

ZİYAEDDİN FAHRİ'NİN, ZİYA GÖKALP'E VE DURKHEİM'E KIYASLA, FERT VE CEMİYET DENGESİ AÇISINDAN DİN'E ATFETTİĞİ ROL

Prof. Dr. Amiran Kurtkan BİLGİSEVEN

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu, Gökalp okulunun körükörüne takipçisi olarak görebilmek ne kadar imkânsızsa, Gökalp'i de Durkheim'in tam bir devamı olarak kabul etmek o kadar hatalıdır. Fındıkoğlunun ve Gökalp'in Durkheim okulu ile mukayese edildiğinde ilmi kişiliklerinin farklı olan yönlerini fert ve cemiyet dengesi açısından din'e verdikleri önemin ayrıntılı özellikleri itibariyle gösterebilmek mümkündür.

Fındıkoğlu'na göre, «Gökalp yalnız almakla kalmadı, aym zamanda Durheim içtimaiyatının umumi prensiplerini Türklerin içtimai müesseseleri üzerine tatbik etti ve Gökalp mektebinin talebelerinden birinin dediği gibi umumî içtimaiyat kanunlarının genişlemesine ve kuvvetlenmesine yardım etti. Dinî ananenin çözüldüğü Fransa'da fertçiliğin alabildiğine yürüdüğü bir zamanda Durkheim, içtimai zümreyi bir manada kutsileştirmeyi bu suretle dinî tesanüt yerine kendisine has bir manâda uzvî tesanüdü koymayı tasarladı. Ahlâki - içtimai endişe Durkheim'in asıl gayesini teşkil etmiştir. Bu hüküm hiç şüphe yok ki Gökalp için daha doğrudur. Fakat Gökalp içtimaiyatının asıl ehemmiyeti Türkiye'de adetâ tâbir caizse yerli bir içtimaiyat mektebi haline gelmesindedir»¹.

Acaba Fındıkoğlu bu ekolün kadrosu içine hangi ölçüde dahil sayılabilir. Gökalp'i etkileyen Fransız tesiri Fındıkoğlu'nda yok mudur? Bizce, tıpkı kendisini yetiştiren Gökalp gibi Fındıkoğlu da 1906'da günlük devresine erişen Durkheim ekolünün Türkiye'ye yansıyan fikir şualarına maruz kalmıştır. Durkheim dinî geleneğin çözüldüğü Fransa'da yetişmiş bir sosyologdur. Dinî gelenek niçin çözülmüştür? Çünkü Batı âlemine hâkim olan Hristiyanlığın ilimle bağdaşacak hiç bir genel

(1) Z.F. Fındıkoğlu, Ziya Gökalp için yazdıklarım ve söylediklerim, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, Sıralar Matbaası, İst. 1955, Sf. 11 - 12.

hükmü yoktur. Bundan ötürü Batı âlemindeki ilim - din çatışması pozitivizmi doğurmuştur. Böylece olayların, tek tek her olay için o olaya yön veren ilâhi iradeyle izah edildiği dini izah safhası, Auguste Comte'un belirttiği gibi tamamen kapatılarak felsefi ve daha sonra da ilmi (pozitivist) izah safhaları yaşanmıştır. O halde, Batının pozitivizmi dine karşıdır. Fakat bu din Hristiyanlık'tır ve asıl ârifler olarak âlimleri taniyan İslâmiyetten tamamen farklıdır. Bu sebeble Durkheim dini tesanüt yerine uzvî olarak nitelendirdiği içtimaî tesanüdü kuvvetlendirmek istemiştir. Gökalp'de bir süre için aynı endişeyi ciddi olarak hissetmiş olmalıdır.

Fındıkoğlu'na göre, Doğu'da ve özellikle Türk - İslâm âleminde (Cobineau'nun bahsettiği gibi) tabiatı sevdirmeyen ve Kozmoz'u tahlil aşkını telkin etmeyen, uyuşturucu ve hayata küstürücü bir mistisizm yoktur. Bundan ötürü bu türlü fikirlere tenkitsiz katılamayacağını belirten Ziyaeddin Fahri haklıdır.

Türk - İslâm kültüründe, hatta mistisizm yoktur, fakat tasavvuf vardır. Tasavvuf ve mistisizm arasında pek çok farklar mevcuttur². Kısaca ifade etmek istersek mistisizm bir hal, tasavvuf bir ilim ve terbiye yoludur. Osmanlı kültürünün duraklama ve gerileme devrinde bütün müesseseler gibi tasavvuf müessesesinde de meydana gelen yozlaşmalar, onun aslı hüviyeti hakkında öne sürülecek genel hükümleri bozamaz. Ancak, uygulama bozukluğunun başladığı söylenebilir.

Türk - İslâm tasavvuf akımında bütün müvehhitleri bir zamanlar âlimler haline getiren bir Kozmoz'u tanıma aşkı vardı. Bu aşk, bütün kainatın ve insanın aynı kökenden gelişlerinin ilimle ispatına müvehhitleri teşvik etmiştir.

İşte bunun içindir ki, Cobineau'yu tenkit eden Ziyaeddin Fahriyi haklı buluyoruz. Nasıl haklı bulmayalım ki, duraklama ve gerileme devrinde bile müvehhitler hala Kozmoz'u görüp anlayabilmenin vereceği sevinci ve mutluluğu dile getirmişlerdir. Meselâ Malatya'lı Niyazi Mısri Cobineau'nun bahsettiği gibi, hayata küstürücü ve Kozmoz'dan yüz çevirtici bir bedbinlik psikolojisi taşımak şöyle dursun, her yerde hakkın zuhurunu görüp, herşeyden merâyâ (yani aynalar) içinde görünen hak yüzünü seyretme zevkini alarak mutlu (hurrem) olduğunu belirtir:

Ben cemel-i Hakkı cümle şeyde zahir görmüşem

Bu merâyaya anıncün baktığımca hurremin

Ziyaeddin Fahri'nin Kessler'den tercüme ettiği «Sosyolojiye Baş-

(2) Amiran Kurtkan Bilgiseven: Din Sosyolojisi, Filiz Kitapevi Yayını Haşmet Matbaası, İst. 1985, Sf. 238 - 247.

langıç kitabında Kessler, halvet ibadeti yapma düşüncesi ile bir yere kapanmanın, aslında ibadet değil, fakat nefisle mücadeleden bir kaçış olduğunu belirtir³. Fakat, Türk - İslâm müvehhitleri bu anlamda bir halvet düşüncesine de yabancıdırlar. Mısri, Hak'la başbaşa kalmak anlamında halvetin çarşıda ve pazarda, kalabalık ortasında kurulması gerektiğini belirtir. Çünkü, her şeyden ve her yüzden görünen Hak'dan başka bir varlık yoktur. Keza, Nesimi de aynı gerçeğe işaret ederek kırk gün bir yere kapanmakla hakka varılamayacağını belirtir. Şu halde Türk - İslâm kültüründe Kozmoz, Hak vücudu olan kainattır ve Kozmoz'u bilmek, tanımak, Hakkı bilmektir. Bu manada ilim yapmanın bir ibadet olduğunu Mısri:

«Hakkı bilmekten yeğ olmaz iki âlemde sevap» sözleri ile belirtir.

Türk - İslâm kültüründe Kozmoz bilgisine verilen bu öneme rağmen Türklük âlemi niçin ilimde geri kaldı? Bizde Kozmoz'a duyulan ilgi, zamanla niçin zayıfladı?

Kozmoz'a duyulan ilgideki azalışın sonraları meydana geldiğini belirtmeliyiz. Yoksa, Türk - İslâm medeniyetinin başlangıç safhasındaki yüzyıllarda, ilim seviyemizin ne kadar yüksek olduğu ve bütün Türk devletlerinde âlimlerin Kozmoz'a nasıl bir ilim iştihakı ile eğildikleri mâlumdur. Buna rağmen sonradan ortaya çıkan ilgisizlikte, Ziyaeddin Fahri'nin sık sık sözkonusu ettiği kendi kültürümüze yabancılaşma olgusu önemli bir menfi rol ifa etmiştir. Batı'nın bazı âlimleri âdeta müvehhitleşiyorken, bizim müvehhit olması gereken din alimlerimizin ve bütün halkımızın cahilleşmesine yol açan bir kara taassup, tasavvuf akımmı karalamış ve onun can damarını koparmıştır. Halbuki Ziyaeddin Fahri'nin her vesile ile belirttiği gibi, içtimai hayat devamlılık arzeder. Kendi içtimai tarihçemizin bir noktada koparılarak, o noktadan itibaren yabancı bir kültürün değerlerini ona aşılamayız. Zaten aşılamanıza ve kendi tarihimizi inkâr etmemize gerek de yoktur. Çünkü, Hristiyanlık tarihi, hadise karşısında insan zihninin bulmağa çalışacağı bir «kanun» fikrine müsaade etmez iken, Müslümanlık ilmi tarih fikriyle uzlaşabilecek bir zihniyet taşımamıza müsait olmuştur. Zira, İslâmiyetin hâkim mezheplerine göre bahsi geçen kanunlar değişmez. Binaenaleyh İbni Haldun'un muayyeniyetçi (determinist) tarih ve cemiyet gö-

(3) Kessler, Sosyolojiye Başlangıç, Çev: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İ. Ü. İşletme Fakültesi, İşletme İktisadi Ens. Yayın, Venüs Ofset Yayınevi, İst. 1985. Sf. 44 - 45.

rüşü ile İslâm din ve medeniyet çevresi birbirine yabancı sayılmamalıdır»⁴.

Fakat, İbni Haldun'un teolojik zihniyetten ne derece ayrılarak pozitivist izah fikrine ne ölçüde yaklaştığı konusunu ortaya atan Ziyaeddin Fahri, bu noktada müelliflerin iki gruba ayrıldıklarını belirtir. «Bir kısmına göre İbni Haldun, teolojik illiyet esasından ayrılmamış, yalnız bunu etrafındaki vukuat ile beslemesini bilmiştir. Bizi yanlış hükümlere sevkeden, yani İbni Haldun'u modern ilim telakkisinin öncüsü olarak gözönüne almaklığımızı icap ettiren de budur. Onun söz konusu ettiği hiçbir içtimai mesele yoktur ki tanrı iradesine bağlanmasın, Kur'anın herhangi bir âyeti ile izah edilmesin. Nitekim «Mukaddime» nin her bahsinde yapılan izahları istinat edilen âyetler tamamlar. Daha doğrusu, yapılan izah, Kur'ani hakikatlerin ispatı için bir vasitadan başka bir şey değildir.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na göre, asıl önemli olan husus, İbni Haldun'un fert ve cemiyet açısından sosyal tekâmülün ihtiyaç duyduğu ahengin şartlarını aynı zamanda ümi olarak incelemiş olup olmadığıdır. Bu inceleme son derece ilmi bir usule dayanıyorsa bulunan gerçeklerin Kur'anla doğrulanmış olması, kullanılan usulün ilmilik karakterini bozmaz⁵.

Fındıkoğlu'na göre «İçtimai se'niyetin (Sosyal realite'nin) gerek sükûn hali (statik), gerek hareket hali (dinamik), eski mitolojik telakki-lerde yaşayan usture'lerin kuvvetine sahip gibi düşünülen müstesna fertlerin radikal tesirlerinden uzak, kendine mahsus bir realitedir. Bu realite şüphesiz sabit ve bir defa için olup bitmiş, kapanmış bir daire değildir. İçtimai se'niyet değişir, şekilden şekile girer, hatta buhranlı devrelerde bu istihalesini (değişmesini) bazı fertlere teslim eyer. Yahut uzvi şartları ve ferdi psikolojisi elverişli bir fert, bu istihaleyi herkesten evvel sezerek ifade ve temsil eder. Adeta bir mit tesirine malik, müstesna tabiat üstü (surnatürel) fertlerin hareketlerini ipucu yaparak sözde sosyolojik tetkikat yapan sosyolog, ilmi zihniyetten nasıl uzaksa, yerinde ve icabına göre bilhassa dinamik ve buhranlı devirlerde istihaleleri kolaylaştıran hatta çabuklaştıran fertleri, gözden uzak bulundurmaya bir kabli mefhum (peşin hüküm) halinde gütmek de aynı derecede gayrı

(4) Z.F. Fındıkoğlu, Metodoloji Nazariyeleri, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1961, Sf. 111 - 112.

(5) Z.F. Fındıkoğlu, Aynı eser, Sf. 115 - 116.

ilmidir»⁶. O halde, sosyal hayatta fertlerin müdahalesi ile yumuşatılmış bir determinizm vardır.

Fındıkoğlu, insan hayatını cemiyetle birlikte başlatır. Sosyal hayat içerisinde ise, ister statik, ister dinamik dönemlerde olsun, kendini cemiyete adayarak, cemiyet için fedâkarlık yapan ferdi de yine cemiyetin ve o cemiyette hâkim olan kültürün yetiştirdiğini belirtir. Bu durumda fert ve cemiyetten biri, ötekine nazaran bir önceliğe sahip olmadığı gibi, birinin öbürü üzerinde tek taraflı ve mutlak bir tesir gücü de söz konusu değildir.

O halde Fındıkoğlu fertleri, vücudun birer hücreleri gibi cemiyete fedâ eden uzviyetçi teorinin de, ferdin psikolojisini hesaba katmayan Durkheim ekolünün de düşünce tarzına iştirak etmez. Fakat buna rağmen Şeyh BEDRETTİN'i yani tasavvuf akımının bir mensubunu över. Halbuki tasavvuf da (Kur'anın özünü işleyen bir akım olarak) ferdin cemiyet karşısında fedakârlık psikolojisi ile yüklü olmasını öne sürmüş değil midir? Evet bunu öne sürmüştür, fakat, ferdin tasavvufi anlamda cemiyette yok oluşu onun bir cephesiyle cemiyetin adeta işleyen vücuduna dahil bir unsur, öbür cephesiyle bir külli beyin fonksiyonunu ifa eden bir tabii lider olmasını engellemez. Tasavvufun ve Türk - İslâm düşünce tarzının Durkheim ekolüne veya uzviyetçi teoriye üstün olan bu görüş tarzını Fındıkoğlu inceden inceye ele alarak işlemiş olmasa bile fikirlerinin bir araya getirilmesinden çıkarılması gereken netice budur. Bedreddin'i, sadece Türk - İslâm tasavvuf akımının temsilcisi olarak değil, büyük bir âlim ve kodifikatör olarak da över. Fındıkoğlu'na göre Ziya Gökalp, «hâşiyeli klasik kitaplarda hayattan (içinde bulunduğumuz) asırdan ziyade mazinin, geçmiş devirlerin kışırleşmiş ruhunu seziyordu. İşte Ziya beyi (Ziya Gökalp'i) garbe, garp felsefesine tevcih eden (yönelten) psikolojik avamilin (sebeplerin) birleştiği nokta burasıdır. Bundan sonra Fransızcaya müptelâ olan dimağı yavaş yavaş yüksek tahsiline başlıyor.

O sıralarda ruhunun amel sahasına teveccüh eden cephesi de genişlemişti. Bu genişlemeyle nihayet siyasi hayata atıldı. Az bir müddet sonra Selanik'e davet edilmesiyle Ziya Bey ruhi bir tahavvül (değişme) ameliyesi geçiriyordu»⁷.

Acaba bu değişme Gökalp'i hangi istikamete yönlendirdi? Bu istikameti tayin ederken Gökalp'in bizzat kendisi ne dereceye kadar isabetli

(6) Z.F.F. İçtimaiyat, 1. Kitap, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayın, İçtimaiyat Doktorları, İsmail Akgün Mat. İst. 1947, Sf. 131 - 132.

(7) Z.F.F. Ziya Gökalp için Yazdıklarım, Söylediklerim, Sf. 8 - 9.

olabilmişti? Bu açıdan Gökalp'i yorumlayan Fındıkoğlu ile Gökalp arasında ne ölçüde fikir birliği ve ne ölçüde düşünce ayrılıkları vardı?

Bu soruların cevabını verebilmek için evvela Gökalp'in İslâmiyetle ilgili psikolojik fikirlerini Fındıkoğlu'nun nasıl naklettiğine ve onları nasıl değerlendirdiğine bakalım:

Fındıkoğlu Gökalp'le ilgili kitabında şunları yazar:

«İçtimaiyatçı sıfatıyla Ziya Gökalp, dinî müessesenin tabiiliğine ve zaruretine kaani olan (biz kaani olsak da olmasak da) dinî hayatın ferdi şuurlar ve hassasiyetler dışında mevcudiyetini düşünen bir mütefek-kirdir. Bu itibarla Türk'ün müslümanlığı onun için her türlü münakaşanın dışında kalır»⁸.

Gökalp dinî düşünce ve duyguların ancak bazı kollektif tutumlar ve âdetlerle köklü bir şekilde insan ruhuna nüfuz edebileceğini belirtmektedir. Yani din duygusunun dahi ruhumuza işleyebilmesi için, mâseri vicdanda açık ve seçik akisler yapabileceği bir uygulamayla sosyal anlamda müesseseseleşmesi gerekmektedir. Fındıkoğlu bu konuda şu gerçeği vurgular:

«Dinî müessesenin millileşmesi, asrileşmesi ve tekâmül etmesi, yani bereli, tesbihli, sarıklı istibdadından kurtularak yeni bir aşî ile gelişmesi ve medeniyet ile uzlaşması bir taraftan kendiliğinden devam eden içtimai hayatın oluşu ile, diğer taraftan dinî hayatın ilmini, felsefesini, sosyolojisini, estetiğini, ilmi ve ameli gayelerini tedris müesseselerinin gelişmesiyle mümkündür». Fındıkoğlu'na göre «Ziya Gökalp bu noktaya son derece ehemmiyet vermiştir»⁹.

Fındıkoğlu'nun bizzat kendisinde de bu fikrin (yani dinin Türk kültürü açısından asrın icaplarına en uygun bir şekilde yorumlanması gerektiği fikrinin) varlığı hissedilmektedir. Nitekim, Mevlana'nın sema icratiyle, dinî ibadetleri özellikle aşk ibadeti haline getirme cehdini Fındıkoğlu taktirle karşılamıştır. Hüseyin Avni Göktürk'e göre: «Fındıkoğlu, hayat mecmuasında Mevlana ve mevlevî âyinleriyle müziği hakkında bir yazı yazarak yedi bu kadar asır evvel camiye müzik sokarken, Mevlana'nın gösterdiği büyük ve medeni dehayı övmüş ve daha sonra softaların buna karşı çıkması olmasaydı bugün yalnız iki üç asırlık olan Avrupa Klasik müziğinden çok hem de pek çok ileri, mütekâmil bir (klasik) müziğimiz olacağını ... telmih etmiştir»¹⁰.

(8) Z.F.F. aynı eser, Sf. 144.

(9) Z.F.F., aynı eser, sf. 145.

(10) Hüseyin Avni Göktürk. Prof. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu Anarken, Fındıkoğlu Armağanı, İ. Ü. İktisat Fak. Neşr. Fakülteler Matb. İst. 1977.

İslâmın öz değerlerinin Türk - İslâm kültüründen yavaş yavaş kayıp gittiğini idrak eden Gökalp ve onu takiben Fındıkoğlu bu değerlerin gerçek yorumuna dayalı fakat laik bir mâşeri düzenin felsefesini canlandırmak hedefini güttüler. Fındıkoğlu, Gökalp'ın Durkheim doktrininde karar kılmasının sebeplerini şöyle açıklar:

«Evvvelâ Gökalp mizaç itibariyle kitle ve cemiyet içinde kaybolmak, bir katre olarak deryaya karışmak isteyen bir insan tipine mensuptur. İkinci olarak Diyarbakır'da iken tetkik ettiği Muhyiddin-i Arabi kendisine tasavvuftaki fenâ (yokluk) fikrini aşladı. Bu fikir sonradan laikleşti ve Allah'ta fena bulmak ihtirası, yerini cemiyette fena bulmak ihtirasına bıraktı. Nihayet Osmanlı cemiyetinin ve bu cemiyet içinde Türk unsurunun kuvvetli bir içtimaî şirazeye (düzene) ihtiyacını çok derinden hissetti. Ferdi cemiyet içinde eriten fikirlerin sahibi olan Fransız içtimaiyatçısına bu yüzden kapıldı»¹¹. Gökalp'in:

Benim hakkım, menfaatim, arzum yok
Vazifem var, başka şeye lüzum yok

mısralarının ifade ettiği gerçek (yani İslâm felsefesi açısından hatalı olan farksız cem idraki) benlik hissini cemiyet içinde ve daha sonra milli benlik duygusunun milletlerarası birlik idrakinde tamamen yok edildiği tek cepheli sayılabilecek birlik şuuru fikrini getirmez mi? Böyle bir farksız cem politikası bizi milletlerarası birlikler içinde millet olarak eriyip yok olmaya götürmez mi? Halbuki Gökalp milliyetçiliği hararetle müdafaa etmiştir.

Fındıkoğlu, Ziya Gökalp'in fikirlerini izah ederken onun İngiliz seciyesi hakkındaki görüşlerine önemle parmak basar. Fındıkoğlu'na göre Gökalp İngilizlerdeki vatani ahlaka hayrandır. Buna karşılık İngilizlerin medeni ahlakı noksandır. Gökalp'in vatani ahlak tabiriyle kastettiği şeyin milli fedakârlık psikolojisi olduğunu, medeni ahlak terimiyle de milletlerarası adalete bağlılığı ifade ettiğini belirten Fındıkoğlu, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerini idrak eden bir mütefekkir olan Gökalp'in bu hassasiyetini haklı bulur. Gerçekten Gökalp'e göre İngilizlerin hemen hemen hepsi milli yapıları içinde bütünleşmiş birer içtimaî insandırlar. Halbuki İngilizin mantığında milletlerarası hayatta genel ve soyut kurallara uyma psikolojisi pek fazla kökleşmiş değildir¹². O halde İngiliz mantığı Osmanlı mantığının tam aksidir. Osmanlı Türkleri asırlar boyunca hiç bir istismar politikası gütmeksizin yayıldıkları

(11) Z.F.F., adı geçen eser, Sf. 109.

(12) Z.F.F., aynı eser, Sf. 35.

ülkelerde soyut tevhit kuralından kaynaklanan bir genel adalet politikası uygulamışlar, fakat bu arada kendi milli birliklerini yavaş yavaş kaybetmişlerdir.

Bundan ötürü, Fındıkoğlu, Gökalp'in Osmanlı cemiyeti içinde Türklerin kuvvetli bir içtimai şirazeye ihtiyacı olduğuna dair bir idrak taşıdığını belirtir. Şiraze, geniş manada «düzen» anlamına gelen bir kelimedir. Dar manada ise kitap cildi anlamına gelir. Fakat, kelimenin dar ve geniş manaları arasında sıkı bir mânâ bütünlüğü vardır. O kadar ki Gökalp ve onu takip eden Fındıkoğlu, çok haklı olarak, milli birliği sağlamak üzere Türk unsurunu dağınıklıktan kurtaracak ve (bir kitabın formlarını birleştirip düzene koyan bir kılıf gibi) bütünleştirecek kültür değerlerinden şiraze olarak bahsetmektedirler.

Fındıkoğlu Gökalp'i incelerken bu şiraze'nin, Gökalp'in fikriyatına göre dinin (yani İslâmiyetin) içtihat kapısının kapanmasıyla birlikte şeriat uleması tarafından kısırlaştırılmış, (dondurulmuş, kabuklaştırılmış) kısmı olmadığını belirtir. Hiç bir kitabın formlarını birleştiren şiraze mânâ itibarıyla birbirini tutmayan (aralarında bir mânâ bütünleşmesi olmayan) dağınık fikirleri toplayıp biraraya getirmez. Bunun gibi, bir milletin fertlerini toplayıp biraraya getirecek olan manevi değer hükümleri de o türlü hükümler olmalıdır ki, hem sosyal muameleler değişen yapıya uygun olarak yeni hukuki normlarla idare edilebilsin, hem de bu laik hukuk yine İslâm kültürünün bütünlük sağlayıcı öz değer hükmüne uygunluğunu korusun.

Ziyaeddin Bey, kendisi ne ferdi cemiyete, ne de cemiyeti ferde feda etmeyen bir düşünce sistemine sahip bir ilim adamı olarak endüvidüalizme düşman gibi gördüğü Ziya Gökalp'i tenkit eder. Fındıkoğlu, İslamiyetin ne ferde ne de cemiyete ağırlık vermeyen ikisinin önemini dengeleyen bir sistem getirdiği idrakine sahiptir. Keza, İslamiyetin müspet ilimlerle de uyum içinde olmasının ifade ettiği müspet özelliklere hayrandır.

Fındıkoğlu'na göre zaten «bir müessese gibi düşünülecek pozitif dinlerle yine bir müessese gibi gözönüne alınacak diğer sosyal hadiseler arasındaki bağılılık, yeni sosyoloji doktrinlerinin esaslı seviyelerinden birini teşkil etmektedir.»¹³ Kaldı ki, pozitif dinlerin getirdiği sosyolojik, biyolojik, astronomik... kaziyeler (hükümler) birer ön hüküm halinde ele alınıp da ilmi araştırmalarla sınındığı zaman ispat edilir nitelikte oldukları görülen, İslâmiyet ve diğer kitaplı dinlerin tahrif edilmeden

(13) Z.F.F., Metodoloji Nazariyeleri, Sf. 116.

evvelki asli hallerine uygun olabilir. İslamiyetin pozitif olma özelliğini gösteren en açık delil Batı medeniyeti karanlık çağını yaşıyorken, dini, felsefi ve ilmi izah usullerinin üçünü içi içe (birlikte) idrak ederek tümünden gelim ve tüme varım metodlarını semereli bir şekilde birleştiren İslam kültürünün yetiştirdiği şahıslardır. Bunların hepsinin birden, alimlik vasıflarının yanında mutlaka tasavvuf erbabı olma vasfını da birlikte taşımaları sebepsiz değildir. O halde, İbni Haldun'un metodolojisine de müspetlik vasfını atfeden Ziyaeddin Fahri haklıdır.

Fakat, Batı âleminin daha sonraki ilim hayatı, Bacon ve sonra Auguste Comte ile pozitivizmin dinden ayrı bir safha olarak ele alınmasına şahit olmuştur. Bu ayrılmayı müdafaa eden Comte haklıdır. Çünkü Hristiyanlığın müspet ilimlerin ispatına açık olan hiç bir genel hükümü, hiç bir şumullü kaziyesi mevcut değildir. O halde, Batıda takip edilmesi gereken metod, ister istemez sadece tüme varım (istikra, endüksiyon) metodu olacaktır. Zaten Comte, bu ayrılmanın müdafaaasını yapmazdan evvel Bacon (1561 - 1626) bu ayrılışı fiilen gerçekleştirmiştir.

Ziyaeddin Fahri, her müfrit (aşırı) akımın, ardından aksi istikamette bir müfrit akıma yol açtığını belirtir. Descartes'in akılcılığı da aynı şekilde Bacon'da aşırı tecrübecilik temayülüne yol açmıştır.

Fındıkoğlu'na göre Batı'nın pozitivizmi de daha sonraları ilmi metodolojide metafiziğin ağırlığının artmasına yol açmıştır. Zaten «Bacon, muhakeme ilimlerini «felsefe» adı altında topluyor ve üç kola ayırıyordu: 1 — Tanrı 2 — Tabiat, 3 — İnsan

Muhakeme ilimlerinin başında gelen tanrı mevzuu, Bacon'un nazarında bu üç ilim için hem bir başlangıç, hem de diğer ilimlere şamil bir neticedir. Ağacın gövdesi ile ana dalları karşısındayız. Gövde, dikkatimizi çekiyorsa da «Gai illet - ana sebep» şimdilik bilgimizin sınırlarını dışındadır. Bu, belki dalların bilgisinden sonra teşekkül edecek bir «külli ilim - Science Üniverselle, genel ilim» olabilir. Bununla beraber asıl hâkim düşüncesi bütün ilimlere kubbelik yapacak, fakat aynı zamanda «vah'y-Revelation»a da yabancı kalmayacak, bir ilâhiyat tasavvurunda toplandığı doğru ise de, «bütün (genel) ilim» yanında Eflatun'un ve umumiyetle teoloji mensuplarının aksine olarak «parça ilim» fikrine daha çok ehemmiyet verdiği de aynı derecede doğrudur». Yine Ziyaeddin Fahri, Bacon'un fikirlerini daha açık olarak şu cümlelerle de özetler: «Bacon'un adetâ vecizleşmiş olan bir düşüncesi, ilmin ikmalinden (tamamlanmasından) sonra teolojiye giden yolun kolayca yürüneceğine

de işaret etmektedir. Yarım ilim bizi Tanrıdan uzaklaştırırken, tam ilim bilakis bizi Tanrıya yaklaştırıyor.»¹⁴

Bacon'un bu fikirlerini nakleden Fındıkoğlu tüme varım usulüne dayalı «parça ilim» zihniyetinin dahi, ilimler ilerledikçe, ister istemez bizi külli ilim fikrini bize telkin eden İslâmi anlayışa ulaştıracağına dikkatimizi çekmektedir. Bu ulaşma bizi, tüme varım ve tümden gelim metodlarının birleşmesinden hasil olan en mükemmel metodolojiye ulaştıracaktır. Böyle bir metod anlayışı artık dış âlem (kozmos) ile insanın iç alemi (etos) arasındaki ayrılığın sun'i bir soyutlama olduğunu idrak etmemize de yarayacaktır.

Ziya Gökalp, kütle içinde kaybolma (yani ferdi psikolojiyi cemiyet menfaatinin ön plana alan bir psikoloji haline getirme) hedefine sahipti. Durkheim'in tamamen laik bir zihniyetle ve sosyalist bir görüş açısından ele aldığı fert-cemiyet ilişkisinin, cemiyete ve sosyal müesseselere ağırlık veren karakteri, Ziya Gökalp'te ferdin subjektif aleminde terbiye yolu ile yapılacak ıslahatın önemini de kuvvetle vurgulayan bir görüş haline geldi. Ziyaeddin Fahri ise, bu terbiyenin, fert ve cemiyet arasında denge hasil edecek bir etkiye sahip olabilmesi için, yozlaştırılmamış İslâm felsefesinin önemini vurguladı ve asırlardan beri böyle bir felsefeye yabancılaşmaktan ötürü aldığımız kültürel yarayı ve müsteşriklere ait kongrelerde bile sesimizi duyuramayışımızdan duyduğu ele mi belirterek kendisinden sonra gelecek nesillere en mükemmel yolu gösterdi¹⁵.

(14) Z.F.F., aynı eser, 151.

(15) Z.F.F., İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, C: IV, 1964, Sf. 112. (XXVI. Delhi Milletlerarası Şarkiyat Kongresine ait Konferans).