

de olmayan yerlerde bulunması ilgi çekicidir.

Richard Hartmann, 1920'li yıllarda Yenişehir'e yaptığı ziyaret sırasında zâviyenin etrafının mezarlıkla çevrili olduğunu söylemektedir. Günümüzde bu mezarlıktan iz yoktur. 1928'de zâviyede incelemeler yapan Franz Taeschner, zâviyenin çevresinde yine günümüze gelmeyen ve sanat değeri taşımayan küçük bir mescid ve bitişindeki türbeden bahsetmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına ait bir fotoğraftan (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90.755, rs. 21) zâviyenin güneyinde yer alan bu yapıların her ikisinin de dört duvar üzerine hafif eğimli kırma çatıyla örtülü yapılar olduğu anlaşılmaktadır. Üstü kiremit örtülü çatısının üzerinde alem bulunan mescidle gösterişsiz türbe birbirine bitişik durumdadır. Güney dış duvarına ilâve edilmiş cumba şeklinde bir çıkıntı göze çarpar. Taeschner'in tanımlamalarından anlaşıldığı kadarıyla yapının giriş cephesinin önünde etrafı bir duvarla çevrili, ortasında bir kuyu bulunan avlu mevcuttu. 1950'li yılların başında harım kısmı su deposu olarak kullanılan yapı 1965'te Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyona alınmış, oldukça uzun süren restorasyondan sonra cami olarak açılan binanın çevresi genişçe bir park şeklinde (Baba Sultan Parkı) düzenlenmiştir. Bugün yapı tekrar restorasyona muhtaç duruma gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 218; Aşıkpaşazâde, *Tarih* (Atsız), s. 216, 231-235; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 9, 13; R. Hartmann, *Im Neuen Anatolien. Reiseindrücke*, Leipzig 1928, s. 42-43, lv. XIV; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *1558-1589: On Altıncı Asırda Bursa*, Bursa 1940, s. 69-70; Semavi Eyice, "La mosquée-zaviyeh de Seyyid Mehmed Dede à Yenisehir", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens: in Memoriam Ernst Diez* (haz. Oktay Aslanapa), İstanbul 1963, s. 47-66; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", *İFM*, XXIII/1-2 (1962-63), s. 23, 33, 52; a.mlf., "Cami", *DİA*, VII, 72; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 208-216, rs. 299-309; a.mlf. - İ. Aydın Yüksel, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârîsi*, İstanbul 1976, s. 101; Oktay Aslanapa, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl)*, Ankara 1977, s. 106, 186; Yıldız Demirel, *Osmanlı Mi'mârîsi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453*, İstanbul 1979, s. 656-659, rs. 730-734, pl. 27; S. Yıldız Ötügen v.dğr., *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 603-607, rs. 331-334, plan 146; Sedat Emir, *Erken Osmanlı Mi'marlığında Çok-İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zâviyeler*, İzmir 1994, II, 51-62, rs. 124-169; *Akdeniz'de İslâm Sanatı-Erken Osmanlı Sanatı-Beyliklerin Mirası* (haz. Gönül Öney), İstanbul 1999, s. 149-151; Özdemir Şarman, *Bursa Yenisehir: 1301-2001*, Bursa 2001,

s. 54-56; Franz Taeschner, "Das Heiligtum des Postin Pos Baba in Jenischehir", *Isl.*, XX (1932), s. 116-126; K. Otto-Dorn, "Das Islamische Iznik", *Istanbul Forschungen*, XIII, Berlin 1941, s. 56, 68, 77, 85; Selda Kalfazade, "Erken Osmanlı Mi'marisindeki Tuğla Rozetler Hakkında", *STAD*, sy. 1 (1987), s. 12-17.



EBRU KARAKAYA

POZİTİVİZM

Geçerli bilgiyi
olguların bilgisinden ibaret gören
ve metafizikle dinî bilgiyi
geçersiz sayan felsefe akımı.

Terim Fransızca'da "gerçek, olgu, kesin, kanıtlanmış, olumlu" gibi anlamlara gelen **positif** kelimesinden türetilmiştir. Pozitif bilim kavramı, olgularla ilgili kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade ettiği için pozitivizmin ekseninde durmaktadır. Terimi ilk defa sosyalist düşünür Claude Henri de Saint Simon (ö. 1825), bilimsel yöntemin önemini belirtmek ve sosyal felsefe bakımından ifade ettiği anlamı ortaya koymak için kullanmış, daha sonra pozitivizmin kurucusu Auguste Comte tarafından benimsenerek bir felsefi sistemin adı haline getirilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan bu felsefe akımı, XX. yüzyılın ilk yarısına kadar birtakım farklılaşma ve dönüşümlere uğrayarak yaygın hale gelmiştir. Bu akımdaki ilk yol ayrımı da XIX. yüzyılda gerçekleşmiş ve temel fikirlerde uzlaşmakla birlikte bu akımın dayandırıldığı araştırma alanları bakımından farklılık gösteren sosyal pozitivizm ve evrimci pozitivizm şeklinde iki ayrı yön takip etmiştir. Comte tarafından kurulan ilki, bilimin yöntemini ve sonuçlarını kullanmak suretiyle daha âdil bir sosyal örgütlenmenin sağlanabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Öncülüğünü İngiliz filozofu Herbert Spencer'in yaptığı ikincisi ise toplum ve tarih kavramı üzerine değil doğa kavramı üzerine temellendirilmiş olup özellikle fizik ve biyoloji alanlarını esas almıştır. Böylece ana fikrin ağırlık merkezi, sosyal pozitivizmin toplumsal ve tarihsel ilerleme kavramından fiziksel ve biyolojik evrim kavramına kaydırılmıştır. Aynı yüzyılın sonlarında gelişen empiriyokritisizm de bir eleştirel pozitivizm akımı şeklinde ortaya çıkmış, pozitivizmin duyurucu ve deneyci kanalı olarak yeniden ve radikal bir biçimde formüle etmeyi denemiştir. Eleştirel pozitivizm, ortaya koyduğu felsefi birikimle XX. yüzyılda ortaya çıkan ve 1940'a kadar özellikle mantık, matematik ve dil felsefesi alanındaki görüşleriyle etkili olan mantıksal

pozitivizm akımı için bir etki alanı, hatta bir temel oluşturacaktır (bu tasnif için bk. *EP*, VI, 415).

İki ayrı yüzyıla ait iki ayrı pozitivizmin olduğu kabul edilmekle birlikte bu akımın karakteristik olan temel fikirleri süreklilik göstermiştir. Bu fikirler şöylece sıralanabilir: a) Bilimsel bilgi tek geçerli bilgidir. b) Bilginin mümkün olan yegâne nesnesi olgulardır; metafizik ve teolojik düşünceler olgusal karşılığı olmayan spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızdır. c) Felsefe bilim dışı bir yöntemle sahip olamaz; onun görevi bütün bilimler için ortak olan genel ilkeleri bulmaktır. d) Evrensel ve önsel nitelikli tek bir yöntem söz konusudur ve bu yöntem hem doğa hem de beşerî bilimler için aynıdır; bütün bilimler fiziğe indirgenebilir. Pozitivist felsefe üzerine önemli bir eser yazmış olan Leszek Kolakowski, pozitivizmin ilkelerini daha felsefi bir terminoloji içinde şöyle ortaya koymuştur: a) Olguculuk (phenomenalism). Öz ve olgu arasında hiçbir ayırım yoktur. Geleneksel metafizik sistemlerin olguları sıradan yöntemlerle bilinmeyecek bir hakikatin tezahürleri şeklinde tanımlanması pozitivizm açısından hiçbir anlam taşımaz. Gerçeklik, duyu ve deneylere konu olan olgulardan ibarettir. Cevher, ruh, metafizik sebep gibi kavramların bilimsel açıklama gücü yoktur. b) Adcılık (nominalism). Bilginin tikel ve somut nesnelerden başka gerçek bir referansı yoktur. Bilinebilen dünya tikel ve gözlemlenebilir olguların toplamından ibarettir. Bilimdeki soyut kavramlar deneylerin derlenip kaydedilme yönteminden başka bir şey değildir ve deney ötesi olan bağımsız bir gerçeklik alanına atıfta bulunmaz. c) Değer ve norm ifadelerinin konumu. Olguculuk ve adcılığın mantıksal bir sonucu olarak değer yargıları ile normatif önermeler bilimsel bilgi alanına girmez. d) Bilimsel yöntemin birliği. Bütün deney / deneyim alanları için tek bir bilimsel araştırma yöntemi vardır. Bazı bilimlere ait alanların niteliksel farklılık ve kendine özgü nitelik arzettiği iddiasıyla birden çok yöntem var sayılamaz. İdeal bilimsel yöntem ise fizik biliminin yöntemidir (*Positivist Philosophy*, s. 11-19).

Tarihsel kökleri itibarıyla pozitivizm Francis Bacon'ın eserlerine, David Hume'un deneyci felsefesine ve genel olarak Aydınlanmacı düşüncelere kadar geri götürülmektedir. Hatta bu akıma ait ana fikirlerin Roger Bacon, Ockhamlı William ve Paris nominalistleri tarafından geliştirildiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (*a.g.e.*, s. 20-23). Pozitivizmi doğuran düşünce iklimi,

XVIII. yüzyıl sanayi devrimi ve onun etki-leyici teknolojik başarılarının bilimin mutlak geçerliliği ve evrensel ilerlemenin zorunluluğu hakkında yaydığı iyimserlik dalgası olup pozitivist filozoflar bu iklimi dünya çapında ve hayatın bütün yönleriyle ilgili bir felsefi projeye dönüştürmeye çalışmışlardır.

Bu akımın sosyal pozitivism denilen koluna Fransa'da Saint Simon ve öteki sosyalist düşünürlerle Auguste Comte, İngiltere'de Jeremy Bentham, James Mill ve oğlu John Stuart Mill gibi faydacı filozofların öncülüğünde geliştirilmiştir. Saint Simon'un savunduğu, bilimsel ilerleme sebebiyle insanlığın teolojik ve metafizik doktrinlerini temellerinden eden yepyeni bir çağa girdiği ve bilimden ilham alan pozitivist bir felsefenin öncülüğünde yeni bir toplumsal birlik ve örgütlenmeye gitmesi gerektiği düşüncesi Auguste Comte tarafından geliştirilerek esasını "üç hal kanunu"nın oluşturduğu kapsamlı bir sisteme dönüştürülmüştür. Bu yasaya göre genel olarak insanlık tarihi ve insanlığın bilgi birikimi sırasıyla teolojik ve metafizik aşamalardan geçmiş ve pozitif denilen aşamaya erişmiştir. Teolojik aşamada insanlık doğal olguları doğrudan doğruya doğa üstü güçlerin bir eseri olarak görmekte, metafizik aşamada bu güçlerin yerini birtakım soyut güçler almaktadır. Pozitif aşamaya gelindiğinde artık insanlık, doğal olguların fizik ötesine atıfta bulunan mutlak sebeplerini araştırmayı terkederek olguların işleyişini yöneten doğa yasalarını keşfetmeye yönelmektedir. Bu aşamalar insanlık tarihine ait ilerlemenin zorunluluğunu ifade etmektedir. İlerleme ise bu sürecin yalnızca aletleri olan fertler tarafından değil tarihin gerçek öznesi olan insanlık tarafından gerçekleştirilmektedir. Comte'un felsefesinde insanlık büyük varlık olarak adlandırılmakta, büyük fetiş (yeryüzü) ve büyük yol ile (uzay) birlikte bir üçleme oluşturmaktadır. Söz konusu üçlemede insanlık geleneksel dinlerin Tanrı'sıyla yer değiştirmesi gereken bir ulûhiyete sahiptir. Comte tarafından bu suretle bir bilim ve insanlık dini şeklinde tanımlanan pozitivism, yöneticilerini pozitivist filozofların teşkil ettiği ve ilkeleri sınırlı birtakım özgürlüklere rağmen pozitivist dinin temel inançlarından sapmayı imkânsız kılan mutlakiyetçi bir rejim öngörmektedir. Filozofa göre bilimler pozitif aşamanın gerekli kıldığı biçimde ve zirvesinde sosyoloji yahut öteki adıyla sosyal fiziğin yer aldığı bir hiyerarşi içinde sıralanır. Bilim olguları hesaplayıp öngörecektir, bu öngörüler de bili-

me dayalı doğru uygulamayı mümkün kılacaktır. John Stuart Mill ise Saint Simon ve Comte'un pozitivism yüklediği sosyal işlev fikrinden etkilenmekle birlikte sosyal örgütlenmede mutlakiyetçi yaklaşımları benimsemeyerek bireyin gelişimi ve özgürlüğünü vurgulamış, insan varlığının herhangi bir otoritenin müdahalesine karşı korunmuş kutsal bir kale olduğunu savunmuştur. Onun pozitivism gelişimine en önemli katkısı bilimin deneysel yönünü ön plana çıkarmasıdır. Mill'e göre tümevarım bilimin yegâne yöntemi ve temelini doğa yasalarının tek biçimli olmasında bulur. Filozof, insanın dinî deneyiminin doğada eksik ve sınırlı bir gayeci düzenin olduğu fikrine götürdüğünü kabul etmişse de bu durumun ancak sınırlı bir kudretin ulûhiyetine inanma imkânına meşruyet tanyabileceğini ileri sürmüştür.

Evrimci pozitivism ise sosyal pozitivismdeki ilerleme kavramının yerine ana fikri çok farklı olmayan evrim kavramını yerleştirmiş, XIX. yüzyılda jeoloji ve biyoloji alanlarında geliştirilen evrimci görüşleri inorganik ve organik âlemden başlayıp beşerî ve tarihsel alana kadar yaymıştır. Bu akımın kurucu filozofu Herbert Spencer, basitten birleşğe doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal düzeyden bitki ve hayvanların biyolojik yapısına doğru seyrettiği şeklindeki modeli insan medeniyetinin gelişim sürecine uygulamıştır. Filozofa göre evrimin her varlık alanına ait görünüşleri birer bilim tarafından tesbit edilecek, felsefe bu bilimsel sonuçların tamamıyla birleşik olan bilgisini en geniş anlamdaki genellemelere giderek ortaya koyacaktır. Comte'u bu açıdan takip etmekle birlikte Spencer ondan farklı olarak bilim ya da felsefenin dinin yerine geçmeyeceği görüşündedir. Bilimlerin görevi olguların bilgisini ucu açık biçimde genişletmek iken din kâinat denilen bütüncül varlığın daima yorumlanması gereken gizemini hatırlatmaktadır. Kâinatın taşıdığı ve dinlerin hatırlattığı gizem olguların ötesindeki mutlak bir kudretin varlığı ile ilgilidir. Spencer olguların bilgisinin kendi zaman ve mekân şartları içinde sınırlı ve göreliliğini, olguların ötesindeki kudretin ise mutlak olduğu için bilinmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu bilinmezlik bilim ve felsefede çözümlenmeden kalan mekân, zaman, madde, enerji, şuur, ruh gibi problemlerin varlığı tarafından güçlü biçimde hissettirilmektedir. Spencer'in bu agnostik tutumu bilimin çözemediğini inkâr etmek şeklinde değil tam aksine bilimin sınırlarını aştığı için bilinemez sayılan,

ancak bütün bilinemeziğine rağmen kendisiyle topyekün âlem varlığının açıklandığı bir mutlak kudreti varsaymak şeklinde kendini göstermektedir.

Olguların yegâne gerçeklik olduğu şeklindeki yaygın pozitivist iddiayı, onların gerçekliğini birbirine bağımlı ve birbiriyle ilişkili duyumlar dizisine indirmek suretiyle köktenci bir deneyciliğe dönüştürmek isteyen Ernst Mach ve Richard Avenarius, Almanya ve Avusturya'da empiri-yokritizm olarak bilinen eleştirel pozitivismi geliştirmişlerdir. Eleştirel pozitivismin ilgi alanına girmeyen mantık onların gerçek halefi olan mantıksal pozitivism akımının mensupları tarafından ele alınacak ve pozitivism XX. yüzyıla deneysel ve mantıksal yönleri bütünleştirilmiş yeni bir epistemolojiyle girecektir.

Mantıksal pozitivism Moritz Schlick'in Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Freigl ve bir dizi bilim adamıyla birlikte 1920'lerin başında Viyana Çevresi'ni kurmasıyla başlamış, başını Hans Reichenbach'in çektiği bazı düşünürlerin Berlin'deki pozitivist etkinliğiyle desteklenmiş ve 1930'ların sonunda Carnap'ın bir daveti kabul etmesiyle Chicago'ya taşınmıştır. Hareket 1940'larda son bulmakla birlikte Gilbert Ryle ve Alfred J. Ayer gibi İngiliz analitik filozoflarının dolaylı etkileriyle devam etmiştir.

Mantıksal pozitivism göre duyu bilgisi en açık bilgidir ve duyu deneyimiyle doğrudan ilgili olmayan herhangi bir kavram gözlem verisine indirgenmelidir. Metafizik kavramlar başta olmak üzere gözlem ve deney yöntemi bakımından olgular dünyasında karşılığı olmadığı gerekçesiyle anlamsız sayılıp reddedilmelidir. Bu yaklaşımlarıyla mantıksal pozitivistler Comte'un metafizik aleyhtarı tutumu paylaşmışlar, felsefeye yine bilimsel işlev yüklemekle birlikte onu bir bilgi ve doktrin olarak değil bir mantık modeli, önermelere açıklık getiren bir analiz yöntemi olarak tasarlamışlardır. Bu analiz bilimin ulaştığı sonuçlardan ziyade bilimin kendisinden hareket ettiği başlangıç varsayımlarına yönelecek, bizim karmaşık fikirlerimizi teşkil eden "mantıksal atomlar"ı en basit halleriyle ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple mantıksal atomculuk olarak da anılan akımda mantıksal analiz denilen yöntem felsefenin formunu, pozitif bilimlere ise konusu ya da maddesini oluşturacaktır.

Esas itibarıyla mantıksal pozitivism tümevarımcıdır (inductivism). Bilim gözlemlerle başlar ve gözlem kendisinden bilimsel bilginin türetildiği güvenilir bir temel sağ-

lar. Bilim insanı, konusuna saf deneyci yöntemle yaklaşacak ve metodolojik şartlarına uygun biçimde elde ettiği gözlem verilerinden hareketle teoriye ulaşacaktır. Tümevarım gözlem verilerinden hareketle genellemelere gitmeyi meşrû, bu genellemeden kalkarak bilimsel öngörülerde bulunmayı mümkün kılar (Chalmers, s. 33-47). Nesnellik gereği olarak hiçbir ön kabul gözlemle deneyi yönlendirmez ve empirik araştırma süreci teoriyi daima önceler. Dolayısıyla gözlem ve teori arasında mutlak bir ayırım söz konusudur. Mantığın görevi geçerli çıkarımların deney öncesi kurallarını formüleştirmek ve bilimin kural ve kavramlarına açıklık getirmektir. Ancak doğruluğun asıl kaynağı mantık değil gözlem ve deneydir. Böylece mantıksal pozitivistler de tek, evrensel ve deney öncesi bir bilimsel yöntemin varlığını öngörmüş oldular. Söz konusu açıklık idealine hiçbir surette uygun sayılabozan metafizik problemler bu akımın filozoflarına göre sözde problemlerdir. Derin bir karmaşıklık taşıdıklarından ötürü çözümlenemez oldukları için değil ortada çözülecek bir şey olmadığı için böyledirler. Metafizik sorular belki soru formundadır, ancak olgusal gerçeklikle ilgili herhangi bir içerikten yoksundur. Dolayısıyla felsefe alternatif metafizik cevaplardan birini tercih etmek durumunda değildir. Çünkü hiçbir metafizik soruda cevap gerektiren bir durum söz konusu olmaz. Bu tutum agnostisizmin tutumuyla karıştırılmamalıdır; çünkü mantıksal pozitivistlere göre agnostisizm de tıpkı teizm ve ateizm gibi sözde bir problemin alternatif cevabından ibarettir. Nitekim agnostikler de metafizik bir soruyu anlamlı bulmakta ve sadece cevabının bilinmeyeceğini ileri sürmektedir. Böylece mantıksal pozitivistler mantıktaki doğru ve yanlış kategorilerine “anlamlı / anlamsız” kategorisini eklemiştir. Bilim önermelerin doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek, felsefe ise mantıksal analiz yöntemiyle önermelerin bilimsel araştırmalar için anlamlı olup olmadığını belirleyecektir. Akıma mensup filozoflar anlamlı ile anlamsızın arasını ayırt etmek için “doğrulanabilirlik” (verifiability) dedikleri bir ölçüt ya da ilke öngörmüşlerdir. Mantıksal pozitivizmin anlamın doğrulanabilirlik teorisine göre bir önermenin anlamlı olması doğrulanabilir olmasına, doğrulanabilir olması anlamlı olmasına bağlıdır. Daha yalın bir ifadeyle önermenin anlamı doğrulama yönteminde yatmaktadır. Doğrulama ise bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu sınamanın bilimsel yöntemiyle aynı şeyi

ifade eder. Doğrulanabilirlik ölçütünün tatmin edici bir formülüne ulaşmak mantıksal pozitivistleri daima meşgul etmiş, ancak bütün bilim camiasında benimsenen ya da akımın bütün üyeleri arasında ittifakla kabul edilen bir formüle ulaşmaları mümkün olmamıştır (toplu bilgi için bk. *International Encyclopedia*, XII, 389-395).

Mantıksal pozitivizm genel olarak teori-gözlem ayırımı, bilimin ilerleyişinin deneyci-tümevarımcı yorumu, doğrulanabilirlik ilkesi ve bilimlerin birliği iddiaları bakımından ciddi eleştirilere mâruz kalmıştır. Pozitivizmin teorik ifadelerin gözlem ifadelerinin tümevarımsal bir karşılığı olduğu, dolayısıyla gözlem ifadelerine indirgenileceği iddiası bir yandan tümevarım problemiyle ilgili tartışmalar öte yandan teorik ifadelerin gözlem ve deneyi daima öncelediği, hatta ona rehberlik ettiği tesbitiyle sarsıntıya uğramıştır (Chalmers, s. 69-80). Her şeyden önce doğrulama kavramıyla ilgili dil ve mantık analizleri, bir bilimsel önermenin doğrulanmasının bu önermenin gerektirdiği sonsuz sayıda önermenin de doğrulanmasını zorunlu kıldığı gerekçesiyle imkânsız olduğunu, açıkçası bilimde tam bir doğrulamanın mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Bundan çıkan genel sonuç bilimsel teorilerin konu edindiği nesnelerin mahiyetini tam olarak yansıtmadığıdır; çünkü bilimsel teoriler sonuçta insan zihninin inşaları olup doğrudan doğruya dış gerçeklik tarafından belirlenmezler (Ural, s. 136-138). Mantıksal pozitivizmin doğrulanabilirlik ölçütüne yönelik önemli bir eleştiri post-pozitivizmin eleştirel gerçekçilik koluna mensup olan Karl R. Popper'den gelmiştir. “Yanlışlarımızdan öğreniriz” ilkesinden yola çıkan Popper bir bilimsel teorisin doğrulanmasının imkânsız olduğunu, ancak yanlışlanabileceğini savunmuştur. Tümevarımın bir efsane olduğunu öne süren Popper, gözlem ve deneyin teoriyi öncelediğini ve dolayısıyla teoriye tümevarımla ulaşıldığını savunan mantıksal pozitivizme karşı teorilere ulaşmada sezginin rolünü vurgulamıştır. Filozofa göre bilim problemlerle başlar ve bilim insanları söz konusu problemlerin muhtemel çözümleri olarak hipotezler öne sürerler. Hipotetik-dedüktif yaklaşımın bilimselliği garanti etmesi, hipotezlerin gözlem ve deneyle sınanabilir ve yanlışlanabilir olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirliktir (falsifiability). Buna göre Marksist tarih teorisi, Freudcu psikanaliz ya da Alfred Adler psikolojisi gibi her şeyi bütün alternatifleriyle açıklayabilecek biçimde kurgulan-

mış teoriler yanlışlanamadığı için bilimsel sayılamaz. Bilimsel ilerlemeyi sağlayan yanlışlanamaz teorilerin durmaksızın doğrulanması değil, yanlışlamanın getirdiği eyleyici sonuçlardır (Chalmers, s. 82-98).

Post-pozitivizmin köktenci kanadına mensup sayılan Thomas S. Kuhn ise bilimsel araştırmayı pozitivist anlamda önsel bir akfî yöntemle dayandırmayı reddetmiş, araştırma süreçlerinin metafizik inançlar, sosyolojik kabuller ve nihayet inşa edilmiş zihni yapılarla ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bütün bu inanç, kabul ve yapılar “paradigma” adını alır ve genel olarak içinde bilimsel teorilerin hayat bulduğu, tercih edildiği ya da terkedildiği sosyokültürel çevreye tekabül eder (Masterman, s. 65). Bilim felsefesinde sarsıcı etkiler doğuran paradigma kavramı bilimsel teorilerin ne doğrulanabileceği ve ne de yanlışlanabileceği anlamına gelmekteydi ve bilimsel gelişmeyi doğruların birikmesi yahut yanlışların elenmesi şeklinde açıklayan görüşleri reddetmeyi gerektiriyordu. Dolayısıyla bilimin tarihsel yolculuğu evrimsel ve birikimsel nitelikli bir ilerleme şeklinde değil devrimsel dönüşümler şeklinde açıklanmış oluyordu. Kuhn'un bilim anlayışının pozitivizme karşı olan diğer yönlerinden biri, sosyolojik özelliklerin bilimsel topluluk üzerinde yönlendirici bir rol oynadığı düşüncesi, diğeri ise bir bilimsel teorisin ya da paradigmanın diğerinden daha doğru olduğunu söylememize imkân verecek hiçbir nesnel ölçütün bulunmadığı fikridir. Açıkçası bir teorisin diğerlerine tercih edilmesi sosyokültürel etmenlerle yakından ilgilidir. Bu fikirlerin kaçınılmaz sonucu tarihsellikte şekillenen bir epistemolojik gerekliliktir (epistemological relativism) ve pozitivist anlamdaki bir bilimsel ilerleme fikrini tartışılır kılmaktadır.

Bu fikirler, Paul Feyerabend'in epistemolojik anarşizm olarak da anılan post-pozitivist eleştirilerinde pozitivizmin açık ve kökten bir reddine dönüşecektir. Filozof pozitivizmin iddia ettiği tek ve evrensel bir bilim yöntemi olduğu, bilimsel bilginin öteki bilgi türlerine göre tartışılmaz bir üstünlük ve ayrıcalığa sahip olduğu fikrine şiddetle karşı çıkmış ve özgür bir toplum anlayışı adına bilgi yönteminde mutlak bir çoğulculuğu savunmuştur. Pozitivizm aleyhtarı tutumların bir başka örneği neo-Marksist görüşleriyle tanınan Frankfurt Okulu'nun eleştirilerinde gözlenmektedir. Okulun Max Horkheimer ve Jürgen Habermas gibi ünlü filozoflarına göre mantıksal pozitivizmin çelişkisi kendini tanımayla yönelik bir eleştiri imkânından mahrum

olmasıdır. Çünkü özeleştirel bir tanıma çabası empirik temele dayanmayan kavram ve kategorilere başvurmayı gerektirecek, bu da onları anlamlı dedikleri ifadeler alanından çıkmaya zorlayacaktır. Bu filozoflara göre mantıksal pozitivistin temel yanılgısı toplumsal varlık alanını doğal varlık alanı olarak görmesi ve olgu ile değer arasında mutlak bir sınır çizmesidir. Bu yanılgının toplumsal ve tarihsel bir aktör olan insanın iradesini yok saymaya ve insanı mekanistik bir determinizm şeması içinde sadece bir olgu veya nesne olarak tanımlamaya götüreceği açıktır. Pozitivist yöntemin insanın anlam dünyasını, bu dünyayı belirleyip kuran sosyokültürel etmenleri ve ortak anlamlar dünyasının öznel arası niteliğini göz ardı ettiğini ileri süren yorumcu yaklaşımların sosyal bilimlerde etkin olmaya başlaması da ilgi çekici bir gelişmedir. Modern kökleri mânevî bilimlerin yöntemini doğa bilimlerinden ayıran Wilhelm Dilthey'e kadar geri giden, sosyal bilimlerin insan, kültür, tarih ve toplum varlığı üzerine kendine özgü anlama ve yorumlama yöntemleriyle yaklaşması gerektiği fikri, pozitivistin ısrarla savunduğu bilimlerin birliği idealinin doğurduğu tatminsizlikle ilgilidir ve yorumcu yaklaşımın pozitivist objektiflik ölçütünü sosyal bilimler için bir kuruntudan ibaret görmeye kadar varan sonuçlar doğurmuştur (Kızılcı, s. 74-90). Thomas S. Kuhn'un yukarıda geçen "paradigma" kavramından da ilham alarak bilimsel yöntemin mahiyetini retorik (ikna edici) söylemden ibaret gören nihilist karakterli postmodern yaklaşımı da (bk. Vattimo, s. 181-183) pozitivistme yönelen en amansız reddiyyeyi teşkil etmektedir. Bilimin rasyonel temelleri olduğunu inkârâ yönelen bu türden göreci (relativist) eleştirilere karşılık bilimin ve bilimsel ilerlemenin imkânına yürekten inanan Imre Lakatos gibi bilim filozofları da bulunmaktadır. Lakatos, bilimsel araştırma programları metodolojisi adını verdiği açıklamasıyla mantıksal pozitivistlerin doğrulama, Popper'in yanlışlama ve Kuhn'un paradigma kavramlarını çelişik olmaktan çıkacak şekilde dönüştüren yeni bir senteze yönelmiştir. Bilimsel ilerlemenin bu rasyonel açıklamasına göre "araştırma programı" olarak tanımlanan bir teori daima doğrulanması gereken bir katı çekirdek fikirle her zaman yanlışlanabilir olan ve koruyucu kuşak denilen yardımcı varsayımlardan oluşur. Burada paradigmanın yerini araştırma programı kavramının aldığı anlaşılmaktadır. Bu program asla katı çekirdeğin yanlış olabileceği varsayımını meşrû

saymaz. Koruyucu kuşağı oluşturan yardımcı varsayımların gerektiğinde yanlışlanması ise programın revizyonu için mümkün ve gereklidir. Eğer bilim insanları içinde çalıştığı bilimsel araştırma programının çekirdek fikrini yine bilimsel gerekçelerle yanlışlamaya yönelirse o programı terk etmiş sayılır. Dolayısıyla bir programın terkedilip ötekine geçilmesi, Kuhn'un ima ettiği gibi bir din değiştirme hadisesi gibi değil rasyonel temeller üzerinde gerçekleşir (Lakatos, s. 132-138).

Pozitivistin İslâm dünyasındaki ilk etkileri, bu akımın modern çağın en prestijli başarısı sayılan pozitivist bilimle modern zihniyetin en temel fikirlerinden olan ilerlemeye yaptığı vurgudan kaynaklanmıştır. XIX. yüzyıl pozitivistizminin müslüman ve Türk kültür coğrafyasındaki yansımaları elbette Batı'da olduğu gibi Aydınlanma çağı ve sanayi devriminin tarihsel bir devamı şeklinde kendini göstermiş değildir. Çünkü müslüman dünyası bu tarihsel süreçlerin deneyimine sahip değildir. Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla temas kurmaya çalışan bazı müslüman aydınlar medeniyet bakımından "geri kalmışlık"larının sebebini bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağladılar ve kendi coğrafyalarında pozitivist (müsbet) bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için pozitivist felsefeyi yaymanın uygun bir yol olduğunu düşündüler. Dolayısıyla Avrupa kültürü için pozitivistizm Aydınlanma felsefesinin sonuçlarından biri iken İslâm coğrafyası için ilerleme ve kalkınma (terakkî) için bir hareket noktası sayılmıştır. August Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı ünlü mektuptan İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, adını pozitivist "ordre et progrès" (nizam ve terakkî) sloganından ilham alarak koymasına kadar geçen sürede sistematik bir pozitivist akımın gelişmiş olduğundan söz etmek zordur. Beşir Fuad'ın, "tarîk-i müsbet" dediği ve yalnızca "hakikati sabit olan şeyleri kabul" şeklinde tanımladığı pozitivist yolundaki çabaları bu arada dikkat çeken bir girişim olmuştur (Korlaelçi, s. 104-107, 170-171, 186). İsmail Fenni (Ertuğrul) bu terimi "isbâtîyye mezhebi, hakîkiyye mezhebi, felsefe-i hakîkiyye, felsefe-i ilmiyye, tecrübe ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi terkedenlerin mezhebi" şeklinde tanımlayacaktır (*Lugatçe-i Felsefe*, s. 531). I. Meşrutiyet'in ilânını sağlayan Midhat Paşa'nın Fransız pozitivistleriyle temasları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra pozitivist eğilimlere sahip düşünürler-

den Ahmed Rıza'nın meclis başkanlığına getirilmesi, aynı eğilimlere katılan Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Rıza Tevfik'in de (Bö-lükbaşı) milletvekili olarak meclise girmeleri İttihat ve Terakkî'nin etkin olduğu politik iklim içinde gerçekleşmiştir. Zaman içinde Rıza Tevfik'in Maarif nazırı olması ve dârülfünunda felsefe hocalığı yapması örneğinde olduğu gibi pozitivist eğilimli bazı düşünürler eğitim alanında da nisbî bir etki uyandırmışlardır. Fransızca eğitim yapan, yabancı hocaların ders verdiği mekteplerle Avrupa'ya tahsile gönderilen öğrenciler pozitivist fikirlerin popüler hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Pozitivist eğilimler taşıyan düşünürler içinde Ahmed Rıza, Auguste Comte ve Fransız pozitivistine, Rıza Tevfik, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in fikirlerine ilgi duymuş, bu fikirleri nakletmeye, tanıtmaya ve yaymaya çalışmış, Emile Durkheim'i takip eden Ziya Gökalp ise özgünlüğe yönelen bir sosyolojik ekolü kurmaya gayret etmiştir (Korlaelçi, s. 297-299). Dönemin İslâmcı düşünürlerinin "Kontçu" pozitivistizm karşısındaki tutumu ise İsmail Fenni'nin şu ifadeleriyle özetlenebilir: "Bir müslüman felsefe-i hakîkiyye mesleğini kabul edemez. Çünkü diyâneten Cenâb-ı Allah'ın, ruhun, âlem-i âhiretin vücudunu kabul ve tasdike mecburdur ve bu itikadı onun ne ulûm-ı tabîiyyeyi tahsil ne de usûl-i tecrübiyyeyi hâdisata tatbik etmesine hiçbir vecihle mani olamaz" (*Lugatçe-i Felsefe*, s. 534). Mantıksal pozitivistin Türk felsefe hayatına intikali ise üniversite reformu ardından Hans Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders vermeye başlamasıyla olmuştur. Halil Vehbi Eralp ve Hilmi Ziya Ülken'in Reichenbach'ın fikirlerini tanıtmak üzere yaptığı yayınlar, bunun yanı sıra Ülken'in Moritz Schlick'in *İlim ve Felsefe* adlı eserini Türkçe'ye çevirmesi (1934) mantıksal pozitivistin Türk felsefe hayatındaki ilk yankılarıdır. Nusret Hızır, Hüseyin Batuhan ve Teo Grünberg'in daha sonraki çalışmaları da bu ekolün Türk ilim çevrelerindeki yansımalarını teşkil edecektir (Kafadar, s. 267-275). Günümüz Türkiye'sinde Popper, Kuhn ve Feyerabend'e ait bazı temel eserlerin çevirileri de dahil olmak üzere bilim felsefesi tartışmalarını konu edinen eserlerin nisbeten canlı bir ilgiye mazhar olduğu gözlenmektedir. Bu ilginin pozitivist derinlemesine anlamak ve sağlıklı biçimde eleştirmek yolundaki özgün araştırmalara zemin hazırlaması beklenebilir. Özellikle dinin alternatifi gibi tanımlanmış bir poziti-

tivist bilimcilik (scientism) anlayışının felsefi açıdan değerlendirilmesine duyulan ihtiyaç hem dinin hem de bilimin kendine özgü doğası ve yöntemleri hakkında ilham verici çalışmaları gerektirmektedir. Bu bağlamda akıl-vahiy ve din-bilim ilişkilerinin çağdaş deneyim ve birikimler ışığında yeniden ele alınması günümüz İslâm düşüncesi açısından süreklilik arzeden bir ihtiyaç olarak kendini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 531-534; L. Kolakowski, *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle* (trc. N. Guterma), Middlesex 1972, s. 11-23; M. Masterman, "The Nature of a Paradigm", *Criticism and the Growth of Knowledge* (ed. I. Lakatos), Cambridge 1982, s. 59-89; I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", a.e., s. 91-196; A. Chalmers, *Bilim Dedikleri* (trc. Hüsamettin Arslan), Ankara 1990, s. 33-47, 69-80, 82-98, ayrıca bk. tür.yer.; L. Laudan, *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method and Evidence*, Boulder 1996, s. 4-6; Sezgin Kızılcı, *Pozitivizm ve Eleştiricileri: Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine*, İzmir 1996, s. 55-102; G. Vattimo, *Modernliğin Sonu* (trc. Şehabettin Yalçın), İstanbul 1999, s. 180-183; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, s. 267-275; Murata Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 2002, s. 104-107, 170-171, 186, 297-299, ayrıca bk. tür.yer.; Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 2006, s. 47-60, 115-139; Abraham Kaplan, "Positivism", *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. D. L. Sills), New York 1968, XII, 389-395; Nicola Abbagnano, "Positivism", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VI, 414-419.



İLHAN KUTLUER

PRAVADI

Bulgaristan'da
bugün Provadya adıyla anılan
tarihi bir şehir.

Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda Varna yakınlarında, Karadeniz'e ulaşan İridere havzasında (Provadiysko Plato) söz konusu ırmağın (Provadiyska Reka) her iki yakasında deniz seviyesinden 35 m. yükseklikte kurulmuştur. 1388-1878 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin bir parçası, pek çok camisi ve canlı ekonomisiyle müslüman bir Türk kasabası haline gelmiştir. Müslümanların yanında bu kasabada, kendilerine ait kiliseleri bulunan Bulgar, Ermeni, yahudi toplulukları ve Dubrovnik Cumhuriyeti'nden gelen bir grup tüccar da bulunmaktaydı. Burası Osmanlı idaresinin ilk yüzyılında Niğbolu sancağına, XVI. yüzyıldan itibaren Silistre sancağına bağlı bir kaza merkezi durumundaydı.

Pravadi, bir plato kenarında hemen hemen erişilmesi zor yüksek tepede 200 x 50 m. boyutlarında bir Bizans kalesi olarak X. yüzyılda ortaya çıktı. Adı da Yunanca "koyun (çoban) kalesi" anlamındaki Provaton'dan gelir. Bulgarca ve Slavca kaynaklarda Oveç şeklinde kaydedilmektedir. Bizans (960-1188) ve II. Bulgar İmparatorluğu (1188-1393) döneminde kale idarî ve bir piskoposun oturduğu dinî bir merkezdi. XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Neşrî, Pravadi'nin Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa'nın kış seferi esnasında Timurtaş Paşa'nın oğlu Yahşi Bey tarafından ele geçirildiğini yazıyor (790/1388). Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında cereyan eden Osmanlı iç savaşı esnasında Mûsâ Çelebi tarafından kuşatılıp zaptedildi. Hans Megäst 1444'te, Varna'ya yürüyen Macarlar'ın burayı kuşatıp nasıl ele geçirdiklerini ve yıktıklarını çağdaş bir kaynak olarak tasvir eder. Bu olaylardan sonra Pravadi askerî önemini kaybetti. Kale kayıtlarda geçmekle birlikte sadece birkaç asker (kapıcı) tarafından muhafaza edilen garnizonu bulunmayan küçük bir istihkâm durumundaydı. XV. yüzyılın ortalarından kalma kale muhafızlarıyla ilgili resmî kayıtlarda (Sofia, AOK, nr. 45/29) Pravadi Kalesi'nden ve bir kapıcıdan söz edilirse de muhafızları hakkında bilgi verilmez. 922 (1516) tarihli *Tahrir Defteri*'nde kaleyi muhafaza etme karşılığında vergiden muaf tutulan üç gruptan (müsellem) bahsedilir. Birinci grup otuz sekiz nefer (erkek) hristiyan, ikinci grup yetmiş üç nefer müslümandan oluşmaktaydı. Üçüncü grup ise sekiz hristiyan zemberekçiden ibaretti. 848 (1444) yılından sonra yüksek bir yamaç üzerinde bulunan kalenin altındaki düzlükten geçen önemli bir yol üzerinde yeni bir kasaba kuruldu. Bu kasabanın gerek Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerinde gerekse Bizans-Bulgar orta çağlarında var olduğu konusunda hiçbir bilgi yoktur. Dönemin şartları göz önüne alındığında sivil bir iskân merkezinin bulunmama ihtimali yüksektir.

1444'teki Varna seferi sırasında kalede ve özellikle buranın güney ve kuzeyindeki açık düzlüklerde bulunan yerleşim yerleri çok ciddi bir yıkımla karşılaştı. Bu kesime II. Murad, Anadolu'dan pek çok Türk'ün yerleştirilmesini emretti. 922 (1516) yılı kayıtlarını özetleyen 937 (1530-31) tarihli defterde Pravadi kasabasının beş müslüman ve bir hristiyan mahallesine sahip olduğu, bunun yanında ikisi hristiyan olmak üzere üç özel grubun yer aldığı belirtilir (BA, TD, nr. 370). Toplam olarak burada 191 müslüman, doksan bir hristiyan

hânesi barınıyordu. Kasabanın, % 68'i müslüman olan ve sayıları 1300 ile 1500 arasında değişen nüfusu vardı. Aynı kaynağa göre Pravadi kazasında % 62'si müslüman Türk olan 163 köyde toplam 2171 hâne bulunuyordu. Müslümanların % 20'sinin yörük ve % 61'den fazlasının sürgün menşeli olduğu söz konusu defterde açık şekilde ifade edilir (BA, TD, nr. 370, s. 436). Anadolu'dan sürülenlerin önceki sultanların emirleri üzerine bölgeye geldikleri belirtilir. Bu grup 1784 aileyi (yaklaşık 9000 kişi) içermektedir ve kısmen Pravadi bölgesine, kısmen daha kuzeydeki Dobruca'ya yerleştirilmişti.

Huzurlu geçen XVI. yüzyılda Pravadi kasabası ve civarı hızla gelişti. Köy sayısı 140'tan 182'ye çıktı. Bunların otuzu Bulgar isimleri taşıyordu ve tamamıyla Bulgar hristiyanlarınca meskûndü. Hepsi de Pravadi'nin civarında yer alıyordu. Müslüman Türk köylerinin çoğu Pravadi kazasının kuzeyindeki düzlükte uzanıyordu. 922-1005 (1516-1597) yılları arasında bu kesimdeki nüfus 2171 hânedan 8158'e çıkarak (yaklaşık 40.000 kişi) dörde katlandı. Hristiyan köylülerinin de içinde bulunduğu bazı büyük yeni derbend köylerinin kurulmasından ve Osmanlı yöneticileri tarafından iki büyük hristiyan Arnavut grubun yerleştirilmesinden dolayı hristiyan nüfusu da arttı (% 38'den % 44'e yükseldi). 1005-1052 (1597-1642) yılları arasında Pravadi kazası hristiyan Bulgar köylerinden sekizini, yörük ve sürgün köylerinden otuzunu içine alan batı tarafındaki büyük parçanın Yenipazar (Novi Pazar) nahiyesi olarak ayrılmasıyla küçüldü. Bunun ötesinde Pravadi'nin verimsiz arazilerinde kurulmuş olan pek çok yeni Türk köyü de XVII. yüzyılın ilk yarısındaki genel nüfus düşüşü sebebiyle dağıldı. 1642'de Pravadi kazasında sadece seksen dört köy kalmıştı.

Balkan dağları boyunca gelip geçen kuzey-güney yolunun sağladığı kolaylık sebebiyle Pravadi pek çok Avrupalı seyyah tarafından ziyaret edilmiştir. 1581'de Katolik misyoneri Hieronymi, Pravadi'de otuz nüfuslu altı Katolik hânesinin yanında 700 müslüman hânesinin (yaklaşık 3500 kişi) bulunduğunu zikreder. 1590'lı yılların başında Hollandalı seyyah Joost van der Does, Pravadi'de bulunan çok güçlü bir kalede ve manda derisi satın almak için Tugusa / Dubrovnik'ten gelen pek çok tüccardan söz eder. Mandalar Pravadi bölgesinde bolca bulunmaktaydı. 1636 yılında Polonyalı Ermeni Oswieciemli (Auschwitz) David, Pravadi'yi Silistre'den daha küçük, ancak daha güzel bir yer olarak tarif eder. Kurşun kubbeli altı cami ile kiremit çatılı