Türk Klasikleri

TERBİYENİN SOSYAL VE KÜLTÜREL TEMELLERİ

I

Ziya Gökalp





Türk Klasikleri

20

No. 9513

TOPTAN SATIŞ
İstanbul Devlet Kitapları Müdürlüğü
Ankara, İzmir, Adana, Samsun, Elazığ, Erzurum,
Trabzon ve Van Bölge Şeflikleri

PERAKENDE SATIŞ
Millî Eğitim Yayınevleri
ve Bakanlık Yayınları satıcısı kitapçılar

% 6 KDV DAHİL FİYATI : 16000 LİRA
(15094 Lira + 906 Lira)

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI YAYINLARI : 2029
BİLİM ve KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ : 340
Türk Klasikleri : 20



Kitabın adı
TERBİYENİN
SOSYAL VE KÜLTÜREL
TEMELLERİ I
Yayın Kodu
92.34.Y.0002.1021
ISBN 975.11.275-8 (Tk. No.)
ISBN 975.11.276-6 (I. Cilt)
Baskı yılı
1992
Baskı adedi
5.000
Dizgi, baskı, cilt
MİLLÎ EĞİTİM BASIMEVİ

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın
6.10.1988 tarih ve 7848 sayılı yazıları ile
ikinci defa 20.000 adet basılması uygun görülmüş
birinci parti olarak 5.000 adet basılmıştır.

Türk Klasikleri

TERBİYENİN SOSYAL VE KÜLTÜREL TEMELLERİ I

Ziya Gökalp

Hazırlayan
RIZA KARDAŞ

İstanbul 1992

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Eserin Adı ve Dili Hakkında Zaruri Bir Açıklama . . VII

BİRİNCİ KISIM

KENDİ KALEMİYLE GÖKALP: DEVRİNİN OLAYLARI İÇİNDE HAYATINDAN ÇİZGİLER VE DÜNYA GÖRÜŞÜ 3

I. BÖLÜM: FELSEFİ VASİYETLER 5

- Babamın Vasiyeti 7
- Hocamın Vasiyeti 11
- Pirimin Vasiyeti 17

İKİNCİ KISIM

MİLLİ TERBİYE 23

II. BÖLÜM: TERBİYE VE MİLLİYET 25

- Millî Terbiye - I - 27
- Millî Terbiye - II - 37
- Millî Terbiye - III - 46

III. BÖLÜM: MİLLİYET VE TERBİYE 55

- Millî Terbiye - IV - 57

IV. BÖLÜM: TERBİYE MÜNAKAŞALARI 65

- Millî Terbiye - V - 67
- Millî Terbiye - VI - 80
- Millî Terbiye - VII - 89

V. BÖLÜM: TERBİYE 103

- İslâm Terbiyesinin Mahiyeti 105

Sayfa

ÜÇÜNCÜ KISIM

TERBİYE MES'ELESİ 109
VI. BÖLÜM: MÜKÂFAT VE CEZA 111
■ Okullarda Mükâfat ve Ceza 113
■ Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Birkaç Söz . . 121
■ Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Yine Birkaç Söz . 127
■ Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Birkaç Söz Daha. 139

VII. BÖLÜM: YAYGIN VE ORGANİZE MÜEYYİDELER 155
■ Yaygın ve Organize Müeyyideler 157

DÖRDÜNCÜ KISIM

MAARİF MES'ELESİ 167
VIII. BÖLÜM: MAARİF MES'ELESİ 169
■ Maarif Mes'elesi 171

BEŞİNCİ KISIM

TERBİYE VE SOSYOLOJİ 191
IX. BÖLÜM: ŞAHSİYET VE TERBİYE 193
■ Ferdiyet ve Şahsiyet 195
■ Şahsiyetin Muhtelif Şekilleri 199
X. BÖLÜM: MİLLET VE TERBİYE 209
■ Milletçilik 211
■ İki Tehlike 220
■ Millet nedir? 225
XI. BÖLÜM: GARBA DOĞRU 233
■ Medeniyetimiz 235
■ Garp Mes'elesi 252
XII. BÖLÜM: KENDİNE DOĞRU 255
■ Türkçülük Nedir? 257
■ Türkçülük ve Türkiyecilik 287

ALTINCI KISIM

TERBİYE VE KÜLTÜR 293
XIII. BÖLÜM: KÜLTÜR VE MEDENİYET 295
■ Kültür ve Medeniyet 297
■ Kültür ile Medeniyetin Münasebetleri 307
XIV. BÖLÜM: MAARİF VE KÜLTÜR 319
■ Maarif ve Kültür 321

ZARURÎ BİR AÇIKLAMA

— Eserin adı ve dili dolayısiyle —

Ziya Gökalp, umumiyetle diğer yazılarında olduğu gibi, terbiye ile ilgili makalelerinde de sosyoloji metoduna sadık kalmış ve hususiyle terbiyeye ait yazılarında - incelenmesinden de görüleceği üzere - daha ziyade **"sosyolojinin terbiyeye tatbiki"** * üzerinde durmuştur.

İlk çıkışından bu yana yarım yüzyıldan fazla zaman geçmiş olan Ziya Gökalp'in terbiye ile ilgili yazılarını, **"Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri"** ** adı altında bütünleyip basıma hazırlarken, ayni zamanda, bu yazıların dil ve ifadesinin de günümüz için yadırganmayacak biçimde aktarılmasına bilhassa titizlikle uyulmak istenmiştir.

Bununla beraber, Gökalp'in yazılarının bugünün dilinde yaklaştırılmasında, O'nun dil anlayış ve tutumu ile kendine mahsus havasının korunması da hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, ancak, bugün artık kolaylıkla anlaşılması, kavranması zorluk arzeden kelime, terim, ifade ve bazan da cümlelerin günümüzün kullanışına yabancı olmaması anlayışı içinde, bugün için geçerli olanlarla değiştirilmesi yolu benimsenmiş ve böylece ifrat ve tefritten, mümkün olduğu kadar uzak kalınmaya çalışılmıştır.

Esasen, Gökalp'in terbiye ile ilgili makalelerinin havası ve seviyesi, eğitim sosyolojisinin asıl yurdu sayılan ülkelerdeki ilgili yayınların zihniyet, hedef ve muhtevasından, hiç değilse kendi memleketinin şartlarına uygunluğu yönünden, daha sağ-

---

* Bkz., Millî Terbiye V. adlı makale.

** Bkz., Millî Terbiye IV. adlı makale.

lam ve berrak bir yapı ve özellik arzetmektedir. İşte bu sebepten ötürüdür ki, memleketimizde eğitim sosyolojisinin öncülüğüne lâyık olan bir mütefekkirin görüş ve düşünüşünü aksettiren bu yazıların, dil ve ifade bakımından da olsa, özünü zedeleyecek değişikliklere fazlaca iltifat edilmeyeceği tabiîdir.

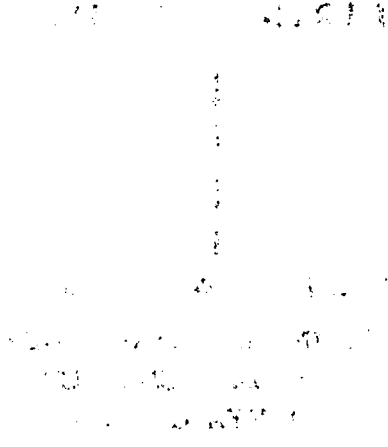
— R. K. —

TERBİYENİN SOSYAL VE KÜLTÜREL TEMELLERİ -I-

BİRİNCİ KISIM

Kendi Kalemiyle GÖKALP :

DEVRİNİN OLAYLARI İÇİNDE HAYATINDAN ÇİZGİLER VE DÜNYA GÖRÜŞÜ



I. BÖLÜM

FELSEFÎ VASİYETLER

- Babamın Vasiyeti
- Hocamın Vasiyeti
- Pirimin Vasiyeti

BABAMIN VASİYETİ

Hayatımın on dördüncü kışına* yeni giriyordum. *Askeri rüşdiye*nin en tembel bir talebesiydim. Yalnız matematiğe doğuştan bir istidadım, şiir ve edebiyata da ihtiraslı bir hevesim vardı. Matematik dersleri tembelliğime engel değildi. Çünkü, problemleri yorulmadan çözüyor, teoremleri yorulmadan ispat edebiliyordum. Şiire ve edebiyata dair kitaplardan büyük bir zevk aldığım için, bunları okumaktan hiç bıkmaz, usanmazdım. Diğer derslere gelince, bunlar, o zamanın pedagojisine göre, ezberciliğe dayandığından, bunlardan da mümkün olduğu kadar, sıkılır, tiksinir, kaçardım.

Babam, o zamanın başka babalarına pek benzemezdi. Dindarlık ile hür düşünüşü nefsinde birleştiren bu zat, çürük fikirlerin eskilerinden de, yenilerinden de kendini kurtarabilmişti. Bütün sıkılgan ve içe-dönük adamlar gibi ruh işlerine de doğuştan bir bilgisi vardı. Daha yedi, sekiz yaşlarındayken. *Şah İsmail*leri, *Âşık Kerem*leri okuyup ağladığımı işiten bir dostu, beni bu gibi aşk kitaplarını okumaktan men etmesini, bunların yerine ciddi kitaplar okutturmasını tavsiye etmişti. O, "Bir çocuk, hangi kitapları anlar ve zevk alırsa onu okuyabilir. Anlamadığı, hoşlanmadığı kitapları, zorla okutursanız kitaplardan nefret eder." diye cevap vermişti. Ger-

* 1889 Aralık — R. K. —

çekten, ben zevk aldığım kitapları okumakta serbest bırakıldığım için, âşık kitaplarından tiyatro ve hikâye kitaplarına, onlardan sade şiirlere ve romanlara, daha sonra edebî eserlere, nihayet, tarihî, ilmî ve felsefî kitaplara kadar çıkabildim.

Babam beni okumalarımda serbest bırakmakla beraber, psikolojik anlarda, ruhumda yeni melekeler doğuracak derecede kuvvetli tesirler yapmak fırsatını da kaçırmazdı. Bir akşam, mektepten eve dönünce, onu çok müteessir ve gamlı buldum. Beni görünce, "Gel, dedi; sana çok kederli bir haber vereceğim. Çok ağlayacak, çok matem tutacaksın! Bugün, senin ve bütün arkadaşların için büyük bir matem günüdür. Çünkü sizin en büyük hocanız ve milletin de en büyük adamı olan **Namık Kemâl** vefat etti."

Namık Kemâl'i eserleriyle, hattâ yasaklanmış ve basılmamış eserleriyle tanırdım. Fakat, böyle en büyük hoca ve en büyük adam olduğunu bilmiyordum. Babam bana onun savaşmalarını, gayelerini, uğradığı zulümleri, gösterdiği kahramanca mukavemetleri müteessir ve hüzünlü bir lisanla anlattı ve dedi ki: "İşte, sen bu adamın arkasından gideceksin! Onun gibi vatansever, onun kadar hürriyetsever olacaksın!"

*Telkin*in zamanı ve tarzı iyi seçilmişti. Bu sözler, o kadar tesirliydi ki, ruhumda âdeta yeni bir meleke, o zamana kadar aşikâr olmayan ideal melekesi yarattı. Çünkü bu andan itibaren şuurlu bir hürriyetsever, uyanık bir vatansever gibi düşünmeğe, hürriyet, vatan, millet ideallerini her şeyin üstünde

görmeğe başladım. Ruhum, yaratıcı bir hamleyle birdenbire değişmişti.

Şimdi, asıl mes'eleye gelelim. Daha on dördüme yeni giriyordum. Bir gün babam bir dostuyla konuşuyordu. Dostu ona, benim okumaya olan merakımdan bahsetti. Tahsil için Avrupa'ya gönderilirsem, memlekete bir âlim yetişebileceğimi söyledi. Babam dedi ki: "Tahsil için Avrupaya giden gençler, yalnız Avrupa ilimlerini öğrenebilirler; millî bilgilerimizden habersiz kalırlar. Medreseye girenler de iyi hoca bulurlarsa, dini ve millî irfanımıza az çok vakıf olabilirler. Fakat, bunlar da Avrupa ilimlerinden mahrum kalırlar. Bence, memleketimize en faydalı âlimler, bizim için hemen bilinmesi lâzım olan hakikatleri bilenlerdir. Bu hakikatlerse ne Avrupa ilimlerinde, ne de millî bilgilerimizde tam olarak mevcut değildir. Gençlerimiz bir taraftan Fransızcayı, diğer taraftan Arapçayı iyi öğrenmeli! Ondan sonra, hem Batı ilimlerine, hem Doğu bilgilerine mükemmel olarak vakıf olmalı! Sonra da, bunların mukayese ve birleştirmesiyle milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri meydana çıkarmalıdır! İşte, eğer ömrüm vefa ederse, ben Ziya'yı bu surette yetiştirmeye çalışacağım!" Zavallı babacığım, bu sözleri söylediken sonra bir sene bile yaşayamadı. Buna göre, programını tatbik edemedi. Fakat bu sözler, mukaddes bir vasiyetname mahiyetinde olarak, ruhumda kalın ve okunaklı yazılarla kazılmış kaldı.

Bu vasiyetnameyi ömrümün hiçbir anında unutmadım ve unutmayacağım. Zira, bu sözler hayatımda büyük bir değişikliğe sebep oldu. O ana kadar

okuduğum her kitaba tenkit etmeksizin inanırdım. yazarlara sınırsız bir güven beslerdim. Yazarlar ile eserlerin benim üzerimde büyük bir tesiri, bir otoritesi vardı. Bu sözler bir darbede Doğu'nun ve Batı'nın büyük kütüphanelerini nazarımda yıktı; aklıma, zekâma sonsuz bir hürriyet ve istiklâl verdi. Fakat, aynı zamanda, bütün gençler gibi, beni de gayet uzun, gayet zahmetli bir vazifenin ifasına davet etti. *

* Küçük Mecmua, Birinci Cilt, Sayı: 18, 25 Eylül 1922. S. 1 - 3.

HOCAMIN VASİYETİ

*İdadî*de bir taraftan tabiî ilimler okumaya, diğer yönden kelâm dersleri almaya başladık. Mâneviyat bakımından, biri müspet, diğeri menfi elektriğe sahip olan bu iki ters cereyan, ruhun boşluğunda her çarpışma oldukça hakikat şimşekleri yerine, şüphecilik yıldırımları fırlamaya başladı. Ruhun içinde, müspet hakikatler ile sevgili ideallerim her gün daha büyük bir şiddetle çarpışıyorlardı. Kalbim, heyecanımın biricik kaynağı olan faziletli ve kahraman *insan*ın, asaletsiz, pespaye, esir ve âciz *madde*den yapılmış iradesiz ve istiklâlsiz bir *makine* olmasına bir türlü razı olamıyordu. Bütün emelim, bin türlü tehlikelerle tehdit olunan fakat, istibdadın uyuşturucu macuniyle vaziyetinden habersiz olan milletimin mucizeli bir hamleyle kurtulmasının mümkün olup olmadığını bilmekti. Bana bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi lâzımdı. Eğer insan bir makineden ibaretse, eğer onda bu tabiatın üstüne fırlayabilecek, mucize nev'inden bir güç yoksa milletim tehlikelerden kurtulmayacaktı. İnsanlık da, sonuna kadar vahşilikler içinde çırpınacaktı. Ne *kelâm*, ne *tasavvuf* bana böyle bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi veremedi. Onlar bugünkü hayata ait ideallere kıymet vermiyorlardı. Ben bugünkü hayatta da insaniyeti, insanı yükseltmek,

milleti, vatanı kurtulmuş görmek istiyordum. Fakat, kafamın içinde, her hükmümü matematik ölçülerle ölçen, mantık ölçüsüyle ayarlayan, vâkıaların, tecrübelerin mihengine vurmaksızın hiç bir hükmü kabul etmeyen uğursuz bir şahsiyet daha vardı. Bu da benim aklımdı. Bu akıl isyan ediyor; ümidimi kırmaya, emelimi boğmaya çalışıyordu. Benim o sırada biricik dayanağım *te'vil*di. Bununla ruhumda, az çok bir âhenk tesis edebiliyordum. Bir gün, kalemimden bir mısra fırlayarak beni bu dayanaktan da mahrum etti:

Te'vile ihtiyâcı olur mû hakîkatin.

Bu sırada, mektebimize *tarih-i tabiî* (tabiat dersleri) okutmak üzere bir filosof öğretmen tayin olundu. Avrupa felsefesine ve Fransız edebiyatına vakıf olan bu zat, Türk edebiyatının da yeni devresini tetkik etmişti. Tuhaf hâlleri vardı. Hekim olduğu hâlde, hekimliğe inanmazdı. "Hekimlikte müshilden başka müspet bir hakikat yoktur" derdi. Rum olduğu hâlde, Türklere dosttu. Yahut biz öyle zannediyorduk.

Doktor Yorgi, *Tıbbiye Mektebi*nden çıkınca, ordu tabibi olarak şark vilâyetlerimize gelmişti. Uzun seneler kasaba kasaba dolaşarak, her tarafı görmüştü. Vazife dışında kimseyle görüşüp konuşmaz, tek başına yaşardı. O hâlde, vaktini nasıl geçiriyordu? Yalnız bir şeyle: Mütalâa! **Doktor Yorgi**'yi geniş bilgili ve filosof yapan ihtimal ki, bu devamlı mütalâalarıydı.

Doktor Yorgi, mektebe her geldikçe, Türkçe öğretmenimizin bize *kitâbet edebiyatı* olarak yaz-

dırdığı *inşa* (kompozisyon) vazifelerini okurdu. O zaman, ben iç buhranımın en şiddetli devresini yaşıyordum. Bu buhranın acılıkları - hocamızın verdiği konu her ne olursa olsun - yazdığım vazifelerden fışkırıyordu. **Doktor Yorgi**, benim bu elemli düşüncelerimde bir felsefe kokusu buluyordu. Sınıfa her geldikçe, o hafta yazdığım kitâbet vazifesinden bahsederdi. Ben onun sözlerini son derece dikkatle dinlerdim. Çünkü, her sözü benim için yeni bir ufuk açıyordu. O zamanki fikirlerim ile duygularım, hatırımda kalabilmiş olan bazı şiirlerimde izlerini muhafaza etmiştir. Aşağıdaki bir manzume, o devirdeki dünya görüşümü göstermeye yararlı olabilir:

Ey hayât-î umûmi-î âlem
Bir küçük cüz'ümüm sanâ tâbi'..
Senden efkârım olmadâ nâbi'.
Senden âmâlim olmadâ mülhem..

Bende yok ihtiyâr-ü-istiklâl.
Akl-ü-fikrimde sen müdebbirsin,
Her ne yapsam onâ müessirsin;
Sensin ef'âlimê benim fa'âl..

Ben neyim? Bir hayât mâkinesi;
Beni tahrîke zenberek lâzım;
Odur ancak hayâtımâ nâzım:
Zenberek: kâinât mâkinesi..

Bütün eşyâda var ebed'le ezel
Olamaz cism-ü-can fenâ-perver:
Biri unsurlarâ tehallül eder,
Biri kuvvetlerê olur münhal..

Dünya hakkındaki bu görüş, nasıl bir insan görüşü vücuda getirdiği manzumeden anlaşılıyor. İnsanın böyle iradesiz, istiklâlsiz olmasını, onun da hayvanlar gibi sefil ve tabiatın kan dökücü kanunlarına esir bulunmasını kalbim bir türlü kabul edemiyordu. Tabiatın zorlamasiyle insanın bu esaret ve aczi beni öfkelenmelere düşürüyordu. Aşağıdaki beyitler, bu buhranın çeşitli safhalarını gösterir:

Mâzi, elemli yâdlarâ makber-i siyâh..
Âti, tehîyye etmede bin sadme-i tebâh..
Yıldızlar, ey cerihalarî kanlı fıtratın!
Şâhidlerî değil misiniz siz bu vahşetin?

Hûnin mübârezât sezenler hayâtta,
İnsanlarî garîb görür kâinâtta,
Encüm, mezâr-ı sermed-i dehrin kitâbesi,
Çeşmânım ol kitâbenin âlâm-hânıdır.
Eyler zalâm-ı leyli terennüm nevâlarım.
Gönlüm fütûr baykuşunun âşiyânıdır.

Tabî'atın bu ibtisâmı girye-bâr eder beni
Tulû'lar gurûblar pür-iğbirâr eder beni
Beşer, sefâletin içinde bir yetîmi andırır
Hazin likâsı her dakîka dâğ-dâr eder beni.

Geçirdiğim dehşetli buhranı burada uzun uzadıya yazacak değilim. Yalnız, bu buhranın beni fiilen intihara sevkettiğini, bir çok seneler sihire düşkün hâle getirdiğini, vücutça zayıflatarak bir deri kemik haline koyduğunu söylemek buhranın

şiddetini göstermeye yeterdir. Uzvî hiç bir hastalığım, sosyal hiç bir sıkıntım yoktu. Bütün ıstıraplarımın kaynağı felsefî düşünüşlerimdi. O zaman *hakikat-i kübra* adını verdiğim büyük hakikati bulabilsem hiç bir derdim kalmayacağına emindim. Fakat bunu hangi semtte aramalıydı? O sırada, bir *İhtilâl Şarkısı* yazarken, kalemimden fırlayan başka bir mısra da bana onun semtini gösterdi:

Mevdu'dur bugün bize nâmusu milletin[1]

Demek ki, büyük hakikat ideallerden ibaretti. En büyük ideal de millet ve hürriyet idealleriydi. Hürriyet idealinin ruhtaki hâkimiyetini de bu kıt'a ile anlatmıştım:

Varlığın kırdım bütün zencîr-i meyliyyâtını,
Meyl-i digerlê benî âhır yine saydeyledi..
Herkesi bir kayd ile bendeyliyen dâm-ı hayât
Gönlümü zincir-i hürriyetle der-kayd eyledi.

Bu ideallerin yüceltilmesine çalışmak için, İstanbul'a geldim. O zaman, İstanbul'da tıbbiyelilerin teşkil etmiş olduğu gizli bir cemiyet vardı. Onlarla beraber çalışmaya başladım.

Bir müddet sonra, **Doktor Yorgi** de İstanbul'a geldi. Bir gün, eski sınıf arkadaşlarımdan Abdullah Haşim, Doktora gitmemizi teklif etti. O, evini tanıyordu. Moda cihetinde oturuyormuş. Beraber gittik. Hocamız, İstanbul'daki yeni cereyandan bahis açtı.

---

[1] Bu *İhtilâl Şarkısı* yazıldığı tarihten iki sene sonra, Ali Şefkati Bey'in Londra'da çıkardığı *İstikbal* gazetesinde intişar etti.

"Türk gençleri siyasî bir inkılâp yapmak, bir meşrutiyet idaresi tesis etmek istiyorlar. Bu hareket övülmeğe değerdir. Yalnız, bir cihet var ki, inkılâp, taklitle olmaz. Türkiye'deki inkılâp, Türk milletinin sosyal hayatına, millî ruhuna uygun olmalı! Yapılacak *Kanun-i Esasî* Türk milletinin ruhundan kopmalı! Sosyal bünyesine uymalı! Böyle olmazsa, yapılacak inkılâbın memlekete zararlı olması ihtimali var. İyi bir *Kanun-i Esasî* yapabilmek için, önce Türk milletinin psikolojisini ve sosyolojisini tetkik etmek lâzım! Siz, bu inkılâpçıları her hâlde az çok tanırsınız. Bunlar lâzım gelen bu tetkikleri yapmışlar mı? Yaptıkları programı bu tetkiklere mi dayandırıyorlar? Hulâsa, başladıkları savaşmaya, ilmî bir surette hazırlanmışlar mı?"

Biz, bu sözlere hiç bir cevap veremedik. Zaten, bu sözler, sorgudan ziyade ağız açtırmama maksadiyle söyleniyordu. Her hâlde, bizde bu gibi tetkiklerin henüz başlamadığını, pekâlâ biliyordu. Mutlaka, iki eski talebesine, son bir ders, belki de felsefî vasiyet olmak üzere bu sözleri söylemişti.

Ben babamın vasiyeti gibi, hocamın bu vasiyetini de hiç unutmadım. Delili şu ki, o günden itibaren, Türk milletinin sosyolojisi ile psikolojisini tetkik edebilmek için, önce bu ilimlerin umumî esaslarını öğrenmeye başladım. *

---

* **Küçük Mecmua**, Birinci Cilt, Sayı 18, 2 Ekim 1922. S. 1 - 5.

PİRİMİN VASİYETİ

316 senesinin* on ayını **Taşkışla**'da geçirdim. Askerle dolu bir koğuşun elbise deposu içinde geçen bu on aylık itikâf (çile çekme) hayatı beni ruhî buhranlarımdan ebedi surette kurtardı. **Taşkışla**'dan **Mehterhane**'ye, oradan da *Zaptiye Tevkifhanesi*'ne naklolundum. Burada, Naim Bey adında bir inkılâpçıya rastgeldim. İstanbul'un kibar bir ailesine mensup olan bu ihtiyar da siyâsî bir mes'eleden dolayı *Zaptiye Nezareti*'nde mevkuf bulunuyordu. Orada kaldığım müddetçe hep bu nurlu ihtiyarın idealist, ümitli, heyecanlı sözlerini dinlerdim. Ayrılacağım gün beni bir tarafa çekerek şu sözleri söyledi:

"**Deli Petro**'nun milletine karşı bir vasiyeti olduğu gibi, benim de milletimden olan bütün gençlere ait umumî bir vasiyetim var. Birkaç senedir ki, hangi gence tesadüf etsem bu vasiyetimi bildiriyorum. Bunların içinde yalnız bir tanesi vasiyetimi hakkiyle yapabilse, benim mezarda ebediyen mesut olmam için kâfidir."

"Ben, vatanımda meşrutiyetin bir gün mutlaka ilân edileceğine kaniim. Nasıl elde edileceğini bilmem? İhtimal ki, şimdiki hükümdar vefat edince, yerine geçen zat, milleti memnun etmek için, zaten mevcut olan Kanun-i Esasîyi kendiliğinden tatbik

* 1899 - 1900 — R. K. —

edecektir. Ben, ihtiyar olduğum için, o güne kadar yaşıyabileceğimi zannetmiyorum. Fakat, eminim ki, siz o devre yetişebileceksiniz."

"Bilmelisiniz ki, bu ilk meşrutiyet - nasıl elde edilmiş olursa olsun - hakiki bir meşrutiyet olamayacaktır. Meşrutiyeti beş on kişinin anlaması ve istemesi kâfi değildir. Meşrutiyetin hakiki bir mahiyet alabilmesi için, bütün milletin onu anlaması lâzımdır. Halbuki milletimiz, şimdilik derin bir uyku içindedir. Uykuda olan bir millet, meşrutiyetin kıymetini takdir edebilir mi? Buna göre, bu ilk meşrutiyet çok devam edemeyecek, *Meclis-i Mebusan*'ın kapısı yeniden kapanacaktır. Bu kapanmanın ne suretle olacağını, Avrupa'daki emsaline ve memleketimizdeki hâle göre tahlil edebiliriz."

"Ben muhayyilemde şöyle görüyorum: O zaman ruhlarda, henüz ihtirasları zaptedecek mânevî bir dizgin bulunamayacağı için, mebuslar imtiyaz almak hususunda biribiriyle yarışacaklar. Gazeteler şantaj yapmaya kalkışacaklar, bazı müfritler en canlı geleneklere bile hücum edecekler. Tabiî, bu gibi hâller meşrutiyetsever olanları bile gücendirecek. Bundan başka, bazı kimseler *İttihad-ı islâm* (İslâm birliği) teşkilâtı ve propagandası yapacaklar. İngilizler, bu teşkilâttan, bu propagandadan kuşkulanarak, Saray'dan Meclis'in kapatılmasını istiyecekler. Saray, zaten kürsüde söylenen ve gazetelerde yazılan demokratça sözlerden kendi tesirinin azalmakta olduğuna hükmetmeye başlayacağından, bu teklifi canına minnet bilecek, iki gazeteyi satın alarak, meşrutiyet aleyhine şiddetli bir hücum yap-

tırdıktan sonra, bir sabah *Irade-i Seniye*'yle Meclis'in müsait bir zaman gelince açılmak üzere kapatıldığını ilân edecek. İşte bu ilk meşrutiyetin uğrayacağı âkıbet budur. Bunu ben şimdiden bütün açıklığıyla görüyorum. Benim kadar tecrübeniz olsaydı, siz de benim gibi görecektiniz!"

"Bununla beraber bu ilk meşrutiyetin böyle az zamanda elden çıkacağına esef etmeyiniz! Bunun hakiki bir meşrutiyet olamayacağını daha evvel söylemiştim. Bu meşrutiyetin devam ettiği müddetçe kıymet vereceğiniz yalnız bir şey vardır: Bu şey basının serbestliğidir. Benim, vasiyetim de yalnız bu noktaya aittir. Millet derin bir uykudadır demiştim. Onu uyandıracak şey, millete kendi varlığını, hayatı için tehlikenin ve selâmetin hangi taraflarda olduğunu, hulâsa gelecekteki hedeflerini, gayelerini, öğrenmesidir. Hür ve serbest bir basın olmazsa, bunları milletin her ferdine anlatmak nasıl mümkün olabilir? Fakat, bu hedefleri yazabilmek için önceden düşünürlerimizin bunları bilmesi lâzımdır. Halbuki bugün, milletimizin hedeflerinin, gayelerinin ne olacağına dair hiç bir düşünürümüzün muayyen bir kanaati yoktur. Benim en ziyade korktuğum cihet, meşrutiyet ilân olununca, bu meşrutiyete evvelden hazırlanmış düşünürlerin mevcut bulunamayışıdır. Eğer böyle bir hâl vukua gelirse, basının o vakitki serbestliğinden milletimizin hiç bir istifadesi olmayacak demektir. İşte, bu korkudur ki, beni milletimin gençlerine vasiyet etmeye sevkediyor. Beklediğimiz güne kadar, daha on sene kadar bir zaman var! Siz gençler bu on sene zarfında geceli gündüzlü okuyarak, düşünerek arama-

lısınız! Bu milletin tehlike ve selâmet noktalarını tayin ve tesbit etmelisiniz! Bu millete, her şeyden evvel hangi fikirleri, hangi duyguları, hangi idealleri telkin etmek faydalıdır? Hangi fikirler bu milleti, dalmış olduğu derin uykudan uyandırabilir, hangi idealler onu yeni bir tekâmül istikametine doğru yürütebilir, hangi prensipler onu medeniyete doğru yükseltebilir? İşte bütün bu noktaları keşfetmelisiniz! Hulâsa, milletimizin uyanması ve yükselmesi için lâzımgelen vazıh program elimizde hazır bulunmalı! Ta ki, meşrutiyet ilân edilince başkaları gibi şaşırıp kalmayınız! Ne yapacağınızı ve hangi fikirleri neşredeceğinizi vazıh bir surette bilesiniz! Bence, tasavvur ettiğim gibi programınızı hazırlamış olursanız, meşrutiyet gelip de basının serbestliği hâsıl olunca derhal bir gazetenin yahut mecmuanın başına geçmelisiniz! Hazırlanmış olduğunuz idare edici ve yöneltici fikirleri, hedefleri, idealleri, prensipleri hiç durmaksızın yazmalı ve neşretmelisiniz! Hiç durmaksızın diyorum! Çünkü, bu ilk meşrutiyet hakiki olmadığı için, uzun müddet devam etmeyecektir! Buna göre, basının serbestliği millî hayatımızda süreksiz olacaktır! Bundan azamî bir surette istifade edebilmek için, ne kadar mümkünse o kadar çok yazmaya ve mümkün olduğu kadar her meselenin ruhunu ve esasını etrafıyla açıklayabilmeye gayret etmelisiniz! Fırsat, kanatlı bir kuş gibidir, hemen elden kaçabilir! Böyle zamanlarda gecikmeyle hareket "yavaş, yavaş" felsefesi çok zararlıdır! Yazmakta sür'at göstermediğiniz takdirde, yazacağınız birçok fikirler yazılmamış kalacaktır! Buna göre, milletimize, hemen bil-

mesi en lüzumlu olan fikirlerin hepsini yazabilmek için, son derece acele etmek lâzımdır!"

"Bu yazılacak şeyler zannetmeyiniz ki, yazıldığı zaman okunacak ve o zaman lâzım gelen tesiri yapacaktır! Hayır! O heyecanlı devirde, o ihtiraslı karışıklık esnasında, ihtimal ki, yazılar hiç okunmayacaktır! Yahut okunacaktır da anlaşılmayacaktır! Fakat, lüzumlu olan bunların derhal okunması ve anlaşılması değildir. Lüzumlu olan millî programın, millî ideallerin bir kere basılı sahifeler haline geçmesidir! Basılan bir yazı asla imha edilemez! Milli idealler ve prensipler bir kere basılıp neşrolunduktan sonra, artık hiç bir şeyden korkum kalmaz! İsterse istibdat bin kat daha şiddetle geri gelsin! İsterse basın eskisinden daha ağır zincirlerle bağlansın! İsterse hürriyet devrinde basılan bütün mecmualar ile gazeteler yasaklanmış ve zararlı evrak sırasına geçsin! Bunların hiç birinden müteessir olmam ve hattâ, bu tazyikler ne kadar şiddetli bir surette geri gelirse, o kadar memnun olurum! Çünkü tazyik ne kadar artarsa, uyanmayı o derece çabuklaştırır! Bundan başka zararlı evrak sırasına geçmiş olan yazıları okumaya insanlar daha çok hırslıdırlar! Biz bugün nasıl tehlikelere atılarak, bugünkü zararlı evrakı okuyorsak, gelecekteki istibdat devrinde de, o yasaklanmış yazılar bu derece iştiyaklarla aranacak ve elden ele dolaşarak, herkes tarafından okunacaktır! Eğer, gösterilen idealler doğru ise, eğer ortaya atılan prensipler faydalıysa bu yazıların böyle ihtiras ve iştiyakla okunması milleti gerçekten uyandıracak ve kendi mukadderatını eline almaya sevkedecektir! İşte, bu suretledir

ki, uykudan uyanan millet, kendi içtihadiyle hayatına lüzumlu göreceği meşrutiyet ve hürriyeti, kendi savaşmasıyla yeniden elde edecektir! Bu son meşrutiyet hakiki bir meşrutiyet olacak ve artık millet ve basına devamlı bir hürriyet temin edecektir! İşte, bugün milletimin bütün gençlerine bildirmekte olduğum vasiyet bundan ibarettir!" Bu sözlerin ne kadar doğru olduğunu zaman gösterdi. Mütarekeden sonra istibdat geri gelerek *Meclis-i Mebusan*'ı dağıttı. Bir çok düşünürler ile gazeteciler **Malta**'ya götürülerek, basının serbestliğine nihayet verildi. Fakat büyük felâketler fikirlere nispetle daha kuvvetli uyarıcılar olduğu için, millet okumaya, düşünmeye vakit bulamadan, uyanmaya, çiğnenen haysiyet ve hukukunu kurtamaya mecbur oldu. Dâhi bir kahraman öne düşerek, milleti büyük zaferlere ulaştırdı. Bununla beraber, bu harikulâde hâller zuhur etmeseydi, ihtiyar meşrutiyetseverin bütün görüşleri noktası noktasına doğru çıkacaktı.

İhtiyar meşrutiyetsever bu sözleri söyledikten sonra vasiyetini tutacağıma dair benden söz aldı. Ben de vatan yolunda nasıl çalışmam lâzım geldiğini vâzıh bir surette göstererek beni gerçekten irşat eden bu ârif insanı kendime *pir* olarak kabul ettim. *

* **Küçük Mecmua**, Birinci Cilt, Sayı: 19. 9 Ekim 1922. S. 1-5.

İKİNCİ KISIM

MİLLÎ TERBİYE

II. BÖLÜM

TERBİYE VE MİLLİYET

- Milli Terbiye - I -
- Milli Terbiye - II -
- Milli Terbiye - III -

MİLLÎ TERBİYE

— I —

[Kıymet Hükümleri ve Gerçeklik Hükümleri]

Bir kavmin vicdanında yaşıyan *kıymet hükümleri* (jugements de valeur) nin toplamına, o kavmin *kültür*'ü denilir. Terbiye, bu kültürü, o kavmin fertlerinde *ruhî melekeler* hâline getirmektir.

Bir kavmin zihninde yaşayan *gerçeklik hükümleri* (jugements de réalité) nin toplamına o kavmin *teknoloji* (technologie) si denilir. Öğretim, bu bilgileri o kavmin fertlerinde ruhî alışkanlıklar hâline getirmektir.

"Vatan mukaddestir, baba muhteremdir, bu tablo güzeldir" dediğimiz zaman, verdiğimiz hükümler kıymet hükümleridir. Kıymet hükümlerinde hâkim olan ferdi şuur değil, sosyal vicdandır. Bunun içindir ki, kıymet hükümleri her cemiyette başka türlüdür. "Şeker tatlıdır, gül pembedir, karpuz yuvarlaktır" dediğimiz zaman, verdiğimiz hükümler gerçeklik hükümleridir. Gerçeklik hükümlerinde hâkim olan ferdi şuur yahut mücerret akıldır. Bundan dolayıdır ki, gerçeklik hükümleri bütün cemiyetlerde birbirinin aynıdır. Bir cemiyetin iyi, güzel, mukaddes tanıdığı şeyleri, diğer cemiyet fena,

çirkin, lânetlenmiş görebilir. Halbuki, şeker her cemiyet için tatlı, sulfato her kavim için acıdır. Dünyanın her tarafında "portakal yuvarlaktır" ve "iki kere iki dört" eder.

Kıymet hükümleri, her cemiyette başka türlü olduğu için, millî bir mahiyeti haiz olduğu gibi, onların toplamı olan kültür de millîdir; o hâlde, kültürün çocukların ruhuna aşılanmasından ibaret olan *terbiye*nin *millî* olması gerekir. Tam tersine, gerçeklik hükümleri ve onların toplamı olan teknoloji *lâmillî* (milliyetle ilgili değil) * dir; o hâlde fen ve tekniğe ait bilgilerin çocuklara öğretilmesi demek olan *öğretim*in de *lâmillî* olması lâzım gelir.

Terbiyenin tamamiyle millî olup olmamasına göre, cemiyetler üç tipe yahut sosyal tekâmül, üç devreye ayrılır:

1) Okur-yazar olmayan (iptidaî) cemiyetlerde terbiye *millî* olmakla beraber, *kısmî*dir. Çocuk *aşiret*in yahut *il*in içinde kitapsız, okulsuz, öğretmensiz olarak millî bir terbiye alır. Fakat içinde yaşadığı kültür, bütün kavme ait umumî kültür olmayıp, aşirete yahut *ile* mahsus olan kısmî kültürdür; buna göre, terbiye de umumî değil, kısmîdir.

2) Kitabı olan bir dini yahut modern bir ilerlemeyi kabul eden kavimler, yeni bir medeniyet zümresine dahil olurlar. Bu medeniyet, kitapları, okulları ve öğretmenleri vasıtasiyle kendisini o kavimlere ait çocuklara öğrettirir. Bu devirde millî

* Lâmillî başka, gayr-i millî başkadır. Millî vicdana aykırı olan kıymet hükümleri gayr-i millîdir. Gerçeklik hükümleri, millî vicdanla ilgili olmadığı için, ne millîdir, ne de gayr-i millîdir. İşte **lâmillî**'nin mânâsı bundan ibarettir.

kültür, milletlerarası medeniyetin gelenekleri altında hissedilmez bir hâlde kalır. Medeniyet, aynı dine yahut aynı ilerleme yoluna katılan milletlerde müşterek olan kıymet hükümlerinin toplamı demektir. O hâlde, bu devirde terbiye, millî değil, milletlerarasıdır. Okullar, çocukların ruhuna millî kültürü değil, milletlerarası medeniyeti aşılamaya çalışır.

3) Milletlerarası medeniyetlere karşı teşrii (yasama) istiklâl (bağımsızlığı) ve kültür hürriyetini elde eden *modern milletler* (nations modernes)'in ilk işi, millî kültürü aramaktır. Millî kültürü aramakta takip olunacak usulün esası şudur:

Bir medeniyete mensup milletlerarası kaidelere *gelenek* (tradition) denilir. Dinî, ahlâkî, hukukî, lisanî, estetik, iktisadî adlarıyla türlü nev'ilere bölünmüş olan bu geleneklerden hangileri millî vicdana uygun bir şekil almış ve millî hayatta canlı bir surette yaşıyorsa, onlara *müessese* (institution) denilir. Hangileri, millî vicdana sindirilmeyerek hayattan büsbütün atılmışlarsa, onlara *sosyal fosiller* (fossilles sociales) denilir. Millî vicdana benimsetilip geçirilmedikleri hâlde, atalet kanunu gereğince henüz yaşamakta devam edenlerine de *arta-kalan* (survivance) adı verilir.

Bir millet, millî kültürünü bulmak için, mensup olduğu medeniyetlere ait geleneklerden hangilerinin fosil ve arta-kalan hâline geldiğini ve hangilerinin müessese mahiyetini aldığını arar. Bunları ayırıp belli ettikten sonra, fosiller ile arta-kalanları atarak, yalnız müesseseleri kabul eder. Zaten, kültür, bir milletteki dinî, ahlâkî, hukukî, lisanî, estetik, iktisadî müesseselerin toplamı de-

mektir. Bu millî müesseseler ortaya çıkarılıp düzenlenince, artık okullardaki öğretimden milletlerarası medeniyetler dışarı atılarak, yalnız millî kültürün öğretimi yapılmaya başlar ki, asıl millî terbiyenin hüküm sürdüğü zaman, bu zamandır. Bu sosyal devreleri kendi millî hayatımızda arayalım:

Osmanlı Türklerinin ataları olan **Oğuzlar**, İslâmiyetten evvel *il* hayatı yaşıyorlardı. Çocuklar, il içinde kitapsız, okulsuz, öğretmensiz olarak Oğuz türesini öğreniyor, şölenlerde ozanların kopuz çalarak terennüm ettiği millî destanları işitip belliyorlardı. Bu devirde terbiye, millî olmakla beraber, her il ayrı bir hayat yaşadığı için umumî olmayıp kısmiydi. Oğuzlar islâmiyeti kabul ederek, Selçuk ve Osmanlı devletlerini teşkil ettikten sonra kitaplı, okullu, öğretmenli bir medeniyet karşısında kaldılar. Arabın, Acemin ve hattâ Türkün müşterek bir mahsulü olan bu medeniyet, okuyup yazanları kendi tesiri altına aldı. *Şölen Edebiyatı* yerine, *Divan Edebiyatı* konuldu. *Türe* yerine, *fıkıh* öğretimi yapılmaya başlandı. Bununla beraber, Şölen Edebiyatı, bir taraftan halkın isimsiz neşideleri ile masal ve atasözlerinde, diğer taraftan saz şairleri ile tekke şairlerinde mevcudiyetini devam ettiriyor, Türk efsaneleri ile hece vezni ve terkipsiz lisan milletin sinesinde gizliden gizliye yaşıyordu. Oğuz türesi, Osmanlı kanunnamelerinde devam ediyor, *Acemi Oğlanlar* ve *İç Oğlanlar* kışlaları ile *Enderun Mektebi*nde ameli olarak öğretiliyordu. Şurası dikkate değerdir ki, bu devirde *Medrese,* içine aldığı Türkleri gayr-i Türk yaparken, *Enderun* içine aldığı gayr-i Türkleri türkleştiriyordu. Bu gibi millî teş-

kilâtlar sâyesindedir ki, milletlerarası medeniyet, medenî kültürü büsbütün ortadan kaldıramıyordu. Medeniyet ile kültürün yanyana yaşamasından iki ayrı lisan, iki ayrı edebiyat, iki ayrı hukuk, iki ayrı ahlâk, iki ayrı estetik husule gelmişti. Bu iki sistem, birisi üst tabakada, ikincisi alt tabakada olduğu hâlde, birbiriyle kaynaşmayarak, beraberce yaşıyorlardı. Tanzimat devrinde, modern ilerlemesiyle gözlerimizi kamaştıran yeni bir medeniyet daha görünerek, kendisini bize kabul ettirdi; bunun da kitapları, okulları ve öğretmenleri memleketimizde hâkim olmaya başladı. Şimdi artık iki resmi medeniyete mensup olmuştuk. Bu devirde Türeye ve Şölen Edebiyatına sığınak olan eski teşkilâtlar bozulduğu için, millî kültür büsbütün ortadan kalktı. Fakat şimdi de kaynakları ve esasları başka olan bu iki medeniyet, mücadeleye başladılar. Divan Edebiyatına rakip olarak, *Salon Edebiyatı* doğdu.

Hukuk ilmi, fıkıha rakip olarak meydana çıktı. Medrese ile okul birbirine zıt iki terbiyeye merkez oldular; halbuki, bu terbiyelerin ikisi de millî değildi; bu iki terbiye de millî olmayan gençler yetiştiriyordu.

Nihayet, Türkçülük cereyanı uyanmaya başladı. Bu cereyan, bugünkü millî kültürü aramak ihtiyacından doğmuşken, bazı yanlış anlayanlar tarafından eski Türk medeniyetini geriye getirme ve diriltme mahiyetinde sayıldı. Bu suretle, millî kültürümüzü tazyik eden medeniyetler, bu ana kadar iki iken, şimdi üç oldu. Millî lisanımızda müessese hâlini almış olan "merdiven, hasta, şarap" gibi Arapça ve Farsça kelimeler atılarak, yerlerine "bas-

gıç, sayru, sevci" gibi Türkçenin fosilleşmiş kelimelerini koymak, ölmüş ekleri canlandırarak, yeni kelimeler yapmak, Çağataycadan, Kazakçadan, Tatarcadan lisanımıza yeni kelimeler almak gibi, garip teklifler ileri sürülmeye başladı. Hâsılı, Türk lisanının, Türk ahlâkının, Türk sosyal teşkilâtının en yüksek derecesi Osmanlı Türkünde belirmişken, Osmanlı Türkünün bugünkü canlı kültürünü bırakarak, birçok kısımları fosilleşmiş yahut arta-kalan hâline gelmiş olan eski Türk medeniyetine dönmesi tavsiye olunuyordu; fakat "medeniyet yok, kültür var" diyen hakikî Türkçüler, yeni cereyanın mahiyetini açıklayarak, bu tehlikeli sapmalara engel oldular. Bunun neticesi olarak, Türkçülüğün millî kültürü aramaktan ibaret olduğu kesin bir surette anlaşıldı.

Milli kültürü bulabilmek için, evvelâ; hiç bir medeniyetin hiç bir geleneğin hususî taraftarı olmamak lâzımdır. Avrupa medeniyetine yahut Arap-Acem medeniyetine tapan bir adam, millî kültürü duyamayacağı gibi, eski Türk medeniyetine hayran olan bir kimse de bugünkü Türk kültürünü anlayamaz.

İkinci olarak; bir medeniyette müşterek olan milletlerin müesseseleri arasındaki apaçık yahut gizli farkları aramak lâzımdır. Bu suretle müşterek bir geleneğin türlü milletlerde ne gibi değişmelere uğradığı ve birbirine benzemeyen müesseseleri nasıl doğurduğu meydana çıkar. Bir medeniyete mensup milletler, görünüşte birbirine benzedikleri hâlde, hakikatte birbirine zıddırlar; bunu görmek için,

geleneklerin benzerliğine aldanmayarak, müesseselerin zıtlığını aramak gerekir.

Üçüncü olarak; bir millette birbirine karşı görünen sosyal birlik cereyanları arasındaki gizli bağlantı noktalarını aramak lâzımdır. Millet, bir taraftan fertleri arasında *sempati* (sympathie), diğer taraftan fertleri ile başka milletlerin fertleri arasında *antipati* (antipathie) bulunan bir zümre demektir.

"El-ervâhü cünûdün mücennedetün femâ ta'ârefe minhâ i'telefe ve mâ tenâkere minhâ ihtelefe" * hadîs-i şerifi, bu tarifi doğrular. O hâlde, bir taraftan milli müesseselerimiz ile medeniyettaşımız olan milletlere ait müesseseler arasındaki gizli benzeyişleri aramak lâzım olduğu gibi, diğer taraftan da milletimize mensup zıt içtihat cereyanları arasındaki münasebetleri aramak gereklidir. İçimizde *Türk medeniyetçiliği, İslâm medeniyetçiliği, Garp medeniyetçiliği* adlarıyle üç içtihat cereyanı var. Bu cereyanları derinleştirince anlarız ki, bunlardan her biri, diğer ikisini ortadan kaldırmak maksadiyle medeniyetçi olmuştur. Bu üç medeniyetçiliğin birbirini yok sayması, üçünün de şuursuz bir surette millî kültürü istediğine işaret eder.

Meselâ, Türk ve Avrupa medeniyetçileri "dikkat" kelimesi yerine, "tahdik" kelimesinin; "usul" kelimesi yerine, "enha" kelimesinin; "sokak" kelimesi yerine, "zükak" kelimesinin konulmasını iste-

* (Ruhlar önceden beri takım takım ayrılmış ordulardır. Hangileri vaktiyle tanışmışlarsa uyuşur. Hangileri tanışmamışlarsa, anlaşılmazlığa düşerler) veya (Ruhlar toplanmış askerlerdir. Onlardan tanışanlar anlaşır, tanışmayanlar ayrılığa düşerler). **Sahih-i Buhari**, Elenbiya Bahsi. — R. K. —

memekte birliktirler; demek ki, bu iki cereyan yalnız, İslâm medeniyetçiliğinin millî kültüre karşı geleneklerini yok sayıyorlar.

İslâm ve Türk medeniyetçileri de "bonjur, bonsuvar, monşer, monami" gibi Fransızca deyimleri istememekte birliktirler.

Bunlar gibi, İslâm ve Avrupa medeniyetçileri, "uluğ, üsrük, atna" kelimelerinin "ulu, sarhoş, hafta" kelimeleri yerine konulmasının, hepsi aleyhindedirler; hattâ insafla bakılırsa, millî tipten bu gibi sapmalara sebep olarak görülen cereyan taraftarları bile, ekseriyetle bu sapmaları uygun bulmuş değillerdir.

Bu üç cereyan, yok saymada birlik oldukları gibi, ispatta da birliktirler.

Arapça ve Acemceden lisanımıza geçen "kitap, kalem, mektep, naz, padişah" gibi kelimeler, Türkçüler ve Avrupalılarca da makbuldür. Avrupa lisanlarından Türkçeye geçmiş olan "vapur, istasyon, tiren, fonograf, salon" gibi kelimeler Türkçü ve İslâmcılar tarafından da kullanılmaktadır. Lisanımızda canlı bir surette yaşayan Türkçe kelimeler hakkında ise, Avrupacıların ve İslâmcıların hiç bir aleyhtarlığı yoktur. O hâlde, her üç zümrenin istediği müesseseler olup, istemediği fosiller ile arta-kalanlardır.

Lisan alanında yaptığımız bu tecrübe, bize karşı içtihat cereyanları arasında gerek yok sayma ve gerek ispat hususlarında birlik olduğunu ve hepsinin şuursuz bir surette millî kültürü aradığını gösterdi. Bu tecrübenin diğer müesseselere tatbikinden de aynı neticenin çıkacağına şüphe yoktur.

Milletin çeşitli zümreleri, kıymet duyguları itibariyle, birleşik kaplar içindeki sıvı sütunları gibidir. Bu sütunlar, daima aynı seviyede bulunurlar. Avrupada senelerce yaşayarak frenkleşen Türkler, memleketimize dönüşlerinde ya *levanten* mahallelerde yaşayarak, hiç Türklerle temas etmemeye mecburdur; yahut milletin içine girerek, - tıpkı birleşik kaplardaki sıvı gibi - kıymet duyguları itibariyle, halkın seviyedaşı olmak zorundadır. Birinci hâlde, gayr-i millî kalarak milletin fertleriyle karşı-duygu (antipati) hâlinde bulunurlar; ikinci takdirde, tekrar millileşerek, milletin fertleriyle aynı - duygu (sempati) hâline dönerler.

Hulâsa, bir milletin hayatı, görünüşte çeşitli medeniyetlerin geleneklerinden meydana gelmiş, ayrı - cinsten bir karışım gibi göründüğü hâlde, hakikatte birbiriyle ahenkli müesseselerden meydana gelmiş, aynı - cinsten bir kültürden ibarettir. Bir millet, mademki yaşayabiliyor, ilerleyebiliyor, mutlaka onun aynı - cinsten bir kültürü vardır. Milletin düşünür zümrelerinde görülen buhranlar, millî kültüre ait hastalıkların belirtileri değildir; bir milletin kültürü gayet sağlam olduğu hâlde, düşünürleri hasta olabilir. Çünkü düşünürlerin milletlerarası medeniyetlerden devşirdikleri *ferdî irfan*ları,* ekseriya millî kültürden büsbütün başka bir şeydir. Ferdî irfan, millî kültürün bir akis yeri olduğu zaman, sağlam ve bereketlidir; fakat, millî kültürü toplanıp düzenlenmemiş milletlerde ferdî irfanların ekseriya millî kültürle hiç bir alâkası yoktur.

* Kültür (culture) kelimesinin Fransızcadaki karşılığı irfan, Almancadaki karşılığı bardır.

Millî kültür, yalnız dâhilerin fikirlerinde, kahramanların fiillerinde belirir. Bu iki nev'î fertler temsilci (représentatif) bir mahiyeti haizdir.

Milletin seçkinleri, ancak dâhileri ile kahramanlarıdır. Düşünürler, tahsil kuvvetiyle bilgi kazandıkları için, ne temsilci bir mahiyeti haizdirler, ne de seçkinlerden sayılabilirler. Bunların bilgilerindeki karışıklıklar, millî bir hastalığın belirtileri sayılamaz.

Şu açıklamalardan anlaşılıyor ki, fikrî hayatımızda hasta bilgiler hüküm sürmekle beraber, milletimizin sağlam ve bereketli bir kültürü vardır.

Bu kültür, yalnız şuursuz bir surette dâhileri ile kahramanlarda belirmekle kalmaz; sosyoloji ilmi, onu metodlu bir surette şuurlu olarak meydana çıkarabilir.

İşte biz, ancak sosyolojinin bu ilmî usuliyle millî kültürümüzü keşfederek, dinde, ahlâkta, hukukta, lisanda, estetikde, iktisatta nasıl bir şahsiyete sahip olduğumuzu anladıktan sonradır ki, kesin bir surette *millî terbiye* devrine girebileceğiz.*

* Muallim Mecmuası: Birinci Cilt, Sayı: 1, 15 Temmuz 1332. S. 3 - 9.

MİLLÎ TERBİYE

— II —

[Organik-Psişik Olaylar ve Sosyal-Psişik Olaylar]

Şimdiye kadar terbiyecilere rehberlik eden, psikoloji ilmiydi. Psikoloji, organik-psişik (organico-psychique) olaylar ile sosyal-psişik (socio-psychique) olayları birbirinden ayırmayarak, aynı nev'iden vakıalar zanneden ve bu suretle birbirine zıt iki gerçekliği kendisine konu sayan karma bir bilgiden ibarettir. Organik-psişik olaylar, biyoloji ilminin; sosyal-psişik olaylar, sosyoloji ilminin konusu içine girer. Psikoloji, hususî bir konuya sahip olmadığı için, mücerret ilimler sırasında giremez. **Roberty**'ye göre, biyoloji ve sosyoloji mücerret ilimlerden olduğu hâlde, psikoloji ancak müşahhas bir ilimdir.

Mücerret bir ilmin hususî konusu olmak üzere, diğer ilimlerin konularından hariç, müstakil bir gerçeklik bulunur; mücerret ilim, konusunu teşkil eden bu gerçekliğin tâbi olduğu umumî ve mücerret kanunları arar. Müşahhas ilim ise, hususî bir gerçekliği değil, bütünüyle birlikte bir varlığı inceler; buna göre, öteki gibi umumî ve mücerret kanunlar aramaz, çeşitli mücerret ilimlerin keşfettiği kanunlar vasıtasıyla müşahhas bir varlığın özelliklerini

açıklamaya çalışır. Meselâ, astronomi, fizik, kimya mücerret ilimlerdendir; jeoloji ise, müşahhas bir ilimdir. Jeoloji, yukarki ilimlerin keşfettiği kanunlar sayesindedir ki, dünyanın türlü devirlere ait teşekküllerini açıklamaya çalışır. Dünyanın bir jeolojisi olduğu gibi, diğer gezegenlerin de birer jeolojisi vücuda getirilebilir. Dikkat edilirse görülür ki, jeolojik olaylar diye hususî mahiyeti haiz yeni bir olaylar nev'i yoktur. Jeolojinin incelediği olaylar, astronomi, fizik, kimya ve biyoloji olaylarıdır. Bunun gibi, psikoloji de biyolojik ve sosyal gerçeklerin terkibinden husule gelen *fert*'ten bahseder. Fert, **Roberty**'ye göre, bir biyolojik - sosyal mahsul (produit bio - social) den ibarettir.

Meselâ, **Shakespeare, Napoléon, Bismarck** birer ferttir. Her fert, bir uzviyet ile bir şahsiyetten meydana gelmiştir; uzviyetin özelliği biyoloji ilminin, şahsiyetin özelliği sosyoloji ilminin kanunlarıyla açıklanır.

Psikoloji, bu iki mücerret ilme dayanarak, bu gibi fertlerin özelliklerini belirtip açıklayabilir. O hâlde, umumî ve mücerret mahiyeti haiz bir psikoloji yoktur ve olamayacaktır. Psikoloji ancak *ferdî psikoloji* (psychologie individuelle)'den ibaret olabilir ki, buna *ferdiyat* adını vermek daha doğrudur. Ferdî psikoloji, bu surette teşekkül ettikten sonra, terbiyeye, büyük hizmetler arz edebilir. Çünkü, seçkin fertlerin teşekkülünde biyolojik ve sosyal sebeplerin nasıl âmil olduğu anlaşılınca, terbiyenin muvaffakiyet vasıtaları zenginleşmiş olur. Fakat, ferdî psikolojinin teşekkül edebilmesi için, önce biyolojnin organik -

psişik olayları, sosyolojinin sosyal - psişik olayları iyice incelemiş olması lâzımdır.

Eski psikoloji, sosyal - psişik olayları, organik - psişik olayların tabiî gelişmesinden husule gelmiş uzantıları gibi kabul eder; yani bu iki nev'i olaylar arasında yalnız kemiyet bakımından fark görür, keyfiyet itibariyle fark görmez. Meselâ, dinî, ahlâkî, estetik duyguları, korku, ümit, hoşlanma gibi organik duyumlardan; umumî ve mücerret kavramları, müşahhas müşahedelerinden; iradeyi içgüdüden çıkarmaya çalışır; vicdanı şuurdan doğurmaya uğraşır. Ona göre, sosyal idealler organik temâyüllerde *mündemiç* (immanent) bir surette saklıdır.

Sosyoloji ilminin son keşifleri, eski psikolojinin bu görüşlerinin yanlış olduğunu meydana çıkardı. Sosyal - psişik olayların, organik - psişik olaylardan büsbütün başka mahiyette olduğunu ispat etti. Sosyal hayat olmasaydı, dinî, ahlâkî, estetik duyguların mevcut olmayacağını, kavrama dayanan bir idrakin, içgüdülere karşı bir iradenin teşekkül edemeyeceğini gösterdi.

Organik - psişik olaylar, bir takım işitme, görme, koklama, tatma, dokunmaya ait keyfiyetlerin idrak olunmasından ve bu duyu organlarına dayanan idraklere karşı uzviyetin tepkilerde bulunmasından ibarettir. Sesler, renkler, tatlar, kokular gibi haz ve elem de *keyfiyet* mahiyetindedir. Yani organik - psişik olaylar, umumiyetle *keyfiyet duyumları*dır.

Sosyal - psişik olaylar ise, tam tersine, *kıymet duyguları*dır. Ben, "kayısının lezzetinden hoşlanı-

rım" dediğim zaman, bu sözümle bir *keyfiyet duyumu*ndan haber vermiş olurum. Yemişin lezzeti bir kıymet değil, bir keyfiyettir. Çünkü lezzet, yemişin maddî tabiatından doğmuştur ve onu duyan da uzviyettir. Fakat dinî duygu, bir şeyi "mukaddes"; ahlâkî duygu "iyi"; estetik duygu "güzel" görmektir. Halbuki "mukaddes", "iyi", "güzel" mahiyetleri, o şeyin maddî tabiatından doğmuş değildir. Belki, ona cemiyetin görüşünden gelmiştir. Sonra da, bu mahiyetleri idrak eden organik bir şuur değil, sosyal bir vicdandır.

İşte, bu kabilden olan mahiyetlere *kıymet* adı verilir. Ruhî duygularımızın hepsinde bu kıymet mahiyeti mevcuttur.

Organik - psişik olaylar, bütün beşer fertlerinde müşterektir. Çünkü beşer, hayvan nev'ilerinden biridir; beşer tipi bir uzviyet tipinden ibarettir.

Sosyal - psişik olaylar ise, her millette başka bir şekil ve mahiyette belirmiştir. Her milletin kıymet duyguları kendine mahsustur. Çünkü ruhî tip olarak, ancak millet vardır. Fert, terbiye yoluyla bir milletin kültürünü benimsemeden, ruhî bir tipe mensup olamaz. Sosyal - psişik olaylar, biraraya gelme hâllerinin bir mahsulüdür. Gerçi, biraraya gelme hâlleri bir fabrikaya benzetilirse, buraya ham maddeler olarak giren unsurlar, organik - psişik olaylardan ibarettir. Fakat, bunlar sosyal bir galeyanın tesir ve aksi tesirleri içinde, o kadar samimî bir erimeye uğramış oluyorlar ki, artık eski mevcudiyetlerinden hiç bir eser kalmıyor; bunların erimesi, hususî mahiyeti haiz yeni bir mevcudiyet husule getiriyor ki, biz buna *sosyal vicdan* diyoruz.

Hayatın ham maddeleri de azot, karbon, hidrojen, oksijen gibi kimyevî unsurlardır. Fakat bunların birleşmesinden, bir kere hayat dediğimiz, bir mevcudiyet husule geldikten sonra, artık onun faaliyetini, terkibine dâhil bulunan unsurların kimyevî hassalariyle açıklayamayız. Hayat, kimyevî gerçeklik içinde *mündemiç* bir surette saklı, ona nispetle *aşkın* (müteal = transcendental) bir mahiyeti haizdir. Bunun gibi sosyal vicdan da organik - psişik olaylara nispetle *aşkın* bir mahiyettedir. Bu suretle bazı filosofların istediği radikal bir *monism*'den uzaklaşmış oluruz. Fakat felsefenin vazifesi, eşyanın yalnız ayniyeti değil, aynı zamanda başkalığını da aramaktadır. Vicdan, hayatın ne aynıdır, ne gayridir. Nasıl ki, hayat da maddenin ne aynı, ne gayridir. Hayat maddeden, vicdan hayattan doğmuş olmakla beraber, *yaratıcı biraraya gelme* kanunu gereğince, bu doğuşlar eski bir yaratılıştan yeni bir yaratılışa atlamak suretinde meydana çıkıyor. Kimyevî unsurların biraraya gelme ve birleşmesi biyolojik tabiatı yarattığı gibi, biyolojik unsurların biraraya gelme ve birleşmesi de vicdanî tabiatı var etmiştir. Üç tabiat, esasen bir menşeden geldikleri hâlde, bir cinsin üç nev'i gibi birbirinden ayırıcı şeylerle ayrılmıştır.

Organik - psişik olaylar ile sosyal - psişik olaylar arasında bu kesin ayrılmanın bulunuşundan ötürü, bu iki nev'i olaya *ruhî* tâbirinin müşterek olarak verilmesi de, bence, uygun değildir. Bir fertteki organik - psişik olayların toplamına *can* (âme), sosyal - psişik olayların toplamına da *ruh* (esprit) kelimelerini verirsek, bu iki nev'i olayların ayrılığı

daha bâriz bir şekil alır. Meselâ, o zaman "hayvanların canı var, fakat ruhu yoktur" diyebiliriz; bu suretle insanı hem canlı, hem de ruhlu bir mahlûk olmakla diğer hayvanlardan ayırabiliriz.

Can, duyumlardan, organik arzulardan, şuurlu ihtiyaç ve içgüdülerden meydana gelmiş biyolojik bir *fonksiyon* (fonction) dur; bu fonksiyondan bahsedecek ilim, biyolojinin bir bahsinden ibaret olmalıdır.

Ruh, dinî, ahlâkî, estetik, mantıkî, lisanî, iktisadî vicdanlardan mürekkep olup, millî kültürün fertteki bir yığışmasından ibarettir. Bundan bahsedecek bilgi şubesi de, ancak sosyolojinin bir bahsi olabilir. Yukarda tarif ettiğimiz ferdî psikoloji ilmi ise, muayyen fertlerde can ile ruhun birleşme ve ahenginden nasıl bir *karakter* husule geldiğini aramakla mükelleftir.

Yukarıda gösterdiğimiz üzere, eski psikolojinin ruhî olaylar adını verdiği karışım, tabiî zümrelere ayrılarak, her zümre mensup olduğu gerçekliğin ilmine dönünce, terbiye sahasında yeni bir görüşün doğuşu zarurî olur.

Can, organik olan bütün duyu organları gibi irsiyete dayanır. Nev'ide, canın devamını veraset temin eder. Ruh ise, bir milletin her neslinde önceki nesil tarafından terbiye yoluyla husule getirilir ve bir milletin fertlerine verilen bu ruh, o milletin kültüründen ibarettir.

Çocuk dünyaya geldiği zaman, beraberinde ne dinî, ne ahlâkî, ne hukuki, ne estetik, ne lisanî, ne iktisadî, ne de mantıki bir vicdan getirmez. Bu vic-

danları ona kendi milleti, kendi milletinin kültürü verir.

Bununla beraber, bu hâl, ruh terbiyesine ait değildir; beden terbiyesinde de aynı hâl vardır. Beden terbiyesi, hayvan yavrularının oynayarak büyümeleri gibi, uzviyetin tabiî gelişmesinden husule gelen hareki faaliyetler değildir; milletin umumî idealine uygun olarak, fertlerin beden mevcudiyetlerinde istediği teşekküllerdir.

Ben, terbiyeyi bu suretle anladığım için, "**Muallim**" in geçen sayısında **İsmayil Hakkı** (Baltacıoğlu) **Bey**'in terbiye için gösterdiği gayeleri uygun göremedim. Yirminci asrın terbiye gayelerine, yirminci asrın en kavi, en medenî milletlerinin sahip olduğunu kabul edemem.

Her milletin hususî kültürü, ancak kendisi için terbiyesi olabilir. Türk çocuğu Türk milletinin içinde yaşayacaksa, Türk milletinin kültürüne göre terbiye edilmelidir. Türk milleti yirminci asrın içinde yaşayorsa, kültürü de yirminci asra mensup bir kültür demektir. O hâlde, Türk çocuğu bu kültüre göre terbiye görürse, çağdaş bir terbiye görmüş olur. Mevcut terbiyemizin fena neticeler vermesi, terbiyemizin konusu millî kültür olmasından değil, tam tersine, milletlerarası medeniyetler bulunmasındandır. Terbiyede yapılacak doğru bir inkılâp, kültürü bırakıp medeniyete doğru gitmek değil, medeniyeti bırakıp kültüre doğru gitmek suretinde belirebilir.

Yirminci asrın en medenî milletleri, medeniyetin sahipleridir. Millî kültürümüz, esas itibariyle bu yeni medeniyetin prensiplerini kabul etmiştir; fakat, protoplâsma gibi, bu sosyal gıdalar üzerinde, sindir-

me ve sindirmeye karşı salâhiyetlerini tatbik ve icra etmek şartiyle. Türk ve İslâm medeniyetlerinin gelenekleri gibi, Avrupa medeniyetinin gelenekleri de kültürümüzün hudutlarından geçmeye mezundur; fakat, gümrüklerde muayeneye tâbi olmak şartiyle. Her milletin siyasî ve iktisadî hudutları olmak zarurî bulunduğu gibi, kültürel hudutları ve gümrükleri olmak da lâzımdır. Avrupa medeniyeti fertlerin kabulü yoluyla millî kültüre geçmez, belki millî kültürün kabulünden sonra - hakikî surette - fertlere geçebilir.

Bu noktayı ileride ele alıp derinleştireceğim. **İsmayil Hakkı** (Baltacıoğlu) **Bey**'in gösterdiği diğer bir gaye de, *"müstahsil yetiştirmek"* tir. Faydalı maksatlar, öğretimin meşru bir gayesi olabilir. Fakat terbiye, hiç bir zaman *faydacılık* (utilitarisme) esasına dayandırılamaz. Türkiye'de, son zamanlarda terbiyeye gayet yanlış bir hedef gösterildi: İktisadî faydalar. Babalara, öğretmenlere ve çocuklara terbiyenin gayesi *"çok para kazanmak"* suretinde gösteriliyor. Acaba yirminci asrın medeniyetine sahip olan milletler terbiyeyi böyle mi anlıyor? Terbiye başka, öğretim başka.

Öğretimin gayesi, evvelâ, çocuklara ilk bilgileri vermek, sonra gençlere meslek ve ihtisas bilgileri sunmaktır. Öğretimin esası, şüphesiz, fayda güder. Fakat, öğretici öğretimlerden başka bir de terbiye edici öğretimler var ki, bunların gayesi idareci sınıfı teşkil edecek olan fertlerde fayda - gütmezlik, karşılık - gütmezlik, fedakârlık duygularını arttırmaktır. İlk okullar ile meslek ve ihtisas okulları öğretimle ilgili bir mahiyeti haizdir. Fakat idareci

sınıfı yetiştirmek vazifesiyle mükellef olan *sultanî* (lise) ler, sırf terbiye edici bir mahiyeti haizdir. Sultanî (lise) lerden yetişecek olanlar hukukçu, tabip, yazar, memur, öğretmen gibi milleti idare edecek seçkinlerdir. Bunlar fayda - gütmez, vatansever, fedakâr bir karakter ile yetişmezlerse, memleket felâket içinde kalır. Sultanî (lise) lerde öğretmin gayesi, *"terbiye"* ve terbiyenin gayesi de "fertlerin milli kültürü benimsemesi" olmalıdır. *"Matematik"* istidlâl melekesinin, *"fizik"* istikrâ melekesinin terbiyesine yarar oldukları için terbiye ile ilgili öğretime ortak edilecek esaslı ilimlerdir.

Diğer ilimler de, hâfızayı dolduracak unsurlarından arıtılmak ve menşei itibariyle ve tatbikatları dolayısiyle, sosyal ve insanî olan yönleri genişletilmek şartiyle, bu öğretime dâhil edilmelidir.

Bilhassa, sonradan ilmî ihtisaslara ayrılacak, yani tabip, mühendis, kimyager, ilh... olacak olan gençlerin edebî, felsefî ve sosyal ilimlere, yani kültürel bir öğretime ihtiyaçları vardır. Çünkü bunlar, ihtisaslarına lâzım olacak ilimleri, ihtisas okullarında geniş olarak öğreneceklerdir. Halbuki, kültürel öğretimi artık görmeyecekleri için, bunu sultanî (lise) lerde kuvvetli bir surette görmeye muhtaçtırlar. O hâlde sultanî (lise) lerde fen şubesini kaldırarak, okulun hepsini kültürel öğretime hasretmek gerekir. *

---

* **Muallim** Mecmuası: Birinci Cilt, Sayı: 2, 15 Ağustos 1332. S. 33 - 39.

MİLLÎ TERBİYE

— III —

Terbiyenin Gayesi Nedir? Fert mi, Yoksa Millet mi?

Bu gaye, psikologlara göre *fert,* sosyologlara göre *millet*'tir. Bu uyuşmazlığın sebebi, - geçen makalede belirttiğimiz üzere - sosyal - psikolojik olayları, psikologların organik - psikolojik olaylardan çıkarmaları, sosyologların ise, sosyal hayattan doğmuş görmeleridir. Ruhî şahsiyet, psikologa göre *fert*'te, sosyologa göre *millet*'te belirmiştir.

Bununla beraber, sosyolog, bu görüşleriyle fertleri ihmal ediyor zannolunmasın! Millet, birtakım faal ve canlı unsurlar ile faal olmayan ve cansız unsurlardan meydana gelmiştir. Milletin faal ve canlı unsurları *fertler,* faal olmayan ve cansız unsurları *gelenekler*'dir. Gelenekler, milleti terkip eden fertlerin vicdanında yaşamak sâyesindedir ki, canlılaşarak *müessese* mahiyetini alabilir. O hâlde, müesseseler, cansız geleneklerin ruhlarda canlanan, yaşayan şekilleri demektir.

Sosyolog, gelenekleri cansız, fertleri canlı gördüğü içindir ki, *medeniyet*'e değil *kültür*'e kıymet verir; cemiyeti *medeniyet zümresi*'nde değil *millet*'te

arar. Çünkü *medeniyet zümresi,* bir *gelenekler sistemi* olduğu hâlde, *millet* bir *fertler sistemi*'dir.

Sosyologun, fertleri ihmal etmediği, tam tersine, onlara geleneklerden çok ziyade kıymet verdiği anlaşıldıktan sonra, bu kıymeti hangi nev'i fertlere verdiğini aramak da lâzımdır. Çünkü fertlerin lâmillî (milletle ilgisi olmayan), gayr-i millî ve millî fertler adıyla üç nev'i vardır.

Çocuk, dünyaya geldiği zaman sosyal olmayan bir ferttir. Çünkü, ana rahminden beraberinde millî kültüre, millî kıymet hükümlerine dair hiç bir duygu getirmez. Hayvanlar, yalnız yavru hâlinde değil, büyüdükten sonra da kıymet duygularından mahrum oldukları için, daima lâmillî (milletle ilgisi olmayan) fertler mahiyetinde kalırlar.

Çocuklar, medreseye yahut okula girdikten sonra oralarda, yalnız eski yahut yeni bir medeniyetin cansız geleneklerini öğrenir ve millî kültürden büsbütün mahrum kalırlarsa, gayr-i millî fertler sırasına geçerler. Çünkü gelenekler çocuğun faal olmayan dimağında *müessese* hâlini alamaz. Çocuğun dimağı, bir fonograf âleti gibi, gelenekleri aynen zapt ve tesbit eder, onları canlılaştıramaz. Bununla beraber, bu hâl, çocuklara mahsus değildir. Yaşlı adamlar da tek tek geleneklere, yeni bir hayat veremezler. Geleneklerin canlı müesseselere değişmesi ancak biraraya gelmiş fertlerde yahut - daha doğru tâbirle - fertlerin galeyanlı toplantılarında vukua gelir. Sosyoloji bakımından canlı fertler, ancak millî toplantılara iştirak eden fertlerdir.

Halk efkârı hareketleri, kıymet akıntıları, ideal cereyanları millî fertlerin *ruhî kalabalıklar* (foule

psychologique) suretinde toplanmalarından husule gelir.

İdeallerin millî buhranlar yahut tehlikeler anında, büyük muzafferiyetler yahut mağlûbiyetler zamanında doğduğunu bir çok makalelerde gösterdiğim için, burada bu hususa dair yeniden tafsilâta girişmeyeceğim. Kıymet hükümlerinin temeli ideal-ler olduğu için, bir millette ideallerin değişmesiyle bütün kıymet sistemlerinin de onunla beraber değişmesi tabiîdir. O hâlde, cansız geleneklerde canlı müesseselerin doğmasını tek tek fertlerden değil, biraraya gelmiş fertlerden, yani galeyanlı toplantılardan beklemek gerekir. Misâl aramak için uzaklara gitmeye hacet yok! Osmanlı inkılâbının buhranlı olayları ile Trablusgarp ve Balkan muharebelerinin ve bugünkü Umumî Harbin ruhumuzda yeni bir ideal ile yeni bir kıymetler sistemi doğurduğunu görüyoruz. O hâlde biz, çocuklarımıza ahlâk dersi verdiğimiz zaman, falân yahut filân medeniyetlerin ahlâkî geleneklerini değil, meselâ Çanakkale Savaşı meydanında milletçe gösterdiğimiz vatanî fedakârlıkları öğretmeliyiz!

İşte, çocuklarımız, okulda, cansız medeniyetlerin cansız gelenekleri yerine, millî vicdanımızda yaşayan dinî, ahlâkî, hukukî, estetik ilh... kıymet duyguları ile doyurulmağa başladığı zaman, oradan tamamiyle millî fertler çıkmağa başlayacaktır. Ancak bu suretledir ki, okul millî buhranların terbiye edici rolünü devam ettiren bir âmil olabilir. Şüphesiz, terbiyenin en mühim kaynağı millî buhranlardır. Vaktiyle **Prusya**'yı terbiye eden bir millî felâket olduğu gibi, bugün bizde de terbiye edici

tesirler yapan, yaşamakta olduğumuz millî buhranlardır. Çocuklarımızda, gençlerimizde görülen bugünkü ideale ait duygular öğretmenlerin eseri olmaktan ziyade, millî buhranların bereketli neticeleridir. Bugün, gençlerimiz, çocuklarımız, gerçekten son derece şiddetli bir terbiye edici hayat yaşıyor; fakat bu hayatı yaşatan, okul değil, millî muhittir.

Bununla beraber, bu terbiye edici vazifeyi daima millî buhranlardan bekleyemeyiz. Bu gibi anlar, uzun müddet devam edemez ve etmemelidir! Millî buhran geçince, doğurduğu ideal ancak onun sembolleri olan millî bir bayramda, ideale ait işaret ve düsturlarda devam edebilir. Bu gibi millî sembollerin terbiye edici tesirleri ehemmiyetlidir. Fakat, millî buhranların terbiye edici vazifesi diğer âmillerden ziyade okullara ve bilhassa sultanî okullarına (liselere) intikal eder. Çünkü, sultanilerdeki (liselerdeki) talebeler, gençliğin buhran devrinde bulunanlarıdır. Müspet ilimlerle beslenen bu genç zekâlar, esasen sosyal vicdana dayanan kıymet hükümlerini, maddî ilimlerin mantığiyle tahlile başlayacaklarından, ruhlarında kıymet hükümleri hakkında derin şüpheler uyanması zarurîdir. İşte, gençlik buhranı bu şüphelerin doğurduğu ıztıraplardır. Söylenen şeylere inanmamak: İşte, ruhun çektiği ıztırapların en şiddetlisi budur.

Avrupa'da, gençliğin bu buhran devrinde maddî bilgilere karşı insanî ve manevî bilgilerle mukavemet husule getirmek için, sultanilerde (liselerde) *Beşerî bilgiler* (Les Humanités) adı verilen bilgiler öğretilir. Bunlar, **Alfred Fouillée**'ye göre, edebiyat, felsefe ve sosyolojiden ibarettir. Bu öğretilen şeyler;

mânevî duygulardan meydana gelmiş olan milli kültürü maddî ilimlere karşı, çözülmeden koruduğu için, terbiye edici öğretimlerin esasıdır. Bu gençlik buhranında, alınan terbiyeye göre fertler üç tipe ayrılır:

1) Ferdin ruhunda, millî kültür, maddî bilgilerin tahlil edici tesirlerine mukavemet edemeyerek, büsbütün çözülmeye uğrar. Bu gibi fertlerin artık hiç bir ideale imanı, hiç bir kıymete bağlantısı kalmaz. Bunlar her devirde görülen *Epikurosçu*'lardır. Bunlar ideallere yalnız inanmamakla kalmazlar, aynı zamanda bu idealleri sevmezler de.

2) Ferdin ruhunda millî kültür, nazariye dayanağını kaybetmekle beraber, hissî bir dayanağa sahip olmakta devam eder. Bunlar Epikurosçu'lar gibi hayat felsefesini "çok haz, az elem" yahut "çok kâr, az zarar" düsturlarından ibaret görmezler. Tam tersine, onların zıddını tutarak hazdan kaçarlar ve elemi severler. Bunlar da örnekleri daha az görülen *Stoacı*'lardır, bunlar sevdikleri şeylere inanamayanlardır.

3) Ferdin ruhunda, millî kültür, hem nazariye, hem de hissî dayanaklara sahip olur. Yani fert millî idealleri hem sever, hem de onlara ilmî bir kanaatle iman eder. Bunlara da *idealistler* adını verebiliriz. Epikurosçu'lar, tamamiyle gayr-i millî bir mahiyettedir. Stoacı'lar his itibariyle millî, fikir bakımından gayr-i millî olan fertlerdir. İdealistler ise, tamamen millî olan fertlerdir.

Yukarki açıklamalardan anlaşılıyor ki, terbiyenin gayesi millî fertler yetiştirmektir. Millî fertler

yetiştirmek ise, doğrudan doğruya "millet yapmak" demektir.

Bununla beraber, hakikî ferdiyetler de ancak bu millî fertlerdir; çünkü, fert, ancak millî kültürün temsilcisi olduğu zaman, bir şahsiyete sahiptir. Lâmillî (milletle ilgisi olmayan) fertler, yeni doğanlar ile hayvanlardır. Gayr-i millî ferter ise, *dejenere* dediğimiz şahsiyetsiz insanlardır. Şahsiyet, başlangıçta millette husule gelir, buna *kültür* adını veriyoruz. Fert, bu kültürden alabildiği nispette şahsiyete sahip olur; o hâlde, bir fert, ne kadar çok millîleşirse, o kadar çok şahsîleşmiş olur. Ferdiyetten anlaşılan mâna, şahsiyet ise, "millî terbiye, ferdiyetçi değildir" demek, kat'iyen doğru olamaz. Millî terbiyenin gayesi, şahsiyet sahibi fertler, yani temsil edici fertler yetiştirmektir. Öyle fertler ki, milletin canlı varlıkları derecesindedir. O hâlde, millî terbiyenin gayesi, millet yapmaktır denilebildiği gibi, hakikî ferdiyetleri yetiştirmektir de denilebilir. Millî terbiyeyi kabul etmeyenler, yanlış bir düşünceye dayanıyorlar. Vaktiyle *kavimler psikolojisi*nin ortaya attığı bu yanlış düşünce, millî tipin vasatî tipten ibaret olduğu hakkındaki fikirdir. Sosyoloji ilmî teessüs edince, kavimler psikolojisi ismindeki bu esassız ilme yer kalmadığı gibi, dayandığı bu fikrin yanlışlığı da kat'î bir surette ispat edildi. **Durkheim**'in pek âlâ izah ettiği gibi, vasatî tip ancak ferdî tiplerin bir muhassalasıdır; millî tip orta tipte değil, dehâ tipinde belirir. Bunun içindir ki, bir milletin temsilcileri yalnız dâhileri ile kahramanlarıdır. Dâhiler, zekânın kahramanları, kahramanlar ise iradenin dâhileridir.

Milletin zekâ ve iradesini temsil eden, ancak bu seçkin fertlerdir. O hâlde, millî tipi kütüphanelerde kafa yoran gayr-i millî bilgiye sahip âlimlerde değil, temsil - edici bir mahiyeti haiz olan dehâ tipinde aramamız lâzım gelir. Bir de, millî tipi, Çanakkale Müdafaası gibi millî hayatın şiddetli belirişlerinde görebiliriz. Çünkü orada, her fert milletin canlı bir varlığı hâline geçmişti. Bu nokta açıklandıktan sonra, terbiyenin gayesi çocukları millî tipe göre yetiştirmektir dediğimiz zaman, bunda, çocuklarımızı Anadolu köylüsüne benzetmek istediğimiz anlaşılmamalıdır. Millî duyguların iştirakini, kıymet hükümleri itibariyle, birleşik kaplardaki sıvı sütunlarının denk olmasına benzettiğimiz zaman da, bundan sosyal kıymetleri milletimizdeki vasati tipte aradığımız zannolunmamalı!

Sosyologlara göre bir milletin seviyesi, milli dehâsının seviyesidir. Millî dehâ ise, hiç bir fertte, hattâ dâhi adını verebileceğimiz büyük şahsiyetlerde bile tamamiyle beliremez. Her fert, millî güneşten küçük bir parıltıyı aksettirir; dâhiler, bu parıltılardan büyük bir kısmını bir adese gibi ruhlarının mihrak noktasında toplayanlardır. Böyle bir mihrak noktasında sıkışan millî şualar, evvelce yakıcı bir hassaya sahip olmadıkları hâlde, şimdi, yakıcı bir mahiyet alırlar. Dâhilerin fertler üzerindeki büyük tesirleri, bu suretle açıklanabilir. Bununla beraber, bizim gibi dâhileri ortaya çıkmamış milletlerde fertlerin göremediği, fakat ruhlarının bir nev'i meydana çıkarışıyla sezebildiği, bir millî güneş mevcuttur. Bu millî güneş, millî dehâ dediğimiz şeydir ki, onu aramak kültürcülerin borcu olduğu

gibi, onu çocukların ruhuna doldurmak da mürebbilerin vazifesidir.

Milli terbiyeyi Almanlara hasrederek, Anglo-saksonlarda gayr-i millî bir terbiye mevcuttur, demek hatadır. İngilizler, terbiyesi en ziyade millî olan bir millettir. Her İngiliz, mutlaka bir İngiliz gibi duyar ve hareket eder; İngilizler kadar millî müesseselerine riayet eden bir kavim yoktur. İngilizleri Almanlardan ayıran yön, ikinciler devletçi olduğu hâlde, birincilerin daha ziyade cemaatçi olmasıdır. İhtimal ki, biz de devletçi olduğumuz için, daha çok Almanlara benzeriz. Vaktiyle *"Türk Yurdu"* nda yayımlanan *"Cemaat ve Cemiyet"* başlıklı makalemde şu satırlar mevcuttu: "Bundan başka Anglo-saksonların cemaatçı olmayıp da ferdiyetçi oldukları hakkındaki iddia da doğru değildir. Vakıa Anglo-saksonlar, bizim gibi devletçi değildirler; fakat cemaat devletten ibaret midir?

İngilterede cemaat mahiyetini haiz olan mahallî idarelerin, millî mezhep teşkilâtının, sınıf teşkilâtının, soylu sınıf teşkilâtının nüfuz ve kuvveti her yerden ziyadedir. Anglo-saksonların gelenekçi, (şimdiki deyimine göre müesseseci) olmaları da cemaatçi olduklarına bir delildir."

Bununla beraber, bu muharebe zamanında, İngilizler umumî askerliği ve iktisadî himaye usullerini kabul etmekle Almanlar gibi devletçi bir millet sırasına geçtiler. İngilizlerin bu hususta ki müstesnalığı da artık kalmadı. O hâlde, Alman terbiyesi cemaatçi, Anglo-sakson terbiyesi ferdiyetçidir, demek doğru olamaz. Her iki milletin terbiyesi de millîdir ve kültürcüdür.

Yalnız Fransızlarda, terbiyenin kültürcü olmaktan ziyade medeniyetçi olduğunu görüyoruz. Fransız milleti, kendisini, **Gaulois** kavminin devamı gibi değil, Yunan ve Lâtin milletlerinde doğan klâsik medeniyetin devamı gibi sayıyor. Fransız kültürü, bu klâsik medeniyetin çağdaşlaşmış bir şeklinden ibarettir. Cermenler ve Anglo-saksonlar, Lâtin medeniyetinden, *Reform* gibi, *Romantism* gibi dinî ve estetik reaksiyonlar ile ayrılmayı prensip edindiler. **Luther** katoliklikten, **Shakespeare** klâsik trajediden millî reaksiyonlarla ayrıldılar. Fransa, hiç bir reaksiyon yapmayarak, hem klâsik, hem de katolik kaldı. **Alfred Fouillée** terbiyeye dair yazdığı eserlerinde, Fransız milliyetini Yunan ve Lâtinin klâsik medeniyetini devam ettirmekle bir görüyor.

Terbiyeyi "fertlerin millî kültüre intibakı" suretinde tarif ve ona *millî* sıfatını ve zaruri bir vasıf gibi bağladığım zaman, Anglo-sakson terbiyesine değil, belki Fransız terbiyesine bir reaksiyon yaptığım kanaatindeydim. Fransız terbiyesine karşı böyle bir tepkide bulunmaya hakkımız vardır; çünkü, Tanzimattan beri memleketimizde tatbikine girişilen Fransızların medeniyetçi terbiyesi olduğu gibi, Tanzimattan evvel tatbik olunan da ona benzer bir medeniyetçi terbiye usulüydü. Millî terbiye, bu medeniyetçi terbiyelere karşı kültürcü bir terbiyeyi ileri sürmektir. *

---

* **Muallim Mecmuası**: Birinci Cilt, Sayı: 3, 15 Eylül 1332. S. 65 - 71.

III. BÖLÜM

MİLLİYET VE TERBİYE

■ Milli Terbiye - IV -

MİLLÎ TERBİYE

— IV —

[Cemiyetlerin Bünyeleri Bakımından Cins ve Nev'ileri İle Bölünmesi]
[Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri]

Birinci makalemizde, ferdin kültüre intıbakına *terbiye,* teknolojiye intibakına *öğretim* adlarını vererek, bu iki kavramı birbirinden ayırmıştık. Kültürün *millî* ve teknolojinin *lâmillî* (milletle ilgisi olmayan demek) olduğunu göstererek, bundan terbiyenin millî ve öğretimin lâmillî (milletle ilgisi olmayan demek) olduğu neticesini çıkarmıştık.

Sözü edilen makalede terbiye ile öğretimin *milliyet* ile münasebetini kültür ve teknolojiye nazaran açıkladığımız gibi, bu makalede de o iki müessesenin *modernlik* ile olan münaasebetlerini yine kültür ve teknolojiye nazaran açıklamağa çalışacağız.

Terbiye, kütürün bir belirişi olduğu için, bir cemiyette modern bir terbiyenin bulunması, ancak o cemiyetin modern bir kültüre sahip olmasiyle birdir.

Cemiyetler, sosyal bünyeleri itibariyle bir takım cinslere ve her cinsi de bir takım nev'ilere bölünmüştür. İlmin şimdiki hâline göre kabul ettiğimiz sosyal sınıflama aşağıdaki gibidir:

Evvelâ, cemiyetler iki cinse ayrılır: Aşiretler, devletler. Asiretlerin, yani iptidaî cemiyetlerin sınıflanmasını *"Milli Tetebbular Mecmuası"* nın ikinci sayısında da göstermiştim. Konumuz için ehemmiyetli olmadığından ötürü, burada uzun uzadıya anlatmayacağım.

Devletlere gelince, bunun başlıca dört nev'i vardır: *Konfederasyon* (confédération), *ümmet* (peuple), *millet* (nation), *cemaat* (communauté). Aşiretlerde *âmme otoritesi* yoktur, yalnız hususî mahiyeti haiz otorite vardır. Devletlerde ise, *hususî otorite*lerin üstünde bir de âmme otoritesi mevcuttur. Devletler, aşiretlerden bu esaslı ayırıcı hususlarla ayrılır. Aşiretlerde sosyal bünyenin esası *klan* (clan) dır. Buna göre, bu cemiyetlerde klan dini, klan ahlâkı, klan hukuku ilh... mevcuttur. O hâlde, aşiret cinsine mahsus kıymet hükümleri birbirine benzediğinden, bu cinste müşterek bir aşiret kültürü vardır.

Devlet nev'ileri arasında aşirete en çok benzeyen konfederasyonlardır. Konfederasyonlarda da aşiret, kabile, klan sosyal bölümleri arta-kalan olarak mevcut bulunur. Fakat, bunların hususî otoriteleri konfederasyonun âmme otoritesi altında tesirsiz bir hâl almış, kan dâvası esasına dayanan klan hukuku silinip giderek, onun yerine hükümdarın teokratik hukuku yer almaya başlamıştır.

Devlet cinsinde, klan hukuku yerine konulması lâzım gelen âmme hukuku, konfederasyonda hükümdarın teokratik hukuku suretinde belirdiği gibi, ümmette de Hakkullah, yani bizzat Allah'ın hukuku şeklinde belirir.

Asıl millet nev'indedir ki, milli saltanat esası aydınlık kazanarak, âmme hukuku milletin hukuki şeklini alır. Bu açıklamaya göre konfederasyon *otokratik,* ümmet *teokratik,* millet ise *demokratik* bir devlettir. Cemaate gelince, bu nevi cemiyetler evvelce devlet hayatı yaşadıkları hâlde, sonraları istiklâllerini kaybeden tâbi kavimlerdir.

Devletin, âmme otoritesini haiz olmak dolayısiyle cinse ait bir kültürü olmakla beraber, saydığımız her nev'in de tipik bir kültürü vardır. Ümmet kültürü, konfederasyon kültürüne benzemediği gibi, millet kültürü bunların ikisinden de başkadır. Cemaat kültürü ise, tabiatiyle hususi bir mahiyeti haizdir.

Devletin bu nev'ileri arasında millet nev'ine ayrıca, *modern devlet* (état moderne) adı verilir. - Modern kelimesinin burada ifade ettiği mânâ, bugünkü zaman değil, bugünkü sosyal mükemmelleşmedir. - Millet modern bir cemiyet olduğu gibi, kültürü de modern bir kültürdür. O hâlde, modern kültür gibi, modern terbiye de, ancak millet nev'inde bulunabilir.

Türk tarihini tetkik edersek görürüz ki, Türkler İslâmdan önce konfederasyonlar hâlinde yaşıyorlardı. Konfederasyon şeklinde bulunan bu devlete *il* adını veriyorlardı. "Gültekin kitabeleri: İlli bir budun idim, ilim amanım hani."

Türkler, İslâmiyeti kabul ettikten sonra, *ümmet* şekline girmeye başladılar. Meselâ, eski Osmanlı Devleti, eski Türk konfederasyonunun bazı esaslarını muhafaza etmiş bir ümmetten ibarettir. Osmanlılar, ümmet esasına dayanan bir devlet kurduk-

ları için, aşiret ve soylu sınıf teşkilâtlarını bozarak, boy beyleri yerine Enderundan çıkma sancak beylerini koydular. **Safevi devleti** ise, tam tersine, Türkmenlere eski aşiret ve soylu sınıf teşkilâtının muhafaza olunacağını vaadederek, konfederasyon teşkilâtına döndü. Her aşiretin irsî bir hanı bulunan bu teşkilâtta, şah, bir hanlar hanından ibaret oldu.

Eski Oğuz ilinin iki parçası bu suretle biri İran' da, diğeri Türkiye'de birbirine zıt iki siyasî teşkilât meydana getirdiler.

Osmanlı Türkleri, aşiret reislerinden ve feodal sinyorlardan tamamiyle kurtularak, bugün demokratik bir şekil aldığı hâlde, İran Türklerinde hâlâ bu iki nev'i reisler mevcuttur. Osmanlı Türkleri, bugün ümmet şeklinden millet şekline değişmek üzeredir. Buna göre, şuursuz bir surette modern bir kültüre sahip demektir. Bu kültürü şuurlu bir hâle getirmek güç bir iş olmadığı için, bizde modern bir terbiyenin temeli mevcut hükmündedir.

Yukarıki açıklamalardan anlaşıldı ki, modern bir terbiye ancak modern bir devlette bulunabilir. Ve bu, ancak millî kültürün şuurlu bir şekil almasiyle husule gelebilir, dışardan alınamaz. Modern öğretime gelince, bu büsbütün başka mahiyettedir. Modern öğretim, modern teknolojinin millî fertlere öğretilmesi demektir. Modern teknoloji ise, daima milletin içinde bulunmaz, ekseriya dışarda bulunur ve dışardan alınır.

Bugün modern teknoloji, modern medeniyetin, yani Avrupa medeniyetinin esasını teşkil ediyor. Bizim Avrupa medeniyetine katılmamız teknoloji-

den dolayıdır; nasıl ki, İslâm medeniyetine katılmamız din bakımındandır.

Osmanlı Türklerinin modern bir kültüre sahip oluşlarını, Avrupa medeniyetine katılmanın bir neticesi zannetmek hatadır. Kültürümüzün modern olması, sosyal bünyemizin demokratik olmasındandır. Hattâ, Avrupa cemiyetleri feodal bir hayat yaşadıkları sırada bile, biz demokratik bir teşkilâta sahiptik. Modern kültür ile modern teknolojinin menşeinin çeşitli gerçeklikler olduğunu anlamak için, Osmanlılarda -şuursuz bir surette- modern kültür bulunduğu hâlde, modern teknolojinin henüz mevcut olmadığına dikkat etmek kâfidir. Bundan başka, meselâ, İran Devleti Avrupadan modern teknoloji alabilir; fakat modern bir sosyal bünyeye sahip olmadığı için, bugünkü aşireti ve feodal teşkilâtı devam ettiği müddetçe, modern bir kültüre sahip olamaz.

Modern terbiye, modern kültür gibi, milletin kendi hayatının bir belirişidir; modern öğretim ise, modern teknoloji gibi milletlerarası olan modern bir medeniyetten alınır. O hâlde biz, terbiyemizin, yalnız tamamiyle millî olmasını düşünmeliyiz. Bu gayeyi temin ettiğimiz takdirde, eğer cemiyetimiz, bünyesi ve nev'i itibariyle modern bir cemiyet ise, millî terbiyemiz, aynı zamanda modern bir terbiye mahiyetinde bulunur; yok, cemiyetimiz henüz modern bir cemiyet hâline gelmekten uzaksa, o hâlde, çocuklarımıza modern bir terbiye vermesini hiç istememeliyiz.

Çünkü, mürebbi, millî kültürün temsilcisi olmak itibariyledir ki, *itibar* (prestige) ve *otorite*

(autorité) kuvvetlerine sahip bulunur; mürebbi, bu kuvvetler sâyesindedir ki, bir telkinci mahiyetini kazanarak, yaptığı telkinlerle zihinlerinin henüz boş bulunmasından dolayı, uyur-gezerlere benzeyen çocukların ruhunda bir takım hissî alışkanlıklar husule getirebilir.

Bununla beraber, mürebbinin muvaffakiyetini temin eden asıl âmil, sosyal muhitin de mütemadiyen çocukların ruhuna aynı telkinleri yapmasıdır. Eğer mürebbinin telkinleri, kültürün telkinlerine aykırı ise, ya esaslı bir surette çocukların ruhunda kararlaşamaz yahut kararlaşsa bile onları kültürel muhite intibak ettiremeyeceğinden geleceklerini berbat etmiş olur. Halbuki, bu yolların ikisi de terbiyenin gayesine uygun değildir.

Mürebbi, millî kültürün vekilidir; haiz olduğu otorite de millî kültürün sahip olduğu itibardan doğmuştur.

Kıymet hükümleri, gerçeklik hükümleri gibi eşyanın maddî tabiatından ileri gelmediği, tam tersine, her cemiyetin kendi vicdanından koptuğu için, mürebbi, eline verilen çocukları, içinde yaşayacakları muhitin kültürüne göre yetiştirmek mecburiyetindedir. Cemiyetin kurtuluş düzeni buna bağlı olduğu gibi, çocukların gelecekteki muvaffakiyet ve bahtiyarlıkları da bununla birdir. Geçen makalede, kültürün ferdî iştiyakların üstünde bir yüksekliğe sahip olduğunu açıkladığımız için, bu tarz terbiyenin sosyal ilerlemeye uygun olmayacağı iddia edilemez.

Hulâsa, modern cemiyetlerde, çocuklara millî terbiye verilmesiyle, aynı zamanda, modern terbiye de verilmiş olur. Halbuki, modern olmayan cemi-

yetlerde çocuklara modern terbiye vermeye çalışmakla ne modern terbiye, ne de milli bir terbiye verilebilir. Tam tersine, çocukların karaktersiz, muvazenesiz, gayr-i millî bir surette yetişmesine sebebiyet verilmiş olur.

Hususiyle, biz modern bir cemiyet olduğumuz için, terbiyemizin yalnız milli olmasını temine çalişmamız kâfidir. Terbiyemiz millî olduğu gün, istemez istemez modern de olacaktır. Bizim için millî terbiyenin gayesi, aynı zamanda modern terbiye gayesinin de içinde vardır. Avrupadan ne kıymet hükümleri, ne kültür ne de terbiye almak mecburiyetinde değiliz.

Kıymet hükümlerimiz, kültürümüz, terbiyemiz Avrupa cemiyetlerinin bu gibi müesseselerine benziyorsa, bu, bizim onların taklitçisi olduğumuzdan değil, belki onlarla aynı sosyal nev'e mensup bulunuşumuzdandır. "Balina" ile "yarasa" memeli hayvanları taklit ederek memeye sahip olmamışlardır; belki bunların balıklara yahut kuşlara benzerliği görünürde bir keyfiyet olup, esas bünyesi itibariyle memeli hayvanlar zümresine mensup oldukları içindir ki, bu organlara sahiptirler.

Bununla beraber, mürebbi (éducateur) milliyetin temsilcisi olduğu gibi, öğretmen (instructeur) de modernliğin örneğidir. Terbiyenin gayesi millilik olduğu gibi, öğretimin hedefi de modernlik olmalıdır. Profesör (professeur) yahut hoca (maitre) aynı zamanda hem mürebbi, hem de öğretmendir. *Öğretim* (enseignement)'in hem terbiye edici hem de öğretici kısımları var. Bu çift katlı hâl, millî

intibakı temin ettiği gibi, modern intibak ihtiyacını da tatmin edebilir.

O hâlde, bu makalemizi şöyle bir neticeyle bitirelim: Kültür ve terbiye bakımından Avrupa medeniyetine muhtaç olmadığımız hâlde, teknoloji ve öğretim yönüyle ona, son derece şiddetle muhtacız. Avrupanın bütün teknolojisini almaya çalışalım; fakat, kültürümüzü yalnız kendi vicdanımızda arayalım.

Millî terbiye ve modern öğretim: İşte öğretim sahasında hedef edineceğimiz gaye!..*

* **Muallim** Mecmuası: Birinci Cilt, Sayı: 4, 15 Ekim 1332. S. 97 - 102.

IV. BÖLÜM

TERBİYE MÜNAKAŞALARI

- Millî Terbiye - V -
- Millî Terbiye - VI -
- Millî Terbiye - VII -

MİLLÎ TERBİYE

— V —

[Sosyolojinin Terbiyeye Tatbiki]

Son zamanlarda teşekküle başlamış olan sosyoloji ilmi, ilimler âleminde büyük bir karışıklığa sebep oldu. Çünkü, sosyal olaylar sahası bir nev'i sosyal ilimlerin dalları tarafından taksime uğramış ve bu bölünmenin zaruri neticesi olarak biyoloji, psikoloji, metafizik gibi komşu ilim dalları bu durumdan istifadeye kalkma ile her biri bir bölgeyi tesiri altına almıştı.

Sosyoloji ilmi, kendi konusunun meşru sahibi sıfatiyle meydana çıkınca, bu olaydan ne sosyal ilimlerin dalları, ne de komşu büyük ilimler asla memnun olmadılar.

Sosyal ilimlerin dalları şunlardı: Hukuk, iktisat, ahlâk, lenguistik, estetik, din ilmi, siyasî ilimler, tarih, etnoloji, nüfus ilmi (démographie), beşerî coğrafya, terbiye. Bu hususî ilimlerden bir kısmı biyolojiye, bir kısmı metafiziğe, bir kısmı da bu ikisinin arasında geleceği şüpheli bir yer işgal etmiş olan psikolojiye dayanıyordu.

Auguste Comte'un sözünce ilimlerin sonu olan sosyoloji, sosyal ilimlerin birleşmesi *pansosyolojism!* iddiasiyle ortaya atılınca, bütün bu küçük ve büyük

ilimler. onu tehlikeli bir ihtilâlci, bir yeni **Napoléon** kabul ettiler; halbuki ona, yeni **Bismarck** nazariyle bakmak daha doğru olacaktı.

Evet, biyolojik ilimler *biyoloji* adıyle, maddî ilimler *kosmoloji* (cosmologie) adıyle birer "pan!" yaptıktan sonra sosyal ilimler neden bir *pansosyolojism* teşkil edemesin? Mademki aynı cinsten olan olaylar umumî bir ilmin konusunu teşkil etmek zaruretindedir. *Sosyal* cinsine mensup olan olaylar, niçin bir sosyoloji ilminin esası içine girmesin? Sosyal ilimlerin birleşmesi kabul edilince, meydana ikinci bir mesele daha çıktı:

Hegemonya hangi ilme ait olacaktı? Evvelâ metafizik, biyoloji, psikoloji ilimleri bu yeni birleşmeyi kendi himayeleri altına almak teşebbüsünü birer birer denediler. Üçü de, kendi istiklâline âşık olan bu yeni ilim tarafından şiddetle reddolundu. Sıra sosyal ilimlere gelince, bunlardan da bazan *din ilmi*'nin bazan *siyasî ilimler*'in bazan da *ekonomi* yahut *beşerî coğrafya*'nın hegemonyası ileri sürülmeye başladı. Neticede bütün sosyal sistemleri sosyal bünyeye uyarak değişikliklere uğradığı, buna göre reisliğin *sosyal morfoloji* (morphologie sociale) ye ait olduğu kararlaştı. Bu suretle cemiyet asıl kabul olunarak, hukuk, ahlâk, lisan, estetik, ilh... gibi faaliyetler onun ikinci derecedeki şeyleri mahiyetini kazandı. Cemiyete gelince, bu da son olgunluğunu *millet*'te gösteriyordu. Bu suretle, tabiî olarak *millî kültür* umumî meselesini ve sonra da bunun hususî şekilleri olan "millî ahlâk, millî iktisat, millî hukuk, millî terbiye, ilh.." gibi meseleler ortaya çıktı. Sosyoloji ilmi, hiç taraf tutmadığı hâlde, sırf

incelemelerinin tabiî neticesi olarak, milliyete büyük bir kıymet vermiş oldu.

Sosyoloji ilmî bir taraftan, önceki sosyal ilimlerin zihnî alışkanlıklarına karşı yeni hakikatler keşfederek, zihinlerin yerleşik düzenini bozduğundan, diğer yönden de *millî kültür* hakikati gibi henüz ümmet devresinin zihniyetinden tamamiyle kurtulmamış olanlar için, kötü sayılan ve sonradan beliren bir şey mahiyetinde olan bir mes'eleyi ortaya attığından, tabiî olarak bir çok mukavemetlere uğrayacaktı. İşte, Avrupanın her tarafında az çok görünür olmaktan uzak olmayan bu mukavemetlerin bir aynına da, bu Mecmua'da sosyolojinin terbiyeye tatbikine teşebbüs ettiğim zaman, ben uğruyordum. Bu mukavemetler tabiî olduğu gibi, faydalıdır da... Çünkü, karanlık noktaların açıklık kazanması, ancak uzun münakaşalar neticesinde husule gelebilir.

Bu makalede hususiyle tenkitçilerimden **Sâtı Bey**'e cevap vereceğim: **Sâtı Bey**, sosyal ve psikolojik olayları anlayış hususunda, benden ta esaslarda ayrıldığını söyleyerek, öncelikle esas mes'elesini meydana koyuyor; yani sosyal olayların ferde ait psikolojik olaylardan ayrı olup olmadığını inceliyor.

1) Kalabalık ruhu. — **Sâtı Bey**, bir kalabalığa ait ruh hâllerini belli ettikten sonra bu hâllerin doğuşunu şu suretle açıklıyor:

"Galeyanlı toplantılarda pek bâriz görünen bu ruh olayı, fertler arasındaki karşılıklı tesirlerin tabiî neticesidir: kalabalığı teşkil eden fertlerden her birinin ruh hâlleri, sözleriyle, yüz işaretleriyle, tavır ve hareketleriyle dışlaşarak, başkalarına tesir eder ve karşılıklı olarak onlardan da müteessir olur;

bu sebeple fertten ferde ruhî geçişler, telkinler, girişimler vukua gelir, bunların neticesinde bazı ruhî işleyişler durur, bazı ruhî işleyişler de tam tersine, şiddetlenir. Bazı temayüller birbirine karşı koyarak kaybolur; bazı temayüller ise, birbirine eklenerek büyük bir şiddet kazanır ve işte böylelikle toplanma hâline mahsus ruh hâlleri doğmuş olur."

Sâtı Bey'in bu açıklamaları arasında benim kabul edebileceğim, yalnız bir cümle vardır ki, şudur:

"Kalabalığı teşkil eden fertlerden her birinin ruh olayları, sözleriyle, yüz işaretleriyle, tavır ve hareketleriyle dışlaşarak, başkalarına tesir eder ve karşılıklı olarak onlardan da müteessir olur."

Fertlerin ruh hâlleri, tavır ve hareketleri vasıtasiyle birbirinin ruhuna intikal ettiği bâriz bir hakikattir. Fakat, her ferdin ruhuna başkalarının ruh olayları intikal ettikten sonra, orada ne gibi işler cereyan ettiğini doğrudan doğruya göremeyiz. Bunu ancak bu işler neticesinde doğan mahsulün tabiatından anlarız.

Sâtı Bey'e göre, bütün fertlerden gelen bu ruh olayları her ferdin ruhunda, tabiatı ve keyfiyeti bakımından değişikliğe uğramaksızın kalıyor. Yalnız benzer olan ruh hâllerini davet ve zıt olan ruh hâllerini uzaklaştırma ve yok etmekten başka bir iş görmüyor.

Sâtı Bey'e göre fertlerdeki temayüllerden bir kısmı hepsinde müşterek olup, bir kısmı da şahsi olduğu için müşterek değildir. İşte, kalabalık hâlinde müşterek olmayan bu şahsi temayüller, söner gibi oluyor ve fertlerin vicdanında uyanık olarak yalnız müşterek temayüller kalıyor.

Bu suretle bir kalabalıkta, galeyanlı bir toplantıda husule gelen ruh hâlleri, büsbütün yeni duygular olmayıp, fertlerin ruhunda eskiden beri mevcut olan müşterek temayüllerin, diğer şahsî ve hususî temayüllerden ayrılarak kendi başlarına kalmalarından ibarettir. O hâlde, bir kalabalık içinde bulunduğumuz zaman düşündüğümüz, duyduğumuz, yaptığımız şeyler, esasen ruhumuza büsbütün yabancı olmamak lâzım gelir; bu fikirler, bu duygular, bu iradeler ruh olaylarımız arasında aynen mevcuttu.

Bu surette, kalabalık hâlinde ruh hayatımızın yalnız bir kısmını yaşamış olmakla, bunu kendi hayatımızdan dışarda kabul etmek, onu nasıl yaşadığımıza hayret etmek gerekmezdi. Halbuki **Sâtı Bey**, kalabalıktan ayrılıp da kendi kendine kalan fertte bu başkalık duygusunu ve bu şaşmayı tabiî buluyor:

"İnsan, bir vak'aya alâkadar olarak toplanmış bir kalabalık içinde bulunduğu zaman, tek başına kaldığı vakitlerdekinden başka türlü ruh hâlleri gösterir: Başka türlü düşünür, başka türlü his ve hareket eder; bir derecede ki, çok vakit, daha sonra bu kalabalıktan ayrıldığı, kendi kendine kaldığı zaman, nasıl olup da böyle hareket etmiş olduğuna bile şaşar."

Görüyor ki, **Sâtı Bey**'in iki ifadesi birbirini tutmuyor. Bir taraftan kalabalık hâlindeki ruh olaylarını evvelce fertte aynen mevcut olan olaylar arasında görüyor, sonra da ferde, yalnız kaldığı zaman kendisinde eskiden beri mevcut olan bir ruh olayını yaşadığından dolayı hayret ettiriyor.

Görülüyor ki, **Sâtı Bey** kalabalık hâlinde, ruh olaylarının bir nevi fizik karışımını kabul ediyor, kimyaca birleşmesini kabul etmiyor. Fakat bu fizikî karışım hâlinde nasıl bir mekanizma ile "bazı ruhî işleyişlerin durduğunu, bazı ruhî işleyişlerin de tam tersine şiddetlendiğini, bazı temayüllerin birbirine karşı koyarak kaybolduğunu, bazı temayüllerin ise birbirine eklenerek büyük bir şiddet kazandığını" açıklamıyor. Bunu izah için, "dışardan gelen tesirler *tedaî* (çağrışım) kanunu gereğince benzer yahut bitişik olayları davet eder, zıt ve aykırı olayları uzaklaştırır ve davet olunan temayüller kendi üzerlerine *dikkat*in çekilmesi suretiyle şiddet kazanmış olur" şeklinde bir cevap verilebilirse de maksadı temin edemez. Çünkü önce, *tedaî* kanunu gereğince bazı olaylar davet edilse ve bazı olaylar uzaklaştırılsa da, bu, son derecede şiddetli ve kesin olmaz.

Uzaklaştırılan olaylar yarı-şuurlu bir surette ruhta yine hazır bulunarak, aralıksız şuur sahnesine çıkmaya çalışır. Sonra, dikkat, bir ruh olayına ancak bayağı şartlarda gördüğümüz derecede bir şiddet verebilir. Kalabalık hâlinde görüldüğü nisbette büyük bir şiddet veremez.

Sâtı Bey, müşterek temayüllerin ne suretle büyük bir şiddet kazandığını açıklamadığı gibi, bu temayüllerin neden dolayı müşterek olduğunu da göstermiyor? Acaba bunlar ırka yahut insan nev'ine ait olan irsiyetle ilgili ve nev'e ait temayüller midir? Yoksa cemiyetin müşterek hayatı içinde mi teşekkül etmiştir?

Sâtı Bey, ikinci şıkkı kabul edemez, çünkü sosyal hayatta meydana çıkan olayları, nihayet ferdî

olaylara indiriyor. O hâlde **Sâtı Bey**, ya **Gustave Le Bon**'un ardından giderek, kalabalık hâlinde ferdi ruhların son şekillenmelerinden sıyrılıp çıkarak, ırk ruhuna geri döndüğünü yahut **Gabriel Tarde**'a uymak suretiyle orijinal doğmuş bir *sürükleyici* (meneur) nin ruh hâllerinin, taklit vasıtasiyle diğer fertlere geçerek, umumî hâl aldığını kabul etmesi lâzım gelir.

Sâtı Bey'in "fertten ferde ruhi geçişler, telkinler, girişimler vukua gelir" demesine bakılırsa, **Tarde**'ın görüşüne temayül ettiği anlaşılıyor. Çünkü, geçiş, biyoloji sahasında, bir tek mikrobun çoğalarak yayılmasiyle husule geldiği gibi, cemiyet hayatında da bir sürükleyiciye mahsus ruh hâllerinin bütün fertlere yayılmasıyla vücut bulabilir. Telkin ise, yine *itibar* (prestige) sahibi bir fert tarafından yapılabilir.

Sâtı Bey, geçiş ve telkin kelimelerini yanyana getirirken, bunların aynı olayı açıklayamayacağını da göz önüne almamış. Geçiş, esneme, gülme, öksürme gibi bir takım fizyolojik hareketlerin *otomatik* (automatique) bir surette yayılması demektir. Bu yayılma tamamiyle mihanikî olup, vicdanın kabul ve muvafakati, iradenin isteği ve başeğmesi ile birlikte değildir. Halbuki, telkinde, telkin olunanların telkin yapana büyük bir kıymet vermesi ve onun yapacağı tesirlere önceden istek göstermesi ve boyuneğmesi lâzımdır. Telkinin kabulü, geçiş gibi sırf mihanikî değil, kabul edilmiş bir üstünlüğün, duyulan bir *otorite* (autorité) nin telkin edilende mevcudiyeti şartını gerektirmektedir.

"Geçiş ve telkin" kelimeleri, aynı açıklama tarzını ifadeye yaramadığı gibi, bir sürükleyiciden

gerek geçiş ve gerek telkin yoluyla yayılan ruh hâlleri ile evvelce de fertlerde mevcut farz olunan müşterek temayüllerin belirmesi de başka başka şeylerdir. Orijinal bir sürükleyiciden doğmuş olup da yayılan hâller büsbütün yeni ve tamamiyle orijinaldir.

Kalabilık hâlinde ancak böyle yeni tesirlere uğramış olan fertler, kendi kendilerine kalınca yaptıkları işe hayret edebilirler. Evvelce mevcut olan müşterek temayüllerde ise, hiç bir şaşılacak keyfiyet yoktur.

Sâtı Bey'in bu görüş tarzlarından hangisine mütemayil olduğunu anlayamadım. Çünkü **Sâtı Bey**, kalabalık ruhunu birkaç kelime ile açıklanabilir basit bir şey görüyor; çünkü **Sâtı Bey**, sosyoloji ilmini uzun incelemelere, derin araştırmalara muhtaç olunmaksızın anlaşılabilir ve bir darbede yıkılabilir zannediyor. Bu ruh hâlinden dolayıdır ki, mes'elenin pek sathında kalmış, âdeta bu daireye yalnız bir teğet çizerek geçmiştir.

Şimdi de, sosyolojinin kabul ettiği açıklama tarzını inceleyelim: Fertlerin ruh hâllerini tavır ve hareketlerinin müşahedesi yoluyla birbirinin ruhuna intikal ettikten sonra her ruhta bir nev'i fizikçe bir karışım olayı değil, bir nev'i kimyaca birleşme işi vukua gelir.

Nasıl oksijen ile hidrojenin birleşmesinden "su" gibi, büsbütün yeni keyfiyetlere sahip bir yeni cisim; nasıl oksijen, hidrojen, azot ve karbon gibi, cansız unsurların birleşmesiyle protoplâsma gibi canlı bir madde husule geliyorsa, her ruhta ferdi ruh hâllerinin birleşme ve erimesinden de büsbütün orijinal

ve ferdî ruh hâllerine benzer olmayan yeni ruh hâlleri meydana gelir.

Ferdî ruhlarda teşekkül eden bu yeni ruh hâlleri de yine tavır ve hareketler vasıtasiyle her fertten diğer bütün fertlere intikal ederek, ruhlarda da yine yeni birleşmeler ve erimeler husule getirir. Bu hâl devamlı olarak tekrarlana tekrarlana ferdî ruhlardan gittikçe uzaklaşan gayet karışık ve zengin bir *duygular sistemi* vücut bulur. Fakat bu duygular sistemi, **Sâtı Bey**'in haksız yere sosyologlara dayandırdığı gibi, ferdî ruhların dışında bir yere dayanmadan duran taş gibi, dayanaksız bir kollektif vicdan teşkil etmez. Kollektif vicdan, her ferdin ruhunda teşekkül eden bu duygular sisteminden ibarettir. Bu duyguların müşterek olması, ne fertlerin aynı ırka mensup olmasındandır, ne de yalnız orijinal bir fertteki anadan doğma bir yeniliğin taklit vasıtasiyle yayılmasındandır; nasıl ki, "su" yun fizik ve kimyaca hassaları - ki bütün su moleküllerinde müşterektir - suyu terkip eden hidrojen ve oksijen atomlarının ne birisinde, ne de hepsinde mevcut değildi. Fakat su teşekkül ettikten sonra, suyun bütün moleküllerinde aynı fizik ve kimyaca hassaların müşterek olarak mevcut olduğunu görüyoruz. Bu hâl ayniyle protoplâsmada da görülür. Protoplâsmada yayılıcı bir hayat kabul ettiğimiz zaman, onu terkip eden her atomun esas itibariyle bir hayata sahip olduğunu kabul etmiş olmayız. "Su" luk hassası, kısımlarda mevcut olmayıp, "bütün" de olduğu gibi "hayat" da protoplâsmanın kimyaca kısımlarında değil, kendi bütünlüğündedir.

Kimya ve biyoloji sahalarında kabul ettiğimiz bu hâli niçin sosyoloji sahasında kabul etmeyelim?

O sahalarda *metafizik, panteism, mistisism* mahiyetinde kabul edilmeyen bir hâl, neden sosyoloji içersinde bu alaycı sıfatlara hedef olsun?. Her birleşme yeni bir keyfiyetin yaradılışıdır, her terkip bir yaratmadır. Ruhî olaylar, kimyaca kısımlardan daha maddî, daha katı mıdır ki, bir şuurun içinde çarpışınca hiç bir suretle birleşme ve erime meydana gelemeyerek, çakıl taşları gibi, birbirinden ayrı ve müstakil kalsın? Halbuki cansızlardan mâneviyata, mâneviyattan organik - psikolojik olaylara ve bunlardan da sosyal - psikolojik olaylara doğru çıkıldıkça, katılıktan akışkanlığa doğru gidileceği için, bu erime kabiliyetinin gittikçe artması lâzım gelir.

Durkheim'in, cemiyeti bir uzviyet gibi kabul ettiğini ve bu uzviyetin ferdi ruhların dışında bir yere dayanmadan duran bir vicdana sahip olduğunu kabul eylediğini iddia etmek, eğer mâsum bir bilgisizlikten ileri gelmiş değilse, büyük bir insafsızlıktır.

Bir âlimi, daima aleyhinde savaştığı kanaatlerle suçlamak nasıl caiz olabilir?

Sâtı Bey'in anlayış tarzı, kalabalık ruhundaki kemiyet farkını açıklamadığı gibi, bu ruhun organik - psikolojik olaylara nispetle haiz olduğu keyfiyet farklarını hiç açıklayamaz. Kalabalık ruhunda kıymet duygusu, ideal hissi yahut mukaddes anlayışı tâbirleriyle ifade edebileceğimiz büsbütün yeni bir keyfiyet vardır; organik - psikolojik olaylarda, yani ferdin uzvi şuurunda ise, bu keyfiyetten hiç bir iz yoktur. **Durkheim**'in bu hususa dair olan bir

konferansı *"Kıymet Hükümleri ve Gerçeklik Hükümleri"* adıyle tercüme edilerek, *"Edebiyat Fakültesi Mecmuası"* nda yayınlandığı için, bu mes'eleyi burada ayrıca incelemeye lüzum görmüyorum. Yalnız **Sâtı Bey'in** "lezzet" ile "güzel" duygularını birbirine karıştıran muhakemelerini tahlil edeceğim. **Sâtı Bey** diyor ki: "Meselâ bamyayı herkes lezzetli buluyor ve seviyor; fakat ben ondan iğreniyorum, onu hiç yiyemiyorum. Eğer, lezzet, eşyanın sırf maddî tabiatından doğmuş olsaydı, aynı şeyin lezzeti bence başka. sizce başka olabilir miydi? Hususiyle bir kavmin pek lezzetli bulduğu yemeklerin, başka kavimlerce hiç beğenilmediğini, hattâ bazan iğrenç bile kabul edildiğini görmüyor muyuz?

'Bu çorbanın lezzetini anlamak için, şu nehrin kenarında doğmuş olmalı' sözünün bir ruhî hakikat ifade ettiğini inkâr edebilir miyiz? O millî çorbanın lezzetini uzvî şuurun duymasına mı, sosyal vicdanın duymasına mı atfedeceğiz? Eğer uzvî şuurun duymasına atfedersek, güzel anlayışını da ona atfetmeye mecbur olmaz mıyız? Tam tersine, sosyal vicdanın duymasına atfedersek, uzvî şuur ile sosyal vicdanın meydana çıkmasını - yalnız şu basit mes'elede, lezzet sahasında bile - nasıl çizebiliriz?"

Bu sözleri okuyunca, **Sâtı Bey'in**, bir fikri, onu doğrulayan misâllerle çürütmekteki maharetine şaşmamak elimden gelmedi. Herkes bamyayı seviyor, demek ki, bamyanın maddî tabiatından doğan bir lezzeti vardır. Fakat, **Sâtı Bey** bamyadan iğreniyor. Bir ferdin iğrenmesi, bamyayı bu hassaya sahip oluşundan mahrum edemez. Bu ayrı tutmakla ilgili olan hâl iki şekilde açıklanabilir: Ya **Sâtı Bey'de**

uzvî bir intizamsızlık vardır yahut bamya hakkında menfi bir kıymet duygusu edinmiştir. Bazı hastaların bazı yemeklerden iğrendiği olağandır; fakat bu mes'ele fizyolojistlere ait olduğu için, hâllini onlara bırakıyorum.

Kıymet duygularının iğrenme husule getirdiğini, pek kolay ispat edebiliriz. Meselâ, Müslümanlar dinî bir itikat, yani sosyal bir müessese tesiriyle domuz etine karşı menfi bir kıymet duygusiyle duygulananlardır.

İslâm terbiyesi almış olan her fert, domuz etinden iğrenir, acaba bu iğrenme lezzetçe fena olmasından mı ileri geliyor? Zannetmem ki, **Sâtı Bey**, bunu iddia edebilsin? Çünkü, bu eti yiyen milletler, tam tersine, gayet lezzetli buluyorlar.

O hâlde, domuz etine karşı duyduğumuz tiksinme, onun maddiyatından doğmuş olup, bizim uzvî şuurumuz tarafından duyulan gerçek lezzetin değil, belki sosyal bir menşeden gelen menfi bir kıymet hükmünün neticesidir. **Sâtı Bey**'in de herhangi bir sosyal tesir dolayısiyle bamyanın lezzeti hakkında menfi bir kıymet hükmü kazanması, neden mümkün olmasın?

Evet, "Bu çorbanın lezzetini anlamak için, şu nehrin kenarında doğmuş olmalı" sözü bir hakikattir; fakat aynı zamanda, insanların her yeniden korkup sakınmaları da bir hakikattir. Çok insanlar için, memleketlerinde bulunmayan bir hayvanın - meselâ içteki vilâyetler halkı için bazı deniz hayvanlarının - etini yiyebilmek, pek müşkülâtlı oluyor. Evvelâ, henüz yenmemişken bir tiksinme hissi duyulur ki, bunu yemeğin lezzetine atfetmek mümkün

değildir. İkinci olarak, bu yemeği ilk defalar yediğiniz zaman, az çok iğrenerek yersiniz. Fakat, bir zaman gelir ki, evvelce iğrenç saydığınız böyle yeni bir yemek, en hoşlandığınız yemeklerden olur. Demek ki, yavaş yavaş lezzet duygusuna eklenen kıymet duygularından kurtuldunuz, yemeğin hakiki lezzetini hissetmeye başladınız. **Sâtı Bey**, "milli çorba" demekle, çorbanın lezzetine yalnız menfi kıymet duygularının değil, bazan da müspet kıymet duygularının eklenebildiğini göstermiş oluyor.

Gerçekten, bazan o kadar çok lezzetli olmayan bir yemeği dini yahut millî bir gelenekten dolayı son derecede lezzetli gören kavimler de vardır. O hâlde, bu lezzet "mukaddes, iyi, güzel" duyguları gibi, kıymet hükümleriyle karışık olduğu için basit değil, karmaşıktır. Fakat bu karmaşıklık, onu terkip eden unsurların ayrı ayrı kategorilere ait olmasını ve onları duyan melekelerin ayrı melekeler mahiyetinde bulunmasını engelleyemez. Yemeğin lezzeti içinde "halis lezzet" diyebileceğimiz bir unsur vardır ki, onu duyan uzvî şuurdan ibarettir; sonra bu "hâlis lezzet" e eklenen müspet ve menfi kıymet duyguları vardır ki, bunlar da sosyal vicdanın duyularla kavranan şeyleridir. Fakat uzvî şuur ile sosyal vicdan aynı dimağda, aynı ferdî ruhta beraber bulundukları için, bu nev'i duygular birbirine karışarak, bir cinsten ve ahenkli tek bir duygu gibi hissolunur. Kalabalık ruhuna ait cevaplarım bu makalede bitmedi, devamını gelecek makalemde yazacağım *.

* **Muallim** Mecmuası: Birinci Cilt, Sayı: 7, 15 Ocak 1333, S. 193 - 202.

MİLLÎ TERBİYE

— VI —

[Kalabalık Ruhu ve Kollektif Tasavvurlar]

Geçen makalemde **Sâtı Bey**'in *kalabalık ruhu* hakkındaki anlayışını tahlile başlamıştım. Bu makalede de o tahlili devam ettireceğim. **Sâtı Bey** diyor ki: "Ferdî vicdan hakkındaki bilgimiz sezgiye dayanmaktadır; biz onu doğrudan doğruya idrak ediyoruz. Sosyal vicdanı ise, hiç de o tarzda idrak edemiyoruz. Buna göre, şahsî vicdanlar dışında onların muhassalası olmayan bir vicdan ve şuur tasavvur edersek, ne olursa olsun, metafizik sahasına girmiş oluruz."

Sâtı Bey, sosyal vicdanı sezgiye dayanarak duymadığımızı, doğrudan doğruya idrak etmediğimizi iddia ediyor; halbuki, bu iddiasını ne izaha, ne de ispata girişmiyor. Bu kanaat kendine mahsus bir içtihat ise, böyle yeni bir anlayışı izah ve ispat etmeliydi; yok, bunu sosyologlar böyle kabul ediyor, diye zannediyorsa bu hususta da aldanıyor.

Sosyologlara göre, sosyal vicdan ferdi şuur gibi doğrudan doğruya idrak olunur bir *tasavvurlar sistemi* (système des représentations) dir.

Sosyal tasavvurlar da ferdi tasavvurlar gibi şuurlu ve şuursuz olabilir. Sosyal tasavvurların şuursuz hali, *âmme duygusu* (opinion) dediğimiz hâllerdir ki, sosyal vicdan, esasen bu nev'i olayların toplamıdır. Sosyal tasavvurlar, şuurlaşınca iki şekilde belirir: Birincisi cemiyetteki müesseseler, ikincisi fertlerdeki samimi *iştiyaklar* (les aspirations). Cemiyetteki müesseseleri aklımızla tanımıyoruz; sezgimizle doğrudan doğruya idrak ediyoruz. Bunun delili, akla dayanan istidlâllerden, ilmî tecrübelerden habersiz olan, halkın hepsinin hemen güzel söyleme ve yazmayla ilgili bir surette bu müesseselere saygı ve itaat göstermesidir. Bir cemiyetteki müesseseler, o cemiyetin fertleri üzerinde bir *itibar* (préstige) tesirine sahiptir. Tamamiyle sosyalleşmiş olan fertler, müesseselerin haiz olduğu zorlama kuvvetini hissetmeden onlara uyarlar. Fakat, tamamiyle sosyalleşmeyen fertler, müesseselerin itibar kuvvetine karşı hassas olmadıklarından, onlara ancak haiz oldukları zorlama kuvvetinden dolayı uyarlar. Demek ki, tamamiyle sosyalleşen fertler, sosyal duyguları sezgiye dayanarak, doğrudan doğruya duyarlar; yalnız sosyalleşmeyen fertlerdir ki, bu duygulara bir akıl ve hesap yolu ile uyma lüzumunu idrak ederler.

Müesseselerin itibar kuvvetine sahip olması âmme duygusuna uymanın bir neticesidir. Âmme duygusu değişince, evvelce itibarlı olan müesseseler, artık itibar kuvvetini kaybederler.

Bu gibi müesseseler, bir müddet için resmi bir zorlama kuvvetine sahip olmakta devam etseler bile, artık sosyalleşmiş fertler tarafından sezgiye

dayanarak duyulmadıkları için, canlı müesseselerden sayılamazlar. Hattâ bunlara uyanlar, yalnız hareketini hesaba uydurmaya alışmış olan sosyalleşmiş fertlerden ibaret kalır; sosyalleşmiş fertler, sezgiye dayanan duygulara uymaya alıştıklarından, his itibariyle yaşamadıkları müesseselere artık uyamazlar.

Fertlerdeki samimî iştiyaklara gelince: Bunlar da akla dayanan tahlillerle değil, duyguya dayanan sezgilerle idrak olunan ahlâkî, estetik, dinî, ilh... temayüller, özleyişlerdir. Bunların sevgiye dayandığını **Sâtı Bey** de reddetmez. Fakat, bunları sosyal vicdanın belirişleri saymamı, belki garip bulur. Ancak, bu gibi kıymet duygularını âmme duygusunun bir aksi olarak kabul etmezsek, bunları ya fizyolojistler gibi uzvî ihtiyaçların muhassalaları yahut metafizikçiler gibi öteki âlemle ilgili vicdanın ilhamları saymamız lâzım gelecek. **Sâtı Bey**, metafiziğe yönelmiş olmadığı için, ister istemez ahlâkî kıymetleri fizyolojik gerçeklik olan *hazza* indirme mecburiyetinde kalacak. Ahlâkın bu hazcı anlayışı doğru olmuş olsaydı, bütün filosofların, bütün ahlâkçıların ve bütün ahlâklı adamların, faziletleri ve bayağılıkları aynı surette kabul etmeleri lâzım gelirdi; çünkü, insanlar hazları duymak itibariyle birbirinin aynıdır. Halbuki **Lévy-Bruhl**'ün *"La Morale et la Science des Moeurs"* adındaki eserinde, pek güzel açıkladığı gibi, ahlâk kitabı yazan filosoflar ve ahlâkçılar nazarî ahlâk bahsinde hangi sistemi kabul ederlerse etsinler, amelî ahlâk bahsinde memleketlerinin ve zamanlarının ahlâkını düzenlemekten başka bir şey yapmamışlardır. Nazarî ah-

lâkta aynı sistemi kabul edip de, sosyal muhitleri birbirine zıt olan ahlâkçılar, amelî ahlâkta zıt kaideleri tavsiye ettikleri gibi, sosyal muhitleri benzer olup da ahlâki sistemleri zıt olan ahlâkçılar da, ameli ahlâkta benzer kaideleri tavsiye etmişlerdir. Ferdin samimî iştiyakları ile cemiyetteki âmme duygusu arasında görülen bu bağlantıyı estetik, din ve hukuk sahalarında da görebiliriz.

İşte bu sebepten ötürüdür ki, **Durkheim**, ferdî iştiyakları gösteren ahlâk ve hukuk kitaplarını da sosyal belgelerden sayarak, *"Année Sociologique"* de tahlil ve tetkik ediyor.

Durkheim'in *"Sosyoloji Usulünün Kaideleri"* adındaki kitabında bilhassa müesseselerin tetkikine ehemmiyet vermesi, araştırmanın başlangıcında hususiyle en belirmiş olaylardan başlanmasını, usul bakımından faydalı görmesindendir. Yoksa, **Durkheim**'a göre sosyolojinin asıl konusu *âmme duygusu* (opinion) dediğimiz canlı, hareketli ve gelişmiş olan olaydır. Hattâ *"İptidaî Kavimlerin Din Hayatına Dair"* olan son eserinde, sosyoloji, *"science de l'opinion"* dur, diyor. **Durkheim**, dinî müesseseleri incelerken, onların arkasında canlı ve hareketli bir surette yaşayan *"opinion religiuse"* ü arar, sosyal olayların diğer nev'ilerinde de hep o nev'ilerden olan *"opinion"* u araştırır.

Âmme duygusu, her ne kadar sosyal vicdanın şuursuz olaylarıysa da, bir taraftan cemiyetin canlı müesseselerinde, diğer taraftan fertlerin samimî iştiyaklarında şuurlu bir hâl alır. Bu fertler, bu iki nev'i olayı sezgiye dayanarak idrak eder. Eğer böyle olmasaydı, bütün fertlerin din ilmi, hukuk,

ahlâk, estetik, lenguistik, iktisat gibi sosyal ilimleri tahsil etmeden, sosyal hayatı yaşayamamaları lâzım gelirdi. Halbuki fert, kosmolojik muhitte nasıl ferdi vicdanının doğru yolu göstermesiyle yaşayabiliyorsa, sosyal muhitte de sosyal vicdanın rehberliğiyle yaşamaktadır.

Sosyal vicdan, **Sâtı Bey**'in zannettiği gibi, boşlukta bir şeye dayanmadan duran bir şey değildir. Âmme duygusu suretinde bir araya gelmiş fertlerin ruhlarında şuursuz olarak yaşayan ve daha sonra cemiyetin müeseseseleri ile fertlerin samimî iştiyaklarında şuurlaşan sosyal - psikolojik olaylardan ibarettir.

Sâtı Bey'in **Durkheim** okuluna ait sosyoloji ilmini metafizik ile birleşik görmesi kadar, hakikatten uzak bir fikir olamaz. Çünkü metafiziğin esası, bir gerçekliği diğer gerçekliğe indirmekten ibarettir. Metafizik cereyanı, eskidenberi ya yüksek gerçekliği aşağı gerçekliğe yahut aşağı gerçekliği yüksek gerçekliğe çevirme ihtiyacından doğmuştur. Metafiziğin zembereği, *bircilik* (monisme) dir; bütün gerçeklikleri yalnız bir gerçeklikten doğurmaktır. Maddeciler, biyolojik, ruhi, sosyal bütün gerçeklikleri zincirleyerek, kimya, fizik, mekanik olaylarına indirmeye çalıştıkları zaman, bir metafizikçiden başka bir şey değillerdir. İdealistler, bütün aşağı gerçeklikleri ahlâkî ve dini vicdanlara çevirmeye çalıştıkları zaman da, aynı surette metafizikçilik yapıyorlar.

İlim ise, tamamiyle metafiziğin zıddıdır. İlim, ne yükseği aşağıya, ne de aşağıyı yukarıya çevirmeye yeltenmez. İlim için, *bircilik* (monisme) yok-

tur; *çokçuluk* (pluralisme) vardır. İlim için, her nev'i olaylar ayrı ve müstakil bir gerçekliktir. Hiç bir ilim, konusu olan gerçekliği başka bir ilmin gerçekliğini idare eden kanunlara indirmek suretiyle teşekkül edemez. Metafizikten kaçan biyolojistler, biyolojik gerçekliği *can* kavramiyle izahtan sakındıkları gibi, fizik ve kimya olaylarının alelâde bir toplamı kabul etmekten de çekinmişlerdir. Hakiki biyolojistler, hayatın kanunlarını, ne üstünde ne de altında bulunan gerçeklerden isteyenler değil, doğrudan doğruya biyolojik olayları tetkik edenlerdir.

Bunun gibi, ferdi psikoloji de ferdî - psikolojik olayların kanunlarını, üstünde yahut altındaki ilimlerden sormayarak, doğrudan doğruya o olaylardan çıkarmaya çalışmakla yükümlüdür.

Biyoloji ile ferdî psikolojinin istiklâl iddiasında bulunmaları, yani aşağı yahut yüksek bir ilme çevrilmeyi kabul etmemeleri, metafizikçilik sayılmayıp da tam tersine, hakiki ilimcilik kabul edildiği hâlde sosyal psikolojinin aynı usulü takip etmesi neden ilimciliğe aykırı ve metafizikçiliğe uygun sayılıyor? Sosyoloji sosyal gerçekliği müstakil kabul etmekle, bulacağı kanunları doğrudan doğruya olaylardan aramak yolunu takip etmiş oluyor ki, ilmî hareket de ancak bundan ibarettir.

Eğer sosyoloji, sosyal gerçekliği ya ilâhiyata yahut ferdi psikoloji ile biyolojiye indirmeye çalışmak olsaydı, o zaman metafizikçilik yapıyor demek tamamiyle doğru olurdu. Halbuki, sosyolojiye bu usulü takip etmesini tavsiye eden **Sâtı Bey**'dir.

Sâtı Bey'e göre, her gerçeklik, onun altında olan gerçekliğe indirilmeli ve bu suretle her ilim kendi-

sinden evvel gelen ilmin bir bahsi şeklinde ondan doğmalıdır. **Sâtı Bey**, haberi olmadan bir metafizikçidir ve metafiziğin maddecilik kısmına mensuptur. Maddeciler, hiç bir zaman kendilerini metafizikçi saymamışlardır. Çünkü, maddecilere göre metafizikçilik, yalnız aşağı olanı yükseğe çevirmeye çalışmaktan ibarettir. Yükseği aşağıya indirmeye çalışmak ise, bizzat ilimdir. Fakat, son asırda **Emile Boutroux** gibi filosoflar, **Grasset** gibi biyolojistler de Durkheim ile beraber gerçekliklerin birbirine indirilmesinin ilmî usule aykırı olduğunu ve her ilmin doğrudan doğruya kendi konusu olan gerçekliği tetkik ile teşekkül edebileceğini iddia ve ispat ettiler.

Durkheim, sosyoloji usulünün *objektif* olmasında en ziyade ısrar eden bir âlimdir. Böyle bir ilim adamına metafizikçi, *mistik* yahut *panteist* demek nasıl caiz olabilir? **Durkheim**'in muhalifleri onu, sosyal olayları "eşya gibi" araştırdığı için, tam tersine, sosyolojiyi fizik usuliyle tetkik ediyor diyerek suçlamaktadırlar. Meselâ, **Worms** gibi uzviyetçi bir muhalifi tarafından fizikçilikle suçlanan bir âlime, metafizikçi demek nasıl uygun olabilir?

Sosyal kıymetlerin, hayatın derinliklerinde olduğunu yahut bir şeyin ötesinden geldiğini kabul etmekte mistiklik görülebilir. Fakat her mevcudun terkip yoluyla meydana gelmesi gibi, sosyal kıymetlerin ferdî - psişik olayların terkip ve birleşmesinden husule geldiğini - birçok vak'alara dayanılarak - izah ve ispat etmek neden mistiklik olsun?

Sâtı Bey, terbiyeye millî sıfatını katmamı, terbiyeyi sınırlı bir tarif içine alışımın bir neticesi gibi görüyor. Terbiyenin lisanda iki türlü kullanılışı var-

dır: Biri geniş mânasiyle terbiyedir ki, öğretimi de içine alır. İkincisi dar mânasiyle terbiyedir ki, öğretim dışında kalır. *Talim ve Terbiye* denildiği zaman, bu ikinci mâna kastedilmiş demektir. Ben, terbiyeyi ikinci mânasında kullandım. Eğer, terbiyecilerce mutlaka birinci mânasında kullanılmak gerekli görülüyorsa, bu hususta kelime taassubu göstermeye lüzum görmem. Benim gerekli gördüğüm husus, yalnız gerçeklik hükümleri ile kıymet hükümlerinin çocuklara öğretilmesine ayrı ayrı adlar verilmesidir. O hâlde, birincisine *öğretim,* ikincisine de **Necmettin Sadık** (Sadak) **Bey**'in kabul ettiği gibi *kültürleşme* diyebiliriz. O hâlde terbiye bu ikincisini içine alan umumî bir tâbir olmuş olur. Bu surette, "terbiye millîdir" diyeceğimize "kültürleşme millidir" deriz. Fakat, isim değiştirmekle, mahiyetler değişmiş olmaz.

İptidaîler (ilkokullar) ile sultaniler (liseler) hakkındaki fikirlerimi iyi açıklayamamış olduğum için, bu hususta da bazı yanlış anlamalar husule gelmiştir.

Çocuklar aile hayatında ve iptidaîler (ilkokullar) de az çok kültürel bir terbiye görüyorlar, bu terbiyenin daha mükemmel olmasını istemiyecek ben değilim. Yalnız, bazı öğretmenler arasında ideologluğun geçerlik kazanması beni korkutuyor. Çocuklara, sosyal hislerine aykırı fikirler verilmesinden korkuyorum. Çünkü bu hâli sultanî (lise) lerde görüyoruz. Sultanî (lise) de okuyan bir genç aldığı fikirlerin çarpışmasiyle ya sosyal hislerini büsbütün kaybediyor, yahut hisleri ile fikirlerini birbiriyle birleştiremiyerek acıklı bir buhrana uğruyor. His-

ler ile fikirleri - ikisinden birini feda etmeden - birleştirebilecek öğretmenler, yalnız felsefe ve sosyoloji ile uğraşmış öğretmenlerdir.

İptidailer (ilkokullar)de böyle öğretmen bulmak, şimdilik imkân dışındadır. Fakat, sultanî (lise) ler için bu öğretmenleri yetiştirmek hem mümkün hem de gereklidir. Sultanî (lise)lerde edebiyat ve fen şubelerinin birleştirilmesini isteyişim de hissî terbiye ile fikri terbiyenin beraber verilmesini gerekli görüşümdendir. Hususiyle, gelecek hayatını büsbütün müspet ilimlere hasredecek gençleri hissî terbiyeden mahrum bırakmak hiç uygun değildir. Hulâsa, iptidailer (ilkokullar)de de kültürel bir terbiyenin verilmesine muhalif değilim; şu şartla ki, bu kültürel terbiye millî olsun ve ideologlar tarafından verilmesin! Sultanî (lise)lerde kültürel terbiye ile ilmî terbiye ahenkli ve tam bir surette verilmelidir. Sultanî (lise)den çıkan bir gençte ilmî ruh ile millî karakter beraberce teşekkül etmiş bulunmalıdır! Yalnız ilimden anladığım, hâfızayı dolduran derin ve etraflı bilgiler değil, matematik astronomi, fizik gibi müspet ve kesinliğe yakın ilimlerdir. Kimya, biyoloji gibi diğer ilimlerin de, hususiyle felsefi yönleri ile sosyal menşe ve tatbikatları öğretilmelidir! Bu derslere edebiyat, felsefe ve sosyoloji dersleri de ilâve olununca, toplamından hem ilmî, hem de kültürel bir terbiye husule gelmiş olur.

Medeniyet ile kültür arasındaki münasebeti de gelecek makalemde etrafıyla açıklayacağım.*

* **Muallim**, Birinci Cilt, Sayı: 8, 1 Mart 1333, S. 225 - 231.

MİLLİ TERBİYE

— VII —

[Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Gerçeklikler]

Geçen makalemin nihayetinde bu makalede medeniyet ile kültür arasındaki münasebeti etrafıyla açıklayacağımı vaadetmiştim. **Sâtı Bey**'in geçen sayıdaki makalesi, bütün yazdıklarımın **Sâtı Bey** tarafından yanlış anlaşıldığını gösterdiğinden, kanaatlerimi daha açık bir surette ifade için, yine eski mes'elelere dönmeye mecbur oldum.

Sâtı Bey, sosyal vicdanı ya ferdi ruh hâllerinden doğmamış, yukardan gelmiş boşta duran bir varlık şeklinde, yahut ferdi ruh hâllerinden doğmakla beraber, ondan ayrı bir mahiyet kazanamamış, tamamiyle onun unsurları içinde kalmış ehemmiyetsiz bir mahsul suretinde görebiliyor. Halbuki hakiki sosyologların görüşü, bu iki görüşün de dışındadır. Hakiki sosyologlara göre, hiçten hiç bir şey çıkmadığı gibi, sosyal vicdan da hiç bir malzemeye muhtaç olmaksızın kendi kendine doğmuş, yahut eski *spiritualist*'lerin *ruh*'u gibi yukarıdan aşağıya inmiş değildir. Sosyal ruh hâlleri, ferdi ruh hâllerinin birleşme ve erimesinden husule geliyor ve onların mevcudiyetiyle birdir (demek ki, sosyal ruh hâl-

leri boşta değildir). Fakat aynı zamanda, bu birleşme ve erimeden husule gelen mahsul, onu terkip eden unsurlardan büsbütün başka mahiyettedir. (O hâlde, sosyal ruh hâllerinin mahiyetçe, ferdi ruh hâllerinden ayrı olması boşta durduğunu gerektirmez). Bununla beraber, bu hâl yalnız sosyal gerçekliğe mahsus değildir. Diğer gerçeklikler de aynı surette hem biri diğerinden doğmuştur, hem de doğurulan gerçeklikler, doğuran gerçeklerden müstakildir. Bugünkü ilim ne maddî ne de ruhî bir cevher kabul etmiyor. Gerçeklikleri bir takım *enerji* (énergie)ler suretinde görüyor.

Önce, fiziko - şimik enerjilerden başlayalım. Biliyoruz ki, her kimyaca terkip, orijinal bir mahsul vücuda getirir. Mahsuldeki fizik ve kimyaca vasıflar, unsurlarında mevcut değildir. Bununla beraber, bu terkiplerden husule gelen enerjileri yine fiziko - şimik enerjilerden sayarız. Her yeni mahsul, mutlaka yeni bir gerçeklik değildir. Fakat, bu kimyaca terkipler arasında bir de *protoplâsma* adında kimyaca bir sentez vardır. Azot, karbon, hidrojen, oksijen gibi unsurlar, başka suretlerle birleşmelerinden birçok başka sentezler husule getirdikleri gibi, bir nev'i birleşmeyle de protoplâsmayı meydana getirmişlerdir. Öteki sentezler de bu mahsul gibi orijinaldir. Fakat, ötekilerin orijinalliği, onları ayrı bir gerçeklik olarak kabul edecek derecede değildir. Onların gösterdikleri yenilikler, kimyaca yeniliklerden ibarettir. Halbuki protoplâsmada "beslenme, çoğalma, irkilme" gibi diğer kimyaca mahsullerde görülmeyen ve hususiyle hesapsız hayvan ve bitki tiplerini doğuran mutlak surette orijinal hassalar

görüyoruz. Buna göre, bu gibi hassaların toplamına *hayat* adını veriyoruz ve fiziko - şimik enerjilerden doğan bu biyolojik enerjiyi yeni bir gerçeklik kabul ediyoruz. Biyolojik enerjinin bu suretle başlayışı, onu ne dayanıksız ve boşta duran bir hâle çevirir, ne de fiziko - şimik enerjilerden ayrı ve müstakil olmamasını doğurur. Biyolojik enerji, hem fiziko - şimik enerjilerin daha karmaşık bir mahsulüdür, hem de mahiyet itibariyle onlardan ayrı yeni bir gerçekliktir.

Biyolojik gerçekliği fiziko - şimik gerçeklikten ayırdeden özellik, fiziko - şimik enerjiler daima biyolojik gerçekliği tahrip ve tahlile çalıştıkları hâlde, biyolojik gerçekliğin buna *intibak* (adaptation) hassasiyle mukavemet göstermesi ve bu intıbaklı mukavemetin neticesi olarak tekâmüle uğramasıdır.

Protoplâsma *hücre* şeklinde beliriyor. Bu hücreler, bazan (monerlerde görüldüğü üzere) tek tek, ekseriyetle de (bitki ve hayvan organlarında görüldüğü üzere) biraraya gelmiş bir hâlde yaşarlar. Hücrelerin bu biraraya gelmesinden biyolojik enerjilerin çeşitli terkipleri husule gelir. Bu terkipler de, çeşitli hayvanlarda ve bitkilerde görüldüğü üzere, birtakım orijinal hassalar meydana getirir. Fakat, bu yeniliklerin büyük bir ekseriyeti, yine biyolojik mahiyet içinde kalır. Buna göre, hücreler gibi uzviyetlerde de gördüğümüz enerjiler, biyolojik enerjilerden sayılır. Fakat, bu biyolojik enerjilerin bir nev'i terkibi vardır ki, büsbütün hususî bir mahiyet gösterir. Beyne ait sinir enerjilerinin bir nev'i birleşmesinden *şuur* adını verdiğimiz mutlak surette orijinal bir yeni enerji ortaya çıkar. Bu yeni ener-

jide belli belirsiz bir *ben* (moi) duygusu vardır ki, kendini başka şeylerden ayırdettirir.

İşte, bu yeni enerji sistemine ferdi ruh hâlleri adını veriyoruz. Bu yeni gerçeklik, eski spiritüalistlerin zannettiği gibi, bilinmeyen bir öte âlemden esrarlı bir öteki âlemden gelmiyor; biyolojik ve hususiyle sinir ve beyin enerjilerinin daha karmaşık bir terkip ve birleşmesinden doğuyor; buna göre malzemesiz, dayanıksız, boşta değildir; bununla beraber, maddecilerin şüphe ettikleri gibi, beynin bayağı bir dalgalanmasından yahut maddi bir salgısından da ibaret değildir. Yeni spiritualistlerin iddia ettikleri üzere, ruhi enerji, kendini diğer enerjilerden ayıran bir özeliğe, sinir sistemine ve biyolojik enerjilere karşı bir nev'i istiklâle sahiptir. **Durkheim**, *"Kollektif Tasavvurlar ve Ferdî Tasavvurlar"* adındaki makalesinde, **Bergson** *"Madde ve Hâfıza"* adındaki kitabında bu mes'eleyi ikna edici bir surette ispat etmişlerdir.

Sâtı Bey, yeni spiritualistleri eski spiritualistlerden ayırmadığı için, Durkheim'in ruhiyi doğuranı, biyolojik olanı doğurandan ayırmak hususundaki fikrini, eski spiritualistlerinki gibi zannetmiştir. Halbuki, biyolojistler, biyolojik olanı doğuranı kimyaya ait doğurandan ne suretle ayırıyorlarsa, yeni spiritualistler de ruhiyi doğuranı biyolojik olanı doğurandan o suretle ayırıyorlar. Hakiki sosyologlara gelince, bunlar da sosyal olanı doğuranı, ruhi olanı doğurandan aynı surette ayırıyorlar. Ruhi enerjiler de çeşitli suretlerle birleşerek, yeni mahsuller meydana getirir, fakat ruhi enerjilerin, bu

terkiplerinden çıkan her mahsul ayrı bir gerçeklik husule getirmez.

Bir çok ruhî terkipler vardır ki, meydana getirdikleri mahsuller, yine ferdî - psikolojik enerjiler kadardır. Bu hususta **Sâtı Bey**'le beraberiz. Fakat biraraya gelmiş fertlerdeki ruhi enerjilerin birbirine tesirinden husule gelen sosyal vicdan, büsbütün yeni ve mutlak surette orijinal bir mahsuldür. Çünkü bu yeni idrakte, evvelâ idrak olunan şeylerin ferdî hoşlanmalardan büsbütün başka bir mahiyette olan *kıymet duyguları* olması, sonra bir idrakin kendinden geçercesine bir alâka ile bu kıymetlere bağlanmasından ferdî arzulara karşı bir irade gücünün doğmuş olması gibi esaslı ve kat'î yenilikler mevcuttur. Bu yeni olaylar *itibar* (prestige), *otorite* (autorité) gibi ideale dayanan kuvvetlere sahiptir. Bununla beraber, sosyal vicdan ferdî şuurdan ne kadar esaslı mahiyetlerle ayrılırsa ayrılsın, ondan ayrı olamaz; çünkü, vücuda gelmesine sebep olan ilk maddeler, ancak bu ferdî ruh hâlleridir. Bundan başka, sosyal vicdanın *ben* (moi)i yine ferdî şuurdaki *ben*'dir. Ferdî benlerin dışında, vatanın uçsuz bucaksız göklerinin üstünde - **William James**'in *yeryüzü vicdanı* gibi - boşlukta sosyal bir ben yoktur. Bununla beraber bu sosyal ben, büyük adamların benlerinde daha açık ve daha zengin surette, ortalama tipten olan fertlerin benlerinde ise, daha belirsiz ve daha fakir bir şekilde belirmiştir. Ruhî ben belirsiz ve karanlıktır. Sosyal ben ile birleştikten sonradır ki, bugünkü açık benliğimiz meydana gelmiştir. Biraraya gelmeden önce insanlarda yalnız o belirsiz ve karanlık *ferdî ben* vardır. Bu nev'i *bene ferdiyet*

(individualité) adını verebiliriz. Sosyal ben onunla birleştikten sonra, insanın açık ve aydınlanmış olan *şahsiyet* (personnalité) beni teşkil eder. Bu iki çeşitli gerçekliğin beraber bulunarak birleşmesi niçin mümkün olmasın?

İnsan esasen dört gerçekliği de ihtiva eder; insan, hem fiziko - şimik enerjileri, hem de biyolojik, psikolojik, sosyal enerjileri ihtiva eder. Bütün bu enerjiler, bir cinsin çeşitli nev'ileridir ve hepsi esasen aynı enerjinin çeşitli derecelerdeki karmaşık birleşmelerinden ibarettir. Bununla beraber, nev'iler bir cinste birleşmekle beraber, ayrı ayrı nev'iden oluşlara sahiptir. İlim yalnız şimiko - biyolojik, psikolojik, sosyal gerçekliklerin kendilerine mahsus *nev'i* (spécifique) mahiyetlere sahip olduğunu dikkate alır. Bu nev'ilerin bir cinste birleştiğini itibara almak yönü ise metafiziğe aittir. İlim, ne bu gerçekliklerin cins itibariyle de birbirinden ayrı, yani eski spiritualistler gibi ruhun uluhiyet âlemine, beynin ise cansızlar âlemine mensup olduğunu iddia edebilir, ne de metafiziğin bunları bir cinste birleştirmesine itiraz edebilir. Bu görüş tarzı, ilmî bir çokçuluğu metafizik bir bircilikle uzlaştırır. Böyle bir uzlaştırma tarzı eski görüşlerden büsbütün ayrıdır. Çünkü önce, cinse ait olarak var olma ile ilgili bir gerçeklik kabul edip bunun fiziko - şimik, biyolojik, psikolojik, sosyal gerçeklikler adıyla dört nev'e ayrıldığını iddia etmek ne eski *spiritualist*lerin, ne de *materyalist*lerin mesleğiyle birleşmek değildir. Bu yeni görüşe *birci - çokçuluk* adını verebiliriz.

Sâtı Bey'in benzetme ile nazariyeyi birbirine karıştırmasından korkmasaydım, bu dört gerçekli-

ğin toplamını dört katlı ve her katı müstakil bir apartıman olan bir binaya benzetirdim. Fiziko-şimik gerçeklik birinci katı, biyolojik gerçeklik ikinci katı, psikolojik gerçeklik üçüncü katı, sosyal gerçeklik dördüncü katı teşkil ederdi. İlmin umumî usulü, bir binanın müşterek girişine benzer; her apartmanın hususî girişi, dört ilimden her birinin hususî usulünü gösterir. Bu katlardan her biri kendinden evvel mevcut olana dayanmakla beraber, ondan tamamiyle ayrıdır. **Sâtı Bey**, bu katları birbirinden ayıran tavanları yok farz ederek, binayı yalnız bir apartımandan ibaret sayıyor. Ben ise, bir tek bina görmekle beraber, bunun dört kattan, dört apartımandan mürekkep olduğunu da müşahede ediyorum. Buna göre, her gerçekliğin ancak kendi kanunlariyle açıklanabileceğini kabul ediyorum. *Fiziko-şimi* bir ilim suretinde teşekkül edebilmek için, doğrudan doğruya fiziko-şimik olayları gözleme ile işe başladı. Bu olayları idare eden kanunları mantıktan yahut matematikten sormadı, doğrudan doğruya bu olaylardan sordu. Biyoloji ilmi de teşekkül edebilmek için biyolojik olayları gözlemekle işe başladı, biyolojik gerçekliğin kanunlarını fiziko-şimiden, yani madde ilimlerinden sormadı. Psikoloji ve sosyoloji ilimleri de aynı usulü takip etmek mecburiyetindedir. Ben, **Lavoisier**'den evvelki kimyacılara hakikî kimyacı, **Bichat** ve **Claude Bernard**'dan evvelki fizyolojistlere hakikî fizyolojist demediğim gibi, **Durkheim**'den evvelki sosyologlara da hakikî sosyolog nazariyle bakamam. Tabii, **Sâtı Bey** de tecrübî psikologlardan evvelki psikologlara hakikî psikolog nazariyle bakamaz.

Sosyolojiyi tamamiyle ilmi bir surette kurmaya başlayan **Durkheim**'dir. **Durkheim**'den önce, sosyoloji ya felsefenin yahut biyoloji ve psikoloji gibi ilimlerin birer bahsi gibiydi. Çünkü sosyal gerçeklik diğer gerçekliklerden tamamiyle ayırdedilmiyor, sosyoloji usulünün özelliği itibara alınmıyordu.. **Durkheim** sosyolojiyi, diğer müspet ilimler gibi, objektif bir usul ile tetkik etmekle beraber, sosyal gerçekliği diğer gerçekliklerden açık ve kesin bir surette ayırdetti. Bugün ilim âleminde, sosyoloji denildiği zaman, hatıra yalnız **Durkheim** okulunun sosyolojisi gelir.

Filosoflar, ideologlar, biyolojistler, psikologlar, sosyal olayları kendi bakımlarından inceledikleri zaman, kendilerini sosyoloji ile uğraşıyor ve bu ilme hizmet ediyor, zannedebilirler. Halbuki bunların, sosyolojiyi başka bir bilgi dalının usuliyle incelenebilir suretinde görmeleri bile, sosyolojiye bir tahrip darbesi indirmektir. **Sâtı Bey**'in, ben yalnız **Durkheim**'in sosyolojisini reddettim yoksa sosyolojiye eskiden beri kıymet veriyorum, demesi de bu kabildendir. Sosyolojiyi *biyoloji*nin, *psikoloji*nin, *teknoloji*nin yahut *etnoloji*nin bir bahsi gibi kabul eden yazarları misâl olarak göstermesi de bunu gösterir. Bir ilmi kabul etmiş olabilmek için, evvelâ o ilmin istiklâlini kabul etmek lâzım gelir. **Sâtı Bey**, sosyolojinin istiklâline esas olan nazariyelere hücum ediyor da, sonra "ben sosyolojinin eski bir taraftarıyım" diyor. Her ilmin taraftarları bu vaziyette bulunursa, o ilimlerin geleceğinden artık ne hayır beklenebilir?

Sâtı Bey, kalabalık ruhuna ait olayların nasıl teşekkül etmiş olduğuna dair olan sualime cevap verirken, "sosyal hayatın fertler arasında müşterek temayüller meydana getirdiğini kabule engel bir nokta yoktur" diyor. Bu cümleden sonra şu sözler geliyor:

"Zaten bunu ben makalemde tasrih bile etmiştim: Kollektif vicdan hakkındaki görüşümü açıklarken - fertlerin çağdaşlarından ve kendisinden öncekilerin nasıl tesirinde kalmış olduklarını söyledikten sonra - 'bu sebeple her cemiyetin fertleri arasında birtakım müşterek duygular, fikirler, temayüller ve gönülden bağlanmalar görülür' demiştim. Zevk ve güzel duyguları ile şahsiyetten bahsederken de bunlarda 'sosyal anlayış ve alışkanlık ile sosyal hayat ve terbiyenin tesiri' olduğunu söylemiştim."

Benim açık sualime karşı, bu sözler açık bir cevap vermiyor. Ben diyorum ki, bir ruhi kalabalığın fertlerinde görülen müşterek temayüller evvelce mevcut olan ırka ait temayüller midir? Yoksa kalabalığın teşekkülünden sonra orijinal, bir ferden diğerlerine taklit vasıtasiyle yayılmak suretiyle umumileşen ferdî temayüller midir? Yahut benim anladığım gibi kalabalık içinde bulunan ferdi ruhların birbirine tekrarlanan ve karşılıklı tesir ve aksi tesirlerinden husule gelen, hususî mahiyeti haiz yeni bir takım temayüller midir?

Sâtı Bey, bu nazariyeler arasında bir zıtlık, bir uçurum görmüyor. Halbuki, bence bu üç nazariyeden yalnız biri doğru olabilir. Ve hangi nazariye doğru olarak kabul edilirse, sosyal olayları açıklamak üzere, ancak ona dayanan bir ilim kabul etmek

lâzım gelir. Meselâ, müşterek temayüller, ırkta esasen mevcut olan duygular ise, sosyoloji ilmi yerine, **Gustave Le Bon**'un yaptığı gibi, bütün sosyal olayları, sosyo - psikolojik olayların miras edinilmesi esasına dayanan *kavimler psikolojisi* ilmiyle açıklamak gerekir. Eğer müşterek temayüller, orijinal bir fertten taklit vasıtasiyle umumileşerek vücuda gelmiş ise, **Tarde**'ın yaptığı gibi, bütün sosyal olayları bir *fertlerarası psikoloji* (interpsyhologie) ilmiyle, yani bir nevi ideolojiyle açıklamak lâzım gelir. Sosyoloji ilminin kurulabilmesi için de mutlaka üçüncü görüşün kabulü lâzımdır. Çünkü, ancak bu görüştür ki, sosyal olayları biyolojik yahut ferdî - psikolojik olaylardan ayırdediyor ve onu müstakil bir gerçeklik kabul ediyor. (Müteharriklerin izahı da bu üç görüşe göre başka başka şekillerdedir.) **Sâtı Bey**, sosyolojiye yabancı bir yazar sıfatiyle, bu üç görüş arasında zıtlık görmeyebilir. Fakat bir sosyolog vaziyeti aldıktan sonra mutlaka bu üç zıt görüşten birini kabul ederek, açıklamalarını ona dayandırması lâzımdır. Ancak o zamandır ki, **Sâtı Bey**'in kavimler psikolojisi adına mı, fertlerarası psikoloji adına mı, yoksa sosyoloji adına mı söz söylediğini anlayabiliriz. Bir ilim adamı, yayım alanına çıktığı zaman, açık anlayışlarla, belli görüşlerle çıkmalıdır. Hususiyle, bir tenkitçinin ilmî mesleği, o mes'ele üzerinde konuşanlarca bilinmiş olmalıdır. Benim esaslı bir şekilde farklı gördüğüm bu üç bakış tarzını **Sâtı Bey** farksız görürse - bu sahada ne kadar uzun sözler söylerse söylesin - **Sâtı Bey**'in bu mes'eleyi sathî bir temasla geçtiğini iddia etmekte kendimi haklı görürüm. Çünkü ilim, uzlaştırıcı bir

usul kabul edebilir, fakat *eklektik* bir usul takip edemez. Ya **Sâtı Bey**, bu üç görüşü ilmî bir surette uzlaştırmalıdır, yahut bu sahada *eklektik* kaldığını itiraf etmelidir.

Sâtı Bey'in tatbik ettiği garip bir usul daha vardır ki, bir mes'ele üzerinde konuşanın sözlerini, onun kasdetmediği bir mânada kabul ettikten sonra, kendisinin bu yanlış görüşüne hücum etmesidir.

Ben, **Durkheim** uzviyet nazariyesinin aleyhindedir, dedimse, Durkheim, cemiyetin bazı özelliklerini ifade için onu uzviyete benzetmez demedim. Cemiyeti sırf bir ifade yolu olarak uzviyete benzetmek, cemiyetin bir uzviyetten ibaret olduğu kanaatinden büsbütün başka bir şeydir. *"Kollektif Tasavvurlar ve Ferdî Tasavvurlar"* makalesinde **Durkheim** bu yoldaki hareket tarzını, pek belli bir surette göstermiştir. Sosyal vicdanın boşlukta olmadığı hakkındaki beyanatımdan da, sosyal vicdanı ferdî ruhtan başka bir şey kabul etmediğim mânasını çıkarması da aynı usulün garip bir tatbikıdır. Benim senelerden beri daima ortaya koyduğum ve bugünkü münakaşamızın esasını teşkil eden en esaslı kanaatim bu başkalık iken nasıl oluyor da **Sâtı Bey**, gerek **Durkheim**'den, gerek benden bu başkalığa razı olmuş olduğumuzu gösteren ibareler nakline lüzum görüyor? Herkes biliyor ki, **Durkheim**'ın sosyolojisi, sosyal vicdanın ferdi ruhlardan müteşekkil, fakat onlardan ayrı, müstakil bir gerçeklik olduğu esasına dayanır. Benim de öteden beri bu kanaate taraftar olduğum, beni tanıyanların ve okuyanların malûmudur. Bu kanaati **Durkheim**'e yahut bana

katmak için uzun uzadıya cümlecikler aramasına ne lüzum vardı?

Sosyal vicdanın boşlukta olmadığını söylemek başka birşey, sosyal vicdanın ferdi ruhtan ayrı bir gerçeklik olduğunu iddia etmek ise, başka şeydir. Bu iki fikir arasında hiç bir zıtlık yoktur. **Sâtı Bey**, sosyologları büsbütün bir yere dayanmadan duran bir sosyal vicdanın varlığına razı olmuş farz ediyor; bunlar, "biz böyle düşünmüyoruz" deyince de "demek ki, siz de benim gibi ferdi ruhtan ayrı bir sosyal vicdan kabul etmiyorsunuz, o hâlde vaktiyle bu sözleri niçin yazdınız" diyor. Bundan anlaşılıyor ki, sosyologlar mutlaka sosyal vicdanı, ya kendinin metafizik, mistisism, panteism dediği bir tarzda yahut kendi tarzında görecek!

Sâtı Bey'in öfkelenme yahut sarhoşluk anlarında gördüğü başkalık, bir gerçekliğin içersinde görülen ikinci derecede başkalıklardan ibarettir. Öfke meydana çıkmadan, bir kızgınlık içgüdüsü yahut gizli bir kin hâlinde mevcuttu. Öfkelenen, daha sonra kendine geldiği zaman, bu öfkenin kendisinde daha evvel, bir kızgınlık, bir kin hâlinde bulunduğunu tabii hatırlar. Buna göre, büsbütün yeni ve kendi tabiatına karşı bir olaya uğramışım diye hayret etmez.

Eski zamanlardan beri "İşret, güher-i âdemi temyize mehenktir" * deniliyor. Tecrübe mahsulü olan bu mısra gösterir ki, sarhoşlukta uğranılan başkalık da büsbütün kesin değildir. Gerek öfkelenme hâlinde, gerek sarhoşluk hâlinde ruhun ter-

* "İçki, insanın soyunu ayırdetmede mehenk taşıdır."
— R. K. —

kibi çözülerek, evvelce mevcut olan bazı duygular büyük bir şiddet kazanıyor, birçok duygular da sönükleşiyor. Uyurgezer hâlindeki çifte şahsiyet birbirinden tamamiyle habersiz olan iki şahsiyeti ihtiva eder. Yalnız *şahsiyetin çözülmesi,* (dépersonnalisation) olayında "şaşma" hali vardır ki, **Blondel** in *"La Conscience Morbide"* adındaki eserinde izah ettiği üzere, bu hâlde de *"psychologique pure"* dediği *mutlak ruh* olan olayın şuur-altı hâlinden şuur sahnesine çıkıp sosyal şahsiyeti çözülmeye uğratması bir sebep olarak gösteriliyor. **Sâtı Bey,** ilk makalelerinde bana kelimeci demişti. Son makalesinde benim meleke tâbirini kullanışımdan, melekeler nazariyesini canlandırmaya çalıştığımı istidlâl etmesi, asıl kelimecinin ben olmadığımı gösteriyor. Yazılarımı okuyanlar pek âlâ bilirler ki, ben kelimeleri yalnız fikirleri ifade için, yalnız vasıta olarak kullanırım. Münakaşanın esası, mesele üzerinde söyleyenin fikirlerini iyi anlayıp onlara açık cevap vermektir.*

* **Muallim,** Birinci Cilt, Sayı: 9, 1 Mayıs 1333, S. 264-273.

V. BÖLÜM

TERBİYE

- İslâm Terbiyesinin Esasları

İSLÂM TERBİYESİNİN MAHİYETİ

İslâm terbiyesi denince iki fikir hatıra gelir: Birincisi, İslâmiyetin terbiyede tatbik ettiği usuller; ikincisi yetiştirilecek çocukların İslâm *akaid*ine göre terbiye edilmesi.

İslâmiyetin terbiye usullerini tetkik etmek, terbiye tarihine aittir. Biz bu makalede tarihten değil, bugünkü hayattan bahsedeceğiz; İslâmiyetin terbiye ideallerinden birisi olduğunu göstereceğiz.

Bir okul programına göz gezdirdiğimiz zaman, çocuklarımıza üç türlü bilgi öğrettiğimizi görürüz. Evvelâ, millî lisan ve edebiyatımızı, millî tarihimizi öğretiyoruz ki, Türk dilinden ve edebiyatından, Türk tarihinden başka bir şey değillerdir.

İkinci olarak: Kur'an-ı Kerim, Tecvid, İlmihal gibi din dersleri ve İslâm tarihi ile İslâm lisanları okutuyoruz.

Üçüncü olarak: Matematik, tabiat bilgisi gibi ilimleri ve bu ilimleri öğrenmeye yarayan yabancı diller ile elişleri, beden terbiyesi gibi maharetler öğretiyoruz. Bu kısa göz gezdirmeden anlaşılıyor ki, terbiyede takip ettiğimiz gayeler üçtür: Türklük, İslâmlık, çağdaşlık.

Bir Türk babası, çocuğunun Türkçe konuşmamasına, Türkçe okuyup yazmamasına, Türk tarihini bilmemesine rıza göstermez; aynı zamanda, İslâm

itikat ve ibadetlerini bilmemesini, İslâm tarihinden habersiz olmasını da tasvip edemez. Bu baba, çocuğunun Türk ve İslâm olarak büyümesini istediği gibi, çağdaş bir insan olarak yetişmesini de arzu eder. O hâlde, bizim için tam bir terbiye üç kısımdan mürekkeptir: Türk terbiyesi, İslâm terbiyesi, Asır terbiyesi.

Tanzimattan evvel çocuklarımıza yalnız İslâm terbiyesi veriliyordu. Tanzimatçılar memleketimize asır terbiyesini sokmaya çalıştılar. Başlangıçta bu iki terbiye arasında büyük çarpışmalar oldu. Yeniçerinin yerine Nizam-ı Cedidi koymak küfür sayılırdı. Avrupa kıyafetini taklit etmek dinsizlik suretinde görülürdü. Okullara resim, Fransızca gibi derslerin girmesine itiraz edildi.

Dünyanın yuvarlaklığı, güneşin hareketsizliği gibi hükümler, nakle aykırıdır denildi. Tecrübe yoluyla ve akılca sabit olan, bu hakikatleri doğrulamak için nihayet nakle ait deliller aramaya ihtiyaç hâsıl oldu.

Bununla beraber, yavaş yavaş asır terbiyesi yerleşmeye, yer tutmaya başladı. Fakat yazık ki, o kıymet buldukça İslâm terbiyesi ehemmiyetini kaybetmeye yüz tuttu. Gerçi okul programlarında din dersleri, yine mühim bir sayı teşkil ediyordu. Fakat İslâm terbiyesinin çöküşü, sayı bakımından değil, kalite yönüyle idi. Din dersleri, canlı bir surette okutulmuyordu. Din öğretmenleri ilmî hakikatlere hâlâ sonradan meydana çıkmış nazariyle bakıyor, bu suretle talebenin güvenini kaybediyordu. Bundan başka, din terbiyesinde ilmî usuller tatbikine de henüz başlanmamıştı.

İşte böyle bir zamandaydı ki, Türk - İslâm âleminin uğradığı karışıklıklar ve bunları takip eden felâketler "Türk milliyetçiliği" ve "İslâm ümmetçiliği" adlarıyla iki canlı idealin belirmesine sebep oldu. Bugün bu felâketlerin darbesiyle uyanan genç zekâlar, bozguna uğramamızın mesuliyetini terbiyedeki idealsizliğimize atfediyorlar. Diyorlar ki: "Biz gençlerimize ne millî terbiye, ne de dinî terbiye vermek istemedik. Halbuki, fertleri mukaddes gayeler için, ölmeye sevk eden duygular, din ve milliyet hislerinden ibarettir. Biz çocuklarımıza Türk ve İslâm terbiyeleri vermediğimiz gibi, asır terbiyesi de veremedik. Çünkü asır terbiyesinin gayesi, en ileri milletlerin yapıp kullandıkları âletleri, bizim de yapabilmemiz ve kullanabilmemizdi. Halbuki, biz iktisat âleminde olduğu gibi, askerlik dünyasında da asrımızın âletlerini kullanmaktan âciz olduğumuzu gösterdik. İlmin ölçüsü iştir. İşteki muvaffakiyetsizliğimiz ile ilimdeki nasipsizliğimizi ispat ettik. O hâlde, ne mütehassıs fen adamları yetiştiren yüksek okullarımız, ne de vatandaşlar yetiştirmeye çalışan orta dereceli okullarımız hiç bir fayda temin edememişlerdir."

Yeni hayata kıymet veren basın, bu gibi esaslara dayanarak Tanzimat terbiyesinin iflâsını ilân etti. Şimdi üç düşünür zümre yeni terbiyemizin temellerini kurmaya çalışıyor. Türk terbiyecileri yeni hayatta millî ideallerin nasıl bir vazife ifa edeceğini gösterirken, asır terbiyecileri de ilimlerden pratik ve iktisadî faydalar temini için, öğretimde hangi usullerin tatbik edilmesi lâzım geldiğini göstermeye gayret ediyor. Bu savaşma devresinde İs-

lâm terbiyesinin dayandığı esasları da aramak gerekir.

Bu üç terbiye birbirinin yardımcısı ve tamamlayıcısı olmakla mükelleftir. Halbuki salâhiyetlerinin alanları ve bu alanın hudutları mâkul ve doğru bir surette tâyin ve tahdit edilemezse, birbirlerine karşı ve düşman da olabilirler.

Asır terbiyesi maddiyat sahasında kalmayarak, mâneviyat âlemine tecavüz ettiği dakikada, İslâm ve Türk terbiyelerinin hukukuna taarruz etmiş olur. Millî ve dinî terbiyelerin hudutlarını tâyin etmek ise, daha güçtür. İslâm geleneklerinden hangilerinin doğrudan doğruya İslâmiyete, hangilerinin Arap, Fars yahut Türke ait olduğunu göstermek derin tetkiklere muhtaçtır.

Buna göre, *İslâm Terbiyesi* esas itibariyle Türk ve asır terbiyelerini kabul etmekle beraber, bunlar tarafından kendi sahasına vukubulacak tecavüzlere meydan vermemeye çalışacak ve aynı zamanda hakikî İslâm inanç ve geleneklerini hem başlangıçta Arap kavminden geçen, hem de daha sonra başka kavimlerden alınan âdet ve sonradan meydana çıkmış şeylerden ayırmaya çalışacaktır.*

---

* Ziya Gökalp'in terbiyeye dair ilk yazısıdır. İslâm Mecmuası'nın ilk sayısında (Birinci Cilt, Sayı: 1, 1330, S. 14 - 16) çıkmıştır. Bazı ufak değişikliklerle ve "Terbiye" başlığı altında (Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul, 1918, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, Nâşiri: Yeni Mecmua) adlı kitaba da alınmıştır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

TERBİYE MES'ELESİ

VI. BÖLÜM

MÜKÂFAT VE CEZA

- Okullarda Mükâfat ve Ceza
- Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Birkaç Söz
- Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Yine Birkaç Söz
- Mükâfat ve Ceza Mes'elesine Dair Birkaç Söz Daha

OKULLARDA MÜKÂFAT VE CEZA

Fert dünyaya geldiği zaman, "sosyal olmayan (a social) bir varlık" tır. Fakat, cemiyet, öyle bir muhittir ki, bu sosyal olmayan varlıkları içine girdiği andan itibaren kendisine benzetmeye, yani temsil etmeye çalışır. Fertlerin cemiyeti benimsemesi, yani sosyalleşmesi, cemiyetin bekası için gereklidir. Bir cemiyet, fertlerine lisanını, ahlâkını, estetik zevkini, ilmî mantıkını, teknik vetirelerini aşılamazsa yaşayamaz. İşte, cemiyetin fertleri üzerinde tatbik ettiği bu *sosyalleştirme* işine *terbiye* adı verilir.

Cemiyet, bir taraftan fertlerini sosyalleştirmeye çalışmakla beraber, diğer taraftan fertlerinin iyi yahut fena bir surette sosyalleşmesi karşısında da beğenme yahut beğenmeme durumunu alır. Cemiyetin bu durumundan da *mükâfat ve ceza* adlarını verdiğimiz iki ameliye doğar. Buna göre, gerek terbiye, gerek mükâfat ve ceza ameliyeleri *sosyalleşme* görevinin belirişleri olduğu için, bu iki müessese arasında gayet sıkı bir bağ vardır. Hiçbir terbiye, mükâfatsız ve cezasız olamaz. Her mükâfat ve ceza sistemi, mutlaka bir terbiye mahiyetini haizdir.

Fakat, burada mükâfat ile cezanın iki nev'i olduğunu dikkate almak lâzımdır. Cemiyet, *yaygın* ve *organize* adlariyle ifade edeceğimiz "iki" türlü hâlde göründüğü için, onun tepkilerinden ibaret olan *mükâfat ve ceza* da *yaygın* bir hâlde, yahut *organize* bir şekilde bulunur.

Evvelâ, ahlâkî mükâfat ve cezadan bahsedelim! Ahlâkın organize şekli kanunlardır; mahkemelerin hükmettikleri cezalar, hükümdarın, millet meclisinin, bakanlıkların tâyin ettikleri ceza ve mükâfatlar, ceza ve mükâfatın organize şekilleridir. Halbuki, kanunların dışında bir de *örf* vardır. Kanun nazarında kusurlu görülen bir adam, bazan örf nazarında, tam tersine, övülmeğe lâyık görülür. Bazı kere, mahkemenin idama mahkûm ettiği bir adamı, âmme duygusu yüce görür. O hâlde ahlâkın yaygın şekli *ahlâkî örf* dediğimiz şeydir. Ahlâkın organize olan mükâfat ve cezaları, resmî teşkilâtlardan husule gelen kanuni yahut idarî tepkiler olduğu gibi, yaygın olan mükâfat ve cezaları da örfün yani âmme duygusunun tepkileridir. Ahlâkta gördüğümüz bu "ikilik" dinde, lisanda, ilimde, sanatta da mevcuttur. Bazı yerlerde halk fetva istemek için resmî müftüye müracaat etmezler; fetva almak için, resmen müftü olarak görev verilmemiş, fakat halk nazarında fakihlerin en seçkini olarak tanınmış olan diğer bir zata müracaat ederler. O hâlde, o memleketin organize müftüsü birinci zat, yaygın müftüsü ise ikinci zattır.

Birincisi, müftülüğe tâyin olunurken, organize bir mükâfata erişmiş; ikincisi ise halkın güvenini kazanmakla yaygın bir mükâfat elde etmiştir. O

hâlde dinin de resmî ve örfe ait müeyyideleri vardır.

Lisanda ve zevkte de aynı hâli görürüz. Bazı memlekette yüksek sınıfın takdir ettiği şairler ve edipler, halk tarafından hiç tanınmaz. Buna göre, bu gibi sanatkârlar, mükâfatı yalnız resmî makamlardan beklerler. Halbuki, hakikî sanatkârlar için hem maddî hem mânevî olmak üzere biricik mükâfat, halkın takdirine erişmektir. Birincisi, hükümetin tahsisatiyle yaşayabilen, sun'î müesseseler gibidir. İkinciler ise, sun'î himayelere muhtaç olmaksızın gelişen tabiî müesseselere benzer. Bu sonunkiler, kuvvetlerini lisanî ve estetik örflerden alan sanatkârlardır. Bu hâlin ilimde de bulunduğuna en canlı delil, *ulema-yı rüsum* tâbiridir. Vaktiyle İstanbul'da soylular sınıfı adıyle ilmî rütbesi olan ilimsiz âlimler vardı. Halbuki, taşradan gelmiş birtakım hakikî çok-bilginler resmî rütbelerden mahrumdu. **Nadir Şah**, dini bir anlaşma yapmak için İstanbul'a bir ilmî heyet göndermişti. Onlar, burada hakiki âlimler varken, karşılarına *sudur* rütbesi verilmiş bir takım ülema-yı rüsumun çıktığını görünce ne yapacaklarını şaşırdılar. Buna göre, nezaketi elden bırakarak, "biz, memleketimizin usulü gereğince, ilmî rütbelerden mahrum bir heyetiz; buna göre, bizi rütbesi olmayan âlimlerinizden meydana gelen bir heyetle görüştürürseniz, daha iyi olur" demeye mecbur olmuşlardı. Avrupa'da da bazan en büyük âlimler ile edipler akademiye giremedikleri hâlde, bir takım iltimaslı fakat orta dereceden âlimler ile ediplerin bu meclislere kolayca seçildiği görülmüştür. Bütün bu misâller mükâfat ile cezanın

organize ve yaygın adlarını verdiğimiz iki şekli olduğunu gösteriyor. Bu ikiliği okul hayatında da görebiliriz. Bazan bir sınıfta resmen birinci olan talebe, sınıf nazarında hiç bir kıymeti haiz olmaz. Sınıftaşlar, resmen hiç bir mevkii olmayan başka bir arkadaşlarını kendi içlerinde en seçkin olarak tanırlar. Okul idaresinin en ahlâklı tanıdığı talebe de, bazan ikiyüzlü olabilir. Halbuki, talebenin kendilerine bir ahlâk peygamberi tanıdığı bir kimseyi de okul idaresi ahlâksız sayabilir. Cemiyette olduğu gibi okulda da idarenin yahut öğretmenlerin verdikleri mükâfatlar ve cezalar, bazan talebe topluluğunun duygularına uygun düşmez. Yani okulun organize ve yaygın mükâfat ve cezaları birbirine uymaz. Bu hâl, talebenin okulu terk ettiği zaman, daha iyi anlaşılır. Okulda muvaffak olan birtakım gençler, hayatta hiç bir muvaffakiyet gösteremez. Ekseriya sınıf birincileridir ki, hayatta bir iktidar ve muvaffakiyet gösteremezler. Okulun en ahlâklı tanıdığı talebe, dışarda en "neme gerekçi" olarak görünür. Tam tersine okulun haylaz adını verdiği gençlerden, sosyal hayatta birtakım mücahitler ve kahramanlar yetişir.

Mükâfat ve cezanın gerek dışarda, gerek okulda iki şekli olduğu anlaşıldı. Şimdi, bunların terbiye üzerindeki tesirlerini tetkik edelim:

Yaygın nev'inden olan mükâfat ve ceza kendiliğinden vukua geldiği için sakınılamaz olduğundan, "bunu tatbik edelim mi? etmeyelim mi?" demek saçmadır. Çünkü, bu müdürlerin ve öğretmenlerin elinde değildir.

Bununla beraber, bu mükâfat ve cezalar sakı-

nılamaz oldukları nispette faydalıdır'ar da... Çünkü, cemiyetin hakikî vicdanını daha ziyade bunlar gösterir. Organize mükâfat ve ceza ekseriya cemiyetin vicdanını temsil edemez. Çünkü, onları tatbik eden doğrudan doğruya cemiyet değil, birtakım resmî fertlerdir. Bununla beraber, bu nev'i mükâfat ve cezaları bir dereceye kadar tatbik etmemek de müdürlerin ve öğretmenlerin elindedir. Bir dereceye kadar diyorum çünkü, okulun disiplin ve düzeni bazı cezaları mutlaka gerektirir. Sonra, imtihanlar var oldukça talebenin elde edecekleri resmî dereceler, organize mükâfatlarının ister istemez devamını gerekli kılacaktır. Buna göre, organize mükâfat ve cezalar yalnız asgarî bir dereceye indirilebilir. Yoksa büsbütün kaldırılması mümkün değildir. Bence, bunları asgarî bir dereceye indirmek lâzımdır. Çünkü yaygın mükâfat ve cezalar fertleri samimî olarak sosyalleştirdikleri hâlde, organize mükâfat ve cezalar, tam tersine, onları boş şeylere akıl yormakla meşgul ve gösterişçi yapar. Tanzimattan beri memleketimizde boş şeylerle uğraşmanın umumî bir hastalık suretinde aydınlar arasında yayılması, bence gerek okullarda ve gerek sosyal hayatta tatbik ettiğimiz mükâfat ve ceza usulünün bir neticesidir.

Müstakil bir insan, şahsî kanaatlere sahip olan bir fert demektir. Birtakım makamların yahut teşkilâtların mükâfat ve cezada israf göstermesi, fertlerde bu değerli şahsiyeti yok eder. "Ennasü âlâ sulûki mülûkihim" * ve "her çi hüsrev, biküned şi-

* Halk, hükümdarlarının yolundan yürümelidir.

— R. K. —

rinest" * gibi sözler, yakın zamanlara kadar hakîm (bilge)likten ileri gelen şeyler sayılırdı. Faziletler hiç bir zaman, birtakım resmî mevkileri işgal etmiş olan fertlerin kıymet ölçülerine göre takdir edilmemelidir.

Ne vatandaşlar, ne de talebeler hayat ve kâinatı müdürlerinin gözüyle görmeye mecbur olmamalıdır. Bu mecburiyet, insanları ruhî bir esarete uğratan âmillerdir.

Yaygın mükâfat ve cezalara gelince, bunlar fertlerin şahsiyetine hiç bir zarar getiremez. Vakıa, bazı filosoflar bu tepkilerin de fertleri şahsiyetten mahrum ettiğini söylemişlerse de doğru değildir. Çünkü, fertler dünyaya geldikleri zaman beraberlerinde bir şahsiyet getirmemişlerdir. Fertlerin şahsiyeti, cemiyetin gerek kollektif vicdanından gerek mesleği ve ihtisası dolayısiyle bağlı olduğu örflerinden husule gelmiştir. Buna göre, fertlerin şahsiyeti, sosyal şahsiyetin bir aksinden başka bir şey değildir. Vicdanımızdan gelen sesler, sosyal vicdandan gelen seslerdir. Ferdî vicdanlarda hissedilen şahsî müeyyideler, cemiyetin yaygın müeyyidelerinin akisleridir. Bundan dolayıdır ki, her cemiyette en çok şahsiyet sahibi olan fertler, en ziyade sosyalleşmiş olanlardır. Şahsiyetin en iyi belirdiği kişiler dâhiler ve kahramanlardır. Halbuki, cemiyetin en ziyade temsilcisi olan fertleri de bunlardır. Buna göre, mükâfat ve ceza gibi, cemiyet de yaygın ve organize adlariyle iki hâle sahiptir. Dâhiler ve kahramanlar, yaygın cemiyeti, yani dinamik cemiyeti

* Hükümdarın beğendiği güzeldir. — R. K. —

temsil ederler. Organize cemiyetin, yani statik cemiyetin resmi mevkilerinde ise, alelâde fertler bulunabilir.

O hâlde, organize mükâfat ve cezalar, önce asgarî bir sınıra indirilmeli, sonra da bu asgarî mükâfat ve cezalara yaygın mükâfat ve cezalara benzer bir şekilde tatbik edilmelidir.

Çünkü organize mükâfat ve cezaların icrası organize bir terbiye husule getirdiği gibi, yaygın mükâfat ve cezalardan da yaygın bir terbiye vücuda gelmektedir. Fertlerin uğradığı bu iki terbiye birbirine uygun olmazsa, iki terbiyenin karşılaşmasından ruhlarda şiddetli buhranlar ve dengesizlikler doğar.

Yaygın terbiye vukuuna engel olamayacağımız zarurî ve tabiî bir görevdir. Aynı zamanda, bu, fertleri hakikî bir surette sosyalleştirdiği için, en hakikî terbiye mahiyetindedir. Organize terbiye buna uygunluk gösterdiği nispette doğru ve faydalı olur.

Buna göre, organize mükâfat ve cezaların yaygın mükâfat ve cezalar uyarınca tatbiki lâzımdır. Bir cemiyette hakikî kıymetler sistemi bir türlü olabilir, bu ise cemiyetin ruhunda kendiliğinden teşekkül eden ve daima tekâmül halinde bulunan örfe ait kıymetlerdir. Kitaplarda sıralanıp tesbit edilmiş kıymetler nereden gelirse gelsin, hususiyle geçmişe aittir.

Hâle örnek olabilecek kıymetler, yalnız örfe dayanan kıymetler olabilir. Çünkü örf, cemiyetin vicdanında coşkunluk uyandıran kaideler demektir. Ölmüş kıymetler coşkunluk uyandırmadığı için, ör-

fün dışında kalırlar; insanlara coşkunluk veren kaideler, ancak bugünkü sosyal hayatın doğurduğu yüksek ve ideale ait kaidelerdir. O hâlde, terbiyede tatbik edilecek mükâfat ve cezalar hem son derece az bir ölçüde olmalı, hem de talebeye gayet haklı görünmelidir. *

* **Yeni Mecmua**, İkinci Cilt, Sayı: 32, 14 Şubat 1918, S. 113 - 114.

MÜKÂFAT VE CEZA MES'ELESİNE DAİR BİRKAÇ SÖZ

Sâtı Bey, bu makalesinde başlangıçta **Spencer**'in *tabiî ceza ve mükâfat* hakkındaki nazariyesini anlattıktan sonra, benim geçen makalemde bu usul ve nazariyeyi desteklediğimi söylüyor. Mademki **Jean-Jacques Rousseau** ile **Spencer**'den beri bu nazariye hakkında söylenen sözleri takip etmişler, bu hususta **Durkheim**'in kanaatini de belirtmeleri lâzım gelirdi.

Bilhassa, benim ileri sürdüğüm bir fikir tenkit olunurken, herkesten evvel hatırlanması lâzım gelen **Durkheim**'dir.

Durkheim, **Spencer**'in kesin bir şekilde ifade ettiği bu nazariyeyi ilmî bir surette reddediyor. İşte, *"Sosyoloji Usulünün Kaideleri"* adındaki kitabından buna işaret eden bir ibareyi aşağıda naklediyorum:

"Vakıaların bugünkü ve her zamanki hâlle ine bakılınca göze çarpan şu olur ki, her terbiye çocukların kendi kendilerine (yani spontané bir surette) ulaşamayacakları şeyleri görmek, duymak ve yapmak tarzlarını onlara kabul ettirmek için icra olunan sürekli bir çabadan ibarettir. Hayatın ilk zamanlarından beri, bir çocuğu muntazam saatlerde yemeğe, içmeğe, uyumağa zorlarız, biz onu temiz olmağa, uslu durmağa, itaat etmeğe mecbur tutarız. Bir çok zaman sonra, biz onu başkalarını hesaba

katmağa, âdetlere ve âdaba hürmet etmeğe zorlar, çalışmağa ve ilh... şeylere mecbur tutarız. Eğer bir zaman sonra, bu zorlama, hissedilmeyecek bir hâle geliyorsa, bunun sebebi, yapılan zorlamanın birtakım alışkanlıklar, iç temayüller, husule getirmiş olmasıdır. Bu alışkanlıklar, bu iç temayüller artık zorlamanın devamına lüzum göstermez; fakat, bunların onun yerine geçmesi, ancak ondan çıkmış olmalarından dolayıdır. Gerçekten, **Spencer**'e göre, akla dayanan bir terbiye, bu usulleri beğenmemeli ve çocuğu tam bir hürriyet içinde bırakmalıdır. Fakat, bu terbiye nazariyesi, bilinen kavimlerden hiç birisi tarafından tatbik edilmemiş olduğu için, ancak şahsî bir dilek olabilir, buna göre, adı geçen vakıalara karşı olarak gösterilemez.

Hususiyle, adı geçen bu vakıalara hususî bir mânidarlık veren nokta, terbiyenin hakikî konusunun sosyal varlığı meydana getirmekten ibaret olmasıdır. Buna göre, terbiye bize sosyal varlığın tarihte ne suretle teşekkül ettiğini kısa bir surette gösterebilir. Çocuğun her an uğradığı bu tazyik, bizzat, onu kendi şekline uydurmaya çalışan sosyal muhitin tazyikidir. O hâlde, ana-baba ile öğretmenler bir takım temsilcilerden ve aracılardan başka bir şey değildir."

Durkheim, *"Fransız Felsefe Cemiyeti"*ne arz ettiği *"La Détermination du Fait Morale"* adlı fikirlerini belirten tebliğinde de bütün mükâfat ve cezaları ihtiva etmiş olması lâzım gelen *müeyyide* (sanction) yi, tabiî tepkilerden açık bir surette ayırdediyor.

Buna göre, **Spencer** nazariyesinin maddî tabiatına ait kısmının bugün hâlâ yaşadığına kapılmak doğru değildir. Hususiyle ben makalemde, terbiye, cemiyetin fertlerini kendisine benzetmesi, yani temsil etmesi olduğunu söylemiş ve terbiye ile sosyalleşmenin aynı şey olduğunu belli bir surette ifade etmiştim. Terbiyeyi, ferdin tabiata intibakı suretinde kabul etmek başka, ferdin cemiyete yahut sosyal tabiata kendini benzetmesi suretinde anlamak başkadır. Ben, terbiyenin ikinci şeklini kabul ettiğim için, birinci şeklini tamamiyle reddederim.

Bana göre, fert, gerçeklik hükümlerinde cemiyete kendini benzetir. Fakat, daha evvel, cemiyet, dış tabiata az çok intibak etmiş bu intıbaktan *müspet ilimler* ve *pratik teknikler* husule gelmiş olduğu için, fert cemiyetin gerçeklik hükümlerine kendini benzetirken, aynı zamanda, tabiatın kanunlarını da öğrenmiş, yani zihin itibariyle tabiata da intıbak etmiş olur. Demek oluyor ki, ferdin tabiata intıbakı, **Spencer**'in zannettiği gibi doğrudan doğruya değil, dolaylı, yani bir nevi sosyal müesseseler toplamı hükmünde bulunan müspet ilimler ve teknikler vasıtasiyledir. Biz, çocuklarımızı terbiye ederken, ne ellerinin yanmasına, ne de onların pencereden sokağa düşmesine meydan veriyoruz. Yanmanın, düşmenin, boğulmanın ne olduğunu ya başkalarının maceralarından bahisle yahut tabiî kanunları açıklamakla anlatıyoruz. Biz böyle yaptığımız gibi, bütün dünya, hattâ İngilizler de bu suretle hareket ediyorlar. O hâlde, olanın karşısında olmayacak nazariyeleri kabul etmekte ne fayda vardır?

Ferdin kıymet hükümleri itibariyle cemiyete kendini benzetmesine gelince, bu hususta fert dolaylı bir şekilde bile tabiata intıbak etmiş olmaz. Çünkü kıymetler, cemiyetin vicdanında yaşıyan birtakım ideallerdir ki, dış tabiatla hiç bir alâkaya sahip değildirler. Bundan dolayıdır ki, insanlar öteden beri bunları öteki âleme ait bir gerçekliğin akisleri saymışlardır.

İşte benim terbiye hakkındaki kanaatim bu sınır içindedir. Fakat, ben terbiyenin bir taraftan doğrudan doğruya yaygın cemiyet, yani sosyal tabiat tarafından, diğer yönden de organize cemiyet, yani cemiyetin temsilcilerinden ve aracılarından ibaret olan fertler tarafından yapıldığını görüyorum. Buna göre, mükâfat ve cezanın da iki şekilde cereyan ettiğini müşahede ediyorum.

Hattâ, ben bir müddetten beri, **Jean - Jacques Rousseau**'nun "insan tabiat hâlinde iyiydi, cemiyet ve medeniyet onun ahlâkını bozdu" suretindeki iddiasını kendi bakış tarzıma uydurarak, "yaygın cemiyet, ferde doğru ve iyi duygular verir, organize cemiyetse çok defa yanlış ve fena duygular telkin eder" diyorum. **Rousseau**'nun "medeniyeti bırakalım, tabiata dönelim!" tavsiyesini de, "organize irfanı terk ederek, yaygın kültüre inelim!" suretinde kabul ediyorum. İhtimal ki, **Rousseau**, böyle düşünmüyordu. Fakat nasıl ki, **Spencer**, **Rousseau**'nun *sezgi* (intuition) sini kendi zihniyetine uydurarak maddileştirmişse, ben de kendi görüşüme göre sosyalleştiriyorum. **Sâtı Bey**, gizli olan fenalıkları, cemiyet bilmez diyor, acaba, fertler bütün fenalıkları bilirler mi? Bununla beraber, mes'ele meydanda olan

fenalıklar yahut faziletler hakkındaki hükümler sahasındadır. Bu hususta ben daima temsilci fertlerin daha çok aldandığını, yaygın cemiyetin ise daima isabet ettiğini gördüm. Sosyal tetkiklerim de bu kanaati kuvvetlendirdi.

Vakıa, bazan fertler yaygın cemiyette propaganda yaparak, yanlış bir halk efkârı vücuda getirirler. Fakat, sosyal vicdanın ve örfün halk efkârı demek olmadığını, tam tersine, âmme duygusundan ibaret bulunduğunu *"Muallim"* Mecmuasındaki terbiye münakaşası esnasında açık bir surette yazmış olduğum için, halk efkârının hataları benim nazariyeme hiç bir kusur yükleyemez. Halk efkârını yaratan fertlerdir; halbuki örf, yani âmme duygusu fertlerin üstünde bir var oluşa sahiptir.

Yaygın ceza ve mükâfat, âmme duygusunun halk efkârından tamamiyle ayrılmış bulunduğu anlarda hâkim olduğu için, müdürlerin yahut öğretmenlerin idaresiyle durdurulup harekete getirilemez. Gerçi, alelâde fertler halk efkârına tesir edebilirler. Fakat halk efkârının beğenip alkışlaması yahut beğenmemesi organize müeyyideler nev'indendir. Yaygın müeyyideler, yalnız cemiyetin bir nev'i varlığı hükmünde olan dâhilere tesir edebilirler. Çünkü, dâhiler âmme duygusunda husule gelen büyük inkılâpların şuurları mahiyetinde olduklarından, bunlar güzellik ve çirkinlik hakkındaki duyguların birdenbire değişmesine sebep olurlar. Fakat bunlar sosyal vicdanın akisleri olduğu için, yaygın mükâfat ve ceza, kaynağı itibariyle, yine tamamiyle sosyal kalır.

Benim, fertlere kıymet vermediğim bahsine gelince, gerçekten ben cemiyetin resmî temsilcisi (répresentant) lerinin yalnız bu sıfatlarından dolayı büyük bir kıymete sahip bulunmalarını kabul etmiyorum. Fakat, cemiyetin temsil - edici (représentatif) fertlerine, yani dâhilere, kahramanlara ve az çok bunlara benzeyen kimselere herkesten çok kıymet veriyorum. Eğer cemiyetin temsilcileri, temsil edici fertlerden olur ve organize bilgi, yaygın kültüre uygun bulunursa, ben, o zaman temsilci fertlere de, organize cemiyete de, onun irfanına da kıymet veririm. Demek ki, birtakım şeylere kıymet verip vermeyişim mutlak değil, bazı şartlarla kayıtlıdır. *

* Yeni Mecmua, İkinci Cilt, Sayı: 34, 7 Mart 1918, S. 143 - 144.

MÜKÂFAT VE CEZA MES'ELESİNE DAİR YİNE BİRKAÇ SÖZ

Mes'eleyi lüzumsuz yere dallandırmamak için ben de **Sâtı Bey** gibi ikinci derecede noktaları bir tarafa bırakacağım.

Bu suretle mes'ele dört madde etrafında toplanabilir:

(1) Sosyal müeyyideler ve tabiî tepkiler, (2) Cezalandırıcı müeyyideler ve iade edici müeyyideler, (3) Yaygın ve organize müeyyideler, (4) Yaygın müeyyidelere müdahale.

Bu maddeleri birer birer tahlil ederek kanaatlerimi göstereceğim.

(1) SOSYAL MÜEYYİDELER VE TABİÎ TEPKİLER:

Bir olayı ilmî bir surette inceleyebilmek için, ilk yapılacak iş, o olayın unsurlarını içine alan ve dışındakileri dışarda bırakan bir tarifini yapmaktır. Çünkü, halk lisanı, ekseriya bir nev'iden olmayan şeyleri, aynı kelime ile ifade ettiği gibi, bir nev'iden bulunan şeyleri de ayrı ayrı kelimelerle anlatır. Meselâ, yarasaya "gece kuşu" denilen yerler vardır. Bunun gibi, halk lisanında, işlerimizin bazı tabiî neticelerine de öteden beri *mükâfat* ve *ceza* adları verilegelmiştir: meselâ, filân adam bekriliğinin cezasını çekmiş, çünkü hastalanmış; falan adam daima

cimnastik yapmasının mükâfatını görüyor, çünkü kuvvetli olan bünyesi birtakım hastalık sebeplerine karşı mukavemetli olmuştur. İşte, umumî lisanda bu gibi kullanılışların bulunması hattâ **Spencer** gibi bir ilim adamını bile şaşırtıyor, bu gibi tabiî tepkilere *tabiî müeyyideler* yahut *tabiî ceza ve mükâfat* adlarını verdiriyor. Gerçekten, bir ilim adamı da, bu tepkiler hakkında *ceza* ve *mükâfat* tabirlerini kullanabilir! Fakat, ancak mecaz yoluyla kullanabilir. Cemiyete uzviyet adını vermek, nasıl yalnız benzetme ve istiare yoluyla uygun görülürse, bu gibi tepkiler hakkında da ancak benzetme ve istiare yoluyla *mükâfat ve ceza* yahut *müeyyide* tabirlerini kullanabilir.

Gerçekten, mükâfat ve cezayı, ancak mecaz yoluyla bu isimleri alabilen tepkilerden ayırmak için, bâriz seçici vasıflar vardır. Bir adamın yaptığı bir işten dolayı cezaya yahut mükâfata hak kazanabilmesi için, evvelâ o işin herkesçe uygunluğu kabul edilmiş yahut reddedilmiş olduğunu bilmesi, sonra bu işi isteyerek yapmış olması şarttır. Kanunların öncekileri içine almaması, amellerin niyetlerle ölçülmesi birinci şarttan doğduğu gibi, delinin, çocuğun, ihtiras hâlinde bulunan bir ferdin, şuursuz bir sarhoşun cezadan affedilmiş olmaları da ikinci şarttan doğar.

Halbuki tabiî tepkiler, tabiî kanunları bildiği hâlde riayetsizlik edenlere ne derece zarar verirse, bilmiyerek itaatsizlik edenlere de aynı derecede eziyet verir; aynı zamanda, fertlerin şuurlu ve şuursuz, iradeli yahut iradesiz olmalarını da hiç hesaba katmaz. Değişmez olan kanunlarını bütün insanlara ve

hattâ bütün hayvanlara aynı derecede tatbik eder. Yani, tabiî tepkiler için, ne hafifletici sebepler, ne affedilme, ne de suçlular hakkında fazla şiddet yolları yoktur.

Tabiî tepkiler, tabiî kanunların değişmez ve ayni şekilde geçer olması demektir. Mükâfat ve ceza, bir cemiyette, vukuf, niyet, irade gibi sebeplerle değiştiği gibi, çeşitli sosyal tiplerde, çeşitli surette amellerin herkesçe uygunluğu kabul edilmiş yahut reddedilmiş tanınması yönüyle de büyük başkalıklara tâbidir.

Bir cemiyette kaatillik, hırsızlık, namussuzluk gibi fiiller, reddedilmiş tanınmadığı hâlde, diğer cemiyette en büyük reddedilmişlerden sayılır. Halbuki, birinci cemiyette de ceza ve mükâfata esas olmak üzere, başka türlü reddedilmiş şeyler vardır. Meselâ, aşiretlerde yabancıları öldürmek yahut malını zorla almak reddedilmiş olmadığı hâlde, akrabasının intikamını almamak reddedilmiştir. Buna göre, bu gibi bir adam aşiretin ayıplamasına uğramak suretiyle ağır bir ceza görür.

Halbuki tabiî tepkiler, dünyanın her tarafında, hattâ gezegenlerde canlı varlıklar varsa, orada da aynı surette cereyan eder. Terliyken su içmenin bir hastalıkla neticelenmesi biyolojik bir kanunsa, bu, memleketten memlekete yahut âlemden âleme değişmez. Buna göre, gerçekten mükâfat ve ceza adını alan olaylarla ancak mecaz yoluyla bu isimlerle adlandırılmış olabilen tepkiler, bir cinsten değildir. Bu iki cins olay, umumî lisanda ayni kelime ile ifade olunsa bile, ilim lisanında mutlaka ayrılmalıdır.

Tabiî tepkiler bir tarafa ayrılınca, meydanda dinî, hukukî, ahlâkî, estetik, mantıkî ilh... tepkiler kalır. Bir adamın kınanması ahlâkî bir tepkidir; mahkeme tarafından mahkûm olması, hukukî bir tepkidir; birine küfür etmesi veya dikkatsizlikle suçlanması dinî bir tepkidir; zevksiz yahut gülünç görünmesi estetiğe ait bir tepkidir; sözlerinin safsata sayılması yahut bilgisizliğinin belirtilmesi mantıkî ve ilmî bir tepkidir. Bu tepkiler umumiyetle cemiyetten (organize yahut yaygın cemiyetlerden) çıktığı için, sosyal tepkiler adını alır; bunlara bir kelime ile *müeyyide* ismi de veriliyor. Bundan ötürüdür ki, tabiî tepkilere, *tabiî müeyyideler* adı da verilemez (meğer ki, mecaz yoluyla ola!); fakat, **Spencer**, bu tepkilere *tabiî müeyyideler* adını verirken bu tâbiri mecaz yoluyla kullanmıyordu.

Çünkü, **Spencer**, ahlâkı sosyal vicdana değil, maddî tabiata dayandırıyordu. Bundan dolayıdır ki, onun nazarında *sağlık koruma* kaideleri de ahlâk kaidelerinden farksızdı. Hattâ bir adamın, meselâ terliyken su içmesine *maddî günâh* (péché physique) diyor, yakalanmış olduğu hastalığı bu günâhın bir kefareti sayıyordu. (Duyulan acılarda bir nev'i maddî vicdan azabı olacak!) Ona göre, tabiî kanunlara itaat etmek, tabiî bir ahlâktır. Tabiî tepkiler, insanları bu kanunlara itaate zorladığı için bunlardan bir *tabiî disiplin* (discipline naturelle) vücuda getirir. Halbuki, bugünkü müspet sosyolojiye göre, ahlâk gibi disiplin de yalnız sosyaldir. *Tabiî disiplin* tâbiri, ancak mecaz suretiyle kullanılabilir.

İşte, **Spencer**'in terbiye hususunda karakteristik olan görüşü budur. Bir filosofun yazmış olduğu

her söz, onun sistemini göstermez. **Sâtı Bey**, bize **Spencer**'in sistemini gösterecek cümlelerini sayacağına, bu sisteme uymayan birtakım *eklektik* mütalâalarını belirtiyor.

Spencer'in sırf sağduyusuyla, kendi sistemi dışında olarak ileri sürdüğü fikirleri ayrı tutacak olursak, terbiye hususundaki hakikî sistemini "ferdin tabiî disipline intıbak etmesi" cümlesiyle kısaltabiliriz.

Sâtı Bey, fikirlerimi müşahhas misâllerle aydınlatmamı istediği için, şimdi de mükâfat ve ceza hakkındaki kanaatimi kendi misâllerine tatbik edeceğim: Sarhoş olan bir adamın bedence rahatsızlanması yahut bir yere çarparak yaralanması bir ceza değildir; bir tabiî tepkiden ibarettir. Buna göre, bir adamın sağlığa ait bir ihtiyatsızlığına *maddî günâh* adı verilemez ve bu ihtiyatsızlıktan husule gelen acılar da, *maddî bir kefaret* değildir. (Bununla beraber, yine tekrar edeyim, mecaz yoluyla olan ifadeler müstesna!)

Fakat, bir sarhoş şeref ve haysiyetini kaybederse, yahut hapse girerse, işte bunlar hakikî cezalardır. Fakat, insanların sarhoşluktan sakınmaları mutlaka, şereflerini kaybetmemek, hapse girmemek için değildir; belki sarhoşluğu fena gördükleri içindir. Bu gibi cezalardan korktukları için, sarhoşluktan sakınanlar ya sarhoşluğun şahsiyete temel olan akıl ile iradeyi yok ettiğini bilmeyenler yahut şahsiyete karşı ciddî bir hürmet beslemeyenlerdir. Şurası gariptir ki, **Sâtı Bey**, bu misâlindeki tabiî tepkileri sosyal tepkilerden ayırmakla beraber, aynı zamanda, buradaki sosyal tepki de sarhoşluğun ne-

ticeleri sırasında belirtiyor. İşte ben **Sâtı Bey**'den bu noktada ayrılıyorum. **Sâtı Bey**, sarhoşluğun hastalığı yahut düşmeyi meydana getirmesini nasıl tabiî bir netice suretinde görüyorsa, şerefini kaybetmesini yahut hapse girmesini de öyle tabii görüyor. Halbuki, sarhoşluk daima hapse girmeyi husule getirmez, hattâ şeref bakımından da birtakım mazeretleri hatırlatabilir. Meselâ **Tevfik Fikret**'in aşağıdaki mısraları bu fikri doğrulayabilir:

"Kim bilir, belki bir tabi'atdır,
Ona yetmiş yıl önceden mevrûs,
Kim bilir, belki muztarib, me'yus
Onu mahkûm eden şu zilletine,
Seni me'sud eden muhabbetdir".

Bununla beraber, **Fikret** devrinden evvele bakacak olursak, meyhaneler hakkında ne kadar *medhiyeler,* sarhoşluk lehinde ne kadar *fahriye*ler görürüz. Hattâ sarhoşluktan sakınanlara *ham ervah* adını veren muhitleri yalnız o zamanda değil, bugünkü günde de görebiliriz. Demek ki, cemiyetin sarhoşluğa karşı gösterdiği tepkiler, hem cemiyete ve zamana göre değişir, hem de birtakım istisnalarla hafifletme ve şiddetlendirmeler arz eder. Halbuki, sarhoşluğun "çakır keyif" şeklinden "zilzurna, kör kandil, körkütük" şekillerine kadar çıkan her derecesinin ancak bünyelerin mukavemetiyle değişebilen, muayyen uzvî ve ruhî neticeleri vardır.

Sâtı Bey'in bir misâli de şudur: "Eline geçen parayı - geleceğini düşünmeden - israf eden bir adam, ihtiyaç zamanında sıkıntı çeker, bu sıkıntı israfa karşı ceza yerine geçer."

Ben, bu tepkiye de ceza adı veremem. Çünkü tabiî bir kanunun tepkisidir. Sosyal gerçekliğe ait bu kanun cemiyette her fert için aynı derecede, yani ne hafifletici ve şiddetlendirici sebebler, ne de affetme kabul etmeksizin, değişmez bir surette tatbik olunur. Bununla beraber, bir cemiyette farksız bir surette geçerli olan bu kanun, bütün cemiyetlerde de aynı surette hükmünü yürütür. Fakat, bir adamın israfından dolayı kınanması yahut bir tüccarın israfından dolayı iflâs etmiş sayılması, hakikî bir cezadır. Çünkü bu sosyal tepkiler, niyete ve iradî olup olmamağa göre değişir.

Sâtı Bey'in bir misâli de şudur:

"Daima sözünde duran bir adam meslektaşları ve hemşehrileri arasında büyük bir itibar kazanır. Bu itibar doğruluğun (mükâfatı) olur. Tam tersine, sözünde durmayan bir adam itibardan mahrum kalır. Bu mahrumiyet de doğru olmamanın cezası olur." Bu misâldeki tepkiler gerçekten, sosyal bir mükâfat ve ceza arz ediyor. Fakat bunları da "tabiî neticeler" sırasında görmek doğru değildir. Çünkü "sözünde durmak" kaidesi de, diğer sosyal kaideler gibi, birtakım istisnalarda hafifletici, şiddetlendirici sebeplere ehemmiyet verir, bundan başka çeşitli cemiyetlerde farklı bir kıymete sahiptir. Gerek millî ahlâkların gerek ahlâk kitaplarının kısa bir mukayesesi, bu başkalıkları gösterebilir. Tabiî neticeler ise, asla başkalık gösteremeyen hakikî kanunlardır.

Benim sosyal kaideleri "başkalık gösteren" ve "değişir olmayan" düsturlar mahiyetinde görmeme bakıp da sosyal gerekliliği kabul etmediğime, sosyal

gerçekliğin de tabiî kanunları olduğunu inkâr ettiğime, hüküm vermemelidir!

Çünkü sosyal kaideler başka, sosyal kanunlar başkadır. Meselâ lisanların tekâmülü - henüz keşfolunmamakla beraber - mutlaka tabiî kanunlara tâbidir. Bu kanunlar, şüphesiz, diğer kanunlar gibi, aslâ değişmezler. Fakat, her lisanın kendine mahsus grameri ve bu gramerin birçok kaideleri vardır. İşte bu kaidelerden hiç biri, istisnasız olmadığı gibi lisanın dehası hükmünde olan *şiveye* de hükmedemez. Ekseriya şiveye uygun yazı yazan büyük sanatkârlar, gramerin düzenlenmiş kaidelerine uymazlar. Halbuki, daha sonra bunların kaidesizlikleri kaide hükmüne geçer. **Abdülhak Hâmid** (Tarhan) **Bey**'in:

"Bugün ben yazdım elbette yazar ahfad nâkâfi!"

demesi bu hakikati göstermek içindir. İşte, bir lisana mahsus gramer kaideleri nasıl lenguistik ilminin aradığı tabiî kanunlardan başka ise, bir cemiyetin ahlâk, hukuk, estetik, iktisada ait kaideleri de, ahlâkın, hukukun, estetiğin, iktisadın kanunlarından büsbütün başkadır. Sosyal kanunların, diğer tabiî kanunlardan hiç bir farkı yoktur. Buna göre, bir cemiyet, sosyal kanunlara aykırı hareket ettiği zaman, bu hareketin tabiî neticelerine uğrar. Fakat bu neticelere *ceza* adını vermek yine doğru değildir. Bunlara sosyal gerçekliğin tabiî tepkileri demek gerekir. Bununla beraber, bu tabiî tepkilere uğrayanlar da ancak cemiyetlerdir, fertler değildir; fertler bazan, cemiyeti zararlı neticelere sürükledikleri hâlde, cemiyet tarafından yüceltilmiş görülürler, bazan da cemiyeti sosyal kanunlara uydurmaya

çalıştıkları hâlde, kınanırlar. Mes'eleyi biraz daha açıklayalım:

Ahlâkî, hukukî, lisanî, estetik, ilh... kaideler bir takım müşahhas ve zarurî olmayan olaylardır. Bunların maddî âlemdeki karşılıkları tabiî kanunlar değil, tabiî olaylardır. Tabiî kanunların sosyal gerçeklikteki karşılıkları ise, sosyal kanunlardır. Çünkü sosyal kanunlar da, tabiî kanunlar gibi mücerret, zarurî ve umumî bir mahiyeti haizdir. Sosyal kaideleri fertlere öğretmek için, cemiyetlerin müspet ilmini beklemeğe lüzum yoktur. Her cemiyet, kendi lisanî, ahlâkî, dinî, estetik, ilh... kaidelerini müspet sosyolojiden, hattâ, "gramer, ahlâk, fıkıh, belâgat" gibi, millî kayıtlarının kuruluşundan evvel bilir. Buna göre, **Spencer**'in, biyoloji kanunlarını, ahlâk kaidelerine benzetmesi, *kaide* ile *kanun* arasındaki derin farkı görmemesinden ileri gelmiştir.

(2) CEZALANDIRICI MÜEYYİDELER VE İADE EDİCİ MÜEYYİDELER:

Durkheim, *"Sosyal İşbölümü"* adındaki eserinde, hukuktaki müeyyideleri *cezalandırıcı* ve *iade edici* adlariyle ikiye ayırmıştır. Cezalandırıcı müeyyideler, bir adamın cemiyetin kollektif vicdanını inciten bir fiiline karşılık, cemiyet tarafından yahut onun organize bir mahkemesi yönünden tatbik edilen bir eksiltme işlemidir. Bu eksiltme, suçlunun ya hayatı, ya hürriyeti, ya mülkiyeti yahut haysiyeti üzerinde tatbik edilir. Demek ki, cezanın dört şekli vardır. Bu şekiller, ya idam, uzuv kesme gibi hayatın kısılması, ya hapis ve sürgün gibi hürriyetin kısılması, ya para cezası alınması gibi servetin kı-

sılması yahut halka göstermede olduğu gibi, haysiyetin kısılmasından ibarettir.

İade edici müeyyideye gelince, bu sosyal bir kaideyi bozan ferde, yalnız o kaideyi eski haline iade ettirmekten ibarettir. Meselâ, bir adam borcunu vermiyorsa, mahkeme onu vermeye zorlar; bir zarar ve ziyan yapmışsa ödemeye mahkûm eder. Fakat mahkemenin bu gibi hükümleri, ceza mahiyetinde değildir. Çünkü, kaideyi bozan fert aleyhine cemiyetin şiddetli bir gücenmesi yoktur. Ve tatbik edilen müeyyide de, kaideyi bozanın ne hayatını, ne hürriyetini, ne servetini, ne de haysiyetini kısmak maksadiyle tatbik edilmiyor. İşte, bunun içindir ki, bir memlekette ceza mahkemeleri ile hukuk mahkemeleri (yani medenî hukuk mahkemeleri) birbirinden ayrıdır. Ceza mahkemeleri, cezalandırıcı müeyyideleri, hukuk mahkemeleri ise, iade edici müeyyideleri tatbik eder. Müeyyidelerin böyle bir sınıflanması terbiye sahasına da tatbik edilebilir. İşte, bence, **Spencer**'in *tabiî ceza* diye tavsiye ettiği usuller iade edici müeyyidenin terbiye sahasına tatbik edilmesinden başka bir şey değildir. **Sâtı Bey**'in bu hususa dair getirmiş olduğu misâlleri tetkik edelim: Oyuncaklarını şurada burada bırakan çocuğa, onları toplaması için emir vermek; elbisesini kirleten çocuğu, onu temizlemeye zorlamak, vaktiyle hazırlanmayan çocuğu gezintiden mahrum bırakmak. Görülüyor ki, bu kusurların hiç birisi kollektif vicdanı inciten hakikî bir cinayet, hakikî bir suç işleme değildir. Buna göre, müeyyideleri de hukuk mahkemesinin tatbik ettiği müeyyideler nev'indendir. Demek ki, **Spencer**'in tavsiye ettiği ceza usul-

lerinden bir kısmı, zannettiği gibi tabii cezalar olmak şöyle dursun, hattâ ceza bile değildir. Bunlar, tabiî tepkilerden olmadığı gibi, sosyal tepkilerin de ancak iade edici nev'indendir. O hâlde, **Spencer** bu usullerle, yalnız mürebbiyi bir ceza hâkimi vaziyetinden çıkararak, bir hukuk hâkimi vaziyetine sokmaya çalışmıştır. Bununla beraber, bu usuller, sadece suç mahiyetinde olmayan kusurlara tatbik edilebilir; hakikî suçlar yahut cinayetler için hukukî hayatta olduğu gibi, yine mutlaka cezalandırıcı müeyyideler lâzımdır. **Spencer**'in terbiye edici müeyyidelerde husule getirmek istediği bu inkılâp, gayet faydalı bir inkılâptır; buna göre, bu teşebbüsten dolayı, büyük teşekkürlere lâyıkdır. Bu inkılâp, daha evvel aynıyla, hukuk sahasında da husule gelmişti. Vaktiyle, bir adam borcundan dolayı hürriyetini kaybeder, alacaklısının kölesi olurdu. Kayıtsız olarak vücuda getirdiği malî bir zararı ödeyemezse, hakkında bedence cezalar tatbik edilirdi. Hulâsa, bugün hukuk mahkemelerine ait birçok dâvalar, evvelce ceza mahkemesine aitti. Bu dâvaların ceza mahkemesinden alınarak, hukuk mahkemesine nakli, nasıl bir ilerleme adımı ise, terbiye sahasında da çocukların bir takım kusurları hakkında artık cezalandırıcı müeyyideler tatbik edilmeyerek, iade edici müeyyidelerin tatbik edilmesi, öylece, bir ilerleme adımıdır. Zaten, cemiyette, birinci ilerleme adımı husule gelmeden, ikinci ilerleme adımı husule gelemez; yani ikinci, birincinin neticesidir. Yalnız şu kadar var ki, **Spencer**, bu inkılâbı terbiye sahasına sokmak isterken, hususî tâbirleriyle ifade edememiş, iade edici müeyyidelere tabiî tepkiler nazariyle bakarak, aralarında

büyük farklar olan bu iki cins olayı birbirine karıştırmıştır. İşte, açıklamayı vaadettiğim, dört maddeden ikisini bu makalede aydınlatmaya çalıştım. Makalenin uzamasından ötürü, diğer iki maddeyi gelecek makalede açıklamaya çalışacağım. *

* **Yeni Mecmua,** İkinci Cilt. Sayı: 36, 21 Mart 1918, S. 183 - 185.

MÜKÂFAT VE CEZA MES'ELESİNE DAİR BİRKAÇ SÖZ DAHA

"Yeni Mecmua" nın (36) ncı sayısında **Sâtı Bey**in tenkidine karşı yazdığım cevaplar bitmemişti. Bugün, o bahsi bitirmeye çalışacağım.

(3) YAYGIN MÜEYYİDE, ORGANİZE MÜEYYİDE:

Ferdî psikolojiye dayanan **Bergson** felsefesi, *kavram* (concept) ile *sezgi* (intuition) arasındaki derin farkları dikkate aldığı gibi, sosyoloji de *müessese* ile *örf*'ün farklarını aramak mecburiyetindedir. Müesseseler, sosyal vicdanın statik kavramları durumunda, örfler dinamik sezgileri yerindedir. Kavramlar *zekânın*, müesseseler ise, *kültür*'ün *belirmiş* yahut *organize* tortuları mahiyetindedir. Zekânın, *sezgi* halinde yaygın bir şekli olduğu gibi, sosyal vicdanın da *örf* şeklinde yaygın bir belirişi vardır.

Kavram ile sezginin münasebeti, tıpkı "kötürüm" ile "kör" ün ortaklığı gibidir. **Kant**'a göre, sezgisiz kavram "boş", kavramsız sezgi ise, "kör" dür. **Emile Boutroux** diyor ki: "İnsan, ancak bir kavram ile bir sezginin birleşmesiyle bir bilgi elde edebilir. Kavram büsbütün atılınca *halis duygu* adını verebileceğimiz ruh hâlleri kalır. Bu hâller, şüphesiz gerçektir; fakat, kendi kendine kalınca, tamamiyle subjektiftir. Yani, fert için ihtimal ki, mukavemeti mümkün olmayan bir ikna gücüne sa-

hiptir; lâkin, başka insanlar nazarında hiç bir zihnî kıymete sahip olamaz."

Bunun içindir ki, **Durkheim**, sosyal vicdanın tetkikine *örf*'ü aramakla başlamıyor. Usulünün ilk şartı, işe müesseselerin tetkikiyle başlamaktır. Müesseseler, *eşya* halinde belirmiş sosyal olaylar olduğu için, objektif bir surette tetkik edilmeğe kabiliyetlidir. Bununla beraber, cemiyetin tetkikine müesseselerin araştırmasiyle başlayan **Durkheim**, her müessesede sosyal bir *tasavvur* (représentation) görüyor. Ve nihayet, bütün müesseselerin *opinion* adını verdiği *örf*'e dayandığı hakikatına varıyor. **Durkheim**, ilk zamanlarda, sosyolojiyi *müesseselerin ilmi* sayıyordu; son kitabında ise, artık sosyolojinin *örfün ilmi* (science de l'opinion) olduğunu söylemekte kararsızlık göstermiyor.

Bununla beraber, **Durkheim**'in burada *opinion* dediği şey, *opinion publique* yani *halk efkârı* değildir. Çünkü halk efkârı, bir yahut birkaç gazete tarafından "formüle edilmiş" muayyen bir kanaat olduğu için, bir müessese mahiyetindedir. Bundan başka, aynı cemiyette aynı zamanda birbirine zıt olmak üzere, türlü türlü halk efkârı bulunur. Halbuki *opinion* bu zıt halk efkârının dayandığı müşterek ve birleşik âmme duygusundan ibarettir. **Tarde**, ekseriya gazeteler, kışkırtmayla herhangi bir fikri halk efkârı hâline getirmişken, halkın ruhunda düşmek üzere, başka bir halk efkârının mevcut bulunduğunu ve ne zaman bu hakikî halk efkârı meydana çıkarsa, ötekini ortadan silip süpürdüğünü söylüyor. İşte, bu hükümsüz halk efkârı, benim âmme duygusu yahut örf adını verdiğim şeydir.

Örf, yani âmme duygusunun, halk efkârından başka bir şey olduğunu sosyologlardan evvel, siyasî ilim mensupları da sezmişlerdi. Meselâ, **Emile Montégut**, benim örf adını verdiğim şeye, *halk ruhu* (esprit publique) ismini vererek, bunu halk efkârından ayırıyor. Mes'elenin aydınlanması için **Montégut**'nün bahisle ilgili bu parçasını tercüme ediyorum: "İki eş manâlıyı ayırdeden farkın açık bir surette gösterilmesi, hattâ bu eş manâlılar aynı dış cevherin iki nev'ini yahut aynı maddî kuvvetin iki kullanılışını ifade ettikleri hâlde bile daima kolay değildir. Eş manâlıların maddî olaylar sahasında kolay olmayan bu ayırdedici vasfı, mücerret olan iki olaya, aynı ruhî işleyişin iki nev'ine görülmeyen bir kuvvetin iki tatbikiyle ilgili olunca, haydi haydi daha güçtür. Ruh, kendi içinde geçen iç vakıaların farklarını bilir, onların en ince nüanslarını ayırdeder; fakat, bütün çabalarına rağmen, bu nüansları ve farkları ancak bir takım eş manâlılarla tesbit edebilir. Öyle eş manâlarla ki, bu nüansları ve farkları izah edemeyip, yalnız isimlendirmeğe ve ifade etmeğe kabiliyetlidirler. Buna göre, çoğu adamlar bu hususa yakından bakmazlar ve eş manâlıları aynı şeyin türlü isimleri gibi görürler; eş manâlıların ifade ettikleri konunun cevher ve tabiatınca aynı şey oldukları hâlde, şekil ve vasıfları itibariyle birbirine zıt olabileceklerini hiç düşünmezler. Bu hâl, hususiyle bu iki tâbir hakkında tatbik olunabilir: halk ruhu, halk efkârı.

Bu tâbirler, doğru kullanılıp kullanılmadıkları hiç dikkate alınmaksızın kayıtsızca kullanılır; o hâlde ki, bunların ibare arasında hakikî mânalarında

kullanıldığına rastgelirseniz, bu hâli, ancak tesadüfe bağlarsınız. Bununla beraber, bu iki tâbir arasında mühim bir fark vardır ki, göstermeğe çalışacağız.

Başlangıçta, bu tâbirlerin benzer olan yönlerini tesbit edelim. *Halk ruhu* ve *halk efkârı* tâbirlerinin müşterek olarak ifade ettikleri mânâ, bir cemiyeti teşkil eden fertlerden kaynayıp çıkan, onların ihtiraslarından, zayıflıklarından, menfaatlerinden yayılan, onlardan müstakil bir mahiyet aldıktan sonra kendisini yine onlara zorla kabul ettiren mânevî, kollektif, umumî bir kuvvettir. Bu iki kelime, her birimizde en menfaat - gütmez, en umumî olan, insanlar arasında gerçekten sosyal bağı tesis eden şeyi ifade eder. Bununla beraber, bunların benzerliği burada durur.

Bunların farkları ise çoktur. Bu farkları hülâsa suretiyle ve kolayca anlaşılır bir şekilde ifade için diyeceğim ki, halk ruhu yahut umumî ruh bir cemiyetin vicdanıdır; halk efkârı ise, cemiyetin yalnız sesinden ibarettir. Halk efkârı değişicidir, yanılmaya uğrar, ihtirasa tutulmuştur, bir noktaya kadar meydana çıktıkları çeşitli fertlerin zayıflıklariyle, menfaatleriyle ilgilidir. Halk efkârının menfaat - gütmezliği, onun birikmeyle husule gelmiş bir kuvvet olduğunu ve bu birikmiş bütünün çeşitli kısımlarını ayırmayacak derecede ferdî tesirlerden kurtulamamıştır. Halk efkârı da, menfaatler ve ihtiraslar gibi, zümreleri, partileri, taraftarları kabul eder. Hiç bir zaman bütün cemiyette müşterek değildir ve aynı vak'anın, aynı fiilin birbirine tamamiyle zıt yorumlarını kabul eder. Karakteri, vakıalar hakkında, sonradan ve tek tek, günü gününe, isteğe bağlı bir

surette karşısında cereyan ettikçe hükmetmektir; bu vakıalar hakkında hüküm verirken, geçmişteki vak'alar yahut gelecekte vukuu mümkün olan olaylarla olan münasebetlerini hiç dikkate almaz. Buna göre, yarının vak'ası dünkünü yalanlama yahut karşısını söyledikçe hem pasif olmağa, hem de sakinleşmeğe hazırdır. Demek ki, ne cömertlikten ne de hararetten mahrum değildir; fakat yalnız tarafsızlıktan ve aydınlıktan mahrumdur.

Halk ruhu, ne bu değişiklikleri, ne ölçüsüzlükleri ne de zayıflıklar ile menfaat - gütmezliğin husule getirdiği bu anlaşmazlıkları bilmez. Halk ruhu, bir milletin kendi vicdanıdır ve bu milletin adalet, insanlık, kollektif menfaat hakkındaki değişmez görüş tarzlarından mürekkeptir. Bu, her birimizin tamamiyle menfaat - gütmez olan parçamızdan ibarettir; ruhumuzun o parçası ki, onun üzerinde hiç bir hâkimiyetimiz yoktur; onun üzerinde hiç bir hak iddiasında da bulunamayız; çünkü o, bizim kendi mahsulümüz değildir, millî karakterin kendi bünyesinden doğmuştur.

Babalarımız, bize uzuvlarını, kafataslarının şeklini, mizaçlarının tabiatını miras bıraktıkları gibi, halk ruhunu teşkil eden görüş tarzlarının bu toplamını da miras bırakmışlardır. O hâlde halk ruhu, bizden müstakildir; buna göre, ne modanın tepkilerinden ne de siyasî dokunun değişmelerinden korkmaz. Bazı farklardan vazgeçse de, o, her devirde başlangıcında olduğu gibi kalır; çünkü iki sebepten dolayı değişir değildir; evvelâ insanlık ve adaletin ebedî prensiplerinin varlığını koruyan büyük ahlâkî kanunlar, onun değişmesine engel olur. Sonra, mil-

letlerin, ırkların, ailelerin devamını himaye ve sonrakilere öncekilerin beden ve mizaca ait fizyolojik mirasların geçişini temin eden kanunlar, onun da değişmeden korunup kalmasına sebep olur.

Halk ruhu ile halk efkârı arasındaki en ehemmiyetli fark, halk efkârı, her zaman faal ve konuşur olduğu halde, halk ruhunun daima hareketsiz ve sakin olmasıdır. Halk ruhu, ancak zamanında konuşur ve yalnız, birbirinden çok uzak olan aralıklarla faaliyete geçer. Fakat, o vakit, sözleri tükenmez akisler husule getirir, hareketleri tasavvur edilemeyen neticeler doğurur. Halk efkârı, son derece ateşli olduğu ve en büyük menfaatlere ait meseleleri harekete getirdiği zamanlarda bile daima, bir memleketin vatandaşlarını parçalanmaya uğratır. Halk ruhunun hareketleri ise, tam tersine, vatandaşların tam bir birliğini husule getirir. Meselâ, onaltıncı yüzyılın sonunda, **Dördüncü Henri**'yi Fransa tahtına getiren ve onu görünürde yenilmez görünen engellere üstün getiren büyük hareket böyle bir harekettir. Hislerdeki birliğiyle, cömertliğiyle, yiğitliğiyle emsalsiz olan ve Fransa'yı 1789 da sürükleyerek, onu bütünüyle, idare edenlerinden bir yeni gelecek istemeye iten hareket de bu türlüdür. Bazı halk efkârı hareketleri vardır ki, halk ruhunun hareketlerine benzeyecek kadar onlara yaklaşırlar; ve bazı kere, çağdaşların bu hususta aldandıkları görülmüştür. Fakat, kendisiyle oynanmasını kabul etmeyen eşyanın tabiatı ise, o bizzat, bu işte aldanmaz. Buna göre, bu hareketler, asla, halk ruhunun hareketlerinden doğan neticeleri husule getiremez. Halk efkârı hareketleri, hattâ yakından hakikata temas

ettikleri zamanda bile, ekseriya yalnız *tahrik* (agitation) lere varabilirler. Halk ruhunun hareketleri ise, tam tersine, daima bir yönde yahut diğer yönde vuku bulmuş inkılâplardan ibarettir. Fikrimi aydınlatmak için bir misâl alacağım. İngiltere Kralı **İkinci Charles**'in saltanatının son senelerinde, sonraları **İkinci Jack** ünvanını alan **York Dukası**'nın kanunî bir surette kardeşine halef olabilip olamıyacağı tahriklere konu oldu. **Whig**'ler (liberaller), bu taht vârisinin Papaya yönelmiş olan temayüllerinden korkuyorlardı ve tecrübe de bu korkunun esaslı olduğunu gösterdi. Kurulu kilisenin ve Protestanlığın düşmanı olan bir prense, bu kilisenin ve bu dinin menfaatlerini bırakmak tedbirli olmaya değer miydi? Birçok seneler esnasında şiddetle heyecanlı olan halk efkârı, bir inkılâbın hudutlarına kadar gitti. Fakat, gücü orada durdu. Onun endişeleri meşru idi; fakat bizzat bu endişelere dayanarak iddia ettiği hak, doğru değildi. *Bulle d'exclusion* tahrikleri mümkün olduğu kadar şiddetle vukubuldu. Fakat, her şeye rağmen bir tahrikten ibaret kaldı. Ve zaten başka bir şey de olamazdı. Millet hakkında bahsedilen tehlikeler yalnız bir tehditten ibaretti, henüz bir vakıa mahiyetini almamıştı.

Olması sezilen olaylar meydana gelebilirdi yahut gelemezdi. Fakat, ne vakit ki birkaç sene sonra, hakkı en meşru ve en esaslı endişelere üstün gelmiş olan bizzat bu **İkinci Jack**, o endişelerin haklı olduğunu kendi fiilleriyle ispat edince, o kadar zorlayıcı bir birliğe sahip bir harekete rastgeldi ki, kendisi için hiç bir mukavemet vasıtası kalmadı. Bu kral, en iyi örülmüş ve en korkunç fesat cemiyetlerine üstün

geldi; fakat bu kuvvet, milletin umumî hürmetinin kaybolmasına ve yapıcı olmayan doğru bulmamasına karşı başarılı olamadı. Birinci hâlde, düşmanı halk efkârından ibaretti; fakat, ikinci hâlde karşısında halk ruhuna rast gelmişti.

Halk efkârı ile halk ruhu arasındaki bu farklardan, hükümetlerin bu iki kuvvetten bir yenisiyle yahut ötekisiyle karşılaştıkları zamanda, kabul edecekleri hareket hattının kaidesi çıkarılabilir. Bir millette herhangi bir mes'ele çıktığı zaman, ona cevap vermekle mükellef olan hükümetin ilk vazifesi, tarafsızlıkla ve hükümetlerin güçlü olabildiği bütün saflıkla, bu mes'elenin halk efkârına mı, yoksa halk ruhunu mu alâkadar ettiğini aramaktır. Eğer, bu mes'ele yalnız halk efkârını alâkadar ediyorsa, hükümet, anlayış ve içtihadının onun tatminini gerekli görüp görmemesine göre, hareketin ortaya çıkışını geciktirebilir, hattâ ona şiddetle mukavemet edebilir. Gerçekten, halk efkârı da, hükümetler gibi hatâlara düşebileceğinden, ona başeğmemek pek mazerete değer olabilir; hattâ ekseriya, halk efkârına israr ve inatla mukavemet etmek ve bu mukavemetten husule gelmesi muhakkak olan umumî yermelere göğüs germek, en vatanseverce hareketler sırasına geçer. Bazı hâller vardır ki, o esnada halk efkârına mukavemet, halk ruhuna şanlı bir surette hizmet mahiyetindedir. Fakat, halk ruhuna mukavemet, tam tersine, kesin bir surette meşru değildir. Halk ruhunun istediği, arzu ettiği şey, milletin arzusundan ve isteğinden ibarettir. Hükümetler için en güç olan husus, bu ruhun hakikî düşünüşünü ayırt etmektedir; çünkü, dediğimiz gibi,

o halk efkârından daha az konuşur olduğu için susmaya meyil gösterir yahut fikirlerini, sessiz ve mırıldanarak bildirir ki, bu yoldaki ifadeler alelâde olan insanların kulakları tarafından pek güç anlaşılabilir. Büyük devlet ileri gelenleri ile büyük hükümdarları hürmete değer bir surette muvaffak eden karakter, onların halk ruhunun içine girebilmeleridir. Ve bir inkılâbın onu açan ve kapayan bir büyük adama sahip olmasının azlığı bu sebepten ileri gelir.

Büyük devlet adamı, fikirlerin ahengini bozan, binlerce gürültülerin ortasında, fikirlerin ve sistemlerin çarpışmaları, partilerin uyuşmazlıkları arasında, milletin hakiki sesini seçerek, kendisi onun savaşçısı olur ve isteklerini tatmin eder.

Büyük devlet adamı, milletlerin talepleri şiddetli bir surette duyurulduğu zaman, bu taleplerin daima haklı ve vicdan gibi hatâ işlemez olduğunu bildiği için, hiç bir tereddüt göstermeksizin, hiç bir sahte sakınma vaziyeti almaksızın, bir anarşist yahut bir sapık sayılacağından dolayı, hiç bir endişeye düşmeksizin, vak'aların oluşunu hızlandırır veya durdurur; o, hareket hattının maksada uygunluğunu, hizmet ettiği millî menfaatlerin meşruluğunda bulur ve asla dâvasını halk efkârının inanılır olmayan ve kararsız mahkemesi önünde müdafaa etmek ihtiyacını hissetmez". [1]

İşte **Montégut**'nün *halk ruhu* adını verdiği bu sosyal vicdana ben *örf* adını veriyorum. Fransızca bu kelimenin belli bir karşılığı yoktur. Fakat, biz mutlaka, her ilmî manâ için, Fransızca bir kelime

[1] **Petit Dictionnaire Politique et Social, par Maurice Bloch, page 933.**

bulmaya mecbur değiliz. *Hars* kelimesinin de Fransızcada tam bir karşılığı yoktur. Çünkü, *culture* kelimesi, bu lisanda *irfan* manâsınadır. Bununla beraber sosyologlar, son zamanda bu kelimeyi, *hars* manâsında kullanmaya başladılar. Örf, halk efkârı olmadığı gibi, *teamül* (coutume) ve *âdet* (moeurs) de değildir.

Örfün hakiki manâsı Kur'an-ı Kerîm'de belirtilmiştir. Kur'an-ı Kerîm "İnnâ vecedena âbâünâ" diyenleri, yani geleneklere, âdetlere, teamüllere kıymet verenleri kınadığı hâlde, "örfü emrediniz", "mâ'rufu emr, münkeri nehyediniz." buyuruyor. Demek ki, *örf* ve *mâ'ruf* daima iyi, *münker* ise daima fena olan şeydir.

Gerçi, bir cemiyette, geleneğin, âdetin, teamülün, kitaplardaki kaidelerin de *normatif* mahiyeti vardır. Fakat bunların hepsi örfe uygun oldukça canlıdırlar ve uygun oldukları derecede bir canlılığa sahip bulunurlar.

Buna göre, bir cemiyette çeşitli kıymetler hakkındaki görüşler nihayet *örfe* dayanır.

Mükâfat ve ceza, bir takım kıymet normlarına göre ölçülür. Bu kıymet normlarının kökü örfte bulunduğu için, mükâfat ve cezanın da nihayet örfe dayanması zaruridir. İşte, bunun içindir ki, ben ceza ve mükâfatı *yaygın* ve *organize* adlariyle ikiye ayırdım.

Bir millette sosyo-psikolojik olaylar, bir taraftan âdetler, gelenekler, teamüller, kanunlar gibi belirmiş ve tortulaşmış bir şekilde, diğer yönden de *örf* gibi, yaygın ve erimiş bir halde bulunduğundan, cemiyetin birinci hâline *organize cemiyet*, ikinci hâ-

line de, *yaygın cemiyet* adını veriyorum. Organize cemiyet, milletin bedenine, yaygın cemiyet ise, hayatına benzetilebilir. Çünkü, müesseseler birer *fonksiyon* (fonction) olacak yerde, birer *organ* mahiyetindedirler. Bu organlar örfe uygun oldukları nispette, canlıdırlar ve canlı oldukları nispette yaptıkları fonksiyon, *sosyal dayanışma*dan ibarettir.

Meselâ, kan dâvası bir müessese, yani sosyal bir organdır ki, fonksiyonu *klan dayanışmasını* husule getirmektir. Cemiyetin esas unsuru, klan bulundukça, kan dâvası örfe uygun, yani canlıdır. Halbuki cemiyet merkezileşmeye başlayıp da klanlar çözülmeye uğrayınca, artık klan dayanışmasına ihtiyaç kalmayıp, tam tersine, devlet dayanışmasına dayanmak gerekeceğinden, kan dâvası canlılıktan, yani örfe uygunluktan uzak kalır.

Bundan dolayıdır ki, bir cemiyetin *aşiret* hâlinden *devlet* haline geçtiği, kan dâvasının kalkmasiyle bunun yerine devlet tarafından icra olunan ceza usulünün konulmasından anlaşılır. Demek ki, aşiret tipinde olan bir cemiyette, kan dâvası aleyhine ne kadar propaganda yapılsa, hiçbir tesiri olamaz; nasıl ki, devlet tipinde bulunan bir cemiyette de, kan dâvasının lehinde yapılacak propagandaların hiçbir tesiri bulunamaz. Çünkü, örfe aykırı halk efkârının hiçbir hükmü yoktur.

Bununla beraber, devletin de kavme, ümmete, millete ait tipleri vardır. Bu tiplerde de başka başka örflere tesadüf edilir.

Meselâ kavme ait devlette, örf, asaleti *soy*'da arar: buna göre, bu tipte sosyal dayanışma, soydan gelen asalete dayanır. Böyle bir cemiyette, örf, kav-

min soylu olan kadınlarının diğer kadınlardan ayrılmasını *mâ'ruf* gördüğü gibi, soylu olan bu kadınların yabancı erkeklerle evlenmesini de *münker* görür.

İslâmiyetin ilk asırlarında, dinin saflığı ve bütünlüğü, yalnız Arap kavminin dayanışmasına dayanıyordu. Çünkü İslâmiyete, kılıç korkusiyle yeniden yeniye girmekte olan diğer kavimlerin dindeki samimiyetlerine o zaman tamamiyle güvenilemezdi. İşte, böyle bir devirde, Arabın üstünlüğü fikrinin mâ'ruf görülmesi gayet tabiî ve faydalıydı. Bu örfün tesiriyledir ki, **Hazret-i Ömer**, bir taraftan hür kadınların, yani Arap kadınlarının dengi olanlarla, yani yalnız Araplarla evlenmelerini emretti; diğer yönden de cariyelerin, hür kadınlara mahsus olan *celbab* ile örtünmelerini yasakladı. Çünkü, bu devirde Araptan başka kavimlere mensup olup da, İslâmiyeti kabul etmiş olanlara *mevâlî*, yani *azatlılar* adı veriliyor; buna göre, tamamiyle hür ve soylu sayılmıyordu.

Bununla beraber, İslâm devleti, sonuna kadar kavme ait bir devlet hâlinde kalmadı. Çünkü, Araptan başka olan kavimler, gittikçe İslâmiyet alanında büyük bir genişlik ve kuvvet kazandıkları gibi, dindeki selâhiyet ve Allah korkusuyla da Araplardan geri kalmamaya başlamışlardı. Bu hâlin neticesi olarak, ümmetin dayanışması artık Arabın üstünlüğü idealine dayanmıyordu. Müslüman kavimlerin eşit görülmesi ve ümmet dayanışmasının İslâmın üstünlüğü idealine dayanması lâzım geliyordu. İşte, Emevi hilâfetinin sonlarına doğru, bu nazariyeyi esas kabul eden *Şüubiye* partisi **Ebu Müslim-i Horasanî**'nin

sancağı altında üstün gelerek, Emevi hilâfetini düşürdü ve Abbasi hilâfetini kurdu. Bununla beraber, bu değişme, bir sülâle değişmesi mahiyetinde değildi. Çünkü, İslâm devleti "kavim tipi"nden çıkarak, "Şüubî tipi"ne geçmişti. Yani hakikî bir inkılâp vukua gelmişti. Bu inkılâbın derin ve esaslı sebebi ise, "örfün değişmesi"nden ibaretti. Yeni örf, Arap olmayan Müslümanların *azatlılar* sırasında görülmesini münker görüyor, bütün Müslümanların hür ve ulu olduğunu kabul ediyordu. Buna göre, yeni örf, fıkha da tesir icra ederek çeşitli belirişlerini, orada da gösterdi. Abbasi devrinin en büyük fakihlerinden olan **Süfyan-ı Surî** ve **Kerhî** adındaki kişiler **Hazret-i Ömer**'in "dengi olanlardan başkasiyle evlenmenin yasaklanması" hakkındaki emrinin tamamiyle zıddı olarak "nikâhta soyluluk denkliğinin geçerli olmadığı" hakkında fetvalar verdiler. Yine bu devrin büyük fakihlerinden olan **Hasan Basrî** ile **İbn-ül-Katan Hazret-i Ömer**'in yasağına karşı olarak cariyelerin celbab örtünmelerine dair fetvalar verdiler. (Bu mes'eleler hakkında *"Yeni Mecmua"* da çıkan *"Cinsi Ahlâk"* makalesi ile *"Aile Ahlâkı"* makalelerinde tafsilât vardır.)

Bununla beraber, bu büyük fakihlerin içtihatlarını kavim asabiyetlerine atfetmek doğru değildir. **İmam-ı Âzam** mevâliden olduğu hâlde, Emevî devrinde fetva vermeye başladığı için, **Hazret-i Ömer**'in yolunu tutarak soyda denkliliği tuttu. Halbuki **Süfyan-ı Surî**, halis Arap olduğu hâlde, soyda denkliğin aleyhinde bulundu. Demek ki, bu fakihlerin içtihatları tamamiyle menfaat ve karşılık-gütmezdi, yani bu fetvalar menfaat-gütmez ve hatâ işlemez

olan zamanının örfünün bir sesinden ibaretti. Bu yeni fetvalar, artık İslâm âlemindeki sosyal vicdanın Arap olmayan Müslümanlar arasında bir fark görmediğini gösteriyordu. Demek ki, sosyal ruhta esaslı bir inkılâp husule gelmişti. İşte, nice siyasî, hukukî, ahlâkî bir çok neticeler doğuran bu hakiki inkılâp, sosyal bünyenin ve onun neticesi olarak, örfün değişmesiyle husule gelmişti. Gerçi, İslâmiyetin ilk devrinde de **İmam-ı Ali** gibi *Şüubiye,* yani *"İslâmın üstünlüğü"* nazariyesine temayül eden kişiler vardı ve bunlar da kendi kanaatlerini hâkim kılmak için savaştılar. Fakat, örfe dayanmayan bu savaşma tesirsiz kaldı; Emevî hanedanı, zamanlarının örfünü daha iyi sezdikleri için, bu mücadelede üstün geldiler. **Hazret-i Ali** de zamanının örfüne uymayan dinî ve siyasî idealinin kurbanı oldu. Nasıl ki, Abbasiler devrinde de *"Arabın üstünlüğü"* propagandasında bulunan bir çok şairler ve yazarlar bulundu. Fakat, bu devirde de, tam tersine, örf, "Müslümanların eşitliği" idealinden ibaret olduğu için, bunların savaşması tesirsiz kaldı.

Bununla beraber, Şüubî saltanat, Müslüman kavimleri eşit yapmakla beraber, cemiyetler arasında, "idare edenler" ile "idare olunanlar" dan ibaret olmak üzere, iki eşit olmayan sınıf vücuda getirdi. "İdare edenler" sınıfına *ulema ve ümera* adları veriliyor, "İdare olunanlar" a ise, *râiyet* ismi veriliyordu. Yani, bugünkü tâbirle, *kosmopolit* olan Şüubî saltanat, öyle bir tiptir ki, bu devirde bulunan cemiyetlerin örfü, *emperyalism* ile *aristokrasi*'yi mâ'ruf görür. Çünkü bu devirdeki sosyal dayanışmanın kıvamı, şeref ve dayanışmanın idare edenler sını-

fına, yani kosmopolit bir kasta ait olmasiyle mümkündür. Halbuki, cemiyet, milli devlet tipine girince, bu yeni devirde doğan örf ve sınıf farklarının ve milletler arasındaki eşitsizliğin aleyhinde olduğu için, insanın üstünlüğü idealini *mâ'ruf* gördüğü gibi, gerek emperyalismi, gerek aristokrasiyi şiddetle *münker* görür. Artık bu devirde de, *emperyalism* yahut *aristokrasi* hakkında yapılacak propagandaların bir hükmü olamaz.

İşte ileri sürdüğüm misâller gösteriyor ki, örflerin değişmesi, bütün cemiyetlerin tekâmülünde sıralı ve düzgün bir surette beliren bir kanuna tâbidir. Her cemiyet, aşiret, kavim, ümmet ve millet tiplerinden geçtiği gibi, bu tiplerden her birinin de kendine mahsus belli bir örfü vardır. O hâlde, cemiyet ardarda birtakım örflerden geçmek ve tekâmülünün her devresinde ise, mutlaka belli bir örfe tâbi bulunmak mecburiyetindedir. Buna göre, bir aşirette, ümmet tipine ait örf görülmediği gibi, bir kavimde de millet tipine ait örf görülemez. Bununla beraber, bir takım tahrikçiler, kavim devrinde, aşiret örfünü, ümmet devrinde kavim örfünü, millet devrinde ise ümmet örfünü yeniden diriltmeğe, uyandırmağa çalışırlar. Bu tahrikçilerin husule getirecekleri halk efkârı, köksüz ve temelsiz olmakla beraber, geçici bir zaman için zihinleri karıştırabilir, ruhları incitebilir. Buna göre, eğer modern savaşçıların, zamanın örfünü yücelterek bu irtica hareketlerine mukavemet göstermesi faydalı ve lâzımdır. Çünkü, örfün uzun müddet hareketsiz kalması, herkesçe, sun'i olarak husule getirilen halk efkârının örf mahiyetinde kabul edilmesi neticesini doğura-

bilir. Bazan bu yanlış görüşe dayanılarak, zararlı işlere de kalkılabilir ki, bu hâl, tekâmülü durdurmasa bile, geciktirebilir. Buna göre, buna meydan vermemek, örf bekçilerinin vazifesidir. Fakat, şurası unutulmamalıdır ki, bu savaşçılar, kendi ferdî kanaatlerini değil, cemiyetin hakikî örfünü yüceltmekle mükelleftirler. Bu işte fert, cemiyetin bir âletinden, bir tercümanından başka bir şey değildir.

Bu makalede, örf hakkındaki görüşümü daha açık bir surette göstermeye çalıştım. Söz uzadığından mes'elenin diğer noktalarını başka bir makaleye bırakıyorum.*

* **Yeni Mecmua**, İkinci Cilt, Sayı: 38, 4 Nisan 1918, S. 222 - 225.

VII. BÖLÜM

YAYGIN VE ORGANİZE MÜEYYİDELER

- Yaygın ve Organize Müeyyideler

YAYGIN VE ORGANİZE MÜEYYİDELER

Mükâfat ve cezaya dair makalelerimde "yaygın ve organize müeyyideler" hakkındaki fikirlerimi daha açık bir surette yazacağımı vaadetmiştim. Bu makalede o vaadimi yerine getiriyorum.

Ben cemiyetin kültürel tekâmülünü, birbiri ardından olmak üzere, bu dört merhaleden geçmesinde görüyorum: Aşiret, kavim, ümmet, millet.

Cemiyetin bir merhaleden diğer merhaleye geçtiği devreye, *buhran devri* (période critique), her merhalede intizamın mevcut olduğu zamana *organik devir* (période organique) adları verilir.

Organik devirlerde mevcut teşkilâtın, halk üzerindeki otoritesi kuvvetli olduğu için, organize müeyyideler hâkimdir. Buhran devirlerinde, eski teşkilât nüfuzunu kaybetmiş, yeni teşkilât henüz vücuda gelmemiş olduğu için, hususiyle yaygın müeyyide hâkimdir. İşte "yaygın müeyyidelerin hâkim olduğu anlar" ifadesinden maksadım, eski teşkilâtın tesirlerini sarsan bu buhran devirleridir.

Bir cemiyet, aşiret tipinden kavim tipine geçerken, mükâfat ve cezada esas olan kıymet hükümleri tabiatıyla değişir. Kavim tipinden, ümmet tipine, ümmet tipinden, millet tipine geçerken de aynı hâl husule gelir. Yaygın reislerin, yani yenilikçi mahiyetinde olan büyük adamların ortaya çıkışı bu

geçiş devirlerine tesadüf eder. Çünkü, organik devirlerde organize reisler, cemiyetin organize vicdanını gösteren bir takım belli kaidelerle iktidar mevkiine geçerler. Halbuki, buhran devrinde cemiyetin organize vicdanı sarsılmış, yerinde yaygın bir vicdan vücuda gelmiştir. O hâlde, bu yaygın vicdanı en kuvvetli bir surette duyan ve yaşayan insanların, cemiyetin yaygın reisleri mahiyetini alması zaruridir. Halkın içinden birdenbire kaynayıp çıkan bu büyük peygamber insanlara tarih, yenilikçi ve dâhi adlarını veriyor.

Demek ki, yenilikçilerin ortaya çıkışı yenilik devirlerine tesadüf ediyor. Yani yenilikçiler, sosyal yenilikleri yaratmıyorlar, belki kendiliğinden husule gelmiş olan sosyal yeniliklerdir ki, yenilikçileri yaratıyor. O hâlde, büyük yenilikçileri aşiret ile kavim arasında, kavim ile ümmet, ümmet ile millet arasında ortaya çıkışları itibariyle sınıflayabiliriz. Yalnız, şu husus da unutulmamalıdır ki, saydığımız bu üç merhale, büyük merhalelerden ibarettir. Bunların arasında, birtakım küçük merhaleler de vardır. Meselâ, *"Année Sociologique"* e göre, aşiret cinsinin dört nev'i vardır ki, dört küçük merhale demektir.

Kavim cinsinin de site, birleşik kavim gibi nev'ileri vardır. Ümmet cinsinde otokrasi ve feodalism nev'ilerini, millet cinsinde de yeni devlet, çağdaş devlet, gelecek devlet nev'ilerini kabul edebiliriz. Buna göre, yenilikçilerin sınıflamasında, cemiyetin yalnız bir cinsten diğer cinse geçtiği intikal devirlerini değil, bir nev'iden diğer nev'e geçtiği geçit noktalarını da dikkate almak lâzımdır.

Sosyal hayatın bu geçit noktalarında organize müeyyideler gayet zayıftır. Buna göre, yeni teşekküle başlayan sosyal vicdan, yaygın bir müeyyide husule getirir. Bu gibi anlarda sosyal kıymetlerin eski dereceler dizisi bozulur; yeni idealler doğduğu gibi, kıymetler ve idealler yeni bir dereceler dizisi şeklinde sıralanır. Mükâfat ve ceza kıymetlere, ideallere tâbi olduğu için, tarihin bu geçit noktaları, mükâfat ve cezanın da inkılâp anlarıdır. Bu anlarda yalnız idealler değişmiyor, aynı zamanda organize müeyyideler yerine, yaygın müeyyide geçiyor. Çünkü eski idealler organik hâle geldiği için, organik bir müeyyideye dayanır. Yeni idealler ise, henüz yaygın bir hâlde bulunduğu için, yaygın müeyyideye dayanmış bulunur.

Cemiyette var olan bu hâle okullarda da tesadüf edilebilir. Çünkü evvelâ, okul, cemiyetin küçük bir modelidir. Cemiyet bir intikal buhranı geçiriyorsa, okul da aynı buhranı geçiriyor demektir.

Sonra, çocukluk devri, yaygın bir hayat çağıdır. Çocuk dünyaya gelirken, sosyal olmayan bir varlıktır. Çocuğun ruhunda sosyal bir organlaşma henüz mevcut değildir. Okul, bu organlaşmayı vücude getirmeye çalışan bir müessesedir. O hâlde, okul hayatı, tamamiyle tarihin intikal devreleri gibi, bir buhran zamanıdır. Bu zamanda organize hayat ile yaygın hayat devamlı bir mücadele halindedir.

Misâl olarak ben, kendi çocukluk hayatımı anlatacağım. Ben çocukken, bazılarına göre çok tembel, bazılarına nazaran da çok çalışkandım. Okulun derslerine hiç çalışmazdım. Fakat geceli gündüzlü meşgul olduğum bir şey varsa, o da kitap okumaktı.

Yedi yaşındayken *, *Âşık Garip, Kerem, Şah İsmail* gibi kitaplardan bir koleksiyonum vardı. Bir iki sene sonra tiyatro kitaplarına, daha sonra romanlara, şiir ve edebiyat kitaplarına sarıldım. Öğretmenler nazarında okulun en tembel talebesi bendim; fakat, talebeler nazarında en çok okuyan yine ben tanınıyordum. *Askerî Rüşdiye*nin ikinci senesinde iken, hesap öğretmenimiz, bize derhal çözmek üzere, bir takım hesap problemleri verir, çözene *aferin varakası* vereceğini vaadederdi. Ben bu problem çözümünü, bilmece çözümüne benzettiğim için, bunu gayet eğlenceli buluyor, her def'asında sür'atle çözerek öğretmene götürüyordum. Fakat, öğretmen bana vaadettiği mükâfatı vermiyor, bunu mutlaka bir başkasından aldığımı iddia ediyordu. Halbuki ekseriya problemi yalnız ben çözüyordum, bazan başkaları çözseler bile, pek geç kalıyorlardı. Buna göre, başka birinin bana yardım etmesine imkân yoktu. Bir müddet sonra, öğretmen de bunun farkına vardı. Fakat bu kere de, dolabımda, koynumda, cebimde gizli bir kitap aramaya başladı. Gûya, ben bu çözüm şekillerini bir kitaptan alıyormuşum! Bu iddia öğretmenin, bütün problemleri bir basılmış kitaptan aldığını gösterdi. Fakat, bende öyle bir kitap yoktu. Bunu sınıf arkadaşlarım pek âlâ biliyorlardı.

Öğretmenin bana güvenmemesine sebep, benim tembel bir talebe olarak tanınmaklığımdı. Hesabın dört işlemine ait tariflerini ezber olarak söyleyemiyordum, kerrat cetvelini de ezberleyememiştim. Hâsılı, organize bilgim yoktu. Onun için organize

* 1883 - 1884. — R. K. —

mükâfata erişemiyor, tam tersine, güvenilmemek gibi acı bir cezaya uğruyordum. Bununla beraber, organize okuldan gördüğüm bu cezaya karşı, yaygın okul beni mükâfatlandırdı. Sınıf arkadaşlarım, problemleri gayet kolay çözdüğüm için, benim iyi hesap bildiğime kani oldular. Bu kanaatleri neticesi olarak, kendilerine de hesap öğretmemi rica etmeye başladılar. Bir çokları hesap kitabını yakalayarak, yanıma gelir, bana "şu ibareyi anlat" derdi. Halbuki, ben o ibareleri ne okumuş, ne de anlamıştım. Fakat, yapılan ısrarlara karşı gelemeyerek, kitabı dikkatle okuyarak anlatmaya başladım. Bu zorla okumaların neticesi olarak, ilim lisanının mantığını öğrenmeye muvaffak oldum. Evvelce, hikâye, tiyatro, şiir, roman gibi şeyleri, sırf bir oyun, bir eğlence olarak okurdum. Ders kitapları ise ruhuma coşkunluk veren canlı hayalleri, müşahhas fikirleri ihtiva etmediği için, ruhumu sıkardı. Mücerret tariflerden mürekkep ilim lisanının medrese manâtığını ise hiç anlayamıyordum. Fakat, başkalarına anlatmak mecburiyeti beni uğraştıra uğraştıra, mücerret şeyleri anlamaya alıştırdı. Artık matematiğe ait kitaplar da, benim için edebî kitaplar gibi bir eğlence zemini oldu. İşte, böyle bir neticenin husule gelmesi, benim için gayet faydalı bir netice oldu. Bundan başka, talebenin benim lehimde beliren yaygın güveni hakikî bir mükâfattı. Bu mükâfatı bana, yaygın okul, yani sınıf arkadaşlarım veriyordu.

*Askerî Rüşdiyesi*nde tembellikle meşhur olmama rağmen, nihayet matematikte kabiliyetli olarak tanınmıştım. Yukarı sınıflara çıktıkça, bu hususta kabiliyetimi bütün öğretmenler kabul etmeğe mec-

bur oldular. Fakat, okulun son senesinde bulunduğum zamanlarda bile, *Kavaid-i Osmaniye* dersinde en az numara alan bir talebeydim. Halbuki ben o zamana kadar, binlerce edebî kitap okumuş, lisanın bünyesine oldukça vâkıf olmuştum. Lisanı, vezni, kafiyesi düzgün şiirler yazabiliyordum. Arkadaşlarım lisan ve edebiyatta beni takdir ediyorlardı. Kavaid öğretmeninin nazarında ise, lisan dersinin en büyük cahili bendim; çünkü **Cevdet Paşa**'nın *Kavaid-i Osmaniye* adlı kitabını harfi harfine ezberleyemiyordum.

Bu misâller gösteriyor ki, çocukların tembelliği ve çalışkanlığı iki türlüdür. İnsanı çalıştıran saike *irade* adı verilir. İrade, ya "coşkunluk"a yahut "çaba"ya dayanır. Çocuk, oynarken, eğlenirken, ruhunda saik olan "coşkunluğa dayanan irade"dir. Bazı çocuklar, bu oyun coşkunluğunu kitaplara kadar yayarak, sırf eğlence için, uzun mütalâalara koyulabilirler. Bu nev'iden olan çalışkanlığa, "coşkunluğa dayanan çalışkanlık" diyebiliriz. Coşkunluğa dayanan iradenin yokluğundan husule gelen tembelliğe de "coşkunsuzluk" adı verebiliriz. Bir takım çocuklar da, ya ana babalarını ya öğretmenlerini memnun etmekten bir haz duyarak, vasıtasız bir zevkten ziyade, vasıtalı ve uzak bir zevkin tesirine tâbi olup, sırf "çabaya dayanan bir irade" ile çalışırlar. Bu türlü çalışkanlığa da "çabaya dayanan çalışkanlık" diyebiliriz. Çabaya dayanan iradenin yokluğundan husule gelen tembelliğe de "çabasızlık" adı verebiliriz.

Ben çocukken, çabaya dayanan iradeden mahrumdum; fakat, kendi kendime sevdiğim kitapları

okumak için, gayet şiddetli bir coşkunluğa dayanan iradem vardı. Demek ki, tembelliği çabasızlıktan ibaret görenler için, gayet tembeldim; coşkunsuzluktan ibaret görenler için ise, gayet çalışkandım.

Bununla beraber, bu hâl, bende bugün bile devam etmektedir. Bugünkü hayatımda da coşkunluk duyduğum işlerde, son derece faalim; halbuki, coşkunluk duymadığım sahalarda çaba sarfiyle hiç bir iş yapamam. Okullarda derslerin intizamını temin eden bir program, kaideleri tespit eden bir yönetmelik bulunduğu için, organize müeyyidelerin mevcudiyeti zarurîdir. Organize müeyyideler, çabaya dayanan bir iradeyi, çabaya dayanan bir çalışkanlığı gerektirir. Halbuki, çocukların ruhunda en canlı âmil, oyunlarda ve eğlencelerde duydukları coşkunluk olduğu için, çocukluğun en kuvvetli zembereği coşkunluğa dayanan dikkat, coşkunluğa dayanan iradedir. Çocukların coşkunluğa dayanan çalışkanlığını söndürmemek, tam tersine, canlı kuvvetten istifade etmek terbiyenin en esaslı hedefi olmalıdır.

Benim *Askerî Rüşdiye*sindeki bu tezatlı hayattan kazanmış olduğum duygu şu oldu: Resmî makamların organize reislerin takdir yahut kınamasına kıymet vermemek! Gerçekten ben bu devreden sonra, fertlerin ne övmelerine ne de yermelerine ehemmiyet vermedim. *"Vanité"* den kurtulabilmek için, felsefe mütealâalarından gördüğüm fayda kadar, çocukluk hayatına dair bu tecrübelerden de menfaat gördüm. *Askerî Rüşdiye*sinde talebe arasında cezaya karşı garip bir ruh hâli vücuda gelmişti. O zaman ceza olarak avucumuzun içine değnekle beş, on, onbeş, ilh... darbe vurulurdu. Bu zamanlarda dayak

yemenin şerefe aykırı olduğunu hiç duymuyor, tam tersine, acıya tahammül göstermeyi bir yiğitlik sayıyorduk. Hangimiz, elimizin değnek darbeleri altında kızarmasına rağmen, yüzümüzü ekşitmez, kayıtsız bir vaziyet göstersek, içimizde o, kahraman tanınırdı. Böyle bir kahraman tanınmak için, hepimizde büyük bir şevk vardı. Bu hâlin bir neticesi olarak, içimizde yalan söylemek de azalıyordu; çünkü çocuğu yalana sevk eden başlıca korku, ceza korkusudur. Meselâ, ben dahiliye subayları nazarında "hiç yalan söylemez" diye tanınmıştım. Gerçekten cezayı dâvet eden hiç bir kabahatimi saklamaz, elimi değneğe karşı metanetle açar, bu ıstıraplı spora mukavemet gösterdikçe, daha çok metin olduğuma kanaat getirirdim.

Daha sonra, *Askerî Rüşdiye*sini bitirdikten bir iki sene sonra, *Mülkiye İdadisi*ne girdim. Orada, aramızda büsbütün başka bir ruh hâli husule geldi. Burada insanlığın şerefini, karakterin mahiyetini başka türlü anlamağa başladık. Ruhumuzda millet, vatan idealleri, hürriyet, eşitlik aşkları uyanıyor, insanların dayak yemek gibi bir aşağılıktan uzak olması lâzım geldiğine dair bir kanaat doğuyordu. Bir gün dersanede, mubassırlardan biri elindeki değneği bir arkadaşımıza vurdu. Bu olay sınıfta büyük bir galeyanın doğmasına sebep oldu. Sınıf, kısa bir görüşmenin neticesinde, dersten çıkınca mubassırların, muavinlerin elindeki değnekleri alıp kırmağa, bir daha okul yönetim kurulundan hiç kimsenin değnek taşımıyacağını yönetim kuruluna bildirmeğe karar verdi. Bu karar yerine getirildikten sonra,

artık okul idaresi değnek kullanmağa hiç bir zaman cesaret edemedi. Demek ki, okulda doğan bir örfün neticesi olarak talebeler arasında verilen bir karar, yönetim kurulunca bir kanun kıymetini kazanmıştı.

Diyarbekir'in bu *Mülkiye İdadisi*nde hakikaten birbirinden ayrı olarak iki okul vardı: Biri organize okul, diğeri yaygın okul. Çok kere organize okulun cezalandırmak istediği fertleri, yaygın okul mükâfatlandırırdı. Fakat buradaki ikilik, *Askerî Rüşdiye*sindeki ikiliğin aynı değildi. *Rüşdiye*de çocukluğun oyundan duyduğu coşkunluk ile derslerin istediği çaba arasında yaştan ileri gelen bir zıtlık vardı. *İdadi*de ise, umumî cemiyet muhitinde husule gelen vatancılık ve hürriyetçilik cereyanları okula da nüfuz ederek idare ile çarpışıyordu. Nasıl ki, bugün de çoğu okullar bu hâldedir: Birçok öğretim yerlerinde organize okul türkçü olmadığı hâlde, yaygın okul türkçüdür. *

---

* **Yeni Mecmua**, İkinci Cilt, Sayı: 42, 2 Mayıs 1918. S. 307 - 308.

DÖRDÜNCÜ KISIM

MAARİF MES'ELESİ

VIII. BÖLÜM

MAARİF MES'ELESİ

- Maarif Mes'elesi

MAARİF MES'ELESİ

Türkiye'yi diğer ülkelerden ayıran hususî bir hâl var: Başka milletlerde en karakterli ve ahlâklı kimseler tahsilde en ziyade ileri gitmiş fertler arasından çıktığı hâlde, bizde ekseriyetle bunun aksi vâki oluyor. Türkiyede vatan için, en zararlı adamlar, medrese yahut okuldan pay alanlardır. Meşrutiyetin ilânından beri gördüğümüz bir çok vakıalar, bu paradoksal hakikati doğrulamaktadır. Bu vakıalardan çıkan netice şudur: Türkiyede medrese ve okul, terbiye ettiği fertlerin ahlâk ve karakterini bozuyor.

Bizi diğer milletlerden ayıran bu özelliğin sebebi nedir? Bence bunun bir tek sebebi var: Bu sebep, diğer milletlerin maarifi, millî bir mahiyette olduğu hâlde, bizim maarifimizin kosmopolit bir hâlde bulunmasıdır. Maarifimizin kosmopolit olduğunu anlamak için derin incelemelere lüzum yoktur. İstanbul'daki kitapçı dükkânları ile öğretim yerlerine, sınıflayıcı bir bakışla bakmak kâfidir. İstanbul'da üç türlü kitapçı vardır: Birincisi **sahaflar**, ikincisi Beyoğlu kitapçıları, üçüncüsü Bâbıâli caddesindeki kitapçılar. Sahaflardaki maarif, Arap ve Acemce; Beyoğlu kitapçılarındaki maarif, Avrupa'ya aittir. Bâbıâli caddesindeki Tanzimat maarifi ise, bu evvelkilerin perişan tercümelerinden acemicesine

kendisinin gibi gösterilmiş eserler ile taklitlerinden meydana gelmiştir. Millî maarifimizin ne kitapları, ne de kitapçıları henüz vücuda gelmemiştir. Öğretim yerleri de kitapçı dükkânlarına simetrik olarak üçtür: Medreseler, Yabancı okullar, Tanzimat Okulları. Sahafların kitapları medreselerde, Beyoğlu'nun kitapları yabancı okullarında, Bâbıâli caddesinin kitapları da Tanzimat okullarında okutulur.

Bu üç öğretim yerinin birbirinden farkları o kadar bârizdir ki, herhangi bir Türk ile on dakika görüşmeniz, onun hangi öğretim yerinden yetişmiş olduğunu anlamanıza kâfi gelir. Aralarındaki bu derin farklarla beraber, bu üç öğretim yeri bir müşterek hassaya sahiptir: Oralarda yetişen *sofi, levanten, tanzimatçı* tiplerinin üçünde de karakter göremezsiniz. Memleketimizin en büyük hastalığı, birbiriyle anlaşamıyan bu üç türlü zihniyetle idare olunması ve ne yazık ki, bu zümrelerden üçünün de karakterden mahrum bulunmasıdır. Fakat, teşekküre değerdir ki, bilgi sahibi mutlaka bu öğretim yerlerinden birine mensup değildir. Bu sayede **Namık Kemâl** gibi kendi kendine yetişen ve millete faydalı olabilen, karakter sahibi, kendini yetiştirenler olabiliyor.

Maarifin ne suretle mevcut olabileceğini anlamak için, evvelâ onun ne gibi kısımları ihtiva ettiğini aramak lâzım! Her millet iki muhite intıbak etmek mecburiyetindedir; birincisi kosmik muhittir ki, buna intıbaktan *tabiî ilimler* meydana gelir; ikincisi o milletin mensup bulunduğu milletlerarası medeniyet muhitleridir ki, buna intıbaktan da *kültür* yani *millî bilgiler* vücut bulur. O hâlde milletin

bu iki muhite intıbakından fertlerinden de iki nev'i intıbak mecburiyeti çıkar ki, bunlar da öğretim ve terbiyeden ibarettir. Öğretim, ferdi tabiî ilimlerle donatarak onu kosmik muhite intıbak ettirir, yani maddî kuvvetleri kullanacak bir güce sahip kılar. Terbiye ise, onu kültür, yani millî bilgilerle silâhlandırarak, sosyal muhite intıbak ettirir. Yani sosyal kuvvetleri sevk ve idare edecek bir güce sahip kılar. Her milletin kültürel, yani millî bilgileri kendisine mahsustur. Milletlerarası gelenekler, ancak millî örfe uygun hâl aldıktan ve kendine benzettikten sonra millî müesseseler mahiyetini aldığını ve kültürün bu millî müesseselerin toplamı olduğunu önceki bölümde görmüştük. Bu müesseselerden her nev'i, bir millî bilginin konusunu teşkil eder; meselâ, bir milletteki ahlâkî müesseselerin toplamı millî ahlâkın; dinî, hukukî, estetik, lenguistik, iktisadî müesseselerin toplamları da millî din ilmi, millî hukuk, millî estetik, millî lenguistik ve millî iktisadın konusunu teşkil eder. Her milletin bu altı nev'i müesseseleri, kendine uygun hususî bir şekilde bulunacağından, her milletin bunları konu alan sosyal bilgileri de kendine mahsustur ve buna göre de tamamiyle millidir. Millî bilgilerin mevcudiyetini meydana koyan sosyologlardır. Henüz sosyoloji ilmi kuvvetli bir surette yerleşmiş değilken, sosyal sahaya filosoflar hâkim olduğu için, millî bilgiler bâriz bir surette teşekkül edemiyordu. Eski filosoflar, medeniyetin ferde ait ruhî ihtiyaçlardan doğduğuna inanmış bulundukları ve ferdî psikoloji bütün kavimlerde aynı mahiyette bulunduğu için, yalnız bir türlü medeniyetin mevcudiyetini kabul edebilirlerdi. Buna beşerî me-

deniyet adını veriyorlar ve milletlerin mevcudiyetini kabul etmedikleri gibi, hususî kültürleri olduğunu hiç hatırlarına getirmiyorlardı. Fakat filosoflar bu hareketleriyle hem kendilerini, hem de başkalarını aldatıyorlardı. Çünkü bir filosof hangi millete mensup ise, haberi olmadan o milletin kültürünü, beşerî medeniyet halinde görüyordu. Yani ancak kendi millî vicdanının gözlüğüyle seyrediyordu. Bundan dolayıdır ki, filosofların tesis ettikleri beşerî iktisat, beşerî hukuk, beşerî ahlâk, beşerî estetik gibi felsefî ilimler kurucularının haberi olmaksızın, millî mahiyeti haiz bulunuyordu. Meselâ, **Adam Smith** *économie politique*'i tesis ederken, beşerî bir ilim kurup düzenlediğine kaniydi; halbuki haberi olmadan İngiltere'nin millî iktisadını tesis ediyordu; çünkü İngiltere, o zaman bir taraftan sanayide en çok ileri gitmiş bir memleket olduğu için, mamûl mallarını ihraç etmek, diğer yönden de dışardan memlekete istihlâk için hububat ve gıda maddeleri ve sanayide kullanmak için, ilk maddeleri ithal etmek mecburiyetinde bulunuyordu. Bu vaziyette bulunan bir memleketin millî iktisadı, *mübadele serbestliği* esasına dayanmak lâzım gelirdi. İşte, **Adam Smith** bu esasa dayanan bir iktisat ilmi tesis ediyordu ki, o zaman için ancak İngiltere'ye uygun gelebilirdi. Bununla beraber, başlangıçta diğer milletlerin iktisatçıları bu hakikatı anlayamadılar. Millî sanayii olmayan memleketlerde de *Manchester iktisadı* öğretildi ve tatbik olundu. Fakat en evvel Amerikalı **Carey** bu iktisadî mesleğin kendi memleketine tatbik kabiliyeti olmadığını meydana koydu; çünkü o zaman Amerika, millî sanayie sahip değildi. Sonra da Al-

man iktisatçılarından **Friedrich List, Carey**'in çığrından giderek Alman millî iktisadını kurmağa çalıştı. Almanyanın siyasî birliğinden önce *Zollverein* adı verilen gümrük birliğini meydana getiren **Friedrich List**'tir. Gerek **Carey** ve gerek **Friedrich List**, memleketlerinin millî iktisadını, himayecilik esasına dayatarak tesis etmişlerdi. Çünkü, millî sanayii mevcut olmayan bir memleket, ancak himayecilik yoluyla bu en lüzumlu iktisadî organlara sahip olabilir. Fakat bugün Almanya, millî sanayide mükemmelleşmenin son derecesine vardığı için, artık millî iktisadının esasları değişmek lâzım geliyor. Bundan dolayıdır ki, **Helfferich** Alman millî iktisadını **Adam Smith**'in mesleğine uygun bir şekle sokarak, yeni bir tarzda kurmağa çalışıyor. Yani bugünkü Almanya, dünkü İngiltere gibi, mamûl mallarını kolayca ihraç ve muhtaç olduğu ilk maddeleri ucuzca ithal edecek bir iktisat usulü takip etmek mecburiyetinde bulunuyor. O hâlde biz, millî sanayide ileri gitmiş milletlerin iktisat usullerini okullarımızda öğretimini yaptıkça yahut hayatımızda tatbik ettikçe, iktisatça yok olmaya doğru gidişimize hiç şaşmamalıyız. Bizim bu hâlimiz, herhangi bir hastalıkta faydası sabit olan bir ilâcı bütün hastalıklar için çare diye kullanmaya benzer. Her derdin çaresini bilen tabipler birçok fertleri öldürdükleri gibi, beşeri iktisat âlimleri de birçok milletlerin yoksulluğuna sebep olmuşlardır. Bu milletlerden birisi de Türkiye olduğuna hiç şüphe yoktur.

İkinci bir misâl daha verelim. Büyük inkılâptan evvel Fransa'da soylular ve rahipler adlariyle iki imtiyazlı sınıf mevcuttu. *Burjuva* sınıfı bilgi,

ahlâk ve servetçe bu iki sınıfa üstün gelecek bir seviyeye geldiği hâlde, hukuken aşağı bir mevkide bulunuyordu. Burjuva sınıfı arasında ortaya çıkan hukuk felsefecileri, bu imtiyazları kaldırarak üç sınıf arasında eşitlik husule getirmek istiyorlardı. İmtiyazlar, tarihî bir gelenek yahut sosyal bir müessese şeklinde göründüğü için, ne tarihî hukuk, ne de sosyal hukuk nazariyeleri bunların işine gelmezdi. İmtiyazları yıkmaya hizmet eden bir hukuk felsefesi, hukukun kaynağını ancak ferdin asıl yaradılışında görebilirdi. İşte, bu suretle sırf Fransa'nın siyasi ihtiyaçlarının bir zarurî neticesi olarak *tabiî hukuk* nazariyesi meydana geldi. Tarihî ve sosyal hukuklara karşı olan bu nazariye, kurulmuş teşkilâtın, gelenekleşmiş kaidelerin, mevcut düzenin düşmanı idi. Buna göre, bu nazariyenin teşvikiyledir ki, Fransa İnkılâbı meydana geldi. Fakat bu nazariye, yıkmak için ne kadar elverişli ise, yapmak için o kadar iyi değildir. Bundan dolayıdır ki, Büyük İnkılâptan da yakın zamanlara kadar Fransa'da sabit bir idare tarzı teessüs edemedi. Tabiî hukuk nazariyesi, daimî bir ihtilâl mikrobu suretinde, fertleri tabiî haklarını istemeye sevk ediyordu. Son zamanlarda Fransa hukuk felsefesi, başka istikametler almak sayesindedir ki, orada kuvvetli bir hükûmet teessüs edebildi. O hâlde, tabiî hukuk felsefesi, Fransanın inkılâptan evvelki millî hukuku olduğu gibi, **Léon Duguit**'nin objektif *hukuku* ile emsali hukuk nazariyeleri de bugünkü millî hukukunu teşkil ediyor. Almanlar, İngiltere'nin millî iktisadını taklit etmedikleri gibi, Fransa'nın millî hukukunu da örnek tutmadılar. **Hegel** ve **Jhering** gibi hukuk-

çular, Fransızların tersine olarak, devleti takviye edecek esaslar kabûl ettiler. Bu sayededir ki, Almanya'da Fransa inkılâbına benzer ihtilâller ve kargaşalıklar vukubulmadı. Bununla beraber, son zamanlarda Almanya'da da **Georg Jellinek** gibi, ferdi hukukun savunucusu hukukçular yetişmeye başladı. Demek ki, Almanya'nın bugünkü siyasî bünyesi yeni bir millî hukukun tesisini istemeye başladı. Bizde de inkılâptan evvel ruhlarda hâkim olan tabiî hukuk felsefesiydi. Ve inkılâp, bu fikrin tesiri altında vukubuldu. Meşrutiyetin ilânından sonra husule gelen karışıklıkların sebebini ararsak, yine bu fikrin tesirinde buluruz. Çünkü her fert, "hakkımı isterim" diye bağırıyordu; her ferdi ihtiras istilâ etmişti. Bu tehlikeli cereyanı durdurmak için, hukukçularımızın ortaya yeni bir hukuk koymaları lâzım gelirdi. Fakat ne yazık ki, bizde henüz millî düşünürler mevcut olmadığı için, böyle bir teşebbüs görülmedi ve düzen ancak "hak yok, vazife var" düsturunu kaide sayan sıkı yönetim sayesinde sürdürülebildi.

Bir üçüncü misâl daha verelim: Bundan bir asır evvel Almanlar, edebiyatta Fransızların taklitçisi idiler. Hiç bir eserde Alman estetik zevki duyulur değildi. Henüz Almanlar, millî zevklerini bulamamışlardı. Fakat, yavaş yavaş Almanlar'da millî vicdan uyanmaya başladı. O zamana kadar yazılmış olan bütün edebî eserleri tenkit ettiler. Fransız Edebiyatına benziyen her eser çirkin görülüyor, bir eser Fransızlığa ne kadar çok benzemezse, o kadar Almanlıkla dolu sayılıyordu. Alman san'atkârlar, Alman zevkini ancak Fransız zevkine benzememek,

ondan uzaklaşmak vasıtasiyle bulacaklarına kani olmuştular. Yalnız mukayesede hareket noktası olmak üzere, İngiliz Edebiyatını da gözlerinin önünde tutuyorlardı; çünkü kanlarında az çok Cermenlik bulunduğu için, İngilizleri kendilerine daha yakın görüyorlar, İngiliz zevkini ölçü kabul ederek, Fransız zevkinin çirkinliğini bu mikyastan uzaklaşmasiyle ölçüyorlardı. İşte bu suretledir ki, Almanlar millî zevklerini buldular, millî bir edebiyat ve millî bir estetik meydana getirdiler. **Lévy - Bruhl** diyor ki, Fransa'da tenkit edebiyattan doğmuş iken, Almanya'da edebiyat tenkitten doğdu. Biz de ancak bu usulü takip ederek millî zevkimizi bulabiliriz. Eski Edebiyatımız Acemcenin, Yeni Edebiyatımız Fransızcanın taklidiyle meydana gelmiş gayr-i millî edebiyatlardır. Eski Edebiyatımız arasında Acem Edebiyatına benzeyen bütün eserleri, Yeni Edebiyatımızdan Fransız Edebiyatına benzeyen bütün parçaları gayr-i millî sayarak reddetmeliyiz. Bu eserler arasında, bu iki edebiyata benzemeyenler varsa bizimdir. Millî zevkimizi ancak onlarda bulabiliriz. Bununla beraber, biz de mukayesede bir hareket noktası olmak üzere Macar, Fin gibi asıl itibariyle bize yakın milletlerin edebiyatlarını, ölçü kabul edebiliriz. Hattâ İngiliz, Alman, Rus edebiyatlarına da müracaat etmeliyiz. Bir millet, bir hususiaki şahsiyetini bulmak için, o hususta hangi kültürün tesiri altında kalmış ise, ona benzememek ve ona benzemeyen eser yahut müesseselerini kendinin öz malı saymak usulünü takip etmelidir. Biz edebiyat hususunda, Acem ve Fransız kültürlerinin tesiri altında kalmışız. Hukuk, ahlâk, felsefe hususlarında da Arap ve Fransız kültür-

lerine bağlı durumda kalmışız. O hâlde bu hususlarda Arap ve Fransız kültürlerine benzememeyi usul kabul etmeliyiz. Meselâ, hukukta Araplara göre hususî otorite, âmme otoritesinden çok kuvvetlidir; bize göre ise, âmme otoritesi hususî otoriteden çok kuvvetlidir. Ahlâkta Arap bağışlayıcı, biz ise adaletçiyiz; çünkü onlar aileci, biz devletçiyiz. Dinî felsefede Arap *mehafetullah* (Allah korkusu) ı biz *mehabbetullah* (Allah sevgisi) ı esas kabul ederiz.

Bir dördüncü misâl: **Lévy - Bruhl**, filosofların yazdığı ahlâk ilmi kitaplarını inceleyerek diyor ki bunlarda nazarî ahlâk hep başka başka esaslara dayanırken, amelî ahlâk aynı medeniyet ve aynı millette ayni zaman için daima müşterekti r. Demek ki, filosof bütün beşeriyet için bir ahlâk kitabı yazarken, nazarî ahlâkta hangi esası kabul ederse etsin, amelî ahlâkta kendi milletinin, medeniyetinin ve zamanının ahlâkını esas kabul ediyor; yani haberi olmadan bir millî ahlâk kurup düzenliyor. Mutlaka din ilmi ve lenguistik de böyledir. O hâlde, sosyal ilimler mukayeseli ve objektif bir surette teessüs edinceye kadar, biz memleketimizde başka milletlerin başka kültürlere ve zamanlara göre teşekkül etmiş, millî bilgilerinin öğretimini yapacağız. Bundan nasıl bir netice çıkacağı malûmdur. Ruhların dengesi, kitap ile hayat arasındaki ahenkten husule gelir. Bizim okuyacağımız kitaplar hayatımıza uygun olmayanlardır. O hâlde, düşündüklerimiz, duyduklarımıza hiç bir zaman uymayacak. Fikirlerimiz ile hislerimiz daima mücadelede bulunacak. Terbiye, millî kültürün ferdî ruhlarda neticesi demek iken, bizim ruhumuza başka milletlerin, başka zamanların kültürlerinden ayrıl-

mış kırıntılar dolacak ve biz kültürümüze bir ecnebi gibi yabancı kalacağız. Halbuki her gün, her saat o kültürün içinde yaşıyoruz. İşte, niçin ruhlamızda tereddüt, azimsizlik, karaktersizlik bulunduğu bu tahlilden anlaşılıyor. Sosyal hislerimize uygun olan fikirler *kuvvet-fikirleri*'dir; bu hislerden yoksun olanlar ise, *gölge-fikirler*'dir. Bizim bütün düşüncelerimiz *gölge-fikir* mahiyetinde olduğu içindir ki, doğurucu, mahsul verici bir şekil alamıyor, daima tembel ve kısır kalıyor. Fertler tahsil vasıtasiyle millî kültürü kazanınca karakter sahibi, ahlâklı, azimli olurlar. Millî kültür sağduyunun yanında olduğu için, bu yolda tahsil görenler millete gayet iyi rehberlik edebilirler. O hâlde, terbiyemizin düzelmesi için, öncelikle millî bilgilerimizin teessüs etmesi, sonra da okullarımıza sokulması lâzımdır. Mukayeseli sosyal ilimler teessüs etmiş farz olunsa bile, bu millî bilgilere ihtiyaç vardır. Çünkü, ötekiler bize sosyolojide geçer olan tabiî kanunları öğretir. Millî sosyoloji ise, kendi hayatımızın tâbi bulunduğu millî kaideleri gösterir.

Meselâ, mukayeseli lenguistik, cemi (çoğul) ler için nasıl bir kanun keşfederse etsin, bizim millî kaidemize göre, "iki ağaçlar" denilemez, "iki ağaç" denilir. Her ferdin mukayeseli grameri yahut tarihî grameri bilmesi lâzım gelmez, fakat kendi millî ve canlı gramerini bilmeyen adam lisan terbiyesinden mahrum sayılır. Bunun gibi, mukayeseli ahlâkın keşfedeceği sosyal kanunları bilmek, bir nev'i malûmat sahibi olmaktır. Fakat millî ahlâkımızın kaide-

lerini öğrenmek ve onları huy hâline getirmek, ahlâkî bir terbiyeye sahip olmak demektir.

* * *

Maarifin birinci kısmı olan bilgilerin neden dolayı millî olması lâzım geldiğini izah ettik, şimdi de ikinci kısmı olan müspet ilimlere gelelim. Bu nev'i bilgiler, yaratıcı ilim ve yaratılmış ilim adlariyle iki tipe ayrılır. Yaratıcı ilim, ilmin hakikatleri araştırırken kullandığı faal usullerdir. Âlimlerin ruhunda, bu usullerin faal bir surette yaşanmasına *ilmî hayat* denilir. İşte yaratıcı ilim, bu ilmî hayattan ibarettir. Yaratılmış ilim ise, bu yolla keşfedilmiş olan neticelerin toplamı demektir. Bir millette ilmî hayat varsa, o milletin müspet ilimleri de millî bir mahiyeti haizdir, demek olur. Çünkü, bir millet başka memleketlerde keşfedilen ilmî neticeleri, kolayca alamıyor. Belki kendisi de diğer milletler gibi, ilmî keşiflerde hakiki bir faaliyet icra ediyor. Bir millette ilmî hayat bulunursa, okuldaki öğretim artık, talebeye ilmî neticeleri ezberletmek şeklinde kalmaz; belki talebeyi de ilmî usulleri tatbike ve ilmî keşifleri icraya alıştırmak şeklinde belirir. Bizim okullarımızda öğretim, hâfızayı birçok tafsilât ile doldurmaktan ibarettir. Yaratıcı ilim henüz okullarımıza girmemiştir.

Maarifimizin iki kısmı bu suretle tahlil edildikten sonra, bunların ıslâh yollarını aramalıyız. Millî bilgilerin teşekkül edebilmesi için, yalnız bir yol vardır. Bu yol, sosyal ilimlerin öğretimini yapanların

sosyoloji usulünü bilmesinden ibarettir. Bugün hukuk, ahlâk, din ilmi, iktisat, lenguistik, estetik gibi ilimler, sosyoloji usulünden kesinlikle haberi olmayan öğretmenler tarafından öğretilmektedir.

Bu ilimlerin hepsi, sosyoloji ilminin şubeleri hükmündedir. Sosyolojinin esaslarından haberi olmayan bir adam, hakikî surette ne hukukçu, ne ahlâkçı, ne iktisatçı ilh... olamaz. Bunun gibi, müspet ilimlerde de faal bir düşünme gücüne sahip olmak için felsefe tahsil etmiş olmak lâzımdır. Yalnız sosyal ilimler için, sosyoloji nasıl bir mevkide ise, umumiyetle müspet ilimler için de, felsefe o mevkidedir. Sosyoloji, sosyal ilimleri terkip edip birleştirdiği gibi, felsefe, sosyoloji de dâhil olduğu hâlde, bütün ilimleri terkip edip birleştirir. Sosyoloji, kendi şubelerine takibi lâzım gelen usulleri gösterdiği gibi, felsefe de müspet ilimlere bu usulleri gösterir. Sosyolog bir hukukçu gibi, filosof bir fizikçi de dümene ve pusulaya sahip olan bir gemici gibidir; ilmin dalgaları arasında yolunu şaşırmaz. Hulâsa mensup oldukları sosyal yahut tabiî sahalara göre öğretmenlerin ya hem sosyoloji ve hem felsefe yahut yalnız felsefe tahsil etmeleri şart kılınmalıdır. Sosyal ilimlerin öğretmenleri hem felsefe, hem de sosyoloji bilmeli, tabiî ilimlerin öğretmenleri ise, yalnız felsefe ile uğraşmış olmalıdır. Sultanî (lise) lerde edebiyat ve fen adiyle iki şube vardır ki, birincisi kültür şubesi, ikincisi ilim şubesi, demektir. Edebiyat şubesinde, bütün millî bilgiler gösterilmeli ve bunlara rehberlik etmek için de, felsefe ve sosyoloji dersleri öğretilmelidir. Fen şubesinde de ilimler, canlı bir surette öğretilmekle beraber, fel-

sefeye de büyük bir yer verilmelidir. Bununla beraber, yalnız ahlâk, matematik, fizik gibi dersler kısmen bu iki şube arasında müşterek olmalıdır. Sultanî (lise) lerin edebiyat şubesinden çıkan, Hukuk ve Edebiyat Fakültelerine, Yüksek Öğretmen Okuluna; fen şubesinden çıkanlar da Tıp ve Fen Fakülteleri ile Mühendislik Okuluna namzet olmalıdır. Üniversitede Edebiyat ve Hukuk Fakülteleri, sosyal ilimler ile millî bilgilerin teessüs merkezleri mahiyetini almalıdır. Bu iki fakültede, sosyoloji usulüne büyük bir ehemmiyet vermek gerekir. Bundan başka, Hukuk Fakültesi, millî hukukumuz ile millî iktisadımızı kurup düzenlemeye çalışmalı; Edebiyat Fakültesi de, millî din ilmi, millî estetik, millî ahlâk, millî lenguistik ile beraber millî tarih, coğrafya ve etnografyamızı kurmağa çaba göstermelidir. Yüksek Öğretmen Okulu da millî terbiyede usullerini aramalıdır. Bu maksatların gerçekleşmesi için, Maârif Nezaretince takip edilecek prensip, tahsilde kemiyetten ziyade keyfiyete kıymet vermek esası olmalıdır. Bu gün, gerek ilk okullarda ve sultanî (lise) lerde, gerek üniversitede talebeye kemiyet itibariyle çok şey öğretilmek isteniliyor; halbuki, yaratıcı ilim melekesine sahip olmak, birçok yaratılmış bilgileri ezberlemekten bin kat faydalıdır. Tarih, coğrafya gibi dersler, çocuklara bir çok lüzumsuz isimler ile rakamları ezberletiyor. Halbuki ilk okullar ve sultanî (lise) lerde tarihin, coğrafyanın sırf millî bir terbiye bakımından öğretilmesi gerekir. Fene ait bazı derslerde lüzumsuz isimler ezberletiliyor; bunlar zekâyı dolgunluk, hazımsızlık hastalıklarına uğratan zararlı beslemelerdir. Hususiyle lisan öğre-

timinde gayet fena usuller takip edilmektedir. Çocuklara lisanımızda yaşamağa hakkı olmayan bir çok Arapça ve Acemce lûgatlar ve terkipler ezberletiliyor. Millî kültürümüzün en kolayca keşfolunacak sahası lisandır. Lisanda hangi kelimelerin müessese, hangilerinin hükümsüz yahut arta-kalan olduğunu gayet kolay ayırdedebiliriz. Bugün lisan bilgilerimiz gençler arasında açık ve belli bir surette yerleşmiş gibidir. Fakat ne yazık ki, hâlâ okullarda lisan ve edebiyat öğretimi yapanların birçoğu, Osmanlıcanın üç lisandan meydana gelmiş olduğu kanaatindedir. Artık Arapça yahut Acemce, Türkçenin yardımcısı değil, müstakil lisan olarak öğretilmelidir. Fakat her talebe, bu lisanlardan ikisini tahsile mecbur tutulmayıp, yalnız kendi seçimiyle bunlardan birini tahsile mecbur olmalıdır! Nasıl ki, Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi lisanlarda böyle bir kaide kabul edilmiştir. Edebiyat derslerinin de millî edebiyatın ne olduğunu anlamış genç yazarlar tarafından öğretimi faydalıdır. Edebiyat öğretiminin Fransızları taklit ederek, edebiyat tarihi öğretimi hâline sokulması da zararlıdır. Zaten, **Alfred Fouillée** gibi, Fransız filosofları, bu usulün şiddetle aleyhindedirler. Sultanî (lise) lerde edebiyat öğretimi, talebeye edebî bir terbiye vermek, onlarda millî güzel söyleme ve yazma istidadını, millî zevki uyandırmaktan ibaret olmalıdır. Bir çok lüzumsuz isimleri ezberlemekle edebiyat tahsil edilmiş olmaz. Lisan öğretiminde de kelimelerin aynı kökten gelenlerle ilgileri, ilâlleri (bir kaideye bağlanmaları), eski mânaları, düzgün imlâları öğretilmemelidir. Lisanın bugünkü canlı şeklinde kelimelerin haiz ol-

duğu telâffuzlara ve mânalara itibar olunmalıdır. Hâsılı ilk okullarda dersler ve saatleri azaltmak, (sultanî (lise) lerde, en mühim olanlar ehemmiyetli olanlara tercih olunmak suretiyle keyfiyete kıymet vermek ve kemiyetin kıymetini aşağı görmek lâzımdır.

Üniversiteye gelince: Hususiyle burada gerek öğretmenlerin ve gerek talebenin kendiliğindenliğini (spontanéité) temin etmek gerekir. Burada öğretmenler, yeni ilmî hakikatler keşfine çalışan âlimler sayılmalı ve öğretimlerinde serbest bırakılmalıdır. Talebe de hayatını karşılık-gütmeden ilme adamış hakikat âşıkları sayılarak, öğretimde hür bırakılmalıdır. Bu görüşün her öğretmen ve her talebe hakkında doğru çıkmaması zarar vermez; bu tarzda bir kaç ve hattâ bir öğretmen ve talebenin mevcudiyeti ihtimali kâfidir. Bu hürriyeti gerek öğretmenlerden ve gerek talebeden bir kısmı kötüye kullanabilir; fakat bundan zarar edebilecek kendileridir. Millet, bir kaç iyi öğretmen ile bir çok iyi öğrenci kazandığı için onlara beyhude sarf ettiği paralara acımaz. Esasen devletin, ilimlerin teessüsü hususundaki vazifesi, "vasıtaları hazırlama"dan ibarettir; devlet karar yahut irade ile kanun yaptığı gibi ilim yapamaz; ilim ancak hakikat âşığı olan karşılık-gütmeyen âlimler tarafından yapılabilir. Fakat bu karşılık-gütmez âlimler, ekseriya zengin olmadıkları için, hayatlarını ilme adayamazlar. Devlet, bu gibilere hem geçim vasıtası, hem de öğretim vasıtası olmak üzere kürsüler tesis ederek, onlara ilme ömrünü adamak imkânını temin eder. Fakat, bu kürsülere tâyin edilenlerin hepsi

ilim aşkına sahip bulunmadığı için, hepsinden aynı netice beklenilemez. Öğretmenliği, aşk ile katlananlar olduğu gibi, bir ticaret diye meslek edinenler de var; fakat bu gibiler, ne kadar kayıt altına alınırsa alınsın, faydalı olamaz. Çünkü, talebe ancak ilim âşkına sahip olan öğretmenlerden istifade edebilir. Öğretim ve öğrenme hürriyeti kaidesi kabul edilince, talebe o gibi ilim tüccarlarının faydasız takrirlerini dinlemek mecburiyetinde olmadığı için, yalnız karşılık-gütmeyen öğretmenlerin derslerine devam eder.

Bu öğretmenler, hangi fakültede bulunursa bulunsun, talebe tarafından keşfedilerek, çok sayıda dinleyicilere sahip olur. Bu suretle, hem hakiki âlimler ile yalancı âlimler birbirinden ayrılır, hem her iki kısım da lâyık olduğu mânevî mükâfat yahut cezayı görür. Öğretmenler içinde ilmî cazibesine güvenemeyenler, öğrenme serbestliğine aleyhtardırlar; çünkü derslerine talebe cezbedemiyeceklerini biliyorlar. Bunların hatırı için, ilmin serbest bir surette gelişmesine engel olmamalıdır. Ticarette rekabet ne kadar faydalı ise, öğretimde de müsabaka o kadar kârlıdır. Talebe istediği derse devamda serbest bulunmalıdır ki, öğretmenlerin öğretimdeki başarı derecesi anlaşılsın. Bu suretle, ilmî topluluğunun gittikçe arttığını gören öğretmenler daha ziyade şevklenerek, faaliyetlerini şiddetlendirecekleri gibi, muvaffak olamadığını gören öğretmenler de istifa ederek, bütçeyi lüzumsuz bir yükten kurtaracaklardır. Devlet bir kişiyi öğretmen tâyin ederken, onda "ilmî bir otorite" bulunduğunu kabul etmiş değildir. İktisadî hayatın gelişmesi için, demir-

yolları yapmak ne mahiyette ise, ilmî hayatın gelişmesi için üniversite kürsülerini tesis etmek o mahiyettedir. Nasıl o demiryolları ticarî rekabette üstün gelen birtakım kimselere servet temin ederse, üniversite kürsüleri de ilmî rekabette üstün gelene, ilmî bir şöhret temin eder. O hâlde, hiç bir ilmî kıymeti haiz olmayan öğretmenlerin, talebenin devlet tarafından zorla derslerine gelmelerini istemeleri doğru değildir. Bu hareketinden zarar görecek yalnız hakikî öğretmenler ile hakikî talebeler değil, milletin ilim hayatıdır. Cahil ile âlimin ayırdolunmadığı bir yerde, ilim ilerleyemez. Devlet, üniversite talebesine belli saatler tâyin ederek, cahil yahut âlim olduğunu tecrübe ederek, anlamadığı öğretmenlerin huzuruna sevk ederse, ilim ile cehlin birbirinden ayrılmasına engel olmuş olur. Bundan başka, her talebede ilim hayatının tekâmülü başka bir istikamet alabileceğinden, programın gösterdiği bazı dersler yerine, diğer dersleri kulak verip işitmeye ihtiyaç hisseder. Onu, ruhça dinleyemeyeceği dersleri bedence dinlemeye zorlamadan bir fayda çıkmayacağı gibi, ruhen dinleyeceği derslerden mahrumiyeti de büyük bir zarar husule getirir.

İslâm âleminde büyük âlimlerin yetişme tarzı, eski medresenin öğretim ve öğrenme serbestliği usulünü takip etmesi sayesinde olduğu gibi, Avrupa üniversitelerinin ilerleme sebebi de bu usulün varoluşundan ileri gelmektedir. Bizde de az çok yetişmiş bazı ilim adamları var ise, hep kendi kendine çalışmak suretiyle meydana gelmişlerdir. Yüksek okullardan hiç birinin şimdiye kadar hakikî bir âlim yetiştirememesi de buna delildir. Üniversiteye

çağırılan Alman profesörleri Avrupa'da üniversitenin üç esasa dayandığını beyan ettiler: (1) İlim, ilim içindir, (2) Öğretim hürriyeti, (3) Öğrenme hürriyeti. Bizim de üniversitenin yeniden tesisinde bu prensipleri esas kabul etmemiz lâzım gelir. Millî hayatımıza alacağımız diğer bir esas da idare meclisleri ile ilim meclislerinin ayrılması prensipidir. Meselâ sağlık umum müdürlüğünde bir yüksek sağlık kurulu vardır ki, hem ilmî, hem de idarî mes'eleleri hâlletmekle meşguldür. Halbuki, sağlık müdürlüğünde yalnız idarî işlerle meşgul bir müdürler komisyonu olmalı, ilmî mes'eleler için de mütehassıs ve meşhur tabiplerden meydana gelmek üzere, bir ilmî komisyon bulunmalıdır. Ziraat Nezaretinin teşkil edeceği iktisat kurulu da sırf iktisat mütehassısı âlimlerden terkip olunarak, yalnız ilmî mes'elelerle uğraşmalı, idarî mes'eleler, eskisi gibi, müdürler komisyonunda hâlledilmelidir. Bununla beraber, diğer nezaretlerden ziyade Maarif Nezaretinde ilmî ve idarî kuruluşların birbirinden ayrılması lâzımdır. Çünkü, Maarif Nezaretinde idarî işler ikinci derecede olup, ilmî işler asıldır. Sırf ilmî olan mes'elelerin idarî memurlardan meydana gelen kurullarda hâlledilmesi uygun olamaz. O hâlde Maarif Nezaretinde idarî işlerle meşgul olacak bir müdürler komisyonu bulunmalı, *Meclis-i Kebir-i Maarif* ise, üniversite profesörlerinden yahut o kıymette âlimlerden terkip olunarak, meşguliyeti yalnız terbiye ve ilim mes'elelerine hasredilmelidir. Bundan başka, üniversite idaresi, profesörler kurulu ve profesörler divanı (yönetim kurulu) gibi ilmî kurullar ile bunların reislerine bırakılarak, profesörler kurulu umum

müdür yahut fakülteler müdürler (dekanlar) i gibi, idarî memurların emri altında bırakılmamalıdır.

Bir memlekette profesörler sınıfına sosyal bir kıymet verilmezse, ilim de kıymetli olamaz. Profesörlerin protokolda da yerleri ve devlet memurlarının bazı derecelerine denk yerlerine uyan dereceleri olmalıdır. Profesörler maaş ve mevki itibariyle ne kadar yükselirse, memlekette ilmin kıymeti de o kadar artar. Bir yere kıymet verirken, ona lâyık kimselerin mevcut olup olmadığı araştırılmamalıdır.

Biyolojide, "vazife organı yapar" suretinde bir kanun vardır. Bu kanunu sosyolojiye tatbik edersek, "mevki, kendine lâyık olan adamı yaratır" şeklini alır. Profesörleri yükseltmek isterseniz, profesörlüğü yükseltiniz. Talebeleri yükseltmek isterseni talebeliği yüksek görürüz. Dikkate alınacak diğer bir husus da, memlekette millî bilgiler ve millî kültür teşekkül etmeden, müspet ilimlerin hakikî âlimleri yetişmeden, akademinin teşkil olunmasıdır. Üniversite, millî maarifi tesise çalışan bir fabrika mahiyetindedir. Akademi ise, millî kültürü muhafazaya yarayan bir müze hükmündedir. Her memlekette üniversite inkılâpçı ve yaratıcı, akademi muhafazakârdır. Üniversite, millî maarifi tesis edip sultanî (lise) ler ile ilk okullara yayar; akademi ise, muhafaza eder. Bunun içindir ki, üniversite gelişmeden, sultanî (lise) ler ve ilk okullar bir ilerleme gösteremez. **Emrullah Efendi**'nin dediği gibi, ilim *Tûba Ağacı*na benzer. Millî maarif, üniversiteden başlayarak, öğretmen okullarına ve sultanî (lise) lere ve onlardan da ilk okullara inecektir. Fakat, bu *Tûba Ağacı*nın tepesi akademi değil-

dir. Çünkü, akademi tesis etmez, muhafaza eder. Millî maarifin kurulmuş olmadığı bir memlekette akademi tesis etmek, köhne bilgileri muhafaza ederek, millî kültürün ve millî ilim hayatının teşekkülüne engel olmak neticesini husule getirir. İlim hayatının gelişmesine hizmet edecek mühim bir âmil de, bir "Öğretmenler Kulübü"nün tesisidir. Maarif Nezareti, böyle bir kulüp tesis etmediği takdirde, bu günkü şartlara göre kendi kendine teşekkül edemez. İlim adamları birbiriyle temas etmelidir ki, fikirlerin çarpışmasından hakikat kıvılcımı çıkabilsin. Bundan başka, öğretmenler kongresi, terbiye kongresi, ahlâk kongresi, lisan kongresi gibi sosyoloji ve felsefeyle ilgili olan bir takım toplantılar düzenlemek faydasız değildir. Başlangıçta bunları millî olarak yapmak, daha sonra bu gibi milletlerarası kongrelere iştirâk etmek, ilmî terbiyemiz için son derece faydalıdır. *

* 15 Eylül 1332 (1916) da İstanbul'da toplanan "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti" Kongresine Ziya Gökalp'in verdiği lâyıhanın maarif bölümüdür. "Muallim" mecmuasının 11 (1 Haziran 1333) ve 12 (1 Temmuz 1333) sayılarında (S. 321 - 327 / 353 - 359) yayınlanmıştır.

BEŞİNCİ KISIM

TERBİYE VE SOSYOLOJİ

IX. BÖLÜM

ŞAHSİYET VE TERBİYE

- Ferdiyet ve Şahsiyet
- Şahsiyetin Muhtelif Şekilleri

FERDİYET VE ŞAHSİYET

Hayatın kanunu "elemden kaçmak, hazzı aramaktır" derler. Bu kanun doğru olurdu, eğer haz ile elemin muhtelif nev'ileri ayırdedilseydi!

Haz ile elem bize ya maddî varlıklardan yahut ideallerden gelir. Meselâ açlık, susuzluk gibi elemler, vücudumuzda bir takım maddî varlıkların noksan olmasından doğar. Halbuki dinî, ahlâkî, siyasî, estetik elemler, bir takım ideallerimizin tatmin edilmemesinden husule gelir.

Açlık, susuzluk gibi elemler, giderilmedikleri takdirde ferdiyetimiz tehlikede kalır. Bunlar, vücudumuzda başlayan maddî bir eksikliğin, maddî bir bozukluğun habercileridir. Yemekten, içmekten duyduğumuz hazlar da yine uzviyetimizde başlayan bir kuvvetlenmenin, bir canlanmanın müjdecileridir. O hâlde, bu nev'i haz ve elemlere, *ferdî hazlar ve elemler* diyebiliriz.

Halbuki, ideallerimizin tatmin edilmemesinden doğan elemler giderilmediği zaman, ferdiyetimiz hiç bir tehlike karşısında kalmaz; çünkü ferdiyetimiz, maddî varlıklardan müteşekkil olduğu için, ancak maddî varlıklardan zarar yahut fayda görebilir. İdeallerin, yani manevî varlıkların ona doğrudan doğruya hiç bir tesiri yoktur. Fakat, bizim bu ferdiyetimizden başka, bir de ideallerimizden vücude

gelmiş bir şahsiyetimiz var. İşte, ideallerimizden doğan elemler, bu şahsiyetin tehlikede olduğunu haber verir. İdeallerin tatmin edilmesinden husule gelen hazlar da, yine bu şahsiyetin tekâmülüne tercüman oluyor. O hâlde, bu nev'i hazlara ve elemlere de *şahsi hazlar ve elemler* diyebiliriz.

Ferdiyet ve şahsiyetin ikisi de birer *temayüller sistemi*dir. İkisi de elemlerden kaçarak, maddî hazları arar.

Görülüyor ki, "elemden kaçmak, hazzı aramak" ferdî hayat gibi şahsî hayatın da düzenleyicisidir. Fakat, ferdî hayattaki haz ve elemle, şahsî hayattaki haz ve elemin keyfiyetleri, tabiatları tamamiyle başkadır. *Hazcı* (hédoniste) ların yahut *faydacı* (utilitaristse) ların zannettikleri gibi, şahsî hazlar ve elemler, ferdî hazlara ve elemlere indirilmez. Şahsî temayüllerin menşei, ferdî temayüllerin menşeinden büsbütün ayrıdır.

Ferdî temayüller, bize, nev'imizin telkinleri mahiyetindedir. Şahsî temayüllerimiz ise, cemiyetimizin ilhamları hükmündedir. Demek oluyor ki, iki nev'i benliğimiz de, müstakil surette bizim kendi malımız değildir. Yediğimiz, içtiğimiz, çoğalma arzusunu his ettiğimiz zaman, görünürde biz kendi ferdiyetimizi devam ettirmeğe çalışıyoruz; hakikatte ise, haberimiz olmadan nev'imizin devam ettirilmesine hizmet ediyoruz. Dinî, ahlâkî, siyasî, estetik idealler peşinde koştuğumuz zamanda da, yine görünürde biz kendi şahsiyetimizin temayüllerine tâbi oluyoruz; hakikatte ise, haberimiz olmadan cemiyetimizin intizamına yahut ilerlemesine hizmet ediyoruz.

Ferdiyet ve şahsiyet, ruhun iki türlü sistem içinde vücude gelmiş iki çeşit teşkilâtıdır. Ferdiyet sisteminin merkezi, nev'in fertlere emanet edilmiş bir anlayışı hükmünde olan *şuur*dur. Şahsiyet sisteminin merkezi ise, cemiyetin şahıslara emanet edilmiş bir anlayışı mahiyetinde olan *vicdan*dır. Hayvanlar, yalnız nev'ilerinin temsilcileri oldukları için, yalnız ferdiyetleri, yani şuurları vardır. İnsanlar ise hem nev'ilerinin, hem de cemiyetlerinin temsilcileri bulundukları için, aynı zamanda hem ferdiyet ve şuurları, hem de şahsiyet ve vicdanları vardır. Bunun içindir ki, hayvanların ruhundan yalnız *ferdî psikoloji* ilmi bahsedebilir. İnsanların ruhunu ise, yalnız ferdi psikoloji kuşatamaz; manevî insanı anlamak için, şahsî temayüllerden ve şahsiyet sisteminden bahseden bir de *şahsî psikoloji* ilmine ihtiyaç vardır.

Ferdiyet ile şahsiyeti bu örneklerle tarif ve ayırdettikten sonra, ferdiyetçilik ile şahsiyetçilik arasındaki farkları göstermek gayet kolaylaşır. Ferdiyetsiz bir şahsiyet tasvir bile edilemediği için, şahsiyetçiler, hiç bir zaman ferdiyeti ihmal edemezler. Ferdiyet bir temeldir ki, şahsiyet binası ancak onun üzerine kurulabilir. Fakat, şahsiyetsiz ferdiyetler pek çok olduğu için, ferdiyetçiler, şahsiyeti ihmal edebilirler. Nasıl ki, tahlillerinde şahsî psikolojiye yer vermeyerek, yalnız ferdî psikolojiye dayanan Fransız *naturalismi* bu hâle canlı bir misâldir. Bizim edebiyatımız Fransa'daki bu hasta cereyanı taklide başladıktan sonra, onu okuyan gençlerimizde ferdiyetçilik temayülleri bariz bir surette görülmeğe başladı. Halbuki, **Şinasi - Kemâl**

devrinin edebiyatı, yetiştirdiği gençlere şahsiyetçilik meylini vermişti.

Edebiyat, gençlik terbiyesinin temeli olan *beşerî ilimler* (les humanités) in mühim meşgalelerinden biridir. İşte, bu yeri itibariyledir ki, edebiyat, insanı tam bütünlüğüyle tasvir etmek mecburiyetindedir. Bir tek insan hakkında şehadette bulunduğumuz zaman, onun yalnız noksanlarını sayarak, meziyetlerini söylenmemiş bırakmayı caiz görmeyiz. Edebiyat ise, bütün insanlık hakkında gördüklerini söylemek için, basın huzuruna davet edilmiş bir şahit mevkiindedir. Bu şahit, insanların yalnız ferdî temayüllerini tasvir eder de, şahsî temayüllerini saklarsa, vazifesini kötüye kullanmış, hakikata karşı küfretmiş olur. Beşerî ilimlerin, edebiyattan başka uğraştığı diğer üç alan da var ki, bunlar psikoloji, sosyoloji ve felsefedir. Bunlar da insanı olduğu gibi görmeği ve göstermeği ister. Kurtuluş, yalnız müspet ilimde ve tam hakikattadır. Faziletin esası samimiyettir. "İnsan mes'ut olmak için cahilliğe ve uydurma hikâyelere muhtaçtır" diyenler, insanı anlamamışlardır. Bu asrın ruhu, edebiyatın, felsefenin, sosyolojinin, psikolojinin tamamiyle hakikatçı olmasını istiyor. Fakat, şu kadar ki, tam hakikatı, ferdiyetçilerin yarım gözü değil, ancak şahsiyetçilerin tam gözü görebilir. *

---

* **Yeni Mecmua**, Birinci Cilt, Sayı: 1, 12 Temmuz 1917, S. 2-3

ŞAHSİYETİN MUHTELİF ŞEKİLLERİ

"Ferdiyet ve şahsiyet" başlıklı makalede yalnız şahsiyeti ferdiyetten ayırmağa çalışmış, şahsiyetin türlü şekillerini göstermeğe vakit bulamamıştım. Bu makaleyi, o zaman müphem kalmış olan bu mes'elenin derinleştirmesine ayırıyorum.

Evvelâ, şahsiyet, müspet ve menfi diye ikiye ayrılır: Büyük ideallerin doğduğu, büyük imanların teşekküle başladığı yükseliş devirlerinde, fert, kuvvetli biraraya gelme cereyanlarının içinde yaşadığı için, müspet bir şahsiyete sahip olur. Halbuki, bir de bu ideallerin ölmeğe, bu imanın yıkılmağa başladığı çökme devirlerinde, muhit, fertleri bir taraftan ölmüş geleneklere, diğer yönden ferdî ihtiraslara doğru sürükler. Şahsiyetsiz fertler, bu sürüklenmeyi kolayca kabul ederek, cereyan içine dalar gider. Halbuki çocukluğunda, sosyal bir hayat yaşamış, şahsî bir terbiye almış olan fertler, bu gelenekçilik ve fertçilik cereyanlarına karşı isyan ederek, muhitten ayrılır. Muhitin alçaltıcı cereyanlarına mukavemet eden bu fertlerdeki şahsiyet ise, menfî bir mahiyettedir.

Meselâ, İslâmiyetin ilk devrinde, her fert ister istemez kuvvetli bir biraraya gelme hayatı yaşamağa, büyük ideallerin, imanların arkasından koşmağa mecburdu. Bu devirde, vaktiyle hiç bir büyük

adam yetiştirmemiş olan çölün, yüz binlerce savaşçılar, binlerce kahramanlar, yüzlerce dâhiler yetiştirdiğini görüyoruz. Bu yetişmenin sebebini sosyal hâllerinden başka nerede bulabiliriz? Bu adamlara müspet idealleri, müspet imanları, hülâsa müspet şahsiyeti veren sosyal gelenekler değil de nedir?

İslâmiyetin bu devrinde sosyal vicdan, yalnız din şeklinde beliriyordu. Henüz ne siyaset ve hukuk, ne ilim ve felsefe, ne ahlâk ve estetik, hattâ ne de iktisat ve teknoloji dinden ayrılmamıştı. Bütün bu çeşitli zihniyetler, şiddetli bir dinî zihniyet suretinde yaşanıyor; ve bu şiddet ve birliğin neticesi olarak dinî zihniyet de sadece *zühdî* bir zihniyet mahiyetini alıyordu. O zaman, *mümin* olmak ile *zâhit* olmak aynı şeydi. İslâm cemaati tamamiyle bir zâhitler cemaati mahiyetindeydi. Bundan dolayıdır ki, İslâmiyetin hakikî dâhî ve kahramanları da zâhitler arasında yetişiyordu [1].

Abbasi devletinin medenî bir gelişmeye eriştiği devrede ise, İslâm cemaatının hâli değişmişti. İşbölümü her sahada ileri gitmiş, fıkıh hükümleri dışında, hükümdarın emirleri ve siyaset adlariyle yeni hukuklar, kelâm dışında Yunan hikmetinden alınmış yeni felsefeler, ilimde, estetikte, ahlâkta, iktisatta müstakil cereyanlar teşekkül etmeğe baş-

[1] Dâhî kelimesinin bu günkü mânâsı başka, vaktiyle Araplarca haiz olduğu mânâ başkadır. O zaman machievellism'de en büyük güce sahip olanlara dâhî denilirdi. Dört dâhî denilen Muaviye, Amr b. Âs, Ziyâd b. Ebîh, Mugayre-t b. Şa'be bu günkü mânâda olan dâhîlerden değil, machiellism'de büyük mahareti olan cin fikirli adamlar idiler. Bu gibilere kurnaz (dâhîye) adını verirsek, hakikî dâhîlere hürmet etmiş oluruz.

lamıştı. Sosyal hacmin büyümesinden, İslâm kavimlerin *şuubiye*'nin üstün gelmesiyle eşitlik kazanmasından, sosyal kesafetin artmasından husule gelen bu işbölümü, sosyal hayatta yeni cereyanların doğmasına sebep oluyordu.

Bu yeni cereyanlardan birisi de eskiden gayet tabiî görülen zühdün umumiliği geleneğine karşı başlayan, hissî ve fikrî bir isyandı. İşbölümü bu kadar ileri gittikten; siyaset, ilim, ahlâk, iktisat, estetik gibi sistemler dinden ayrılmaya başladıktan sonra, herkesin zâhitçesine bir hayat yaşaması mümkün değildi. Artık dinin umumî bir ruh hâli, zühdün ise dinin havasına inhisar eden hususî bir zihniyet olduğu kabul edilmek lâzım geliyordu. Zâhit, dinde mütehassıs demektir. Hem başka bir alanda mütehassıs olan bir ferdin, ayrıca dinde de mütehassıs olması mümkün değildir. Bir adam ihtisas alanında, şair, filosof, iktisatçı, politikacı, hukukçu olduktan sonra, artık zühdî bir hayat yaşayamaz.

Bu mütehassıslar mümin, dindar olabilir; fakat zâhit olamazlar. Nasıl ki, bir iktisatçı şiirden hoşlanabilir, fakat şair olamaz; bir politikacı felsefeden, filosof siyasetten anlayabilir, fakat ne hakiki bir politikacı tam filosof olabilir, ne de hakikî bir filosoftan tam bir politikacı yetişebilir. İşbölümü devrinde herkes şair, tabip, mühendis, avukat olamadığı gibi, zâhit de olamaz. Hâsılı bir adam, ancak kendi ihtisası alanında, ileri gelenlerden, seçkinlerden, mürşitlerden olabilir. Başka ihtisas alanlarının ancak umuma mahsus olanına dahil olur. Vaktiyle bütün müminler, aynı zamanda zâhit iken, hepsi sadece din mütehassıslarıydılar. Fakat bir

takım fertler, başka başka ihtisaslara ayrılınca, her ihtisas zümresinin ayrı mürşitleri, ayrı umuma mahsus olanları vücuda geldi. Bir filosof bir şairin umuma mahsus olanına, bir şair de bir filosofun umuma mahsus olanına dahil oldu. Bunun gibi, zâhitler de dinin ileri gelenleri, seçkinleri, mürşitleri hükmüne geçerek, zâhit olmayan müminler bunların umuma mahsus olanları sırasına geçti.

Bununla beraber, hayatta pratik bir surette husule gelen bu işbölümü, nazariye şeklinde, hâlâ kabul edilmiyordu. Çünkü, umumî zâhitlik devrinde, zâhit olanlar tarafından tesis edilmiş olan *fıkıh, ehl-i azimet* adıyla bir zâhitler sınıfı ve *ehl-i ruhsat* adıyla bir de zâhit olmayanlar sınıfı kabul etmişse de, kabul ettiği ehl-i ruhsatın esasen zâhitlerden hiç bir farkı yoktu; yalnız ehl-i azimet, *züht ve takva*'da daha çok ileri gitmekle ötekilerden ayrılıyordu.

İşte böyle bir devirde, bir **Ebül'Alâ**'nın, bir **Hayyâm**'ın umumî züht aleyhine isyan ettiklerini görüyoruz. Bunların bu isyanda haklı olup olmadığını anlamak için, bugün **Tibet**'de cereyan eden hâlleri gözden geçirmemiz kâfidir. **Tibet**'te hâkim olan *Budism* dini her ferdiyeti resmen bir *veli*, bir *aziz*, bir *mukaddes adam* olarak kabul ediyor ve ondan o yolda tavır bekliyor. Budism'in istediği bu hâl, imkânsız olduğu için, fertler yalnız şekilce birer veli gibi görülmeğe çalışıyor; tavırda ise - bu ikiyüzlülüğün zarurî bir neticesi olarak - bütün kayıtsızlıkların bir toplamı hâlini alıyor. Her adama "mutlaka evliya olacaksınız" demek, onları bir taraftan ikiyüzlülüğe mecbur eder, diğer yönden de

onları kendi nazariyelerinde bir günah işleyen mevkiine düşürür.

İşte bu hâl, **Tibet**'te vukua gelmiştir. Orada görünüşte evliya gibi görünen her fert, hakikatte ikiyüzlü bir günah işleyenden başka bir şey değildir. Mukaddes şehirleri olan **Lasa**'ya görünürde haç niyetiyle giden adamların hakikî niyetleri, oradaki gizli zevk ve eğlence âlemlerinde bol bol eğlenmekmiş!.

İşte, **Ebül'Alâ**'lar, **Hayyâm**'lar, pratik hayatta zühdün ileri gelenlere inhisâr ettiği bir devirde umumî zâhitlik nazariyesinin hâlâ hâkim olması dolayısiyle, zâhit olamayanların kendi nazariyelerinde günah işleyen, halk nazarında ikiyüzlü bir durumda kaldıklarını görerek, namusluca ayıplama yolunu tuttular ve haiz oldukları ilham kuvvetini, bu iki yüzlü günah işleyenlerle alaya ayırdılar. Bunlar tarafından yazılan eserlerin yüzyıllarca halk arasında yaşaması, onlarla ifade edilen fikirlerin sosyal vicdanda bir akis yeri olduğunu göstermektedir. O hâlde, ölmüş gelenekleri yapma vaziyetlerle zorla devam ettirmeye çalışan bu karmakarışık hâle gelmiş muhite karşı isyan eden **Hayyâm** ile **Ebül'Alâ** menfi bir ideale, menfî bir şahsiyete sahip idiler. Fıkhın umumî zâhitlik nazariyesine karşı menfî bir surette ayaklanan bu şahsiyetin müspet şeklini de hakikî mutasavvıflarda görüyoruz. Tasavvufun bugünkü şekline bakarsak, onun da gelenekçi mahiyet almış olduğunu görürüz. Halbuki hakikî tasavvuf, şekilciliğe, kelimeciliğe, âyinciliğe karşı dinî coşkunluğun, dini vicdanın müspet bir surette karşılık vermesidir. Çünkü, mutasavvıflar, fa-

kihlere yalnız *ehl-i kal* demekle yetinmediler; dinin hâllerini yaşamağa, zevklerini tatmağa da muvaffak oldular. Bir **Muhiddin Arabî**, bir **Bayezid Bistâmi**, **Celâleddin Rumî**, **Ebül'Alâ**'lar, **Hayyâm**'lar gibi yalnız menfî bir şahsiyete değil, aynı zamanda müspet bir şahsiyete de sahip idiler. Bununla beraber, tasavvufta ileri gelenlere mahsus bir ruh hâli olduğundan, mevcut sosyal buhranı herkes için kesin bir surette hâl etmiş olmadı.

Bundan dolayıdır ki, ta o zamandan başlayan bu buhranın bugün bile devam etmekte olduğunu görüyoruz. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, **Ebül'Alâ** gibi, **Hayyâm** gibi, **Max Stirner** gibi, **Nietzsche** gibi muhit âsilerini fertçi görmüyoruz; bunlar da, müspet ideale sahip olan düşünürler gibi şahısçıdırlar ve şahsiyete sahiptirler. Fakat şahsiyet bu sonunkilerde müspet bir mahiyette olduğu hâlde, evvelkilerde menfî mahiyettedir.

Alfred Fouillée, İtalyan kavminin psikolojisini tetkik ederken, fertçiliği, *yüksek fertçilik* (individualisme supérieure) ve *aşağı fertçilik* (individualisme inférieure) adlariyle iki kısma ayırıyor ve İtalyanlardaki fertçiliğin ikinci nev'iden olduğunu söylüyor. Biz aşağı fertçiliğe yalnız *fertçilik* diyerek, yüksek fertçiliğe *şahısçılık* (personnalisme) adını veriyoruz. Çünkü fert tâbiri insandan başkasına da verildiği hâlde, şahıs tâbiri insana ve Allaha mahsustur.

Renouvier, kendi felsefesinde, ilâhî şahsiyet ile insanî şahsiyeti esas olarak kabul ettiği için, felsefesine *şahsiyetçilik* adını vermiştir. Bizim bu tâbirlerde bu yolda bir değişiklik getirmemize baş-

lıca sebep, İtalya'da olduğu gibi bizde de, aşağı fertçiliğin gittikçe umumileştiğini görmemizdir. Bizde ne İngilizlerin, ne de Almanların yaşadığı yüksek fertçilik, henüz felsefî bir görüş şeklinde bile başlamamıştır. Çünkü çökme devrinde olan bir cemiyette ya yalnız aşağı fertçilik yahut müstesna olarak *menfi şahsiyet* adını verdiğimiz hâller var olabilir. O hâlde, bizde hiç bir fark gözetmeden, fertçiliğe kıymet vermek, bu aşağı fertçiliği kuvvetlendirmekten başka bir netice vermez. Yüksek fertçiliğin teşekkülünü istiyorsak, evvelâ, bunu başka bir kelime ile ötekinden ayırmamız, sonra da birincisini yüceltmeğe, ikincisini yok etmeğe çalışmamız gerekir. Biz, karmakarışık hâle gelmiş muhitlerin esir ruhlarını değil, toplanma muhitlerinin, aşağı ihtiraslara karşı, hür ve ölmüş geleneklere karşı müstakil olan yaratıcı ve yenileştirici ruhlarını yüce görüyoruz. Yalnız, klâsik fertçilerden farkımız şudur ki, bu yaratıcı ve yenileştirici ruhların menşeini, sosyal bünyenin ve sosyal faaliyetlerin yeniliğinde görüyoruz. Şahsiyeti, müspet ve menfi diye ikiye ayırdığımız gibi, başka bir bakımdan da kollektif ve ferdî adlariyle ikiye ayırabiliriz.

İptidaî cemiyetlerde fertleri cemiyete bağlayan dayanışma, yalnız müşterek kıymet duygularından, yani kollektif vicdandan ibarettir. Bu devirde işbölümü, henüz başlamamış diyemezsek bile, gayet iptidaî bir şekilde doğmağa yüz tutmuştur diyebiliriz.

Buna göre, bu devirde, fertlerde yalnız kollektif şahsiyet var olabilir. Fert, kollektif vicdandan, müşterek duygulardan ne kadar çok miktarını taşı-

yor ise, o kadar kuvvetli bir şahsiyete sahiptir; fakat, bu şahsiyet, ferdi tamamiyle kollektifin aynı yaptığı için, fertte belirmekle beraber, ferdî değil, kollektiftir.

İşbölümü husule gelip de, çeşitli meslekler birbirinden ayrılınca, fertlerde kollektif vicdandan başka bir de meslek vicdanı var olur. Bundan başka, evvelce yalnız *klan* denilen bir biraraya gelme alanı, bir tek zümre varken, işbölümü devrinde, fert türlü türlü biraraya gelme alanlarına; yani din, siyaset, estetik, ahlâk, iktisat, lisan zümrelerine mensuptur. Meselâ, bugün aynı fert hem bir aileye, hem bir din zümresine, hem bir lisan zümresine, hem bir devlete, askerlikle mükellef olması dolayısıyle orduya, seçmenlik ilgisiyle bir nahiyeye, bir vilâyete, bir partiye, eğlence kulübüne ve bir meslekî cemiyete ilh..., mensup olabilir. Aynı fert, bu kadar çeşitli zümrelere mensup oluşu dolayısıyle, her birisinden ayrı bir zümre vicdanı alarak kollektif ve meslekî vicdanlardan başka, türlü türlü zümre vicdanlarını da kendinde toplamış olur. Bu kadar değişik vicdanların birleşmesinden husule gelen bir şahsiyet, tabiîdir ki, orijinal bir mahiyeti haiz olur. Bundan başka, küçük bir noktanın dar sahasında gittikçe derinleşerek, bir hususun tamamiyle özüne ermek, ancak mütehassıslar için kabildir. Bir mütehassıs kendi sahasını yalnız boy ve en itibariyle değil, derinlik bakımından da kuşatabilir.

Halbuki, umumî malûmat sahibi bir adam, umumî malûmat sahasının yalnız boyunu yahut enini ve netice itibariyle sathını görebilir; bu gibi

fertlerde idrakin üç buudundan en mühimmi, yani derin yönü var olamaz.

İşte kendi sahasında, hakikatın ve bilginin, zevk ve vicdanın en son derinliklerine kadar inen bir mütehassıs, başka sahaların da böyle derinlikleri olduğunu bileceğinden, her mes'ele hakkında uluorta mütalâa ileri sürmekten son derece sakınır.

İşbölümünün bütün bu neticeleri fertte, kollektif vicdandan başka, mesleğe, zümreye ait vicdanlar ve bunların derin bir ihtisas vicdanı ile birleşmesinden de ferdî vicdan ve ferdî şahsiyet teşekkül eder. Ferdî şahsiyete sahip bir adamın kendine mahsus bir dinî vicdanı, ahlâkî görüşü, estetik zevki olabilir. Bu gibi fertler, cemiyetin yalnız akseden yerleri değil, aynı zamanda âkisleridir. Çünkü birçok orijinal görüşler ve duyuşlar, bu fertlerden cemiyete aksederek, sosyal vicdanda yerleşebilir. Fakat, hiç bir zaman unutmamalı ki, bu ferdî şahsiyetleri meydana getiren âmil, cemiyetin mekanik gelişmesinin neticesi olan sosyal işbölümü, yani bizzat cemiyettir. O hâlde, fertlere, kollektif şahsiyetin ayni seviyeye getirici yüksekliğinin üstünde bir takım yükselmeler temin eden sebep de, yine cemiyetten ibarettir. Zaten *sosyal vicdan* dediğimiz zaman, bu, *kollektif vicdan* demek değildir. Sosyal vicdan bir bütündür ki, kollektif vicdandan başka, mesleğe, zümreye ve ferde ait vicdanları da içine alır. Buna göre, kollektif şahsiyet ile ferdî şahsiyetin ikisi de sosyal şahsiyetin birer nev'inden ibarettir. *

---

* **Yeni Mecmua**, Birinci Cilt, Sayı: 6. 16 Ağustos 1917, S. 102 - 105.

X. BÖLÜM

MİLLET VE TERBİYE

- Milletçilik
- İki Tehlike
- Millet Nedir?

MİLLETÇİLİK

Cihan Harbi, iki büyük ideali şiddetlendirdi; bunlardan biri, *halkçılık,* ötekisi *milletçilik*tir. Bu ideallerin anlaşılabilmesi için, önce *halk* ile *millet*in ne gibi şeyler olduğunu bilmek lâzımdı: Bundan dolayıdır ki, geçen sayıdaki *halkçılık* makalesinde *halk*ın çeşitli sosyal devrelerdeki durumunu tetkik etmiştik. Bu makalede de *milletçilik*in ne suretle doğduğunu, *halkçılık*la ne gibi münasebetleri bulunduğunu arayacağız.

Son asırda devletlerin uğradığı değişmeler, bize birbirine zıt olmak üzere, iki temayül gösteriyor. Bir taraftan küçük devletler birleşerek, büyük bir devlet şekli alırken, diğer yönden de büyük devletler parçalanarak, küçük devletlere bölünüyor. Meselâ, asırlardan beri küçük devletler hâlinde yahut komşu devletlerin birer vilâyeti hükmünde kalan İtalyan milletinin eyaletleri birleşerek, büyük bir İtalya devleti vücuda geldiği gibi, bugünkü Almanya devleti de bir çok Alman devletçiliklerinin, Prusya Kralının başkanlığı altında birleşmesiyle teşekkül etti.

Bu iki devlet, bize gittikçe küçük devletlerin birleşerek, büyük devletler teşkil ettiğini gösteriyor. Halbuki, başka misâller de bunun tersine hüküm verdirecek bir hâldedir. Meselâ, eski Türkiye İm-

paratorluğu, Romanya, Sırbistan, Yunanistan, Bulgaristan adlariyle bir çok küçük devletleri doğururken, Avusturya İmparatorluğu da, Macaristan Krallığını doğuruyordu. Bugünkü Rusyadan da başta Ukrayna, Lehistan, Finlandiya, Kafkasya ve bir çok Türkistanlar olmak üzere, bir çok yeni devletler teşekkül etmektedir. Devletlerin uğradığı değişmelerin bu iki şekilde olması, devletlerin gelecekte alacakları şekil hakkında iki ters nazariye doğurmuştur. **Auguste Comte**, Rönesans, Reform gibi sosyal inkılâplardan sonra, Ortaçağdaki Hristiyan ümmetiyle ona dayanan Mukaddes İmparatorluğun çözülmesini dikkate aldığı için, gelecekte büyük devletlerin parçalanmasiyle siyasî zümrelerin Hollanda derecesinde küçük devletlerden ibaret olacağına hükmetmişti.

Bunun tersi olarak, Alman coğrafyacılarından **Ratzel** de, gelecekte küçük devletlerin büsbütün ortadan kalkmasiyle, meydanda yalnız büyük imparatorlukların kalacağını iddia ediyor. Bu iki nazariye, yukarıda gösterdiğimiz gibi, devletlerin bir taraftan gittikçe büyümesi, diğer yönden gittikçe küçülmesi vakıalarına dayanıyor.

Dikkat olunursa görülür ki, birbirine zıt gibi görünen bu iki hareket, aynı cereyanın iki türlü belirişinden başka bir şey değildir. Devletler, umumî surette, ne büyümeğe, ne de küçülmeğe doğru gidiyor. Belki, küçüklü büyüklü bütün devletler, millileşmeğe doğru gidiyor. Bir milletten olup da ayrı ayrı devletler arasında bulunmuş olan memleketler, İtalya ile Almanya'da olduğu gibi, millî bir bayrak altında birleşerek, büyük bir devlet vücuda

getiriyorlar. Halbuki, bir çok milletleri içine almış olan büyük imparatorluklar da, eski Türkiye ile Avusturya'da, hususiyle bugünkü Rusya'da görüldüğü gibi parçalanarak, millî devletlere ayrılıyorlar. Demek ki, devletlerin geleceği umumî bir surette büyümek yahut küçülmek değil, belki bir taraftan birbirinden ayrı milletlerin birleşmesinden husule gelen imparatorlukların parçalanması, diğer taraftan da bir milletten olan küçük devletlerin birleşmesi, yani her iki ihtimale göre de, çıkacak netice millî devletlerin vücuda gelmesidir. Hülâsa, gelecek için bir keşif yapmak lâzımsa, bugünden diyebiliriz ki, ileride devletlerin siyasî hudutları, milletlerin sosyal hudutlarına intibak edecektir.

Devletlerin böyle bir başkalaşmaya uğramasının sebebi nedir? Bu başkalaşmanın sebebini anlamak için, *devlet*in çeşitli sosyal devrelerdeki tiplerini tetkik etmek lâzımdır.

Cemiyetler, *aşiret, devlet* adlarıyle iki türlü siyasî zümre teşkil ederler. İptidaî cemiyetlerde, siyasî zümre *aşiret*ten ibarettir. Aşiretlerde ne kavmin, ne de fertlerin hukuku yoktur; yalnız klanların hukuku vardır ki, kan dâvası şeklinde belirir.

Cemiyetlerin aşiret halinden devlet şekline geçtiğini anlamak için, yalnız bir noktaya bakmak kâfidir: Bir cemiyette kan dâvasının izleri büsbütün ortadan kalkmış, bunun yerine âmme otoritesi tarafından yapılan cezalar birleşmişse, o cemiyetin aşiret hâlinden devlet şekline geçtiğine kesin bir surette hükmedebilirsiniz.

Devlet, üç şekilde belirir: *Kavim devleti, imparatorluk, millî devlet.*

1) Kavim devleti — Bu tipte, devlet *ak halk*-tan ibaret olan kavme ait bir orduya dayanır. Buna göre, bu devletin esası, kavme ait bir halkçılıktır. Hükûmet, bütün kuvvetini, kavme ait bir dinden yani kavme ait bir kültürden alır. Eski Türklerde *Tanrı* kavme ait bir ilâh olduğu gibi, *töre* de kavme ait bir kültürdür. Doğu'da *Gökbudun* batıda *Akbudun* adını alan hâkim kavim, devletin esasıydı. Devlet, kavme ait bir karaktere, kavme ait bir orduya, kavme ait bir dine, kavme ait bir halk efkârına dayanıyordu. Bu devrede, halkçılık ile kavimciliğin birleştiğini görüyoruz.

2) İmparatorluk — İslâm âleminde *saltanat* adını alan imparatorluk, çeşitli kavimlerden toplanmış, karışık bir orduya dayanır. Emevi halifeliği, kavme ait bir devlet olduğu için, yalnız Araplardan toplanmış kavme ait bir orduya dayanıyordu. Abbasi hâlifeliği ise, bir saltanat mahiyetinde olduğu için, Arap ordusundan başka **Horasanlı**lardan, **Berberi**lerden, Türklerden de bir ordu teşkil etti. Bundan başka sarayda da beyaz yahut siyah kölelerden türlü türlü iç ağaları ile saray askerleri vücuda getirmişti. Daha sonra **Deylemli**lerden vücuda gelen bir ordunun da bunlara eklendiğini görüyoruz.

Selçuklu saltanatı da, çeşitli kavimlerden toplanmış karışık bir orduya dayanıyordu.

Nizamülmülk, *Siyasetname*sinin yirmidördüncü bölümünde, ordunun yalnız bir kavimden olmasını tehlikeli görüyor, buna göre **Deylemli**, **Horasanlı**, **Gürcü** gibi çeşitli kavimlerden toplanılmasını şart koşuyor. Yirmibeşinci bölümde "Arap, Kürt, Deylemli, Rum, Kûhî (dağlı), Tebristanlı" vesair tâbi

bulunan kavimlerden her sene beşer yüz beyzadenin rehine kabilinden saraya getirilerek, aynı zamanda, sarayın muhafaza hizmetinde kullanılmasını ve ancak sene nihayetinde yenileri gelince eskilerin yerlerine gönderilmesini bir ihtiyat gerekçesi olarak belirtiyor. Yirmialtıncı bölümde de "hükümdar sülâlesinin akrabaları olan Türkmenler, her ne kadar usanç verecek bir hâle gelmese de, devlete ısındırılmaları için, bunlardan da bin gencin saraya alınmasını" nasihat ediyor.

Hülâsa, imparatorluk, kavme ait bir orduya değil, tam tersine, karışık bir orduya dayanır. Bundan başka bu devirde, kavim dini yerine ümmet dini geçer. Ümmet dininin esası, cihanşumul, yani kavimlerarası olmaktır. Kavim dininin ilâhı "yalnız kendi kavminin koruyucusu" olduğu hâlde, ümmet dininin ilâhı *"rabbülâlemin"* dir.

Bu hâller gösteriyor ki, imparatorluk şeklindeki devlet bir kavmin karakterine, halk efkârına, kültürüne dayanmaz. Askerlikçe karışım hâlindeki bir orduya güvenir; iktisatça karışım hâlindeki bir halka dayanır. Kavme ait kültürlere kıymet vermeyerek, yalnız kavimlerarası bir mahiyette olan bir irfan ve edebiyata rağbet gösterir.

Osmanlılığın, *zeamet* ve *derebeylik* devirleri, imparatorluk şeklindeki devletin iki safhasıydı. Bu safhaların ikisinde de, bir çok kavimler, saltanat ve ümmet teşkilâtları altında ehemmiyetsiz bir hâlde kalmıştı. Devlet, bu kavimlerden hiç birisine dayanmıyordu. Türk halkı da diğer Osmanlı kavimleri gibi *raiye* hayatı yaşıyordu. Avrupa'da da Charlemagne İmparatorluğunun *zeamet* devrinden sonra

derebeylik devrine geçtiğini görürüz. Fakat, Avrupa'da derebeylik, hukuki esaslara dayanarak, muntazam bir *feodalism* teşkilâtı vücuda getirmişti. Yani devlet, bu teşkilâtın kaldırılmasından sonra, husule gelen siyasî merkezleşmeyle başlar.

3) Millî devletin esasları — Avrupa'da *top*un icadı, zırhlı şövalye sınıfının eski imtiyazlarına nihayet verdi. Topla kuvvetlenmiş piyade askeri, artık süvari askere üstün gelmişti. Bunun neticesi olarak, devletler, halktan ordular teşkil ederek, derebeylerin şatolarını zaptetmeğe, bu küçük hükümetleri ortadan kaldırmağa başladı. Hükümdar ile halkın birleşmesi, derebeylik usulüne nihayet verdi. Bu suretle, aynı zamanda millî bir ordu teşekkül ediyordu.

Yeni devre yol açan benzeri görülmemiş icatlardan biri de *matbaa*nın icadıydı. Matbaanın icadından sonra, *gazete*nin de meydana çıkması zarurîydi. Gazete, halk lisanında yazıldığı ve halka hitap ettiği için, halkın duygularını uyandırmaya başladı.

Buna göre, gazete, halka hitap ederken milliyete kıymet vermeğe, millî duyguları uyandırmağa çalışıyordu.

Bu zamanda, sosyal işbölümünün kuvvetlenmesi, müşterek duyguların şiddetini azaltarak, kollektif vicdanın yanında meslek vicdanını ve ihtisas ruhunu uyandırıyordu. Bunun neticesi olarak ferdî şahsiyetler teşekkül edince, artık saltanatın kendi başına buyruk şekliyle, ümmet ruhunun gelenekçi ve fıkıhçı hususiyeti ruhlara ağır gelmeğe başladı. Artık ilmin tenkide, siyasetin kontrole tâbi olması

lüzumu duyuluyordu. Bir taraftan teokratik hükümet yerine, demokratik bir hükümetin geçmesi, diğer yönden iskolâstik felsefe yerine, tecrübî ve müspet bir ilmin yerleşmesi gerekli görülmeğe başladı. Bu yeni duyguların neticesi olarak, bir taraftan *meşrutiyet,* diğer taraftan da "maarifin umumîleşmesi" fikirleri ortaya çıktı. Buna göre, imparatorlukların çözülmesiyle millî devletlerin teşekküle başlaması bu dört müesseseden doğuyordu: (1) Asker mükellefiyetinin umumîleşmesi ile ordunun millileşmesi, (2) meşrutiyet, (3) basının serbestliği, (4) maarifin umumîleşmesi. İşte, bu dört müessesenin her devri de hükümetin millî bir halk efkârına dayanmasını gerektiriyordu. Halbuki millî halk efkârı ise, millî kültür ile millî karakterden ibarettir. Demek ki, millî devlet, hükümetin bir millî karaktere dayanmasının bir neticesidir. Meşrutiyetten evvelki devletlerde, hükümet, halkının hâkimi olduğu için, halkın halk efkârına, yani millî bir karaktere dayanmak mecburiyetinde değildi. Halbuki, meşrutî bir devlette, hükümet halkın hâkimi değil, koruyucusudur. Ordu, halktan meydana geldiği gibi, gazete de halkın lisanı mahiyetindedir. Buna göre, böyle bir devlette halkın müşterek duyguları, yani millî karakteri devletin dayanağı olmadığı takdirde, hiç bir devlet devamlı olamaz. Meşrutiyetten evvelki devletlerde, halk, hakikî bir cemiyet değil, belki bir karışımdan ibarettir. Cemiyet, bir araya gelmiş fertlerin toplamı olduğu halde, karışım ruhlarıyla birleşerek bir araya gelmeyen, yalnız zihnî bir surette birbiriyle karışan fertlerin toplamı demektir. İşte, eski imparatorlukların *teb'a* yahut

raiye kütleleri, birer karışımdan başka bir şey değildi. Bir devletin halkı karışım hâlinde bulundukça, o devlet içinde ne meşrutiyet, ne gazetelerin serbestliği, ne de millî bir ordu faydalı olabilir. Halkı yalnız bir milletten olan aynı cinsten bir devlette meşrutiyet ve basının hürriyeti zararlı değildir. Fakat karışım hâlindeki cemiyetlerde bu tehlikeli silâhlar, gayet ihtiyatlı kullanılmalıdır.

Meşrutiyet, her ferde seçim hakkı vererek, ona bir nev'i hükümranlık tevcih ediyor.

Bu hakkın zararsız bir surette kullanılması için, her ferdin millete karşı olan vazifelerini bilmesi lâzım geldiğinden, tahsilin herkes için, mecburî ve parasız olması zaruret hâlinde meydana çıkar. Bu cemiyetlerde, her fert asker olabileceğinden, aynı zamanda askerlik de gittikçe daha ziyade tahsil ve terbiyeye lüzum gösterdiğinden, bu mecburî tahsil, askerlik mükellefiyeti bakımından bir borç mahiyetini alır. Herkesin okuyup - yazması ise, gazetelerin halk efkârına tercüman olması hususundaki mecburiyetlerini şiddetlendirdiğinden, gittikçe gazeteler daha ziyade halkçı olmak zaruretini duyarlar. Tahsilin devlet tarafından umuma yayılması mes'elesi ortaya çıkınca, tahsilin hangi lisanda cereyan edeceği hakkında bir takım anlaşmazlıkların ortaya çıkması da gayet tabiî bir hâldir. Çünkü, bir memlekette bir çok lisanlar mevcut olup da, her lisanda gazeteler çıkıyorsa, bu gazeteler mensup bulundukları lisanların tahsil ve terbiyede esas olmasını istemekte, gerek cemiyet ve gerek menfaat bakımından ilgi duyacakları tabiîdir. Bu isteyiş, tabii, millet muhitinde çeşitli milletleri temsil eden meb'uslar tara-

fından da doğrulanır. Hattâ bu iddia bu günkü Rusya'da olduğu gibi, ordunun çeşitli unsurlarına kadar da yayılabilir. İşte, bu hâllerden ötürüdür ki, meşruti bir memlekette günden güne her lisanın etrafında hususi bir kültüre sahip müstakil bir millet teşekkül etmeğe çalışır. Devletlerin dışında olarak, bir takım millî vicdanlar ve karakterler, milli edebiyatlar ve kültürler teşekkül edince, artık hükümetin eski kuvveti kat'iyen kalmaz. Eski imparatorluklara dahil olan çeşitli milletler, birbirinden yalnız lisan yönüyle değil, bazan din yönüyle de ayrı bulunduğundan, lisan anlaşmazlıklarına daha şiddetli olarak, bir de din anlaşmazlıkları eklenir. Hattâ, bu anlaşmazlıklar hem lisan, hem de din yönüyle olursa, çözülme daha şiddetli husule gelir. Bu hâle, iki canlı misâl olarak, eski Türkiye'nin kırkılması ile bugünkü Rusya'nın parçalanmasını gösterebiliriz. Bu iki çözülmede lisan ve kültür anlaşmazlıklarından başka, din anlaşmazlıkları da şiddetle âmil oldu. İşte bu açıklamalar, imparatorlukların niçin parçalandığını, bir milletten olan çeşitli devletlerin de neden birleştiğini gösteriyor.*

* Yeni Mecmua, İkinci Cilt, Sayı: 33, 21 - 28 Şubat 1918, S. 122 - 123.

İKİ TEHLİKE

Bu mübarek ülkeye, daima yabancı milletlerden büyük zararlar gelmiştir. Bir zaman, memleketimizdeki İngiliz Teşkilâtı başlarında **Fitz Maurice** olduğu hâlde, zararlı propogandalar yaparlar, tehlikeli bir cereyanın husule gelmesine çalışırlardı: Bu felâketli cereyan, *kara tehlike* adını verebileceğimiz irtica hareketiydi.

Şimdi de Rusya'da doğan başka bir cereyan - ki tehlikece ötekinden aşağı değildir - Doğu ve kuzeydeki Türk kardeşlerimiz için, daha bugünden korkunç bir felâket olduğu gibi, yarın Türkiye için de büyük bir belâ olacaktır. Bu ikinci cereyan da *kızıl tehlike* adını verebileceğimiz *bolşeviklik* zihniyetidir. **Hüseyin Cahid** (Yalçın) **Bey**'in, Basın Kongresinde söylediği nutukta bütün basını *fikir irticaı* na karşı birleşmeğe davet etmesi tam zamanında yükselen millî bir sesleniştir. Evet, bugün, gerek kuzeyden gelen, *kızıl tehlike*'ye karşı, gerek **Fitz Maurice**'in memleketimizde henüz yaşayan ruhaniliği tarafından her gün görülegelen *kara tehlike*'ye karşı - Tanzimatçı olsun, milliyetçi olsun - bütün yenilik taraftarları samimî bir surette birleşmelidirler. Çünkü, bir taraftan *kara tehlike* Tanzimattan evvelki hayata dönmeyi isterken, diğer yönden *kızıl tehlike*, *medeniyet* ve *kültür* adlarına her ne varsa hepsini

yıkmağa uğraşıyor. Tanzimatçılar ile milliyetçiler arasında bazı içtihatlarca esaslı farklar bulunabilir. Fakat, şüphesiz, bu iki cereyan, kara ve kızıl tehlikeler karşısında aynı zihniyet mahiyetinde kalırlar.

*Kızıl tehlike*nin açıklanmasını ikinci bir makaleye bırakarak, burada yalnız *kara tehlike*den bahsedeceğim.

*Kara tehlike*nin en esaslı gayesi, acaba ne olabilir? Şüphesiz, Tanzimat ne kadar faydalı yenilikler meydana getirmişse, hepsini kaldırarak yeniden ortaçağa dönmek!

İlkin, halka yeniden *raiyet* adını geri vererek, vatandaşlık hukukunu yalnız *bendegân*'a hasretmek. Köyleri yeniden *dirlik,* memuriyetleri *arpalık* mahiyetine sokarak, bunları kabullenen bendegândan sun'i bir soylu sınıfı meydana getirmek.

İkinci olarak, vilâyetleri eski eyaletlere döndürerek, oralara *düstûr-u mükerrem* mahiyetinde ve vezir rütbesinde *devletlû* paşa hazretleri valiler göndermek; yani memleketi yazılı kanunlar yerine canlı düstûrlarla idare etmek.

Üçüncü olarak, Meclislerin hukukunu hükümdar makamının kutluluğu bahanesiyle saraya naklederek, eski zamanlarda olduğu gibi, memleketin yüksek siyasetini enderun hizmetlisinin eline vermek.

Dördüncü olarak, "millet ordudan ibarettir" iddiasiyle, orduyu yeniçeri ve sipahi ocakları hâline çevirerek, Tanzimatın ruhu olan *Nizam-ı Cedid*'i ortadan kaldırmak.

Beşinci olarak, adliye teşkilâtını kaldırarak, Tanzimattan evvelki divânlar ile mahkemeleri geri getirmek.

Altıncı olarak, Üniveristeyi kaldırarak, onun yerine eski Enderun Mektebi ile ülema soylu sınıfının arpalığı hükmünde olan - dağılma devrindeki - payeli medreseleri koymak.

Yedinci olarak, Tanzimattan sonra **Şinasi - Kemâl** ve *Servetifünün* mektepleri ile Türkçülüğün husule getirdiği yeni edebiyatları bırakarak, eski gazel ve kaside tarzını ve **Veysî - Nergisî** nesrini yeniden canlandırmağa çalışmak. Aynı hareketi tiyatroya da tatbik ederek, modern tiyatro yerine *Orta Oyunu* le *Karagöz*'ü uyandırmak.

Hulâsa, modern elbiselerimizi soyarak, yeniden şalvar ve kavuk giymek, bu günkü samimî yuva saadeti yerine Acemin ortadan kaldırılmış aşkını koyarak, gelenekçiliğin gaye derecesine kadar gitmek.

Bu saydığımız gayeler, *kara tehlike*nin mahiyetini tamamiyle gösteremez. Fakat, bu kadar korkunç ve kara fikirleri tiksinmeden ve titremeden nasıl sıralayabiliriz? Bu gayelerden her birisi, ayrı ayrı tafsilâta da sahip! Meselâ, eyaletin *devletlû* vali paşası, bizim Tanzimattan evvelki valilere de benzememeli! Çünkü o vakitler bile, devletin muntazam kanunnâmeleri vardı ki, onların dışına çıkılamazdı. *Kara tehlike* daha ileriye giderek, bu *düstûr-u mükerrem*lerin **Sasanî**ler zamanındaki *Merzbanlar*, **Keyânî**ler devrindeki *Satraplar* gibi kanun - üstü olmasını da istiyor. Artık, kanun olmayacak, halk ve millet olmayacak, meşrutiyet ve hürriyet olmayacak, bir bendegân - zâdegân sınıfı memlekette

istediği gibi hâkim olacak! Böyle bir zamanda sadrâzam yahut vali olmayı kim istemez! Fakat, bugün Millet Meclisinin, basının, halkın kontrolu altında bu vazifeleri kim kabul eder? Bir milleti, kolay idare edebilmek için, onu evvelâ derin bir cehalet içine sokmalı! O zaman, bakınız idaresi ne kadar kolay olacaktır! Benim bu endişelerimi, aşeren hamile kadının doğurduğu asılsız hayaller suretinde yorumlayanlar bulunabilir. Fakat, ben de bu gibileri mazi taraftarlarının yayımlarını görmemekle suçlarım! Bir milletin düşünürleri, tehlikeyi ta başlangıcında görerek, ona karşı savaşmaya hazırlanmalıdır. Biz ister Tanzimatçı, ister milliyetçi olalım, bu vatanî ve millî tehlike karşısında kayıtsız kalır yahut mücadele için birleşmezsek vazifemizi yapmamış oluruz.

Bu gün, "milletimiz üniversiteye hazırlanmamıştır" diye ortaya bir iddia atanların, yarın memleketimiz meşrutiyetine, "ehemmiyetli değildir" diyeceği şüphesizdir! Çünkü, üniversite, adliye teşkilâtı, vilâyet kanunu, meşrutiyet birbirine bağlı olan şeylerdir. Bu dört müesseseden üçünü istemeyen, mutlaka dördüncüsünü de isteyemez. Hiç, Tanzimattan evvelki hayata dönmeyi arzu eden bir kafa, meşrutiyete, milliyete, halkçılığa tahammül edebilir mi?

Kara Tehlike ile *Kızıl Tehlike*, istikametleri ters olduğu hâlde, iki esasta müşterektirler: Bunlardan birisi demagoglık yapmak, ikincisi üniversiteyi kaldırmak! Buna göre, Rusya'daki Bolşeviklik Rus üniversitesini kaldırdığı gibi, bizdeki kara kuvvet de bizimkini mahvetmek istiyor. Üniversite meşrutiyetin,

ihtisasların, ilmin temelidir. Meşrutiyeti yıkmak için, evvelâ üniversiteyi kaldırmak gerekir. Üniversite fakülteleri arasında, hususiyle millî kültürün araştırmasiyle meşgul olan, Edebiyat Fakültesidir. O hâlde, en büyük hücumu buraya çevirmek lâzım! Çünkü kara tehlike, hürriyet gibi milliyeti de istemiyor. Çünkü bendegân sınıfından sun'i bir soylu sınıf tabakası yaratmağa, meşrutiyet gibi milliyet de engel! Fakat kara tehlike yalnız bir şeyi düşünmüyor; kuzeyden gelmekte olan kızıl tehlike, kendisinin en esaslı ideali olan soyluluğu, hattâ burjuvalığı alt üst etmeğe çalışıyor. Allah, mübarek memleketimizi bu tehlikelerin ikisinden de esirgesin! *

* Yeni Mecmua, İkinci Cilt, Sayı: 36, 21 Mart 1918. S. 181.

MİLLET NEDİR?

Milletin ne olduğunu anlamak için, önce ne olmadığını tetkik etmek lâzımdır.

1) Millet, evvelâ, coğrafi bir zümre değildir. Meselâ, **İran** dediğimiz zaman, bu memleketin yalnız İran milletini ihtiva ettiğini zannetmemelidir. Orada, İranlılardan başka, bir çok Türkler ve Kürtler de vardır. Bunun gibi Arabistan'da da bütün nüfusun Arap olduğunu zannetmek hatadır. Gerek Suriye'de, gerek Irak'ta bir çok Türkler vardır. Anadoluda bir çok Kürt aşiretleri ve köyleri bulunduğu gibi, ekseriyeti Kürt olan yerlerde de, umumiyetle Türk bulunan şehirlerden başka bir çok Türk köyleri de vardır. O hâlde, hiç kimse mensup olduğu ülkeye nispetle milliyetini tâyin edemez.

2) Millet, ikinci olarak, ırk ve kavim demek de değildir. Cemiyetler, tarihten önceki zamanlarda bile ırk bakımından saf ve kavimce halis değildiler. Muharebelerde esir alma, benimseme ve benimsetme, göçler, kız alıp vermeler daima milletleri birbirine karıştırmıştır. Tarihten önceki zamanlarda bile, saf bir ırk mevcut bulunmazsa, tarih devirlerindeki kavme ait karışımlardan sonra, artık saf bir kavim aramak saçma olmaz mı? Esasen,

sosyal hasletler, organik verasetle intikal etmediği, yalnız terbiye ile intikal ettiği için, ırkların millî karakter bakımından hiç bir rolü de yoktur.

3) Millet, üçüncü olarak, bir İmparatorluk içindeki müşterek bir siyasî hayat yaşayanların toplamı da değildir. Meselâ, eski Osmanlı İmparatorluğunun bütün tebaasına Osmanlı milleti adını vermek hata idi. Çünkü, bu karışımın içinde bir çok milletler vardı.

4) Millet, dördüncü olarak, bir adamın kendisine keyfine ve menfaatlerine tâbi olarak mensup saydığı herhangi bir cemiyet de değildir. Gerçekten, fert görünüşte kendisini şu yahut bu millete mensup kabul etmekte hür zanneder. Halbuki, fertte böyle bir hürriyet yoktur. Çünkü insandaki ruh, duygular ile fikirlerden meydana gelmiştir. Yeni psikologlara göre, duygu hayatımız asıldır. Fikir hayatımız, ona aşılanmıştır. Buna göre, ruhumuzun normal bir hâlde bulunabilmesi için, fikirlerimizin hislerimize uygun olması lâzımdır. Fikirleri hislerine uygun bulunmayıp onlara dayanmayan bir adam ruhça hastadır. Böyle bir insan hayatta mes'ut olamaz. Meselâ, hisçe dindar olan bir genç, fikirce kendisini dinsiz kabul ederse, ruhça muvazeneye sahip olabilir mi? Bunun gibi, biz de hislerimizle muayyen bir millete mensubuz. Bütün duygularımız, o milletle müşterektir. Demek ki, her ferdin milliyeti, onun keyfine, iradesine tâbi bir şey değildir. Çünkü, milliyet de bir dış gerçekliktir. İnsan milliyetini inceleme ve araştırma ile keşfedebilir. Fakat, bir

partiye girer gibi, sırf iradesiyle şu yahut bu millete katılamaz.

O hâlde millet nedir? Coğrafî, ırkî, siyasî, iradî kuvvetlere üstünlük gösteren ve hükmeden başka ne gibi bir bağımız vardır? Sosyoloji ilmi gösteriyor ki, bu bağ terbiyede, kültürde, yani duygularda iştiraktir. İnsan, en samimî, en içten duygularını *ilk terbiye* zamanında alır. Daha beşikte iken işittiği ninnilerle ana dilinin tesiri altında kalır. Bundan dolayıdır ki, en çok sevdiğimiz lisan ana dilimizdir. Ruhumuza coşkunluk veren bütün dinî, ahlâkî, estetik duygularımızı bu lisan vasıtasiyle almışız. Zaten, ruhumuzun sosyal kısmı bu dinî, ahlâkî, estetik duygulardan ibaret değil midir? Bunları çocukluğumuzda hangi cemiyetten almışsak, daima o cemiyet içinde yaşamak isteriz. Başka bir cemiyetin içinde yaşamak için, bize en büyük menfaatler temin edilse de, oraya gitmek istemeyiz. Çünkü, zevkimiz, vicdanımız, iştiyaklarımız, hep terbiyesini aldığımız cemiyetle müşterektir. Biz ancak onun içinde yaşamakla mes'ut olabiliriz. Ondan ayrılıp da, başka bir cemiyete katılabilmemiz için, yalnız bir şart vardır: Bu şart, çocuklukta almış olduğumuz terbiyeyi ruhumuzdan çıkarıp atmaktır. Bu mümkün olmadığı için, eski cemiyet içinde kalmağa mecburuz. Yukarıdaki açıklamadan anlaşılıyor ki, millet ne coğrafî, ne ırkî, ne siyasî, ne de iradi bir zümre değildir. Millet, dilce müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden meydana gelmiş bulunan kültürel bir zümredir. Bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, terbiyece

ve ana dilince müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insanî şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddî meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, mânevi meziyetlerimiz de, terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor. **Büyük İskender** diyordu ki: "Benim hakikî babam **Filip** değil, **Aristo**'dur. Çünkü, birincisi maddî varlığımın, ikincisi mânevi varlığımın doğmasına sebep olmuştur." İnsan için mânevi varlık maddi varlıktan öncedir. Bu itibarla, milliyette kök aranmaz. Yalnız terbiye aranır Bir fert, hangi cemiyetin terbiyesini almışsa, onun idealine çalışabilir. Çünkü bu çalışmaktan büyük bir coşkunluk ve mutluluk duyar. İnsan, terbiyesiyle büyüdüğü bir cemiyetin ideali için kolayca hayatını feda edebilir. Fakat, zihince kendisini mensup saydığı başka bir cemiyet için feda edemez. İnsan terbiyece müşterek bulunmadığı bir cemiyet içinde yaşarsa bahtsız olur. Son zamandaki tecrübelerimiz bize gösterdi ki, ideal gerçeklikten doğmuşsa, mucizeler göstermeğe gücü yeter. Fakat, gerçeklikten doğmayan bir ideal de sahibi için son derecede öldürücüdür. Çünkü, bu hâl daima fikirler ile hislerin ruh içinde çarpışmasını gerektirir. Böyle bir hâl insanı intihara, vereme, deliliğe kadar sevkedebilir. Halbuki, gerçeklikten doğan bir ideal hasta ruhlara şifa, bozuk sinirlere dayanıklılık verir. Meselâ, ırkça Türk olmadığı hâlde, terbiye ve kültür bakımından tamamiyle Türk ruhuna sahip ve saadetlerimiz gibi felâketlerimize de ortak bir çok dindaşlarımız vardır. Hattâ bunlardan bir kısmı millî savaşmalarımızda öncülük ederek, fiilen büyük fedakârlıklar göstermişlerdir.

Aldıkları terbiye dolayısiyle bunlar, Türk cemiyetinden başka hiç bir millet içinde yaşayamazlar ve Türk idealinden başka hiç bir ideal için çalışamazlar. Bunları Türklüğün dışında saymak, milliyetin ilmî mahiyetini bilmemekten ileri gelir. Yine meselâ, Diyarbakır şehrinde oturan halk, tâ **Selçuklular** ve **Artukoğulları** zamanındanberi Türktür. Sonradan **Harzem Türkleri, Akkoyunlu** ve **Karakoyunlu** Türkmenleri de gelerek, bu Türklüğü arttırmıştır. Tarih bilgisi, binlerce şâirlerin divânları ve camiler ile surlardaki kitâbeler olmasa da, şehrin lisanı, ahlâk ve âdetleri gösteriyor ki, Diyarbakır'lılar Türktür. Buradaki kültür, en zengin Türk kültürüdür. Folklora dair topladığımız masallar, şarkılar, atasözleri, ilh... buna şahittir. Diyarbakır'da eskiden beri oturanlar Türk olduğu gibi, birkaç nesil evvel filân aşiretten yahut kazadan gelerek, buradaki Türk kültürüne göre terbiye almış ve ana dili olarak, ilk çocukluğunda Türk lisanıyla konuşmağa başlamış olan bütün fertler de Türktür.

Görülüyor ki, milliyetin tâyini, keyfe tâbi bir mes'ele değil, ilimce hâlli lâzım gelen bir mes'eledir. Ben gençliğimde tahsil için, ilk defa İstanbul'a gittiğim zaman, bu ilmi soruşturmaya başlamak mecburiyetinde kaldım: Çünkü, orada eskiden kalmış fena bir alışkanlığa bağlı olarak, bütün Karadeniz halkına Lâz, bütün Suriyelilere ve Iraklılara Arap, bütün Rumeli halkına Arnavut dedikleri gibi, bizim gibi doğu vilâyetleri halkından bulunanlara da Kürt milliyetini yakıştırdıklarını gördüm. O zamana kadar, kendimi hiçe Türk sanıyordum. Fakat bu

zannım, ilmî bir araştırmaya dayanmış değildi. Hakikati bulabilmek için, bir taraftan Türklüğü, diğer yönden Kürtlüğü tetkike başladım. Diyarbakır şehrinde, ana dil Türkçe olmakla beraber, her fert biraz Kürtçe de bilir. Lisandaki bu ikilik, iki şekilden biriyle açıklanabilirdi: Ya Diyarbakır'ın Türkçesi bir Kürt Türkçesiydi yahut Diyarbakır'ın Kürtçesi bir Türk Kürtçesiydi. Lisan tetkiklerim gösterdi ki, Diyarbakır'ın Türkçesi, Bğdattan tâ Adana'ya, Bakû'ya, Tebriz'e kadar uzanan tabiî bir lisandan, yâni Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türklerine mahsus bulunan Azerî lehçesinden ibarettir. Bu lisanda hiç bir sun'ilik yoktur. Buna göre, Kürtlerin bozduğu bir Türkçe değildir. (Diyarbakır lisanının Azerî Türkçesi olması, şehirlerin Osmanlı Hükümetinin tesiriyle Türkçe konuştuğu iddiasını da esasından çürütür. Çünkü öyle olsaydı, bu şehirlerde konuşulan lisanın, Osmanlı lehçesi olması lâzımgelirdi.)

Diyarbakırlıların sınırlı kelimelerden ibaret olarak söyledikleri Kürtçeye gelince, bu lisanın köylerde konuşulan düzgün Kürtçeden farklı olduğunu gördüm. Kürtçe, Farsçanın akrabası olduğu hâlde, dilbilgisi itibariyle hiç ona benzemez. Çünkü, Farsçada bulunmadığı hâlde, Kürtçede hem erkeklik ve dişilik hem de Arapçada ve Lâtincede olduğu gibi, kelime sonunda harf değişmesi vardır. Demek ki, Kürtçe, Türk lisanına nispetle daha karmaşık, daha karışıktır. Türkler, kendi lisanlarında erkeklik, dişilik, harf değişmesi gibi hâllere raslamadıklarından, Kürtçenin bu gibi özelliklerinin içine giremeleri gerekirdi. Gerçekten, vâkıalar bu şekilde cereyan etmiş, Diyarbakırlılar Kürtçenin erkeklik,

dişilik, harf değişmesi kaidelerini tamamiyle atıp, Kürt sentaksını Türk dilbilgisine uydurarak, sun'i bir Kürtçe icat etmişler. Bu Kürtçeye "Türk Kürtçesi" adını vermek gayet doğru olur. Lenguistik bakımından gayet mühim olan bu vakıa, Diyarbakır'lıların Türk olduğuna en büyük bir delildir. Bundan başka, Diyarbakırlılar bu lisanı yalnız Kürtlerle konuştukları zaman kullanırlar. Kendi aralarında yalnız Türkçe konuşurlar. Diyarbakırlıların güya bildikleri bu düzme Kürtçenin kelimelerine gelince, bunlar da gayet sınırlıdır. Bu sebeple, boşlukları Türkçe kelimelerle doldururlar. Zaten, bir çoğunun bildiği Kürtçe kelimeler "gel, git" gibi bir kaç tâbire inhisar eder.

Diyarbakırlıların Türk olduğunu ispat eden delillerden birini de mezhep sahasında buldum. Diyarbakır'ın hakiki halkı bütün Türkler gibi Hanefîdirler. Kürtler ise, umumiyetle Şâfiîdirler. Bu iki ayırıcı işaret, yalnız Diyarbakır halkına mahsus değildir. Doğu ve Güney vilâyetlerimizdeki bütün şehirlerin halkı Kürtçeyi Diyarbakırlılar gibi bozarak söylerler ve Hanefi olmak âlâmetiyle Şâfii Kürtlerden ayrılırlar. Bunlardan başka, elbise, yemek, bina ve mobilya gibi kültür ve âdetlerle ilgili hususlarda da, arada derin farklar vardır. Bu alâmetler, bana Diyarbakırlıların Türk olduğunu gösterdiği gibi, babamın iki dedesinin bir kaç nesil evvel **Çermik**'ten, yani bir Türk muhitinden geldiklerine nazaran, ırk bakımından da Türk neslinden olduğunu anladım. Bununla beraber, dedelerimin bir Kürt yahut Arap muhitinden geldiğini anlasaydım, yine Türk olduğuma hüküm vermekte tereddüt et-

meyecektim. Çünkü, milliyetin yalnız terbiyeye dayandığını da sosyal incelemelerimle anlamıştım. Zannederim ki, bu araştırmalarımla yalnız kendim için değil, bütün Doğu ve Güney vilâyetleri şehirlileri ve şimdiye kadar Türk kalan köylüleri için, son derece mühim bir mes'eleyi hâlletmiş oldum. *

* Küçük Mecmua, Birinci Cilt, Sayı: 28, 25 Aralık 1922, S. 1 - 6.

XI. BÖLÜM

GARBA DOĞRU

- Medeniyetimiz
- Garp Mes'elesi

MEDENİYETİMİZ

— I —

Bir eski atalar sözü bize şöyle diyor: "İşini bil, aşını bil, eşini bil!" Bu formüle benzeterek, sosyoloji de bize böyle diyebilir: "Milletini tanı, ümmetini tanı, medeniyetini tanı!"

Türkçülerin neşriyatı ve millî felâketler bize, az çok, milletimizin, ümmetimizin nelerden ibaret olduğunu anlattı. Bu noktalarda, artık, herkesin aynı şekilde düşündüğü görülüyor. Fakat, hangi medeniyet zümresine mensup bulunduğumuz mes'elesine gelince, bu noktada hâlâ aramızda görüş farkları, belki de hakikî anlaşmazlıklar vardır. Bu sebeple, millî mes'eleleri incelemeye başlarken bu mes'eleyi de çözmeğe çalışmamız gerekir.

Medeniyet mes'elesinin müphem kalmasının birinci sebebi, *medeniyet* kavramı ile, *medenilik* kavramının birbirine karıştırılmasıdır. Eski zamanlarda, cemiyetler şu üç hâlden birine mensup sayılırdı. Vahşilik, göçebelik, medenilik. Bugün, vahşilik kelimesi, ilim âleminden büsbütün dışarı atıldı. Çünkü, eskiden vahşî denilen iptidaî cemiyetlerin de kendilerine mahsus birer medeniyeti olduğu meydana çıktı. Hattâ, bu cemiyetlerin bâzı tekâmül merhalelerinden geçtikleri anlaşıldığından, bunlar hakkın-

da *iptidaî cemiyetler* tâbirinin kullanılmasından bile çekinenler var.

Medeniyetin bütün insan cemiyetlerinde mevcut bulunduğu görülünce, bunun hayvan cemiyetlerinde de bulunup bulunmadığı mes'elesi ortaya çıkar. Medeniyet, birtakım müesseselerin, yâni düşünüş ve yapış tarzlarının toplamıdır. Hayvan cemiyetleri ise, organik verasetle geçen içgüdülerle idare olunurlar. Bunlarda, hattâ işbölümü ve mesleklere ayrılma bile irsîdir. Hükümdar, işçi, asker gibi sınıflar, vazifeleri için gerekli olan organları doğarken beraberlerinde dünyaya getirirler. Hayvan cemiyetlerinde gelenek ve terbiye yollarıyle nesilden nesle geçen müesseselere benzer hiç bir şey yoktur. Buna göre, bunlarda medeniyetin varlığını kabul etmemek lâzım gelir. O hâlde, *medeniyet* hakkında, aşağıdaki iki esası hakikat olarak ileri sürebiliriz: (1) Medeniyet, bütün insan cemiyetlerinde mevcuttur; (2) Medeniyet, yalnız insan cemiyetlerine mahsustur.

Medeniyet, birtakım müesseselerin toplamıdır, demiştik. Halbuki, yalnız bir millete mahsus olan müesseselerin toplamına *kültür* denilir. Yalnız bir ümmete mahsus bulunan müesseselerin toplamına da *din* adı verildiği gibi. Bu iki kavramın karşısında, *medeniyet* kavramının yeri ne olabilir? Sosyolojiye göre, kültürleri ve dinleri ayrı olan çeşitli cemiyetler arasındaki müşterek müesseselerin toplamına da *medeniyet* adını vermemiz uygundur. Demek ki, kültürce ve dince birbirine yabancı bulunan cemiyetler, medeniyette, müşterek olabilirler. Kültürdeki ayrılıklar nasıl din ortaklığına engel değilse,

kültürün ve dinin ayrı olması da medeniyetteki ortaklığı engel olamaz. Meselâ, Yahudiler ile Japonlar, gerek kültür, gerek din bakımından Avrupalılara yabancı oldukları hâlde, medeniyetçe Avrupa milletleriyle müşterektirler.

Medeniyet mes'elesinin müphem kalmasının bir sebebi de, medeniyetin yalnız bir türlü olduğunu zannetmektir. Halbuki, birçok medeniyetler vardır. Meselâ, bugün Avustralya aşiretleri başka bir medeniyet alanı, Kuzey Amerika Hindlileri başka bir medeniyet alanı, Afrika aşiretleri ve Okyanusya aşiretleri de başka medeniyet alanları teşkil ederler. İlkçağ'da, Akdeniz kıyılarında yaşayan milletler arasında müşterek bulunan, bir *Akdeniz Medeniyeti* vardı. Bundan eski *Yunan Medeniyeti,* Yunan Medeniyetinden de eski *Roma Medeniyeti* doğdu. Bu son medeniyetten de *Doğu* ve *Batı* medeniyetleri doğdu. Asya'nın doğusunda da bir *Uzak-Doğu Medeniyeti* vardı. Çinliler, Moğollar, Tonguzlar, Tibetliler, Çin Hindi kavimleri hâlâ o medeniyete mensupturlar.

Arkeoloji âlimleri yer altındaki insan eserlerinden tarih-öncesi devirlerin medeniyet alanlarını bile bulup meydana çıkarabiliyorlar. Halk-bilgisi araştırıcıları da masalların, mitosların ve menkıbelerin, atasözlerinin birtakım medeniyet alanları vücuda getirdiğini keşfetmektedirler.

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, medeniyet alanlarının da kendilerine mahsus coğrafî sahaları ve bu sahaların belirli sınırları var. Meselâ, bir *masal* yahut bir *âlet* belirli bir noktaya kadar yayılıyor, ondan öteye gidemiyor. Çünkü her medeniyet başka

bir sisteme girer. Âdetâ, her medeniyetin başka bir mantığı, başka bir estetiği, başka bir hayat görüşü vardır. Bundan dolayıdır ki, medeniyetler birbirine karışamıyorlar. Yine bundan dolayıdır ki, bir medeniyeti bütün sistemiyle kabul etmeyenler, onun bâzı kısımlarını alamıyorlar. Alsalar bile benimseyip, kendilerine mal edemiyorlar. Medeniyeti de, din gibi dışından değil, içinden almak gerekir. Medeniyet de tıpkı din gibidir. Ona da önce inanmak ve yürekten bağlanmak gerekir. Bu noktayı iyi anlamamış olan Tanzimatçıların bizi Avrupa Medeniyetine dış görünüşü taklit etmek yoluyla sokmağa kalkmaları bundan dolayı kısır kaldı.

Medeniyetlerin coğrafî sınırları ayrı olduğu gibi, tarihî gelişmeleri de birbirinden ayrıdır. Bu gelişmelerin de bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Fakat, medeniyet zümreleri kültür zümrelerinden daha geniş oldukları için, ömürleri de ötekilerin ömründen daha uzundur.

Bundan başka, bir millet gelişmesinin yüksek noktalarına çıktıkça, medeniyetini de değiştirmek mecburiyetinde kalır. Meselâ Japonlar, son yüzyılda Uzak - Doğu Medeniyetini bırakarak, Batı Medeniyetine girdiler.

Bu hususta, en bâriz misâli Türkler'de görürüz. Çünkü Türkler, sosyal gelişmelerinin üç ayrı merhalesinde birbirine benzemeyen üç muhtelif medeniyet zümresine girmek mecburiyetinde kaldılar: Türkler, *kavmî devlet* hayatı yaşarken, Uzak - Doğu Medeniyetine mensuptular. *Sultanî* devlet devrine geçince, Doğu Medeniyetine girmeğe mecbur oldular. Bugün, *millî devlet* devrine geçtikleri sırada da,

içlerinde Batı Medeniyetine girmek için kuvvetli bir cereyanın belirdiğini görüyoruz.

Uzak - Doğu Medeniyetinin izlerine, hususiyle, sözlü geleneklerden ayrılmayan câhil tabakada rastlarız. Bu tabakanın hâlâ inanmakta bulunduğu *tandırname* hükümleri, Uzak Doğu Medeniyetinde esas olan inanışlar ile tatbikatın devamından ibarettir. Masallar, eski menkıbeler ile mitosların artıklarıdır. Bir taraftan, eski Türk dini ile Uzak - Doğu milletlerine mahsus dinlerin mukayesesi, diğer taraftan bunların toplamı ile bugün de okuma - yazma bilmeyen halk arasında yaşamakta bulunan tandırname hükümleri ve masallar arasındaki mukayeseler, bu hakikati meydana çıkarmağa kâfidir.

Bu mukayese, bize Türklerin *Altay ırkı* yahut *Moğal ırkı* adları verilen zümrelerle ilgilerinin de hakikî mahiyetini gösterebilir. Ârilerden daha beyaz ve güzel olan Türklerin, sarı ırka mensup gösterilmesi ilmî bir esasa dayanmadığı gibi, *Altay ırkı* denilen kavimler zümresinde de bir dil birliğinin varlığı henüz ispat edilememiştir. O hâlde, müphem bir surette *ırk* adı verilen bu zümrelerin de Uzak - Doğu Medeniyeti zümresinden ibaret olması muhtemeldir. Bu ihtimale göre, bizim gerek Fino - Ugriyenlerle, gerek Tonguz ve Moğollarla tek bağımız vaktiyle Uzak - Doğu Medeniyetinde onlarla ortak bulunmamızdan ve uzun müddet onları siyasî hâkimiyetimiz altında yaşatmamızdan ibarettir. Bu müşterek hayatlar dolayısiyle dillerimiz arasında bazı müşterek kelimeler vücuda gelmiş olabilir.

Türklerin İslâm dinine girmesiyle, Doğu Medeniyetine girmesi aynı zamanda oldu. Bundan do-

layı birçoklarına göre, *Doğu Medeniyetine, İslâm Medeniyeti* demek daha doğru görünüyor. Halbuki, yukarıda belirttiğimiz gibi, dinleri ayrı bulunan cemiyetler aynı medeniyete mensup olabilirler. Demek ki, medeniyet, dinden ayrı bir şeydir. Böyle olmasaydı, dinleri ayrı olan zümreler arasında ortak hiç bir müessesenin olmaması gerekirdi. Din, yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikatlar ile ibadetlerden ibaret olduğu için, bunların dışında kalan mukaddes olmayan müesseseler, meselâ, ilmî kavramlar ile teknik âletler, estetik kaideler dinin dışında ayrı bir sistem teşkil ederler. Matematik, tabii ilimler, biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi müspet ilimler, sanayie ve güzel sanatlara mahsus teknikler, dinlere bağlı değildir. Buna göre, hiç bir medeniyet, hiç bir dine bağlanamaz. Bir Hristiyan Medeniyeti olmadığı gibi, bir İslâm Medeniyeti de yoktur. Batı Medeniyetini, İslâm Medeniyeti sanmak doğru olmadığı gibi, Doğu Medeniyetine de İslâm Medeniyeti adını vermek yanlıştır. Doğu Medeniyeti ile Batı Medeniyetinin kaynaklarını, İslâm ve Hristiyan dinlerinde değil, başka yerlerde aramak lâzımdır.

Akdeniz Medeniyeti, ilk çağda eski Mısırlıların, Sümerlerin, Hititlerin, Asurluların, Fenikelilerin, ilh... yardımı ile teşekkül etmişti. Bu medeniyet, eski Yunanlılarla olgunluğa ulaştıktan sonra, Romalılara geçti. Romalılar bu medeniyeti idareleri altına aldıkları yüzlerce millete aşıladıktan sonra, *Doğu - Roma* ve *Batı - Roma* adları ile iki ayrı devlete ayrıldılar. Lâkin, bu siyasi ayrılık, yalnız siyaset sahasında kalmadı. Akdeniz Medeniyetinin de *doğu* ve

batı adları ile ikiye ayrılmasına sebep oldu. Avrupalılar Batı - Roma'ya vâris oldukları için, Batı - Roma Medeniyetini benimseyerek ilerlettiler. Bundan, şimdiki *Batı Medeniyeti* vücuda geldi. Müslüman Araplar ise, Doğu - Roma'nın siyasi vârisleri oldukları gibi, medeniyette de onların takipçisi oldular. Doğu - Roma Medeniyeti, Müslümanların eline geçince. *Doğu Medeniyeti* adını aldı. Bu tezimizi ispat için, Doğu Medeniyetinin unsurlarına biraz göz gezdirelim:

Arap mimarîsinin ilk modelleri, Bizans mimarîsidir. Türk mimarîsi de, bu iki mimarînin kaynaşmasından doğmuştur. Vâkıa Araplar ile Türkler dışardan aldıkları modelleri olduğu gibi taklit etmekle kalmadılar. Bu modellere dinî imanlarının, ahlâkî ideallerinin ilhamı ile gelişmeler ilâve ederek, gayet şahsî mimarilere sahip oldular. Bu şahsileştirme ameliyesi, Araplar ile Türklerin dinî karakterlerinin ve milli kültürlerinin tesiri ile oldu. Bununla beraber, bu mimarilerin ilk modellerini, Doğu - Roma Medeniyetinde aramak hususunda san'at tarihçileri birleşirler.

Doğu'da yüksek sınıfa mahsus olmak üzere, bir *düımtek* musikısi vardır. **Fârâbî**, bu musıki tekniğini Bizans'tan alarak Arapçaya aktardı. Bu musikı Arab'ın, Acem'in, Türk'ün yüksek sınıfına girmekle beraber, halkın derin tabakalarına inemedi. Yalnız, yüksek tabakaya münhasır kaldı. Bundan dolayıdır ki, Müslüman milletler, mimaride olduğu kadar, bu Doğu mûsikisinde de orijinal bir şahsiyet gösteremediler. Türk'ün halk tabakası, eski Uzak - Doğu Medeniyetinde yarattığı melodileri devam ettirerek,

milli bir halk musikisi vücuda getirdi. Arapların, Acemlerin halk kısmı da eski melodilerinde devam ettiler. Bu sebeple, Doğu musikisi, Doğu'nun hiç bir milletinde milli bir musiki mahiyetini alamadı. Bu musikiye *İslâm Musikisi* denilememesine başka bir sebep daha vardır. Bu musiki, Müslüman milletlerden başka, ortodoks milletlerin, Ermenilerin, Yahudilerin de mâbedlerinde terennüm edilmektedir.

Araplar mantığı, felsefeyi, tabiat ilimlerini ve matematiği Bizans'tan tercüme ettikleri gibi, belâgat, aruz, gramer ve sentaks gibi estetiğe ve dile ait ilimlerde de oradaki usulleri örnek olarak aldılar. Tıp da, **Hipokrates**'ın ve **Galien** (Calinos)'in yetiştirdiği öğrencilerden alındı. Hülâsa, Araplar ilim, fen, felsefe adına akıl ve tecrübeye dayanan her ne varsa, Bizans'tan aldılar. Sonraları, Acemler gibi, Türkler de bu bilgileri Araplardan öğrendiler. Serbest düşünüşlü Arap filosofları, *meşâî* ve *işrâkî* adları ile ikiye ayrılmışlardı. Meşâiler **Aristo**'nun, işrâkiler **Eflâtun**'un yolundan gidiyorlardı. Dine bağlı İslâm hakîmleri de, *mütekellim* ve *mutasavvıf* adları ile ikiye ayrılmıştı. Mütekellimler, "cüz-i lâyetecezzâ: bölünemeyen parça" (atom) yı kabul ederek, **Demokritos** ve **Epikuros** felsefelerine; mutasavvıflar da, İskenderiye filosofu **Plotinos**'un *Yeni Eflâtunculuk* sistemine vâris olmuşlardı. **Pythagoras**'un, **Zenon**'un eserlerini çevirenler, öğretenler de vardı. Bu sonuncu filosofun öğrencilerine *revâkiyûn* (kemer - altıcılar) adı verilirdi. **Muhiddin Arabî**'nin *âyan-ı sabite*'si (sabit örnekler) **Eflâtun**'un *ideal*arından başka bir şey değildi.

Metafizikten başka, ahlâk, siyaset, iktisat ilimleri de **Aristo**'dan alındı. *Ahlâk-ı Nâsırî*, *Ahlâk-ı Celâlî*, *Ahlâk-ı Alâî* gibi kitaplar, umumiyetle "ahlâk, siyaset, iktisat" kısımlarına ayrılır ve hepsi de **Aristo**'yu taklit ederek yazılmıştır.

Doğu - Roma Medeniyeti ile Batı - Roma Medeniyeti, Ortaçağ devam ettiği müddetçe, birbirinden o kadar ayrılmadılar. Müslümanlar, Doğu Medeniyetini büyük değişikliklere uğratmadıkları gibi, Hristiyanlar da Ortaçağda, Batı Medeniyetini büyük gelişmelere kavuşturamadılar.

— II —

Ortaçağda, Avrupa'da yalnız iki yeniliğin meydana çıktığını görüyoruz: Feodal şatolarda *opera* zuhur etti. Batı Avrupa'nın güney taraflarında *yüceltici aşk (Şövalye aşkı)*, *salon* ve *kadın estetiği* vücuda geldi. Birinci yenilik, musikının gelişmesiyle Batı musikisinin teşekkülüne sebep oldu. Çünkü eski Yunanlıların kurdukları musiki tekniğindeki çeyrek sesler, operaya uymadığından, terkolundu. Aynı zamanda, operanın tesiriyle, monoton melodiler bırakılarak, musikiye *armoni* unsuru ilâve edildi. İkinci yenilik de, kadınların, ismet ve kudsiyetlerini kaybetmeksizin, cemiyet hayatına karışmasını temin etti. Müslümanlar, harem, selâmlık, çarşaf, peçe gibi âdetleri Hristiyan Bizans ile Mecûsi İran'dan almakta iken, Batı Avrupa'da kadınlar sosyal hayata giriyorlardı. İşte, Ortaçağda, Doğu Medeniyeti ile Batı Medeniyeti arasında bu gibi küçük farklar bir yana, büyük bir simetri görülür. Meselâ Ortaçağ İslâm mimarisine karşılık, Avrupa'da, *go-*

tik adıyle, dinî bir mimarî görürüz. İslâm âleminin *hikemiyat*ına karşılık Avrupa medreselerinde *iskolâstik* felsefesini buluruz.

Hür felsefeye göre, hakikat bilinmez. Filosofun vazifesi, bu bilinmeyen hakikati, geleneklere bağlı olmaksızın, arayıp bulmaktır. Bulacağı hakikat, sosyal geleneklere aykırı olsa da umurunda değildir. Çünkü, ona göre, hakikat her şeyden daha faydalıdır ve daha kıymetlidir.

Halbuki, hakimlere göre, bütün hakikatler bilinir; çünkü, gelenekler nakil ile sabit olmuş hakikatlerdir. Hakimin vazifesi, esasen bilinen bu hakikatleri akla dayanan delillerle ispat etmek ve doğrulamaktır. Usullerindeki bu farktan dolayıdır ki, hakimler filosof adıyla anılmalarını istemezlerdi. Zira, filosoflara dinsiz gözüyle bakarlardı.

Avrupa'nın Ortaçağdaki kilise filosofları da hep bu kanaatte idiler. Felsefe tarihinde, bu sisteme *iskolâstik* adı verildi. İslâm hakimleri gibi, Avrupa iskolâstikleri de **Aristo**'yu ilk öğretmen saymışlardır. Bu zümrelerin her ikisine göre, hikmetin gayesi, din ile **Aristo** felsefesinin uzlaştırılmasından ibaretti.

Avrupa'da Rönesans, Reform, Felsefî yenilik, Romantism gibi ahlâk, din, ilim, estetik sahalarında olan değişiklikler Ortaçağ hayatına son verdi. İslâm âleminde bu değişiklikler vücuda gelmediği için, biz hâlâ Ortaçağdan kurtulamamışızdır. Bu cihetle, Avrupa iskolâstiğe nihayet verdiği hâlde, biz henüz onun tesiri altındayız. Birçok yüzyıllar atbaşı beraber gittikleri hâlde, Doğu ile Batı'nın bu ayrılışına sebep nedir? Bu hususta tarihçiler birçok se-

bepler sayarlarsa da, biz, sosyolojinin gösterdiği sebebi daha doğru gördüğümüzden onu ileri süreceğiz: Avrupa'nın büyük şehirlerinde sosyal kesafetin artması, işbölümünü gerektirdi. İhtisas meslekleri ve mütehassıslar vücuda geldi. İhtisasla beraber, fertlerde, ferdî şahsiyet teşekkül etti. Ruhların esas bünyesi değişti. Bu esaslı değişiklikten yeni ruha sahip, mantıkça, idealce eski insanlara benzemeyen yeni insanlar doğdu. Bunların ruhundan fışkıran yeni hayat, eski çerçevelere sığdırılamazdı. Bu sebeple, eski çerçeveler kırıldı, parçalandı. Serbest kalan yeni hayat, yaratıcı gücünü her tarafa yönelterek, her sahada ilerleme ve gelişmeler sağladı; hususiyle büyük sanayii meydana getirerek, modern medeniyetin çehresini ortaya çıkardı.

Doğu'da ise, sosyal kesafet bakımından ileri gitmiş büyük şehirler vücuda gelmemişti. Mevcut büyük şehirler ise, nüfusça karışık oldukları gibi, kaynaşma vasıtalarından, bundan dolayı da manevi kesafetten mahrumdular. Bu mahrumiyetler dolayısiyle, Doğu'da ne işbölümü, ne ihtisas, ne ferdî şahsiyet, ne de büyük sanayi vücuda gelemedi. Yeni bir ruha, yeni bir hayata kavuşmadıkları için, Doğu milletleri, zarurî olarak, medeniyetlerini Ortaçağdaki şeklinden daha ileri götüremediler. Çünkü, atâlet kanunu gereğince bir sebep onu değiştirmedikçe, her şey olduğu gibi kalır.

Bununla beraber, Batı ve Orta Avrupa, Ortaçağ Medeniyetinden kurtulduğu hâlde, Doğu Avrupa'da yaşayan ortodoks milletler hâlâ bu medeniyetten kurtulamamışlardı. Ruslar, tâ **Deli Petro** zamanına kadar Doğu Medeniyetinde kaldılar. **Deli Petro**,

Rusları Doğu Medeniyetinden çıkararak, Batı Medeniyetine geçirmek için çok zahmetler çekti. Bir milletin Doğu Medeniyetinden Batı Medeniyetine geçmesi için, ne gibi usuller takip etmek lâzım geldiğini anlamak için, **Deli Petro**'nun yenileştirme tarihini incelemek kâfidir. Ruslar, istidatsız görünürken, bu cebrî yenilikten sonra, sür'atle ilerlemeye başladılar. Doğu Medeniyetinin ilerlemeye engel, Batı Medeniyetinin yükselmeye sebep olduğuna bu tarihi vak'a da bir delil değil midir?

Avrupa Medeniyetinin temeli, *işbölümü*dür, demiştik. İşbölümü Avrupa'da yalnız zanaatları, yalnız iktisadî meslekleri birbirinden ayırmakla kalmadı. İlimler sahasında da, işbölümü husule gelerek, her ilmin ayrı mütehassısları yetişmeye başladı.

Güzel san'atlar sahasında da işböümü kendisini göstererek, önceleri aynı şahısta birleşebilen san'atları birbirinden farklı ihtisaslara ayırdı. Sosyal hayatın diğer kolları da, işbölümü vasıtasiyle birbirinden ayrıldılar.

Siyasi kuvvetler *teşrîî*, (yasama), *kazaî* (yargı), *icraî* (yürütme) adlariyle üçe ayrıldığı gibi, siyasî teşkilât ile dinî teşkilât da birbirinden ayrıldılar. İşbölümünün bu belirişlerinden adalet teşkilâtı kuvvet bulduğu gibi, iktisadî, ilmî, estetik faaliyetler de son derece mükemmelleşti. Bu sebeple, Müslüman milletler, evvelce Avrupalılara askerî ve siyasî kuvvetçe eşit, hattâ bazen üstün iken Avrupa'da işbölümünün husule getirdiği ilerlemeler neticesi olarak, onlara nispetle gittikçe zayıf bir mevkide kalmağa başladılar.

Gerek askerlikte, gerek siyasette iki cemiyetin birbiriyle savaş edebilmeleri için, iki tarafın aynı silâhlarla mücehhez olması lâzımdır. Avrupalılar sanayideki çok ilerlemeleri sayesinde tank gibi, zırhlı otomobil gibi, uçak, dretnot, denizaltı gibi korkunç harp âletleri yapabildikleri hâlde, biz, bunlara karşılık, yalnız âdi top ve tüfek kullanmak mecburiyetindeyiz. Bu durumda, İslâm âlemi Avrupa'ya karşı sonuna kadar nasıl dayanabilecek? Gerek dinimizin, gerek vatanımızın istiklâlini nasıl savunabileceğiz?

Bu dinî ve vatanî tehlikeler karşısında yalnız bir kurtuluş çaresi vardır ki, o da ilimlerde, sanayide, askerlik ve hukuk teşkilâtında Avrupalılar kadar ilerlemektir, yani medeniyette onlara eşit olmaktır. Bunun için de, tek bir çare vardır: Avrupa Medeniyetine tam bir surette girmek.

Vaktiyle, Tanzimatçılar da bu lüzumu idrâk ederek, Avrupa Medeniyetini almağa teşebbüs etmişlerdi: Fakat onlar aldıkları şeyleri yarım alıyorlar, tam almıyorlardı. Bundan dolayıdır ki, ne bir hakikî üniversite kurabildiler, ne insicamlı bir adliye teşkilâtı vücuda getirebildiler. Tanzimatçılar, üretimi modernleştirmeden önce tüketim tarzlarını, yani giyim - kuşam, beslenme, bina ve mobilya sistemlerini değiştirdikleri için, milli san'atlarımız tamamiyle çöktü, buna karşı yeni tarzda Avrupalı bir endüstrinin çekirdeği bile vücuda gelemedi. Buna sebep, kâfi derecede ilmî inceleme yapmadan, esaslı bir ideal ve kesin bir program vücuda getirmeden işe başlamak ve her işte yarım tedbirli olmaktı.

Tanzimatçıların büyük bir hatası da, bize Doğu Medeniyeti ile Batı Medeniyetinin terkibinden bir

irfan karışımı yapmak istemeleriydi. Sistemleri büsbütün ayrı prensiplere dayanan, birbirine zıt iki medeniyetin uzlaştırılamayacağını düşünememişlerdi. Hâlâ siyasi bünyemizde mevcut olan ikilikler, hep bu yanlış hareketin neticeleridir. İki türlü mahkeme, iki türlü öğretim yeri, iki türlü vergi, iki türlü bütçe, iki türlü kanun.

Hâsılı, bu ikilikler saymakla tükenmez. Medrese ile okul bir ikilik teşkil ettiği hâlde, her okulun içinde de yine bu nev'iden ikilikler vardı. Yalnız Harbiye ve Tıbbiye'de münhasıran Avrupalı bir öğretim usulü takip olunuyordu. Bu sayededir ki, bugün millî hayatımızı kurtaran büyük kumandanlar ile ferdî hayatlarımızı kurtarabilecek âlim tabiplere sahibiz. Bu iki meslek erbabı içinde Avrupa'daki meslektaşlariyle boy ölçüşebilecek mütehassıslar yetişmesi, bilhassa Harbiye ve Tıbbiye okullarının ikilikten uzak olması sayesindedir. Yeniçerinin savaş tekniği ile hekimbaşıların tıp tekniği bu okullara girmiş olsaydı, bugünkü şanlı kumandanlarımız ile şöhretli hekimlerimize sahip olabilecek miydik?

İşte bu iki öğretim müessesesinin hâli, bizim için, yapacağımız maarif inkılâbında bir örnek olmalıdır.

Doğu Medeniyetini, Batı Medeniyeti ile uzlaştırmağa çalışmak, Ortaçağı Sonçağlarda yaşatmak demekti. Yeniçerilik ile Nizamiye askerliği nasıl uyuşamazsa, hekimbaşılık ile ilme dayanan doktorluk nasıl bir araya gelemezse, eski hukuk ile yeni hukuk, eski ilim ile yeni ilim, eski ahlâk ile yeni ahlâk da öyle uyuşamaz. Yazık ki, yalnız askerlik ile tıptaki

yeniçerilik kaldırılabildi. Diğer mesleklerdeki yeniçerilikler, Ortaçağ hortlakları kılığında, hâlâ yaşamaktadırlar.

Birkaç ay önce, Türkiye'yi *Milletler Cemiyeti*'ne sokmak için İstanbul'da bir cemiyet kurulmuştu. Halbuki, Avrupa Medeniyetine kesin bir surette girmedikçe, *Milletler Cemiyeti*'ne girmemizden ne fayda hâsıl olabilecekti? Kapitülasyonlarla siyasî müdahalelere mahkûm edilmek istenilen bir millet, Avrupa Medeniyetinin dışında sayılan bir millet demektir. Japonlar, Avrupalı bir millet sayıldıkları hâlde, biz, hâlâ, Asyalı bir millet addolunmaktayız. Bunun sebebi de, Avrupa Medeniyetine tam bir surette girmeyişimizden başka ne olabilir? Japonlar, dinlerini ve milliyetlerini muhafaza etmek şartiyle, Batı Medeniyetine girdiler. Bu sayede, her hususta, Avrupalılara yetiştiler.

Japonlar, böyle yapmakla, dinlerinden, millî kültürlerinden hiç bir şey kaybettiler mi? Asla. O hâlde, biz niçin tereddüt ediyoruz? Biz de Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartiyle, Batı Medeniyetine kesin olarak giremez miyiz? Batı Medeniyetine girmeğe başladığımız günden beri, değiştirdiğimiz şeyleri inceleyelim. Bakalım, bunlar arasında dinimize, milliyetimize ait şeyler var mı? Meselâ, rumî takvimi bırakarak, bunun yerine Batı takvimini aldık. Rumî takvim bizim için mukaddes bir şey mi idi? Rumî takvim, Rumlara yani Bizanslılara aittir. Bunu takdis etmek lâzımsa, onlar takdis etmelidirler. Rumî saati bırakıp Doğu saatini kabul etmemiz de aynı şeydir.

Aristo'nun istidlâl mantığını bırakarak, **Descartes** ile **Bacon**'un istikra mantığını ve bu mantıktan doğan *metodoloji*yi almanın dinimize ve millî kültürümüze ne zararı olabilir?

Eski astronomi yerine yeni astronomiyi, eski fiziğe karşı yeni fiziği, eski kimyaya mukabil yeni kimyayı almakla ne kaybederiz? Zoolojiye, botaniğe, jeolojiye dair eski kitaplarımızda ne kadar bilgi bulabilmek imkânı var? Doğu'da bulunamayan biyolojiyi, psikolojiyi, sosyolojiyi Batı'dan almağa mecbur değil miyiz? Evvelce, eski ilimlerimizin hepsini Bizans'tan almıştık. Şimdi Rumların ilimlerini Avrupa ilimleriyle değiştirsek, din ve kültür bakımından ne kaybederiz? Bu misâller istenildiği kadar uzatılırsa görülür ki, Doğu Medeniyeti adına bırakacağımız şeyler, hep Bizans'tan aldığımız şeylerdir. Bu hususlar açık bir surette ortaya konulursa, Doğu Medeniyetini bırakarak, Batı Medeniyetine girmemize artık kimse samimî olarak itiraz edemez.

Medeniyet mes'elesinin hâlli, başka bir yönden de, memleketimizde âcil bir mahiyet almıştır. Öteden beri memleketimizde bir *maarif mes'elesi*, bir *terbiye mes'elesi* var. Bu mes'ele, birçok gayret ve çalışmalara rağmen, bir türlü hâlledilemiyor. Bu mes'elenin mahiyeti derinleştirilirse, görülür ki, terbiye mes'elesi de medeniyet mes'elesinin bir parçasıdır. Esas mes'ele hâlledilince, maarif mes'elesi de kendiliğinden hâlledilmiş olacaktır.

Gerçekten, memleketimizde, gerek medeniyet, gerek terbiye bakımından birbirine benzemeyen üç tabaka vardır: Halk, medreseliler, mektepliler. Bu

üç sınıftan birincisi hâlâ Uzak-Doğu Medeniyetinden tamamiyle ayrılmamış olduğu gibi, ikincisi de henüz Doğu Medeniyetinde yaşıyor. Yalnız üçüncü sınıftır ki, Batı Medeniyetinden bâzı feyizlere erişebilmiştir. Demek ki, milletimizin bir kısmı İlkçağlarda, bir kısmı Ortaçağda, bir kısmı Sonçağlarda yaşamaktadır. Bir milletin böyle üç yüzlü bir hayat yaşaması *normal* olabilir mi?

Bu üç tabakanın medeniyetleri ayrı olduğu gibi, pedagojileri de ayrıdır. Bu üç terbiye usulünü birleştirmedikçe, hakikî bir millet olmamız mümkün müdür? Maarifimizi halkiyat (halk-bilgisi), medresiyat (medrese-bilgisi), mektebiyat (mektep-bilgisi) diye üç kısma ayırabiliriz. Âşık kitapları ile halk masalları, koşmaları, atasözleri, tandırname hükümleri birinci kısmı, Arapça ve Farsçadan tercüme edilen kitaplar ikinci kısmı, Batı dillerinden aktarılanlar da üçüncü kısmı teşkil eder. Medeniyetlerimizi birleştirirsek, maarifimizi ve pedagojimizi de birleştirmiş, ruh ve fikir bakımından ayrı cinsten bir millet olmuş olacağız. O hâlde, bu işte daha bir müddet ihmal göstermek asla uygun değildir.

Hülâsa; yukarıdaki açıklamalara göre, sosyal inancımızın birinci formülü şu cümle olmalıdır: Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim.*

---

* Yeni Mecmua, Dördüncü Cilt, Sayı: 2-68, 15 Ocak 1923, S. 18-19; Sayı: 3-69, 1 Şubat 1923, S. 34-36 da çıktığı gibi bazı ufak değişikliklerle "Garba Doğru" başlığı altında "Türkçülüğün Esasları" (Ankara, 1923, Matbuat ve İstihbarat Matbaası) adlı kitaba da alınmıştır.

GARP MES'ELESİ

Siyasî Garp Mes'elesi

Garp mes'elesinin iki safhası vardır: Siyasî garp mes'elesi; medeni garp mes'elesi. O hâlde, önce siyasî garp mes'elesini tetkik edelim:

Avrupalılara karşı daima aldanmamızın başlıca sebebi, medeni Avrupa ile siyasî Avrupa'yı birbirine karıştırmamızdır. Avrupa'nın bir çok yüksek zekâlı âlimleri, yüksek ruhlu şairleri, yüksek idealli filosofları var. Bunları okuduğumuz zaman, kendimizi seçkin dehâlar karşısında görürüz. Bunlar bize "doğru, güzel, iyi" ideallerinin en mükemmel örneklerini gösterirler. Bunların eserlerini ve hayatlarını öğrendikten sonra hüner ve vazifelerine hürmet etmemek elimizde değildir. Bu yükselmiş insanlar, bize, medeni Avrupa'yı gösterirler. Bizim başlıca hatamız Avrupa'nın siyasilerini, diplomatlarını, tüccarlarını da bu fikir kahramanlarına benzetmemizdir.

Avrupa'nın filosofları, şâirleri, âlimleri kendi milletleri ve ümmetleri için yazı yazarlar. Bundan dolayıdır ki, eserleri sevgiyle, iyilikseverlikle, şefkatle doludur. Halbuki, Avrupa'nın diplomatları ile askerleri düşmanlarına, yani bize karşı hazırlanmıştır. Bunların kalpleri de düşmanlıkla, kötülükle

doludur. Bir milletin âlimleri onun zekâsı, şâirleri kalbi, filosofları iradesidir. Bunların birleşmesinden o milletin kültürü, yani iç hayatı meydana gelir. Diplomotlar ve askerler ise, onun dışındaki düşmanlarını görmeğe ve ezmeğe yarayan gözleri ve pençeleri gibidir. Avrupalıların başlıca düşmanları ise biziz. O hâlde, medenî Avrupa'ya karşı duyduğumuz saygı ve güven hislerini, asla siyasî Avrupa'ya karşı duymamalıyız.

Avrupa'nın bize karşı olan siyaseti iki tarih devresine ayrılır. Birinci devirde Avrupa'nın hakkımızdaki siyaseti sırf diniydi. O hâlde, önce bu siyasetinin ne olduğunu arayalım:

Dini Siyaset: Hristiyanlık esasen inhisarcı bir dindir. Kendisinden başka, hiç bir dinin yer yüzünde yaşamasına razı olamaz. Onun nazarında Hristiyan ümmetinin dışında selâmet, kurtuluş, hidayet yoktur. Buna göre, Hristiyanlıktan başka olan her din, insanlık için bir kötülüktür. Böyle bir din, karşısında İslâm dinini görünce, tabiî ona düşman olur.

İslâmiyete gelince, onun Hristiyanlığa karşı bakışı, büsbütün başkadır. İslâmiyet kendisinden başka *Ehl-i kitab* adını verdiği *Hristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik* gibi dinlere de saygılı bir yer vermiştir ve Ehl-i Kitabı İslâm ülkelerinde Müslümanlara eşit bir hukukla muhafaza etmiştir. İslâmiyetin Ehl-i Kitaba karşı muamelesi tam bir müsamahadan ibarettir. Hristiyanlığın İslâmiyete karşı en tabiî hareketi ise, Haçlı akınlarıdır.*

---

* Küçük Mecmua, Birinci yıl, Sayı: 25, 4 Aralık 1338 (1922), S. 15 - 16.

XII. BÖLÜM

KENDİNE DOĞRU

- Türkçülük Nedir?
- Türkçülük ve Türkiyecilik

TÜRKÇÜLÜK NEDİR?

— I —

Cenap Şehabeddin Bey, RuşenEşref (Ünaydın) Bey'le yaptığı mülâkatta şu sözleri söylemiş:

[(1) — Son cereyan, (gülümsedi, tavana doğru bakarak) hesapla kitapla *Genç Kalemler*'in Selânik'ten salıverdiği bir balondur. Bence edebî cereyanlar ortaya çıkar, ortaya atılmaz; bu son cereyan ise ortaya atılma bile değil de zorla ortaya çıkarıldı. Son derece zorlayıcı ve sun'î görüyorum! Hayatını da, zorlayıcı ve sun'î şeylere ait zamanı belli hayatlarla ölçeceğim... Bence bir *propaganda* mahiyetindedir, belki tecrübesiz ve yetişmemiş gençleri bir müddetçik kendine çeker.

(2) — Zira "resmî okullar" a zorla sokuldu, öğretmen için ilerleme çaresi oldu, tabiîdir ki, hakikat hükmünü icraya fırsat buluncaya kadar yaşar.

(3) — Zira bir lisan bu kadar fakirleşmeye razı olamaz. Biz *Edebiyat-ı Cedide* için bu değersiz vasıtalardan hiçbirine başvurmadık, hiç kimseyi hiç bir vasıtayla çağırmadık, fakat herkes bize koştu. Zamanımızın edebî hareketlerine yalnız eserlerimizle hâkim olduk...

(4) — Şimdi görüyorum ki, eser yok, propaganda çok. Büyük şair dediğinizin bilmem iki tam

manzumesi var mı? Büyük yazar dediklerinizin de eserlerinin toplamı bir buçuk cilt etmiyor... Bu kadarcık şeyle ne bir şahıs, ne bir nesil hakkında hüküm verilemez. Bugün bir **Halit Ziya** (Uşaklıgil)'nız var mı? Hattâ bir **Mehmet Rauf**'unuz var mı? Hayır, hayır, hayır! O hâlde (burada biraz sustu).]

Cenap Şehabeddin Bey'in bu sözlerinde, rakamlarla işaret ettiğimiz üzere, dört iddia mevcuttur. Bu iddiaların hakikate uygun olup olmadığını tetkik edelim:

(1) Önce, **Cenap Şehabeddin Bey** son cereyanı *Servetifünun* ve *Fecriâti* cereyanları gibi sırf edebî bir mahiyette görüyor ki, tamamiyle yanlıştır.

"Genç Kalemler" ile başlayıp da *"Yeni Mecmua"* da hâlâ devamm eden cereyan, hususiyle felsefî ve sosyal bir harekettir, bu hareketin esası *millî kültür*ü aramaktır.

Bir kültürün içinde tabiî *edebiyat* da var; fakat, burada, edebiyat estetiğin küçük bir kısmını teşkil ettiği gibi, estetik de kültürün küçük bir parçasından ibarettir. Yeni cereyanın böyle şümullü bir gaye takip etmesi, onun *Servetifünun* yahut *Fecriâti*ye rakip olarak meydana çıkmadığına yeter bir delildir. Yeni cereyan, bazılarının korktuğu gibi, eski şair yahut yazarlarımızı düşürerek onların yerine yenileri çıkarmaya hiç bir zaman çalışmamıştır; bununla beraber, bazı fertler bu yola meyletmiş olsa bile, bu, yeni cereyanı mes'ul etmez. Bir cereyan, ancak, kendi tabiî ve mantıklı neticelerinden mes'uldür.

Bir cereyanla onu kabul eden fertler arasında devamlı ve kesin bir dayanışma bulunmadığını canlı bir delille göstermek de mümkündür: Meselâ, ben, millî Türkçenin İstanbul'da konuşulan lehçe olduğunu bütün yeni lisancılarla beraber kabul etmiş olduğum hâlde, İstanbul şivesini güzel ve iyi bir surette öğrenemediğim için, haberim olmadan yazılarımda memleketimin şivesi daima kendini göstermektedir. Bir prensipi kabul etmek başka şey, onu tatbik edebilmek başka şeydir. İstanbul'da büyümeyen bir adam, İstanbul lisanını doğru söyleyemez; fakat, böyle bir adam, İstanbul Türkçesinin samimî taraftarı olabilir. Bunun gibi, yeni cereyanı kabul edenlerden bazısı, ihtimal ki, eski ediplerimizi ve şairlerimizi düşürmeye uğraşmıştır; fakat bunu yaparken, yeni cereyanın esaslarına tâbi olmadığı için, bu hareketin mes'uliyeti tamamiyle onun kendine aittir.

Bununla beraber, tamamiyle menfaatsiz ve idealist olan ilmî bir cereyan, hiç de arzu etmediği hâlde, bir takım şöhretlerin düşüşüne sebep olabilir. Meselâ, yeni cereyanın lisan, vezin ve zevk mes'elelerindeki tetkikleri, ihtimal ki, eski şair ve yazarların kıymetlerini azaltmıştır. Fakat, cereyanın asıl maksadı bu olmadığı için, bu zarurî neticeden dolayı suçlanmamaları lâzım gelir. Ve ilh..., her türlü ilerleme ve yenileşme hareketlerini "birtakım şahsiyetleri düşürüyor, yeni şahsiyetler yaratıyor" diye suçlamak gerekir. **Cenap Bey**, bu cereyanı aynı zamanda, ortaya atılmış yahut zorla ortaya çıkarılmış sun'î bir hareket hâlinde görüyor. Bu iddianın yanlış olduğu, cereyanın gittikçe derinleşmesi ve yayıl-

masiyle sabittir. Bir cereyan, şüphesiz, bir takım fertler tarafından ortaya atılır; eğer onun kökleri milletin ruhunda kaynayan esaslı ihtiyaçlara dayanıyorsa, artık ona "ortaya atılmıştır" denilemez. Ortaya çıkan cereyanlar, millî ihtiyaçlara cevap veren hareketlerdir. "Bir hareketin fertler tarafından ortaya atılması sun'iliğine delâlet eder" diye, bir kaide kabul edilirse, dünyada bütün cereyanların sun'iliğine hükmetmek lâzım gelir; çünkü, fertler tarafından ortaya atılmamış hiç bir cereyan yoktur.

Yeni cereyanın hakikî ihtiyaçlara dayanıp dayanmadığını anlamak için, edebiyat bakışına işi terkederek, milletin fikir hayatını umumî bir surette incelemek lâzımdır.

Memleketimizde bir gençlik buhranı, bir kadınlık buhranı, hâsılı bir terbiye mes'elesi, bir muaşeret mes'elesi var mı, yok mu? Memleketimizde birbirinin zıddı mahkemeler, birbirinin zıddı öğretim yerleri, birbirinin zıddı ahlâklar ve hukuklar, yazma ve konuşmada birbirine benzemeyen lisanlar, seçkinler ile halkta birbirine benzemeyen vezinler ve zevkler var mı, yok mu? İhtimal ki, kayıtsız adamlar için, bunların hiç biri yoktur; fakat, düşündükleri gibi duymak ve duydukları gibi düşünmek isteyen kimseler için, fikir hayatındaki bu ikiliklerin giderilmesine çalışmak, şüphesiz, en kaçınılmaz ihtiyaçlar sırasındadır. Bir çok gençleri intihara, deliliğe, verem olmaya mahkûm eden yahut mâneviyata karşı büsbütün kayıtsız yapan bu buhranların bir fikir cereyanı hâlinde meydana çıkmaması, hassas ruhlu bir takım kimselerin bu mes'elelerin hâlli lüzumunu ortaya atmaması mümkün değildi.

İşte *"Genç Kalemler"* in başlangıçta *"yeni lisan"* başlığıyle hususi, sonra da *"yeni hayat"* adıyle umumi bir surette bu mes'eleyi ortaya atması böyle hakiki ihtiyaçların neticesiydi.

Yeni lisan mes'elesi uzun uzadıya münakaşalara zemin teşkil ettiği için, az çok herkesin malûmudur. Fakat, yeni cereyanı o zaman umumiyetle ihtiva eden, *yeni hayat* idealinden bir çoklarının haberi yoktur. Sonradan *Türkçülük* adını alan bu cereyanın şümulünü göstermek için, bu cereyanı belirtmek üzere, bundan yedi sekiz sene önce, gerek *"Genç Kalemler"* ve *"Yeni Felsefe"* mecmualariyle ve gerek *"Rumeli"* gazetesiyle neşredilmiş olan bir makaleyi aşağıda naklediyoruz. (Bu makale *"Genç Kalemler"* in birinci senesinin 8 nci sayısında çıkmıştır.)

Bu makale gösteriyor ki, sonradan sosyoloji ilminin yardımiyle daha esaslı ve objektif bir surette açıklanan gayeler, o zaman, hususiyle felsefi ve sübjektif bir usulle düşünülmüştür. Bu makale okunduktan sonra, iddia edildiği üzere, bu cereyanın sun'i bir hareket gibi ihmale mahkûm olmadığı, tam tersine, gittikçe daha esaslı ve daha açık bir şekil alarak taraftarları tarafından son derece ciddiyetle takip edildiği anlaşılacaktır!

"Genç Kalemler" deki makale:

YENİ HAYAT VE YENİ KIYMETLER

[Biz siyasi inkılâbı yaptıktan sonra ikinci bir vazifenin önünde kaldık; sosyal inkılâbı hazırlamak!..

Siyasî inkılâp, meşrutiyet mekanizmasının hükümete tatbiki demek olduğu için, elde edilmesi pek kolaydı. Fakat sosyal inkılâp mekanik bir iş ile değil, uzvî bir tekâmülle hâsıl olabileceği için çok güçtür...

Siyasî inkılâbın yapılması için hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi meşrutiyetin ruhunu temsil eden *kuvvet - fikirler*in yayılması yeterdi. Halbuki sosyal inkılâp, *kuvvet - hisler*in gelişme ve yükselmesine bağlıdır. Fikirlerin kabul ve reddi, zihnin iradesi içindedir. Hisler, yüzyıllarca süren sosyal alışkanlıkların izleri olduğundan, kolayca başkalaşamaz. O hâlde sosyal inkılâp, bundan sonra bütün kuvvetimizle çalışacağımız, en güç ve en uzun bir savaşmadır.

***

İçimizde Müslüman olmayan unsurlar var. Bunlar eskiden beri siyasî hayattan uzak bulundukları için, yalnız iktisadî hayat yaşamışlar. Hükümetimiz her unsuru kendi cemaat teşkilâtında serbest bıraktığından, bu hususî teşekküller sosyal teşebbüslerin anası olmuş, bu suretle Müslüman olmayan vatandaşlarımızda, eskiden beri iktisadî teşebbüslere, sosyal organizasyonlara büyük bir kabiliyet husule gelmiş...

Siyasî inkılâptan sonra, sosyal bir inkılâba lüzum olduğunu hepimiz birlikte hissettiğimiz zaman, Müslüman olmayan vatandaşlarımız iktisadî ve sosyal hayatlar içerisinde böyle müsait bir vaziyete sahiptiler. Siyasî meşguliyetler biz Müslümanları iktisadî ve sosyal hayatlar itibariyle pek zayıf bırakmıştı.

Sosyal inkılâp ne demektir?

Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak...

Bilirsiniz ki, hayat tâbiri çok umumî bir mânâya gelir. Bu kelime içinde iktisat, aile, estetik, felsefe, ahlâk, hukuk, siyaset gibi, bütün hayatlar da vardır. *Yeni hayat* demek, "yeni iktisat, yeni aile, yeni estetik, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk, yeni siyaset" demektir.

Eski hayatı değiştirmek, iktisat, aile, estetik, felsefe, ahlâk, hukuk, siyaset hususiyetleriyle yeni bir yaşayış yaratmakla kabil olabilir.

Yine bilirsiniz ki, bir hayatın mahiyetini açıklayan âmiller, onun desteklediği kıymetlerdir.

Eski hayatın kendine mahsus iktisat kıymetleri olduğu gibi, aile, estetik, felsefe, ahlâk, hukuk, siyaset kıymetleri vardır. Eski hayatı beğenmemek, bu kıymetleri takdir ve itibarlandırmamak demektir. Yeni bir hayat yaratmaya çalışmak, bu şubelerin her birine ait hakikî kıymetleri aramak ve onlara değer vermek mecburiyetindedir.

***

Yeni hayatı gaye kabul edenler, bu hakikî kıymetleri aramak ve onlara değer vermek mecburiyetindedir.

***

Yeni hayatı gaye kabul edenler, bu hakiki kıymetleri arayan gençlerdir. Yeni hayat anlaşılmak için, bu hakikî kıymetlerin bilinmesi lâzımdır. Acaba bu kıymetler bilinmekte midir?

Bu soruya kesin bir cevap vereceğimize hükmederseniz aldanırsınız. Önce bilmelisiniz ki, bir kıymet idrâk olunduğu dakikada takdir olunur. Takdir olunduğu dakikada da itibar bulur. Ve o andan itibaren hayatımızda hüküm sürmeğe başlar. O hâlde hakiki kıymetlerin şimdiden bilinmiş olması, onların şimdiki hayatımızda hâkim bulunması demektir.

Böyle bir şey farzettiğimiz takdirde, yeni hayata ve yeni kıymetlere ne lüzum var? Eski hayatımızın kıymetleri en doğru kıymetlerdir; sosyal inkılâba lüzum yoktur!..

Biz eski hayatı ve eski kıymetleri beğenmiyoruz. Yeni bir hayat ve yeni kıymetler istiyoruz. Demek, henüz tanımadığımız bir çok kıymetler var. Yeni bir hayat var ki, biz henüz onu yaşamak değil, tasavvur bile etmemişiz! Siz diyeceksiniz ki, şimdiye kadar yaşadığımız ve henüz tasavvur bile etmemiş olduğumuz muammalı bir hayattan ne anlaşılır? Ve bu hayatı terkip eden bilinmeyen kıymetleri düşünmekten ne fayda hâsıl olur?

Bu itirazınız biraz mantıklıdır. Fakat *psikolojik* (ruhi) değildir! İnkâr edilemez ki, bu âna kadar insanlığı yükselten biricik âmil, *ideal*lerdir. İdealler belirsiz ve bilinmeyen bir takım gayelerdir ki, insanları ancak belirsizliklerindeki cazibe ile bilinmezliklerindeki sihirle sürüklemişler, ileriye doğru götürmüşlerdir.

Bazı kere bu gayeler aranılmayan, hatıra getirilmeyen, muvaffakiyetlere yol açmıştır. İşte size iki misâl: Simyayı arayanlar kimyayı buldular. *Astroloji* (yıldızlardan kehanet) ile uğraşanlar astronomi-

ye ait hakikatleri keşfettiler. Haçlılar ordusu mukaddes toprağı zaptetmek isterken, Arap medeniyetini ganimet aldı. *Sosyalism, feminism* gibi belirsiz gayeler sosyal adaletin, sosyal hürriyetin kuruluşuna hizmet etti.

Evet, bazı sosyalistler, bazı feministler gayelerini apaçık bir surette tayin etmişler, birer hayali utopya (utopie) tasavvur eylemişler. Fakat açık bir surette görüyoruz ki, sosyalismin, feminismin sosyal hareketleri bu hayali utopyalara doğru gitmiyor; evet, sosyalism hareket ediyor, feminism yürüyor; fakat nazariyecilerin muhayyilelerinde inşa ettikleri kuruntuya dayanan cennetlerden uzaklaşarak!..

Yeni hayatçılar, *kuruntuya dayanan şey* (fiction) ler arkasında koşan bu nazariyeciler gibi, birer hayali utopya tasavvur etmeyecek, belli bir programla apaçık bir gayeye doğru gitmeyecek! Yeni hayat bir harekettir, hem de belirsiz ve dalgalı bir harekettir; bu hareketin bizi hangi hedefe götüreceği, ne gibi neticeler doğuracağı şimdiden bilinemez, kestirilemez.

*
**

Yeni hayatın gayesi malûm değil, programı yok; fakat muntazam bir usulü var. Program geleceğin bütün safhalarını gösteren peygamberce bir keşfi gerektirir. Zaten geleceğe ait bir fikri doğmadan önce keşfettiği için, *program* adını almıştır. Usul bunun gibi mağrur değildir. Yükseklerde uçmaz. İlimlerin usulleri var, programları yoktur.

Çünkü ne gibi hakikatler keşfedeceğini önceden kesin bir surette tasarlamaz. O muntazam bir usule sahiptir ki, yalnız onu takip eder. Hakikatler de yavaş yavaş meydana çıkar.

*
**

Yeni hayatın usulü:

Yeni hayatçılar, başlangıçta emeklerini parçalamışlardır. Hayatın her safhasına ait kıymetler, muhtelif araştırıcılar tarafından hususî eserlerde *monografi*lerde tetkik olunacaktır.

Hiç bir araştırıcı kendi inanışlarını, yeni hayatın kesin hakikatleri suretinde göstermeyecek, takdir, hattâ itibar olunacak yeni kıymetler ancak, geçici ve geliştirici mahiyetleri haiz olacak! Kesin kıymetler iddia etmemek, *yeni hayatın* en mühim formülüdür.

Yeni hayata ait kıymet taslak (esquisse) ları, on paralık (ucuz) kitaplarla tamim olunacaktır. Bunlar, hakikî kıymetlerin birer eksik taslakları olmakla beraber, eski kıymetlere tercih edilir olduğu için, kuvetli bir surette takdir ve itibar edilecektir.

Yeni hayata ait incelemeler, en yeni amelî ve felsefî nazariyelere dayanacak, mümkün olduğu derecede kendince inanışlardan kaçınılacaktır. Yeni hayat kitaplarını yazacak bütün aydın gençlerimizdir. İhtisası olduğu bölümlere dair birer kitapçık yazması her gençten rica olunacak ve her ferdin kanaati muhterem tutulacaktır.

*
**

Yeni hayatın usulünü biraz daha açıklayalım:

Doktor Isnard: "Her şey ilimledir ve insanlık içindir" (Tout par la science et pour l'humanité) diyor.

Yeni hayat bugünkü insanlığı milliyet kavramında belirmiş gördüğü için, bu formülü "her tekâmül ilimledir ve vatan içindir" şekline sokuyor. Yeni hayatçıların birinci vazifesi edebiyat, ilim ve felsefe vasıtalariyle Osmanlılığın kuvvetlenmesini, yükselmesini temin etmektir; yeni hayat materyalist bir yaşayış değil, millî bir yaşayıştır.

*
* *

Yukarıda Müslüman olmayan vatandaşlarımızın iktisadi teşebbüsler ve sosyal organizasyonlar hususunda bizden daha tecrübeli olduklarını söylemiştik. Şimdi de onlar için, daha müsaadeli olan bir hâli açıklayacağız.

Müslüman olmayan vatandaşlarımız yeni bir hayat yaşamak için, onu uzun uzadıya aramaya hiç ihtiyaç görmediler. Avrupa milletlerinin medeni hayatı, onlar için, "hazır elbise" mağazalarında satılan hazır bir kalıp gibi uygun gelmişti.

İçimizdeki ekseri Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar derhal Avrupalıların bütün medeni âdetlerini, sosyal mizaçlarını kabul ettiler. Biz İslâmlar, hayatımızdaki hususiyetten dolayı medeniyetin bu hazır kaidelerini, basma kalıp yaşama usullerini taklit edemezdik. Bizim için ısmarlama elbise kabilinden ölçümüze uygun yaşama usul ve kaideleri lâzımdı. Bu

vatandaşlar, eski hayatı terk eder etmez, Avrupa hayatını örnek kabul ettiler.

Biz ayrı bir ümmet olduğumuz için, bu örneği kopya etmeye meyletmedik. Kendi kafamızdan yeni bir medeniyet yaratmaya lüzum gördük. Ve bu lüzumun sevkiyledir ki, *yeni hayatı* tasavvur ettik. Yeni hayat yaratılacak bir hayat olacaktır. Yeni kıymetler Osmanlılığın ruhundan doğacak iktisat, aile, estetik, felsefe, ahlâk, hukuk, siyaset kıymetleridir. Osmanlılık yeni bir medeniyet yaratabilmek için, yeni bir aile, yeni bir estetik, yeni bir felsefe, yeni bir ahlâk, yeni bir hukuk, yeni bir siyaset kurmağa çalışacaktır. Bu millî irfanlar sayesinde Osmanlılığın millî medeniyeti, Avrupa medeniyetlerine özendirmeler ilham edecektir.

Müslüman olmayan vatandaşlarımızın iktisadî, sosyal hayatları itibariyle bizden daha müsait bir vaziyette olduklarını söylemiştik. Bu fikir tamamiyle doğru değildir. Onlar ancak yeni hayata ait iktisat ve sosyolojide daha kabiliyetlidirler. Biz yeni hayata girmek için, yeni ilimlerin ve yeni felsefenin meş'alelerine müracaat edeceğimiz için, hayatın bütün safhalarında kabul edeceğimiz meslekler daha modern olacaktır. Meselâ, biz iktisatta küçük san'atlara tenezzül etmeyecek, doğrudan doğruya fabrikacılığa teşebbüs edeceğiz. Denizlere hâkim olmak için, ticaret gemilerinin en mükemmeline sahip olacağız. Sosyal hayatımız *cemaat* (communauté) esasına dayanmayacak, hür iradelerin mahsulü olan yardımlaşma ve teşkilâtlanma esaslarına dayanacak. Medeni hayatın her safhasında en yeni nazariyelerden, hakikatlerden istifade edeceğiz.

Onlar Avrupa hayatının tereddütsüz taklitçisidirler. Biz yukarıda anlattığımız gibi, yeni bir medeniyet hayatı yaratacağız. Hakiki kıymetleri arayacak, bulacak ve değerlendireceğiz. O hâlde sosyolojide öteki vatandaşlarımızın bizden daha müsait bulunduğu yalancı bir hakikatmış. Yeni hayat başkalarını parlak ve bizi sönük gösteren bu gibi yalancı hakikatlerin foyalarını meydana koyacak. Gösterecek ki, Avrupa medeniyetleri çürük, hasta, bozulup kokmuş esaslar üzerine dayanmıştır. Bu medeniyetler yıkılmağa, çökmeğe mahkûmdur. Hakiki medeniyet, ancak yeni hayatın gelişmesiyle başlayacak olan Türk Medeniyetidir. Türk ırkı, diğer ırklar gibi, ispirtoyla, zevk ve eğlenceye aşırı düşkünlükle bozulmamıştır. Türk kanı şanlı muharebelerde çelikleşmiş, gençleşmiştir.

Türk zekâsı, başka zekâlar gibi, çürüyüp dökülmeğe başlamamış, Türk hassasiyeti başka hassasiyetler gibi, kadınlaşmamış, Türk iradesi başka iradeler gibi, zayıflamamıştır. Geleceğin hâkimiyeti, Türk mukavemetine vaadedilmiştir.

*
**

Alman filosofu **Nietzsche**'nin hayal ettiği üstün insanlar, Türklerdir. Türkler her yüzyılın *yeni insanları*dır. Bundan dolayıdır ki, yeni hayat bütün gençlerin anası olan Türklükten doğacaktır.]

İşte *"Genç Kalemler"*in yedi sekiz sene evvel ortaya attığı cereyan budur. Bunun sonra nasıl şekiller aldığını gelecek makalelerde göstereceğiz.

— II —

Birinci makalemizde, yedi sekiz sene önce neşredilmiş olan *yeni hayat* adlı makaleyi aynen nakletmiştik. Bu makaledeki mühim fikirler, zaman geçtikçe, daha açık, bir şekil almağa başladı. Meselâ orada, bir taraftan hakiki kıymetlerin aranılması, diğer taraftan yeni bir Türk Medeniyetinin yaratılması, aynı maksat şeklinde görünüyor. Hattâ "hakiki medeniyet ancak yeni hayatın gelişmesiyle başlayacak olan Türk Medeniyetidir." cümlesi, bu görüşü bariz bir surette gösteriyor. Böyle bir fikir, tabiî *şöven* bir bakıştır. Fakat, her cereyan başlangıcında, tabiatıyla, aşırı bir şekilde meydana çıkar. Zaman geçtikçe milletlerarası medeniyet ile millî kültürün ayrı ayrı şeyler olduğu belirmeğe başladı. Anlaşıldı ki, yeni hayatçıların yaratmak istedikleri hakiki kıymetler, bütün milletleri içine alacak milletlerarası anlayışlar değil, belki Türk milletine mahsus millî görüşlerden ibarettir. Aynı zamanda, bu kıymetler milletin ruhunda gizli iştiyaklar suretinde var olduğu için, yalnız keşfedilmeleri lâzımgelir. Buna göre, onları yaratmağa çalışmak fikri de doğru değildir. Bu mes'ele açıklandıktan sonra, yeni hayatın *millî hayat* demek olduğu kendiliğinden meydana çıkar.

Burada denilebilir ki, *millî hayat* yaşanılan hayattan ibaret ise, bunu derin derin aramağa ne lüzum var? Var olan bir şey keşfolunmasa da vardır. Şuursuz bir surette yaşanılan idealler, şuurlu bir hâlde meydana çıkmasa da, hayatta tesiri vardır.

Gerçekten, biz aradığımız millî hayatı, milletin vicdanında şuursuz bir surette var kabul ediyoruz. Bu şuursuz vicdanı, şuurlu bir hâle getirmeğe *Türkçülük* adını veriyoruz. Eğer milletimize şuurlu olarak başka irfanlar sunulmamış olsaydı, şuursuz vicdanımız hayatımızda yalnızca hâkim bulunacağı için, millî vicdanı şuurlu bir hâle getirmekte büyük bir acelecilik göstermemiz gerekmeyecekti. Fakat, bir taraftan millî vicdanımız şuursuz bir hâlde uyurken, diğer taraftan arta-kalan yahut yabancı yani her iki şekilde de millî olmayan irfanlar, millî şuurumuz suretinde hayatımıza hâkim bulundukça, bu hareket-te acele etmemek büyük bir günahtı.

Mes'eleyi daha açık bir surette münakaşa edelim: *Türkçülük* hareketinden önce memleketimizde birbirine düşman olan iki irfan, *ümmet irfanı* ile *Tanzimat irfanı* vardı. Bu iki irfan, Türk aydınlarının ruhunda birbirleriyle çarpışıyordu. Halbuki bu irfanların ikisi de, bu zamanki Türkün samimi hayatını aksettirmiyordu. Çünkü bu iki irfanın karşılıklı öğretim yerleri olan *medrese* ile *mektep* dışarda, Osmanlı Türklüğünün kuruluşundan çok zaman önce, kurulmuş olarak vardı. Osmanlı Türklüğünün meydana getireceği bir kültür kendi bağrından doğmalıydı ki, millî mahiyeti haiz olabilsin! Eğer Enderun irfanı, serbest bir gelişmeyle memleketin muhitinde yapılmış ve halkın ruhuna kadar kök salmış olsaydı, belki bize göre millî bir öğretim yeri doğmuş olurdu! Halbuki Tanzimat'ın ilk hareketi, esasen ümmet irfanıyle karışık olan Enderun terbiyesini ortadan kaldırmak oldu. Görülüyor ki, Türkler son zamanlarda modern ve millî bir hayat yaşamaya

başladıkları halde, modern olmayan ümmet irfanı ile, millî olmayan Tanzimat irfanının tabiî olmayan mürebbiliği altında kalmaya mahkûm olmuştu. Okullarda bu iki irfan hiç uzlaştırma ve uygunlaştırma yapılmadan, sun'i olarak yanyana yaşatılıyordu. Birleştirip kaynaştırma melekelerine sahip gençlerin ruhlarında bu iki irfanın çelişmeleri meydana çıkıyor, gençlik dünyasında ruhî buhranlar ortaya çıkarıyordu. Bu irfanın ikisine de medeniyet adı veriliyordu. Türklük, birbirini kesinlikle reddeden bu iki medeniyeti uzlaştırma ve uygunlaştırma yapmadan, ruhunda taşımağa ve aralarındaki zıtlık ve çelişmeleri duymamağa mahkûmdu. Halbuki, geleneğe bağlı kelimelerin ve kanaatlerin tesiriyle, birbirine düşman gibi görünen bu iki ruh hâli, hiç de uzlaştırılamaz değildi. Bir kere ortada yalnız millî bir kültür ile milletlerarası bir medeniyet suretinde iki irfan çevresi vardı. Ümmet irfanı, din adıyla millî kültürün bir unsurunu teşkil ediyordu. Türk milleti Müslüman olduğu için, İslâm dini, tabiî Türk kültürünün mühim bir unsuru olarak daima kalacaktı. Demek ki, ümmet irfanı ile millî kültür arasında bir çelişme bulunmak şöyle dursun, tam tersine, din, millî kültürün kaynağını teşkil ettiği için, bu iki unsur arasında sıkı bir dayanışma vardır. Millî kültür ile Tanzimat irfanı, yani Avrupa Medeniyeti arasında hiç bir zıtlaşma var olamaz. Birbirine karşı olacak kuvvetler aynı nev'iden kuvvetlerdir. Meselâ, Doğu Medeniyeti ile Batı Medeniyeti birbiriyle uzlaştırılamaz. Bunlar arasında bir zıtlaşma var olduğu için, bir millet bu ikisini kendisinde toplayamaz. Çünkü, bir insan nasıl iki dine

mensup olamazsa, bir millet de iki medeniyet içine giremez. Bundan dolayıdır ki, Türkler, ya büsbütün Doğu Medeniyetinin içinde kalmak yahut tamamiyle Batı Medeniyetine girmek zorundadır. Bununla beraber, Türk Milleti, Batı Medeniyetine girmekle millî hayatından hiç bir şey kaybetmez. Çünkü millî hayat - ki millî kıymetlerin toplamıdır - kültür adını verdiğimiz millî irfan çevresinde tamamiyle müstakil olarak var kalır. Bu suretle ruhumuzda Batı medeniyeti ile Türk kültürü yanyana geldiği zaman, aralarında hiç bir çarpışma husule gelmez ve bu beraberlikten hiç bir gençlik buhranı doğmaz.

Türkçülük bu neticeye ulaşmadan önce, Ümmetçiler kültürün, Tanzimatçılar ise medeniyetin sahte temsilcileriydiler. Evet, ümmetçiler eski kültürün sahte temsilcileriydi. Çünkü İslâm dini halka kadar tesir ettiği ve yayıldığı hâlde, ümmet irfanı halka kadar inmeyerek, yalnız Arapça ve Acemceyi öğrenmiş olanlarla sınırlı kalmıştı. Buna göre, ümmet irfanından din hayatını ayrı tutarsak, geriye kalanına kültür adı verilemez.

O hâlde, ümmet irfanı içinde kültür içine girebilecek yalnız din hayatıdır. Bundan dolayıdır ki, ümmet irfanı Avrupa medeniyetiyle uzlaştırılamadığı hâlde, İslâm dini bu medeniyetle uzlaştırılabilir. Çünkü ümmet irfanı, dini, örf ile beraber değişip gelişen bir hayat olarak kabul etmeyerek, onu örfün muayyen bir zamandaki billurlaşmalarından ibaret olan fıkha indirdiği ve kendi kendisini de dinden başka diğer irfan unsurlarını içine alan tam bir medeniyet mahiyetinde saydığı için, Avrupa medeniyetiyle ve asrın müspet ilimleriyle uyuşamazdı.

Evet, Tanzimatçılar da modern medeniyetin sahte temsilcileriydiler. Çünkü Avrupa medeniyeti hiç bir milletin hususi kültürünü inkâr ve yok etmeğe çalışmadığı hâlde, Tanzimatçılar bütün irfanı milletlerarası olan medeniyetten ibaret sanarak, millî kültürü tamamiyle ihmal ettiler. Bundan başka Tanzimatçıların anladığı Avrupa Medeniyeti, Beyoğlu *levanten*lerinin medeniyet anlayışından bir karış ileri geçemiyordu. Tanzimatçılar Avrupa'yı ancak tatlısu frenklerinin gözleriyle görebiliyorlardı. Buna göre, Avrupa'nın hususiyle görünürdeki yaldızlarını ve süse, zevke ve eğlenceye aşırı derecede düşkünlüğüne ait noksanlarını taklit ederek, Avrupa'nın ilim metodlarını, felsefe anlayışlarını, estetik ve ahlâk endişelerini hakkıyle benimsemeğe kesinlikle çalışmıyorlardı.

Kuvvetli bir surette iddia edebiliriz ki, hakiki medeniyetçiliğin doğması için, öncelikle hakiki kültürcülüğün meydana çıkması lâzımdı. Çünkü medeniyet zümresi, kültür zümrelerinin, yani milletlerin ortaya çıkardığı bir cemiyetler cemiyetidir. Medeniyet, millî kültürlerin ortak noktalarının toplamı olduğu için, önce her kültürün kendisini diğer kültürlerden ayırması ve sonradan da diğer kültürlerle iştirak ettiği milletlerarası unsurları araması, çok tabiî bir tertiptir. Milletlerin milletlerarası idealinden önce millî ideallere gönül bağlamaları ve ancak millî kültürlerin kıymeti anlaşıldıktan sonra bir *Milletler Cemiyeti* tasavvurunun mümkün olabilmesi buna bir delildir. Millet idealinin hâkimiyetinden önceki kosmopolitliğe bu günün milletler hukukuna dayanan milletleraracılığı, birbirinin ta-

mamiyle zıddıdır. Bugün Avrupa'da eski zamanlarda olduğu gibi, tam mânâsiyle bir kosmopolit görülemez. Avrupa'da her fert önce milletçi, sonra milletlerarasıcıdır. Bizde ise henüz milliyetçiliğin kıymeti hakkıyle anlaşılmadığı için, milletlerarasıcılık fikri yerine kosmopolitlik yanlış hayali geçerliktedir. Yine Avrupa'da her fert, önce kültürcü, sonra medeniyetçidir. Çünkü bir adam kültürcü olduğu ölçüde, medeniyetin mahiyetini anlayabilir. Bizde ise, henüz kültürcülerin sayısı çok az, medeniyetçilik de ancak doğmak üzeredir. Tanzimatçıların medeniyet adını verdiği şey, metodsuz bir irfan ile sistemsiz bir refah ve saadetin karışımından ibarettir.

Nâmık Kemâl "hakikat kıvılcımı fikir çarpışmasından çıkar" demişti. Ümmet irfanı ile Tanzimat irfanının, zekâları birleştirici olan bir takım gençlerin ruhunda pasif bir hâlde kalmayarak, birbiriyle çarpışmalarından elbette bir hakikat kıvılcımı fırlayacaktı. İşte ümmet irfanı yerine millî kültürü ve Tanzimat irfanı yerine modern medeniyeti koyan Türkçülük cereyanı, çoktan beri beklenen bu hakikat kıvılcımıydı. Türkçülük, Türkler için doğru duymak ve doğru düşünmek yoludur. Doğru duymak, kıymet hükümlerinde hata etmemek, doğru düşünmek ise gerçeklik hükümlerinde isabet eylemektir. Dinî, ahlâkî, estetik kıymet hükümleri bizden ancak doğru duymayı ister. İlim, teknik, sanayi ile ilgili fikirler ise, doğru düşünmeyi talep eder. Subjektif duyguların, millî ve objektif fikirlerin *milletlerarası* olmasından ötürü, ferdin doğru duyması kendi milleti gibi hissetmesi demektir. Doğru düşünmesi ise, bütün insanlıkla beraber ilim metodlarına bağlı ka-

lınarak, muhakeme etmesinden ibarettir. Estetik san'atkârlar, ahlâk kahramanları ve sezgiye dayanan filosoflar, seçkinlerin duyanlar kısmını teşkil ettikleri için, ne kadar milletleri gibi hissederlerse, vazifelerini o kadar iyi yapmış olurlar. Âlimler, mütefekkirler ise aydın tabakanın düşünenler kısmını teşkil ettiklerinden, ne kadar objektif ve milliyetle ilgili olmayan bir surette muhakeme ederlerse, vazifelerini o kadar mükemmel yerine getirmiş olurlar.

Yeni Hayat makalesine siyasî inkılâbın *kuvvet - fikirlere* dayandığını, sosyal inkılâbın ise *kuvvet - hisler*den doğacağını söylemiştik. Gerçekten siyasî inkılâp, her memlekette milletlerarası yeni hukuk nazariyelerinin yayılmasından doğmuştur. Yani siyasî inkılâp, medeniyetin ve medenî ilerlemenin bir belirişinden ibarettir. Sosyal inkılâp ise, her milletin hayatta olan kıymetlerinin kitaplardaki kıymetlere üstün gelerek, onların yerine geçmiş olmasıdır. Bu ise, millî kültürün şuurlu bir hale gelerek, geleneğe ve taklide dayanan irfanların yerine geçmiş olmasından ibarettir. Millî kültürü meydana getiren kıymet duyguları, ruhlara coşkunluk ve galeyan verdiği için, *kuvvet - hisler* tâbirine rastlanmıştır. Halbuki medeniyeti teşkil eden ilim ve teknik kavramları, kendi başlarına hiç bir coşkunluk ve galeyan telkin etmeyen soğuk hakikatlar oldukları için, *gölge - fikirler* mahiyetindedirler. Bu gölge - fikirler, ancak bir millî kültürün kuvvet - hisleriyle birleştikten sonra, *kuvvet - fikirler* mahiyetini alabilirler. O hâlde, medenî unsurlar millî kültür tarafından kabul edilmedikçe, milletin hayatına geçemez. Av-

rupa ilimleri ile tekniklerinin millî örfümüz tarafından kabul edilmedikçe, okullarımıza ve hayatımıza girmemesi buna bir delildir. İşte bundan dolayıdır ki, bir millet kültürleşmedikçe medenileşemez. Medeniyet bir nebattır ki, ancak millî kültür üzerine aşılandıktan sonra yemiş verebilir. Tanzimatçılar, millî kültürü kurmağa çalışmadan, Avrupa medeniyetini almağa çalıştıkları için, muvaffak olamadılar. Türkçüler ise, bu hâlden ders aldıklarından ötürü, milletin önce kültürleşmesini, sonra medenileşmesi gerektiğini anladılar. Buna göre bundan sonra, Avrupa'nın medenî fikirleri bizde, *gölge-fikirler* halinde kalmayacak, *kuvvet-fikirler* şeklinde olacaktır. Çünkü millî kültürün *kuvvet-hislerine* aşılanacaktır. Buna göre, Türklerin yakın bir gelecekte, müspet ilimlerin toplamı olan medeniyet, bir kuvvet-fikirler sisteminden, millî ideallerin ve milli kıymetlerin toplamı olan kültür de, bir kuvvet-hisler sisteminden ibaret olacaktır. **Alfred Fouillée,** kuvvet-fikirler ve kuvvet-hisler nazariyesini ortaya attığı zaman, bunların ikisinin de mutlaka sosyal olduğunu anlayamamıştı. Sosyoloji ilmi, bize bunların yalnız sosyal olduğunu göstermekle kalmıyor. Aynı zamanda kuvvet-hislerin millî, kuvvet-fikirlerin -millî kültürler tarafından kabul edilip millileşmeleri şartıyla- milletlerarası olduğunu da ispat ediyor.

İşte görülüyor ki, Türkçülük önce *Yeni Hayat* adıyla felsefî bir cereyan suretinde başlamış ve sonradan sosyoloji ilminin ulaştığı neticeye kendi kendine ulaşmış hayatî bir harekettir. Bu müşterek netice, yukarıda açıklandığı üzere, insan irfanının

milli kültür ile milletlerarası medeniyetten mürekkep olması ve insanlığın müstakil milletlerin *federasyon*undan husule gelecek milletlerarası bir cemiyete doğru gitmesidir.

— III —

Türkçülük cereyanının mahiyetini anlamak için, gençlik buhranını incelemek gerekir.

Gençlik buhranı toplanıp derlenmiş bir şeydir. Bu toplanıp derlenmiş şeyi "din buhranı", "ahlâk buhranı", "lisan buhranı", "san'at buhranı" ilh... gibi, hususi buhranlara ayırabiliriz.

Gençlik arasında din buhranının doğmasına sebep, bir taraftan okullarda din terbiyesi verenlerin hakiki islâmiyeti bilmemeleri, diğer yönden de müspet ilimleri okutan öğretmenlerin ilimlerin aslını öğrenmiş olmamaları, yani filosof bulunmamalarıdır. Gençlik, bu iki tesir altında düşünmeğe başlayınca, zaruri olarak, bir taraftan din ile akıl arasında, diğer yönden din ile örf arasında uyuşmazlık olduğuna kani olur.

Çocuk okula gitmeden muvazeneli bir ruha sahiptir; okul dışında büyüyen tahsilsiz gençler de daima muvazeneli kalır. Halbuki ruhunu yükseltmek, zekâsını geliştirmek için, okula devam eden gençler, tahsile olan aşkları ölçüsünde, muvazenelerini kaybetmeğe mahkûmdurlar. Çünkü orada bazı din öğretmenlerinden hem akla, hem de örfe karşı sözler işitecekler, bazı âlim öğretmenlerindense yine hem örfe, hem de dine uymayan fikirler öğreneceklerdir. Halbuki beri yandan da,

aile ve cemiyet muhitleri onlara, ruhun en derin hâllerine kadar yararlı olan canlı örfleri üflemektedir. Din, akıl, örf: ruha hâkim olan bu üç kuvvet, gençlerin kafasında birbiriyle uyuşamaz bir hâle gençlerin kafasında birbiriyle uyuşamaz bir hâle Gençlerin din buhranına uğramalarını, onların hafifliklerine, kayıtsızlıklarına atfetmek doğru değildir. Tam tersine, hafif ve kayıtsız olmayan gençlerdir ki, bilhassa bu buhrana uğramışlardır. Hafifler ve kayıtsızlar, bu üç kuvvet arasında çelişme olup olmadığını bile hissetmezler; hissetmeseler de üçüne birden omuz silkmekten çekinirler. Din buhranı geçirenler dinin itikatlarını birden inkâr edenler değil, tam tersine, ruhundaki çarpışmalara rağmen, onlardan hiç bir surette vazgeçemeyenlerdir. İnkâr edenler, bir eşi hayvanlarda da var olan bencilliğe dayanan bir ruh muvazenesine sahip bulunurlar. Muvazenesizler, yani buhranlılar inanmak ihtiyacını duydukları hâlde, hislerinin yahut akıllarının isyanıyla iman buhranı içinde kalanlardır. İnanmak yahut inanmamak, insanın elinde olmayan bir şeydir. Çünkü insanın inanacağı bir hüküm ya bir *kıymet hükmü* yahut bir *gerçeklik hükmü*dür. Kıymet hükümlerinde hâkim *örf*, gerçeklik hükümlerinde ise hâkim *akıl*dır. Buna göre, ne örfe zıt bir kıymet hükmüne, ne de akla aykırı bir gerçeklik hükmüne inanmak mümkün değildir.

Diğer taraftan da bir çok gelenekler, kendilerini dinin ayrılmaz birer unsuru suretinde göstermişlerdir. Halbuki yalnız din alayları değil, bütün sosyal olaylar önceki nesillerden sonraki nesillere *gelenek* şeklinde geçer. *Veraset*, organik olayların nasıl bir ge-

çiş âmili ise, gelenek de sosyal olayların umumi bir geçiş mekanizmasıdır. Yalnız itikat ve ibadet tarzları değil, dinle hiç bir ilgisi olmayan estetik, iktisat, lisan, teknik müesseseleri de gelenek yoluyla geçer. Cemiyetin sonraki nesilleri arasında *süreklilik* (continuité) i sağlayan gelenektir. Hattâ, sosyal olayları tarif için, "gelenek yoluyla geçen ruh olayları" demek, çok doğru olur. Çünkü geleneğe dayanmayan hiç bir sosyal olay olmadığı gibi, sosyal mahiyette bulunmayan hiç bir geleneğe bağlı olay da yoktur. Demek ki, bu tarif, tarif olunanın hem fertlerini içine almakta, hem de başkalarına engel olmaktadır.

İşte, geleneğin gösterdiği şey, bu kadar şumüllü olduğu hâlde, yukarıda dediğimiz üzere, bir çok gelenekler, yanlış olarak dinin değişmez esaslarından sayılırlar. Bunun sebebi ise, din gibi geleneklerin de hem atalardan kalma, hem de saygı değer olmasıdır. Bir çok geleneklerin esasen bir din mahiyeti taşımadıkları hâlde, dinin esaslarından sayılması, bir taraftan din ile örfün, diğer taraftan din ile aklın birbirine zıt görünmesi sonucunu doğurabilirdi; işte, hakiki İslâmiyeti bilmeyen bazı öğretmenlerin akla yahut örfe zıt gelenekleri dine ait göstermeleri, gençlerin zihnini şaşırtan en büyük âmil olmuştur.

Halbuki, İslâm dini akla yahut örfe uymayan hükümleri kabul etmemeyi kendisine esas tutmuştur. İslâm dini, gerçeklik hükümlerinden söz eden ilmine *kelâm*, kıymet hükümlerinden söz eden ilmine *fıkıh* adlarını vermiştir. Kelâmın esası olarak şu kaideyi görürüz: "Bir itikat mes'elesinde akıl ile

nakil birbirine zıt olursa, nakil, akla göre mânâlandırılır." Demek ki, İslâmiyet, itikatlarda, yani gerçeklik hükümlerinde *akl*'ı hakim sayıyor; görünüşte akla uymaz gibi görünen âyetler ile hadislerin akla uygun bir surette mânâlandırılmasını istiyor. Fıkıhta ise, **İmam Ebu Yusuf**'a dayanan bu esaslı kaideyi görüyoruz: "Örften ileri gelen nas (doğma)larda itibar örfedir." Demek ki, İslâmiyet, ameli hükümlerde, yani *hüsün ve kubuh* (güzellik ve çirkinlik) hükümlerinde de *örf*'ü hâkim sayıyor. Hüsün ve kubuh hükümleri bugünkü terimine göre *kıymet hükümleri* demektir. Müspet sosyoloji ilmine göre de, kıymet hükümlerinde hâkim, örftür.

İslâmiyetin bu hakikatte müspet sosyoloji ile birleşmesi, dinimiz için çok ehemmiyetli bir şerefe ulaşmadır ki, örfün bu sahadaki hâkimiyetini doğrulamak üzere, Kur'an-ı Kerîm'de "örfü emrediniz", "herkesçe bilineni emrediniz ve yapılması istenmeyeni yasaklayınız" suretindeki kesin emirlerin var oluşunu görürüz.

İslâmiyetin bu iki kaidesi bize gösteriyor ki, bu din yalnız bugünkü akıl ile örfe uygun olmakla kalmıyor. Belki kıyamete kadar meydana gelecek her türlü sosyal hayatların doğuracağı müspet ilimler ve sosyal örflerle ahenkli kalacağını da sağlamıştır. Hiç bir din, İslâmiyet kadar, bütün zamanlara ve bütün milletlere tatbiki kabil değildir. Çünkü, gerçeklik hükümlerinde zamanın aklını, kıymet hükümlerinde ise milletlerin örfünü esas olarak kabul eden yalnız İslâmiyettir. Katolik dini, bu iki kaideyi kabul etmediği için, bu yüzyılın medeniyetiyle uyuşamadı. Buda dini, Budistlerin modern-

leşmelerine kesin bir surette engel olmaktadır. Halbuki İslâmiyette, yukarıda açıkladığımız üzere, "zamanların değişmesiyle hükümlerin değişmesi" kabil olduğundan, Müslüman milletlerin modernleşmesine hiç bir engel yoktur.

Geçen sene *Tanin*'de neşrettiğimiz "İslâmiyet ve Modern Medeniyet" adlı makalelerde (bu makaleler Fransızca olarak *La Pensée Turque* Mecmuasında intişar etmiştir) bu mes'eleyi genişçe açıklamıştık. Orada gösterdiğimiz üzere, Hristiyanlık, ancak İslâmiyetteki esasları taklit ederek, *Protestanlık* adıyla yeni bir şekil aldıktan sonra, modern medeniyetle uyuşabilmiştir. Bundan dolayıdır ki, Avrupa milletleri içinde - halk sınıfı ile aydın sınıfı beraber olarak - modern bir millet hayatı yaşayanlar yalnız Protestan milletler, yani haberleri olmadan İslâmlaşmış olan cemiyetlerdir. Çünkü yalnız bu cemiyetlerde, aydınlar halk gibi dindar, halk da aydınlar gibi hürriyetseverdir. Halbuki, katolik milletlerde, hürriyetsever olan aydınlar dindarlıktan, dindar olan halk ise hürriyetseverlikten tamamiyle uzaklaşmıştır. İslâm âleminde ise, aydınların dindar ve dindarların hürriyetsever olması çok tabiîdir. Bunun için biricik şart, İslâmiyetin doğru bir gözle görülmesidir. Düşünürlerimiz doğru duymağa ve doğru düşünmeğe başladıkları gün, artık gençlik âleminde din buhranına imkân kalmayacaktır. Çünkü, İslâm dini, ne milletlerarası olan *akıl* ile, ne de millî olan *örf* ile hiç bir vakit uyuşmamazlık hâlini alamaz. Avrupa'da, yüzyıllardanberi çalışıldığı halde, çözülememiş olan "ilim ve din çatışması" mes'elesi, bizim dinimizde ilk gündenberi hâlledilmiştir. Görü-

lüyor ki, gençlik buhranına uğrayan genç ruhlar, Tanzimat düşünürleri gibi, din mes'elesine kayıtsız kalmamışlar, tam tersine, dinin örf ve akıl ile var olan bağlantılarını arayarak, dinin en aydın tabakalar arasında bile korunup gözetilmesini sağlamağa çalışmışlardır. Gerçekten, dikkat edilirse görülür ki, bizde din incelemelerinin başladığı gündenberi, vaktiyle İslâmiyete karşı kayıtsız bir vaziyet alan gençler, şimdi çoğunlukla İslâmiyetin sevgi ve saygı besleyeni olmuşlardır. Bir millette aydın tabakanın dindarlığa meyletmesi çok ehemmiyetli bir olaydır. Çünkü bu hâl, milletin birbirine karşı kayıtsız iki tabakaya ayrılmasına engel olacağı gibi, bir taraftan halkın "ilme doğru", diğer taraftan aydınların "halka doğru" gitmeleri sonucunu da doğuracaktır. Bugün, memleketimizde, bu iki feyizli hareketin de başlamak üzere olduğunu görüyoruz.

Bununla beraber, İslâm dininin akıl ile örfe dayandığının meydana çıkması, yalnız din buhranına bir ilâç sağlamakla kalmadı. Aynı zamanda, bir taraftan *milletlerarasıcılık* fikrinin, diğer yönden *milliyet* idealinin dinî bir kıymet kazanmasına da sebep oldu. Çünkü, madem ki, *akıl* ve bunu temsil eden *müspet ilimler* milletlerarasıdır; o hâlde, biz müşterek bir dine sahip olan İslâm cemaatından başka, bir de müşterek bir akla sahip bulunan milletlerarası bir medeniyet zümresine mensubuz. İslâmiyetin, "ilim Çin'de bile olsa arayınız!" buyurması, bize aklın ve ilmin milletlerarası olduğunu gösterir. "Hikmet müminin kaybolmuş malıdır, onu nerede bulursa almalıdır!" *nass*'ı (doğması) da bu hakikati gösterir. Dindaşlık bizi bir İslâm züm-

resine dahil ettiği gibi, ilimdaşlık da bizi bir medeniyet zümresine götürür.

O hâlde, bunlar gibi, irfandaşlık da örfleri müşterek olan fertlerden hususî bir mahiyeti bulunan yeni bir zümreyi neden teşkil etmesin?

Örfün miyarı, *coşkunluk* (enthousiasme) tur. Bir amelin yerine getirilmesi, cemiyetin ruhunda *coşkunluk* denilen sevinçli galeyan doğuruyorsa, o amel *mâ'ruf* (herkesçe bilinen) tur, tam tersine, var olan coşkunluğu gideriyorsa, *münker* (yapılması istenmeyen) dir.

Buna göre, örfü şu suretle tarif edebiliriz: örf, cemiyetin ruhuna coşkunluk veren kaidelerdir. Meselâ, sancağımızdaki "ay" ile "kırmızı renk" in esasen dinî olarak hiç bir kudsiyeti yoktur. Fakat bu iki alâmet, bizde sosyal bir coşkunluk uyandırdıkları için, bugün, cemiyetimizin mukaddes sembolleri hükmündedirler. Demek ki, bir şeyin "mukaddes", "iyi", "güzel" olması için, ruhlarda dinî, ahlâkî yahut estetik bir coşkunluk husule getirmesi lâzımdır. Dinî bir coşkunluk husule getiren şeylere "mukaddes", ahlâki bir coşkunluk doğuran şeylere "iyi", estetik bir coşkunluk meydana getiren şeylere "güzel" sıfatları verilir.

Örfün miyarı coşkunluk olunca, bunun da coşkunluk gibi, müşahhas bir cemiyete ait olması lâzım gelir. Çünkü, coşkunluk ancak belli zamanlarda biraraya gelen ve aralarında devamlı surette sosyal bağlantılar bulunan bir zümreden husule gelir. Böyle bir zümrenin haiz olduğu *dayanışma,* esasen fertlerine verdiği coşkunluklardan ibarettir. Fertler, cemiyet hayatı yaşarken, bir çok fedakârlıklar yap-

makla mükelleftir. Cemiyetin kendilerinden bu fedakârlıkları istemesine, ruhlarını devamlı olarak bir takım vazifeler dolayısiyle zorluklara uğratmasına rağmen, fertlerin cemiyet hayatını sevmeleri, sosyal hayattan duydukları bu coşkunluk sayesindedir. Aile muhitinin, meslek dayanışmasının, vatan aşkının kaynağı, bu zümrelerin sosyal hayat yoluyla fertlerine verdikleri coşkunluklardır. O hâlde, örfü, "sosyal dayanışmayı kuvvetlendiren kaidelerdir" diye de tarif edebiliriz. Yalnız, bir kaidenin, dayanışmayı kuvvetlendirip kuvvetlendirmemesi, cemiyetin vicdanında coşkunluk doğurup doğurmamasiyle tayin edilebilir.

Örf, müşahhas bir cemiyetin vicdanındaki coşkunlukla tayin olununca, örfün millî olduğu hakikatı da meydana çıkar. Çünkü müşahhas bir cemiyet demek, beraber yaşayacak müşterek bir lisana sahip olan bir zümre demektir. Bu zümrenin adı ise, *millet*tir. Duyguların ve fikirlerin iletme vasıtası lisan olduğu için, bir cemiyetin ayni lisanla konuşmuş olması zaruridir. Millet ise, esasen ayni lisanla konuşan bir zümre demektir.

Örfün dinî, ahlâkî, estetik şekilleri olduğu gibi, lisana, iktisada, hukuka ait nev'ileri de vardır. Hattâ, müspet ilimler ve sanayi teknikleri bile, örf tarafından kabul edilmedikçe, yani cemiyetin vicdanını bozar bir vaziyette bulundukça, cemiyetin hayatına giremez. Örfe dahil olan, yani cemiyete coşkunluk veren kaidelerin toplamına kültür denilir. Örf içinde bulunmayan, yalnız onun tarafından kabul edilen, yani cemiyetin coşkunluğunu bozmadığı hâlde, ona mâkul görünen fikirler ve işler de o cemiyetin kül-

türüne uygun bir *medeniyet* sistemi teşkil eder. Bu medeniyet aslında milletlerarası olduğu hâlde, milleleşmiştir. Halbuki, kültür, cemiyetin ruhuna coşkunluk veren fikirlerin ve işlerin toplamı olduğu için, aslında millîdir.

İşte görüyoruz ki, akıl ile örften *milletlerarasılık* ve *milliyet* adlariyle iki zümre doğduğu gibi, *medeniyet* ve *kültür* adlarıyle iki irfan da husule gelir. İslâmiyet, gerçeklik hükümlerinin akla, kıymet hükümlerinin örfe uygunluğunu şart olarak kabul ettiği için, gerek bu iki zümre ile, gerek onların hususî irfanlarıyla uyuşma halindedir.

O hâlde, bazı müteassıpların, İslâm dini milliyetle yahut Batı medeniyetiyle uyuşamaz demeleri doğru değildir. İslâmcılık, Türkçülük, Medeniyetçilik: Bu üç ideal Türklerin ne için yaşamağa hakkı olduğunu gösteren üç büyük kuvvet kaynağıdır. Bu idealleri ahenkli bir surette takip etikçe, Türkler yalnız dış çarpmalara karşı mukavemetli olmayacak, müspet bir surette de kültür ve medeniyet sahalarında harikalar gösterecektir.*

* Yeni Mecmua, Birinci Cilt, Sayı: 25, 27 Aralık 1917, S. 481 - 485; İkinci Cilt, Sayı: 27, 10 Ocak 1918, S. 1 - 3; İkinci Cilt, Sayı: 29, 24 Ocak 1918, S. 41 - 44.

TÜRKÇÜLÜK VE TÜRKİYECİLİK

Türk kelimesi ile *Türkiyeli* kelimesi arasında büyük fark vardır; her Türkiyeli, Türk değildir, aynı zamanda her Türk de Türkiyeli değildir. Demek ki, bu iki tâbir arasında "umum ve husus min vech", yani umum ile husus arasındaki gibi birleşen ve ayrılan bir münasebet vardır.

Türkiye kelimesi devletimizin ismidir; *Türk* kelimesi milletimizin adıdır. Ben tabiiyetim itibariyle Türkiyeliyim, kültürüm itibariyle de Türküm. Benim bu iki ada birlikte sahip oluşum, bu kelimelerin eş-mânâlı olmasını gerektirmez. Gerçekten Rumlar, Ermeniler, Yahudiler Avrupa'ya gittikleri zaman, oralarda, bunlara umumiyetle *Türk* adı veriliyor. Fakat, bu karışıklık, Avrupa lisanlarında bu iki mânâ için ayrı ayrı tâbirler olmamasından dolayıdır. Bundan başka, bir adamın dışarda dikkate alınan hüviyeti, elindeki pasaportun damgasından ibarettir. Yabancı memlekette tâbiiyet ile milliyet aynı şey itibar edilir. Meselâ, biz, buraya gelen her Macaristanlıya Macar diyoruz. Halbuki bunlar arasında Yahudiler, İslâvlar ilh... az mıdır? İşte *Türk* ve *Türkiyeli* kelimelerinin mukayesesi gösteriyor ki, *Türkçülük* başka bir şey, *Türkiyecilik* ise başka şeydir. Bu iki cereyan arasında müşterek noktalar bulunmakla beraber, mahiyetleri büsbütün ayrıdır.

Türkçülük ile Türkiyeciliğe, Avrupa'da bir misâl istenirse, Alman birliğinden önceki Almancılık ile Prusyacılığı gösterebiliriz.

Bugünkü Almanya'nın yerinde Alman birliğinden önce, kuvvetli bir Prusya devletiyle beraber, türlü derecelerde bir çok küçük Alman devletleri vardı. Nasıl ki, bugün Türk dünyası da yavaş yavaş o zamanki Almanya'ya benzemektedir. Bugünkü Türkiye, o zamanki Prusya'ya benzediği gibi, yeni teşekkül etmekte olan küçük Türk devletleri de, o zamanki küçük Alman devletlerine benzetilebilir. O hâlde, o zamanki Prusyacılık, bugünkü Türkiyeciliğin aynı olduğu gibi, o zamanki Almancılık da bugünkü Türkçülüğün aynıdır. Çünkü Prusya bir devletten ibarettir. Prusyalıların toplamı, bir "Prusyalılar milleti" teşkil etmiyordu. Halbuki bütün Almanların toplamı bir *millet*ten ibaretti. Eğer filosof **Leibniz**'den itibaren Almancılık cereyanı başlamamış, Prusyalılar yalnız Prusyacılık, Bavyeralılar Bavyeracılık, Saksonlar yalnız Saksonyacılık gayelerini takip etmiş olsalardı, bugünkü yüksek Alman kültürü ve büyük Alman devleti doğmazdı. Şüphesiz, bir taraftan Almancılık ideali ruhlarda yeni bir güneş gibi nur saçarken, Prusya aydınları Prusya devletinin düzenlenmesi ve kuvvetlenmesini de ihmal etmiyorlardı. Prusya, askerlikçe olduğu kadar, idare ve adaletçe de yükseliyordu. Yani Prusyacılık adını verebileceğimiz gaye hakkıyle yapılıyordu. Fakat, acaba Almancılık ideali bütün bereketli kuvvetleriyle bu gayeye yardım etmeseydi, Prusya bu derece yükselecek miydi?

Gerçekten, bizde de *Türkiyecilik* kesinlikle ihmali doğru olmayan kaçınılmaz bir vazifedir. Memleketimiz, yüzbinlerce yardımcı elin canını feda edercesine ihtimamlarına muhtaç! Bu, inkârı müm-

kün olmayan apaçık bir hakikattir. Fakat, bu vazife ve gayenin ayrı adı, ayrı bir hususiyeti vardır. Buna *Türkiyecilik* denildiği gibi, *vatancılık* adı da verilir. **Nâmık Kemâl**'lerin, **Tevfik Fikret**'lerin ideali olan vatanseverlik işte bu maksada yönelmişti. Fakat, Türkçüler bu hususî gayeyi mukaddes tanımakla beraber, buna bir de *Türkçülük* adıyla daha umumî bir ideal ilâve ettiler. Türkçülerin meydana getirdiği yenilik de bundan ibaret değil midir? Eğer böyle bir fark olmasaydı, Türkçülerin **Nâmık Kemâl** ve **Tevfik Fikret**'in izinden gidenlerle hiç bir ayrılıkları olmayacaktı. Halbuki sekiz senelik mücadele gösteriyor ki, Türkçüler ile eski *Jön Türkler* arasında büyük bir zihniyet farkı vardır. Fransızların icat ettiği *Jön Türk* tâbiri *Genç Türkiyeliler* mânâsınadır. **Kemâl** devrinde bunu *Yeni Osmanlılar* diye tercüme ediyorlardı. Buna göre, bunlara *Genç Türkler* denilemez. Jön Türkler, yalnız Türkiyeciydiler. Türkçüler, Türkiye ile beraber Türklüğü de düşünenlerdi. Türkçülüğün birinci işi, *devlet, ümmet, millet* kelimelerinin farklarını meydana koymak oldu. *Devlet* tâbiiyette, *ümmet* dinde, *millet* kültürde müşterek olan fertlerin toplamıdır. Bu suretle, bizim, Türkiye devletine, İslâm ümmetine, Türk milletine mensup olduğumuz anlaşıldı. Sosyoloji ilmi bize tam cemiyetin milletten ibaret olduğunu, milletin de ayni kültüre sahip fertlerin toplamı bulunduğunu gösterdi. O hâlde bizim de milletimizin hududu ne devletin, ne ümmetin, ne de ırkın hudutlarıyla sınırlı değildi. Millet, bu zümrelerden büsbütün başka bir şeydi; yani bir kültür zümresinden ibaretti. Kültürün görünen işaretleri ise *lisan* ile *din*

olduğu için, milletimizin Türkçe konuşan Müslümanlardan mürekkep olduğu meydana çıktı. Türkçülerin ilmî usullerle ulaştığı bu tarifi, Anadolu köylüleri yüzyıllardan beri millî güzel söyleme ve yazma istidatlarıyla bulmuşlardı. Çünkü bu saf köylüler, milletdaşlarını "dili dilime uyan, dini dinime uyan" formülüyle tarif ediyorlardı.

Türkçülük milletin tarifini yapınca, Anadolu'dan itibaren bütün Azerbaycanlıların, Kırımlıların, Kazanlıların, Türkmenlerin, Sartların, Özbeklerin, Kırgızların ilh... bizim gibi Türkçe konuştuğu ve bizim gibi Müslüman olduğunu dikkate alarak, bunların hepsini Türk milletinden saydı. Yalnız bu muhtelif Türk şubeleri birbirinden uzak kaldıkları için, yazı lisanları ve edebiyatları müşterek değildi. O hâlde, her şeyden önce, İstanbul'da halk tarafından konuşulan Türkçeyi ve bu Türkçeye dayanarak teşekkül edecek edebiyatı, bütün bu Türk şubelerine kabul ettirmek lâzım geliyordu. Bu fikir, muhtelif Türk şubelerine mensup aydınlar tarafından kabul edildiği için, Türkçülüğün ilk prensipi oldu.

İşte Türkçülüğün birinci merhalesi olan *Kültür Türkçülüğü,* bu maksada erişmeden ibarettir. Almanlar da, millî birliğe başlangıçta kültür birliğine çalışmakla başladılar. Almanlarda kültür birliği meydana geldikten sonra, *iktisadî birlik* ideali doğdu. **Frederich List**'in mücadelesiyle *Zollverein* adı verilen gümrük birliğinin doğması, iktisadî birliğin gerçekleşmesi demekti. **Bismarck**'ın yardımıyla da *siyasî birlik* husule gelince, Alman birlikçiliği tamam oldu. İhtimal ki, bizde de, gelecekte Türkçülüğün iktisadî ve siyasî merhaleleri başlayacaktır. Fakat,

bugün Türkçülüğün biricik gayesi, *kültür birliğ*inden ibarettir. Buna göre, bugün hiç bir Türkçü, Kafkas Azerbaycan'ını, Kırım'ı yahut diğer Türk ülkesini memleketimize katmak tasavvurunda değildir. Türkçülerin bu ülkeler hakkındaki temennisi, bunların müstakil devletler hâlini alarak, tam bir istiklâle erişmeleridir. Fakat, bu maksadı yalnız kuru bir temenni halinde bırakmak, hiç de milletdaşlık tabiatına yakışmaz. Çünkü açık bir surette görüyoruz ki, bu Türk şûbelerinden hiç birisi, yalnız kendi kuvvetiyle istiklâlini elde edecek hâle henüz gelmemiştir. Müttefiklerimizin yardımı olmasa Kırım müstakil kalamayacağı gibi, bizim yardımımız olmadan da Kuzey Azerbaycan istiklâlini koruyamayacaktır. Diğer Türk ülkeleri de aynı hâldedir. Buna göre, bu memleketlere medeniyet götürecek öğretmenlerin, mühendislerin, doktorların değil, fakat, hürriyet ve istiklâl götürecek gönüllü subayların, askerlerin gitmesi gereklidir. Milletdaşlarımıza yüksek bir medeniyet götüremezsek, hiç olmazsa onlara Çanakkale müdafaasını sağlayan ordu teşkilâtını götürebiliriz.

Bununla beraber, milletdaşlarımıza yapacağımız bu küçük hizmet, karşılıksız da değildir. Türkiye yaşayabilmek için, yalnız fena komşulardan kurtulmağa değil, dost ve iyiliksever komşularla çevrili olmağa da muhtaçtır. Evimize bakacak vakit bulabilmek için, etrafımızda kardeş Türk evlerinin yerleşmesi lâzım! *

---

* **Yeni Mecmua**, İkinci Cilt, Sayı: 51, 4 Temmuz 1918, S. 482.

ALTINCI KISIM

TERBİYE VE KÜLTÜR

XIII. BÖLÜM

KÜLTÜR VE MEDENİYET

- Kültür ve Medeniyet
- Kültür ile Medeniyetin Münasebetleri

KÜLTÜR VE MEDENİYET

Bir cemiyetin bütün fertlerini biribirine bağlayan, yani aralarında dayanışma husule getiren müesseseler, *kültür müesseseleri*dir. Bu müesseselerin toplamı o cemiyetin kültürünü teşkil eder.

Bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyetlerin üst tabakalarına bağlayan müesseseler de, *medenî müesseseler*dir. Bir nev'iden olan bu gibi müesseselerin hepsi, *medeniyet* adını verdiğimiz toplamı vücude getirir.

Kültür ile medeniyetin açık bir surette ayırdedilmesi, bize şimdiye kadar iyice anlaşılmamış olan bir çok sosyal ikiliklerin sırrını açıklamış olabilir. Çünkü, bu ikilikler ya kültür ile medeniyetin karşılaşmasından yahut bir cemiyet içinde iki medeniyet cereyanının çarpışmasından husule gelmiştir: Milli hayatımızı tetkik edersek, buna dair bir çok misâller bulabiliriz. Selçuklu devletinin sonlarına doğru, Anadolu'daki Türk âleminde, fikri bir uyanış başlıyordu. Bir taraftan **Mevlâna Celâleddin Rûmî** Fars lisanı ve aruz vezniyle şiirler yazarken, diğer yönden **Yunus Emre** halk Türkçesiyle ve hece vezniyle ilâhiler terennüm ediyordu. **Yunus Emre**'nin ilâhileri, bütün Anadolu Türkleri arasında vicdan birliği, yani dayanışma bağı husule getirdiği için, kültürel bir hareketti. Halbuki, **Mevlâna**'nın şiirleri

Anadolu'daki üst tabakayı, İran vesair İslâm ülkelerinin üst tabakalarına bağladığı için, medenî bir cereyandan ibaretti.

Bu misâlden anlaşılıyor ki, Osmanlı devletinin teşekkülünden önce, Anadolu'da kültür lisanımız ile medeniyet lisanımız, kültür veznimiz ile medeniyet veznimiz biribirinden ayrılarak, bir takım ikilikler husule gelmişti. Bununla beraber, bu ikilik, ayniyle musiki sahasında da doğmuştu. Çünkü, bir taraftan aruz veznindeki şiirler Acem musikisiyle terennüm edilirken, diğer yönden de Türk vezninde yazılan ilâhiler, Türklerin millî musikisiyle inşad olunuyordu. Demek ki, kültürel musikimiz ile medenî musikimiz de ayrıca bir ikilik meydana getirmeğe başlamıştı.

Bu devirde Anadolu Türklerinin zengin bir kültürü vardı. *Oğuznâme* adıyle bir takım millî destanları vardı ki, bunlardan yalnız on iki tanesini, *Dede Korkut Kitabı*'nda görüyoruz. Türk'ün kendisine göre bir tasavvufu, bir halk felsefesi vardı. O zamandan sözlü bir gelenek ile değişe değişe zamanımıza kadar gelebilen nefesler ile atasözleri, maniler ile koşmalar, bize o devrin Türk kültürünü göstermeğe kâfidir. Osmanlı Devleti kurulduğu zaman, Anadolu'da Türk kültürü ile İran medeniyeti, yani *Türkçülük* ile taklitçilik bu şekilde çarpışmaktaydı. Osmanlılar, Selçuklu sultanları gibi **Keykubad**, **Keyhüsrev** suretinde İranlıya benzeyen isimler almaktan sakındılar. Selçuklu devletinin resmî lisanı Farsça olduğu hâlde, Osmanlı Devletinin resmî lisanı Türkçe oldu. **Osman Gazi**'nin millî veznimizin bir âbidesi olan meşhur koşması, Osmanlılığın İran

medeniyetinden çok Türk kültürüne kıymet vereceğine bir güzel başlangıçtı.

Bununla beraber, Osmanlılık, ilk devrinde ne kadar kültürcü olursa olsun, Selçuklulardan geçen medeniyetçilik cereyanı, yine memlekette devam etmekteydi. Resmî işlerde olduğu gibi edebiyatta da Türkçe, Fars lisanının yerine konulmakla beraber, **Âşık Paşa** aruz vezninde Türkçe şiirler yazmağa başladı. Bu hareket, kültür ile medeniyeti karıştırmaya yahut birleştirmeye çalışmaktı. Bu hâlin aynı, nesirde de görülmeğe başladı. Türkçe ibarenin arasına Arapça ve Acemce terkipler, edatlar, tâbirler sokulması moda şeklini alıyordu. Demek ki, kültürcülük ile medeniyetçilik, şiirde olduğu gibi, nesirde de karışıp birleşmeye çalışıyordu. Fakat, bu karışım hareketi bütün zümrelerde aynı surette geçer değildi. Tekkeliler, **Yunus Emre**'nin izinden gidenler oldukları için, gerek şiirde ve gerekse nesirde kültürcülük yapıyorlar; medreseliler ise, Arap ve Acem üstadlarının tesiri altında bulundukları için, medeniyetçiliğe meylediyorlardı. Şiirde Tekke Edebiyatı, Divan Edebiyatına karşı kültürcü bir edebiyatın misâli olduğu gibi, nesirde de, meselâ Tekke mahsulü olan *Âşık Paşa-zade Tarihi* medrese mahsulü bulunan *Tâcüttevârîh* karşısında Türkçü edebiyatın bir âbidesi mahiyetindedir. Bununla beraber, o zamanlardaki Türkçü Edebiyatı, yalnız bu Tekke Edebiyatından ibaret sanmıyalım. Millî edebiyat, Tekke şiirlerinden ve nesirlerinden başka, âşık destanlarında, *Âşık Garip, Şah İsmail, Köroğlu* gibi âşık hikâyelerinde, **Âşık Ömer** ve **Dertli** gibi halk şairlerinde, halk masalları ile atasözlerinde, mani

ve türkülerinde de gittikçe kuvvetlenen bir hızla devam ediyordu. Bununla beraber, bu devirde Türkçü edebiyatı yalnız tekelere, âşıklara ve halka ait sanmak da doğru değildir. **Sultan II. Murad**'ın sarih emirler vererek, *Kabusname*'yi **Mercimek Ahmed**'e açık bir Türkçe ile tercüme ettirmesi, o zamanlardaki sarayın da hâlâ **Osman Gazi** çığırında sebat ettiğini gösterir.

Türk kültürü, edebiyat ve musikiden başka, mimaride, yazı sanatında, nakış ve süsleme işlerinde de hususî zevkini devam ettiriyordu. Hattâ aşk hususunda bile, Türk kültürü, kendi zevkini, İran medeniyetinin tesirinden temiz bırakmaya muvaffak olmuştu. Divan şiirlerindeki bütün aşklar, Acemceye benzerken, âşık hikâyelerindeki, halk masalları ile türkülerindeki samimî aşklar, daima erkek ile kadın arasındadır ve ekseriyetle evliliğe doğru gider.

Osmanlı hayatında İran medeniyetinin tesiri o zamanki cemiyetin üst tabakasını teşkil eden ince bir zara benzerdi. Bu ince zarın altında, kımıldayan, derinleşen, yükselen samimî bir hayat vardı ki, Türk kültüründen ibaretti. Bu kültürün gizli tesirleri, aranırsa, hattâ Divan şiirlerinin ve tumturaklı nesirlerin arasında da görülebilir.

Bununla beraber, bu zamanlardaki Türk kültürünü güzel san'atlara ait sanmak da doğru değildir. Osmanlıların *kanunnâme*leri, arazi usulleri, askerî ve sivil teşkilâtları da tamamiyle Türk kültürüne göre husule gelmişti. Dikkatle mukayese edilince, Abbasi devletinin *Ahkâm-ı Sultaniyye* ve *Siyasetnâme*leri ile Osmanlı Devletinin *kanunnâme*leri ara-

sında büyük farklar görülür. Abbasi saltanatı, eski İran Şehinşahlığını taklit ettiği hâlde, Osmanlılık kendi kültürüne uygun bir saltanat tarzı yaratmıştı. O zamanki Osmanlı ordusunun, gerek piyadesi ve gerek süvarisi tamamiyle orijinaldi. Hiç bir devlette ne yeniçeriye, ne de sipahiye benzer bir asker teşkilâtı görülmüş değildi. *Arazi-i emiriye* usulü de tamamiyle orijinal bir usulden ibaretti. Eski Osmanlılık, teşrifatta ve genellikle üniformalarda da kültürünün ilhamına tâbi olmuş, başka milletleri taklit etmemişti. O hâlde, eski zamanlarda gayet zengin bir kültürümüz varmış. Bu hâl, Türkçülüğün sonradan meydana gelen birşey değil, Osmanlılıkla beraber başlamış eski bir gelenek olduğunu gösterir.

Osmanlı kültürü, Tanzimat devrinde yeniden başka bir medeniyetin tesiri sahasına girmeğe başladı. Vaktiyle, Çin medeniyetinden kurtulup, İran medeniyetine girdiği gibi, şimdi de İran medeniyetinden kurtularak, Avrupa medeniyetine giriyordu. İslâmiyetten önceki Türk kültürü, Çin medeniyetiyle çarpışıyordu. İslâm devrinde, İran medeniyetiyle çarpıştı; artık, bundan böyle bir de Avrupa medeniyetiyle savaşacaktı. Bu yeni devirde, yeniden bir medenî edebiyat, bir medenî musiki, bir medenî mimari, bir medenî hukuk, ahlâk ilh... kazanmağa başladık. Türk zevkini bozmağa çalışan, evvelce yalnız İran zevki iken, şimdi bir de ona Fransız zevki eklendi. Millî musikimizin rakibi, evvelce yalnız Acem Musikisi iken, şimdi bir de Fransız Musikisi çıktı. Hâsılı, yeniden taklitçiliğe, medeniyetçiliğe başladık. Evvelce kültürel müesseselerimiz yalnız medenî müesseselerimizle çarpışırken,

şimdi İran ve Avrupa medeniyetlerinin müesseseleri, millî hayat ve ruhumuzda birbiriyle çarpışmağa başladılar. Edebiyatımız, felsefemiz, politikamız, ahlâkımız Acem medeniyeti ile Avrupa medeniyetinin bir karışımı hâlini aldı. Nasıl ki, Çin medeniyetinden İran medeniytine geçtiğimiz zamanın mahsülü olan *Kudadgu Bilik* kitabı da Çin müesseseleri ile İran müesseselerinin bir karışımından ibaretti. Medeniyet, milletlerarasında müşterek müesseseler olduğuna göre, medeniyetin hakikî unsurları, müspet ilimler ile teknolojilerdir. Avrupa medeniyeti, bu iki hususta olgunluk mertebesini kazandığı için, Avrupa medeniyetine girmek milletimize bir yükselme başlangıcı olmuştur. Avrupa'dan bu iki kudret hazinesini almakla, biz büyük ilerlemelere erişmiş olacağız. Bundan başka, Avrupa medeniyetinin estetik ve ahlâkî zevkler itibariyle, üzerimizde hayırlı tesirleri olacaktır. Fakat bu tesirler sadece, bize Acem'den geçmiş olan felsefî, ahlâkî ve estetik zevkleri yıkmağa çalıştığı müddetçe faydalıdır. Yıktığı zevkin yerine konulmağa yeltendiği anda, bu yeni medeniyet zevki de zararlı olur. Bir milletin estetik, ahlâkî, felsefî zevkleri kendine mahsustur. Bunları aslâ dışardan alamaz. Dışardan yalnız kavramlar, usuller, teknolojiler alınabilir. Duygular, heyecanlar, zevkler, kültürün unsurları olduğu için tamamiyle millîdir.

Osmanlılar, Türk ve Müslüman bir millet olarak, Avrupa medeniyetine giriyorlar. Bu medeniyetin hangi unsurları, seçkin adamlarımızdan başka halkımız tarafından kabul edilirse, ancak o unsurlar kültürümüze dahil olmuş sayılabilir. Halkın taham-

mül ve müsamaha göstermediği müesseseler, seçkinler tarafından kabul edilmiş olsa bile, millî kültürün dışında kalır.

Çünkü, kültüre dahil olan unsurlar, ancak cemiyetin bütün fertlerinde duygu birliği yahut iş ayrılığı husule getiren, yani cemiyetin fertleri arasında dayanışma sağlayan müesseselerden ibarettir. Bir milletin fertlerini duygu birliğinden mahrum eden veyahut işbölümüne engel olan müesseseler kültüre aykırıdır; bizde *levanten* yahut *kosmopolit* adı verilen bir sınıf vardır ki, buna mensup olanlar, Batının ilmî usullerinden ve teknolojilerinden ziyade estetik, ahlâkî, felsefî zevklerini ve genellikle görenek, merasim ve ahlâk usullerini almaya çalışırlar. Yani medeniyet adı altında başka milletlerin millî kültürlerini yalan yanlış taklide yeltenirler.

Halk, millî kültürünü bırakıp başka milletlerin kültürünü taklit eden bu sınıfı kendi cinsinden saymadığı gibi, bunlar da halkla zevk itibariyle birlik içinde olmayı nefisleri için bir alçalma sayarlar.

İşte, böyle bir sınıfın ve bu sınıfa mahsus millî olmayan müesseselerin var oluşu, hem vicdan birliğine, hem de işbölümüne engeldir. Çünkü, işbölümü ancak müşterek bir vicdana sahip olan bir zümrenin fertleri arasında bulunabilir. Ayrı zevklere, ayrı vicdanlara sahip olan zümreler, ayrı milletler hükmündedir. Bu zümrelerin lisanı müşterek olsa bile, vicdanı müşterek olmadığı için, aralarında dayanışma var olamaz. Milletimizin gerek cinsiyet ahlâkında, gerek aile ahlâkında kendine mahsus bir örfü, bir ahlâkı vardır. Bu örf, ne eski geleneklerin esiri kalabilir, ne de kosmopolitlerin keyfine göre

büsbütün batıdaki şekillere girebilir. Sırf, kendi kendine değişir, tekâmül eder; fakat, zorla ne geriye, ne de ileriye götürülemez. Millî kültür herkesin razı olduğu bu tabiî örflerin toplamından ibarettir.

O hâlde, millî örflerimizi arar ve belli hâle getirirsek, artık aramızdaki sosyal anlaşmazlıklara da yer kalmaz.

Edebiyatımız ile musikimizin millî olmaması da kültürden ziyade medeniyete kıymet vermemizin bir neticesidir. *Servetifünün Edebiyatı*, eski *Divan Edebiyatı* kadar olsun, bu milletin zevkine uygun gelmedi. Çünkü, bu okulun şairleri ve edipleri yalnız şekil yönüyle değil, ruh itibariyle de medenî eserler yazmaya çalıştılar; Avrupa edebiyatlarından yalnız usuller ve teknikler alacakları yerde, lirism ve zevk gibi nakledilemeyen unsurları da almaya uğraştılar. Başka milletlere mahsus olup, bizim hayatımızla hiç bir münasebeti olmayan heyecanları ve ihtirasları terennüm etmek istediler. Hisleri sahte ve ilhamları sun'î ve zihnî olduğu için, bu eserler ruhlarda coşkunluk veren lirismden ve samimî âhenkten mahrum kaldı. Türkçülerin edebiyatı, lisan ve vezin itibariyle halka doğru gitmeğe çalıştıysa da, bu da yalnız nazariye sahasında kaldı. Çünkü yazılan şiirlerin lisanı, hakikî halk lisanı değildi. Kullanılan vezinlersse, çoğunlukla, ya yeni uydurulmuş hece vezinlerinden yahut başka milletlerden alınmış hece vezinlerinden ibaretti. Halk şairlerinin halk türkülerinde terennüm ettikleri, samimî halk vezinlerine o kadar rağbet edilmedi. Meselâ halk şairleri, ekseriya, *altı - beş* veznini kullandığı hâlde, bir takım Türkçü şairlerimiz Fransızların *Aleksandrin*

dedikleri *altı - altı* vezinini diriltmeye uğraştılar. Bir takımı da *mezür*'leri kırmakla hece vezninde ıslahat yapmak istediler. Halbuki, halkın kullandığı vezinler, millî şiirimiz için kâfiydi. Asıl hüner, bu vezinler ile lirik şiirler yazabilmekti. Şairlerimizin buna muvaffak olamaması, vezinlerin kusurlu olmasından değil, belki şairlerin lirik olmamasından ileri geliyordu. Halk türkülerindeki gayet lirik parçalar gösteriyor ki, bu vezinlerin hiç bir kusuru yoktur. Asıl kabahat, şairlerimizin şekilde olduğu gibi, ruhta da taklitçi ve medeniyetçi bulunmalarındandır.

Şairlerimiz **Homeros**'dan başlayarak, bütün Avrupa şiirlerini okusunlar, onlardaki bütün güzelliklerin sırrını aramağa çalışsınlar, bunlar hep iyi; fakat Batı edebiyatından yalnız, usuller ve teknikler almakla yetinsinler, bize başka milletlerin zevklerini, ahlâk usullerini getirmeye sakın uğraşmasınlar! Şairlerimizin Avrupa san'atından alacakları terbiye, yalnız teknik bir terbiye olmalıdır. Zevke ait terbiyeyi yabancılardan değil, milletimizden ve milletimiz içinde en çok millî kalan halkımızdan almağa çalışmalıdırlar. **Yunus Emre** ile başlayan gayet zengin bir halk edebiyatımız var. Bunun bir kısmı yazılmış, diğer kısmı sözlüdür. Bu Halk Edebiyatını, ilâhileriyle, nefesleriyle, koşmalariyle, masallariyle, atasözleriyle beraber inceden inceye tetkik etmeli, bunların bütün güzelliklerini sindirerek içine almalıdır. Şairlerimiz ancak teknik terbiyeyi Batıdan ve zevke ait terbiyeyi halktan aldıktan sonra, bugünün şairleri olabilirler. Şairlerimiz, aynı zamanda diğer Türk şiirlerine ait Halk edebiyatlarından da istifade edebilirler. Hikâyecilerimiz de,

Avrupa'nın tekniğini öğrendikten sonra, halk hayatını iyice tetkik etmeli, halk örneklerini doğru bir gözle görmelidirler. Bunun için de öncelikle halkı can ve gönülden sevmeleri lâzımdır.

Millî musikımizi yaratmak için de bir taraftan Avrupa'nın fen ve tekniklerini öğrenmek, diğer yönden dağlarda ve köylerde terennüm edilen halk türkülerinin seslerini toplamak lâzımdır. Ancak bu suretle Avrupa medeniyeti içinde Türk şiiri, Türk romanı, Türk musikisi yapabiliriz.

Hukuk, ahlâk, felsefe ve iktisatta da usuller ve sistemler Avrupalı olmalı, fakat ruh tamamiyle halka, hayata uygun ve millî bulunmalıdır.

İşte, bu usulleri takip etmek şartiyle, Avrupa medeniyetini millî kültürümüzle kaynaştırabiliriz. Her millî kültür kendi istiklâlini muhafaza edebilmek için, milletlerarası medeniyeti benimsemek zorundadır.

Bir kültür, muhitindeki medeniyeti benimsemeye çalışmazsa, muhitteki medeniyet, o kültürü bozar, mahveder. Kültür, canlı bir uzviyete, medeniyetse o uzviyetin besleyici muhitine benzer. Buna göre, kültürün medeniyeti sindirip benimsemesi ne kadar iyi ise, medeniyetin kültürü sindirip benimsemesi o kadar fenadır *.

---

* **Yeni Mecmua**, Üçüncü Cilt, Sayı: 60, 5 Eylül 1918, S. 142 - 143.

KÜLTÜR İLE MEDENİYETİN MÜNASEBETLERİ

Kültür, cemiyetlerin iç gelişmesinden, medeniyet ise muhtelif kültürlerin karışmasından husule gelir.

İlk cemiyetler, biribiriyle karışmadan çekinirlerdi. Her cemiyet dinini, kendine mahsus bir imtiyaz sayar, dinin itikatlarını ve âyinlerini gizler, başkalarını bu dine girmekten menederdi. Bu devirde, kültür dinden ibaretti. Buna göre, cemiyetlerin kültürleri arasında mübadele ve karışma gayet güçtü.

İlk cemiyetlerde medeniyete kök olarak yalnız *sihir*'i görürüz.

Çünkü sihir, din gibi, bir cemiyete münhasır değildi. Bir sihirbaza, kendi cemiyetinden olmayan fertler de müracaat ederek sihir yaptırabilirlerdi. Bu devirde, her din, millî olduğu hâlde, sihir milletlerarasıydı. Bundan başka, din esasen karşılık ve menfaat gütmez olduğu hâlde, sihir faydacı ve bencil bir maksatla icra edilirdi. Bundan dolayıdır ki, kültürü teşkil eden bütün ideale ait unsurlar dinden, medeniyeti vücude getiren bütün tekniğe ait âmiller de sihirden çıkmıştır. Meselâ, metafizik, ahlâk, hukuk, estetik dinden çıktığı hâlde, astroloji, simya, şamanlık sihirden doğmuştur. Daha sonra,

astroloji (yıldızlarla kehanet) den astronomi, simyadan *kimya* ilimleri doğduğu gibi, şamanlıktan da *tabiplik* san'atı meydana geldi. O hâlde maddî ilimler sihirden, manevî ilimler de dinden çıkmıştır diyebiliriz.

İlk cemiyetlerde din ile sihir görünürde biribirine benzerdi. Çünkü, ikisi de bir takım mukaddes ve esrarlı kuvvetlerin yardımiyle iş görmeğe çalışırdı. Fakat, bu benzeyiş, o zamanki umumî olan zihniyetin *mistik* olmasından ileri geliyordu. Bu devirde olaylar arasında yalnız mistik bağlar görülüyor, tabiî münasebetlerin ne olduğu asla sezilmiyordu. İlk cemiyetlerde din ile sihir arasındaki bu görünüşteki benzeyişi bir tarafa bırakırsak, bu iki sistemin çok kesin bir tezatla biribirinden ayrılmış olduğunu görürüz. Meselâ, dinî âyinler sağ elle icra edilirse, sihrî âyinler mutlaka sol elle yapılır. Dinî âyin esnasında şu yöne yöneltilirse, sihrî âyin esnasında mutlaka aksi yöne dönülür. Dini âyin gündüzleri yerine getirilirse, sihrî âyinler geceleri icra edilir. Birinciler şu mevkide yapılırsa, ikinciler mutlaka onun zıddı olan bir yerde yerine getirilir. Dinî kuvvetler erkeklerde belirmiş sayılırsa, sihrî kuvvetler mutlaka kadınlara ait kabul olunur. Dinin mukaddes tuttuğu şeyleri, sihir bozmaya çalışır. Hâsılı, dinî âyinler ile sihrî ameliyeler, her hususta birbirinin zıddı olan bir şekilde yapılır. İlk cemiyetlerde kollektif dayanışmayı husule getiren bilhassa dinî müesseselerdir. Kollektif dayanışmanın husulüne yarayan diğer müesseseler de dinî sisteme girer. Sihrî müesseselere gelince, bunlar kollektif bir dayanışma husule getirmez. Fertçiliğe götürücü

oldukları için, tam tersine, bu dayanışmayı bozmaya sebep olurlar. Bundan dolayıdır ki, cemiyet sihre daima fena bir gözle bakmış, ona ancak dinî zamanların, mekânların ve tarzların dışında yapılmak şartiyle müsamaha edebilmiştir. Bununla beraber, din, ibadete ait bir mahiyet alınca, sihri büsbütün fena görerek, yasak fiiller sırasına sokmuştur.

Bu açıklamalar gösteriyor ki, ilk cemiyetlerde kültür daha kuvvetli, medeniyet nispeten çok zayıftır. Cemiyet, aşiret hâlinden site şekline, site şeklinden etnik devlet tipine geçtikçe, kültürü de tabiatiyle, zenginleşmeğe, derinleşmeğe, yükselmeğe başlar. Bir kavmin bütün şubeleri, ayni dinin ve ayni devletin otoritesi altında birleşerek, umumî bir dayanışmya tâbi olunca, kültür de kısmîlikten kurtularak, tamamiyle kavme ait bir mahiyet alır. Tarih bize bu hususta bir çok misâller gösteriyor. Mısırlılar, Keldan ve Asûrlular, İranlılar, Çinliler, Romalılar bir âmme otoritesinin idaresi altında merkezleşerek, birer etnik devlet yaptıkları anlarda, kavme ait kültürler de gelişmiş bulunuyordu. Yalnız, eski Yunanlılar ile Hintliler, siyaset bakımından birleşemedikleri hâlde, sosyal bir birleşme husulü sayesinde kültürel bir birliğe eriştiler. Hattâ bu iki cemiyette, siyasî birleşme husule gelmemesi, her şehri ayrıca bir kültür merkezi yaptığından dolayı, kavme ait kültürün daha bereketli bir surette gelişmesine sebep oldu.

Bu ön-girişi yaptıktan sonra, kültürle medeniyetin münasebetlerine dair bazı sosyal kanunların doğuşunu sezebiliriz:

1) Bir cemiyette kültürün gelişmesi medeniyetin de gelişmesini doğurur. Yukarıda saydığımız kavimlerde bu neticeyi görüyoruz. Bu hâlin sebebini şöyle açıklayabiliriz:

Kavme ait bir kültürün gelişmesi, kavmi teşkil eden zümreler arasında, zümreye ait kültürlerin birleşmesiyle husule gelir. Tabiî zümreler arasındaki bu birleşmeler esnasında medenî unsurlar da birbirine aktarılmış olur. Kültürler, kavme ait kültürde birleştiği gibi, zümreye ait sihir ve teknik müesseseleri de bilgi merkezinde birleşerek, zengin bir sistem mahiyetini alır. Bundan başka, bir kavim, etnik devlet hâline gelince, başka kavimlerden de bir çok esirlere, boyun eğenlere sahip olur; komşu kavimlerle gerek barışçı temaslarda, gerek savaşçı çarpışmalarda daha çok bulunabilir. İşte, bütün bu hâller, milletlerarası olan sihre ve tekniğe ait müesseselerin aktarılması ve alınmasına müsaade eden fırsatlardır.

Bundan başka, kültürün gelişmesi dinî itikatların yazılmasını, din ve devlete ait binaların yapılmasını gerektirdiğinden, bir taraftan yazının kabulünü, diğer taraftan mühendislik, mimarlık, demircilik, marangozluk gibi san'atların teşekkülünü doğurur. Yazının kabulü bir taraftan, dinî duaların ve itikatların, diğer yönden de sihre ve tekniğe ait formüllerin yazılmasını temin eder. Bu hâller gösteriyor ki, kültür tekâmül ettikçe, medeniyetin ilerlemesi zarurî bir neticedir.

2) Eski cemiyetlerde medeniyetin fazla bir gelişmeye ulaşması, kültürün çözülmesine sebep olmuştur.

3) Medeniyetçe aşağı, fakat kültürce yüksek olan bir kavim, medeniyetçe yüksek, fakat kültürü bozulmağa başlamış olan devletlere üstün gelir.

Bu iki kanundan ikincisi, birincisinin neticesidir. İkinci kanunu, tarihi vak'alar bize açık bir surette göstermektedir. Mısırlılar, medeniyetlerinin yüksek bir devresinde, henüz medeniyetten mahrum bulunan İranlılara ve Yunanlılara mağlûp oldular. Bu mağlûbiyetin sebebi, Mısır'da medenî gelişmenin tesiriyle kavme ait kültürün çözülmeye başlaması, İranlılar ile Yunanlılar'da ise, kültürün henüz işlenmemiş ve bereketli bulunmasıydı. Asûrluların İranlılara mağlûp olması da aynı suretle açıklanabilir.

Yunanlıların da, medeniyette olgunlaştıktan sonra, Romalılara mağlûp ve mahkûm olduğunu görürüz. Demek ki, Yunan kültürü de medeniyetin ilerlemesiyle çözülmeye yüz tutmuş, buna göre, henüz genç ve işlenmemiş olan Roma kültürüne mağlûp olmuştu.

Doğu Romalılar ile Sasanî İranlıların Müslüman Araplara mağlûbiyeti de ayni şekil üzere açıklanabilir. Şüphesiz, İslâmiyetin çıkışı zamanında gerek İranlılarda, gerek Romalılarda yüksek bir medeniyet vardı. Fakat, bu medeniyetin altında, kültür adına yalnız bir takım çürük enkaz kalmıştı.

Henüz medeniyetten mahrum bulunan Araplarda ise, İslâm dininin bir hamlede geliştirdiği çok bereketli bir kültür vardı. İşte bu bereketli kültür, o iki kültürsüz medeniyeti bir darbede perişan etti.

Çok geçmeden Müslüman Araplarda da medenî bir gelişme başladı. Abbasi devleti zamanında bu medeniyet olgunluk mertebesine çıktı. Fakat, görü-

yoruz ki, ayni zamanda kültür de çözülmeye başladı. Bunun neticesi olarak, İslâm devletinin mihverliği, kültür itibariyle henüz kuvvetli olan Türk unsuruna geçti.

Tarihten aldığımız bu misâller, medenî ilerlemenin eski kavimleri zayıflattığını, halbuki, kültürel yükselişin, tam tersine, onlara büyük bir üstünlük gücü ve yaşama kabiliyeti verdiğini gösteriyor. Medenî ilerlemenin bu tesirini nasıl açıklamalı?

Yukarıda gördük ki, medenî müesseseler bir cemiyetin fertleri arasında dayanışma husule getirmediği gibi, hattâ bu dayanışmayı bozmağa da sebep olur. Çünkü, esasen, sihirden doğan medenî müesseseler, maddî ve faydacı bir mahiyeti haiz olduğundan, fertleri bencilliğe, menfaatçılığa sevkeder. Bu duygularsa dayanışma duygularının tamamiyle zıddıdır. Kültürel müesseselere gelince, bunlar umumiyetle ideale ait ve menfaat gütmez olup, sosyal dayanışmanın bağlantılarıdır. Buna göre, kuvvetli bir kültür, cemiyette sosyal bir disiplin, kavme ait bir birlik, siyasî ve askerî bir ezici kuvvet husule getirir.

Medeniyet, fertçiliği teşvik ve takviye ederek dayanışma ve disiplin kuvvetlerini azalttığı nispette, kültür de fertlerden karşılık gütmezlik, menfaat gütmezlik, fedakârlık ister.

İşte, bu açıklamalar, kültürlü bir kavmin ahlâk ve siyaset itibariyle medenî bir kavme niçin üstün olduğunu göstermeğe kâfidir.

Şimdi de medeniyetin fazla bir gelişmeye erişmesinin sebebini aramak lâzım gelir. Medeniyetin marazî bir şekilde aşırı olarak gelişmesi cemiyetle-

rin şiddetli bir karışma uğramasının neticesidir. Bir kavim, kültürünün verdiği kudret ve ezici kuvvete dayanarak, cihanı zaptedercesine fetihlere başlayınca, tebaası altına aldığı muhtelif kavimlerden sosyal bir karışım husule gelir. İmparatorluk, işte, böyle bir karışıma hâkim olan devletlerin ismidir. Misâl olarak Roma İmparatorluğunu alalım. Romalılar, site devrinde, gayet kuvvetli bir kültüre sahip küçük bir kavimdiler.

Kültürlerinin kuvveti sayesinde, yavaş yavaş Avrupa, Asya ve Afrika'daki hesapsız kavimleri tâbiiyetleri altına aldılar. Bu suretle, siyasî bir idare altında korkunç bir kavimler karışımı meydana geldi. Roma, fethettiği kavimlerin ilâhlarını da, manevî birer hazine gibi yağma ve talan ederek, *panteon*una dahil ediyordu. Tabiî bu suretle, kavimler arasında din uyuşmazlığından ileri gelen karışım engelleri de kalkıyordu. Artık bütün bu kavimlerin müesseselerini biribiriyle mübadele etmelerine hiç bir engel kalmadı. Devlet bir imparatorluk şeklini aldığı zaman, tabiî eski Roma kültürü bozulmağa başladı. Eski ilâhlar gibi, eski idealler ve müesseseler de ortadan kalkmağa, yerlerine bu sosyal karışıma müşterek olarak tatbiki mümkün olan ilâhlar, idealler ve müesseseler doğmağa yüz tuttu. Lisanları, vicdanları biribirine zıt olan bu muhtelif kavimlerin müşterek olarak kabul edecekleri idealler, tabiî çok mücerret olacak, müşterek müesseselerse tamamiyle sathi kalacaktı. İşte bundan dolayıdır ki, dinî ve ahlâkî bağlardan mahrum olan o devrin ideali, *beşeriyet* kavramından, sosyal bağları ise, resmî kanunlardan ve resmî teşkilâtlardan

ibaret oldu. Bu ifadeler, imparatorluğun cemiyetlerden nasıl karışımlar husule getirdiğini ve sosyal karışımların ne suretle medeniyetin gelişmesine ve kültürün çözülmesine sebep olduğunu gösteriyor.

Roma İmparatorluğunda gördüğümüz hâlin zayıf bir misâlini Abbasi İmparatorluğunda da görüyoruz. Abbasi saltanatında da çeşitli kavimlerden sosyal bir karışım husule gelmişti. Şu kadar var ki, bu karışımın büyük bir kısmı dinî bir bağ ile birleşmişlerdi. Yani aralarında dini bir dayanışma vardı. Halbuki Roma saltanatında, bir ümmet dini mevcut olmadığı için, Romanın tebaası bir ümmet mahiyetinde değildi. Abbasi hilâfetine tâbi bütün Müslümanlarsa, dinî bir dayanışmaya sahip bir ümmet hâlinde idi. Bununla beraber, Abbasi tebaası arasında İslâm ümmetinden başka Müslüman olmayanlardan müteşekkil ayrıca bir *ehl-i zimmet* tabakası da vardı. Bundan başka, Müslüman kavimlerin de lisanları, örfleri, gelenekleri başka başka idi. Bu hâlin neticesi olarak, eski Romalılar derecesinde olmamakla beraber, yine kavimler arasında karışımdan ileri gelen münasebetler meydana geliyor ve bundan ileri bir medeniyet hareketi doğuyordu. Yunancadan, Hintçeden, Farsçadan tercüme edilen yabancı kitaplar da bu medeniyete kıymetli irfan hazineleri hediye ediyordu.

İslâm ilimleri başlangıçta yalnız kültür mahiyetinde, yani müşahhas ve canlı iken, sonradan Yunan felsefesini taklit ederek, mücerret ve zihnî ilimler de teşekküle başladı. Meselâ, başlangıçta *ehl-i hadîs* fakih olmayı kabul etmiyordu. Eskiler, *mü-*

teşabihat (Kur'an-ı Kerîm'in mecazi mânâya elverişli âyetleri) ın *te'vil*ini uygun görmüyor, kelâm ilminin teşekkülüne razı olmuyordu. Çünkü, henüz kavimlerin arasında karışım başlamadığı için, dinin kültürel bir bilgi hâlinde kalması kâfiydi. Fakat, bu karışım başladıktan; mantık, matematik, metafizik gibi mücerret ilimlerle temas husule geldikten sonra, gelenekten ziyade akla kıymet verilmeğe başladı. Ve bu cereyan, tesirini hattâ din sahasında da gösterdi. İşte, mantıkın dine tatbikiyle mücerret ve zihnî mahiyette bir takım yeni ilimlerin doğuşu, bu tesirin neticesidir. İlk cemiyetlerde din ile sihir birbirinden tamamiyle ayrı iken, imparatorluk devrinde, kültür ile medeniyetin karışması, hattâ dinin bile medenî mantığa tâbi tutulması, kültürün çözülmesine büyük bir sebeptir.

Hâsılı, emperyalist devletlerin idaresinde kavimlerin karışmsiyle medeniyetin fazla gelişmesi, kültürün çözülmesine sebep olduğunu görüyoruz. Bu hâlin modern milletlerde görülmemesi, kültür ile medeniyetin ayrı ayrı şeyler olduğunun yeniden anlaşılması ve vazifeleri ayrılan bu iki irfanın birbiriyle uzlaştırılabilmesidir. Modern medeniyet, müspet ilimler suretinde gelişmeye başlayınca, müspet ilimlerin milletlerarası olduğu, halbuki bir milletin fertleri arasında dayanışma husule getiren kültürel müesseselerin tamamiyle millî bulunduğu anlaşılmağa başladı.

Sosyal işbölümünün tesiriyle cemiyetler demokratlaşmağa başlayınca, imparatorluklar çözülmeğe yüz tuttu. Modern devlet, millete ve halka kıymet

verdiği için, halkın vicdanında hâlâ yaşamakta olan kültürel müesseseler yeniden kıymet bulmağa başladı. Yani, millî kültürler eski zaman defineleri gibi, milletin derinliklerinde gömülü bir hâlde iken, keşfolunarak, meydana çıkarıldılar. Fakat bazı cemiyetlerde, millî kültür halk arasında yıkıldığı için, bunlar, kültürlerini yeniden canlandırmaya muvaffak olamadılar. Buna göre, böyle iki formül de çıkarabiliriz:

4) Emperyalist bir devlet idaresinde, medeni seçkinleri tarafından millî lisanını ve millî kültürünü kaybetmiş olan bir cemiyet, halk kitlesi arasında bu kültürü muhafaza etmişse, kültürünü geri vererek, yeniden dirilişe erişebilir.

5) Bir cemiyet, lisanını ve kültürünü halk arasında da kaybetmişse, kültürünü geri vermekten ve yeniden dirilişe erişmekten ebedi olarak mahrum kalır.

Meselâ, Osmanlı Türklerinin medenî zümresi sun'î bir lisan ve yabancı bir vezinle beraber bir takım yabancı zevkler kabul ettiği hâlde, halk zümresi millî lisanını, millî veznini, millî zevkini muhafaza etmişti. Buna göre Türkler, küçük bir emekle, millî bir kültüre sahip olarak, sosyal dayanışma ve disiplinlerini kuvvetlendirebilirler. Bu hususu biraz açıklayalım: Karma lisanda ve aruz veznînde yazılmış nesirler ile şiirlerimiz yalnız seçkinler arasında müşterek fikirler husule getirebilmiştir; halkımız bu eserlerden hiç bir şey anlamamıştır. Demek ki, bu nev'i eserler, milletin bütün fertleri arasında sosyal bir dayanışma husule ge-

tirmek gücünden mahrumdur. Halbuki halk lisanında ve halk vezninde yazılmış bir takım nesirler ve şiirler vardır ki, halka coşkunluk verdiği ölçüde seçkinlere de vermektedir. Demek ki, bu eserler, milletin bütün fertleri arasında umumî bir dayanışma husule getirmişler, milletin bütün fertlerini birbirine ve ayni zamanda, milletin sosyal vicdanına bağlamışlardır.

Geçen makalemde de gösterdiğim gibi, eski Divan Edebiyatımız ile Divan Musikimiz, eski cemiyet hayatımız üzerinde sathî bir zar halinde kalmıştı. Türk kültürü bu ince zarın altında, edebiyatı, musikisi, ahlâkı ile beraber, canlı bir surette tekâmül ediyordu. Bundan dolayıdır ki, üç asırdanberi devletimizin çökmeğe yüz tutmasına rağmen, halk yine sağlamlığını muhafaza ediyor, vatan tehlikeye düştüğü anlarda kuvvetli karakterini gösteriyordu.

Türklerden önce Almanlar, Çekler gibi milletler de millî kültürlerini uyandırmağa muvaffak oldular. Son zamanlarda Ukraynalıların da bu hususta çalışmış oldukları anlaşıldı.

Fakat, bir takım milletler vardır ki, eski lisanlarını, vezinlerini, musikilerini canlandırma gücünden mahrumdurlar. Meselâ, Fransızlar eski *Gaulois* lisanını geri getiremezler.

Mısır'ın yerli ahalisi, eski Mısır lisanını canlandıramazlar. Keldanlılar, Asurlular Arapçayı halk lisanı olarak kabul ettikleri için, eski lisanlarına dönemezler. İranlılarda da, aruz vezni köylere varıncaya kadar yayılmış, eski vezinlerinin ortada izi kalmamış olduğu için, aruz veznının terk edilmesi müm-

kün değildir. Bununla beraber, bu kaideye aykırı olarak, bir müddettenberi *Siyonist* Yahudiler, İbraniceyi yeniden canlandırmaya teşebbüs ettiler. Fakat, benim kanaatımca, İbranice, kitap lisanı olarak belki canlandırılabilir, fakat yeniden halk lisanı hâlini alması imkân dışındadır. *

* **Yeni Mecmua**, Üçüncü Cilt, Sayı: 61, 12 Eylül 1918, S. 162 - 164.

XIV. BÖLÜM

MAARİF VE KÜLTÜR

- Maarif ve Kültür

MAARİF VE KÜLTÜR

Terbiye, bir cemiyette, yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeğe başlayan nesle, fikirlerini ve hislerini vermesi demektir. Fakat, bu veriş iki surette cereyan eder: Birinci tarz, yetişmiş neslin, kendisinin hiç haberi olmadan, samimî hayattaki konuşmaları, fiil ve hareketleriyle canlı misâller teşkil ederek, yeni nesle tesirler icra etmesidir. İkinci tarz, yetişmiş neslin veli, vasi, öğretmen, mürebbi adlariyle resmî vaziyetler alarak, usul ve irade altında yeni nesle bir takım muayyen fikirleri ve hisleri telkine çalışmasıdır. Ben, terbiyenin bu iki tarzdan birincisine *yaygın terbiye,* ikincisine *organize terbiye* adlarını veriyorum.

Şu kadar ki, yaygın terbiyenin kaynağı, yetişmiş neslin vaktiyle kararlaşmış fikirleri ve hisleri değildir. Cemiyette her an, her şey yenileşme halindedir. Çocuklar, sosyal muhitteki fikirler ile hislerden, yaygın terbiye yoluyla bilhassa en yenilerini alırlar. Bu en yeni fikirler ve hisler, en yeni vak'aların, buhranların, birikmelerin, cereyanların doğurduğu neticelerdir. Demek ki, hakikat hâlde, yaygın terbiye, çocuğa önceki neslin değil, doğrudan doğruya şimdiki cemiyetin yeni vicdanını nakleder. Halbuki, organize terbiye, çocuklara ekseriyetle cemiyetin bugünkü vicdanını değil, belki mâzide top-

lanmış zihnî mahsullerini verir. O hâlde, sosyal vicdanı, organize terbiyenin verdiği cansız zihniyetlerde değil, yaygın terbiyenin aşıladığı canlı varlıklarda aramak gerektir.

Bir millette yaygın terbiye yoluyla, cemiyetten fertlere geçen ruh hallerinin toplamına kültür adı verilir. Meselâ, her milletin konuştuğu samimî bir lisanı vardır ki, cemiyetten fertlere yaygın terbiye yoluyla geçer. Yine her milletin türkülerinde, koşmalarında kullandığı samimî bir vezni vardır ki, bu da konuşulan lisan gibi, yaygın terbiye yoluyla geçmiş olur. Yine her milletin canlı ve coşkun bir surette yaşadığı dinî bir hayatı vardır ki, bu da yaygın terbiye yoluyla geçer. Milletin ahlâkî, estetik duyguları da aynı suretle fertlerde vücuda gelir. Fert, milletin hukukî, iktisadî örflerini; felsefî, ilmî temayüllerini de bu suretle kazanır. İşte bütün bu sosyal müesseselerin toplamına *kültür* adı verilir.

Fakat, konuşulan bir lisan olduğu gibi, yazılan bir lisan da vardır. Halk türkülerinde kullanılan bir vezin olduğu gibi, yazılı edebiyatta kullanılan başka bir vezin de vardır. Milletin samimî sesi olan bir halk musikisi olduğu gibi, başka milletlerden alınmış, bir araya getirilip toplanmış bir musiki de mevcuttur. Hâsılı, yukarıda saydığımız bütün müesseselerin, kalblerde yaşanılan kısımları olduğu gibi, kitaplarda yazılı olan kısımları da vardır. Birinciler, fertlere yaygın terbiye ile geçtiği gibi, ikinciler de organize terbiye ile geçer.

Şüphesiz, bizdeki eski yazı lisanı ile, eski yazı vezni, organize bir terbiyenin zoruyla çocuklara

öğretilmemiş olsa, bunlar otuz sene sonra, ortadan kalkar. Yeni neslin eline eski kitaplar verilmeyerek, onlara yalnız yazı yazmak öğretilsin: önceki neslin tahakkümünden kurtulan bu hür ruhlar, yalnız konuştukları lisanı yazacaklar, yalnız türkülerde işledikleri vezni kullanacaklardır.

Demek ki, çocuklara, yaygın terbiye, bugünkü cemiyetin canlı vicdanını naklettiği halde, organize terbiye, önceki neslin cansız eserlerini yüklemeğe çalışır. Cemiyet içinde yaşanılan bir din, yaşanılan bir ahlâk, yaşanılan bir hukuk, yaşanılan bir estetik, yaşanılan bir iktisat var olduğu gibi, bunların öğretim kitaplarında yazılmış şekilleri de vardır.

İşte, yaygın terbiye bize bunların yaşanılan şekillerini, organize terbiye ise yazılmış şekillerini verir.

Cemiyetin, fertlere yaygın terbiye yoluyla verdiği müesseselerin toplamına *kültür* denildiği gibi, önceki neslin, sonraki nesle organize terbiye vasıtasıyla devretmeğe çalıştığı eserlerin toplamına da *maarif* adı verilmektedir. Esasen maarif, tabiî hâlde büyük iki unsurdan, yani millî kültür ile milletlerarası medeniyetin toplamından ibarettir.

Medeniyet, bütün milletler arasında müşterek olması lâzım gelen müspet ilimler ile teknik ameliyelerin toplamıdır. Buna göre, maarifin bu kısmını ıslah için müracaat edeceğimiz yer, doğrudan doğruya Avrupa'dır. Çünkü, bu asrın medeniyeti Avrupa'daki medeniyettir. Biz de, maarifimizin medeniyete, yani müspet ilimler ile teknik ameliyelere ait olan kısmını, hiç bozmayarak Avrupa'dan almalıyız.

Fakat, maarifimizin ıslahı güç olan yani, kültür ile ilgili olan hissî ve vicdanî kısmıdır.

Bazı milletlerde, maarif ile kültür birbirine uygundur. Demek ki, bunlarda organize terbiye, yaygın terbiyenin izini takip etmiştir. İşte, Cermen milletler ile Anglo - Saksonlar, bu hâldedir. Bu milletlerde, çocukara yaygın terbiyenin verdiği hislerle, organize terbiyenin verdiği fikirler birbiriyle ahenklidir. Bizde ise, organize terbiye ile alınan yabancı fikirler, yaygın terbiye ile alınan millî duygulara zıt olduğu için, maarifimiz ile kültürümüz birbirine yan gözle bakarlar. Su ile zeytin yağı, nasıl birbirine karışmazsa, bizim maarifimiz ile kültürümüz de daima birbirine temas etmekle beraber, şimdiye kadar karşılıklı intibaktan mahrum kalmışlardır. Memleketimizde hâkim olan gençlik buhranı ile kadınlık buhranı, maarifimiz ile kültürümüz arasındaki bu acıklı tezadın neticeleri değil midir? Ben, bütün sosyal buhranlarımızda bu umumî sebebin tesirlerini görüyorum. Memleketimizde maarif yayıldıkça ahlâk bozuluyor, mâneviyat yıkılıyor; ruh hastalıkları, zihin buhranları artıyor. Bu hâle bakınca, **J. J. Rousseau**'ya hak vermemek elden gelmiyor. Fakat, hiç şüphesiz, **Rousseau**'nun zararlı saydığı maarif, bir taraftan millî kültüre, diğer taraftan hakikî medeniyete karşı olan hasta bir maariftir. Yani bizdeki maarife benzeyen millî olmayan, medenî olmayan, sahte bir irfandır. Yoksa, bugün sağlam milletlerde hâkim olan sağlam maarifler niçin zararlı olsunlar? Bu gibi milletlerde maarif yayıldıkça, ahlâkın da paralel olarak mükemmelleştiğini görüyoruz. Bizde en büyük ahlâksızlar en çok mâ-

lûmat sahibi olanlar arasında ortaya çıktığı hâlde, sağlam milletlerde en büyük âlimler, ahlâkça da en faziletli insanlardır. Demek ki, onlardaki maarif ile bizdeki maarif, başka başka şeylerdir. **Rousseau,** zararlı maariften kurtulmak için tabiata dönmeyi tavsiye ediyordu. Bence, **Rousseau** daima doğru hissettiği hâlde, ekseriya hislerini doğru ifade edememiştir. **Rousseau**'nun tabiat dediği şey, bugün *kültür* adı verdiğimiz, tabiî hayatımızdan ibarettir. Meselâ, eski bir yazı lisanımız var ki, sun'îdir; konuştuğumuz lisan ise tabiî bir lisandır. Aruz, Araplar ile Acemler için, tabiî bir vezin olduğu hâlde, bizim için sun'îdir. Çünkü, onlarda halk türküleri de aruz vezniyledir. Aynı zamanda, Onlarda aruz vezni çocuklara yaygın terbiye ile geçer. Bizde ise, ne halk türküleri aruz vezni iledir, ne de bu vezin yaygın terbiye ile öğrenilir. Bir müessesenin tabiîliğine işaret eden bu iki vasıf, bizde yalnız hece vezninde mevcuttur. Demek ki, **Rousseau**'nun "tabiata dönelim!" kaidesi, bizi konuşulan lisana, türkülerde terennüm edilen vezin ile musikiye, yaşanılan dine, ahlâka, estetiğe, hukuka davet ediyor. Yani **Rousseau** bizi sosyal gerçekliğe çağırıyor. Çünkü sosyal gerçeklik, cemiyetin vicdanında yaşayan duygular, fikirler ve iradelerdir.

Halbuki, biz bunlara büsbütün yabancı bir maarif yapmışız. İşte, bugünkü Türkçülük de aynı davette bulunuyor; Türkleri hayata, tabiata, gerçeğe çağırıyor. **Rousseau**'dan bereketli bir *Romantism* doğduğu gibi bugünkü Türkçülükten de feyizli bir hayatçılık doğacaktır. Fakat, bu hayatçılık yalnız edebiyata ait olmayacak, sosyal müesseselerin hep

sini içine alacaktır. Meselâ, konuşulan lisana dönüş "lisanda hayatçılık"tır. Halk vezinlerine iniş "vezinde hayatçılık" tır. Halk musikisine dönüş "musikide hayatçılık" tır. Halk masallarına, eski Türk efsanelerine iniş "edebiyatta hayatçılık" tır. Bu formülü mimariye, oda ve salon tefrişatına, ressamlığa, hattâ bütün ince elişlerine tatbik edersek, estetikte de umumî bir hayatçılık husule gelir. Aynı surette, ahlâkta, hukukta, iktisatta, felsefede de bir hayatçılık cereyanı vardır. Zaten Romantism de tabiilik ve hayatilik demektir. Su'ilikten, cansızlıktan, tabiata ve hayata dönüş suretinde olan her hareket, hayatçılık yani Romantism mahiyetindedir. Hayatçılık yaygın cemiyetin organize cemiyete karşı bir isyanı, bir tepkisidir. İnsanların organize maariften yaygın kültüre ve hür ilme doğru kaçmasıdır.

İşte kültürel Türkçülüğün ilk gayesi budur. Yani, maarifimizi bir taraftan milletlerarası medeniyete, diğer yönden millî kültüre intibak ettirmektir. Gerçekten, bu maksadın hususundan sonra, yeniden bir organize maarif vücuda gelecek! Fakat, bu organize maarif, millî kültüre ve milletlerarası medeniyete uygun olacağı için, hem millî, hem de modern bir mahiyette bulunacaktır. Kültürel Türkçülüğün ikinci gayesi bu maarifi, bütün Türklere yaymaktır. *

* **Yeni Mecmua**, İkinci Cilt, Sayı: 52, 13 Temmuz 1918, S. 502 - 503.

II. CİLT

İÇİNDEKİLER

YEDİNCİ KISIM

SOSYOLOJİNİN ÖTESİNDE: BİR TERBİYE FELSEFESİNE DOĞRU

XV. BÖLÜM: SOSYAL DEĞERLERE DOĞRU

- Refah mı, Saadet mi?
- İlme Doğru
- Dehaya Doğru
- Dine Doğru
- Felsefeye Doğru
- İktisada Doğru

XVI. BÖLÜM: İDEALE DOĞRU

- İdeal Nedir?
- Hedefler ve İdealler
- İdeal ve Gerçeklik
- İdeallerin Nev'ileri ve Dereceleri
- İdealin Harikaları
- İdeal
- Ümit

XVII. BÖLÜM: İDEAL SAHİBİ İNSANA DOĞRU

- İnsan Anlayışı
- Manevî ve Derunî Hayat

- İnsandaki Feyizlerin Menşei
- Karışım ve Biraraya Gelme
- Yaratıcı Biraraya Gelme
- Zümreler Arasında Karışım ve Biraraya Gelme
- Türklerin En Zayıf Noktası ve En Kuvvetli Noktası

- ZİYA GÖKALP'İN EĞİTİM ANLAYIŞI HAKKINDA
- GÖKALP'İN MAKALELERİNDE İTALİK VE SİYAH DİZİLEN KELİME VE İFADELER ÜZERİNE AÇIKLAYICI NOTLAR
- MAKALELERİN YAZILIŞ SIRASINA GÖRE SINIFLANMASI
- MAKALELERİN YAZILDIĞI MECMUA, DERGİ VE KİTAPLARA GÖRE SINIFLANMASI
- FAYDALANILAN KAYNAKLAR
- İNDEKS