. İkincisi ona siyasi ve fiili bir şekil vermek isteyen ideolojik Anadoluculuktu. Bu ikincisi Monroe'nin «Amerika Amerikalılarındır» düsturunu örnek alıyordu. Bununla birlikte okuldan sonra bu ayrılmaya rağmen Anadolu komandit yayın şirketini ve *Anadolu* dergisini kurduk (1340/1923). 10 sayı kadar çıkan bu dergiye eski nesilden Ahmet Refik, Rauf Yekta, Hamit Sadi, Necip Asım, Mehmet Emin gibi imzalar karıştı. Birinci sayının ilk yazısında Mükrimin Halil şöyle diyordu: «Devlet müessesesini herşeyin üstünde gören eski tarihçiler tarihlerini memleket veya milletin adına nisbet etmemişlerdir. Eskiden Selçuklu, Karamanlı denirken şimdi Osmanlı adı onların yerine geçti. Oysa millet aynı millet, memleket aynı memleketti. Bu yanlışlık bugüne kadar devam etmiştir. Milliyet cereyamnm gelişmesinden sonra tarihimize Türk tarihi denmeye başlandı. Fakat Türk tarihi denilince bizim tarihimiz değil Türkistan tarihi hatıra geliyordu. Bazıları buna –eski zihniyetle– Osmanlı Türkleri tarihi dediler. Oysa tarihte böyle bir il ve ulus yoktur. Osmanh Türkü, Selçuklu Türkü mânasız tabirlerdir. Türklerin il ve ulusları dünyanın bir çok yerlerine göç ederek ve yerleşerek devlet ve medeniyet kurmuşlardır. Türkmenler başlıca Anadolu, İran ve Azerbaycan'a yerleşmişlerdir. Türk tarihi deyince bizim tarihimizle birlikte Azerbaycan'da, Irak'ta Suriye'de, İran'da, Türkistan'da, vb. devlet kuran Türk kavmine mensup il ve ulusların tarihi hatıra gelir. Anadolu'ya göç eden Türkler bu yeni vatanlarında haçlılarla, Bizanslılarla uğraşmışlar, en sonra kati surette yerleşmişlerdir. Sonra da bu Türkler yeni bir imparatorluk kurarak Rumeli'yi, Suriye ve Irak'ı elde etmişlerdir. Öyle ise tarihimizin adı Anadolu Tarihi'dir.» Aynı sayıda haçlılara karşı mücadeleyi *İznik Destanı* ile ifade ediyordum. Kültür Anadoluculuğunu da *Anadolu Örfü ve Destanlar* adh yazıda anlattım. Burada milli destanlar milletin örfüne göre inceleniyor. Bunun için Anadolu örfünün pınarı Orta Asya Türkmenlerindedir. Oğuz destanı Türkmenin ilk efsanesidir. Şu kadar ki Oğuz, Anadolu'ya Müslümanlaşarak geldi; Hazreti Ali cengi, Battal Gazi, Şah İsmail destanları oldu. Efsanede yaşayan Hazreti Ali, asla halife Hazreti Ali değildi, yeni karakterler almıştı. Fakat efsanelerin bir kısmı doğrudan doğruya Anadolu örfünün yarattığı eserlerdir: Köroğlu, Battal, Tahirle Zühre, Kerem, Âşık Garip bunlardandır. – Destan milletin malıdır. Onun üzerinde hiçbir ferdin tasarruf hakkı yoktur. En belirgin vasfı vakaların ilahî kuvvetlerle karışık ve onlarm yardımıyla cereyan edişidir. Sanat soyut olarak göz önüne alınırsa bireysel ve faydagütmezdir. Oysa sanatın iki büyük dalı vardır ki onlarda bu esasa zıt vasıflar görülür: Bireysel değil toplumsaldır. Faydagütmez değil, faydacıdır. Bir eserin yazarı –bazen– bireydir. Fakat bireyin ruhundan bir özellik esere girmemiştir. Bireyin değil toplumun, ruhun değil örfün yaratıcı hayal gücü o eseri meydana getirmiştir. İşte sanatın bu iki tarzı lâtife (humour) ve destan (épopée) dır. Bizim bütün sanatımız top-

lumsaldır. Latifenin simgesi Nasrettin Hoca, destanın örneği Battal Gazi ve Köroğ-'dur. Bu üç milli kahraman Anadolu örfünün hakiki örnekleridir. Battal, yüzyıllarca süren gazâ âleminin simgesidir. Köroğlu, saltanat istibdadına karşı koyan Celâlilerin bir kahramanda şahıslaşan ruhudur. Bu yazı destanlarda hâkim olan sosyal ve ruhî özellikleri anlatıyor. Destan sembollerinin nasıl doğduğunu, milletlerin destanlarını nasıl yarattığını, bu destanın sosyal bir inkılaptaki yerinin ne olduğunu izah ediyor. Bunun için Hint ve İran destanlarından örnekler veriyor. Yeniçağ tarihinde doğan yeni Batı destanlarını da bu bakımdan inceliyor. İspanya'da Romansero, İskandinavya'da Eddas, Almanya'da Niebelungen destanlarından Finlandiya'da Kalevala'ya kadar geliyor. Acaba niçin bizim destanımız yok diye soruyor? İkinci bir makalede bu konuyu ele alıyor. «İş gören milletlerin söylemeye vakti olmaması» bu soruyu halle yetmez diyor. Destanların birçoğu en ihtişamlı devirlerde vücude gelmiştir. «Hebbel, Niebelungen'leri yazdığı sırada Almanya düşman istilâsından kurtulmuştu. a) Destan kahramanı hiçbir tarihi devre mal edilmeyecektir. b) Destanlar konularını dini kozmogoniden alırlar. Fakat bu ilgi, başlıca onları sembol gibi gördüğümüz zaman azalır ve en sonra kaybolur. c) Destanlar tarihî bir vakadan alınamaz ve tarih sembol haline getirilemez. Voltaire. *Henriade*'dan bir destan çıkaramadı. Daha kuvvetli olan T. Tasso bile *Kurtulmuş Kudüs*'ü tam bir destan yapamadı. d) Destanı sade savaş tasvirlerinden ibaret farzetmek yanlıştır: Şah İsmail'in değeri, vurduğu darbelerden çok Arap Zengi'yi affetmesinde, ideali babasına tercih etmesinde, Gülizar'a olan ideal aşkındadır. Yenmiş veya yenilmiş, zengin veya fakir bütün milletlere ideallerini gösteren destanlarıdır. Türkler Osmanlı tarihi boyunca destanların beşiği olan Anadolu'nun örf kaynağından uzak kalmışlar, bu yüzden idealsiz ve destansız olmuşlardır. Bundan sonra Türk devleti vatanın göbeğinde kurulduğu, kendi örfü ve sağduyusuna bağlandığı için, ona hayat ve ideal verecek destanları doğabilecektir*.

Mükrimin Halil Yinanç (1898-1961) bu dergideki ilk çalışmalarından sonra Paris'te *Bibliothèque Nationale* yazmalarında ve İstanbul Vakıf kütüphanelerinde tetkiklerini ilerletti. Bu konudaki bütün kaynakları topladı. Ayrıca Ermeni ve Gürcü kaynaklarından da çeviriler yaptırdı. Anadolu Selçuklu devrini yazacak duruma geldi. Bu çalışmalarının ilk ürünleri olarak Aydınoğullarının manzum tarihi olan *Düsturname-i Enverî* ile onun hakkındaki tetkik kitabını çıkardı. Selçuk tarihinin ilk parçası olarak *Anadolunun Fethi* adlı eseri yayınladı. Büyük eserini yazması için İnönü'nün kendisini Ankara'ya davetini kabul etmedi. Fakat Vakıf kütüphanelerinden uzak kalmamak mazeretine rağmen buna İstanbul'da da devam edemedi. Yalnız İslâm Ansiklopedisi'nde yazdığı değerli maddeleri bırakabildi.

Anadolu dergisinde Z. F. Fındıkoğlu pragmatizme ve Anadolu folkloruna dair yazılar yazdı. Mehmet Halit Bayrı halk şairlerine dair ilk yazılarını yayınladı. Sonradan çıkaracağı *Halk Haberleri* dergisinde bunu devamlı bir hale koydu ve hayatının sonuna kadar bu konuya kendini verdi. Feridun Nafiz Uzlug, Selçuk hekimlerine dair ilk yazılarını yazdı. Bu yolda devam ederek Ankara Üniversitesi'nde tıp tarihi profesörü oldu. Necip Fazıl ve Ahmet Hamdi Tanpınar ilk şiirlerini yayınladılar. Sonradan bu çığırdaki çalışmalar halkevlerinde kültür çalışmaları halini almış ve aynı yolda Ahmet Kutsi Tecer, Adnan Saygun, Selahattin Batu sahne eserlerini vermişlerdir.

* Hilmi Ziya, *Anadolu Örfü ve Destanlar* (sayı 1-2, Anadolu Mecmuası, İstanbul 1923).

Memleketçilik imparatorluk yıkıldığı sırada Osmanlıcılık, Turancılık ve İslamcılığa tepki olarak doğmuştur dedik. Daha dünya savaşı olurken Nüzhet Sabit'in *Vazife* dergisinde bu tepkinin izleri görüldü. Fakat bu henüz aydın bir şekil almamıştır. Osmanlıcılarda turancılığa, bir kısım batıcılarda İslamcılığa karşı tepki de daima iki soyut görüşün birbiriyle savaşından ibaret kalıyordu. Oysa memleketçiliğin bu üç akıma karşı aldığı tepki tavrı, gerçek vatan fikrinin hayali bir vatan fikrine, somut bir görüşün abstre (soyut) bir görüşe karşı tepkisi olduğu için ötekilerden çok farklı idi. Bu görüşün millet anlayışı herşeyden önce tarihte sınırları çizilmiş belirli bir vatan anlayışına dayanıyordu. Din birliği halinde anlaşılan ümmet veya milletlerarası dini cemaat, bir vatan teşkil etmediği gibi bir millet de değildir. Nitekim bir dil ailesi teşkil eden ırkın yaşadığı sınırsız topraklar da bir vatan değildir ve bu anlamda bir ırka millet denemez. Osmanlı devleti devam ettikçe hâkim olduğu topraklara imparatorluk, yani milli vatanla ona bağlı vatanlar denebilir. Fakat tek bir vatan ve millet teşkil edemez. Turan fikrine karşı doğan tepkinin Türk Ocağı içinde uyandığını söylemiştik. Gökalp 1918'de hâlâ bu fikri şöyle savunuyordu: «Turancılığın aleyhinde bulunanlar herşeyden önce Osmanlılığı baltalamış olduklarını düşünmelidirler.» (Turan nedir? Yeni Mecmua, sayı 31, 8 Şubat 1918). Halim Sabit, Türk-Moğol ayrılığı fikrine karşı Türklüğün birliği ve Tatarcılığın yanlış olduğunu savunuyor ve bu yazılarıyla Y. Akçura'nın *Türk Yurdu*'ndaki eski yazılarını destekliyordu (Halim Sabit, Türkçülük ve Tatarcılık, sayı 40-41, 18 Nisan 1918). Fakat Şemsettin Günaltay aynı dergide Türkler ve Tatarların ayrı olduklarını açık olarak ifade etmekte idi (M. Şemsettin, Şimal Türkleri ve Tatarlar, sayı 51-52, 2 Temmuz 1918). Bu yazısında «Türk ve Tatar kelimelerinin eşanlam gibi kullanılmaları tarihçe hiçbir suretle doğru değildir. Tatarlar Tonguz ırkından olduğu halde Türkler Hiong-Nu (Hun) lerden üremişlerdir. Orhun Kitabeleri'nde 'otuz tatar' ve 'tatabi' diye adları geçiyor» diyor. 1922'de *Dergâh*'da ben *Türkler ve Moğollar* adlı makalelerde (Mehmet Hilmi, Türkler ve Moğollar, sayı 20, 21, 22), Anadolu dergisinde de aynı addaki yazıda filolojik karşılaştırma ile aynı fikri savunmuştum (Hilmi Ziya, Türkler ve Moğollar, Anadolu, sayı 5, Ağustos 1923). Necip Asım aynı dergide Malazgirt Meydan Savaşı'nın kazanılışını milli bayram günü olarak teklif ediyor. Ziyaettin Fahri *Milliyet Meselesi* adlı yazısında bu fikri açıklıyor ve şöyle diyordu: «Gökalp ile Hamdullah Suphi'nin fikirlerinin hakiki bir milliyet prensibi ile ne derece alâkalı olduklarını araştırmak arzusundayız. Doğruluğu çok temenni edilen bu nokta yazık ki tersine bir hal arzediyor. Birisi bizi daha çok edebi mahiyeti olan Kızıl Elmacılığın baş döndürücü hülyası içinde bıraktı. Halbuki biz henüz realitesini tatmadığımız bir mefkûre içinde yaşıyorduk. İkincisi Türkü statik, şuursuz bir şey sayarak ona dıştan Türklüğü aşıladı. Halbuki millet denen varlık zaten vardı. Türk Ocağı'nın son kongresinde 'Kızıl Elmadan Anadoluya dönüş'ün öncüsü olan Hamdullah Suphi esaslı hiçbir temele sahip değildir. Bizde bu adımı atan biricik eser M. İzzet'in *Milliyet Nazariyeleri*'dir. Gökalp, *Yenigün*'de çıkan bir yazısında (No. 804, 16 Mayıs 1339) 'Türk olmak, Türk gibi düşünmek, Türk gibi duymaktır' diyor. Türk kültürü deyince çoğu Anadolu Türklerinin kültürünü kastettiği, artık umumî, müphem, ideal bir Türk kültürü fikrinden vazgeçtiği görülüyor.» Milli tarihte Z. F.'ye göre «memleketin öz ve sömürge kısımlarını ayırmak lâzımdır. Anadolu'yu bırakıp Ural ve Tibetlere, tabii Anadolu ocağını bırakıp sun'î Türk ocağına bakıyoruz.»

Memleketçi hareket *Dönüm* dergisinde daha somut bir zeminde çalışmaya başladı. Dergiyi çıkaranlar Ankara Ziraat Fakültesi profesörlerinden bir zümre idi. 1932 yılında *Kadro* ile aşağı yukarı aynı zamanda çıkmakta olan bu ziraatçi-fikir organının başyazarı olarak Raşit Hatiboğlu görünüyor. İlk sayılarında *Köy Nasıl Kurtulacak* (No. 3, Dr. M. Sadi), *Köy Mektebi* (No. 3, M. Nuri) *İstatistikler ve Köyde Maarif* (No. 4, Sedat Zaim) gibi yazılarla o günün köycülük sorusunu ele almış bulunuyor. Aynı yıllarda Meksika'da köycülük tahsil etmiş ve Köycülük Bürosu başkanlığı yapmış olan Nusret Köymen'in ardarda bu konuda birçok kitapları ve broşürleri çıkmakta idi. Nusret Köymen'in yayınları köy tetkikine girecek ve araştırma yapacak yerde idari bir planlama hazırlığı ve bir çeşit utopi olarak kalıyordu.

Dönüm dergisinde Raşit Hatiboğlu'nun yazıları sosyalizmi milli planda savunmaya çalışıyordu. *Büyük Sermaye Temellükleri mi, Büyük Sermaye Terakümleri mi* adlı yazısında (Nisan 1933, No. 10) şöyle düşünüyor: «Kapital zamanımız iktisadında monarşik bir iradedir. Kapitalin bu cebbarlığı işle münasebetlerinin bozulmasına sebep olmuştur. Sermaye ile iş arasındaki bu nisbetsizlik zaman içinde bir bozgunluk şekline girmiştir. Fakat soyut sermayenin ve soyut işin bu mücadelede cürümleri yoktur. Bu iki unsur insan elinde bu hale gelmişlerdir. Yani bozgunluk kapitalist ile işçi arasındadır. Bu mücadelenin sebeplerini büyük sermaye birikmesinde arayanlar vardır. Bize göre bu fikir doğru olmasa gerektir. Sermaye birikmesinin kapitalin işle olan münasebetinin bozulmasında bir suçu yoktur. Çünkü ileri bir iktisat için büyük sermaye birikmeleri bir zorunluktur. Ancak bu sayede iktisat zorlu bir teknik kullanabilmiş, işi daha tesirli kılmış, rasyonel çalışmaya başlamıştır. O halde iktisadın teknik tabiatında büyük sermaye birikimleri isteyen bir eğilim vardır. Fakat bu birikimler şahsîleşerek kapital ile iş arasındaki tezatları doğurmuştur. Kapital ile iş arasındaki kavga birikmelerden çıkmış, lâkin şahsîleşen büyük sermaye temellükleri (kendine maletme) buna sebep olmuştur. Bu sebepten mücadele işle kapital arasında değil, kapitalist ile işçi arasındadır. Kapitalist iktisatta büyük sermaye birikmelerini doğuran sebepler çeşitlidir. Fakat başlıcası anonim şirkettir. Anonim şirketten önce de büyük sermaye birikimleri vardır. Fakat anonim şirket birçok adsız küçük sermayeleri bir araya toplamış ve onları büyük sermaye temellükleri eline vermiştir. Bunlar zaman içinde devleşerek zaptolunmaz büyük sermayeler haline gelmiştir. İşte asıl bununla iş ve kapital arasında uçurum açılmıştır. Lâkin anonim şirket yalnız başına kendi karakteri ve fonksiyonu yüzünden de bu akibeti doğurmamıştır*. Burada o bir vasıtadan ve mekanizmadan ibarettir. Bu mekanizma içinde büyük sermaye temellüklerinin meydana gelmesinde başka şart ve sebepler tesir etmiştir. Bu şartların başında fertlerdeki büyük kabiliyet bulunur. Bazı insan tiplerinde yaradıştan teşebbüs ruhu vardır. İşte böyleleri için anonim şirket büyük sermaye tahakkümüne imkân vermiştir. Kapitalist iktisat konularına göre bu teşekküller meşrudur. Fakat bütün sermaye temellükleri bu sebepten doğmaz. Onun yanında devlet makinesinin mahdut (sınırlı) insanların menfaatine kullanılışının da büyük rolü olmuştur. Bunun için devlet, elindeki amme kuvvetlerini millet iktisadının emrine vermiştir. Ancak cemiyetin bütününe ait olan bu kuvvetler mahdut fertlerin eline geçmiştir. Öyleyse kapitalist düzende

* Bu konuda daha önce Galatasaray Lisesi tarih öğretmeni ve eski Maliye ve İaşe Nazırı Raşit Bey *La Société Anonyme* adlı Fransızca bir eser yayınlamış ve aynı tezi savunmuştur.

devletin kuvvetini kötüye kullanması büyük haksız temellüklerin doğmasına vesile olmuştur. Bizim milli iktisadımız genç bir millet iktisadıdır. Bundan dolayı onda azgın sermaye temellükleri aramak doğru değildir. Bizde kapitalist ile iş arasında tezat yoktur. Fakat Türkiye'de millet iktisadının büyük sermaye birikmelerine ihtiyacı vardır. Bunları da ancak amme kuvvetlerini çalıştırarak yapabilir. Türkiye'de sıhhatli bir millet iktisadı ancak bu örnek sermaye birikimleri ile kurulabilir. Büyük sermaye temellüklerine meydan vermeden birikmeleri yapan başka bir iktisat mekanizması vardır. Bu da kooperatiftir. Kooperatif bir sermaye birikimleri yapabilecek bir kuruluşta ve fonksiyondadır. Fakat kooperatifin tabiatı büyük sermaye birikmelerinin şahsî temellüklere çevrilmesine manidir. Şu halde kooperatif mekanizması ile büyük sermayeler bir araya toplanabilecek, bu suretle ileri iktisat tekniğinin şartı hasıl olacaktır.»

ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU

Memleketçilik hareketinde ilk yazıları çıkan Fındıkoğlu, doktora tezi olarak aldığı Gökalp'in fikirlerini yeni bir açıdan yorumlayarak Cumhuriyetçi devrin toplumsal hareketlerini bu gözle eleştirmiştir. Ziyaeddin Fahri 1901'de Tortum'da doğdu. İlk öğrenimini Hakkâri ve Erzincan'da yaptı. Ortaokulu Malatya ve Kayseri'de okudu. İstanbul'da Gelenbevi Lisesi'ni bitirdi. Aile çevresinde babasının ve başlıca amcası Salih Muhlis Erzurumî'nin etkisi altında çok erken yaşta yazı yazmak ve kitap toplamak merakına düşmüştü. Posta Telgraf Yüksek Okulu'ndan 1919'da mezun olmuş, fakat bu meslek kendisini tatmin etmediği için Edebiyat Fakültesi felsefe derslerine dinleyici olarak gitmiş, sonradan bu bölüme öğrenci girerek 1920-24 arası orayı bitirmiştir. Hocalarından en çok İzzet'in etkisindedir. Fındıkoğlu Erzurum, Sivas ve Ankara liselerinde öğretmenlik yaptıktan sonra 1928'de doktora için Strasbourg'a gönderildi. Ziya Gökalp üzerine doktora tezi yazdı. Oradaki hocalarından Halbwachs, Charles Blondel ve Pradines'in etkisi ile fikirleri gelişti. Bu etkiler yüzünden felsefi görüşü tam Durkheim'ci olmaktan çok Fransız sosyolojisini Kantçı bir yorumlama ile bir iş veya eylem (action) felsefesi haline getirmiştir. Bundan dolayı onu sanıldığı gibi ne tam Durkheim'ci ne de Gökalpçı saymak doğru olur. 1934'de Edebiyat Fakültesi doçentliğine atandı. 1937'de yeni kurulan İktisat Fakültesi'ne geçti. 1934'de Türkiye'ye döner dönmez *İş* Dergisi'ni kurdu. 1938'den sonra dergi *İş ve Düşünce* adını aldı. 1942'de İktisat Fakültesi'nin sosyoloji profesörü oldu. 1935'de Prague, 1939'da Bükreş sosyoloji kongresine gitti. 1938'de tekrar Strasbourg'a giderek tamamlayıcı tezini ve özetini bastırdı. İktisat Fakültesi'nden başka ek görev olarak Hukuk Fakültesi'nde hukuk sosyolojisi. 1940'dan sonra Edebiyat Fakültesi'nde fahri olarak ahlâk okuttu. 1945'de ikinci, 1953'de birinci ek görevini bıraktı. 1958'de ordinaryüslüğe yükseldi. 1953'de Paris Hukuk Fakültesi'nde konferanslar vermek üzere çağrıldı. Milletlerarası sosyoloji kongrelerinde bulundu ve tebliğler okudu*.

1924'de İbni Haldun adlı bir kitap yayınlamaya başlamış ise de yarım kalmıştı. *Anadolu* dergisinde milliyet meselesi, Dewey'nin felsefesi, Anadolu kadınlığı, İbn Haldun'da içtimaiyat gibi yazılar yazdı. Yazılarında kendi adından başka Ahmet Zi-

* Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1974 yılında ölmüştür.

yaeddin, Ahmet Halil takma adlarını kullanıyordu. *Erzurum Şairleri* /1927), *Bediiyat* /1927), *Bayburtlu Zihni* (1928), *Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber* (1928)'i Avrupa'ya gitmeden yayınladı. Bu sırada *Erzurum Muallimler Birliği* Dergisi'nde, *Meslek* Dergisi'nde (İstanbul), *Ankara Muallimler Birliği* Dergisi'nde, *Felsefe ve İçtimaiyat* Dergisi'nde (İstanbul), *Türk Yurdu*'nda estetiğe, halk şairlerine dair yazılar yazdı. 1928'de Halk Bilgisi kongresi yaparak tek sayı olmak üzere *Halk Bilgisi* Dergisi cildini çıkardı. Fakat bu teşebbüs yarım kaldı. Bu dergide Dadaloğlu, Emrah ve umumiyetle folklor hakkında tetkikler yayınladı. Dergi çıkamayınca onun yerine başında Mehmet Halit Bayrı bulunmak üzere Eminönü Halkevi tarafından *Halk Bilgisi Haberleri* çıktı. Fmdıkoğlu *Hayat* Dergisi'nin devamlı yazarlarındandı. *Halk Gazetesi* ve *Hakimiyeti Milliye*'de makaleler yayınladı. Bu arada *Kızılırmak* Gazetesi'nde yazdığı *Temiz Türkçe, Yeni Türkçeyi Yaratmak İçin Bir Düstur:* Halk arasından kelime bulmak ve kullanmak, *Halk Bilgi ve Dil işleri için Savaşlar* vb. yazıları (1929) sonradan üzerinde ısrar edeceği dil görüşünün esaslarını teşkil etmektedir.

Doktora tezinin birinci kısmını *Gökalp* adıyla yayınladığı gibi (Nancy, 1935), aynı yıl *Z. Gökalp, Essais sur L'influence de la Sociologie Française en Turquie* adlı kitabını da yayınladı (Edition Berger - Levrault 1935). Tezin tamamlayıcı kısmını da *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie* adıyla aynı yerde bastırdı. Türkiye'ye gelişinde faaliyetini *İş* dergisinde topladı. Bu sırada «Türkiye Harsî ve Felsefî Araştırmalar Merkezi» adıyla bir merkez kurmayı düşündü. *İş*'de *Türklerde Ahlâk Felsefesi, Bizde Avrupalı İktisatçılık, Fransa'da Bugünkü Ahlâk Cereyanları, Tabiata Dayanan Ahlâk Sistemleri, Türklerde İçtimaiyat Tarihçesi,* gibi yazılar yayınladı. 1936'dan sonra *Le Fondement Philosophique d'une Sociologie de l'Action, Die Sozial Klassen in Europa und im Orient, Action et Réalité en Sociologie, Etos ve Kosmos* gibi makalelerden başka G. Kessler'den çeviri *İçtimaiyata Başlangıç,* F. Rauch'dan çeviri *Ahlâk Tecrübesi, İbn Haldun ve Felsefesi, Kooperatifçilik, İçtimaiyat Dersleri Anketleri, Lévy-Brühl'den* çeviri *Auguste Comte'un Felsefesi, İhtikar* (1942), *W. Sombart'a Dair, İçtimaiyat Dersleri* (1944), F. Tönnies'den çeviri *Cemiyet ve Cemaat Nazariyeleri, Ahlâk Tarihi* (1945 iki cilt), *Metodoloji* (1945), Jean Denis'den çeviri *Eski Yunan'da Ahlâkî ve Hukukî Fikirler* (1946), *Coğrafya ve Sosyoloji* (1947), *Sosyalizm ve İçtimaî Siyaset* (1948), *Sosyalizm* (iki cilt 1949-52), *İçtimaiyat* (üçüncü cilt 1950), *Türkiye'de Kooperatifçilik* (1953), Social Changes in Turkey (1957 La Haye) vb. eserler yayınladı. Fmdıkoğlu, *Kültür Haftası, Yeni Türk, Ülkü, Siyasî İlimler, Hukuk ve İktisat Fakülteleri, Sosyoloji, Çığır, Türk Folklor Araştırmaları, Türk Yurdu, Bilgi* dergilerinde, *Cumhuriyet, Tasvir, Yeni İstanbul* gazetelerinde devamlı yazılar yazdı.

Fındıkoğlu'na göre Gökalp'in getirdiği yenilik, dini hukuk yerine sosyolojiye dayanan hukuku kurmaya çalışmasıdır. Bütün sosyal kurumlar, başlıca ailede aynı değişmeyi beklemektedir. Bu türlü problemlerin halli düşüncesiyle Gökalp Durkheim'a başvuruyor. Bunun için radikal bir reform değilse de sosyal kurumlarımızın tabii yürüyüşüne engel olmayacak tarzda Kur'an naslarım yorumlamak söz konusudur. Gökalp'in eseri, zamanının felsefî zihniyetini laikleştirmeden ibarettir. Bu suretle İslam dini küçümsenecek yerde canlandırılmış olacaktır. Fikir hayatının, hukukun, bütün sosyal kurumların bağımsızlığını sağlamak üzere asıl dini korumuş oluruz. İslamiyet iktisat, hukuk gibi günlük işlere karışmamalıdır. Gökalp'e göre eylemimizin prensip-

lerini çıkardığımız bu realite tarihte gördüğümüz Türk sosyal realitesidir. Gökalp bu suretle objektif bir sosyoloji yaptığına inanıyor. Fakat bir toplumsal *action* söz konusu olunca böyle bir görüş istenebilir mi? İlmi tetkik verilerini bir sebepler zinciri haline koyarken aklın bir rolü yok mudur? Yaptığımız gözlemler arasında aklın gittikçe daha bariz rolü kendini gösteriyor. Bunun için eski Türklerin İslam aile hukukuna yabancı olan örf ve adetlerine başvuruluyor. Fmdıkoğlu burada bir akılyürütmenin rolünü görüyor. Eski Türklerde az çok eşit hakları olan Türk beyti hayatına ait bazı etnografik verilere rağmen, Gökalp'in yorumlamaları *rationalisme* ile doludur. Gökalp'in aile teorisini tenkit ederken İzzet şöyle diyordu: «Türklerde eşitçi aile tipinden başkasını görmeyenler bir peşin hükümden hareket etmektedirler. Onlara göre bu aile, kadm haklarının iyi tanındığı *paternelle* ailedir. Böyle düşünenler Türkiye'de kadının hürriyet kazanmasmı ve Türk ailesinin İslâmî aile hukuku ve adetlerini değiştererek Avrupa ailesi haline gelmesini istiyorlar. Bunu da eski Türk âdet ve törelerine dönüş şeklinde yorumluyorlar.» Bu önyargı olgudan değil fakat toplumsal bir *action* vasıtasıyla canlı tarihin olgularıyla birleştirilmiş olan akıldan çıkarılmıştır. Bu eylemin mekanizması nedir? Türkiye bir feminizm hareketinin eşiğinde bulunuyor. Bunun için akıl etnografik tetkike başvuruyor, «olması gereken»in sebebini (raison) doğrulamak için «olan»ın bilgisinde kalmak güçtür. Olması gereken için olanın bilgisine ihtiyaç varsa da, birincisi ikinciyi aşmaktadır. Durkheim ve Gökalp gibi bazı sosyologların yorumlaması ne kadar ince olursa olsun gözlemlerimizden gelmeyen akli bir öğenin müdahalesini kabul etmemek imkânsızdır. İşaret edelim ki toplumsalın etkisini kabul eden bir akıldan bahsediyoruz. Aklın bir çevre ile teması Kant felsefesinin tecrübesini doğurur: Kant tecrübede ruhun bireşimsel öğesini duyusal sezgiye bağlıyordu. Anlattığımız Türk hukuki eylemi (action) toplumsal değişmede aklın bu anlaşılış tarzını doğruluyor. Örf ve âdetlerin objektif bilgisine dayanan bir toplumsal *action* aklı ihtiva etmemezlik edemez. Fakat bu değişmekte olan toplumsal realiteyle daima temas halindeki bir akıldır. Bu suretle sosyolojide ve başlıca hukuk sosyolojisinde Kant'ın tasvir ettiği tecrübeye benzer bir tecrübe söz konusudur. Yalnız Kant ahlak alanında bu tecrübeden korkuyor ve orada *formalisme*'i hâkim kılıyordu. Pradines'in *Erreur Morale* adh eserinde gösterdiği gibi bu korku onu tabiatımızın spontaneliği ile asıl tabiatı karıştırmasından ileri geliyordu. Fakat bize göre başka bir akıl vardı. Çünkü Kant donmuş «içtimai» den ayrı bir «içtimai» yi anlamamıştır. «İçtimai», nesillerin çabası ile parça parça gerçekleşen ahlaki bir ideale doğru devamlı oluş halindedir. Kant'tan beri ahlaki ilimlerin ilerlemesi hukuk kurumunun bu metoda göre tetkik edilip edilemeyeceğini düşünmeye Fındıkoğlu'nu götürüyor. Ona göre kat'i ilim ilerlemesini nasıl Kant'ın tasvir ettiği ilmi tecrübenin tabii yürüyüşüne borçlu ise, sosyoloji ve hukuk da arzularının gerçekleşmesini sosyal âlemden gelen unsurlarla inşa edici zekâdan gelen unsurları terkip eden tecrübeye borçludur. Fındıkoğlu burada Türkçe «iş» kelimesine başvuruyor. Bu kelimenin şey, iş, fiil, eylem (action, Tat, Handlung, vb.) anlamlarına geldiğini yani «bir fiilin ifası için zaruri olan maddi ve manevi şartların mecmuu demek» olduğunu söylüyor. Bir iş'i uygulamak isteyen kimse doğrudan doğruya düzeltmek veya değiştirmek istediği şeyin tam can evinde bulunmalıdır. İşaret edilecek şey işin bu çift anlamıdır. İster gündelik bir *affaire,* ister önemli toplumsal veya ilmi bir *action* söz konusu olsun: İş kelimesi onların hepsini ifade edebilir. İş fiil (fait) unsuruyla hüküm (droit) unsurunu birleştirecek tarzda ori-

jinal bir tecrübe yapmak zorunluğunu bize yükler. Bu Türkçe kelimenin çift anlamı en ideallerine kadar bütün eylemlerin pratik kökenini bize göstererek eylemimizin sırrını çözer.

REMZİ OĞUZ ARIK (1900 - 1954)

1922'de başlayan memleketçi hareketin en sebatlı mensuplarından Remzi Oğuz, heyecanlı ve taşkın mizacı yüzünden birçoklarınca yanlış anlaşılmış, ırkçı, Turancı diye tanınmış, kısmen de çarpıştığı aşırı solcu akıma karşı dayanabilmek için böyle tanınmasına sebep olacak mücadelelere girmiş bir fikir adamıdır. Remzi Oğuz, Adanalıdır. Adana Öğretmen Okulu'nda okumuş ve bir süre orada öğretmenlik yaptıktan sonra 1924'de Galatasaray ilkkısım öğretmenliğine tayin edilmiştir. 1926'da Avrupa'ya arkeoloji tahsiline gitti. 1930'da öğrenimini bitirerek döndü. Bu süre içinde Paris'te öğrenci teşkilatı başkanlığı yaptı ve taşkın mizacı yüzünden bu teşkilatta bazı hizipleşmelere meydan verdi. Aynı fikir bağlılığı ile Türkiye'de arkeoloji çalışmalarına başladı. Bu sırada sırf bu meslek hayatına ait Türkçe ve Fransızca birçok değerli yayınlar yaptı. Ankara'da Arkeoloji Müzesi müdürü oldu. 1935'de *Alacahöyük Kazıları* adlı en hacimli kitabını yayınladı. İki yıl sonra bunu *Le Résultat des Fouilles Archéologiques à Ankara* adıyla *La Turquie Kemaliste* serisinde yayınladı. Ondan sonra aynı konuda bir iki kitabı daha çıktı. 1943-44'de Hüseyin Avni Göktürk ile birlikte *Millet* adh bir dergi çıkardı. Burada dar uzmanlık çevresini aşarak vatan, millet ve insanlığa dair düşüncelerini yazdı. Remzi Oğuz bu sıralarda bazı çevrelerde *chauvin* ve aşırı ırkçı diye karşılandı. Bu propaganda yanlıştı. Bu sırf onun çıkarcı (arriviste) lara, vatan ve milliyet temelini alay konusu haline getiren *cynique* düşüncelilere karşı samimi vatancılığı savunmasından ileri geliyordu. Onun milliyetçiliği insanlık sevgisine dirsek çevirmemiş, tersine vatan ve insanlık sevgilerini üstün bir tarih şuurunda birleştirmeye çalışmıştı. 1931'de Cerrahpaşa Hastanesi'nde yatarken *İnsanî Vatanperverlik* adlı kitabım için yazdığı bir makaleyi okumuştu. Bana hediye ettiği kitabının başında «İnsanî Vatanperverlik'i yazana» diyordu. 1947'de yayınladığı *Müze, Tarih ve Folklor Çalışmaları Klavuzu*'nun önsözünde şöyle diyordu: «Az zamanda bir sıra devrimler yapmış bir partinin büyük bir kültür ocağı olan halkevleri, müze ve tarih koluna gerçekten önem vermek zorundadır. Yapılan devrimlerin amacında bir milleti yıkmak değil tazelemek bulunduğunu müze ve tarih kolundan daha iyi gösterecek organ yoktur. Tagore'un insanlığa o kadar güzel hatırlattığı 'yurt ve dünya gerçeği'ni birbirini yiyen iki zıt âlem olmaktan çıkaran anlayış kendisine müzeden daha iyi mabet bulamaz. Birleşip sevişmesi bazen imkânsız görünen insanlığın vicdanını yumuşatan, zıt kütlelerin aydınlarını çekinmeden içine çağırıp aynı sevgi çevresinde toplayabilen bu modern tapınak, müzedir. Halbuki müze, bugünün ideal topluluğuna yani millete temel olan yurt gerçeğini de –dünü ve bugünü ile– aksettiren tek modern kuruldur.»

Remzi Oğuz'a göre (1947) tarih, topluluğun hafızasıdır. «Vatan realitesi hatıralara dayanıyor. Ancak hatırlanacak tarih ve hatırlayacak nesil kaldıkça vatan kalacaktır. Tarihten öncenin yerleşmiş insanı toprağına tesadüfle yerleşti. Onu toprağına bağlayan midesi idi. Fakat bunlar vatanın doğuşunu göstermez. Ne zaman ki bu insanlar bu toprak üstünde sağladıkları menfaate eş hatta üstün menfaatleri kendilerine vaadeden yurtlara topraklarını tercih edecek bir anlayışa kavuşurlar, işte vatan o

zaman doğuyor demektir. Kendimize madde olarak menfaat temin etmediği zaman bile yolunda can verilebilecek toprak: İşte vatan budur!»

Remzi Oğuz, insanlık idealine ancak vatan sevgisinden ve bu sevgilerin ahenginden yükselmek mümkün olduğuna inananlardandı*. Onun gerçek milliyetçiliğine –bütün bu vasıflarıyla– her türlü sergüzeştçilik, hatta hayalcilik lekesi sürmeye imkân olmadığı bellidir. Remzi Oğuz *Tnıva Klavuzu* ile *Türk Müzeciliğine Bakış*'ı yayınlattıktan altı ay sonra bir uçak kazasında öldü (1954). Son yıllarında İlâhiyat Fakültesi'ne İslâm Türk Sanatları Tarihi profesörü olduktan sonra siyasi hayata yönelişi onun fikir ve ideal bakımından gevşediği zannını uyandırmıştı. Halbuki aynı adam bu sıralarda fikirlerinin en tam şeklini ifade eden kitaplarını yazmakta idi. *İdeal ve İdeoloji* adlı kitabında bütün ideolojilerin üstünde millet idealinin bulunduğunu, bu idealin insanlıkla çatışmak şöyle dursun, milletlerin ahenkli medeniyet halinde insanlığa ulaştığını söylüyor. İnsanlar hakkında fikirleri ve kitaplarıyla değil, dedikodu ile hükmolunan bir seviyenin kurbanı olmak ne fecidir! Hakiki fikir adamı için bu akibet en büyük kazadan daha az feci değildir. Şükür ki böyle bir seviyenin üstüne çıkabilen insanlar vardır. Remzi Oğuz *İdeal ve İdeoloji*'de şöyle diyor[255]: «Türk milliyetçiliğinin doğuşunu Kuvayı Milliye ile başlatanlar aldanmıyorlar. Tanzimat'tan beri arasıra ışıldayan milliyetçilik Meşrutiyet'ten sonra *compromis*'lerden ileri gitmemiştir. Bütün bu son devirlerin ibretle görülecek vasfı, idealin de ideolojinin de ağırlık merkezini vatan (mètropole) dan başka yerlerin meydana getirmiş olmasıdır. İmparatorlukta müslümanlık ideal olduğu zamanlar ağırlık merkezi aslında sömürge olan yerlerdi. Osmanlılık bir ideoloji yapılmak istendiği zaman ağırlık merkezi anavatandan gayri yerler olmuştur. Turancılıkla ifade edeceğimiz ilk milliyetçi şuur devrinde ideolojinin ağırlık merkezi anavatan dışında kurulmuştu. İmparatorluğun bütün felâketlerini bu esasa bağlamada tereddüt etmiyoruz: 1914'deki Dünya Savaşı İslâmcılığın, Osmanlıcılığın belini büken büyük bir ameliyattır. Anadolu'da istiklâl mücadelesi turancılık şeklinde ve *compromis*'lerle bağlanmış ilk milliyetçiliğin hak yolunu bulması için geçmemiz gereken bir sırat köprüsü oldu. Bu mücadelede Türk realitesine aykırı ne varsa kül olmuştur. Öte yandan bütün dünya Türklerinin kurtulması için Anadolu'nun bağımsız, kuvvetli kalması şart olduğu meydana çıkmıştır. Denebilir ki Anadolu, İslâmî-Türk tarihi boyunca bütünlüğünü kazanmıştır[256]. Vatan temeline dayanan bir milliyetçilik bütün ülkülerin de temelidir. Bu mânada milliyetçi olan kimsenin devletçi, devrimci, cumhuriyetçi, lâik, halkçı olması normaldir. Fakat vatan temelinde milliyetçi olmayan bir kimse için bu ülkülerin hiçbir dayanağı, bundan dolayı da mânası kalmaz. Biz ideolojileri millî vatana, toprağımıza dayandırıyoruz[257].» – «Hiçbir milletin doğuşu ötekilerinkine benzemez. Her millet kendine özgü şartlar içinde, ayrı bir zamanda kurulmuştur. Tek millet tarifi olabilirse de tek milliyetçilik yoktur. Ne kadar millet varsa o kadar milliyetçilik vardır. Hiçbir millet vatanını seçmede serbest olmamıştır. Vatan, kitlelere gaye birliği veren ortak tarih ve coğrafyaya dayanan temeldir[258].» – «Gökalp'ın Türk Milliyetçiliği sınırını çizmek mümkün müdür?

* Bu görüşün önderinin daha 1915'de Nüzhet Sabit olduğunu unutmamalıdır.

255. Remzi Oğuz Arık *İdeal ve İdeoloji* (Burhan Kitabevi, İstanbul 1955).
256. H. Z. Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru* (1948), *Veraset ve Cemiyet* (1957).
257. R. O. Arık, *İdeal ve İdeoloji* (s. 55-60).
258. A.g.e. (s. 63).

Vatan bütün ve müebbet bir ülkedir: Turan!

dediği zaman kendi milliyetçiliğinin sınırsızlığını çizmiş bulunmaktadır. *Yeni Hayat* kitabında idealleştirdiği Enver Paşa, Kafkasya çarpışmalarıyla bu sınırların nerelere uzandığını göstermiştir. İslamcılıkta, Osmanlıcılıkta, turancılıkta 'Anavatan'ı inanılmaz bir gafletle harcamanın bizim imparatorluğu öteki imparatorluklardan ayıran en mel'un vasıf olduğunu görüyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün çektiklerini ve akibetini bu esasa bağlamakta tereddüt etmiyoruz. Gökalp:

Osmanlı kalmaz Türkü sevmiyen

dediği zaman Osmanlı muvazaasının,

Bütün İslâm bir devlet, halifedir hakanı

dediği zaman İslâmcılık muvazaasının,

Türkiye devletim, Türklük milletim

dediği zaman Türkçülük muvazaasının özetini yapmış oluyordu. 1914'de dünya korkunç bir tecrübe geçirmiştir. 1918'de imparatorluk yıkıldı. Müslüman olan ve olmayan Türkten gayri unsurlar Anavatanı arkadan vurdular. Turandan gelecegi zannedilen Altın Ordu akını bir hülyadan ibaret kaldı. Gökalp'in deyişi ile 'Yalnız bir el, bir tek ilhan' devrinin henüz çok uzak bulunduğunu anlamış bulunuyorduk. Dünya Savaşı böylece İslâmcılık, Osmanlıcılık cereyanlarının belini büken büyük bir ameliyat oldu. Anadolu İstiklâl Savaşı ise turancılıktan hak yolu olan vatancılığa geçilmesi gerekli bir sırat köprüsü oldu. Böylece yüzyıllar süren bir boğuşmayla kâh İslâmcılık, kâh Osmanlıcılık, kâh turancılık yoluna canını harcadıktan sonra Türkiye kendi kendine yönelmiştir. Bugünün ideali bugünün realitesinden örülmüştür[259].»

259. R. O. Anık, *İdeal ve İdeoloji* (s. 83-88).

TÜRK DÜŞÜNCESİ NEREYE GİDİYOR?

1940'dan sonra Çağdaş Düşünce tarihimize bir göz atacak olursak bir bakımdan durgunluk, hatta gerileme, bir bakımdan ilerleme denebilecek bazı gözlemlerle karşılaşırız. Batı fikir hayatına girmek için bir yüzyıldan beri yapılan tereddütlü, ürkek adımların birdenbire büyük bir hız kazanmış olan çeviri faaliyeti bunların başında gelir. Tanzimatçılar Montesquieu, Rousseau ve umumiyetle 18. yüzyıl düşüncesine dayanmak istedikleri halde onlardan hemen hiçbir şey çevirmemişler ve memlekete bu fikirleri pek yüzeysel olarak aksettirmişlerdi. II. Meşrutiyet'te fikir hareketleri hızlandı, fakat derinleşmedi. Fikir adamlarının çoğu dergi yazarı olmaktan çıkamadılar. Dergiler de uzmanlığa doğru gidecek ve derinleşecek yerde orta seviyeye hitap eden edebi dergi olarak kaldılar. Fikir yazıları gündelik hayata tesir etmek için daima bu seviyeden yukarı çıkamıyordu. Toplumsal hareket uyandırmak, reform yapmak, öğretmek, bilgiyi halka yaymak gibi maksatlar yüzünden asıl fikir, uzmanca düşünce bir türlü yerleşemiyordu. Buna rağmen bilgiyi halka yaymak düşüncesi o kadar egemendi ki Ahmet Mithat'dan günümüze kadar verilen her bilgi ağır görülerek halkın seviyesine göre daha hafifleri istenmiş, bu yüzden hakiki fikir çığırları kurulamamıştır. Buna karşı son zamanlarda bir yandan devletin yayınladığı Batı ve Doğu klasiklerinden çeviriler serisinin gittikçe çoğalması, bir yandan da bireysel teşebbüslerle ve özel sermaye ile yayınlanan aynı nitelikteki eserler, geçmiş 80 yılın eksiklerini tamamlamakta olduğu gibi, yeni Batı fikir hayatının büyük eserlerini de vermektedir. Daha şimdiden Platon'un belli başlı *Dialogue*'ları Türkçeye çevrilmiş bulunuyor. Aristo'dan *Organon*'ları okuyoruz. Daha metafizik ve ahlâk kitapları çevrilmemiştir. Descartes'ın eserlerinden çoğuna sahip bulunuyoruz. Spinoza, Leibniz, Malebranche gibi esash *Cartésien* filozofları Türkçeden okuyoruz. İngilizlerden Berkeley, Hume, Spencer ve Mill çevrilmiştir. 18. yüzyıl filozoflarından çoğunun eserinin Türkçeleri elimizdedir. Günümüze gelince Bergson, Durkheim, H. Poincaré gibi son yüzyıl Türk düşüncesine tesir etmiş fikir adamlarının hemen bütün eserleri çevrilmiştir. Henüz Alman felsefesinden – Nietzsche müstesna – hiç bir şey çevrilmemiştir. Bu yeni fikir faaliyetinin bütün başarısına rağmen buna esaslı bir eksiklik gözü ile bakılabilir. Fakat 20 yıl içinde yapılanlara bakınca, bu eksiklerin de yakında kapanacağı tahmin edilebilir. Bugün bile felsefe ve sosyoloji tahsil edenlerin eline verilebilecek hayli zengin bir kütüphane kurulmuştur.

Batı düşüncesine ait kaynaklar artarken Doğu klasikleri de ona paralel olarak ilerliyor. 5 asırlık Osmanlı fikir tarihinde medrese ve tekke ilminin temelini teşkil eden klasikleşmiş kitaplardan pek azı Türkçeye çevrilmişti. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşdlerin Türkçesi yoktu. Kelâm ve tasavvufun klasik eserlerine ait şerhler ve haşiyeler de hiçbir zaman aslına bağlı çevirilerin yerini tutmuyordu. Bir ara Gazalî çevirilerine rağbet edilmiş, o da yarım kalmıştı. Abdülhamid II'nin Gazalî'yi çevirtmek için gösterdiği gayretin yarımlığı İhya ve Tehafül çevirilerinin Yıldız Kütüphanesi'nde bastırılamadan kalmış olmasından anlaşılıyor. Buna karşı, son yıllarda bu alandaki çalışmalar da hızlanmıştır. Fakat henüz İbn Sina'dan hiçbir çeviri yoktur.

Yüz güldürecek olan bu çalışmaların dışında, acaba memleketin umumi fikir hayatı ne durumdadır? Bu bakımdan da sayısı gittikçe çoğalmakta olan yayınları başlıca iki grupta toplayabiliriz: 1) birincisi özel sermaye ile basılan ve sosyalizm ile günün

modası *existentialisme*'e ait, çoğu birkaç formalık bir yayınlar serisidir. Bunlardan pek azı telif, çoğu çeviri veya toplamadır. Bu yayınlarda göze çarpan nokta Türk Dil Kurumu'nun ileri sürdüğü yeni kelimeleri bol bol kullanmak yüzünden anlaşılmaz bir hale gelmek ve konularının yüzünde kalmaktır. 2) İkincisi yine özel sermaye ile ve sık sık yayınlanan dini kitaplar serisidir. Bunlardan pek azı ciddi bir araştırma eseridir. Genel olarak halkın kapışacağı konular seçilmekte ve halktaki fanatik zihniyet bu yayınları beslediği gibi, bu yayınlar da o zihniyeti beslemektedir. Eskiden yüksek İslami eserler Medrese, Darül-hikme, vb. tarafından yayınlanır, tarihe ve ilme hizmet eder, bağnaz halkın ihtiyacına da sahhafların yayınları cevap verirdi. Şimdi bu yeni ve çok sayıdaki yayınlarda bu iki kaynak birbirine karışmış ve yüksek ilmi-tarihi eserlerin seviyesini düşüren bir sonuca varmıştır.

Kısaca her iki yayın tarzı da karşılıklı iki türlü bağnazlığı besleyen zayıf seviyeli birer akım halini aldıkları için satış sayısı, okuma bilgisi bakımından halkı ve kitapçıları sevindirecek bir durumda iseler de, aslında fikir seviyesini alçalttıkları, sağ ve sol kanada ait karşılıklı fanatizmi arttırdıkları için hiç de ümit verici görünmüyorlar. Bu hal memleketimize özgü değildir. İş bölümü zayıf, meslek teşkilatları kurulmamış, Ortadoğu memleketlerinin çoğunda bu kutuplaşma ve bilgiden uzaklaşma, bağnazlık halini alan bir inanç gerilmesi hali görülür. Eğer yakında yeni yetişen nesillerin de işbirliği yaparak dünya fikir tarihinin büyük eserlerini dilimize mal etmek için yaptıkları gayretler ve onlarla birlikte yerli fikir ürünlerini veren kitaplar ve uzmanlık dergileri çoğalmamış olsa bu son işaret ettiğimiz yayınlara çok kötümser gözle bakmak gerekecektir. Fakat çok şükür ki *Felsefe Arkivi, Araştırmalar, İlâhiyat Dergisi, Dil-Tarih ve Coğrafya Dergisi* gibi dergiler var, ve bunlar ciddi yayınlar yapmaktadırlar.

Türk düşüncesi İzzet, Baltacıoğlu gibi, fikir sentezi verecek kafalar yetiştirmiştir. Yeni nesiller fenomenoloji, yeniontoloji, felsefi antropoloji yönünde, ilim felsefesi ve yeni mantıkta araştırmalar yapıyorlar. Henüz olgun eserlerini vermemişlerse de Batı fikir dünyasına açtığımız pencerenin her zamandan daha geniş, ufkunun her zamandan daha zengin oluşu gelecek için iyimser olmamızı sağlayan belirtilerdir.

YAZAR ADLARI DİZİNİ

A

A. Naci 334
A. Sadık 140
Abdel-Malek, Anouar 23
Abdullah Cevdet 125, 178, 203, 207, 245, **246-256,** 304, 305, 332, 347, 406, 450, 451
Abdullah Eyyubî 136
Abdurrahman Adil 135
Abdurrahman Şeref 237
Abdülaziz Mecdi 356
Abdülfeyyaz Tevfik 222, 370
Abdülhak Hamit (Tarhan) 29, 100, 112, 196, 197, 209, 218, 246, 257, 258, 259
Abdülhalik 356
Abdülkerim Meragî (Şeyh) 278
Abdüllatif Nevzat (Ayasbeyoğlu) 202, 203
Abdünnafi Efendi 71
Abdürreşid İbrahim 202
Abru, Sahak 54
Adıvar, Adnan 25, 28, 90, 249, 258, 434
Adıvar, Halide Edip 305, 323
Adler 456
Agâh Efendi 56, 58, 59, 61, 65, 78
Ağaoğlu, Ahmet (Agayef) 131, 203, 211, 268, 368, 407, **408-412,** 442, 447-8
Ahmet Celâlettin 341
Ahmet Cevat 461
Ahmet Cevdet 216
Ahmet Eğribozî 54
Ahmet Emin (Yalman) 313, 368
Ahmet Ferit 389, 390
Ahmet Halit 451
Ahmet Haşim 149, 385
Ahmet Hikmet 388
Ahmet Hilmi 56
Ahmet İhsan 140, 418
Ahmet Mithat 64, 70, 93, 105, 112, **113-124,** 130, 131, 140, 143, 144, 149, 156, 210, 212, 217, 220, 221, 226, 230, 245, 259, 312, 341, 345, 347, 361, 390, 488
Ahmet Muhtar Paşa 55
Ahmet Naim 70, 202, 203, 276, 301
Ahmet Nebil 233, 234, 237, 244, 246, 301
Ahmet Rasim 114, 140, 447
Ahmet Refik 22, 415, 478
Ahmet Reşid 126, 130, 300, 301
Ahmet Rıza 125, 128, 129, 131, 132, 133, 403
Ahmet Saib 68, 97, 110
Ahmet Sanih 178, 336
Ahmet Şuayib 140, **150-156,** 159 **161-167,** 170, 176, 178, 185, 257, 312, 375, 451
Ahmet Vefik Paşa 50, 52, 65, 67, 70, 76, 77, 109, 110, 134, **208-210,** 215, 259, 312, 345
Ahundzâde Mirza Fetih Ali 76, 210, 267, 268
Aka Gündüz 265
Akçura, Yusuf 38, 77, 131, 182, 203, 210, 217, 218, 230, 268, 269, 313, 370, **387-394,** 404
Akder, Necati 370
Akil Muhtar (Özden) 217, 269, **469-471**
Aksekili Ahmet Hamdi 202, 203, 204

Aksüt, Ali Kemal 77, 300
Akurgal, Nevzat 78, 82
Akyiğit, Musa 70, **221-26**, 278, 346-7, 390, 396, 449
Akyol, İbrahim Hakkı 472
Alâeddin, İbrahim (Gövsa) 399
Aleko Efendi 54
Alembert, D' 132, 240
Alfieri 247, 249
Ali Bey 41, 54
Ali Ekrem 202, 218
Ali Fahri 125
Ali Fuat Paşa 461
Ali Haydar Emin 202
Ali Haydar Midhat 97, 133
Ali Kâmi 207
Ali Kemal 129, 141, 234, 237, 238, 244, 340-342, 389, 390
Ali Kuşçu 46
Ali Sedad 73, 74, 227-228
Ali Suavi 42, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 67, 77 **78-93**, 105, 106, 112, 114, 115, 131, 209, 245, 268, 269, 270, 273, 283, 326, 347, 460
Ali Şefkatî 367
Ali Şîr Nevaî 84, 271
Alichan 413
Althusius 163
Ampère 363
Angli 386
Anschüst 313
Antel, Leman 457
Antel, Sadrettin Celal 180, 187, 250, 383, **457**
Ar 364
Ardigo, Roberto 303
Arık, Remzi Oğuz **485-487**
Aristo 87, 88, 89, 90, 142, 164, 227, 228, 237, 238, 244, 246, 332, 346,-7, 361, 448
Aristophanes 373
Arnold 284
Asaf Nef'î 161, **176-178**
Aster, Ernst Von 229, 466
Aşir Efendi 27
Atay, Falih Rıfkı 78, 82, 368
Atay, Neşet Halil 82, 83, 84, 90
Atıf Efendi 74
Augustin 142
Aurele, Mark 419
Aya, İbrahim 445
Ayaz İshaki 222
Ayetullah 56
Aynî, M. Ali 77, 136, 195, 227, **299-302**, 313, 375, 384-5, 417
Azambuja, G. D' 21
Aziz Mahmud Hüdaî 302

B

Baban, Şükrü 384
Babanzade Naim 301
Babinger, F. 101
Bacon, Fr. 48, 228
Baha Sait 257
Baha Tevfik 119, **233-246**, 259, 274, 285, 301, 302, 306, 308, 384
Bahaettin Sahir 342
Bahaettin Şakir 246
Bahur İsrail 301
Bain, A. 260
Bâkî 44, 208, 373
Bakounine 240
Balaban, Mustafa Rahmi 279, 417
Balıkesirli Kadızade 346
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 44, 179, 187, 188, 189, 191, 199, 200, 204 313, 376-7, 382, 441, **450-7**, 464, 489
Banarlı, Nihad Sami 258
Bancroft, Hubert Howe 140
Bange, Ewald 386
Barbe, Abbé 301
Barett 298
Barkan, Ömer Lütfi 39
Barnett, Lincoln 467
Barthold 372
Başar, Ahmet Hamdi 448, **472-477**
Başhekim Hayrullah Efendi 50
Başman, Avni 426, **427-433**, 464
Batu, Selahattin 212, 479
Baudelaire 150
Bauer, Arthur 312
Bayrı, Mehmet Halit 482
Baysun, Cavit 36, 73

Beaulieu, Paul Leroy 221
Bebel, August 384
Beck, Henri 150
Becquerel 295
Bedii Nuri **167-172,** 178
Belâzurî 413
Belin, M. 37
Benedict, Ruth 21
Bentham 471
Berard, Victor 343
Bergson, Henri 118, 151, 155, 189, 263, 301, 302, 303, 322, 344, 358-9, 365-6, 375-6-7-8-9, 382, 419, 422, 426, 428, 451-2, 456, 470, 488
Berkeley 488
Berkes, Niyazi 205
Berkin, M. Servet 439, 440-1-2
Bernard, Claude 445
Bernheim 298
Berthelot 133, 185
Besim Ömer (Akalın) 29, 30, 140, 235, 469
Beşir Fuad 115
Betin, Saffet Ürfi 370
Beysanoğlu, Şevket 370
Bianchi 50
Binet, Alfred 185, 457
Birgivî Mehmed Efendi 213, 346
Block, Maurice 299
Blondel, Charles 456, 482
Bodrillard 119
Bohn, Georges 423
Boirac 244, 284, 297, 301, 427
Bois, Jules 297, 298
Bolay, Süleyman Hayri 286
Bon, Gustave le 239, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256
Bonafous, Max 371
Bonald, Comte de
Bonisse 179
Boole 227, 228
Boratav, Pertev N. 45
Bordardo, J. 384
Bouglé, C. 175, 302
Bourget, Paul 144, 151, 158
Bousquet, G. H. 23, 75
Boussuet 87
Boutmy, Emile 248
Boutroux, Emile 151, 155 189, 190, 231, 241, 332, 366, 428, 442
Brehier, E. 444
Briand 354
Broom 470
Browne, George 414
Bruhl, L. Lévy 238, 471, 483
Brunetière 151, 185
Bruno, Giordano 48
Buckle 404
Bunge 189
Bursalı İsmail Hakkı 244
Bursalı Tahir 47, 78, 84, 136, 202, 216, 234
Bursy 427
Bustanî Efendi 245
Buyse, Omer 249, 464
Büchner, Louis 119, 234, 241, 242, 246, 247, 285, 286, 289, 294, 295, 296
Byron 148, 246, 247

C

Cabanis 240
Caetani 141, 233
Cahiz 399
Cahun, Léon 216
Campanella 177
Cantor 467-8
Carell, Alexis 298
Carlyle 391
Carnap, R. 465
Carnot 285, 423
Carot 299
Cathérine 132
Cauwès, Paul 226
Cavit Bey (Mehmet) 70, 140, 150, 159, 161, 221, 226, 257, 330, 345
Celal Nuri (İleri) 207, 257, 285, 287, 288, 289, 305, 329, 347, 368, **399-408,** 415
Celal Sâhir 231, 407
Celal Ünsî 213, 269, 408
Cemal Nadir 233
Cemaleddin Efgânî 68, 70, 136, 196, 201, 211, 212, 218, 276, 277
Cemil Sıdkı ez-Zehavi 278

Cemil Bey 257
Cenap Şehabettin 140, 143, 144, **149-150,** 231, 311, 401, 406
Cevdet (Ahmed Cevdet) Paşa 25, 36, 39, 49, 50, 54, 68, **71-76,** 97, 121, 195, 214, 220, 245, 300, 347, 390, 399, 401, 405
Cevdet Kudret 113, 371
Cevdet Tahir 418
Charcot 140, 155
Chateaubriand 100
Chavannes, Ed. 319
Chênier, André 246
Churchill 54
Clarke, S. 116
Claparède 417
Clausius 285
Colbert 122
Coleridge 258
Colin, Armand 22
Collard, Royer 153
Colson 120
Comès, Paul 167
Compayré 230, 377, 450
Compte, Auguste 132, 148, 151, 153, 154, 161, 163, 290, 291, 308, 310
Condillac 153, 162
Condorcet 67, 100, 154, 341, 402
Coppée, François 149, 246
Corneille 153
Cornellius 244, 466
Courtillier, Gaston 22
Cousin, Victor 153, 194
Cramer (lord) 128
Croce, Benedetto 185
Croox, William 298
Cuénot 470
Curie 295
Cuvier 185
Czernovsky 371
Çağlar, Behçet Kemal 212
Çalık, Ziya 418
Çambel, Cemil 183
Çarıkçızâde 213
Çark, Y. 31, 36, 51, 53
Çavlı, Emin Ali 140, 204, **414-417,** 448
Çehof 270

D

Dağlıoğlu, Hikmet Turhan 215, 216
Daire, Eugène 226
Dakuklu, İbrahim 212
Danişmend, İsmail Hakkı 78
Dante 347
Darwin, Charles 119, 148, 167, 176-7, 241, 243-4, 290, 296, 303, 419, 470-1
Daubès, Guyau 247
Daubrasse 248
David 209
David, Arthur Lumley 84, 209
Davy, Georges 174, 318, 444
Dayı, İsmail 448
De Greef 169, 170
Defterî Sarı Mehmet Paşa 25, 40
Deguines 80, 84, 141, 209, 210, 318
Delacroix, H. 382
Delage, Ives 302
Demokritos 90
Demolins, Edmond 21, 132, 134, 178, 323, 334, 336, 361, 368, 378, 444
Deniker 181
Denis, Jean 483
Derviş Vahdetî 69, 235
Descamps, Paul 368, 445, 470
Descartes 48, 64, 115, 132, 147, 153, 229, 240, 242, 283, 284, 302, 488
Deveciyan, Karakin 51
Deville 384
Devletoğlu, Yusuf 44
Dewey, John 427, 432-3, 457-8, 464, 482
Diderot, D. 132, 187, 240, 348, 384
Dieterici 283
Dilthey 363
Dino, Güzin 115, 123
Diyarbakırlı Sa'îd Paşa 158
Diyojen 116
Doubrowsky 394
Dozy (Dr.) 203, 207, 245, 248, 250, 285, 294
Draper 115
Driault, Edouard 35
Dulaure 403
Dumas, Alexandre 145
Dumézil 320

Dumont, L. 237, 238
Durkheim, Emile 141, 151, 155, 164-5, 176, 178, 180, 187, 189, 239, 256, 305, 310, 312-3-4, 318-9, 322-3-4, 327-8-9, 331, 336, 344, 358, 360, 364, 366, 371, 373, 375
Durkheim, Emile 293, 302, 378, 380-1, 395, 419, 422, 440, 446, 451-2, 456-7, 471, 482-3, 488
Dühring 241

E

Ebbinghaus 301, 377
Ebu Ali Sina 212
Ebu Reyhan el-Bîrunî 229
Ebu'l Âlâ-el-Maarrî 46, 278
Ebu'l-Baka 245
Ebu'l-Feda 413
Ebu'l-Ferec (Bar Hebreus) 60, 413
Ebu'l-Gâzî Bahadır Han 209, 356
Ebussuut 281, 401
Ebüzziya Tevfik 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 79, 82, 86, 93, 97, 98, 105, 113, **156-159,** 203, 211, 407
Eddington 449
Edesse, Mathieu, D' 413
Edip Nazım 418
Edwards, Milne 165
Eflatun 92, 164, 177, 240, 295, 315, 346, 419, 433, 471, 488
Eflatun Cem (Güney) 453
Ege, Nezahat N. 340
Ehrenberg 290
Einstein 241, 295, 465, 467-8
Eisenschimel 248
Elbi 244
Elliot, Sir H. G. 97
Emerson 431
Emin Bülend 265
Emin Feyzi 289, 290
Emin Paşa 27
Emrullah Efendi 88, 186, 205-6, 216, 245, **282,** 303, 312, 361, 414, 459, 468
Engelhardt, E. 35, 37
Engels, Fr. 241, 362, 384, 449
Epicure 237
Eralp, Vehbi 465
Erasmus 274, 347
Ercüment Ekrem 274
Ergin, Osman 26, 49, 135, 195
Erim, Kerim 441, 464, **467-468**
Erişirgil, Mehmet Emin 218, 229, 301, 313, 376, 410, 426, 428-9, 430-1-2-3, 478
Erzurumlu İbrahim Hakkı 213
Espinas 162, 165, 167, 168, 174
Essmen (Prof). 355
Eşref (Şair) 233, 249, 274
Ethem Faik Nüzhet (Dr.) 161, 178
Ethem Necdet 178, 234, 302, 303
Ethem Nejad 206, 382
Ethem Paşa 69, 70
Evliya Çelebi 46
Evrim, Selmin 315
Exner, 425

F

Faguet, Emile 150, 151, 233, 245
Faik Ali 305
Faik Reşit 313
Faik Sabri 186
Faik Şevket 234
Farabi 184, 361, 448, 488
Farakles 90
Fatma Aliye 72, 245
Fatma Zehra 203
Favres 414
Fazıl Ahmet 235, 274
Fazıl Nazmi 209
Fenelon 68, 120
Ferid Vecdî 79, 201, 203, 276
Ferik Enver Paşa 209, 407
Ferit 202
Ferrera, Isaac 53
Ferrero, Guillaume 146
Feuerbach L, 241
Fevzi Lütfi 376
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 40, 77, 229, 371, 406-1, 466, 471, 479, 480, **482-484**
Fırat 386
Fichte 183, 244
Fignier, Louis 181

Fisagor 292
Flammarion 140, 284, 289, 297
Flaubert, Gustave 115, 150, 153, 156
Fonsgrive 70, 284, 301
Fontenelle 67, 68
Fouillée, Alfred 151, 155, 156, 167, 170, 179, 185, 188, 244, 245, 266, 301, 305, 307, 308, 309, 310, 313, 327, 363, 364, 365, 375, 377, 422
France, Anatole 274
Franko, Gad 53
Freinfels, Müller 425-6
Freud 422, 426, 456, 470
Friedmann, Georges 383
Fuat 178
Fuat Bey 130,
Fuat Raif 347
Fuzulî 44-5, 212, 330

G

Galanti, Avram 28, 36, 52
Gâlib (Şeyh) 45
Galimidi, Victor 53
Galip Bey 70
Gallupi 74, 227
Garinet, Joseph 119
Gaspıralı, İsmail 76, **213-214**, 389, 408
Gaultier, Paul 422
Gauss 467
Gauthier, Théophile 218, 232
Gazalî 42, 43, 48, 86, 87, 115, 132, 136, 238, 286, 301, 302, 326, 332, 346, 401, 449, 488
Gehlen 364
Gelenbevî İsmail Efendi 27, 71, 72, 74
Gibb, (Prof) 257
Gide, André 233
Gide, Charles 120, 221
Giese 461
Giridizade Ahmet Sâki 403-4, 406
Girod 301
Gobineau, Comte de 84, 146, 256
Goblot 284, 361
Gogol 76
Goichon, A.M. 277
Goldschmidt 302-303
Goncourt Kardeşler 140
Gourmont, Rémy de 149
Gökalp, Ziya 53, 42, 85, 125, 167, 168, 176, 179, 180, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 216, 218, 232, 268, 269, 272, 273, 278, 281, 284, 303, 304-332, 334, 336, 343, 344-5-6-7, 358-375, 376, 378-9, 380-1, 394, 398, 402, 407-8, 410, 419, 429, 433, 440, 451, 458, 460, 480, 482, 484, 486-7
Gökberk, Macit 445, 466
Göksel, Ali Nüzhet 370
Göktürk, Hüseyin Avni 485
Gölpınarlı, Abdülbaki 218
Grenard 329
Grotius 163
Guérin, Léon 445
Gulam Hüseynî 300
Gumplowicz 167, 176, 177
Guyau, J.M. 151, 155, 156, 249, 310, 314, 430-4, 469
Günaltay, M. Şemseddin 64, 202-3, 212, 276, 281, 301, 313, **394-398**, 399, 448, 480
Gvurnay 122

H

H. Figanî 130
H. Sadettin 448
Hacı Adil 332
Haeckel, Ernest 234, 241, 242, 246, 289, 295
Hafız Müşfik 54
Hakkı Tarık 273
Halbwachs 482
Halévy 148
Halil Ethem 70
Halil Fikret 457-8
Halil Ganem 130
Halil Nihat 274
Halim Sâbit 202, 332, 371, 394, 480
Halit Zeki 418
Haluk Nihat (Pepeyi) 477
Hamdi Hoca 464
Hamdullah Suphi 370, 311, 427, 480
Hamilton 260, 261, 262
Hamit Sadi 478
Hammer 50, 101, 129

Hammerbacher, Dr. Gerhardt 23
Hannequin, Emile 151
Hanotaux, Gabriel 151, 201, 203
Harputîzade Hacı Mustafa 289
Hartmann, Edouard Von 243, 301, 302, 371, 419
Hartmann, N. 466
Harvey 302
Hasan Bey Zerdanî 408
Hasan Fehmi 97
Hasan Şazeli 136
Hasırcızade 69
Hassun Efendi 61
Hatiboğlu, Raşit 481
Hauser, Gaspar 470
Haydar Efendi 401
Haydar Rifat 384-5
Hayreddin Bey 41
Hayret 98
Hayrullah Efendi 50, 69
Hebbel 479
Hegel 69, 146, 149, 163, 241, 250
Heidegger 466
Heisenberg 467-8
Helmotz 285, 423
Helvetius 132, 240
Heraklit 89, 421
Hériot, Paul 151
Herodote 77, 83
Hersekli Arif Hikmet 98
Hésiode 89
Heyd, Uriel 462
Hızır, Nusret 274, 464-5
Hilbert 467-8
Hilmi 160, 207
Hippocrates 166
Hobbes 92, 163, 424
Hoca Abdülkerim 59
Hoca İshak Efendi 28, 51, 52, 228
Hoca Kadri 160, **219-221**
Hoca Kemal 341
Hoca Tahsin 68, 70, 244, **196-199**, 211, 212
Hoca Ubeydullah 368
Hoca Zihni 136
Holbach, D' 132, 240, 348
Holdermann 26
Homeros 89, 324
Höffding 141, 245, 470
Hugo, Victor 99, 145, 148, 259
Hulki Âmil 418
Humbaracı Ahmet Paşa (Comte de Bonneval) 403
Humbolt, W. Von 394
Hume 235, 465, 488
Hurşit Paşa 333
Husse, Jean 264
Husserl 449, 466, 468
Hutchson 142
Huxley, Aldous 427
Hüseyin Cahit (Yalçın) 119, **140-148**, 151, 156, 194, 217, 226, 232, 233, 234, 303, 310, 332-3, 340, 346, 352, 460
Hüseyin Hüsamettin 209, 320, 394
Hüseyin Kâzım 141
Hüseyin Nazmi 233
Hüseyin Rahmi (Gürpınar) 114, 200
Hüseyin Siret 134, 231
Hüseyinzade Ahmet Saylani 267, 268
Hüseyinzade Ali (Turan) 85, 217, 218, 236, 246, **267-276**, 324-5-6, 375, 387, 408-9
Hüsnü Hamit 27, 229, 467

I

Isnard, Felix 246

İ

İ. Fuat 334
İbn al-Esir 413
İbn Arabî 132, 302, 309, 406
İbn Batutta 330
İbn Djafer 413
İbn Haldun 25, 73, 164, 256, 404, 415, 482
İbn Havkal 413
İbn Kemal 46, 341
İbn Rüşd 48, 488
İbn Seb 396
İbn Sina 88, 184, 361, 448, 488
İbn ül Mukaffa 294
İbnül-Emin Mahmut Kemal 56, 59, 418
İbrahim Alâaddin (Gövsa) 113, 234, 399

İbrahim Ethem b. Mes'ud **229**
İbrahim Hakkı (Şeyh) 302, 418
İbrahim Temo 125, 246, 247, 304
İhering 250
İleri, Suphi Nuri 384, 399, 406-7
İlminski, Nicola 222
İmam Maverdi 368
İmam Rabbânî 45, 136
İnan, Abdülkadir 320
İpşiroğlu, Mazhar Şevket 466
İsfendiyaroğlu, Fethi 50
İshak Sükûtî 125, 247, 268, 304
İskit, Server 26, 31, 49
İsmail Bey 97
İsmail Fenni (Ertuğrul) 245, 250, **294-299,** 302, 417
İsmail Hakkı (Bursalı) 301
İsmail Hakkı (Manastırlı) 282
İsmail Hakkı (Milaslı) 183, 347
İsmail Hami (Danişmend) 406, 448
İsmail Hüsrev (Tökin) 37, 63, 383, 442
İsmail Suphi 382
İstefenaki 50
İzmirli, Celâleddin 283
İzmirli, İsmail Hakkı 86, 202, 207, 276, **281-284,** 301, 439, 448

J

Jacobi, Gunther 229, 313, 464
James, William 185, 376, 382, 421-2, 426, 428, 430, 432-3
Janet, Pierre 235, 297, 298, 363, 456, 470
Janet, Paul 153, 235, 237, 284, 294, 296
Jaschke, V. Gotthard 218
Jason, Pierre 470
Jaspers, Karl 466
Jaurès 275, 394
Jung 417, 426

K

Kadızâde 46
Kadir Ziya 218
Kadirî Fevzi 196
Kadri Bey 69, 140
Kahn, Gustave 248
Kâm, Ferit 296, 464
Kânipaşazâde Rıfat 81, 86
Kant 118, 142, 237, 238, 244, 291, 292, 296, 297, 298, 314, 315, 326, 424-5, 428, 465, 471, 484
Kaplan, Mehmet 77, 218
Kara Todori (Paşa) 56
Karal, Enver Ziya 37, 39
Karamürsel, M. Ziya 37
Karasan, Mehmet 229
Kartal, A. 386
Kâtip Çelebi 25-6, 47, 85
Kautsky 385, 394
Kayı, Reşit 477
Kaynar, Reşat 36
Kayyum Nasırî 76, 221, 325
Kazanlı Abbas İshakî 134
Kâzım Nami 306, 311, 370, 423
Kâzım Şinasi 313
Keçecizade Mehmed 56
Kemal Cenap 270, 464
Kemal Mithat 356
Kemalpaşazade Said **112,** 115, 149, 156
Kerim Hazret 77
Kerim Sadi 384-5
Kern, M. 228
Kerschensteiner 475-8
Keskioğlu, Osman 136, 212, 279
Kessler, G. 384, 461, 464, 483
Kılıçzâde Hakkı 207
Kınalızâde 46, 283
Kırım'lı Aziz 30, 85
Kıvılcım, (Kıvılcımlı) Hikmet 384-5
Kieserling 381
Klaproth 84
Konfüçyüs 265
Kotschy 414
Kozanoğlu, Muhyiddin 406
Kömürcüyan, Kirkor 52
Köprülü, M. Fuad 24, 44, 46, 75, 209, 218, 232, 250, 273, 306, 313, 371, 372, 407, 457
Köse Raif 97
Köymen, Nusret 481
Kraepelin 426
Krappe, A. Haggerty 320

Krause 186
Krishnan, Radha 283
Kropotkine 240
Kuntay, Mithat Cemal 78, 80, 82
Kuran, Ahmet Bedevî 125, 132, 133, 134, 160, 247, 335
Küçük Haydar Efendi 74
Kühne 464
Kürkçüoğlu, Nusret 467

L

La Fontaine 147, 196
La Mettrie 117, 132, 240
La Rochefoucauld 237
Lachelier 155
Lacour, Charles 54, 55
Lafitte, Pierre 132, 155
Lagard 445
Laird 361
Lalande, A. 303
Lamarck 118, 119, 176, 241, 290, 296, 419, 470
Lamartine 148, 149, 246
Lanessan, J.L. de 167
Lange 185
Langlois, V. 414
Langwin 286
Laoutière, Etienne de 237, 244
Laplace 148
Larroumet 341
Latif Bey 97
Laurent, J. 24
Lavisse, Ernest 300
Lavoisier 294, 295, 378
Lazarus 250
Le Bon, Gustave 167, 178, 286, 294, 295, 296, 307, 313, 336, 377, 403, 404, 406, 419, 422, 450, 457
Le Dantec 292
Le Moynac 247
Le Play 80, 84, 86, 133, 134, 161, 167, 336, 390, 445
Lebeau 413
Leduc, Leouzon 45
Legofet Bey 50
Leibniz 132, 261, 365, 488
Lenin 385, 474
Lequier 155
Leskofçalı Galip 98
Letourneau 179, 181, 247, 336
Levend, Agâh Sırrı 65, 440
Lichtenberger, Henri 245, 477
Lilienfeld 175
List, Frederik 226
Littré, Renan 153
Locke 64, 132
Lodge, Oliver 296, 297
Lollié, Frédéric 300
Lombroso 297, 298
Lorentz 286
Lönrot, Dr. Elias 45
Lucrèce 285, 294
Ludwing 384
Lunatcharsky 412
Luschan 414
Lütfi Fikri **352-355**, 357
Lütfi Paşa 25

M

M. Ali Şevki 178, 335, 441, **443-447**, 459
M. Fahreddin 210
M. İzzet 104, 167, 371, 405, 410, 426, **434-439**, 445-6, 451, 480, 482, 489
M. Sadi 481
M. Şefik 301
Machiavel 51
Madkour, İbrahim 43
Mahir Said 356
Mahmud Celaleddin 58, 196
Mahmud Raif Efendi 27
Mahmut Esat 202
Mahmut Nedim 98
Maine, Summer 163
Maistre, Joseph de 163
Malche, Albert 464
Malebranche 488
Malherbe 145
Mallarmé, Stéphane 149
Malthus 176
Mandrot 414

Mansel 260, 261
Mardin, Ebul-ulâ 39, 74, 202
Mardin, Şerif 247
Mardinli Yusuf Sıtkı Efendi 136
Marx, Karl 164, 177, 241, 323, 331, 362, 384, 385, 392, 394, 440, 442
Massignon 300, 302
Mauss, M. 319, 323, 453
Maverdi 132
Maxwell 296, 297
Mayer 423
Mehmed (Cürcanî'nin oğlu) 71
Mehmed B. Mübarekşah 71
Mehmed Hilmi 202
Mehmet Âkif 160, 202, 203, 212, 218, 351, 395
Mehmet Emin (Yurdakul) 211, 214, 217, 232, 257, 267, 305, 389
Mehmet Kâmil Efendi 42
Mehmet Mansur 60
Mehmet Nuri 248
Mehmet Rauf 140, 142, **148-149**, 151, 231, 232
Mehmet Refî 270
Mehmet Refik 467
Mehmet Reşit 247
Mehmet Servet 440-1
Mehmet Şeref 56
Melekzade Hasan 213
Melissos 90
Memduh Süleyman 243, 244, 245, 301, 302
Mendel 242
Mendès, Catulle 149
Menemenlizade Tahir 246
Mengüşoğlu, Takiyettin 364, 466
Mesaroş 181
Mescaninov 461
Metchnikof 471
Mevlâna 43, 234, 248, 249
Mezokovezd, Ujfalvi de 45
Mihran 215
Mill, Stuart 141, 153, 260, 261, 262, 294, 308, 402, 471, 488
Minorsky 208
Miralay Sadık 357
Mirza Safa 59
Mises, Von 464, 468
Mithat Paşa 67, 68, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 97, 98, 99, 113, 124, 204, 204, 247, 347, 399, 400
Mizancı Murat Bey **125-130**, 159, 341
Mogol, Avni 386
Moleschott 241
Molière 76, 112, 142, 209, 373, 402
Molla Hüsrev 46
Molla Lutfi 46
Mommsen 150
Monakow, Von 470
Monot Gabriel 151
Montaigne 294, 347
Monted, Edouard 417
Montesquieu 66, 67, 132, 154, 164, 166, 355, 403, 406, 488
Montuela 228
Monzi, M. 384
Moore 361
Morgan 413
Morselli 298
Mortillet 181
Mortmann, Dr. 59, 320
Morus, Thomas 177
Motom 249
Muallim Naci 114, 140, 143, 149, 235, 341
Muhammed Abduh (Şeyh) 200, 203, 211, 212, 276, 279
Muhammed Hasen Abdurrâzık 278
Muhammed İkbal 276, 277, 278
Muhammed Tehavünî 88
Muhiddin Mahvî 74
Muhtar Bey 418
Muhyiddin b. Arabî 43, 234, 240, 289, 294, 296, 298, 299, 308
Musa Carullah (Kazanlı) 276, **278-281**
Musa Kâzım (Şeyhülislam) 276
Musa Kazım Efendi (Şeyhülislam) 119, 202
Musset, A. 147, 246
Mustafa Celaleddin Paşa (Constantin Borgenski) 77, 84, 209, 270, 320, 407
Mustafa Reşit Paşa 36, 38, 50, 54, 65, 66, 70, 72, 103, 158, 196
Mustafa Sabri (Şeyhülislam) 79, 203, 204, 276, 281

Mustafa Sadık Bey 136
Mustafa Sami Efendi 56
Mustafa Suphi 302
Mustafa Şeref 332, 371
Mustafa Zihni 368
Muzaffer Hamit 418
Mübarek Galip 70
Müftüoğlu, Ahmet Hikmet 217
Müller, Friedrich 153, 241
Münif Paşa 54, 64, 67-70, 83, 89, 90, 112, 124, 195, 196, 211, 244, 347
Mütercim Ömer 56

N

Nabizade 140
Naci Fikret 233, 418, 420-1-2-3
Naegeli 242
Nafi Atuf (Kansu) 193, 194, 451
Naim Hazim 209, 418
Naima 25
Namdar Rahmi (Karatay) 141, 418, 423, 425-6
Namık İsmail 382, 448
Namık Kemal 41, 42, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 75, 76, 78, 79, 82, 86, 97, 98, 99-111, 112, 113, 115, 119, 120, 124, 130, 131, 134, 156, 157, 159, 181, 192, 197, 209, 214, 221, 246, 268, 304, 356, 361, 375, 386, 405
Naom, Avraham 53
Nazım (Dr. Nazım) 130, 246, 342, 451
Nazım Hikmet 212
Nebioğlu, Dr. Osman 35
Necati 468
Necip Âsım 215, 216, 271, 273, 478
Necip Fazıl 267, 479
Nef'î 208
Nergisî 373
Nesim Muslih 269
Nesimi, Abidin 371
Neurath, O. 465
Nicholson 300
Nieberg 300
Niebühre, Karsten 150
Nietzsche 233, 240, 245, 308, 310, 328, 376, 385, 423, 428, 430, 433, 488
Nihat Adil 457
Nihat Reşat (Dr.) 134
Nizamülmülk 301
Nordau, Max 308, 311
Novicow 176, 177, 422
Nuri Bey 56, 59, 196
Nüzhet Sabit 179, 259, 342-344, 480, 486

O

Obuz, Lale; Obuz, Muammer 45
Ohannes Paşa (Sakızlı) 42, 51, 56, 69, 70, 103, 119, 120, 221, 227, 330, 390
Ohsson, D' 101, 129
Okiç, Muhammet Tayyib 219
Ongunsu, Hamit 36
Orhan Seyfi (Orhon) 370
Orhan Veli 387
Orhonlu, Cengiz 345
Osburn 470
Osman Hamdi Bey 70
Osman Tarsusî 413
Ostwald 425
Oursel, Masson 283

Ö

Öktem, Celâleddin 86
Ömer Hayyam 246, 248, 249
Ömer Naci 217, 258
Ömer Seyfettin 190, 306, 307
Öner, Kenan 469
Öner, Necati 43, 227
Öymen, Hıfzırrahman Raşit 457-458
Özdem, Ragıp Hulusi 461-2-3-4
Özön, Mustafa Nihat 65

P

Palacios, Miguel Asin 302
Palante, George 311, 313, 422
Pareto, V. 141
Parker (Miss) 464
Parmenides 89, 298
Parvüs 374

Pascal 115, 185, 326, 361, 449
Pasteur, Louis 140
Paulme, Denise 21
Paulsen 458
Payot 237, 377
Pazarköylü Ahmet Ağa 56
Pears, Sir Edwin 97
Peçevî 341
Peirce, Charles S. 428
Peliot 319
Pepeyi, Halûk Nihat 212
Perret, Jean Louis 45
Perrier, Edmond 134, 179, 185
Pertev Paşa 159
Peters 461
Petrarca 347
Peyami Safa 386, 441, 447, 450
Philippe, M. 78
Piper 298
Pîrîzâde 25
Planck, M. 241, 467
Plautus 142
Plekhanov 385
Plotin 298
Poincaré, Henri 147, 229, 241, 287, 288, 467, 488
Portakal Mikâil Paşa 390
Pradines 482
Preville, A. de 21
Protagoras 261, 421
Proudhon 167; 231
Prud'homme, Sully 146, 149, 296
Ptolemaios 46

Q

Quatrefages 181
Quesnay, 119, 122, 226

R

Rabelais 347
Rabier 244, 284
Racine 373
Radloff 271
Ragıb Bey 97
Ragıp Hulusî 379
Ragıp Nureddin 451
Raif Fuat 215, 216, 460
Raif Necdet (Kestelli) 156, **231-233**, 311
Raif Ogan 257
Ramazanoğlu, Niyazi **413-414**
Ramsay, W. 414
Ranke 150
Rasih Kaplan 368
Râşit Mehmed 26
Rauchf 483
Rauf Bey 97
Rauf Yekta 478
Rayot 301
Rayte, O. 386
Recaizade Ekrem 126, 140, 196, 246
Reclus, Elysée 404
Redhouse 50
Refik Halid (Karay) 258
Refik Nevzat (Dr.) 160, 206, 241
Regla, Paul de 78
Reichenbach 442, **464-5**, 468
Reid, Thomas 142, 260, 261, 262
Reisyan, Ovakim 51
Rémusat, Abel 80, 84, 209, 319
Renan, Ernest 65, 67, 119, 132, 140, 147, 163, 241, 405
Renouvier, Charles 155, 296, 299, 327, 366, 428
Resulzade Emin 134
Reşat Bey 56, 59
Reşat Nuri (Güntekin) 144, 406
Reşid İbrahim (Kadı) 278
Reşit Galip (Dr.) 372
Rey, A. 284
Reymond 210
Rhine, İ. B. 298
Rıfat Bey, 60, 244
Rıfkı Baba 257
Rıza Nur (Dr.) 207, 219, **355-358**
Rıza Tevfik 150, 159, 161, 203, 207, 217, 218, 234, 235, 246, 248, **256-267**, 301, 308, 311, 343, 357, 375-6-7, 389, 426

Ribot, Théodule 151, 155, 185, 235, 244, 369, 277, 378-9
Ricardo, David 221
Richard, Gaston 329
Richelieu 145
Richet, Charles 185, 296, 297, 298
Rifat Paşa 51, 56, 97
Rimbaud, A. 150
Roberty 471
Robespierre 341
Rochat, A. 297
Rodenbach 150
Rodet, M. 228
Roe, Thomas 82
Romain, Jules 427
Ronsard 150
Rossanof 275
Rostow, W.W. 21
Rousseau, J.J. 53, 76, 102, 105, 112, 117, 127, 163, 233, 361, 403, 416, 420, 450, 455, 488
Roy, Gilles 78
Ruhî-i Bağdâdî 45
Ruskin, John 150, 391
Russeger 414
Rustov 464
Rustow, Dankwart A. 345
Ruşen Eşref 370
Ruyssen 427
Rüştü, İbrahim 178

S

Sa'id Efendi 136
Saad b. Ebi Vakkas 270
Sabahaddin (Prens) 80, **131-135**, 141, 160, 178, 180, 197, 198, 199, 200, 206, 241-321, **332-340**, 357, 443, 450
Sabahattin Ali 386
Sabri (Dr.) 134
Sabri Cemil 179
Sacy, Sylvestre de 209
Sadak, Necmettin 187, 190, 312, 313, 329, 331, 368, 371, 451
Sadık Bey 357-8
Sadık Rifat Paşa 56
Sadi 121
Sadoviç, Veliyüddin 219
Sadri Ethem 37
Sadri Maksudi 461
Sadullah 56, 97
Sağdıç, Ruhi Naci 258
Sahak Abru (Abru Çelebi) 51
Said Halim Paşa 202
Saint Hilaire 148
Saint Juste 341
Saint Thomas 48
Sainte Beuve 149, 153
Sait Paşa 49, 58, 69, 71
Sait Sermet 65
Sait Ünsî 213
Salih Muhlis Erzurumî 482
Salih Zeki **228-229**, 241, 347, 467
Samaine, Albert 150
Sâmi 26
Sami Paşa 50, 71
Samih Rıfat 267
Samoiloviç 461
Sander, Mithat Sadullah 461
Sarıdal, Vehbi 384
Sartiaux, Félix 22
Sartre, J.P. 467
Sâtı (Sâtı-el-Husrî) 160, 167, 168, 170, 172, 173, 175, 176, **179-192**, 197, 200, 257, 323, 449, 450, 457
Satvet Lütfi 333, 336
Sava Paşa 135
Savonarole 264
Say, Jean Baptiste 51, 122
Saygun, Adnan 212
Schäffle 175
Scharelmann 457
Scheler, Max 360, 364, 435, 466
Schelling 260, 308, 437
Schiller 247, 249, 275
Schlick, M. 465
Schlumberger 413
Schopenhauer 118, 119, 155, 185, 230, 243, 365, 423
Secart, Brown 425
See, Henri 42
Seignobos, Charles 22, 320

Selahaddin Âsım 203, 401
Selahaddin Enis 233
Selami İzzet 344
Selim Sâbit 129
Selim Sırrı (Tarcan) 179, 257
Serim, Münir (Prof.) 386, 441-442, 448
Sermet 332
Sertel, Sabiha Zekeriya 384, 386
Seydahmet, Cafer 213, 214
Seyid Ahmet Han 277
Seyid Emir Ali 277, 278
Seyyid Abdülmecid 202
Seyyid Mustafa 392,
Seyyid Şerif Cürcanî 71, 88, 245
Shakespeare 99, 246, 247, 248, 249, 253
Shesney 414
Shiratori 319
Sırrı Paşa 70, 244
Sıtkı 418
Sieroszewski 320
Simon 457
Sinoplu Mü'min 46
Sinsworth 414
Siyavuşgil, S. E. 230
Smith, Adam 119, 121, 122, 221, 223, 270, 394
Smith, Wilfred 277, 278
Sokrates 116, 261, 276, 361, 415, 419, 441
Solier 456
Somar, Ziya 125, 241, 249, 268
Sombart, W. 42, 394, 441
Sorel, Albert 35, 150, 151, 341
Sorel, Georges 303, 375
Sorokin, P.A. 445, 471
Soysal, Emin 469
Spencer, Herbert 132, 146, 152, 163, 164, 165, 169, 170, 173, 175, 177, 178, 232, 252, 255, 257, 261, 262, 263, 265, 287, 293, 296, 303, 336, 419, 488
Spengler, Oswald 256
Spies, Dr. Otto 45
Spinoza 116, 153, 163, 242, 261, 361, 442, 488
Stalin, Josef 384-5
Steinthal 250
Stendhal 152
Stern, Wilhelm 427
Stirling, Paul 459
Stirner, Max 240
Stoetzel, Jean 21
Strabon 77
Sully 122
Sun'ullah Gaybî 136
Sunar, Cavid 136
Suphi Ethem (Dr.) 177, 206, 207, 234, 235, 243, 301, 375, 384
Suphi Paşa 59, 210
Sussheim 247, 249
Süleyman Çelebi 453
Süleyman Efendi 77, 210
Süleyman Fehmi 232
Süleyman Hasbi Efendi 136
Süleyman Memduh 233
Süleyman Nazif 105, 157, 159, 203, 211, 218, 250, 272, 300, 406
Süleyman Paşa 77, 84, 210, 270, 460
Süleyman Sırrı 71
Süruri Efendi 97
Süyûtî 84
Swedenborg 298
Swift, Oliver 274

Ş

Şahbaz Efendi 394
Şahtahtlı Mehmetağa 408
Şakir Bey 97
Şanda, Hüseyin Avni 37
Şapolyo, Enver Behnan 370
Şefik Hüsnü (Değmer) 382
Şehabeddin Süleyman 231, 232, 233, 311
Şehbenderzade Ahmet Hilmi 70, 203, 235, 245, 281, **284-293**, 294, 299, 302, 406, 409, 417
Şemseddin Sami 52, 84, 196, 214, **215-216**, 270, 271, 361
Şerafeddin Mercânî 77 **214**, 221
Şeref, Abdurrahman 81
Şerefeddin 202
Şevket Aziz (Kansu) 441
Şevket Buhari 373
Şevket Efendi 74

Şevket Süreyya (Aydemir) 383-4-5, 411
Şeyh Sadi 411
Şinasi 41, 58, **64-67**, 68, 76 84, 98, 100, 114, 156, 157, 159, 208, 217, 460
Şirvanîzade 72-3

T

Taberî 413
Tagiyef, Zeynelabidin 268
Tagor 485
Tahir ül-Mevlevî 202
Tahir el-Haddâd 278
Taine Hyppolite 141-2-3-4-5-6-7-8-9, 151, 152, 154, 155, 156, 162-3-4, 167, 232, 404
Tamanlı Hüseyin Rıfkı Efendi 27, **228**
Tankut, Hasan Reşit 345
Tanpınar, Ahmet Hamdi 45, 46, 49, 50 54, 56, 57, 60, 65, 72, 73, 98, 99, 218, 479
Tarde, Gabriel 151, 155, 175, 178, 239, 305, 310, 312, 313, 321-2-3, 336, 344, 364, 375, 471
Tarlan, Ali Rıza 45
Tasso, T. 347, 479
Taşkıngöl, Fatma 459
Taşköprülüzade 46, 245
Taymas, Abdullah Battal 222, 279
Tchihatchef 414
Tecer, Ahmet Kudsi, 45, 212, 267, 479
Teker, Muhsin 36
Tekin Alp 331, 371, 374-5
Teodor Kasab 98
Terziyan 45
Tevfik Fikret 140, 141, 147, 148, 149, 151, 156, 160, 217, 218, 219, 231, 257, 258, 344, 357, 361, 385, 429, 451
Tevfik Nevzat 125, 241
Tevfik Sedad 307, 308
Texier, Ch. 414
Thales 116, 262
Thukidides 77
Thurnwald 317
Todoraki Paşa 54
Togay, Muharrem Feyzi 387
Tolga, Osman 371
Tolgan, Osman 331
Tolstoy 145, 232, 233, 391, 453
Topçubaşoğlu, Ali Merdan 268, 408-9
Topinard 181
Topuz, Cemil 469
Tournebize 413
Tourville, Henri de 134, 336
Toynbee, Arnold 21
Tönies, F. 483
Tunalı Hilmi 128, 247
Tunaya, Tarık Zafer 159, 160, 202
Tunç, Mustafa Şekip 77, 185, 187, 190, 372, 276, **377-382**, 426, 428, 441, 448-9, 468
Turhan, Mümtaz 183, 205, **458-460**
Türker, Muhabat 46
Tütengil, Cavit Orhan 304, 305, 333, 356, 371

U

Ubeydullah Efgânî 207, 268
Ujfalvy 271
Ulunay, R. C. 258
Unat, Faik Reşit 25, 47
Uraz, Murat 399
Urquhart, D. 35, 40, 80
Uşaklıgil, Halit Ziya 148, 246, 463
Uygur, Nermi 466
Uzlug, Feridun Nazif 479
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı 24, 46

Ü

Ülgener, Ali Rıza 105
Ülgener, Sabri 40
Ülken, Hilmi Ziya 22, 23, 24, 25, 43, 44, 50, 51, 77, 82, 218, 258, 274, 314, 327, 329, 332, 371, 373, 384-5, 426, 448-9, 466, 471, 479, 480, 486
Ülkütaşır, Şakir 72
Ünver, Dr. Süheyl 44, 294
Üstüvanî Mehmed 346

V

Vahan 56
Vakıdî 413

Vambery, Hermann 76, 208, 215, 271
Van Blok 364
Vandel 341
Vâsıf Efendi 26
Vasilaki 50
Vaux, Carra de 301
Vedat Nedim (Tör) 383-4
Vehbi 382
Velet Çelebi 215, 216
Velid Ebüzziya 352
Verhaaren 150
Verlaine, Paul 150
Verneau 181
Véron, Eugène 150
Vezirli, Yusuf 269
Vidinli Tevfik Paşa 28, 55, 228, 347
Vierkandt 317
Violaki Efendi 418
Virchov 290
Virgilius 324
Vogt, Karl 241
Volney 82
Voltaire, 51, 54, 67, 68, 132, 148, 249, 252, 348, 469, 479
Vries, Hugo de 242, 470

W

Wagner, Moritz 250, 290, 347
Ward, Robert E. 345
Webb, C.J. 276
Weber 248
Weismann 242
Werner, Th. 470
Westermarck 471
Wilbois 456
Wilde, Oscar 233
Winkelmann 394
Worms, René 155, 164, 168, 169, 173, 244
Wright, (Dr.) 25
Wundt 242, 250, 254
Xenophanès 89

Y

Yahşî 45
Yahya Kemal (Beyatlı) 221, 307, 340-1, 359, 370, 376, 387
Yakovalı Rıza 358
Yakup Kadri 359, 370, 376, 383
Yaltkaya, Şerefeddin 301, 394, **398-399**
Yanyalı Esad Efendi 27
Yasa, İbrahim 459
Yazıcızâde Mehmet Bîcan 212
Yetkin, Suut Kemal 44, 446
Yetkin, Şeyh Saffet 282
Yılmaz, H. N. 386
Yinanç, Mükrimin Halil 24, 478-9
Yorga 101, 129
Yorgi Efendi 304
Yöntem, Ali Canip 141, 218, 306, 307, 311
Yunus Emre 44
Yunus Nadi 218, 306, 368
Yusuf Efendi 55
Yusuf Kamil Paşa 65, 66, 69, 209
Yusuf Ziya 209, 320, 407
Yücebaş, Hilmi 258, 263, 307
Yücel, Hasan Âli 141, 219, 382, 464, **468-469**

Z

Zade C. E. 386
Zaim, Sedat 481
Zambotti, Laviosa 320
Zeki Bey 356
Zeki Velidi (Togan) 279, 281
Zembilli Ali Efendi 46
Zenon 188
Ziya Paşa 22, 41, 57, 60, 61, 62, 63, 67, 76, 78, 79, 97, 98, 99, 105, **112**, 124, 208
Ziya Talat 250
Zola, Emile 140, 150, 158, 232

SÜRELİ YAYINLAR DİZİNİ

A

Adımlar 387
Akın 409
Akşam 258
Anadolu 383, 452, 477-8-9, 480, 482
Ankara Muallimler Birliği Dergisi 483
Araştırmalar Dergisi 489
Asya 51
Asâr 139
Aşiyân 180, 306
Atî 399, 406
Aydede 258
Aydınlık 331, 382-3-4, 457

B

Babalık 418
Bâb-ı âli 78
Bahçe 258
Barış Dünyası 473, 475
Barika 418
Basiret 41, 82, 101, 113
Bedir 113, 117
Belediye 448
Belleten 372
Beşeriyet 241
Bilgi 257, 263, 388, 435, 483

C

Cem 257
Ceride-i Askeriye 113
Ceride-i Havadis 54, 68, 89
Ceride-i İlmiye 201, 283
Courrier d'Orient 57, 58, 65, 70, 399
Cumhuriyet 204, 258, 382, 386, 407, 415, 447, 471, 483

Ç

Çığır 483
Çocuk Dünyası 451

D

Dağarcık 113, 115-6-7-8-9, 230
Dergâh 359, 375-6-7-8-9, 381, 383, 422, 427-8, 480
Devir 113
Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi 465, 489
Diyojen 98
Diyarbakır 304
Dönüm 387, 481
Düşünce 180, 257

E

Edebiyat Fakültesi Dergisi 283, 313, 372, 382, 395, 427, 435-6
Edebiyat-ı Umûmiye 209, 257, 267, 403-4-5-6-7
Eğitim Hareketleri 458

Ekinci 213 408
El-Cevaîb 69
El-Ezher 79, 278
Elmalûm 233
El-Menar 276-7
El-Tilmiz 278
Envar-ı Ulûm 178, 180
Erkenntnis 465
Eşek 233
Eşref 233

F

Fagfur 259, 343, 344, 372
Fakülte Dergisi 467
Felsefe Arkivi 489
Felsefe Mecmuası 234-5, 237, 243-4, 259, 306, 418
Felsefe ve İçtimaiyat 363, 439, 440-1, 456, 483
Felsefe Yıllığı (I-II) 441, 444, 452, 464
Fikir Hareketleri 141
Füyuzat 269, 409

G

Galatasaray 384
Genç Kalemler 179, 218, 243, 259, 266, 302, 306, 309, 310, 312-3, 371
Gençlik 77

H

Hadîka 98
Hak Yolu 418
Hakaik 103
Hakikat 269
Hakimiyet-i Milliye 330, 331, 407, 409, 483
Hale 306
Halk 483
Halk Bilgisi 483
Halk Haberleri 479, 483
Halka Doğru 179
Hande 233
Harp Mecmuası 180
Hayat Ansiklopedisi 87, 427
Hayat Dergisi 209, 270, 372, 381, 405, 427-8-9, 430-1-2, 434-5-6, 438, 440, 483
Hayat Gazetesi 268-9, 408-9
Hazine-i Evrak 195, 196
Hikmet 281, 285, 293, 394, 398, 409
Hizmet 125, 148
Hürriyet 57, 61-2, 78-9, 102, 105-6-7, 109, 110, 112, 156

İ

İbret 41, 42, 98, 99, 100, 103, 157
İçtihad 180, 203, 206-7-8, 210, 211, 246, 248-9, 250, 256-7, 263-4, 265-6, 272, 302, 377, 398-9, 400-1, 405, 447
İçtimaiyat Mecmuası 313, 314, 315, 329
İdrak 160
İkdam 160, 179, 216, 220, 333, 340-1-2, 399, 451
İktisat Mecmuası 330
İl 134
İlahiyat Fakültesi Dergisi 43-4, 136, 212, 279, 398, 435, 457, 489
İleri 399, 406-7
İlim, Fen ve Felsefe 423
İnsan 23, 274, 373, 386-7, 409, 442, 448
İnsaniyet 160
İrşad 269, 274, 409
İslam 202, 331, 371, 394, 398
İslam Tetkikleri Dergisi 279
İstanbul 22, 72, 82-3, 230
İstikbâl 367
İş 229, 434, 438, 466, 482-3
İş-Düşünce 415, 482
İş Ocağı 418
İttifak 390
İttihad 105, 113, 117

J

Journal Asiatique 216, 319
Journal des Dèbats 60, 300

K

Kadro 383-4, 411-2, 481

Kafkas 408
Kapsi 269, 408
Karagöz 58
Keşkül 213, 269, 408
Kırkanbar 113
Kızılırmak Gazetesi 483
Kurtuluş 331, 382-3-4
Küçük Mecmua 313, 331-2, 358,
360-1-2-3-4, 366-7-8-9, 374
Kültür Haftası 381, 386, 409, 448, 483

L

La Liberté 60
Le Jeune Turc 399, 407, 409
La Turquie 33

M

Maarif 135, 139
Mahfil 202, 282
Malûmat 135, 179, 257
Manzûme-i Efkâr 51
Mecmua-i Ebüzziya 156, 157, 159, 203, 211
Mecmua-i Fünûn 66, 68, 69, 195, 196
Mecmua-i Havadis 51
Mektep 139, 143
Meslek 483
Meslek-i İçtimai 443
Meşveret 124-5, 128, 130-1-2-3, 219, 340
Metin 222
Meydan 87, 340
Mihrab 282-3, 376, 398, 427-8, 433
Millet 77, 387, 485
Milli İktişaf 371
Milli Mecmua 418, 422
Milli Talim ve Terbiye Mecmuası 178
Milli Tetebbular 313, 316, 319, 372, 398
Mir'at 59, 66
Mizan 125-6-7-8-9
Muallim 22, 139, 186-7, 190-1-2, 200, 218,
312, 323, 380, 451
Muallimler Birliği Dergisi 105, 140, 426
Muhbir 57-8, 60-1-2, 78, 84, 106, 209
Mülkiye 179, 443-4, 447
Müslüman Sesi 417

N

Neyyir-i Hakikat 179
New York Herald Tribune 124, 131
Nilüfer 139
Nord 57
Nur 418

O

Ocak 418
Osmanlı 133, 247

P

Peyam-ı Sabah 341
Peyman 304, 305
Projektör 386

R

Rebâb 233
Rehber 418
Resimli Zaman 418
Revue des Etudes Islamiques 75
Rumeli 306, 311
Rûzname-i Ceride-i Havadis 68

S

Saadet 126
Sabah 114, 141, 193, 215, 340-1-22
Saday-ı Hak 201
Sanat 418
Sebil-ür-Reşad 139, 183, 201-2-3-4, 207,
210, 218, 249, 250, 276, 281, 285, 344, 390,
394-5, 398, 401, 409
Servet-i Fünûn 126, 139, 140, 141, 148-9,
150-1, 161, 178-9, 193, 206, 221, 306, 313,
377
Ses 387
Sırât-ı Müstakim 135-6, 139, 143, 201, 321
Siécle 60
Sirâc 98

Siyaset ve İktisat 390
Siyasi İlimler 483
Son Telgraf 407
Sosyal Adalet 387
Sosyoloji 340, 442, 483
Sosyoloji Dünyası 442

Ş

Şafak 214
Şahap 418
Şarkî Rus 408
Şehbâl 167, 171, 289, 427
Şelâle 203
Şuray-i Ümmet 131, 133-4, 387

T

Takip ve Tenkit 343
Takvim-i Vekayi 31, 41, 54, 56, 68, 114, 143, 212
Talebe Defteri 451
Tan 268, 457
Tanin 141, 179, 180, 186, 194, 210, 306, 331, 332-3-4, 340, 346, 357
Tanzimat 352
Tarîk 112, 126, 179
Tasvir 97, 141, 158, 279, 448, 483
Tasvir-i Efkâr 41, 58, 66, 68, 70, 77, 98, 157
Teceddüd-ü İlmî ve Edebî 235
Tedrisat 179
Tedrisat-ı İptidaiye 180
Tekâmül 134
Terakki 134, 219, 269, 273, 333, 339, 409
Terbiye 180, 184, 187
Terbiye Encümeni Mecmuası 180
Tercüman 341
Tercüman (Kırım) 76, 213, 214, 269, 408
Tercüman-ı Ahvâl 61, 65, 68
Tercüman-ı Efkâr 51
Tercüman-ı Hakikat 78, 114, 120, 123, 126, 130, 139, 143, 409
Tercüman-ı Şark 82
Tıbbi Vekayi Gazetesi 30
Ticaret-i Umumiye Mecmuası 472-3
Tonguç 214
Trablus 215
Tuna Gazetesi 113
Türk (gazete) 390
Türk-Bilik 356
Türk-Dili 406
Türk Dünyası 222
Türk Düşüncesi 327, 448-9
Türk Folklor Araştırmaları 483
Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Dergisi 75, 372
Türk Hukuk Tarihi Dergisi 75
Türk Ocağı 183
Türk Yurdu 84, 143, 179, 183, 203, 210, 211, 218, 222, 257-8, 306, 311-2, 321, 370, 374, 385, 387-8-9, 393, 404, 409, 480, 483
Türkiyat Mecmuası 24, 461
Türkiye İktisat Mecmuası 472
Türkiye Mecmuası 45
Türklük 448

U

Uçak 418
Ufk-u Âti 418
Ulûm 78, 79, 80, 84, 86-7-8-9, 90-1, 111, 209
Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası 150-1, 159, 161-2, 165, 167, 170-1, 178-9, 180, 206, 257, 260
Ulus 141
Urvet ül-Vuska 212
Utarit 60

Ü

Üç Kardeş 222
Ülkü 45, 483
Üss-ü İnkılâb 124, 130

V

Vakıflar Dergisi 26, 372
Vakit 112, 180
Vatan 60
Varlık 37, 63

Vazife 179, 342-3-4, 480
Volkan 201

Y

Yeni Adam 451-2
Yeni Bilgi 371
Yeni Felsefe Mecmuası 178
Yeni Fikir 417, 419, 422-3
Yeni Füyuzat 269
Yeni Gün 330, 331, 480
Yeni Hayat 344
Yeni İstanbul 483
Yeni Mecmua 194, 216, 306, 313, 321, 323, 325, 327-8-9, 330-1, 371, 374, 377, 394, 406, 408, 415, 427, 480
Yeni Mektep 179, 457
Yeni Sabah 50, 258
Yeni Tasvir-i Efkâr 57, 59, 60, 82, 97, 156, 159
Yeni Türk 483
Yön 387
Yurt ve Dünya 387
Yüksek Mühendis Okulu Dergisi 467-8

Z

Zekâ 233, 235, 257, 306, 418
Zenbur 61
Zevra 113
Ziya-ı Kafkasya 213, 408

LÜTFEN DÜZELTİNİZ

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
241	272. dipnot	Engles	Engels
247	28	AlFieFi	Alfieri
263	319. dipnot	İştihad	İştihad, sayı 91-2
263	320. dipnot	A.g.d. (sayı 93...)	A.g.d. (sayı 92-3...)
263	321. dipnot	A.g.d. (sayı 94)	A.g.d. (sayı 94, s. 2097-2101).
264	322. dipnot	İştihad	İçtihad
289	11	Emin Fevzi	Emin Feyzi
384	dipnot, 2	tezkip	tekzip

İÇİNDEKİLER

Hilmi Ziya Ülken'in Düşünce Tarihi İle İlgili Çalışmaları / A. Kaynardağ 7
Önsöz / Hilmi Ziya Ülken 15

GİRİŞ

Batı İle İlk Temaslar 23

Birinci Bölüm
TANZİMAT

Yeni Teşkilâtlanma 35
Tanzimattan Önceki Kültür Hayatına Bir Bakış 43
Modern İlim ve Eğitim Kurumlarının Kuruluşu 49
Yeni Osmanlılar ve Tanzimat İdeolojileri 56
Aydınlanma Devri ve Terakki Fikirleri 64
İslâm Mantık ve Hukukunun Canlanması 70
İlk Uzlaşma Teşebbüsü 77

İkinci Bölüm
I. MEŞRUTİYET

Meşrutiyet İçin Savaş ve Hürriyet Fikri 97
Bilginin Yayılması ve Hürriyet Fikrine Karşı Tepki 112
İkinci Meşrutiyet'e Doğru 124

Üçüncü Bölüm

II. MEŞRUTİYET

Pozitivizm Hareketinin Doğuşu 139
Birinci ve İkinci Meşrutiyetler Arasında Bağlantı 156
Pozitivizmin Gelişmesi 159
M. Sâtı (Sâtı-El-Husrî) 179
Emrullah Efendi ve Maarif Reformu 192
Karşıt Dünya Görüşleri ve İdeolojiler 200
Hoca Kadri 219
Musa Akyiğit 221
Felsefi Düşüncenin İlk Adımları 226
İmmoralizm ve Moralizm 230
Baha Tevfik ve Materyalizm Çığırı 233
Abdullah Cevdet 246
Rıza Tevfik 256
Hüseyinzade Ali Turan 267
Modernist İslâmcılar 276
İsmayıl Hakkı İzmirli 281
Şehbenderzade Ahmet Hilmi 284
İsmail Fenni Ertuğrul 294
Mehmet Ali Aynî 299
Osmanlı Düşünürü Olarak Ziya Gökalp 304
Ziya Gökalp Genç Kalemler'de 306
Ziya Gökalp İstanbul'da 312
Meslek-i İçtimai ve Sabahattin 332
Nüzhet Sabit 342
İmparatorluğun Sonu 344

Dördüncü Bölüm

CUMHURİYET

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş 352
Gökalp Diyarbakır'da 358
Bergsonizm 375
Tarihi Materyalizm 382

Yusuf Akçura 387
Modernist ve Türkçü İslamcılar 394
Celâl Nuri İleri 399
Ahmet Ağaoğlu 408
Niyazi Ramazanoğlu 413
Emin Âli Çavlı 414
Mustafa Rahmi Balaban 417
Enerjetizm (Konya Felsefi Okulu) 417
Pragmatizm 426
Felsefi İdealizm 433
Türk Felsefe Cemiyeti 439
Meslek-i İçtimai ve Mehmet Ali Şevki 443
Peyami Safa 447
İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Yeni Pedagoji Hareketleri 450
Mümtaz Turhan 458
Dil Devrimi Sonuçları 460
Yeni Felsefe Akımları 464
Kerim Erim 467
Hasan Âli Yücel 468
Âkil Muhtar Özden 469
Ahmet Hamdi Başar 472
Memleketçilik 477
Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 482
Remzi Oğuz Arık 485
Türk Düşüncesi Nereye Gidiyor? 488
Yazar Adları Dizini 491
Süreli Yayınlar Dizini 507