

İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım

Şükrü Nişancı¹

Özet: En az bir buçuk yüzyıldan beri Türkiye’de siyasal politikaların ve söylemin sıklet noktasını pozitivist bakış açısının oluşturduğu söylenebilir. Ancak erken denebilecek bir zamanda Türkiye’ye giren pozitivizmin en belirgin özelliği felsefi derinlikten yoksun olması ve buna bağlı olarak siyasal alanda verimli bir izinin bulunmamasıdır. Çalışmada bunun nedenleri incelenmektedir. Bilim geleneğinin olmaması yanında herhalde bunun en önemli nedeni siyasal kaygıların daima ön planda olmasıdır; ülkenin “beka” problemine yoğunlaşan İttihat ve Terakki temsilcileri için bilimin “açıklayıcılığı” değil, “kurtarıcılığı” önemlidir. Pozitivizmin daha genel olarak bilim- siyaset ilişkisinin Batıdaki tersi yönde şekillenmesi, yani bilimin siyasetin emrine koşul(landırıl)ması, bilimin popüler şeklinin cazip hale gelmesine yol açmıştır. Daha sonraki dönemlerde aynı mantalitenin geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İttihat ve Terakki, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm

1. Giriş

Türk modernleşmesinin dönüm noktası olarak sayılabilecek Tanzimat’tan bu yana Türk fikir ve siyasal yaşamında az ya da çok daima pozitivizm temayülü olduğu hiç bir tartışmaya yer bırakmayacak kadar açık bir olgudur. Geleneksellik refleksi güçlü Osmanlı gibi bir toplumda ise bu ilginin geç kalınlığı duyusuyula birleşerek, esneklik içermeyen bir ideolojiye zemin teşkil edeceği kuvvetle muhtemeldi. Nitekim Tanzimat üzerinden yarım asır bile geçmeden, özellikle Osmanlı politikasına yön verme arayışında olanlar için bilim, “açıklayıcı” bir güç olmaktan ziyade “kurtarıcı” bir güç

¹ Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

olarak belirmiştir. Böyle bir epistemolojiden çıkarılacak sonuç her ne pahasına olursa olsun bilimsel yöntemlere dayanma düşüncesidir ve literatürdeki tanımıyla pozitivism, 19. yüzyılın sonlarından bu yana Türk siyasal politikalarının beslendiği ana damarı oluşturmaktadır.

Batıda pozitivism ve onun epistemolojisinin doğuracağı siyasal politikaların eksikliği hakkındaki ciddi eleştirel bakışın, pozitivist yaklaşımlı politika anlayışlarında ciddi yumuşamalara neden olduğu kuşkuyla yer bırakmamaktadır. Çeşitli gerilikler içinde kıvranan ülkemizde özellikle politik elit nezdinde felsefi derinlikten yoksun olarak kavrandığı için pozitivism, dünden bu güne hala eski katılığını korumaktadır. Daha doğrusu toplum mühendisliği, meşruiyetini eleştirelilik içermeyen pozitivism'e iman tazelemek üzerinden sağlamaktadır. Politik söylemin önemli bölümünü pozitivist “motto”ların doldurduğundan yola çıkarak bile bunu anlamak mümkündür.

Oldukça erken denebilecek bir dönemde Türkiye’ye giren, cumhuriyetin kuruluş yılları boyunca Türkiye’de politikacıların yaklaşımlarında egemen bir bakış açısı olarak öne çıkan pozitivism, siyasal yaşamın düzenlenmesinde oldukça önemli bir referans noktası teşkil etmiştir. Şu halde, cumhuriyetin Türkiye’ye özgü formunu, devrimlerin içinden çıktığı entelektüel birikimi vs. anlayabilmek için pozitivism’in Türkiye’ye giriş kanallarını ve ilk etkilerini, Jön-Türklüğün devamı olarak İttihat Terakki kadrosunun pozitivismle olan ilişkilerini ve nihayet bunların yeni Türkiye üzerindeki doğrudan ve dolaylı inşai rollerini bilmeye ihtiyaç vardır.

Positivismle tanıştıktan sonra, Türkiye’de pozitivism hangi şartlar altında cazibe kazanmıştır? Daha önemlisi, 19. yüzyılın sonlarına doğru, siyasal bilinci oluşturmak bakımından pozitivism’in yeri ve rolü ne olmuştur? Daha önemlisi, yeni dönemlerin “toplum-birey” imgesini de şekillendiren pozitivist paradigmanın Türk siyaset anlayışı ve felsefesinde bulunduğu karşılık nedir? Çalışmanın amacı, başlıca bu soruların cevaplarını araştırmaktır.

2. Pozitivism ve Bir Yöntem Olarak Sosyal Bilimler Üzerindeki Etkisi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Olayları, kanunları ve ölçüleriyle “bilim” çağı demek olan pozitivism Auguste Comte ile başlar. Başlangıcından itibaren kendi içinde değişik istihalelere uğrasa bile, pozitivism denilince akla gelen Comte ve onun bilgi

felsefesidir. Onun tarafından sistematize edildikten sonra bilim ve felsefe dünyasında büyük ilgi uyandıran pozitivizm Fransa’da Taine, Renan; İngiltere’de S. Mill gibi tanınmış simaları kendisine çekmiştir. Spencer’in tekâmülcülüğü hatta bilgi teorisindeki agnostizmi bile ondan mülhemdir. Daha başkaları tarafından da metafiziğe karşı kuvvetle savunulan pozitivizm 19. yüzyılın ikinci yarısında sınırları çizilmiş ve böylece bilimlerin egemen felsefesi haline gelmiştir. 20. yüzyılın başında bir yandan Kant idealizminin, öte yandan metafiziğin dirilmesi felsefe dünyasında pozitivizmi az çok gözden düşürmeye başlamışsa bile pozitivizm yeni kisveler altında daima kendisini yeniden üretmeye muvaffak olmuştur (Ülken, 1939: 849).

Comte’un en önemli tezi “insan tininin tedrici gelişimi” üzerinedir. Bu gelişim “Üç Hal” denen “Büyük Temel Yasa” biçimini alır. Şaşmaz bir zorunlulukla her bilgi dalı art arda üç farklı teorik “hal”den geçer: Teolojik ya da kurgusal hal; metafizik ya da soyut hal; pozitivist ya da olgucu hal. Metafiziğin tedrici tarihsel rolü, insan tinini olgucu duruma eriştirmektir (Lecourt, 2001: 24). İnsan soyunun ilerlemeci bir çizgide; önce “teolojik evre”ye, daha sonra “metafizik evre”ye geçerek en son “pozitif evre”ye ulaştığına inanan Comte, bu evrelerin insan yaşamının farklı safhalarına karşılık geldiğini “her birimiz, özgeçmişimize şöyle bir baktığımızda en önemli kavramlarımız konusunda sırasıyla, çocukluğumuzda tanrı bilimci, gençliğimizde metafizikçi ve yetiştiğimizde fizikçi olduğumuzu hatırlamıyor muyuz”(Comte, 2001: 34) şeklindeki bir analogi ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, farklı dönemlerde “tin”in kendisine sorduğu sorular bile değişir. Metafizik dönemin geçildiği dönemde tin, evrenin başlangıcı ve sonu üzerine, fenomenlerin üretim nedenleri ve içsel doğaları üzerine kendini sorgulamaktan vazgeçer. Artık fenomenleri, nedenleriyle (saikleriyle) açıklamaya çalışmaz, bunların fiili yasalarını keşfetmeye kalkışır; gözlemlenen olgulardan yola çıkarak değişmez “ardışıklık” ve “benzerlik” ilişkilerini tespit eder. Nihayet, bu yasaların sayısını mümkün olduğunca azaltmaya çalışır (Lecourt: 2001: 25). Böylece pozitivizm, gerçek bir entelektüel devrim aracılığıyla yeni bir açıklama yapma yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Comte, pozitivist evreye değin, insanlığın gelişimi için teolojik ve metafizik dönemlerin gerekli olduğuna inanmaktadır. Çünkü insanlığın bebeklik dönemine denk düşen “teoloji” ve zihni yetersizlik döne-

mine denk düşen “metafizik”, başlangıçta aynı zamanda insan zihni için birer uyarıcıdır. Teolojik dönemin başat ilgi alanı “astroloji”, metafizik dönemin ise “simya”dır. Birinci aşamada insan, dış dünya üzerinde sınırsız bir gücün çekiciliğine kapılmıştır ve pozitivist felsefenin ilk etkisiyle sonuza kadar ortadan kaldırdığı bu düşsel umutlar, insan zihnine bir uyarma sağlamıştır. İkinci aşamada ise, insan simyacıların tahayyülleriyle evrendeki ilişkileri yorumlama zorunda kalmış ve bu aşamada insanın zihni faaliyetleri fenomenlerin yasalarını keşfetme amacıyla uyarılmıştır. “Astrolojinin çekici boş düşleri ve simyanın güçlü düş kırıklıkları olmaksızın pozitif teorilere temel teşkil eden uzun soluklu gözlemlerin ve deneylerin sonuçlarını elde etmek için gerekli sabrı ve diriliği nereden bulacaktık” diyen Comte’a göre, fikir bulanıklığının doğurduğu her türlü anarşinin ortadan kaldırılması için mutlak çözüm, doğa bilimlerinin bir ansiklopedisi ortaya koymak ve tüm toplumsal ilişkilerin “pozitif politika” yoluyla rasyonalizasyonunu sağlamaktır. İnsan zihni, gerek mekanik gerek kimyasal olarak yer, gök fiziğini, ayrıca gerek bitkisel gerek hayvansal olarak da organik fiziği kurarak doğa bilimlerinin ansiklopedisini gerçekleştirdiğine göre, yapılması gereken şey “sosyal fizik”i kurarak gözlem bilimleri sistemini tamamlamaktır (Comte, 2001: 36-42).

Kuşkusuz ki onun “sosyal fizik”ten kastettiği şey sosyolojiden başkası değildir. O, sosyal ilimler teorisinde, pozitif politikaya dayanak sağlayan sosyolojiyi pozitif bir bilim olarak saymakta; sosyolojini pozitif felsefeyi ikmal ettiğini ileri sürmektedir. Çünkü sosyoloji, sosyal, siyasi, iktisadi hadiselerin tahlilinde insan zihnine teolojik ve metafizik açıklamaları aşma imkânı sağlar. Diğer bir ifadeyle, sosyolojinin kurulması sayesinde bilim aynı zamanda pozitif felsefe veya insan bilgisinin genel sistemi olmaktadır. Şu halde Comte’un düşüncesini anlamak için sosyolojinin hem sosyal olayları tahlil eden özel bir bilim (sosyal fizik, etnoloji, iktisat, siyaset bilimi gibi sosyal bilimleri kendi adı altında birleştiren genel bir bilim) hem de bilimler ve müesseseler bütünlüğünün, bilginin ve eylemin sistemleştirilmesi formu altında insan zihninin genel olgunlaşmasını anlatan felsefi bir bilim olduğunu nazarı dikkate almak gerekir (Freund, 1997: 42). Demek oluyor ki pozitivistimin başlıca iki gayesi: (a) felsefeyi mutlak anlamda bilimselleştirmek, (b) özellikle 19.yüzyıl Avrupa’sının içinde bulunduğu anarşi orta-

mına yön verecek olan sosyolojiyi kurmaktır. Çünkü her pozitif bilimin eninde sonunda gayesi insan(lığ)a hizmet etmektir (Korlaelçi, 2002: 18).

Bunlardan özellikle ikincisi çok önemlidir, çünkü Comte'a göre Batı, çok tanrıclıktan tek tanrıclığa (teolojik devrim), her anarşiyi önceden sezerek geçebilmişti. Fakat ilahiyatçılıktan (metafizik devrim) çıkıp pozitivizme geçiş bunun tam aksi bir yol takip etmiştir. Batı, bu ikinci geçişte “yeni düzen”i hayal bile etmeksizin, eski rejimin yıkılacağını hissederek anarşik bir duruma düşmüştür. Bu durum, ona göre, ortaçağdan çıkarken ilahiyatçılığın yok olmasıyla başlamış ve pozitivizmin ortaya çıkmasına kadar beş asır sürmüştür (Korlaelçi, 2002: 18). Batıyı bu durumdan pozitivizmin halka dayalı, organik geçişin son safhasında kurulan “triumvirat”ı kurtaracaktır. Comte, bunun için, “triumvirat”a dayalı “Avrupa Birleşik Devletleri Cumhuriyeti” şeklinde yeni bir siyasal oluşumun kurulmasını, bunun için de Avrupa ülkelerinden muhtelif sayılarda alınacak üyelerden oluşan merkezi Fransa’da bulunan bir komitenin kurulup çalışmalarına başlamasını gerekli görmüştü (Korlaelçi, 2002: 25-26).

Çokça tartışılan ve yeniden tanımlanan her terimin içeriğinin bulanıklaşması olgusunun pozitivizm içinde pekâlâ geçerli olmasına, pozitivizmine yapılan tenkitlerle ortaya çıkan eleştirel teori sonunda teriminin anlamını bir hayli çatalandırmasına rağmen yine de pozitivizmin ayırt edici öğelerini tespit etmek mümkündür. Diğer bir deyişle, Comte’un meşhur “Üç Hal Yasası” olarak ortaya koyduğu pozitivizme göre günümüz pozitivizmini ayrıntıda önemli farklılıklar içermekteyse de, bu durum konumuz açısından aşılmayacak denli bir anlama/tanımlama zorluğu teşkil etmez. Zira pozitivizm kavramının ilk dönemlerindeki anlamı hala canlıdır ve bu meyanda bir kaç noktanın altı çizilebilir. Bunlardan ilki “teolojik”-“metafizik”-“pozitivist” evreler olarak sıralanan toplumsal gelişme anlayışında “pozitivist” olanın “metafizik” olana üstünlüğü görüşünde belirgin olarak görülen metafizik aleyhtarlığı², diğeri, doğal ve toplumsal bilimlerin tekligidir

² Pozitivizmi tanımlayan metafizik karşılığı, çoğu zaman bilgi teorisi bakımından onun yanlış konumlandırılmasını da beraberinde getirmekte, örneğin pozitivizmin idealist felsefeye bağlı olduğu gözden kaçırılmaktadır. Pozitivistlere göre, bizim idrak ettiğimiz asıl eşya değil, fakat izlenimlerdir. Böylece biz ancak izlenimlerden ibaret olan olayların/olgularını bilebiliriz. İdealizmden farkı şu noktadadır ki, Pozitivizme göre, bilimiz izle-

(Comte, 1865: 34). Bunlarla bağlantılı olarak “Üç Hal Yasası” tabirinde dile gelen diğer bir kavram “yasa”dır (Köker, 1998: 20-21).

Pozitivist teoride bilimsel bilginin evrenselliğini/tekliliğini ifade eden yasa, insan-dışı dünyanın (fizik dünya) determinizme dayalı sürekliliğini açıkladığı gibi, sosyal ve siyasal alanın da biricik ilkesi olarak kabul edilmektedir. 19. yüzyılda en yaygın biçimine kavuşan pozitivism, Descartes’in özne-merkezli rasyonalist epistemolojisiyle İngiliz Empiristlerin deneyci epistemolojisinin bir karışımıdır ve bu modelde “bilinen özne” ile “bilinen nesne” (nesne: doğa veya toplum) arasında ayırım yapılır. Diğer bir deyişle bilimsel bilgi, bilen (özne-insan) ile bilinen (nesne- doğa ve/veya toplum) arasında ayırma dayanan ve fakat nesnenin insan zihni tarafından anlaşılabilirliği kabulüne dayalıdır. Bu açıdan pozitivist bilgi, bilimsel bilginin vazgeçilmez önkoşulu olarak “insan/özne” dışında nesnel bir gerçeklik alanının var olduğunu kabul etmektedir (Özlem, 1998: 6). Bu modelde doğa ve/veya toplumun, insanın dışında ve özel, öznel ilgi ve çıkarlarından, eğilim ve dürtülerinden, amaç ve değerlerinden bağımsız ve bu anlamda nesnel birer gerçeklik alanı olarak var oldukları kabul edilir.

Pozitivist sosyal ve siyasal paradigma bu bilgi yaklaşımından etkilenecek, toplumu dışsal dünyanın algılanabilir bir gözlem ve deney alanı olarak görmektedir. Nitekim modern sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Durkheim, sosyal gerçekliği bir nesne gibi gözlemleyerek araştırmayı savunur ve ona göre bilim bu bağlamda “gayri şahsi ve kolektif akıldır”. Sosyolojideki pozitivist yaklaşım, Durkheim’de de görüldüğü gibi bütünleşmeyi vurgulayan bir toplum tasavvurunu gerekli kılar (Hadden, 1997: 8). Ancak bilim sayesinde bütünleşmenin iki ayağını oluşturan “düzen” ve “ilerleme” birbirine bağlanabilmektedir (Graudy, 1993: 16).

Sosyolojide pozitivist kuramın toplumsal düzeni bulma kaygısı, onun takipçisi Durkheim tarafından “organik birliğin” bilincine yapılan atıflarda açığa çıkmaktadır (Durkheim, 1973: 86). Bu meyanda, “bütün eşitsizlikleri uzlaştıran” bir formül olarak “solidarite” kavramı ona göre toplumsal uz-

nimler arasındaki objektif ilişkileri kavrar; yoksa bilincimizin birer şekli olan ilişkileri değil. Kısaca pozitivism göre, biz “şey”lerden bize doğru gelen izlenimlere onları tanyoruz, hâlbuki idealizme göre, “şey”lerin hakikati “insan bilinci”nden ayrı ne var olabilir ne de anlaşılabilir (Ülken, 1939).

laşmayı sağlayan araçların başında gelir (Jones, 2001: 23).

Comte pozitivizminin yöneldiği evrensel(cilik), insan dışındaki fizik dünya ve toplum olgularının tek hakikate dayalı bir bilimsel yaklaşımla telif edilme çabasının sonucudur. Şurası da muhakkaktır ki, bilimsel bilgede evrensele ulaşma çabası er ya da geç, toplum, siyaset ve ahlakı da içine alacak şekilde ilerler. Daha açık ifade etmek gerekirse, insanın felsefe ve bilimde evrensele ulaşma çabası kadar ahlak ve siyasette de evrenseli toplumsal yaşama sokma, evrensel bir toplum düzeni oluşturma eğilimi daima göze çarpmıştır. Tam da bu yüzden, evrenseli bilimde bulduklarına veya siyasette oluşturduklarına inananlar, farkında olsunlar ya da olmasınlar, totaliter ya da otoriter kalmışlardır (Özlem, 1998: 5).

Comte pozitivistliği de, en azından dayandığı epistemoloji bakımından evrenselciliğin tüm olumsuzluklarını içinde barındırmaktadır. Viyana Okulu'nun, özellikle Popper'in, toplumsal olguların insan bilinçlerinden bağımsız hareket ettiği düşüncesinden yola çıkıp, toplumsal yasaları kullanarak yeni insanlık durumları oluşturma özelemlerini, "tabiat taraftarı- tarihsicilik" olarak nitelendirmesi ve bunun sefaletine dikkat çekmesiyle Comte pozitivistliğinin eski cazibesini yitirdiği söylenebilir. Popper'e göre herhangi bir anlamda fiziksel cisimlerin hareketine eş veya benzer hiçbir toplum hareketi bulunmadığına göre böyle kanunlar da asla olamaz. İstatistikçilerin tespit ettiği yönelimlere ise kanun denilemeyeceğini ileri süren Popper'e göre, bir yönelimin var olduğunu ileri süren bir önerme evrensel değil varoluşsaldır, yani tekil bir tarihi önermedir. Bu mantıksal durumun pratik önemi büyüktür. Bilimsel öndeşimler yönelimlere değil ancak kanunlara dayandırılabilir. Çünkü binlerce yıl sürmüş bir yönelim on yıllık bir süre içinde hatta daha da hızlı bir şekilde değişebilir. Yönelimleri kanunlarla karıştırma alışkanlığı, son birkaç yüzyıldır evrimcilik ve tarihsiciliğin merkezi öğretilerini, yani biyolojik evrimin direngen kanunlarıyla toplumun hareketinin tersine çevrilemez kanunlarıyla ilgili öğretileri ilham ettiğine şüphe yoktur (Popper, 2000: 117).

Aynı karışıklığın Comte'un "ardışıklık" kanunları (laws succession) öğretilerini ilham ettiğine işaret eden Popper, Comte'un ardışıklık kanunlarından söz ederken "dinamik" bir olgular dizisinin ardışıklığını belirleyen kanunları düşündüğüne değinerek onun şu noktada yanlışlığına dikkat çekmektedir (Popper, 2000: 117-118): Tabii bilimler alanında bu konulara en yakın

(muhtemelen Comte'un da aklında yatan) yaklaşım, mevsimler, ayın evreleri, güneş ve ay tutulmaları ya da sarkacın salınımı gibi periyodik tabii olaylardır. Fakat aslında “statik” olmalarına rağmen fizikte “dinamik” olarak nitelenebilecek olan bu periyodik olaylar, Comte'un bu terimlerden anladığı anlamda “dinamik” değil “statik”tir ve ne olursa olsun bunlara kanun denilmesi bir hayli zordur. Çünkü onlar güneş sistemindeki geçerli özel şartlara dayanırlar; o halde bunlara olsa olsa “ardışıklığın kanun benzerleri” denilebilir. Esas önemli nokta şudur ki, her ne kadar olguların herhangi bir fiili ardışıklığın tabiat kanunlarına göre ilerlediğini varsaysak bile pratik olarak birkaç ya da daha fazla nedensel olarak bağlı somut olayın ardılığının tabiatın herhangi tekil bir kanununa göre ilerlemediğini kabul etmek gerekir. Eğer rüzgâr bir ağacı sallar ve “Newton'un elma”sı yere düşerse hiç kimse bu olayların nedensel olarak birbirine bağlanmış olmalarını inkâr etmeyecektir. Fakat nedensel olarak birbirine bağlanmış olayların fiili ve somut ardılığını anlatacak yalnızca ne çekim kanunu gibi tek bir kanun ne de belirli bir kanunlar dizisi vardır. Çekim kanunundan başka, rüzgâr basıncını, dalın ani hareketlerini, elma sapındaki gerilimi vb. pek çok faktörü daha dikkate almak gerekecektir. Öyleyse, Popper'e göre bir sarkacın ya da bir güneş sisteminin hareketi gibi örnekler hariç, olayların herhangi bir somut dizilişi ya da ardışıklığının tek bir kanun ya da kanunlar dizisi tarafından tasvir edilebileceği düpedüz geçersizdir.

Comte'un düşüncelerini sosyal bilimlere uyarlayan Durkheim'in “toplumsal olgular insan bilincinden bağımsız şekilde, kelimenin tam anlamıyla ‘nesne’ gibi incelenmelidir” yargısı da günümüzde yeterli heyecan uyandırmıyor ve hatta şüpheyle karşılanıyor. Öyle ki, “evrensellik”, “nesnellik” gibi tarihsiciliği üreten bilgi modeli karşısına günümüzde tekilci/tarihselci/yorumlamacı bilgi modeli dikilmiş ve evrensellik iddialarını üreten pozitivist bilgi sistemini bir hayli sarsmıştır. Şöyle ki: Bu model, her türlü “evrensellik” ve “nesnellik” iddiasının 19.yüzyılın bir yanılığının olduğunu, insanın tüm bilişsel faaliyetlerinin hep tekil kalan (nev-i şahsına münhasır) tarihsel koşullar altında, tarih ve toplum içinde ve o andaki değer ve yargılarla gerçekleştirildiğini, dolayısıyla her türlü bilginin aslında bir “yorum” meselesi olduğunu belirtir. O halde, evrenselci bilgi modelinin iddia ettiği gibi öznenen bağımsız bilgi yoktur; bilmek her zaman yorum-

lama faaliyeti olarak kendisini gösterir. Buna bağlı olarak bilişsel faaliyet, ister istemez bir hermeneutik faaliyettir. Özellikle tarih ve toplum alanında özne-nesne ayrımı yapılamaz (Özlem, 1998: 7). Çağımızda hermeneutik'in en başta gelen temsilcilerinden Gadamer, insanlığın toplumsal yaşamının ve kültürünün, doğa dışında tamamen insanın ürünü olduğu düşüncesi teoloji ve tarihselciliğin bir yanılması olarak görmekte, işbu halde tarihsel etki aracılığı ile ortaya çıkan anlamının sadece “başka” bir anlama olduğunu, “en iyi” anlama iddiasını taşıyamayacağına dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, insanın doğa ile ilişkisi, her şeyden önce “söz” niteliğindedir ve ancak bu yolla anlam kazanır. Bu bağlamda “dil”, “ben”in dünya ile karşılaştığı andan itibaren bu ikisinin birbirine aidiyetlerini açığa vurdukları bir “medium”dur ve “edebi yorumlama” ile doğanın incelenmesi arasında muhakkak surette bir bağlantı vardır (Gadamer, 1996: 474 vd).

Ne var ki, 20. yüzyıla girilirken Osmanlı aydınları ne bu konulara kafa yoracak felsefi birikime sahiptiler ne de buna zamanları vardı. Onların ihtiyacı bilim felsefesinden çok bilimin kendisiydi. Bu yüzden farklı bilim gelenekleri arasında onu ya da bunu tercih etme şansları pek azdı. Bunun diğer anlamı, pozitivist sosyal ve siyasal teorinin Osmanlı dünyasına felsefesi derinlikten yoksun olarak kolayca nüfuz etmesi demektir. Ancak, durum tamamıyla harici şartların akışına kalmış da değildir. Osmanlı aydınının Avrupa'yla tanışması, çoğunlukla muhalefet nedeniyle yerleşilen Fransa üzerinden olmuştu ve Fransa ve onun temsil ettiği bilim, İttihat ve Terakki'nin ileri gelenleri için devletin kurtuluşunun yegâne anahtarı olarak görünmüştür. Osmanlı aydınları Fransa yerine Almanya'da kümelenseydi, Alman idealizminin cazibesine aynı derece kapılmayacaklarını tahmin edebiliriz. Çünkü ülkesinin bekası için endişeli olan, acil çareler peşinde koşan Osmanlı aydını için Alman idealizmini tartışmak felsefi spekülasyondan öteye gitmeyecekti.

3. Osmanlıda Paradigma Devrimi Olarak Pozitivizm

A. Pozitivizmin Osmanlıya Girişi ve İlk Etkileri

Osmanlı'nın Avrupa fikri dünyasıyla temasa geçmesiyle birlikte, öncelikle Batı'da o sıralardaki egemen olan aydınlanmacı ve pozitivist karakterli epistemolojik ve politik düşünce tarzıyla karşılaşması kaçınılmazdı. Bir

dönüm noktası olarak Tanzimat'la birlikte, “Batıcılık” ve bilim daima yan yana ilerleyen kavramlar olsa da, bilime atfedilen rol, farklı evrelerden geçmiştir. Bu sürecin ilk aşaması maddi dünyayı onun bilgisiyle açıklama çabasıdır. Tanzimat paşalarının bu yöndeki çabaları özellikle Sadık Rıfat paşanın “muktezay-ı akl” ve Mustafa Fazıl paşanın daha dünyevi bir etik çağrısı bu yolu döşeyen taşlardır. Bu ilişkinin ikinci aşamasını pozitivistlerin bir siyasal kültür haline getirilmesi oluşturur. Bu anlamda, pozitivistlik II. Meşrutiyet öncesinden başlayarak sonraki dönemlerin siyasal bilincini tayin etmiştir ve bu aşamada somut ve katı biyolojik materyalizm ve sosyoloji 1930'lara kadar süren gücünü oluşturmuştur. Bundan sonraki üçüncü aşama biyolojik materyalizm ve sosyolojinin etkilerinden doğan dayanışmacılık anlayışıdır (Kahraman, 2004: 127).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, teceddüt ve Tanzimat hareketlerinin doğuşu ile Comte'un görüş ve önerilerinin Osmanlı düşüncesine aktarılması tam bir tekabüliyet gösterir. Dahası, Comte pozitivistliğin geleceği açısından Osmanlı coğrafyasının önemini bizzat ifade etmiş ve bu Osmanlı (Türk) toplumuna özel bir ilgi duymuştu. Pozitivist hedeflerinin Türkiye'de yayılması için Mustafa Reşit paşaya bir mektup bile yazdığı bilinmektedir (Korlaelçi, 2002: 26). Comte, bu mektupta son yenilenme hamlesi için Doğu'nun Batı'ya göre avantajlarına değinerek, bu gün dahi Müslüman toplumların ilk şaşkınlıklarını atlattıktan sonra belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan “müspet din”i (pozitivistliğin) kabul edeceklerine dair ümidini dile getirmekte ve İslam'ın siyasal bütünlüğünü sağlamak için Osmanlı şeflerinin “Allah yerine insanlığı geçirerek hedefe daha iyi ulaşabileceklerini” (Korlaelçi, 2002: 107) söylemektedir.

Keza, yeni “insanlık dini”nin önemli üslerinden biri olarak görüldüğünden olsa gerek, pozitivistler Osmanlı'nın siyasi olarak parçalanmasına karşı çıkarak, Mithat Paşa'nın temsil ettiği iç politikayı desteklemişler ve Osmanlı'yı Rusya'nın iddialarına karşı korunması gereken bir ülke olarak düşünmüşlerdir. Comte'un, birinin kendi kendini besleme, diğersinin kendi kendini yönetme güçsüzlüğüne bakarak, Yunanlıları Türksüz Türkleri de Yunanlısız düşünmemesi de (Korlaelçi, 2002: 26-35) pozitivistliğin gelişimi açısından duyduğu kaygının bir sonucu olmalıdır. Böylece başından itibaren pozitivistlik bir bilgi söylemi olduğu kadar siyasal söylem olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Bu yüzden, Tanzimat'la birlikte başlayan bilim ilgisi, başından itibaren Avrupa'da pozitivizmin aktığı mecrada ilerleyemedi. Çünkü bu ilgi hiçbir zaman felsefi bir şekil almadı ve alamazdı da. Söz konusu eksiklik, sosyal bir mesele olarak pozitivizm ilgisinin, Darwinizm ve materyalizmin gölgesinde kalmasını da açıklar. Batı bilimi memleketimize sırf teknik ihtiyaçlarla gelmiştir. Pozitivizm Batıda sosyal bilimlerde daha kuvvetli bir eğilimdir, hâlbuki Osmanlıda bu branşlar ne pozitif mesaiye ne de rakamlara dayanıyordu. En önemli ilgi alanı olarak geriye yalnızca, fen ve teknik bilimleri kalıyordu. Burada bile bilimin topluma doğru yayılmasında yapılacak iş tercüme faaliyetlerine dayanan nakilcilikten ibaretti. Bu meyanda, Münif paşa ve bir grup arkadaşının “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye” adlı bir cemiyet kurarak çıkardıkları “Mecmua-i Fünun” (1863), bilimin tasnif edilip geniş halk kitlelerine mal olmasında Avrupa'daki ansiklopedicilik hareketine benzeyen ilk örneği olarak kabul edilebilir (Doğan, 2006: 150-153).

Mecmua-i Fünun sayfalarında insanlığı rahat ve mutluluğa yani medeniyete (saadet-i dünyeviye) ulaştıracak vasıta olarak “ulum, fünun ve sanayi” doğrudan dünyevi (seküler) bir anlatıma kavuşmuştur. Saadet-i dünyeviye'nin birinci boyutu bireye mutluluk sağlayan dünyevi/seküler imkânlar ise, diğer bir yönü ise siyasi iktidara sağlamlık ve istikrar kazandıran, başta askeri güç olmak üzere bilimin meyvesi olan teknoloji donanımıdır. Münif paşa “Mukayese-i İlm-ü Cehil” başlıklı yazısında, yirmi otuz bin kadar Avrupalının, birkaç aylık mesafe kat ederek üç yüz elli milyonu aşkın nüfusu ve birkaç milyon askeri bulunan Çin devletini kolayca mağlup etmelerini örnek gösterirken “Eğer Çinliler usul-i kadime-i medeniyet-i gayri mükemmelere muhafazasında ısrar etmemiş olsalardı, birkaç bin ecanibin şu hakaretine düşer olurlar mıydı?” (Çetinsaya, 2001: 56) demekte ve bilimin -siyasal- iktidarına dikkat çekmektedir.

Münif Paşa'dan sonra, tam olmasa bile Batılı anlamda bilimin önemini ilk kavrayan, aydınlanma fikirlerine bağlılığı ve bunların halka mal olmasının emsalsiz örneği Ahmet Mithat'tır. Bir kuşak sonra ki dönemde pozitivizmin en başta gelen temsilcileri olarak, Ahmet Şuayb, Beşir Fuad ve Hüseyin Cahit dikkat çekmektedir. Her birinin, pozitivizmin farklı açılardan tanıtılması ve yayılmasında önemli payları vardır. Ahmet Şuayb, pozitivizmle ilgili ilk kitap diyebileceğimiz “Hayat ve Kitaplar” isimli eserinde

pozitivizmi felsefi, edebi, tarihi açıdan derli toplu tanıtan Osmanlının ilk yazarıdır. İlk pozitivist sayılan Beşir Fuad, pozitivizmle materyalizm arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Hüseyin Cahit ise pozitivizmin estetik yahut edebi diyebileceğimiz yönüyle ilgilenmişti (Korlaelçi, 1998: 61). Ziya Gökalp, Necmettin Sadak gibi pozitivizmle nispeten geç tanışan ama sonraki devirlerde onun yayılmasında çok büyük pay sahibi olan isimleri de bu hal-kaya ilave etmek gerekir.

Bunların açtığı yolda pek çok bilim cemiyeti kurulmuş ve dergi çıkarılmıştır. “Edebiyat-ı Cedide”(1896-1901) ve “Servet-i Fünun” dergisi, Abdullah Cevdet’in kurduğu “Kütüphane-i İctihat” ve “İctihat” mecmuası(1904), Baha Tevfik’in kurduğu “Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi” ve bunun yayın organı “Piyano” mecmuası (1326), 20.yüzyılın ilk çeyreğinde ise “Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye” mecmuası (1908) ve “İctimaiyat” mecmuası (1916) pozitivizmin Türk düşünce hayatına taşınmasında ilk akla gelenleridir (Akgün, 1998: 113). Özellikle son ikisi, yeni rejime doğru giden süreçte, Türk pozitivizminin ana istikametini tayin etmiştir. Ahmet Şuayb, Salih Zeki ve Rıza Tevfik’in başında bulunduğu “Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye” mecmuası, müspet ilim yoluyla, Ziya Gökalp, Necmettin Sadak’ın başında bulunduğu “İctimaiyat” dergisi ise sosyal meseleler yoluyla pozitivizme doğru yürümüşlerdir (Fahri, 1940: 393). Şimdilik Comte’un Fransa’daki devamı ve pozitivizmi sosyolojiye bağlayan Durkheim’in izinden giden ikinci istikametın daha kökleşmiş bir istikamete sahip olduğunu, bunun en önemli nedeninin bir yandan, “hem pozitif ilimlere dayanmak hem de kamuoyunu rahatsız etmeyecek bir yol tercih edilmesinde”, diğer yandan, -az sonra açıklayacağımız üzere- pozitif ilimlerin daha yeni terk edilen fıkıh’ın kesinliğine sahip olmasında yattığını belirtmekle yetinelim.

Farklı konularda neşredilen tüm bu yayınların ortak paydası, öteki dünya refahına yönelen dini ilimlerin terk edilmesi, maddi uygarlığı sağlayan Batı bilimlerine vurgu yapılmasıdır. Bireye sağlayacağı mutluluk kaynağı olarak medeniyetin ve onu ortaya çıkararak bilimin ne ölçüde makbul sayıldığını kestirmek zordur ama devletin bekasını güçlendirerek siyasi saadete vesile olan medeniyetin (teknoloji) başta İctihat ve Terakki olmak üzere toplumun her kesimde belli bir karşılık bulduğu muhakkaktır. Özellikle II. Meşrutiyet dönemindeki modernleşme hareketlerinde toplumun çeşitli sorunlarına “bilim”

ve “fünun” nokta-i nazarından bakılmaya başlanmıştır. Nitekim 1908 devrimini kutlayan öğrencilerin “ulusun kurtuluşu bilimledir” bayraklarını taşımaları da bu benimseyişin çarpıcı göstergesidir (Hanioğlu, 1984: 183-190).

B. İdeolojinin Yeni Kaynağı Olarak Bilim ya da “Din(in) Bilimi”nden “Bilim(in) Dini”ne

Ne Tanzimat ne de Yeni Osmanlılar döneminde yeterli ilgi gören Batı biliminin, özellikle pozitivizmin, bir ideolojiye dönüşüp adeta yeni bir din halini alarak temel referans noktasına yerleşmesi 19.yüzyılın sonlarına doğrudur. Osmanlı aydınlarının modern bilimin üstünlüğüne inananların neredeyse hepsi bilime eski din kurumunun oynadığı rolü atfetmeye başlamışlardır (Hanioğlu, 1985: 346-347). Kanaatimizce bunun en önemli nedenlerinden biri, 11. ve 12. yüzyıllardan sonra, İslam dünyasında bilim geleneğinin inhitata uğraması nedeniyle bu medeniyetin bir parçası olan Osmanlıda da Batı bilimini anlayıp, yorumlayacak kadar temelli bir bilim felsefesi geleneğinin olmamasıdır. Osmanlı aydınları Batı bilimiyle, özellikle de aydınlanma ve pozitivizmle hesaplaşacak yeterliliğe sahip değildi.

Bu durumda onlar, ancak “kutsal” Batı felsefesinin teslimiyet duygusuyla dolu öğrencileri olabildiler. Vurgulanması gereken nokta burada bilimin aşkınıcı (transcendat) bir kimliğe büründürülmesidir. Bilim ve bilim sahibi olmanın din ile özdeşleştirildiği bir toplumda böyle bir değişikliği yapmak oldukça kolay olmuştur. Keza, “terakki”nin gerekli olduğu, İslami düşüncenin işlenmesi sonucu ortaya çıkan bir fikirdir. Ancak yeni “terakki” düşüncesi ve ona ulaştırılacak bilim her şeyden önce maddi bir değerdir (Hanioğlu, 1989: 21)³.

³ Bu bilim, hiçbir spekülasyona yer bırakmayan “kudret bilimi” dir. Eski felsefe gibi dinin inanç sisteminde önemli yer tutan unsurlar sökülüp atılması gereken “hurafe” olarak aşağılanmakta ve bunların yerine yeni “fen”in kudretine olan iman geçirilmek istenmekteydi. İttihat ve Terakkinin önemli isimlerinden Şerafettin Mağmumi, “ne Sokrat, ne eflatun ve ne de Aristo’nun bir takım hayalatından ibaret olan mesalik-i felsefesinden hiçbiri terakkihat-ı medeniyeye velev dolayısıyla hizmet etmemiştir” şeklinde riyaziyat içermeyen felsefeyi küçümserken (Hanioğlu, 1989: 45) yine bu cemiyetin edebiyat çevresindeki temsilcisi Tevfik Fikret bu düşüncüyü daha da ileri götürerek, bilimle hümaniterlik arasında bağ kurduğu bir şiirinde: “Şeytan da biz, Cin de, ne Şeytan ne Melek Var/ Dünya dönecek cennete insanla inandım / Bir gün fen yapacak şu siyah toprağı altın / Her şey olacak kudreti irfanla inandım” demektedir. (Kurdakul, 1976: 45).

Herhangi bir kritik içermeyen bir ideoloji olarak pozitivism böylece Türk düşünce yapısında (değerler dünyası, buna dayanan kimlik, benlik tasavvurunda) yeni bir referans noktası haline gelmiştir. Buna bağlı olarak siyasal mücadele için ortaya çıkan grupların kuramlarının üstünlüklerini kanıtlamak için “daha bilimsel olma” kriteri bu döneme damgasını vurmuştur (Hanioğlu, 1984: 189-190). Öyle ki “terakkiyat-ı cedide” dönemin sihirli kelimesi olmuştu. Avrupa ve onun üstünlüğü şu üç kelimeye hülasa edilebilir hale gelmişti: “Ulum” “fünun” ve “terakki”. İlk ikisi üçüncüsünün sebebiydi. Bu, öteki dünyanın mutluluğunu (saadet-i uhrevi) esas alan dinin yerine, teknoloji şeklindeki somut haliyle zenginlik üreten, dolayısıyla dünya mutluluğunu (saadet-i dünyeviye) sağlayan bilimin, dinin toplum üzerindeki meşruiyet sahalarına kolayca nüfuz etmesi demekti. Öte yandan dinlerin içkin olduğu evrenselliğe insanı harekete geçirmesi noktasında saygı duyan Comte ve onun takipçilerinin bir bütün olarak insanlığın ilerlemesinin her milletten ve inançtan doğan çabaların aynı noktaya yönelmesinin yani insanlığın ortak bir amaçta birleşmesinin sonucu olduğunu böylece asıl evrenselliğin ancak pozitivismle mümkün olduğunu savunmaları, birçok gelişmemiş memleket aydınlarının daha sonra Marksizmde bulamayacakları teselliye sağlamış oluyordu (Mardin, 1992: 184). İttihat Terakkinin en pozitivist temsilcilerinde, örneğin Ahmet Rıza’da bu etki kolayca izlenebilir. Tüm bu etkenler, Türk modernleşmesinde bilimin dinle olan ilişkisinin nasıl dikomotik bir nitelik kazandığını da açıklamaya yardım eder. Kısaca, yeni kimliği ile meşrutiyet dâhil, dinin oynadığı tüm rollerin yerine ikame edilmek istenilen yine aynı “bilim”dir. Yeni durumda bilimin dinle olan ilişkisi “ona rağmen onsuz değil, onunla birlikte ama onun yerine” eksenine otur(tul)muş gözükmektedir. Pozitivizmin ana önermesine uygun gözüken bu formülün, ilerleyen süreçte dini yok sayan istihaleye uğradığı da bir gerçektir.

Daha sonraki Türk siyasal, toplumsal, ahlaksal gelişiminin ana dinamiklerini oluşturan bu dönüşümün, 1908 den sonraki Türk inkılâbını oluşturan yegâne faktör olduğu, dolayısıyla Türk devriminin neredeyse tümüyle pozitivist bir ideolojiye dayandığı ileri sürülebilir (Altuğ, 1988: 44). Türk modernleşmesinde ilerleyen dönemlerde din-bilim ilişkisinin oldukça “katı” pozitivist rotada ilerlemesi, din ve devlet arasında bulunan geleneksel kurgunun bozulmasının ve buna bağlı olarak laiklik uygulamalarının kendine

has biçiminin ortaya çıkmasının ana etkenidir denilebilir.

Şöyle ki, Osmanlı devletinde dinsel otorite siyaset otoritesiyle çok büyük oranda özdeşti. Modernleşme süreci devlete karşı değil bizzat devlet tarafından başlatılmıştı. Bu durumda dinin kurumsallaşmış yapısının çözülmesi devletin kendi içinde gerçekleşmiş, diğer yandan, modernleşme hedefine yönelik reformlar devletin dini referanslardan kopması gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Din-bilim ilişkileri bağlamında, Osmanlı'nın son dönemine damgasını vuran İttihat ve Terakki, dinin terakkiye mani olup olmadığı sorusuyla fazlasıyla haşır neşir olmuş, son derece hassas bu konuda ilerlemek için din değil bilim yolundan gidilmesi, bazen doğrudan bazen dolaylı ifadelerle kabul edilmiş, Cumhuriyet döneminde ise bu düşünce resmîyet kazanmıştır. Dolayısıyla, modernleşmenin merkezi kavramı laiklik kavramı, dinsel otoritenin siyaset otorite üzerinde baskısını kaldırmaya dönük arayışın formülü olmaktan ziyade, anlamını, dinin toplumsal gelişmeyi engellemesine karşı “ilerletici güç” olarak benimsenmesinde bulmuştur. Diğer bir deyişle, laiklik siyaset bir ilke olmaktan ziyade, pozitivist düşüncenin o dönem anlayışına göre bilimsel düşüncenin toplum için sunduğu bir reçete olarak takdim edilmiş ve savunulmuştur (Mert, Tarih Yok: 2008- 2009). Buna göre din, sadece, siyaset-toplumsal varlığı açısından değil, kurumsal varlığı açısından da sorun teşkil ediyordu ki, bu durum Batı'daki pozitivizmin din-bilim ilişkilerine göre Türkiye'deki din-bilim ilişkilerinin katı, toptancı seküler-pozitivist çerçevesini açıklar.

4. İttihat Terakki Politikaları ve Pozitivizmin Kurucu Rolü

İttihat ve Terakkinin siyasi politikalarında ve onları destekleyen aydınların düşüncelerinde her şeyden önce Comte biliminin dayandığı epistemolojinin gereklerini ve izlerini görmek mümkündür. Bahsedilen zümrede, birey, aile, ulus, devlet ve eğitim, hukuk vb önemli kavramların içi, genellikle pozitivist bilim anlayışının biri ilmi ve politik olan “düzen ve ilerleme” diğeri ise ahlak ve sosyal yönle ilgili olan “başkası için yaşamak” (Korlaleçi, 2002: 26) ideallerinden hareketle doldurulmuştur. Söz konusu amaçlar, ikinci Jön Türk kuşağı sayılan İttihat ve Terakki'nin özellikle siyasi kanadında, ilgi düzeyini aşmış sabırsız bir özlem halindedir. Pozitivizmin ideallerine susamışlıklar kurdukları örgütün ismini İttihat ve Terakkiye çevirmelerinden anlaşılmakta-

dır. Örgüte nispeten geç katılan ve Comte'un düşüncelerinin cazibesine tutulan Ahmet Rıza'nın Paris'te yayınladığı "Meşveret" gazetesinin sloganı, Comte'un sosyal felsefesinin şiarını teşkil eden "intizam ve terakki"ydi. Besbelli bu etkiyle, o zamandaki İstanbul'daki grup, örgütün adını "İttihad-i Osmanî"den "İttihad ve Terakki"ye çevirdi (Lewis, 1993: 196). "İntizam" (düzen) kelimesi yerine "ittihat" (bir araya geliş) kelimesinin seçilmesi, tesadüfi değil, "intizam" kelimesinin mevcut düzeni çağrıştırması, "ittihat"ın ise mevcut düzene karşı güç birliği fikrini teşvik etmesi nedeniyledir. Belki de üzerinde durulması gereken en önemli nokta, pozitivistin ilkelerini dindarane bir coşkuya kendisine şiar edinen bir akım içinde felsefi sahada buna paralel derinlik ve kapsamda bereketli bir izin bulunmayışıdır (bkz. Fahri, 1934).

A. Biyolojik Materyalizm ve Sosyal Alandaki Yansıması Olarak "Sosyal Darwinizm"

Bir toplumsal ilerleme ve muhalefet aracı olarak İttihat ve Terakki'nin ilk önce cazibesine kapıldığı pozitivist bilim, biyolojik materyalizmdi. Başta, Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit Yalçın, Abdullah Cevdet gibi önde gelen ittihatçılar arasında yaygın bir düşünce olan bu akımın en katıksız temsilcisi Beşir Fuat idi. Onun aydınlarda bıraktığı iz daha çok Fransız "naturalizm"ini Türkiye'de savunması şeklinde belirliyordu. Bu savunma "kuvvet" ve "madde"nin dünyanın iki ana muharriki olduğu şeklindeki bir inançtan besleniyordu. Onun ve takipçilerinin düşüncelerinde insan hayatı dinsel bakışlardan arındırılmış bir biçimde biyolojik süreçlerle açıklanıyor, böylece toplumun geleneksel evren anlayışı terk edilerek biyoloji kuramlarına dayalı pozitivist anlayış benimseniyordu. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki bu anlamdaki bir pozitivism, Comte pozitivistinden bir hayli farklıdır. Şöyle ki, 19.yüzyılın ortalarından itibaren bu kavram "maddi olaylara önem verme" şeklinde popülerleşmiş, Türkiye'de de etkisini bu şekilde göstermiştir. Mardin'in de işaret ettiği gibi, bu dönemde pozitivism Beşir Fuat ve onun temsilciliğini üstlendiği biyolojik materyalizmle adeta özdeşleştirilmiştir (Mardin, 1992: 56-57).

Felsefeyi bile biyolojinin çocuğu gören biyolojik materyalistlerin düşüncesini şu mantık şekillendirmiştir: Nasıl ki biyoloji bize önce organizma, sonra hücrenin temel olduğunu ve onların arasında bir dayanışma, iletişim ve etki-

leşim bulunduğunu gösterir; toplum da bir tür organizma olarak aynı ilke ve kurallara bağlı olarak işler. Bir kaynakta işaret edildiği gibi: “Mikroskop tetkikleri gösterdi ki, bütün organizmalar çok küçük cisimlerden oluşmuştur. Hücre denilen bu cisimlerde her türlü hayati nitelikler vardır. Organizmanın hayatı, fertlerin hayatlarının bileşkesinden ibarettir. Bunlar arasında bir dayanışma (solidarite) vardır. Mesele o yöntemin özgüllüğünü bulmaktır. O da doğada saklıdır, onun incelenmesi yeterlidir” (Kahraman, 2004: 128).

Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyeti üyelerinin hayatında biyolojik ilimler, anatomi, fizyoloji ilk sırayı alıyordu; hepsinde yaşam ve sağlık, dinsel argümanlarla değil, biyolojik dengenin sonucu olarak anlatılmaktaydı. Buna bağlı olarak Behçet Efendi’nin botanik dersleri “Mülkiye” öğrencileri arasında boş inançları silip süpürüyor, “Mekteb-i Tıbbiye” öğrencilerinin okuduğu patoloji kitapları ise daha derin etkiler doğurabiliyordu. Bir cümle ile içinde yaşadıkları toplumun manevi köklerinden kopma, biyolojik dünya görüşüne sahip olma, askeri Tıbbiye’deki hareketin Mülkiye’dekine nazaran daha ihtilalci nitelikte olmasını da bir oranda açıklayıcı niteliktedir (Mardin, 1992: 58).

Mekteb-i Tıbbiye’nin toplum ve siyaset üzerinde oynadığı rolünü biraz daha açmak gerekirse; Mekteb-i Tıbbiye, materyalist fikirlerin Türkiye’ye giriş kanalı olduğu için mevcut yönetime karşı tepkilerin en ziyade bu okulda çıkması ve politik muhalefet üslubunun “materyalist bilim” öngörülerinden etkilenmesi kaçınılmazdı. Bu bağlamda, Fransız örneğine göre yapılandırılan Mekteb-i Tıbbiye eğitim sisteminin, dini toplumsal hayattan dışlayan aydın tipinin ortaya çıkmasında çok önemli bir rol oynadığına işaret edilmektedir (Hanioglu, 1981: 6-9; Mahcupyan, 1999: 95-108; İhsanoğlu, 1985: 79-102). Kuşkusuz bu “tip” Tanzimat sonrası ortaya çıkan “yeni insan”la benzer özellikleri göstermektedir. Ama onun din karşısındaki mesafesi lakaytlık derecesinden küçümseyici ve alaycı bir noktaya kadar açılmış durumdadır. Dolayısıyla, üslubu ve olaylara bakış açısı çok daha keskin olmaktadır ve toplum bu pencereden “din-bilim” çatışmasının bir dengesi olarak algılanmaktadır (Hanioglu, 1989: 46).

Bu çerçevede “bilim dini” olma iddiasıyla ortaya atılan pozitivizmin Osmanlı aydınınının beklediği ihtiyaçlara cevap vermesi bakımından yeni seçkinleri en fazla etkileyen düşüncelerin başında geleceği çok açıktı. 1870’lerden sonra Darwin’in düşünceleri ve onun “Sosyal Darwinist” yönü

birkaç nedenle İttihat ve Terakki'nin dikkatini çekmeye başlamıştır. Birinci neden entelektüeldir. Darwin'in, yaratılış inancının aksine, canlıların tek bir biyolojik atadan evrilmekte olduğu tezi, pozitivist bilimin her şeyi açıklama gücüne kendisini kaptırmış İttihat ve Terakki aydınlarının ilgisini çekmesi düşünülemezdi. İkinci neden tamamıyla siyasaldır. Güçlülerin ayakta kaldığı, zayıfların hayat hakkının tanınmadığı kuvvet kanununun, toplumsal ve siyasal olaylar için de geçerli olduğunu ileri süren “sosyal Darwinizm” in bu dönemde adeta doğal bir refleks olarak Jön-Türk yöneticilerinin ilgisini çektiği söylenebilir. “Sosyal Darwinizm”, toplumların kendisini koruma güdüsüne ve beka güdüsüne seslenir. Zaten, Osmanlı aydınının bu dönemdeki en büyük sorunu da budur (Ünder, 2003: 428). Bu yüzden “sosyal Darwinizm” hem İttihat Terakkiyi, hem de o dönemde Osmanlı'nın geri kalmışlığı ve dolayısıyla bekasıyla ilgili çözüm arayışında olan tüm akımları belli ölçülerde etkilemiştir.

Bilhassa ezilmişlik hisleriyle dopdolu olan ve devleti kurtarma misyonunu kendisinde gören Osmanlı aydını için, içinde bulunulan durumu aşmanın yegâne yolunu “kuvvet”te sarılmaktı. Kuşkusuz ki, bu bakış açısından doğacak ahlak anlayışı ve bunun dayanacağı meşruiyet bağlamı aynı zamanda büyük bir kopuşun ya da en azından köklü bir dönüşümün ifadesi olmaktadır. Değişen ya da dönüşen ne midir? Geleneksel olarak daima öncelenen bireysel ahlak yerine siyasal/toplumsal ahlak, yaşamın biricik umdesi olarak hak yerine kuvvet. Nitekim temel idealler bakımından tam aksi kutuplarda yer alan Osmanlı İslamcılarını ve anarşistlerinin tek bir ortak paydası varsa o da, kuvvetin yüceltilmesi düşüncesidir. Gerek İslam kaynakları gerekse anarşizm düşüncesindeki ortalama anlayışın bir hayli uzağında yer alan kuvvet vurgusu ve ilgi alanına bireyin yerini unutturacak derecede toplumun yerleştirilmesi ancak yaşanan zamanın koşullarıyla açıklanabilecek sapmalardır. Baha Tevfik gibi ateşli bir anarşizm savunucusunun şu ifadelerini bu çerçevede algılamak gerekir (Tevfik, 2002: 79-80):

Toplumsallıkta tek gerçek bundan ibarettir: Kuvvet ve kuvvetler... Bu gün millet meclisinin orta yerinde bir bakan derki: Meşrutiyetle idare edilen ülkelerde daima çoğunluğun dediği olur ve her zaman böyledir. İşte kuvvet. Büyük bir savaş olur. Kim güçlü ise o galip olur, o tanınır ve o saygındır. Hatta haksız bile olsa yine kuvvet. Bir kalede mahsur kaldınız, yiyeceğiniz kalma-

dı. Kanun ve birer hukuk belgesi olan bütün temel nazariyeler size izin veriyor: Eğer gücünüz yeterse, güçlü iseniz diğerlerinin ekmeğini elinden alabilirsiniz. Daha binlerce örnek var ki, ortaya atılan konuların, “hak”ın aleyhine olarak “kuvvet” esasını kabul ettiğini ispat ediyor. Demek ki hak yoktur, gerçek uygulama kuvvettir. Bundan dolayı hak esası üzerine hukuk kitaplarını yeniden yazmak ve kuvvet temeline dayandırmak oldukça makul bir harekettir. Ancak o zaman toplumsal ahlak bilimsel olarak kabul edilebilir. Bu bilim ise ‘kuvvetin en yararlı bir şekilde düzenlenmesidir’. Yoksa ‘nefis terbiyesi’ esasına dayalı, iyilik, haz, yarar gibi kavramları esas olarak toplumsal ahlak kurmaya çalışmak sonuçsuz bir ukalalıktan başka bir neticeye varmaz.

Keza, İslamcıların, “bu gün cihan kuvvetten başka, servetten başka bir şeye boyun eğmez”, “kuvvet cidden haktır, hak kuvvetten başka bir şey değildir”, “bu gün yumruk siyasetidir, hak ve hakkaniyet bu gün yumruğa müstenittir, yumruk olmazsa hak tanınmaz”, “ihkak-ı hak ancak kuvvet sayesinde kazanılır”(Kara, 1994: 26) gibi yargılarında geleneksel İslam’da tesadüf edilmeyen ve de dinsel bir çerçevede kabul edilmesi bir hayli zor olan “kuvvet” vurgusu göze çarpmaktadır.

Yukarıdaki ifadeler de yansıdığı gibi, biri materyalizm diğeri inanç menşeli her iki cereyanın toplumsal ahlak anlayışı takriben aynı kapıya çıkıyor: Hayat mücadeledir, zayıf olanın yenilmesi mukadderdir; ahlakçılar istediği kadar kötülensin, dünyada hüküm süren kuvvettir. “Tabii istifa”nın (doğal seleksiyon) hüküm sürdüğü tabiat kanunu da göstermektedir ki, zayıflar mahvolmaya, galipler yaşamaya devam ederler. Öyleyse hayat mübarazesinde, yenilmemek için yenmek, bunun içinde ne şekilde olursa olsun kuvvetli olmak gerekir. Görüldüğü gibi, Darwin’in hayat kavgasında bazı türlerin diğerlerini ortadan kaldırmış oldukları anlayışı, bu fikirleri siyaset sahasında kullanma arzularından da anlaşılacağı üzere, Osmanlı aydınlarına oldukça cazip görünmüştür.

Anarşizm açısından her ne ise de, İslamcı akımlarda bile kuvvetin “hak”ın önüne geçirilmesi, hatta hakkın yerine getirilmesi için onun adeta bir önkoşul olarak kabul edilmesi, Türk tarihinde dinsel anlayışın “yeni” bir evresi olarak düşünülmesini gerektiren bir olaydır. Bununla birlikte, “sosyal Darwinizm”in İslamcılar üzerindeki etkisi diğer akımlardan, örneğin Jön-Türklerden, bir noktada temelli ayrılmaktadır. İslamcılara göre, müca-

dele eksenini İslam Dünyası ve Batı Dünyası arasındadır, bir bütün olarak Batıya karşı güçlü olmak gerekir. İttihat Terakki cemiyeti üyeleri ise, düşüncelerini devletin kurtuluşuna yoğunlaştırarak bu mücadeleyi meşrutiyet taraftarları (kendileri) ve despotizm (Abdulhamit Yönetimi) arasında görmüşlerdir. Klasik kaynaklara da dönme ihtiyacında olan İslamcılardan farklı olarak, İttihat ve Terakki için halkın beka duygusuna seslenmek önemliydi ve bu bağlamda tercüme faaliyetleri yeterli sayılabılırdi.

İttihat ve Terakki aydınları, felsefenin teknik dilinden ziyade, anlaşılması daha kolay bir üslup seçen sosyal Darwinizm'in en önemli temsilcileri Ludwing Büchener ve Ernst Haeckel'e, özellikle Büchner'in "Madde ve Kuvvet" (Kraft an Stoff) kitabına, büyük bir ilgi gösterdi. Çünkü bu kitap, Darwin'in düşüncelerinin Osmanlı toplumuna kolay anlatımı için büyük bir fırsat sunuyordu. Karl Marx'ın bir mektubunda, Almanya'da "üçüncü sınıf bir vülgarizatör" olduğuna dikkat çekilen, Friedrich Lange'nin "bilir bilmez felsefecilik taslamakla" itham ettiği, Engels'in "seyyar bilimsellik satıcıları" olarak itham ettiği Büchener ve arkadaşları, Türkiye'de ciddiye alınmanın ötesinde ilgi görüyorlardı. Bu etki Şükrü Hanioglu'nun tesbitleriyle başlıca iki nedenle açıklanabilir. Biricisi, bilimin ve yalnızca tecrübeye dayalı tabiat ve tıp bilimlerinin tartışmasız üstünlüğünü savunarak her türlü fikir hareketine ve dini inanca savaş açan 19. yüzyıl vülgermateryalizmi Osmanlı entelektüel dünyasına taşındığında bir anlamda vülgerliğini kaybederek "derin" bir fikri akım özelliğini kazanmıştı. İkinci neden ise, bu fikir hareketinin içinde sunulduğu paketti. Büchner ve Ernst Haeckel'in tezleri Osmanlı toplumuna popüler mecmular aracılığıyla ve Edison'un icatları, tıbbi yenilikler, dünyanın o ana kadar ulaşamayan bölgelerine yapılan seyahatlerle beraber takdim edilerek bir anlamda Batının maddi gelişiminin fikri zemini olarak sunulmuştu. Bu meyanda, uygarlığın nimetlerine teşne eğitilmiş tabaka için vülgermateryalizm aynı zamanda medenileşmenin de fikri arka planını teşkil etmiştir (Hanioglu, 2006: 41).

En az bunlar kadar önemli bir faktör daha akla gelmektedir ve bunun İttihat terakkinin siyasal tercihleriyle ilgisi vardır. Osmanlı devletinin bekasını tehlikeye sürükleyen, İttihat ve Terakkiye göre Abdulhamit ve onun keyfi yönetimiydi. "Sosyal Darwinizm" benimsendiğinde, Abdulhamit'i devirmek için gerekli olan şey ondan daha güçlü olmaktı. Dolayısıyla

Mekteb-i Tıbbiye'den yetişen aydınlar bu sorunun çözümünün “sosyal Darwinizm”in ilkeleri doğrultusunda, yine pozitivist yöntemlerde saklı olduğuna inanmaktaydılar.

Bu bağlamda, Abdulhamit yönetimine karşı örgütlü bir mücadeleye giren “tıbbiyeli”lerin bu davranışlarının kökenini kimyada bulmaları bir yönüyle manidar ve diğer bir yönüyle de oldukça ilginçtir. Manidardır, çünkü laboratuvar konusu kimya modern çağın, pozitivist dönemin en görünür ve etkili bilim alanıdır. Comte’un anlayışında kimyaya atfedilen önemi kavrayarak, daha doğrusu anlamaya çalışarak Osmanlı aydınları da metafizik çağın hayallerle örülmüş “simya”sından yüz çevirip aydınlık çağa ayak basmak istemişlerdir. İlginçtir, çünkü anavatanında laboratuvarın maddi güç oluşturma potansiyelinin simgesi olan kimya, Osmanlı’da, siyasal mücadelenin başat referanslarından biri olup çıkmıştır. Nitekim Osmanlı’nın kendi ortaçağına girdikten sonra iktisadi uyumsuzluğun neticesi olan gelir kayıplarını telafi etmek üzere başvurulan irrasyonel arayışların başında gelen değersiz nesnelere altına dönüştürme sanatı olarak da bilinen simya’nın yerine, asırlar sonra bu sefer başka bir güç (kimya) seçilmektedir (Hanioglu, 1981: 12):

(...) Kimya okuyoruz, hatta hasis bir cismin diğer hasis bir cisimle ittihadından hararetler, kuvvetler, elektrikler husule geldiğini görüyoruz. (.....) Birleşelim, müthiş bir kuvvet meydana gelir. Sonra hücum edelim. İstibdat kalesinin bize karşı kurulmuş olan burcunu biz kendi elimizle yıkalım.

Darwinizm Avrupa’da “üstün ırk” telakkisine yol açarak pan-milliyetçi hareketleri geliştirmişti. Bu yaklaşıma göre hayat mücadelesinde üstte kalabilen ırklar medeniyeti ileriye götürecektir. Slavlar, Almanlar gibi “kalıcı” bir milletin parçalarının yeni bir devlet halinde birleştirilmesinin kaçınılmaz bir eğilim olduğunu ileri süren Pan-hareketleri, bir sonraki adımda dünyayı kendileri ve diğerleri olarak ayırarak dünya medenileşmesinin (dolayısıyla yönetiminin) kendilerinin yetkinliğinde ve uhdesinde olduğu fikrini de taşımaktaydılar. “Sosyal Darwinizm” olarak formüle edilen ideolojinin Osmanlıdaki yansıması, toplum örgütlenmesi bakımından avam/havas bakımından kabaca ikiye ayrılan bir yapıda biyolojik üstünlüklere sahip seçkinler grubunun yönetiminin gerekli olduğu şeklindedir (Hanioglu, 1984: 190).

Ahmet Mithat’tan sonra “sosyal Darwinizm”in önde gelen isimlerinden

Abdullah Cevdet, toplumsal gelişmenin sağlanmasında biyolojik “elit”in gerekliliğini evrim süreciyle açıkladığı şu düşüncelere dayandırmaktadır (Doğan, 2006: 174- 175)

Tekâmül kanununa göre medeni kavimlerin kafatası ilkel kavimlere göre daha büyüktür ve giderek büyümektedir. Erkeklerle göre daha küçük kafatasına sahip olan kadınların kafatasları eğitimle büyüyerek erkeklerle yaklaşacaktır. Nitekim Le Bon’un Fransa’da yaptığı bir araştırma köylülerin kafataslarının Paris’teki hizmetçilerden daha küçük olduğunu ortaya koymuştur. Toplumların birbirine olan üstünlüğünü kafatası büyüklükleri oranı belirleyecektir. Dolayısıyla, milletin terakkisi, bütün bir milletin terakkisi sonucu değil, birkaç dâhinin gayreti sonucudur.

Abdullah Cevdet kendisini böyle bir “elit”in yetiştirilmesine adayacaktır. 20. yüzyıl tarihinde Türkiye’de ulusal şef kavramını besleyen bu düşünsel miras, tarihin yapılmasını belli sayıda enerjik bir zümrenin, hatta muazzam kalabalıkların bile işi olarak görmeyen, onu, kâh bir peygamber, kâh bir muzaffer kumandan olarak ortaya çıkan kahramanların yaptığını söyleyen Carly’nin düşüncesiyle adeta örtüşmektedir. II. Dünya Savaşı’nın bir hayli yaklaştığı bir zamanda, Abdullah Cevdet’in milletin içinden çıkmasına çaba sarf ettiği elit kesimin özellikleri, Recep Peker’e göre tek bir şefte toplanmış, “şefini arayan millet” böylece aradığını bulmuştur (Peker, 1935: 64- 65):

Ne mutlu o ulusa ki, yeryüzünün bu günkü karmakarışık şartları içinde, çıkar bir yol ararken kendi evlatları içinden her türlü değer, ahlak, irade, cesaret ve kültür bakımından en yükseğini şef olarak görmek bahtiyarlığına erişmiştir... Bu günkü yaşayışta ulusça üstün olmak gerekir. Ulusça üstün olmak için kafası ve yüreği işleyen insanların bir büyük ve ana inanışta birleşmiş ve beraber olmaları ve yüce bir şefin ışığı etrafında birleşmeleri ve sarılmaları şarttır.

Ulum ve funun’un gerçeklerine göre halkın kültürünü artırmak isteyen İttihatçılar, kendilerinin eğitici rollerinden oldukça emin olduklarından bir yandan da “halkçılık” fikrine dört elle sarılmışlardır. Ancak, onların benimsediği halkçılık ideolojisi özgürlükçü bir boyut taşımaktan çok, eğitilmiş seçkinlerin halkı aydınlatmaları, daha doğrusu seçkinlerin kendi iyilerini halka benimsetmeye çalışmaları gibi bir görünüm ortaya koymaktadır (Toprak, 1985: 371-381). Çünkü böylece terakkinin anahtarı olan batılılaş-

manın ilk evresi, “biyolojik materyalizm” üstünden geliştirdiği “organizma” kuram ve anlayışını “kitle/toplum” düşüncesine taşıyabilirdi. Batı bilimleri arasında İlm-i İctima-i Ruhi’ye⁴ (kitleleri psikolojisi /sosyal psikoloji) duyulan ilginin ardında bu aydınlatma misyonunun etkisi de olduğu muhakkaktır. Ancak, zamanla Jön- Türklerin arzu ettiği “tenvir-tenevvür” ilişkisi gerçekleşmemiş ve kurgu bozulmuştur. Bu konuda tek bir anlayışa indirgenemeyecek olan jön-Türklerin düşüncesinin hâkim karakteri bir bürokratik “elit hareketi” ne kaymıştır. Zamanla, “sosyal Darwinizm’in “katlı”, evrime dayalı fikirleri bile yeterli görülmeyerek jön-Türklerin düşünceleri daha haşin fikirlere doğru kaymıştır. Bu noktada kendilerine “içtima-i tabib”⁵ rolünü biçen jön-Türkler hayatı ve toplumsal olayları: “Taazzuv ve tenasül ile muttasıf alamaat-ı kimyeviyye ve fizikiyeden ibaret...” sayarak, tabiat kanunlarına göre şekillenen bu yapının sorunlarını da aynı şekilde, aynı yöntemleri kullanarak çözmek gerektiğine inanmaya başlamışlardı. İttihatçıları muhalefete iten sebeplerden biri, içinde yaşadıkları toplumun değer yargılarına ters düşmeleri, diğeri ise toplumsal ve siyasal olayların çözümünde bilime atfedilen yeni rolün etkisiydi. Jön Türkler, Toplumsal değişimleri adeta bir fizik problemi çözercesine kesin, kurallara bağlı biçimde halletmek iddiasında bulunuyorlardı (Hanioğlu, 1989: 606-607):

Heyeti ictimaiye [sosyal yapı] şahsi vahdin[tekbir şahsın] vücudunun aynısıdır. Çünkü vücud-i beşerde bir takım hüceyrat-ı hayatiyenin terekübünden hâsıl olmuş bir heyet-i içtimaiyedir. Bir ferdin düçar-ı emraz [hastalığa düş-

⁴ Abdullah Cevdet’in tercüme ettiği bu kitabın ana fikri şudur: Dünyaya hâkim olanlar halkların ruhunu (kitlelerin psikolojisini) en iyi tanıyanlardır. Bu psikolojiyi anlamak, hiç değilse tamamen kitleler tarafından idare olunmamak isteyen adamların sermayesini teşkil eder (Gustave LeBon, İlm-i Ruh-i İctimai (Kitlelerin Psikolojisi, basımını gerçekleştiren ve yayımlayan Abdullah Cevdet, (İstanbul: Amedi Matbaası, 1924), s.41-42.

⁵ İttihat ve Terakki’nin ileri gelenlerinden Şerafettin Mağmumi’nin örgüt içindeki bir anlaşmazlığa getirdiği çözüm yönteminde “toplumsal doktorluk”un etkisi başka hiçbir anlama gelmeyecek kadar açıktır: “Tabib olduğumdan mıdır nedir, vücudun bir noktasında meydana gelen bir madde-i mariziyenin etrafa sirayet ve intişarına meydan vermeksizin kesilüp atılarak aksam-ı salimenin kurtarılmasını kavanin-i tıbbiye muktezasından olduğu gibi, her türlü ef’al-i mefsedetkaranesiyle vücud-i cemiyette bir kangren şeklini alan kişinin (Ahmet Rıza) dahi işin başlangıcında def’ü reddedilmesini lazım addediyordum” (Şerafettin Mağmumi, “Hakikat-ı Hal” den aktaran Hanioğlu, 1989: 606).

müş] vücudunu tedavi için, mualecata [acele hareket etmeye] ihtiyaç bulunduğu gibi heyeti içtimaiyenin de kendisine mahsus marazlarını tedaviye ihtiyaç var. İşte bir milleti akibeti vahim olan bu marazı mühlikten tahlise çare, hukukuna tecavüz edilenlerin mütegallopler aleyhine kıyamıdır. Kıyam (isyan) zayıf ve hasta bir millete hayat-ı taze itkisap ettirir.

B. Pozitivizm ve İttihat Terakkide İki Tarz-ı Siyaset

Osmanlı devletinin en büyük sorununun idare problemi olduğu, pozitivist bilimin bu yönde bir araç olarak kullanılması düşüncesi İttihat ve Terakki'nin özellikle merkezîyetçi kanadı için geçerlidir. Osmanlı devletinin asıl sorununun sosyal yapı sorunu olduğu ileri süren, “adem-i merkezîyetçi” kesim, fizik bilimlerdeki sebep-sonuç ilişkilerinin katılığına dayanan pozitivizme değil, sebep-sonuç ilişkilerini birden çok faktörün etkilediği, çok yönlü bir çaba gerektiren ama yine bir pozitif bilim olan sosyolojiye yoğunlaşmıştır. Mesela, Prens Sabahattin mevcut devletin kurtuluşunda bir bilim adamı gibi hareket ederek, önce imparatorluğu tehlikeye sokan amilleri, bütün sebep ve sonuçlarıyla ortaya koyma gereğini duyuyordu (Erkul, 1982: 99). Prens Sabahattin'in temsil ettiği çizgi, çok katı bir determinizme dayanan Fransız pozitivizminin sözcülüğünü üstlenen Ahmet Rıza çizgisinden, Anglo-sakson pozitivizmine yakın durmasıyla ayrılır. Hatta denilebilir ki, 1902 Jön-Türk kongresindeki bölünme, sen-ben davasının ötesinde imparatorluğu kurtarma açısından uygulanacak yöntem sorunuyla ilgilidir. Aslında Osmanlı aydınları başında beri pozitivist epistemolojisiyle pek az ilgilidiler, böyle bir felsefi tartışmanın içine girecek kadar ne bilgileri vardı ne de buna ihtiyaç duyuyorlardı. Onlar ilgilerini neredeyse tümüyle aydınlanmanın ve pozitivist siyaset doktrini üzerinde yoğunlaştırdılar. Bu yüzden, pozitivist epistemoloji farklılıklarından doğan, Alman, İngiliz, Fransız tipleri, bilgi sistemi açısından onları ilgilendirmiyordu. İleri sürdükleri fikirlerde, düşünce boşlukları, sathilikler de tam da bundan besleniyordu.

Batı da bilgi felsefesinin sonunda siyasal ve sosyal öğreti gelişirken, Osmanlı aydınları, ülkenin kurtuluşu için kendilerine pratik fayda sağlayan siyasal öğretiyi almaları dolayısıyla pozitivist şu ya da bu versiyonu içinde yer alıyorlardı. Pozitivist Fransa'da rasyonalizmi esas alan bilgi sistemi üzerine geliştiği için, bunun ürettiği toplum teorisi holistik, siyaset felsefesi ise

“merkeziyetçi”dir. Deney ve gözlemi esas alan İngiliz pozitivizminin doğurduğu toplum ve siyaset teorisi ise liberal ve “adem-i merkeziyetçi”dir.

Kısaca, Fransız pozitivistleri bilgi sistemlerine uygun düştüğü için merkeziyetçi İngiliz pozitivistleri, yine bilgi sistemleri öyle gerektirdiği için liberal ya da “adem-i merkeziyetçi”dir. Oysa Türk pozitivistlerinin bir kısmı ülkenin kurtuluşunu merkeziyetçilikte gördükleri için katı pozitivist çizgide, diğer bir kısmı ise kurtuluşu adem-i merkeziyetçilikte gördükleri için gözlem ve deneyi öne çıkaran daha ılımlı pozitivist çizgidedir. Dolayısıyla, iki fikrin rekabetinde sonucun, argümanların tutarlılığı ile değil, siyasi koşullar tarafından belirleneceği mukadderdi. I. Dünya Savaşı yıllarında merkeziyetçi çizgide yer alan İttihatçıların adem-i merkeziyetçiliği “bölücülük” olarak suçlaması tuttu ve bu baskı altında Prens Sabahattin’in 1918 yılında ülkeyi terk etmesiyle birlikte Fransız pozitivismi, İngiliz pozitivismine kesin galebe çaldı.

5. Sonuç

Türk siyasal felsefesi ve birikiminin şifrelerini İttihat ve Terakki pozitivismine atıflarla çözümlemeye çalışmak giderek daha rağbet bulan bir ilgi halini almış gözüküyor. Tanzimat’la birlikte harekete geçmiş bulunan pozitivism temayülünün Türkiye’de, ilk kez bir siyasal program hatta yaşam felsefesi olarak yerleşmesinde kuşkusuz İttihat Terakkinin rolüne işaret etmek oldukça isabetli de sayılabilir. Ancak, İttihat ve Terakki ve pozitivism ilişkisi, başlangıçta yapılan verimli birkaç çalışmadan sonra, eldeki veri miktarı, gittikçe kabaran literatür yüzünden handiye her yöne çekilebilecek “beylik” bir konu haline gelmiş gibidir. Bu yüzden, yeni bilgi ve belgelere ulaşmaktan ziyade, mevcut bilgi ve verileri dönemin koşullarını dikkate olarak “okuyup” yorumlamak kanaatimizce daha önemlidir. Söz konusu amaca matuf olarak, yazınının muhtelif yerlerinde vurgulanan ve bunları tamamlayan önemli birkaç tespite yer verebiliriz:

1. Tanzimat’la başlayan pozitivism temayülü, hiçbir zaman salt bilimsel çaba haline dönüşmemiştir. Osmanlı aydınını bilime çeken siyasal konulardır. Bilim ilgisi, devletin siyasal rehabilitasyonu dolayımında gelişmiştir. Felsefi bir akım olarak pozitivismin, hangi kaynaklardan beslendiği, hangi geleneğin içinde yer aldığı gibi sırf entelektüel merakı sahip bir Osmanlı aydını bulmak neredeyse imkânsızdır. Batı da pozitivismle, siyasal politika

arasındaki münasebeti yok sayamayız ama Batı da, pozitivism kendine uygun bir siyaset teorisi üretirken, Osmanlı da tersi olmuştur. İttihat ve Terakki aydınları siyasal tercihlerine uygun düştüğü için pozitivismin şu ya da bu kolunda yer almışlardır. Sosyal bir ilgi olarak pozitivismin, kâh materyalizmin kâh Darwinizmin gölgesi altında kalması, bunlar arasında gidiş gelişler, daima siyasal bir tercihin uzantısı olarak gelişmiştir. Buna bağlı olarak, oldukça erken başlayan pozitivism ne İttihat ve Terakki ne de daha sonraki dönemlerde bereketli bir iz bırakabilmiştir.

2. Pozitivism Türkiye bilim adamları ve bilim yoluyla değil, genellikle edebiyat yoluyla girmiştir. Edebiyatın sanatsal yönü, pozitivism ve onun arkasındaki felsefi birikimi yansıtmaya elverişli olmadığından, İttihat ve Terakki pozitivismi felsefi derinlikten yoksun kalmıştır.

3. Türkiye’de pozitivism’e “açıklayıcı” değil, “kurtarıcı” bir misyon yüklenilmiştir. Dinden boşalan kutsallığın bilimde aranmasıyla bilim, adeta inanç sistemi olarak toplumsal politikalara referans yapılmıştır. Tanzimat’la birlikte bilgi aktarım sürecinde referans kaynağı olarak kullanılan pozitivism, İttihat ve Terakki tarafından siyasal ideolojinin kurucu unsuru haline getirilmiştir. Daha sonraki dönemlerin de resmi görüşünü belirleyen bu teze göre, bilim bir bilgi meselesi olarak değil toplumun geriliklerden kurtulmasının reçetesidir. Dinin gerilik kaynağı olarak kabul edildiği en azından ilerlemeyeceği sağlayamayacağı düşüncesi, ilerleme de “bilim”i *leit motif* haline getirmiştir. Dolayısıyla bilimin egemen kılınması, dini duyguların terk edilmesine irca edilen tek boyutlu süreç olarak gelişmiştir. Laikliğe, siyasal bir konu olmayıp, doğrudan maddi ilerlemeyi sağlayıcı işlev atfedilmesi İttihat ve Terakkide bir ölçüde korunan “kültür”- “medeniyet” ikiliğinin terk edildiğinin işareti olarak sayılabilir.

4. Pozitivizme, sosyal konular üzerinden değil, materyalizm, Darwinizm üzerinden yürümek İttihat ve Terakki üyelerine daha cazip gelmiştir. Abdullah Cevdet, Beşir Fuat gibi önde gelen İttihatçılar devletin kurtuluşunu bu fikirlerde görüyorlardı ve bunları halka aşılama için anlaşılması kolay kitapları tercüme ediyorlardı. Pozitivism, vulgermateryalizm şekline soku- larak, felsefi derinliği ile yerleşmedi. Öte yandan, toplumun inançlarıyla kan uyuşmazlığı teşkil eden kaba materyalist fikirlerin derhal ters etki yaparak, Osmanlı toplum yapısında sosyal konular üzerinden gelişimi daha

elverişli olan bilimin yolunu tıkadığına hükmedilebilir.

5. Batı’da önemli bir çıkış olarak ortaya çıkan pozitivizmin etkili ve sistematik eleştirilerinin Türk aydınları tarafından fark edilip yeni bir sentez ihtiyacı doğurmadığı anlaşılmaktadır. 1860’lardan itibaren “yeni Kantçı”ların ve daha sonra “yeni Hegelci”lerin, Diltey hermeneutiğinden etkilenen akımların 20.yüzyılda ise “Frankfurt Okulu”nun sarsıcı pozitivizm eleştirileri, İttihatçıların devamı niteliğindeki yönetici kadronun ve aynı dönemdeki Türk aydınının ilgisini çekmemiş gözüküyor.

Dolayısıyla, başlangıcından itibaren İttihat ve Terakki pozitivizminin ve buna dayanan politikalarının, Yeni Kantçıların “pozitivizmin” fenomenel dünya karşısında bilgi ve bilimin insan öznesinin duyu verilerini işlemesi sonucu bir inşa süreci olduğunu reddederek insanı seyirci konumuna ittiği, romantiklerin doğayı tinselleştirme yanlısına karşı pozitivizmin, dini maddeleştirme yanlısına düştüğü, Diltey’in, pozitivistlerin doğa bilimleri tin bilimleri ayrımını yapamadıkları ve dolayısıyla konuların farklı olmasına rağmen tin, kültür, tarih, toplum alanı için tek bir bilim modelinden hareket etmesiyle pozitivizmin sosyal olayları da doğa olayları gibi dıştan gözlenebilir sayma hatasına sürüklendiği, Frankfurt ekolünün ise pozitivizmin, yalnızca aklın araçsallaştırıldığı, aklın doğayı insan amaçları için tarayan bir araca dönüştürülmesiyle, bilimde, politikada toplum yaşamında bir zamanlar felsefenin amacı olan özgürlük, adalet, dayanışma, gibi değerlerin önemini azalttığı şeklindeki eleştirilerinden ve bu eleştirilerin kazandıracağı etraflıca yaklaşımdan mahrum olduğunu söylemek mümkündür.

An Approach To The Role Of Positivism On The Policies Of Unity And Progress Party

Abstract: It can be said that positivist perspectives constituted the focal point of the political debates and discourses in Turkey in the past one and a half century. However, one of the distinctive characteristics of this positivism, which was introduced to Turkey relatively prematurely, is that it lacked philosophical depth and therefore it could not find productive grounds in political realm. This study inquires the reasons of this phenomenon. In addition to the lack of scientific tradition, perhaps the most important reason has been perpetual dominance of political concerns. For the members of the Unity and Progress Party, who focused on the “survival” of the nation, the importance of Science was

not its “explanatory” power but its power as a “savior”. That the relationship between politics and Positivism, or Science in general, was shaped in contrary to Western experience, and that science was instrumentalized by politics lead to the appreciation of the popular forms of science. It is also possible to say that similar mentality dominated later periods.

Keywords: Unity and Progress Party, Positivism, Social Darwinism

Kaynakça

- Akgün, M.** (1988), **Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Altuğ, H.** (1988), “Türkiye’de Pozitivizm ve Atatürkçülük”, **İ.Ü., Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yıllığı III**, İstanbul: Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları,
- Comte, A.** (2001), **Pozitif Felsefe Kursları** (Çeviri: Erkan Ataçay), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Comte, A.** (1865), **A General View of Positivism** (Çeviri: John Henry Bridges), London: Trubner, .
- Çetinsaya, G.** (2001), “Kalemiye’den Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti”, (eds). Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (2001), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt I: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Siyasi Birikimi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, A.** (2006), **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Durkheim, E.** (1973), **On Morality and Society: Selected Writings** (Çeviri: Robert Bellah), Chicago: University Of Chicago.
- Fahri, Z.** (1934), “Türklerde İçtimaiyat Tarihçesi”, **İş Mecmuası**, Cilt I: 3-4.
- Freund, J.** (1997), **Beşeri Bilim Teorileri** (Çeviri: Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (2nci Baskı).
- Gadamer, H. G.** (1996), **Truth and Method** (Çeviri: J. Weinsheimer and G. Marshall), New York: Continuum (Revised Edition).
- Garaudy, R.** (1993), **Entegrizm** (Çeviri: Kamil Bilgin), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Hadden, R. W.** (1997), **Sociological Theory: An Introduction to The Classical Tradition**, Canada: UTP Higher Education Ontario, Peterborough.
- Hanoğlu, Ş.** (1984), “Osmanlı Aydını ve Bilim”, **Toplum ve Bilim** (27): 183-190.
- Hanoğlu, Ş.** (1981), **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

- Hanioğlu, Ş.** (1984), “Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim”, **Toplum ve Bilim** (27): 189-190.
- Hanioğlu, Ş.** (1985), “Bilim ve Osmanlı Düşüncesi”, (ed.) Murat Belge (1985), **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim.
- Hanioğlu, Ş.** (1989), **Bir Siyasal Örgüt Olarak ‘Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti’ ve ‘Jön Türklük’**, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jones, S. S.** (2001), **Durkheim Reconsidered**, London: Polity.
- Kahraman, H. B.** (2004), “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, (ed.) Uygur Kocabaşoğlu (2004), **Modernleşme ve Batıcılık, Cilt III**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Korlaeçi, M.** (2002), **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, Ankara: Hece Yayınları (Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı).
- Korlaeçi, M.** (1998), “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişinde İki Öncü”, **Felsefe Dünyası** (28): 61.
- Köker, L.** (1998), **İki Farklı Siyaset**, Ankara: Vadi Yayınları.
- Kurdakul Şükran** (1976), **Çağdaş Türk Edebiyatı**, İstanbul: May Yayınları.
- Lecourt, D.** (2001), **Bilim Felsefesi** (Çeviri: Işık Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi.
- Lewis, B.** (1993), **Modern Türkiye’nin Doğuşu** (Çeviri: Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi (Beşinci Baskı).
- Mahçupyan, E.** (1999), “Kemalizm Pozitivizm ve İktidar, Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum”, **Doğu-Batı** (7): 95-108.
- Mardin, Ş.** (1992), **Jön Türklerin Siyasal Fikirleri**, İstanbul: İletişim Yayınları (Dördüncü Baskı).
- Mert, N.** (Basım Yılı Belirtilmemiş), “Cumhuriyet, Laiklik ve Din”, (ed.) Mete Tunçay, **75. Yılda Düşünceler Tartışmalar** (Basım Yeri Belirtilmemiş): 208-209.
- Özlem, D.** (1998) “Tarihsellik ve Cumhuriyet”, **Felsefe Dünyası** (28): 6.
- Popper, K.** (2000), **Tarihsiciliğin Sefaleti** (Çeviri: Sabri Orman), İstanbul: İnsan Yayınları (Üçüncü Baskı).
- Ülken, H. Z.** (1939), “Türkiye’de Pozitivizm Temayülü”, **İnsan** (11): 849.
- Ziyaeddin F.** (1940), “Türkiye’de Pozitivizmin Tarihçesi”, **Ülkü** (Halkevleri ve Halk Odaları Dergisi), Cilt XV, Sayı 89, s.393.