

Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümelere

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Osmanlı İmparatorluğu'nun üç kitada farklı din, dil ve ırka mensup insanları bir arada barış içinde yaşayabilme ortamını hazırladığı Ortaçağ'da, Batı karanlık dönemini yaşamıştır. Fakat İmparatorluğun yükselme (zirve) dönemi, zaman içerisinde duraklama, gerileme dönemlerinden geçerek, yerini yıkılmaya bırakmıştır. Yönetici kadro, Devlet'in son yüzyılında Batı'ya yönelik ve ona açık bir politika uygulamıştır. Bundan dolayı bu zaman dilimi, çok farklı düşünce ve uygulamalara sahne olmuştur. Kuşkusuz bunda Tamzimat (1839), İslahât Fermanı (1856) ve Meşrutiyet (1876) dönemlerinin etkisi büyüktür.

Buna bağlı olarak, Osmanlı İmparatorluğunun "en uzun yüzyılı" olarak ifade edilen 19. Asır, memleketimizde Batıcı "reformcular" ve "geleneççiler" arasındaki mücadelenin geçtiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin bir sonucu olarak 19. yüzyıl tarihi, kültürümüz açısından Batıcılar, modernleştiriciler, reformcular ve laikler bir cemahtir; İslâmcılar, geleneççiler ve muhafazakarların öbür cemahtir yer aldığı fikrî bir mücadele ortamı olarak tasvir edilmektedir. Ancak bu dönemin Osmanlı fikir ve devlet adamlarını, bu gruplardan birinin içine tam olarak yerleştirmek problem oluşturmaktadır. Bir tarafta Mecelle'yi hazırlamaya çalışan Ahmet Cevdet Paşa (1802-1885), karşısında Fransız Medeni Kanunu'nun (*Code Civil*) tercümesini savunan Ali Paşa; öbür tarafta her ikisini de engellemeye çalışan şeyhülislâm, Şeriatın yeniden ikamesine çalışan ve böylece fikir hayatımızı modernleştirme yanlısı Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880), Ali Suavi (1839-1877) bulunmaktadır. Diğer taraftan Batı düşüncesiyle halkı aydınlatmaya çalışan uzlaşmacı Münif Paşa (1828-1894), Hoca Tahsin (1812-1880) söz konusu olunca, belirtilen düşünürlerimizin gerisinde kalmaktadır¹.

I. TANZİMAT'A GENEL BİR BAKIŞ

Meşrutiyet döneminin (1876-1918) fikrî ve felsefî yapısına geçmeden önce, Tanzimat'ın (1839) kısa da olsa genel bir görünümünü ortaya koymak gerekmektedir. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte başlayan dönemde yetişen düşünürler -Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa, Namık Kemal- Tanzimat'ın getirdiği yeni ruhu yaymak, yurttaşların hak ve özgürlüklerini tanıtmak bakımından büyük çaba içerisinde olmuşlardır. 1908 Meşrutiyeti, bu düşünürlerin hazırladığı temel üzerine gelişme kaydetmiş, büyük ölçüde de bunların eseri olmuştur. Bu devirde, eski ruhu yaşatan eski kültür kurumlarının olduğu gibi bırakılması ile Doğu'ya bağlı kalınacağı ve yeni ruhu yaşatacak yeni kültür kurumları meydana getirilmesi ile Batılılaşacağı düşünülmüştür. Bundan dolayı Tanzimat devrinde, dünyaya bakışları, hayat felsefeleri ve yaşantıları birbirinden tamamıyla farklı iki tip nesil ortaya çıkmış ve bu iki nesil arasında "yenicilik-eskicilik" mücadelesi de bütün şiddetiyle sürüp gitmiştir².

Tanzimat aydını, Batının hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düşüğü sıkıntılardan kurtarmak için çalışan ve mutlaka bir bireyin yapılması gerektiğine inanan ve aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. Bazı araştırmacılar, dönemin aydınlarını, modernleşme karşısındaki tavırları ile değil, siyasî bakış açıları ile sınıflandırmanın daha gerçekçi olacağını kaydederler. İlk grupta, siyasî eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini, savunan, bütün gayretlerini Batı bilim ve düşüncesini halka benimsetmeye çalışan münevver tipi yer alır. Müfit Paşa, Hoca Tahsin, Şinasi bu sınıfta bulunmaktadır. İkinci grup, doğrudan eyleme ge-

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Türköne, Mümtazer, *İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, 42-43.

2. Birand, Kamran, *Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tefsirleri*, Ankara 1955, 57.

çerkez merkezi iktidarı sahiplenme arzusu içinde kötü gi-dişe son verip, kafalarındaki planı uygulamak dü-şüncesine sahip olanlardır. Birinci grupta yer alan ay-dınlar, -Şinasi hariç- iktidarla uzlaşmayı benimsemiş-lerdir. Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1884) Abdülha-mit'le uyuşması birinci tip aydınlar için, en açık örnektir. Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında rol oynayan N. Ke-mal, Ziya Paşa ikinci tipin kısmen de olsa başarıya ulaş-mış örneklerini verirler³.

18. yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1939 Tanzimat Fer-manı ile kapsamını genişletmiştir. Tanzimat hareketi, Rö-nesans'dan sonra Avrupa'da gelişen düşünce akımla-rının Osmanlı toplumunda da yayılmasını sağlamıştır. Avrupa'dan gelen yeni düşüncelerin etkisiyle oluş-turulmuş müesseseler yanında İslâm kültürüyle a-sırlardır yerleşmiş fikir ve müesseseler de yerlerini ko-rumuştur. Fikir hayatımızda Tanzimat'la başlayan bu "iki-lik" Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür⁴.

II. Abdülhamit (1876-1909) döneminde, Avrupa'ya öğrencilerin gönderilmesi, Fransız Devrimini hazırlayan düşünürlerin fikirlerinden etkilenmelerine sebep ol-muştur. Bu durum, Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu gerileme ve çökme problemini önlemek ve tedavi etmek için bir çare olarak görülmüştür. Aydınların ve yönetici elit kadronun sorusu hep aynıydı: "Biz neden geri kaldık? Devlet nasıl kurtulur?". Avrupa'nın bilim ve teknolojide hızlı gelişme kaydetmesi Osmanlı münevverlerinin yö-nünü Batıya çevirmesine sebep olmuş; 1826'da Tıp Mek-tebi'nin, 1868'de Galatasaray Lisesi'nin Robert Koleji'nin eğitime başlaması, Batı tarzı eğitim anlayışını, do-layısıyla Garp düşüncesinin Türkiye'deki etkinliğini ar-tırmasını hızlandırmıştır. Bu düşünceler, o dönemde Av-rupa'da revaçta olan materyalist ve pozitivist fikirlerden oluşmaktaydı. Özellikle Tıp Mektebi, pozitivist, Darwinist ve Freudist fikirlerin üreme merkezi haline gelmişti⁵.

I. Ortalı'ya göre, Tanzimat hareketi, her şeye rağmen Türk idaresini modernleştirmek yolunda önemli ge-lişmeler kaydetmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemi, Cum-huriyet sonrasını da bu sıkıntılarıyla etkilemiştir⁶.

Tanzimat'tan sonraki ilim hayatımıza baktığımızda,

3. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 91.

4. Öner, Necati, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık An-layışı*, Ankara 1967, 12.

5. Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", *İlim ve Sanat*, Sayı: 43, İstanbul 1997, 74.

6. Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. Baskı, İstanbul 1995, 107.

Ortaçağ ilim anlayışının devam ettiği görülmektedir. İslâm dünyasında, 12. Asırdan itibaren başlayan fikrî du-raklama, içine kapanış ve medreselerin "skolastik" zih-niyeti, rasyonel düşünceyi ikinci plana atmış, fikrî ça-lışmanın ağırlık merkezi dinî bilgiler alanına kaymıştır. Tanzimat'tan sonra fikir kapılarının Avrupa'ya açılmış ol-masına rağmen bu durumun bir müddet daha devam et-mesini tabii karşılamak gerekir. Zira yeni bir anlayışın yüzyıllarca kök salmış bir zihniyetle mücadelesi ve onun yerini alması birdenbire olamazdı⁷.

Meşrûtiyet devrinde, felsefe ve düşünce akımlarının belirli yayın ve güncel iletişim organlarında, "devleti kur-taracak" formüllerin kendi görüşlerinde olduğunu iddia ettikleri ve kümeleştikleri görülmektedir. Dağınık bir şe-kilde bulunan Osmanlı aydınları bir araya gelerek altı yüzyıl hüküm süren Devletin içinde bulunduğu çö-küntüyü ve köhneleşmeyi giderecek alternatif dü-şünceler ve ideolojiler üretmeye çalışmışlardır⁸.

H. Erdem'e göre Osmanlı'nın gerilemesinin te-davisinde, iki fikir gurubu bulunmaktadır: Birinci Grup, çözümü gerçek saf İslâm'a dönmekte bulmaktadır. Bu grup içinden Hüseyin Hilmi, Said Halim Paşa vb. kur-tuluşu İslâm ahlakı ile Batı kültür ve medeniyetinin bir-leştirilip, bütünleştirilmesinde; Ziya Gökalp (1875-1924) ve Türkçülük cereyanı taraftarları ise, İslâm ahlakı ile Türk törelerini uzlaştırma, Avrupa'nın ilmi ve tekniğini alarak kalkınmada buluyorlardı. İslâmcılık olarak isim-lendirilen gelenekçiler de "her yönden biz kendi ken-dimize yeteriz" görüşündeydiler. İkinci Gruptaki, Baha Tefik, Ahmet Nebil, Süleyman Sırrı, Abdullah Cevdet (1869-1931) ve Tefik Fikret (1870-1915) gibi "ma-teryalist" düşünürler ise, memleketin kurtuluşunda "Din'e ihtiyaç olmadığı düşüncesini taşımışlardır⁹.

Ayrıca, bu dönemin Türk münevverleri henüz Av-rupa'daki belli başlı felsefî akımların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünce üzerindeki tesirlerini ve özellikle bunun cemiyet üzerindeki yansımalarını bi-lecek seviyeye de gelmemişlerdi¹⁰. Bununla beraber, Osmanlı'nın son döneminde, yıkılmış olan bilimsel ve fel-sefî düşünce geleneğinin de yeni baştan ele alındığını söylemek güçtür. Kâinatı, Kelâm ilminin sınırları içe-

7. Öner, Necati, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık An-layışı*, 16.

8. Çetinkaya, Bayram Ali, M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı, An-kara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, 12 (Ba-sılmamış Master Tezi).

9. Erdem, Hüsameddin, *Son Devir Düşüncesinde Ahlak*, Konya 1996, 338-339.

10. Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, 335.

risinde alıp değerlendiren Osmanlı Ulemâsı, evreni akılla değerlendirmekten uzak durmuşlar; bu da o dönem insanın düşünme ve müşahedesinin kâinata yönelmesini engellemiştir¹¹.

Ancak, Ali Suavi, N. Kemal, Şinasi ve onların çizgisindeki düşünürlerimiz, Batı düşüncesi ve felsefesinin önde gelenlerinden etkilenecek, İslâmî inançlarından hiçbir şey kaybetmeden fikirlerini temellendirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, Müslüman Doğu'da modernist bir hareket meydana gelmiştir. Bu hareketin önderi kabul edilen Cemalettin Efganî (1838-1897), Hindistan, Mısır, Türkiye gibi ülkelerde dini, modern ilimlerle uzlaştırmayı tavsiye etmişlerdir. Milliyetçilik fikirlerinin yayılmasının ne İslâmiyet'le, ne de çağdaş medeniyetle uzlaşmaz olmadığını savunmuşlardır. Fikirlerinin ardından ilk gidenler, Muhammed Abdüh (1845-1905) ve A. Çaviş, Mısır'da ve Türkiye'de onu takip eden yayıncılar yapmışlar; buna karşın, Efganî, İstanbul'daki Türk milliyetçileriyle buluşurken, Kazanlı başka bir "müceddid" olan Musa Carullah (1875-1949), eserleriyle, Rusya Türklerini modernleştirmek için çabalar göstermiştir¹².

Diğer taraftan, N. Kemal'in siyasi teorisi, geniş ölçüde Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778)'dan, hükümet işleyişi hakkındaki fikirlerini de, Londra ve Paris'teki millet meclisinden ilham almaktadır. Onun siyasi düşüncesi üzerine diğer bir etkiyi 1863'te bir çevirisini yayınlamaya başladığı Montesquieu (1668-1775)'nin "Esprit des Lois" yapmıştır. Daha sonraki yazılarında Montesquieu'nun fikirlerini İslâm Hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır (Tıpkı Aristo felsefesiyle Kur'an ilahiyatını birleştirme hususunda daha önceki Müslümanların teşebbüsü gibi). Namık Kemal'e göre, İslâm Hukuku'nun aklî ve şer'î kuralları, Montesquieu'nun ifadesinde olduğu gibi, tabii hukuktan başka bir şey değildir¹³.

Benzer şekilde, Batılı düşünürlerin, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve mantık ile ilgili eserlerinin Türk düşünürleri üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Zaten Türkiye'ye Batı Felsefesinin girmesi, tercüme, süreli yayıncılar, dernek vb. kuruluşlar kanalıyla olmuştur. Bunlar hakkında ileride detaylı ve geniş bir şekilde durulacaktır. Ancak burada Meşrutiyet döneminde yapılan felsefi ve sosyal bilimlerle ilgili tercüme ve telif türü neşriyatı belirtmek yerinde olacaktır. Baha Tevfik (1881-1914), Louis Büchner'den "Madde ve Kuvvet"i, Fouillee'den "Tarih-i felsefe"yi ter-

cüme etmiştir. Ayrıca onun Nietzsche'den, "Vahdet-i Mevcud" gibi bazı tercümelerinin yanında "Felsefe" adıyla çıkardığı mecmuada da bir çok makaleleri vardır. Machiavelli'in "Prince"si, Haydar Rifat Bey tarafından Zekâ Mecmuası'nda tercüme edilmeye başlandığı halde, daha sonra Şerif Paşa tarafından "Hükümdar" adıyla çevrilerek neşredilmiştir. Ülken'e göre Meşrutiyet devrinde felsefi tercüme çok zengin değildir. Bu fikre katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira, ileride de belirteceğimiz gibi, Batı düşüncesi ve edebiyatından oldukça fazla miktarda tercüme yapılmıştır. Ülken'in böyle bir düşünceye sahip olması şaşırtıcıdır. "Gustave Le Bon" (1841-1913) merakı Ahmet Cevdet'ten etrafa yayılmış ve daha sonraları bu zattan Girizâde Ahmet Sâki ve Köprülüzâde Fuad Bey de tercüme yapmıştır. Bunlara bilhassa İbrahim Ethem b. Mes'ut (1865-1959) tarafından yapılan Descartes'in "Discours De La Methode" tercümesini de eklemek gerekir. Diğer taraftan, Salih Zeki (1864-1921), riyazî ilimler yanında felsefeyle ilgili önemli çeviriler yapmıştır. Ayrıca o, Henri Poincare (1854-1912)'nin "İlmün Kıymeti", "İlim ve Usul", "İlim ve Faraziye" adlı eserlerinin yanında mektepler için Alex Bertrand'ın "Felsefe-i İlmeye ve Ahkakiye" serisindeki "Ahlak Felsefesi" eserini tercüme etmiştir¹⁴.

Tanzimat devrini kısaca inceleyip, Meşrutiyet dönemine böyle bir girişten sonra Meşrutiyet devri felsefi akımlarına geçebiliriz. Meşrutiyet dönemi fikri ve siyasi hareketliliğin en çalkantılı ve değişken olduğu bir dönem görünümündedir. Bu dönem görünümündedir. Bu dönem mütefekkirlerinde devletin gerilime ve çökmeye gidişinin önüne geçme hususunda bir çırpını ve gayret gözlenmektedir.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDEKİ FELSEFİ AKIMLAR VE TEMSİLCİLERİ

Meşrutiyet dönemindeki felsefi ortamı, daha belirgin bir hale getirmek için, bu dönem felsefi ve düşünce akımları ayrı başlıklar altında incelenecektir.

Meşrutiyet dönemindeki fikri ve siyasi cereyanları, tarihçiler çoğunlukla üç kısma ayırmaktadırlar: Garçılık, İslamcılık, Türkçülük. Ancak bu taksim, siyasi yönü ağır basan bir sınıflandırma olmaktadır. Bu devir felsefi cereyanları, (daha önceki sınıflandırmalardan farklı olarak) şu başlıklar altında ele alınacaktır.

1. Pozitivistler
2. Materyalistler
3. Anti-Materyalistler (Spiritüalistler)

11. Aydın, Hüseyin "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *UÜİFD*, sayı: 4, c:4, Bursa 1992, 7.

12. Üken, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", *AÜİFD*, Ankara 1961, 4-5.

13. Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: M. Kıratlı, 4. Baskı, Ankara 1991, 142.

14. Ülken, H. Ziya, *Uyanış devirlerinde Tercümenin Rolü*, III, Baskı, İstanbul 1997, 334.

Ayrıca, bu dönemdeki mantık alanındaki çalışmaları, bir akım olarak değil de, sadece bu sahada Batıda gerçekleştirilmiş mantık arayışlarının Türkiye'deki yansımaları olarak değerlendireceğiz. Bundan dolayı ülkemizdeki mantık sahasındaki gelişmeler bir başlık altında ele değerlendirilecektir.

A. POZİTİVİSTLER

II. Abdülhamit'in tahtan indirildiği 1908'den beri Türkiye'de çok canlı bir düşünce faaliyeti başlamıştır. 1908'den 1918'e kadar Batının bütün yeni felsefi ve sosyolojik eğilimleri Türkiye'de taraftar ve savunucular bulmuş ve sadece nazari alanda kalmayarak, pratik hayata da tesir etmiştir. Bu dönemde Rıza Tevfik (1868-1949), Cavit ve Ahmet Şuayb (1876-1910) tarafından "Ulûm-ü İctimaiye ve İktisadiye" dergisi kurulmuştur. Bu dergi, ciddi ve devamlı olarak Spencer (1820-1903) Schaeffl ve R. Worms'un biyolojik sosyoloji fikirlerini savunmuştur. Bu yıllarda, Spencer'in evrimciliğinin (*evolutionisme*) Türk düşünce hayatına derin etkileri olmuştur. Rıza Tevfik, agnosticizme üzerine, Cavit hür değişim iktisadına, Ahmet Şuayb da, H. Taine ve E. Renan'dan mülhem sanat felsefesine dair yazılar yazmıştır¹⁵.

Yine bu dönemde, Batılı düşüncelerin "pozitivist" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılacak istenmesi en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir¹⁶.

Meşrûtiyet öncesinde ortaya çıkmış olan fakat Meşrûtiyet devrinde de etkinliğini sürdüren Genç Türkler içinde Ahmet Rıza, Prens Sebahattin'in isimleri geçerken, Sultan Aziz (1861-1876), II. Abdülhamit (1876-1909) idaresine karşı "Genç Osmanlılar" denen hareket içinde Şinasi, N. Kemal, Ali Suavi'nin isimleri de geçmekteydi. Bu hareket edebiyatta, Fransız romantizminden, fikirde Aydınlanma felsefesinden etkilenmekteydi. Bu iki fikir akımı, Osmanlı birliği altındaki bütün milletler üzerinde tesir meydana getirmekteydi. Onların ardından gelen "Genç Türkler", 1890 ile 1908 arasında Paris'te toplanmıştır, siyasî bir ihtilal hareketi hazırlamışlardır. İttihât ve Terakki Cemiyeti adı altında teşkilatlanan bu kuruluş içinde iki öder yetişmiştir. Bunlar da Ahmet Rıza (1859-1930) ve Prens Sebahattin'dir. Birincisi pozitivist çığırına girerken, ikincisi Le Play'in "Science Sociale" ekolünün sosyolojik görüşünü savunmuştur.¹⁷

Korlaelçiye göre pozitivistlikle ilgili doğrudan bir dernek yoktur. Ancak üyeleri arasında pozitivistlerle ilişki kurmuş veya bizzat pozitivist olanların bulunduğu dernekler vardır. Bazıları da, üyesi olduğu derneğin yayın

organlarını kendi fikirleri doğrultusunda kullanmıştır. Bu ortamda, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ve "İttihât ve Terakki Cemiyeti" öne çıkmaktadır.¹⁸

Jön Türklerin bir kısmının katıldığı "İttihât ve Terakki Cemiyeti", pozitivistlerin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte, bu cemiyet, İkinci Meşrûtiyet'in ilanında söz sahibi olmuş ve kendi başkanları olan Ahmet Rıza'yı milletvekili seçerek, Meclis Başkanı yapmıştır. Ayrıca bu dernek, pozitivistlerin etkisinde kalan düşünürlerimizden Z. Gökâl (1876-1921), H. Cahid (1874-1957) ve R. Tevfik gibi üyelerin yetişmesinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir.¹⁹

Bunun yanında pozitivistlerin Türkiye'ye tanıtılmasında Servet-i Fünun (1861-1942), Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası (1908-1910) ve İctimaiyât Mecmuası (1917) katkıda bulunan kuruluşlardır.²⁰

1894'de çıkmaya başlayan Servet-i Fünun Dergisi, Türkiye'de Batı'ya ait müspet bilimleri yansıtmak amacıyla yayın yapar görünmekle birlikte, gerçekte bir edebiyat ve fikir dergisidir. Rezaizâde Ekrem'in (1847-1914), Edebîyat-ı Cedide²¹ akımı, fikir hareketlerinde de öncülük etmeye çalışıyordu. 1896'dan sonra dergi fikir bakımından daha etkin olmaya başlamıştı. Bu akım, Edebiyatta pozitivist sanat felsefesine dayanmayı yeğlemişti. Bu sıralarda Tevfik Fikret'in (1867-1915) de ünü yayılmaya başlamıştı. Servet-i Fünun yazarları, edebiyat ve düşünceyi birlikte yürüterek, "sanat için sanat" anlayışını benimsediler. Derginin belli başlı yazarları arasında Hüseyin Cahit (1874-1957), Mehmet Rauf (1874-1932), Cenap Şahabettin (1870-1934), Kadri, Cavit ve Ahmet Şuayb (1886-1910) vardı.²² Dergi içinde Tevfik Fikret ile Ahmet İhsan arasında anlaşmazlık çıkınca, derginin başına H. Cahit getirilmiştir. 1901'de dergi kapandıktan kısa bir süre sonra aynı yıl içinde tekrar yayın hayatına başlamış ve aralıklı olarak Ahmet İhsan'ın ölümüne kadar yayını sürdürmüştür.²³

Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nın kuruluş amacı ise, Aguste Comte (1798-1851) ve Le Play'in Fikir ve eserlerinin tanıtılmasıdır. Ama asıl amaç, pozitivistlerin Türkiye'ye ithalidir. Dergide, Salih Zeki ve Halide Salih,

15. Ülken, H. Ziya. "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", *AÜİFD*, sayı: 27-30, c: XI, Ankara 1963, 28.

16. Şubaşı, Necdet, *Türk Aydınlanma Din Anlayışı*, İstanbul 1996, 99.

17. Ülken, agm, s. 27-28.

18. Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivistlerin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986, 204-205.

19. Korlaelçi, age, 215.

20. Korlaelçi, age, 217.

21. Bkz., Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, IV. Baskı, Ankara 1995, 36.

22. Çubukçu, İ. Agah, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, 56.

23. Akgün, Ahmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, 130.

Comte'u ve felsefesini tanıtmışlar; Rıza Tevfik, J. Stuart Mill (1806-1873) ve Spencer'in felsefeleriyle ilgili makaleler yazmışlar; Ahmet Şuayb, Taine ve diğer pozitivist filozoflara dayanarak "Devlet ve Cemiyet", "Avâmil-i İçtimaiye" gibi makaleler kaleme almışlardır.²⁴

İçtimaiyât Mecmuası'nın da başında Z. Gökalp ve Necmeddin Sadık bulunmuştur. Gökalp'in, "İçtimaiyât ve Fikriyât", "Millî İçtimaiyât", "Ahlak İçtimai midir?" isimli makaleleri ile Necmeddin Sadık'ın Durkheim'den tercümeleri dergide yayımlanmıştır.²⁵

A. Comte'un nazariyetlerini, A. Rıza ve Gökalp'de, görmek mümkün olduğu gibi, Le Play Okulu etkileri de, Prens Sabahattin Bey'de görülmektedir. 1899 yılında babası ile birlikte Fransa'ya kaçtıktan sonra, Prens Sabahattin, orada yürütülen Türk Hürriyetçilik Hareketi'ne katılmış ve bu alandaki faaliyetleri, kendisini Le Play Okulu'na götürmüştür. O dönemde Fransa'da biri A. Comte'dan, diğeri Le Play'den gelmekte olan iki sosyoloji akımı vardı. Prens Sabahattin, bunlardan birine "İlm-i İçtimai", diğesine "İlm-i İçtima" (*Science Sociale*) demektedir. Sabahattin Bey, bir taraftan Comte'un "İlm-i içtimaî" cereyanına karşı Le Play'in "İlm-i içtima" cereyanını savunurken*, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı hastalığın teşhisini yaparak tedavi yollarını göstermeye çalışmıştır. Onun teşhis yolundaki fikirleri sosyologluk cephesini gösterirken, tedavi yolundaki teklifleri kendisinin reformu benimseyen bir aksiyon adamı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶

Meşrûtiyet döneminde Jön Türkler'in üzerinde durdukları önemli meselelerden biri de İttihât ve Terakki ile Prens Sabahattin'in "Şahsî Teşebbüs" fikri arasındaki ayrılıktır. Sabahattin, Le Play tarafından kurulan (1903) Science Sociale'in Henri de Tourville, Edmond Demolins ile gelişmiş yayınlarından besleniyordu. O, Le Play ekolünün Doğu ve Batı sosyal tiplerini "cemaatçi" ve "infiltratçı" diye ayırmasını esas alan inceleme ve araştırmaları yakından izleyerek, Türkiye'nin Doğu sosyal

tipinden, Batı sosyal tipine geçmedikçe gerçek bir siyasî devrim yapmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla siyasî devrimin her şeyden önce sosyal devrime ve sosyal yapı değişikliğine bağlı bulunduğunu, bunun da esaslı bir eğitim sayesinde sağlanabileceğine inanıyordu.²⁷

Meşrûtiyet dönemi pozitivistlerinden biri de. Rıza Tevfik'tir. O, 1908'de Mehmet Cavit ve Ahmet Şuayb ile beraber "Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye" mecmuasını çıkaran R. Tevfik "İçtihat", "Edebîyat-ı umumiye" ve Düşünce gibi dergilerde de makaleler yazmıştır. Sadrazam Prens Sait Halim'in kütüphane memurluğunu yapmış ve Robert Koleji'nin kütüphanesinden de yararlanarak felsefi çalışmalarda bulunmuştur. "Rehber-i İttihât-ı Osmâniye" Özel Lisesi'nde felsefe dersleri vermiş; burada verdiği dersleri "Felsefe Dersleri" adlı bir eserde toplayarak yayımlamıştır.²⁸

Rıza Tevfik, Doğu ile Batı felsefe akımlarını Türkiye'ye taşımış ve aralarında karşılaştırma yapmış olsa da, Korlaelçi'ye göre, yeni bir fikir sistemi veya ekol meydana getirmemiştir.²⁹ Osman Ergin ise, R. Tevfik'in "filozof" ünvanını kullanmasını ele alarak, felsefi kültür ve birikimini alaylı bir uslupla değerlendirmiştir.³⁰

Yukarıda belirttiğimiz gibi, R. Tevfik için çok değişik ve birbiriyle çelişik fikirler ileri sürülmüştür. Bazı kimseler onun büyük bir felsefe üstadı olduğunu söylerken, bazıları da onun hiçbir fikri yönü olmayan bir kişi olarak görmüşlerdir. Ülken ise, onu farklı bir açıdan değerlendirerek, R. Tevfik hakkındaki bu tip düşüncelerin, onun liberal, mason ve Bektaşî olmasından kaynaklandığını söyler.³¹

İngiliz pozitivistlerinin etkisi altındaki R. Tevfik, H. Spencer'i (1820-1903) üstat olarak kabul eder. Felsefe derslerini okutmakta öncülük ettiği gibi, çağdaş filozofları Türkiye'de tanıtmakta da önde gelenlerdendi.³² Rıza Tevfik, aynı zamanda memleketimizde felsefeyi öğretim haline getiren ilk kişidir. Ondandan önce A. Cevdet Paşa "Hikmet-i Tarih", Ahmet Mithat "Dinler Tarihi" ve "Felsefe" okuttularsa da, orta öğretimde felsefe dersi yoktu. Yalnız liselerin son sınıfında 1914-1917 arasında "hikmet-i bedayi" (*esthetique*), daha alt sınıflarda da

24. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 223; Mardin, Şerif, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, III. Baskı, İstanbul 1992, 196-197.

25. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 225.

* Sabahattin Bey, "İlm-i içtimai" ile "İlm-i içtima" ekollerini birbirinden şöyle ayırır: "Mücerret ve tahayyulâlla meşbu bir felsefe-i içtimai teşkil eden sosyoloji veyahut ilm-i içtimai yanında hikmet ve kimya kadar müsbet bir fen halini alan İlm-i içtima yer alır. Ulûm-u hâzıra, usûlü müşahede ve tecrübeden doğuyor. İlm-i içtima müşahedeye istinad eder. Tahlillere girer, bunu tasnif ve terkip eder." Bkz. Frayer, Hans, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, (Çev. ve Ekler Yazan: Tahir Çağatay), III. Baskı, 261 (Ekler Bölümü).

26. Frayer, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, (Çev. ve Ekler Yazan: Tahir Çağatay), 261-262, (Ekler Bölümü); Şentürk, Recep, **İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim**, İstanbul 1996, 278.

27. Ülken, H. Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, III. Baskı, İstanbul 1992, 134; Hanioglu, Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul 1981, 195.

28. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 287; Ülken, age, 257.

29. Korlaelçi, age, 290.

30. Ergin, Osman Türk **Maarif Tarihi**, İstanbul 1997, III, 1246. (15 nolu dipnot)

31. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 259.

92. Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 291.

"malûmât-ı ahlâkiye" okunuyordu.

Rıza Tevfik'in eserlerinde, Heraklit (M.Ö. 576-480) ve Eflatûn'dan başlayarak kendi zamanına kadar, bir çok Batı düşünürü ve edebiyatçısı ile Doğu mütefikir ve şairlerinden, aynı zamanda bunların felsefe ve edebiyat akımlarından söz etmiştir.³³ Bunun yanında o, Maarif Nezareti'nin kurduğu "İstilahât-ı Felsefiye Lügat"ını felsefecilerle birlikte hazırlamıştır. Mütâreke yıllarında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe müderrisi olan R. Tevfik, Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin çalışmalarına da katılmıştır. Daha sonra "Büyük Felsefe Kamusu"nu yazmaya başlamış ve bu eserin ilk iki cildini neşretmiştir.³⁴

Meşrûtiyet devri literatüründe yabancı öğretiler, siyasî ve içtimâî eleştirilerin teorik temellerini oluşturmuştur. Bu entellektüel etkinin ana kaynağı Fransa'dır: Fakat 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesi yerine 19. yüzyılın sosyal bilimi, Türk reformcu ve devrimcilerinin düşüncesine hakim oldu. Ortaya çıkan ilk etki yukarıda da belirttiğimiz gibi, A Comte'un idi; onun pozitivist sosyoloji Ahmet Rıza'ya (1859-1930) İttihât ve Terakki'nin ilk yorumlarını ilham etti ve Türkiye'de laik radikalizmin daha sonraki gelişmesini derinden etkiledi.³⁵

A. Rıza, Paris'te Aguste Comte'un öğrencisi ve onun düşüncesine hakim olan pozitivist felsefeyi öğreten Pierre Lafitte'in etkisi altında kaldı. 1895'te sürgünlerdeki diğer kişilerle işbirliği halinde, onbeş günlük Meşveret'i yayımlamaya başladı. "Meşveret" adlı bu yayın organı, istişareli (danışmalı) devlet idaresi lehinde Kur'an'dan çıkarılan daha önceki kanıtların bir yankısıdır. "Meşveret" başlığı altındaki slogan -İntizâm ve Terakki- pozitivistlerin sloganıdır. B. Lewis'e göre bu pozitivist etkiyle o zaman İstanbul'daki grup, adını İttihâd-ı Osmanîden İttihât ve Terakki olarak değiştirmiştir.³⁶

Pozitivizmi itirazsız ve tenkitsiz bir şekilde takdim eden Ahmet Şuayb (1876-1910) Meşrûtiyet devri mütefekkirimizden biridir. Din anlayışını hiç belirtmeyen düşünürümüz, Comte'un Allah'ı reddederek, onun yerine insanlığı koyduğundan okuyucularını haberdar etmemiştir. Korlaelçi'ye göre bu durum, Ahmet Şuayb'ın, dindar bir millete pozitivizmi yaymak için objektif olmayan bir metot uyguladığı kanaatini uyandırmaktadır.³⁷ Ahmet Şuayb'ın yazılarının büyük bir kısmını II. Meşrûtiyet'in ilanından (1908) sonra R. Tevfik ve Meh-

met Cavid'le beraber kurduğu "Ulûm-ü İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası"nda yayımlamıştır. Onun "Hayat ve Kitaplar" adlı eseri, pozitivism hakkında Türkiye'de yazılan ilk kitap olarak kabul edilmektedir. Bu kitap, A. Şuayb'ın benimsediği felsefi sistemin tüm yönlerini ortaya koymaktadır.³⁸

Ahmet Şuayb, Taine'i (1828-1893) bir filozof olarak anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken XIX. Yüzyıldaki spiritüalizmden söz ettikten sonra, pozitivist felsefeye değinmiş; A. Comte'un "üç hal kanunu"nu açıklayarak, felsefenin fizik ötesi sorunlardan uzaklaştığını anlatmıştır.³⁹ Ayrıca Taine'in çağrışıcılığına ve pozitivistine saldıran E. Boutroux ve H. Bergson'un felsefesinden bahseden A. Şuayb, Th. Ribot'un (1839-1916) tecrübî psikolojide Taine'i takip ettiği düşüncesindedir.⁴⁰

Meşrûtiyet döneminde "âdeta" başlı başına bir ekol olan mütefekkirimizden birisi de Ziya Gökalp'dir (1876-1924). Düşünürümüz, bu etkinliği Cumhuriyet ideolojisinin temellendirilmesinde de sürdürmüştür. Gökalp'in amcası Hasip Efendi, İslâm felsefesi ile meşgul olan ulamâ zümresindedir. O, Ziya'nın İslâm klasikleriyle tanışmasını sağladı. Eski Türk kültürünün önemli merkezlerinden biri sayılan Diyarbakır'ın da bu gelişmeye katacağı çok şeyler vardı. Küçük Mecmuada'ki "Felsefi Vasiyetler" başlıklı yazıları her şeyden ziyade, mütefekkirimizin tuttuğu yolu ve tesir faktörlerini aydınlatacak mâhiyettir.⁴¹

Ziya Gökalp, kurtuluşu ancak Türk toplumunun sosyal yapısının somut bir şekilde ortaya konmasıyla sağlanacağını düşünüyordu. Onun felsefesi, ferdi cemiyet içerisinde eritiyordu; ruhumuzu hürriyete değil, tesadüf ve imkâna; şahsiyeliğe ve yaratılışa değil, belki muayyen olmaya, zarurete, gayrı şahsiyeliğe ve bir nizâma doğru çevirir. Kendisinden önceki devirde, karmakarışık manasız ve bağımsız bir surette ilim adamlarımıza ve mütefekkirimize hakim olan ferdiyetçiliği ortadan kaldırmaya çalışmış ve bunun için dogmatik cemiyetçiliğe yönelmişti. H. Altıntaş, bunu bir "nizâm felsefesi" olarak görmektedir. Ziya Gökalp bu konuda, Durkheim sosyolojisinin, Türk toplumunun tüm sorunlarına cevap verecek bir okul olduğuna inanıyordu.⁴²

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ilk işlenmiş teorik formüllendirmesini, kurduğu fikri, sosyolojide, özellikle

33. Korlaelçi, age, 308.

34. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 257.

35. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 230.

36. Lewis, age, 196; A. Rıza'nın eserleri ve Meşveret dergisi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 245-274.

37. Korlaelçi, age, 341.

38. Korlaelçi, age, 342.

39. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 58-59.

40. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 151.

41. Fayer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, 269 (Ekler bölümü).

42. Altıntaş, Hayrani, *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara 1989, 29-30.

de E. Durkheim (1858-1917) sosyolojisinde buldu. Gerçek A. Rıza ve gerekse Gökalp'in ortaya koydukları düşünce, sosyolojiyi bir tür felsefe ve hatta din olarak ele almak ve ahlâki, toplumsal, siyasal ve dinî sorunlar üzerindeki sanki "vahiy kudretinde" bir kaynak olarak görmek eğilimindedir.⁴³

Z. Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak toplumda başlıca iki gerçek görmüştür. Bu gerçekleri, akılcı ve bilimsel bir yöntemle anlatmaya çalışmıştır. Bu gerçeklerden birisi hars, ötekisi medeniyet, diğer bir deyişle, biri kültür öteki uygarlıktır. Ona göre kültür, bir ulusun malıdır. Bu nedenle de kültür ulustan ulusa değişir. Dil, ahlak, töre, güzel sanatlar, efsaneler, masallar, atasözleri, halk oyunları gibi toplumun yarattığı değerler kültürü meydana getirirler.⁴⁴ Gökalp, Türkler arasında şimdiye kadar az sayıda filozof çıkmasını, Türklerin felsefeye karşı istidatsız olmasına bağlamıyor. Ona göre bunun sebebi, "Türklerin henüz müspet ilimlerle, huzur ve istirahatçe muakeleyi mümkün kılacak bir seviyeye yükselmemeleriyle izah olunursa, daha doğru olur.. Türklerin felsefeye geri kalmaları yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektir."⁴⁵

Ziya Gökalp'in İslâmî ilimler ve müesseselerine de tesiri inkar edilemeyecek bir mevkidedir. Onun etkisiyle yeni bir şeyhülislamlığa bağlı olarak eski "kelâm" ilmini, modern bir teoloji (*ilâhiyat*) olarak geliştirmek⁴⁶ amacıyla, Dâr'ül-Hikmet-i İslâmiye (*İslâm Felsefesi Okulu*); Medresetü'l-Mütehassisin adı altında bir İslâm Bilimleri Enstitüsü; bir de Medresetü'l-Kuzât ismi altında modern kadımlar yetiştirecek okullar⁴⁷ açıldı. Ancak bu kurum ve enstitüler, Birinci Dünya Savaşı yıllarıyla, Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sırasında bir gelişme ve ilerleme kaydedemedi kapandılar.⁴⁸

Meşrûtiyet pozitivistlerinden birisi de Hüseyin Ca-

hit'dir. O, A.Comte'dan hiç bahsetmezken, bir başka pozitivist Taine'i üstat olarak kabul etmiştir. Emile Zola'ya (1840-1902) hayranlığı ile bilinen H. Cahit, pozitivistin edebiyat yoluyla Türkiye'de yayılmasında gayret etmiştir. Eserleri, daha çok edebiyat ağırlıklı olup, roman, hikaye, tenkit, şiir, hatıra ve makale türlerinden oluşmaktadır.⁴⁹

B. MATERYALİSTLER

Materyalizm tarihi gelişimine uygun olarak Türkiye'de iki şekilde gelişme ve yayılma alanı bulmuştur. Klasik materyalizm, XIX. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren memleketimize girip, yayılma imkânı bulurken, diyalektik materyalizm, siyasî sebeplerle 1919'dan sonra girmiştir.⁵⁰ Materyalizmin Türkiye'de taraftar ve taban bulmasında bir takım kuruluş ve süreli yayınlar etkin konumda bulunmuştur.

Bu süreli yayınlardan birisi "İçtihad" dergisidir. Bu dergi kanalıyla materyalist düşünceler, Türkiye'de sistematik bir surette yayılma ve gelişme kaydetmiştir. Ancak bu dergide sadece materyalist mütefekkirlerin isimleri verilmeyip, fikirleri de ele alınmıştır. Diğer taraftan Leconte de Lisle (M.Ö. 96-55), Epicure (M.Ö. 341-271), E. Renan (1823-1892), Darwin (1809-1882) ve Ludwig Büchner (1824-1899) gibi materyalistlerin tanıtıldığı da görülmektedir. Türk düşünce dünyasında materyalist fikirleri ihtiva etmesiyle bilinen Darwinizm, Vahdet-i Mevcud, Tabiat, Madde ve Kuvvet adı altında çevrilen eserlerin okunması tavsiye ediliyordu. Ayrıca, düşünce tarihimizde materyalist fikirleriyle tanınan çok sayıda mütefekkirin yazıları da İçtihad'da yayınlanmıştır.⁵¹

Diğer taraftan, Baha Tevfik'in gayretleriyle ilmi, felsefi ve fennî eserler neşretmek amacıyla "Teceddüd-i İlm-i ve Felsefi Kütüphanesi" kurulmuş ve bu kütüphane sayesinde on bir adet (telif ve tercüme) kitap neşredilmiştir. Bu arada "Yirminci Asırda Zeka Mecmuası",⁵² adlı bir derginin yayınına harp nedeniyle bir süre ara verilerek zorunda kalınmıştır.

Harbin sonunda Teceddüd-i İlm-i ve Felsefi Kütüphanesi, Yirminci Asırda Zeka Mecmuası yerine, 1329'da (1913) Felsefe Mecmuası'nı neşretmeye başlamıştır. Mecmuada Baha Tevfik, Suphi Erdem, Ahmet Nebil, Mehmet Necip, Naci Fikret (1894-1945), Mithat

43. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 230-231; Bkz. Kaynardağ, Arslan, *Bizde Felsefenin Kuruluşması ve Türk Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Ankara 1994, 4.

44. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 75.

45. Gökalp, *Ziya Türkçülüğün Esasları* haz.Mehmet Kaplan, Ankara 1990, 180.

46. Gökalp'in bu gayretlerinin yanında, "Yeni ilm-i kelâm" konusunda da, İzmirli (1868-1946) ile Şeyh Muhsin-i Fani ez-Zâhiri arasında "**Sebilürreşad**" dergisinde cereyan eden karşılıklı tartışmalar yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Baloğlu, Bülend, "**Sebilürreşad**" Dergisinde, "Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, haz: M. Şeker, A.B. Baloğlu, Ankara 1996, 265-312.

47. "İçtimai Usul-ü Fıkıh tartışmaları", Z. Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref ve İzmirli arasında yapılmıştır. Bkz. Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul 1996, 297-415.

48. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 405.

49. Korlaeçli, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 325; Geniş bilgi için bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 140-148.

50. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (önsöz). 8; Materyalizmin Türkiye'ye girişinde rol oynayan tercüme için bkz. aynı eser, 107-112.

51. Akgün, *age*, 142-143.

52. Akgün, *age*, 149-150.

Cemal, Memduh Süleyman gibi düşünürlerimizin makaleleri bulunmaktadır. Materyalizm, bu mecmua⁵³ vasıtasıyla Türkiye'de yayılmış ve sempatican bulmuştur. Felsefe Mecmuası'nda Suphi Erdem, Darwinizmi ve Lamackizmi tanıtırken, Memduh Süleyman da aynı yönde bu mecmuada yazılar kaleme almıştır. Memduh Süleyman'ın "Hakikî Mürteceler ve Avrupalılaştırmak" "Felsefe-i Eryan" başlıklı yazıları; Ahmet Nebil'in "Felsefe-i Muşeret", "Ricat ve Teslim", "Arzın Menşei ve Tarihi" mevzularında makaleleri; Baha Tevfik'in ise "Felsefî Mak-satlar", "Millileşmek Emeli", "Kant ve Felsefesi", "Memleketimizde Ahlak ve Amelleri" ve "Felsefe Kamusu" başlıklı yazıları vardır. Yukarıda isimleri zikredilen yazarlar, memleketimizde materyalist fikirleri yaymaya çalışmışlardır.

"Piyano", "Yirminci Asırda Zeka" ve "Felsefe Mec-mua"ları materyalist ideolojinin yaygınlık kazanmasında sistemli ve planlı bir strateji izlemişlerdir. "Teceddüd-i İlimi ve Felsefî Kütüphanesi" adı altında yapılan (kitap, mecmua, gazete) neşriyat, materyalist fikriyatı, memleketimizde tanıtmada oldukça faal ve metotlu bir rol oynamıştır. Bu mecmualar, sadece materyalist düşünürlerin isimlerini vermekle yetinmeyip, fikirlerinin toplumda işlenmesine ve taraftar bulmasına da katkıda bulunmuştur.⁵⁴

Materyalizmin Türkiye'ye girişinde ve gelişmesinde, bir takım yayın ve kuruluşların faaliyetleri, "modernleşme hareketi" olarak da değerlendirilmektedir. Bu çerçevede ilk modernleşme hareketi, geniş anlamıyla Dr. Abdullah Cevdet tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁵ "İçtihad" adlı dergisini, 1903'de önce Kahire'de çıkardı. Sonra İsviçre ve Viyana'ya gelerek, aynı derginin yayınlanmasına yıllarca devam etti. Abdullah Cevdet, 1908'den sonra çalışmalarını, İstanbul'da ölümüne kadar (1926) sürdürdü. Kanunların laikleşmesi, Latin alfabesinin kabulü, Batı kıyafetlerinin alınması, kadınların hürriyeti ve Batı medeniyetine kökten giriş fikirlerini savundu. İslâmiyet aleyhinde bazı eserleri çevirmesi muhafazakâr kanadın tepkisine neden oldu. Başlıca dayanağı, çoğunu Türkçe'ye çevirdiği Gustave Le Bon'un eserleriydi.⁵⁶ Abdullah Cevdet'in çokça etkilendiği bu Fransız sosyoloğu, düşünürümüz gibi bir tıp doktoruydu. Antropolojiden, felsefeye kadar çok çeşitli sahalarda eserler veren Le Bon, meselelere yaklaşımıyla da, Abdullah Cevdet'i kendisine

hayran bırakıyordu. Fransız düşünürün, sosyal olayları adeta bir matematiksel netlik ve kesinlik içinde sunması, Abdullah Cevdet'e tesir eden en önemli faktördü.⁵⁷

Abdullah Cevdet, Shakespear'in (1564-1616) bir çok trajedileri (Hamlet, Macbeth, Kral Lear....), Shiller'den (1744-1829) 'Guillaume Tell'i, Hayyam'ın "Rubailer"ini, Dr Dozy'nin "İslâm Tarihi" gibi Gustave Le Bon'un bir çok eserini, Gayau'nun "Terbiye ve Veraset"ini, Alfieri'nin "İstibdat Felsefesi"ni Türkçe'ye tercüme etti.⁵⁸ A. Cevdet'in felsefe hakkında yaptığı derlemeler, Epikür'den Renan'a, Hafız Şirazi'den Felix Isnard ve Ludwig Büchner'e, bir çok düşünürün fikirlerinden kısa alıntılar yapan ve onların görüşlerini yorumlayıp izah eden bir küçük felsefe ansiklopedileri niteliğindedir.⁵⁹

Ülken, A. Cevdet'in Alfieri'yi, Schiller'i, hatta Shakespear'e'i tercüme için tercih etmesini, ondaki istibdatla mücadele, hürriyet ve insanlık fikirlerine dayandırırken, Mevlana'yı ve Hayyam'ı seçişini de insanîyet ve şüphelik fikirlerine⁶⁰ bağlamaktadır. Ş. Hanioğlu ise, bu düşünceye pek katılmayarak, Dr. Abdullah Cevdet'in, hem Doğu'dan hem de Batı'dan tercüme yapmasını, onun Doğu kültürüyle, Batı teknoloji ve kültürünü uzlaştırıp harmanlama (*sentez*) isteğinin⁶¹ bir yansıması olarak değerlendirmektedir.

Düşünürümüz, siyasî mücadelesinde, kendisine siyasal liderleri değil de felsefe ile ilgilenenleri model olarak almıştır. Nitekim Cevdet'in, Büchner ve Schopenhauer'i (1788-1860) peygamber olarak kabul etmesinin nedeni de budur.⁶²

Genelde Müslümanlarla, özelde de anti-materyalistlerle (spiritüalistler) ilişkisi iyi olmayan Abdullah Cevdet, İslâm'ın bir araç olarak kullanarak, yalnız Batı kurum ve teknolojisinin getirilmesini amaçlamış; bununla birlikte İslâm ulemasıyla, biyolojik materyalist düşünürlerin fikirlerini karşılaştırmak ve elşeştirmek yoluyla, Müslümanlara İslâm'ın bizzak biyolojik materyalizm olduğunu ispata gayret etmiştir.⁶³ O, Efganî ve Abdul gibi "modernist İslâmcılara karşı duygusal hayranlık duy-makla birlikte, bu zatların İslâm'dan faydalanarak, başarıya ulaşamayacaklarını savunuyordu. Efganî ve

53. Akgün, age, 156.

54. Akgün, age, 160.

55. Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28; Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 374.

56. Ülken "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28.

57. Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, age, 165.

58. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 333.

59. Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 162; Abdullah Cevdet'in eserleri için bkz. Akgün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 282-283.

60. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 249-250.

61. Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, age, 185.

62. Hanioğlu, age, 25.

63. Hanioğlu, age, 135.

Abdüh'un Müslümanları emperyalizmden kurtarma ve Batının bilim ve teknikte ilerlemesinin, İslâm dünyasına model olma düşünceleri A. Cevdet'i etkilemiştir.⁶⁴

Abdullah Cevdet'ten başka Batı düşüncesinden tercüme yapanlardan birisi de İttihât ve Terakkî'nin en eski üyelerinden Hüseyinzâde Ali, iki yönlü bir hümanizma fikrini savunuyordu; bir yönü ile Yunan-Latin, öteki yönüyle İslâm hümanizmi. Ona göre, Doğu ve Batı arasında bulunan bütün milletler için bu çift hümanizm düşüncesi savunulmaktadır. O, bu tezi Tiftis'te çıkardığı "Fuyûzat" ve "Hayat" dergilerinde (1905) ileri sürmüştü ve bu düşüncelerini 1910 yılına kadar İstanbul'da devam ettirmiştir. Bu görüşten hareketle Şeyhname'den, İlyada'dan, Eneide'den, Faust'tan nazım dile tercüme yapmıştır. Bu eğilimlerin karşısına muhafazakâr kesimin Batı fikirlerinden de de güç alan savunucuları çıktı. "Sırat-ı Müstakim" ve "Sebilürreşad" dergilerinin hareketli yayınlarının ortaya çıkmasına sebep oldu.⁶⁵

Meşrûtiyet devrinin "materyalist" düşünürlerinin en önemlilerinden biri de Beşir Fuad'tır (1852-1887). Akgün'e göre Beşir Fuad materyalizmden ziyade pozitivist meyyaldır. Ancak onun hem pozitivist hem de materyalist etkileri oldukça fazladır.⁶⁶

Beşir Fuad, Diderot (1713-1784), D' Alembert (1717-1778), D' Holbach (1723-1789) ve Büchner'in düşüncelerinden ilham alıyor, ancak zamanında Fransa'dan edebiyat alanında Balzac, Stendal ve E. Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. N. Berkes'e göre, Beşir Fuad Batı felsefe düşüncesiyle Ortaçağ ve Doğu Düşüncesi arasındaki farkın özünü, bilimsel realizme olduğunu kavrayan ilk Türk düşünür olmuştur.⁶⁷ Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Abdullah Cevdet ve Celal Nuri materyalist ideolojiyi benimsemeleri sebebiyle, Beşir Fuad'ın takipçileri olarak görülmektedir.⁶⁸

Beşir Fuad'ın başlıca iki cephesi vardır: Felsefede pozitivist, edebiyatta natüralist.⁶⁹ Ancak düşünürümüzün İslâm felsefesiyle ilgili çalışmaları da mevcuttur. Onun çalışmalarında İslâm filozofları ve alimleri arasında dört isme rastlanılmaktadır: İbn Sina (980-1057), İbn Miskeveyh El-Hazin, İbn Rüşd (1126-1198), ve El-Kindî (? , 873). Orhan Okay'a göre onun bu filozoflar hakkındaki

bilgisi, Lewes'in "Felsefe Tarihi"nden nakledilmiştir. El-Hazin hakkındaki -aslında Lewes'den tercüme olan- bir makalesi, "Envâr-ı Zeka" mecmuasında çıkmıştır.⁷⁰ Ayrıca Beşir Fuad'ın "Victor Hugo" adlı eseri Türkiye'de yazılmış ilk tenkitli biyografidir. İkinci olarak, Victor Hugo'yu dolayısıyla romantizmi eleştiren ve natüralizmi ülkemize ithal eden ilk eserdir. Bununla birlikte bu eser, Beşir Fuad'ın edebî ve felsefî fikirlerini ortaya koymasına bakımından kendisini tanıtan en iyi eserdir.⁷¹ Beşir Fuad, gerek tıbbî tecrübî bir ilim haline getiren Claude Bernard (1813-1878) vasıtasıyla, gerekse pozitivist olarak doğrudan doğruya A. Comte'un felsefe sistemine bağlıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Ahmet Akgün de Beşir Fuad'ın materyalizmden ziyade pozitivist meyyal olduğu düşüncesindedir. Düşünürümüzün kullandığı kavramlardan bu fikri destekleyecek noktalar bulmamız mümkündür. Mesela Türk ilim hayatında "sosyoloji" tabirini, Comte'dan naklederek kullanan, odur. Büchner, mütefekkirimizin kültüründe önemli bir yer tutar. Onun felsefe anlayışı da materyalist görüşlere uygundur. Felsefede metafiziğin yerinin olmadığı ve felsefenin ancak bilimsel esaslar üzerine temellendirilebileceği fikri, XIX. Yüzyıl materyalistlerine aittir. Aynı düşünceye B. Fuad'da da rastlanılmaktadır.⁷²

Beşir Fuad, metafiziği inkar etmiş,⁷³ fakat din konusunda bir şey söylememiştir. Sahip olduğu materyalist ve pozitivist düşünceler nedeniyle ruhun bekasına inanamayarak, beden dışında bir ruh cevherinin varlığını reddetmektedir.⁷⁴ Batının Türkiye'de bilinmeyen şöhretli düşünürlerinden (E. Zora, Alphonse Daudet, C. Dickens, Gustave Flaubert, Ludwig Büchner, H. Spencer, D' Alembert, De la Mettrie (1709-1751), Chambers Diderot, C. Bernard, Ribaut, Gabriel (1843-1904), Tarde) ilk defa bahseden ve çeşitli eserleriyle onları tanıtmaya çalışan, Beşir Fuad'dır.⁷⁵

Tanzimat'tan sonra Türkiye'de materyalist felsefeyi yaymaya çalışanların önde gelenlerinden ve Beşir Fuad'ın takipçisi sayılan Baha Tevfik, eserleriyle, gazete ve dergilerde çıkan yazılarıyla yeni bir düşünce ekolü başlatmıştır. Bunun yanında o, aynı zamanda Batı kültürüne de aşinaydı.⁷⁶ Materyalizmi yayma fa-

64. Hanioğlu, age, 151.

65. Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28.

66. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 212.

67. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 335.

68. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 212.

69. Okay, M. Orhan, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul, (trz), 17.

70. Okay, age, 64.

71. Okay age, 138; Ayrıca Beşir Fuad'ın tercüme ve telif eserleri hakkında bilgi için bkz. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 189-191; Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 227-245.

72. Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, 187.

73. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 198.

74. Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, 192.

75. Okay, age, 219.

aliyetlerinde, Subhi Ethem, Süleyman Memduh,⁷⁷ Ahmet Nebil, Naci Fikret ve Faik Şevket onun kalem arkadaşlarıdır. İyi bir polemikçi olan Baha Tevfik, çatdığı kimselere sert hücumlar yapardı.⁷⁸ Ahlak kitabı yüzünden Ali Kemal'e filozofluk tasladığı için Rıza Tevfik'e hücum etmiş, "Serap" adlı eseriyle Mehmet Rauf'u hırpalamış, Rifat Necdet'in his ve fikirlerini baltalamıştır. Spiritüalist eserlerinden dolayı Ahmet Hilmi'ye (1865-1914) saldırmış, Türkçülük bahsinde Gökalp'e, edebiyatın faydasız ve gereksizliği konusunda Ahmet Haşim'e çatmıştır.⁷⁹

Baha Tevfik'in çıkardığı "Felsefe Dergisi", Türkiye'de bu adla çıkan ilk yayın organıdır. İyi derecede Fransızca bilen düşünürümüz, bu dergide bir felsefe dili ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁰ Zira Meşrûtiyet dönemindeki ilmî ve felsefî eserlerin dili ağdalı olduğu için, sadece halk değil münevverler bile kolaylıkla anlayamıyordu. Bunun için Baha Tevfik, özellikle "Madde ve Kuvvet" ve "Vahdet-i Mevcud"da zamanına göre oldukça sade bir dil kullanmıştır.⁸¹ Bununla birlikte bir felsefe sözlüğü meydana getirmeye gayret ettiyse⁸² de bunu tamamlayamamıştır.⁸³

Felsefeye "geleceğin bilimi" diyen Baha Tevfik'e göre her ulusun bir felsefesi, ahlak ve töresi vardır⁸⁴ Ancak bunları düzeltmeli, olgunlaştırmalı ve çağdaştırmalıdır.⁸⁵ Fazıl Ahmet'le Subhi Erdem'i öven Baha Tevfik, sadece materyalist felsefeyi benimseyen ve müspet bilimlerin yöntemlerini savunanları filozof olarak kabul ederek, felsefeyi tek açıdan yorumlama yanlılığına düşmüştür.⁸⁶

"Felsefe Mecmuası", "Piyano", "Yirminci Asırda Zeka" gibi dergilerde yazıları çıkan düşünürümüzün, ayrıca Bezmi Nusret Kaygusuz'un çıkardığı "Tenkid" (altı sayı çıkmıştır) mecmuasında da makeleleri neşredilmiştir. Yirminci Asırda Zeka mecmuasında felsefî, ahlâkî ve içtimaî eleştiri yazıları yazıp, bunları "Felsefe-i Ferd" ve "Teceddüd-ü ilmî ve Edebî" adlı eserlerinde top-

lamıştır. Felsefe Mecmuası'nda ve İştirak'ta da birçok yazısı olan Baha Tevfik, "Eşşek", "El-Malum" gibi garip isimli gazeteler ile "Karagöz" gazetesinde yazılar kaleme almıştır.⁸⁷

Başlangıçta materyalizme meyilli olan Meşrûtiyet devri mütefekkirimizden Ahmet Mithat'ın da bu dönemin felsefî düşüncesinin şekillenmesinde katkısı inkar edilemez. Hayatının ikinci devresinde İslâm ahlakına ve düşüncesine bağlı kuvvetlendi. İlk düşüncelerinden vazgeçerek, ateist ve materyalist yazarları tenkit etti. Ömrünün ikinci döneminde, onun İslâm aleyhtarı olmadığını, İslâm'ın ilme aykırı olduğunu söylemekle hata ettiğini; bilakis İslâm'ın ilme teşvik eden bir din olduğunu göstermiştir.⁸⁸

Başlangıçta materyalizme meyilli olan Meşrûtiyet devri mütefekkirimizden Ahmet Mithat'ın da bu dönemin felsefî düşüncesinin şekillenmesinde katkısı inkar edilemez. Hayatının ikinci devresinde İslâm ahlakına ve düşüncesine bağlı kuvvetlendi. İlk düşüncelerinden vazgeçerek, ateist ve materyalist yazarları tenkit etti. Ömrünün ikinci döneminde,⁸⁹ "Nizâm-ı İlm-i Din" (*Din ve İlim Çatışması*) ismiyle Draper'den tercüme ettiği eserde, onun İslâm aleyhtarı olmadığını, İslâm'ın ilme aykırı olduğunu söylemekle hata ettiğini; bilakis İslâm'ın ilme teşvik eden bir din olduğunu göstermiştir.⁹⁰

Ülken'e göre, Türk düşünce hayatında Batının felsefî problemleri üzerinde düşünölmeye Ahmet Mithat'la başlanılmıştır. Onun zamanına kadar Tanzimat düşünürlerinin ve Yeni Osmanlılar'ın fikir problemleri siyasîydi. Ali Suavi ve Namık Kemal'de, zaman zaman Descartes ve Pascal'ın isimleri geçmişse de çağdaş Batı felsefesinin meseleleri üzerinde fazla durulmamıştı. İbn Sînâ (980-1037) ile Gazâlî'yi (1058-1111), felsefî düşünce için yeterli gören bu nesil, Avrupa'da teknikten, siyasî devrime yarayacak fikirlere başka bir şey arıyamazdı. Bu açıdan Ahmet Mithat farklıydı; gerek gençlik yıllarında materyalistken, gerekse olgunluk döneminde spiritüalist eğilimliken, artık o basit "İslamcılık" klişesi içine sığmayacak kadar geniş bir ufka sahipti.⁹¹ Ayrıca onun sayesinde, Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimsel gelişmelerden, hatta din karşıtı akımlardan haberdar olmuştur.⁹²

76. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 60.

77. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 237-238.

78. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 60.

79. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 105-106.

80. Çubukçu, *Türk Düşünce ve Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 60.

81. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 114.

82. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 238.

83. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 63; Akgün, *age*, 237-238.

84. Bu fikriyle, "Türkçüler"den Ziya Gökalp'i çağırılmaktadır.

85. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 61.

86. Çubukçu, *age*, 60.

87. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, 237-238.

88. Akgün, *age*, 234.

89. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115.

90. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 234.

91. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115-116.

92. Mardin, Şerif, *Din ve Siyaset*, III. Baskı., İstanbul 1993. 281.

Ancak Ahmet Mithat Efendi'nin Batı düşüncesinden etkilenecek kaleme aldığı felsefî yazıları, felsefî derinlikten yoksundu. Fakat felsefe ile ilgili yazılarında, yeni öğrendiği Avrupa bilimi ve felsefe tarihi ile dinî akidelilerinin arasındaki uyuma özen göstermiştir. Bu cümleden olarak düşünürümüz, Lamarkizm'in verileriyle İslâmî esasları birleştirme, hatta Kur'an ve Hadis'le temellendirme cehdine girişmiştir.⁹³ Yine de o, din felsefesinde İslâmiyet'e kuvvetle bağlı olup, bütün felsefî fikirlerini bu mihrap etrafında toplamıştır. Pedagoji ve eğitime ait eserlerinde tecrübeye dayanarak bazı fikirler ortaya atarsa⁹⁴ da bu fikirler tıpkı Batı felsefesi hakkında yazdığı yazılarındaki (birbirine ilgili olmayan filozofların isimlerini sıralaması) gibi sathidir.⁹⁵

Doğu'da felsefe ve hikmet kavramlarının, genellikle ayrı mevzular olarak telakkî edilmesi, zaman zaman Ahmet Mithat'da da görülmektedir. Ona göre felsefe, Batılıların birbirini nakzetme esasına dayanan bir takım düşünce sistemleridir. Hikmet ise, varlığı, kâinatın mahiyetini, Kur'an hükümlerinin ışığı altında araştırma ve düşünmedir. Bununla birlikte Ahmet Mithat, çok defa Şart hikmeti içinde felesefe tabirini kullanmıştır. O, Garp düşüncesini değerlendirirken de, Batı felsefî sistemlerini maddiyatçılık -maneviyatçılık veya gayri ahlakîlik- noktâi nazarında mütalâa etmektedir.⁹⁶ Bu açıdan "anarşizm" olarak vasıflandırdığı "hürriyetçiliğin" ve XVIII. Yüzyıl Fransız iktisatçılardan esinlenmiş olan Türk serbest girişimciliğinin de karşısında olmuştur.⁹⁷

Materyalizmin Türkiye'de tanıtılıp yayılmasında rolü olanlardan birisi de Subhi Ethem'dir. Bergson'u (1859-1941) tanıtmada Meşrûtiyet devrinde önderlik etmiştir. Erken ölümü kendisinden beklenen önemli eserleri vermesine engel olan düşünürümüz, ilk defa büyük Fransız metafizikçisinden (Bergson) geniş bir şekilde bahsetmiştir.⁹⁸ Subhi Ethem, Türk evrimcilerinden olup, Selanik'te çıkan "Genç Kalemler Dergisi"nde ve "Felsefe Dergisi"nde yazılar yazmıştır. Ayrıca Darwinizm hakkında eleştirel bir kitap yayınlayan Memduh Süleyman, Hartman'ın (1842-1906) "Darwinizm" adlı eserini de Türk-

çe'ye çevirip neşretmiştir. Bunun yanı sıra Ahmet Nebil'le birlikte Nietzsche (1884-1900) isimli küçük bir eser telif etmiştir.⁹⁹ Felsefe Mecmuası Ribat ve Yirminci Asırda Zeka Mecmuası'nda makaleleri olan düşünürümüz, bu yazılarında tekâmülcü fikirlerin yanında materyalist düşüncelerini de savunmuştur.¹⁰⁰

Fikrî karışıklık ve çeşitliliğin yoğun olduğu bu devrin tartışmalı düşünürlerinden birisi de, Tevfik Fikret'tir (1867-1915). "Tarihi Kadim" şiiriyle sadece ateistliğini ilan etmekle kalmamış, aynı zamanda Alman materyalist Feuerbach üslubunda din kartışı bir kişilik sergilemiştir. Onu en sert cevabı, Mehmet Akif vermiştir. M. Ali Aynî, felsefî bir eserle Fikret'in "Tarihi Kadim"indeki fikirlerini tahlil ve tenkit ederek, ondaki şüphelik, kötümserlik ve dinsizlik kırıntılarını cevaplandırmıştı. Felsefeyle hiç meşgul olmayan Fikret, zamanın önemli ilim ve felsefî akımlarından da habersizdi.¹⁰¹

Tevfik Fikret'te ahlak sorunu, ana sorundur: fakat onun ahlak anlayışı, dinî ahlak değil, hümanist bir ahlaklıdır. Bu da geleneklerden kurtulmak, akla tam özgürlüğü vermek ve ferdi insanlığın bir üyesi yapmak sorunudur.¹⁰² Dolayısıyla Fikret, ahlakta materyalist hatta nihilist, bilgi ve ilim anlayışında materyalisttir.¹⁰³

Materyalist düşünürlerimizden Celal Nuri de, İslâm ile materyalizm arasında ilişki kurma denemesine girişmiş -belki- ilk düşünürümüzdür. İslâm dininin bünyesine materyalizmin duyduğunu söyleyerek, İslâmiyet'te yapılmasını istediği tasfiyenin (elemenin) yerine maddeci felsefeyi yerleştirmek arzusundaydı.¹⁰⁴ Celal Nuri'nin bu anlayışının bir benzerini (yukarıda belirttiğimiz gibi) Abdullah Cevdet'te görmekteyiz. Abdullah Cevdet de, İslâm'ın kendisinin biyolojik materyalizm olduğunu ispata çalışmıştır.

Bu bağlamda, Nünif Paşa ve Hoca Tahsin'den de kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır. Mecmuası Fünun'da felsefeyle ilgili bir çok makalesi yayınlanan Münif Paşa'nın "Tarih-i Hükamây-ı Yunan" başlığı altındaki yazılarında Thales (M.Ö. 570-450), Solon, Pythagoras (M.Ö. 570-496), Antistenes (M.Ö. 422-365), Eflatun (M.Ö. 430-347), Aristoppos (M.Ö. 435-356) vb. filozolardan bahsetmektedir.¹⁰⁵

93. Uludağ, Zekeriyya, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritalizm*, Ankara 1996, 32.

94. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 119.

95. Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Ahmet Mithat Efendi*, Ankara 1975, 278.

96. Okay, aga, 277-283.

97. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 119; bkz. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihi Felsefe Hareketleri*, 50.

98. Ülken, age, 375; geniş bilgi için bkz. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 280-311.

99. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihi Felsefe Hareketleri*, 63.

100. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 311-312.

101. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 46-47.

102. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 339.

103. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 53-54.

104. Bolay, age, 166.

105. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 118.

Hoca Tahsin (1812-1880) ise, Türkiye'de Batı anlayışında (metot) ilk psikoloji kitabını yazmıştır. Onun "Tarih-i Tekvin", "Hilkat", "Esas-ı İlm-i İlm-i Heyet", "Psikoloji Yahut İlm-i Ruh", "Esrar-ı Ab-ı Heva" gibi önemli eserlerinin yanında, Volney'den Loî Naturel" risalesini "Nevâmis-i Tabiiyye" ismiyle tercüme etmiştir.¹⁰⁶

Memleketimizde materyalizme gönül verenler, Doğu'ya ve geçmişe bakmaya gerek duymuyorlardı. Bunlar, Batıcılıkta pozitivistlere meyilli olan düşünürlerimizden daha radikal bir tavır içindeydiler. Ethem Nejad (1887-1921), Suphi Ethem, Refik Nevzat gibi sosyalistler Hareket, henüz çok zayıf olmakla birlikte fikir hareketi olarak üzerinde durulmaya değerdir.¹⁰⁷

Osmanlı Sosyalistleri, fikirlerini bilhassa "İştirak" dergisinde açıklamışlar ve kısa ömürlü de olsa, günlük gazeteler çıkarılmışlardır. 1911 yılında partinin Paris şubesi kurulmuş; kendisini "ilk Türk Sosyalisti" olarak tanıtan Dr. Refik Nevzat da taş basması bir gazete olan "Beşeriyet"i yayın hayatına sokmuştur. Osmanlı Sosyalistleri, Meşrûtiyet'in örfi idaresi (sıkı yönetim) rejimi altında diğer fikir cereyanları gibi, kendisini ifade etmekte büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Karl Marks'ın resimlerine yayın organlarında rastlanılmakla beraber, T. Zafer Tunaya'ya göre fikirlerinin anlaşıldığı iddia edilemez.¹⁰⁸

Meşrûtiyet devrinde, materyalist düşünceyi benimseyen düşünürlerle şiddetli tepkiler de gelmiştir. Hatta siyasal anlamda çoğunu "İslamcı" olarak (içlerinde Türkçülerde vardır) nitelendirebileceğimiz mütefekkirlerimiz, bu akıma bir reaksiyon olarak, memleketimizde anti-materyalist (*spiritüalist*) felsefeyi¹⁰⁹ oluşturmaya çalışmışlardır. Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizâde Mustafa Efendi, Şehbenderzâde Filipeli Ahmet Hilmi, Halil Edip, Emin Feyzi, Ziya Gökalp, İsmail Fennî (1855-1946), Ömer Ferid, M. Şemseddin, Ahmed Hamdi Akseki gibi bir çok mütefekkirimiz çeşitli makale ve eserlerinde materyalizmi eleştirmişlerdir.¹¹⁰ İsmail Ferit, materyalizmi tenkit amacıyla 1312 (1896) tarihinde "İbtal-i Mezheb-i Maddiyun" adlı bir eser yazmıştır. Süleyman Halit tarafından yayınlanan bu eser, Ludwig Büchner'in "Madde ve Kuvvet" isimli eserini tenkit içine kaleme almıştır. Harputizâde de 1330 (1914)'da yazdığı eserde, Büchner'in düşüncelerini tenkit etmiştir. Şehbenderzâde

(1865-1914) de, Celal Nuri'nin "Târih-i İstikbal" isimli eserinin birinci cildi olan, "Mesâil-i Fikriye'deki materyalist görüşleri eleştirmek gayesiyle "Huzur-u Aklü Fende Maddiyun Mesleki" adıyla bir eser telif etmiştir. "Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?" ismiyle yazdığı eserinde de ateizmin mümkün olup olmayacağını tartışmış ve çeşitli düşüncelerden felsefi eleştirisini yapmıştır.¹¹¹

C. ANTI-MATERYALİSTLER (SİRİTÜALİSTLER)

İslamcılık, geleneksel İslâm'dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslamcılığın rekabet ettiği düşünceler artık Hıristiyanlık gibi dinlerden ziyade pozitivism gibi 19. Yüzyıl felsefi düşünceleridir. Bu devrin dîni kökeni ağır basan düşünürlerinin, Hıristiyan misyonerlerinin saldırı ve ithamlarına karşılık vermemelerinin ve pozitivistlerin Hıristiyan teolojinin tutarlılığına yönelik eleştirilerini silah olarak kullanmamalarının gerekçeleri vardır. Çünkü İslamcılık cereyanı ideolojilerle mücadele etmiş, ancak "reddet"tiği ideolojilerden kendisinin yararlanacağı kısımlarını benimsemekte bir sakınca görmediği gibi ihtiyacı olduklarını eklektik biçimde iktibas etmiştir. Hatta Batılı felsefi sistem ve düşüncelere nüfuz ederek, diyalog arayışına girmiştir.¹¹² Tabii ki bu felsefi ekollerin inceleme, öğrenme ve diyalog arayışı, kendiliğinden gelişmiş bir vakıya değil, daha çok bir "savunma psikolojisi" içerisine ortaya çıkmıştır. Zira "terekkîyât"ın gerçekleşmemesinin müsebbibi olarak din ve mukaddesat itham altındaydı.

Türkiye'de Ortaçağ Kelamcılığından felsefeye geçiş ve anti-materyalist bir felsefenin yayılışı, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bir vasatta ortaya çıkmıştır.

İkinci Meşrûtiyet devrinde "spiritüalist" bir karakter taşıyan felsefenin Şehbenderzâde Ahmet Hilmi ve İsmail Ferit gibi temsilcilerinin yanında, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, M. Şemseddin, Şeyh Musa Kazım, Mustafa Sabri, Milaslı İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı ve Hamdi Yazır'ın isimleri de zikredilebilir. Bunlardan Ahmet Hilmi tartışmalarında salt felsefidir, diğerleri ise hem felsefi ve hem de dînidir.¹¹³

İslamcı cephenin yayın organı, 'Sırat-ı Müstakim'dir ki, sonradan "Sebilürreşad" adını almıştır. Ayrıca Beyânül-Hak, Mahfel, Livâ-ı İslâm, Mekâtip ve Medâris gibi dergiler de, bu cephenin yayın organları arasındadır. Bu cereyanı Cemalettin Efgâni ve Abduh gibi zamanın iki büyük fikir adamı desteklemiştir. Yukarıda isimleri zik-

106. Akgün, age, 163.

107. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 206-207.

108. Tunaya, T. Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, 97-98.

109. Bkz. Toku, Neşet, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, İstanbul 1996.

110. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 416.

111. Akgün, age, 427-460.

112. Türküne, *İslamcılığın Doğuşu*, 29.

113. Bolay, *Türkiye'de Ruhcu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 190-191; Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, 14.

redilen İslâmcılardan Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, Ahmet Naim, M. Şemsettin, Ferit, M. Hamdi ve İzmirli İsmail Hakkı diğerlerinden farklıdır. Zira bu düşünürlerimiz en az bir Batı dilini bilip, Batı kültürü almış, modernist fikirli olup diğerleri muhafazakâr ve daha çok tek taraflı bilgiye sahiptir.¹¹⁴

Meşrûtiyet devri "spiritüalist" mütefekkirlerimizin fikirleri şöyle hülâsa edilebilir: Dinî duygular gittikçe zayıflamakta olup bunun sebebi de dinin asıl kaynaklarından öğrenilmemesidir. Din tartışmaları da hurafeleri gerekçe sunarak dinin ilerlemeye engel olduğunu iddia etmektedirler. İslâmcılar ya yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâm'ın ilerlemeyi engelleyici bir unsur olmadığını ispatına çalışmışlardır. İkinci Meşrûtiyet "spiritüalistleri", bir taraftan dinî, esas kök ve kaynaklarına dönerek izah ederken, diğer taraftan da Avrupa'daki felsefî ve bilimsel gelişmelerden münevverleri haberdar etmeye çalışmışlardır. M. Şemsettin'in "Felsefe Dersleri" ve Ferit Kam'ın "Dinî Felsefî Sohbetler"i bu amaca yönelik çalışmaların mahsulleridir.¹¹⁵

Bu dönemde edebiyat alanında da pozivist ve materyalist gruba karşılık, dinî bir "spiritüalizm"i temsil eden İslâmcı grup yer almaktadır. Birbirine zıt bu iki akımın en can alıcı örneği Akif'le Fikret arasındaki tartışmalardır.¹¹⁶ Ancak burada W.C. Smith'in Türk modernist İslâmcılarının farklılığını ortaya koyup analiz eden düşüncelerini ilginç olması bakımından belirtmemiz uygun olacaktır. Ona göre modernist İslâmcılığın ağızından Eş'arî'den, Gazâlî'den veya İkbâl'den nadiren bahsedilmesi doğaldır; ancak Luther'in isminin duyulması şaşırtıcı bir durumdur. Modernizm taraftarı Türkler Garp kitaplarına yönelirken, Batı'nın "cicili bicili" yönlerine kapılan Mısır Müslümanlarından tamamen farklı olarak, sathî taklitçi değil, suurlu Garpçılardır.¹¹⁷

Meşrûtiyet döneminde anti-materyalist akımın, materyalizme bir reaksiyon olarak doğduğunu yukarıda belirtmiştik. Binaenaleyh bu devirde "İsbât-ı Vâcib" mevzuunda telif edilen eserlerin çoğu, İslâm dünyasına dışarıdan ithal edilen ve Allah'ın varlığını inkara dayanan felsefe ve görüşlerin reddine dairdir.¹¹⁸ Bu bağlamda Efganî'nin (1838-1897) "er-Red ale'd-Dehriyye"sini¹¹⁹

Ferid Vecdi'nin (1878-1945) eserlerinden "el-Hadiqatü'l-Fikriyye"si ve "el-İslâm fi Asrî'l-İlmî"sini, İzmirli'nin "Muh-tasar Felsefe-i Ülâ"sı ile M. Şemseddin'in (1884-1961) "Felsefe-i Ülâ"sını zikredebiliriz. Ayrıca İsmail Fenni'nin (1855-1946) "Küçük Kitapta Büyük Mevzular"dan başka bilhassa "Maddiyyun Mezhebinin İzmihali" isimli hacimli kitabı takdire şayandır. Ferit Kam'ın Emile Boirac'a ait "Cours Elementaire de Philosophie" adlı kitaptan "İlm-i Maba'dettabia" diye tercüme ettiği kısım da güzel bir çalışmadır. Yine Mehmet Ali Aynî'nin, Tevfik Fikret'in "Tarih-i Kadim"e cevap olarak kaleme olduğu "Reybilik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir?" adlı eseri ile Ali Fuat Başgill'in (1893-1963) eseri "Din ve Laikî"i, M. Şekip Tunç'un (1886-1958)¹²⁰ "Bir Din Felsefesine Doğru" adlı denemesi ve Hilmi Ziya'nın "Tarihi Maddeciliğe Reddiye"sini¹²¹ belirtmek gerekir.¹²² Neşet Toku'ya göre bu mütefekkirlerimiz anti-materyalist düşünceyi benimsemekle birlikte, fikirleri bir doktrin olarak spiritüalizmi karşılayacak mahiyette ve değerinde değildir.¹²³ Yazarın bu düşüncesine tamamen katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Belki mütefekkirlerimiz doktrinel bir sistem gerçekleştirememişler; ancak onlar, Türkiye'de ilk olarak başlatılan bir akımın (anti-materyalist) öncüleri olmuşlardır.

Bu öncülerden felsefî birikimi ve vukufiyeti ileri seviyede olan Ahmet Hilmi ilk tahsilini Filibe'de yapmış ve "Mebâdi-i Ulûm"u Filibe müftüsünden okuyup, Galatasaray Lisesi'nden mezun olmuştur. 1908'de "İttihâd-ı İslâm" gazetesinden sonra "Tasvîr-i Efkâr"da felsefî ve siyasî yazılar kaleme almıştır.¹²⁴ Bu yazılarında Ahmet Hilmi, dinî, felsefî ve sosyolojik temellere dayanmıştır.¹²⁵ O, ilmî ve felsefî ağırlıklı düşüncelerini 1910 yılının başlarında haftalık olarak gazetelerden bağımsız çıkarttığı "Hikmet"de açıklamıştır.¹²⁶

Batı felsefesinde ve tasavvufta mahareti derin olan Ahmet Hilmi, aynı zamanda ileriye gören bir siyasetçi idi. Kendisine özgü güzel üslubuyla, Darülfünun'da felsefe müderrisliği yaptığı zaman konferanslar da veriyordu.¹²⁷ Ahmet Hilmi, "Varlığın İlmî" olarak kabul ettiği felsefeyi

114. Bolay, age, 37-40; Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, İstanbul 1987, 246.

115. Bolay, age, 42-43; Mardin, *Din ve Siyaset*, 281.

116. Bolay, age, 43.

117. Smith, Wilfred Contwell, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", *AÜİFD*, Sayı 1, Ankara 1953, 19.

118. Topaloğlu Bekir, *Kelâm İlimine Giriş*, II. Baskı, İstanbul 1985, 42-43.

119. Bu eser, "Dehriyyun'a Reddiye" (Naturalizm Eleştirisi, çev: V., İnce, İstanbul 1997) adıyla neşredildi.

120. Şekip Tunç hakkında geniş bilgi için bkz. Altıntaş, Hayrani, *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara 1989.

121. Bkz. Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, IV. Baskı, İstanbul 1981.

122. Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, IV. Baskı, Ankara 1992, 159.

123. Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, 14.

124. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 195.

125. Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, 90.

126. Uludağ, age, 42; Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 195.

127. Bolay, age, 195-196.

fizik ötesi bir alana kaydırırken, mutlak hakikat peşinde koşan, hem Batı hem de İslâm dünyasının, hatta tasavvuf hareketinin etkisi altında görüşlerini sunmuştur. Ortaya koyduğu bütün düşüncelerinde hareket noktası, mutlak varlığın tevhidi prensibidir.¹²⁸ Ahmet Hilmi mutlak varlığın tevhidi konusunda hiçbir taviz vermeyerek, materyalizmin ve diğer felsefi ekollerin metafizik karşısındaki yetersizliğini ortaya koymuştur. Meselelere İslâmî bir yaklaşım getirmesi açısından dikkate değer bir profil çizmiştir. Metodik bazı eksikliklerinin ve ortaya konulan düşüncelerinin anlaşılmasına ortaya çıkan güçlükler Ahmet Hilmi'nin olumsuz yönleridir.¹²⁹

Ahmet Hilmi, -de tıpkı İsmail Hakkı İzmirli ve aynı fikri grup (ant-i materyalistler) içerisinde bulunan diğer arkadaşları gibi- materyalizmin ve özellikle monist materyalizmin temsilcileri olan Haeckel (1834-1919) ve La Dantec'in görüşlerini tenkit etmiştir. Dolayısıyla eleştirileri, Baha Tevfik'i de içine aldığından Baha Tevfik'in karşısındaki Rıza Tevfik'in yerine Ahmet Hilmi geçiyordu. Ahmet Hilmi'nin pozitivistlikle ilgili fikirleri, spiritüalist bir görüşle memleketimizdeki bu akımın ilk tenkidî özelliğini taşımaktadır.¹³⁰ Onun felsefi eserlerinden bazıları şunlardır: "Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? (Tarihi İslâm'ın 1. zeyli) Yahut Huzur-u Fende" (1911), İlm-i Ahvâlîr-Ruh (1911), Üss-i İslâm (1916), Huzur-u Akl ü Fende Maddiyyun Meslek-i Delâleti (1916), Tasavvuf-u İslâmî ve Fünun-u Cedîde ve Felsefe (Hikmet Dergisinde 60 sayfa devam eden fakat yarım kalan makale).¹³¹

Ahmet Hilmi ile aynı mevzularda çalışan İsmail Fennî (1855-1946), çağdaş Batı felsefesindeki tetkikleriyle eski vahdet-i vücüt fikirlerini canlandırmıştır. Ülken, onu "vahdet-i vücudçu ve modernist İslâm filozofu" olarak vasıflandırmaktadır. Tahlilleri ve objektifliği bakımından İsmail Fennî, meslektaş ve fikir arkadaşı Ahmet Hilmi'den daha ölçülü ve daha güçlüdür. Buna karşılık Ahmet Hilmi eklektisizme yanaştığı halde, İsmail Fennî sistematik olarak "panteist" kalmıştır.¹³² Ancak bu noktada H. Ziya Ülken, İsmail Fennî hakkında iki farklı yargıda bulunmuştur. Onu bir taraftan vahdet-i vücudçu olarak değerlendirenken, diğer taraftan panteist olarak kabul etmiştir. Her ne kadar Ülken, İsmail Fennî'yi panteist olarak kabul etse de, İsmail Fennî Hegel veya Spinoza'nın panteizmi anlamında bir panteist değildir.

128. Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, 130, 212-213.

129. Uludağ, age, 233-234.

130. Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, 233.

131. Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Hilmi ve Spiritüalizm, 42-43.

132. Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 294,299.

Ancak onun için İslâm düşüncesinin ruhuna uygun bir vahdet-i vücudçu diyebiliriz.

Onun eserlerinin çoğunluğu felsefi ağırlıklı olmakla beraber şunlardır: Lügatçe-i Felsefe, Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali, Kitab-ı İzale-i Şükuk, Vahdet-i Vücut ve Muhiddin-i Arabî, Küçük Kitapta Büyük Mevzular, Hürriyet (Stuart Mill'den tercüme), Asr-ı Hazır Maddiye Mesleği (P. Janet'ten tercüme), Usul-u Maliye Hülasası, Dürretü'l-Yetimiyye (İbn Mukaffa'nın "Ahlak" adlı eserinin tercümesi), Hayat ve Madde (Oliver Lodge'den tercüme), Heyet-i İctimaiyyede ve Hayatta Muvaffak Olmak İçin Amelî Malûmat (Baron İstafin'den tercüme) Hakikat-i Zarafet, Envar-ı Hakikat (vefatından sonra "Hakikat Nuruları" adı ile basılmıştır), Büyük Filozoflar.¹³³

İsmail Fennî, Ahmet Hilmi'den sonra 1928'de yayınladığı "Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali" adlı eseriyle materyalizmi felsefi, ilmî ve dîni bir görüşle eleştirmiştir. Eleştirileri daha çok Büchner'in fikirlerine yönelik olmakla beraber, bunun yanında monizm, pozitivism ve tekâmül sistemlerini de tenkit ederek reddetmiştir.¹³⁴

Meşrûtiyet devrin "spiritüalist"lerinden birisi de Ö. Ferit Kam'dır. Onu felsefe problemleri üzerindeki inceleme ve araştırmaları Süleymaniye Medresesi'ndeki "Umumî Felsefe Dersleri" ile genişlemiş ve bu münasebetle kadim Hint ve Çin'den başlayarak, Doğu ve Batı filozoflarını okumuş, bunlar hakkında eleştiriler ileri sürmüştür.¹³⁵ O, felsefede şu meseleler üzerinde durmuştur: İnsanın kendi varlığını tanıdığı andan itibaren, aklını daima meşgul eden Allah'ın varlığı ve kâinatın ve varlıkların yaratılması, Allah'ın insan ile münasebet kurması (vahiy-kitap) nübüvvet, insanın yapısı, ruhun varlığı, ruhun hayatı, ölüm, ahiret hayatı, kaza-kader, takdir, iman, inkar, inkarın psikolojik sebepleri gibi meseleler.¹³⁶

Ferit Kam'ın yakın arkadaşları arasında Mehmet Akif, Fatin Gökmen, Zakir Olgun, İzmirli Süleyman Nazif gibi devrin önde gelen edebiyat ve felsefe çevresi vardır. Tanınmış Fransız oryantalisti Louis Massignon Ferit Kam'ı, bir yazısında "Filozof" olarak nitelendirmiştir. Mehmet Akif de ona "üstad-ı hakimim" (felsefede üstadım) diyerek takdir ve hürmet etmiştir.¹³⁷ Kam'ın dine ve felsefeye ait eserleri şunlardır: Felsefe Tarihi Notları (1917-1922), İlm-i Ahlak (1923-1925) [E. Boirac'ın Felsefe İl-

133. Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, 250.

134. Bolay, age, 251.

135. Bolay, Ferit Kam, Ankara 1988, 14.

136. Bolay, age, 13.

137. Bolay, age, 18-19.

keleri'nden Ahlak İlimi adlı eserini "Mebadi-i Felsefeden Ahlak İlimi" adıyla bazı ekler yaparak Türkçe'ye çevirmiştir, *Dinî ve Felsefî Sohbetler* (1913),¹³⁸ *Vahdet-i Vücut* (1915), *İlm-i Maba'dettabia* (1925-1927), Kınalızade Ali Çelebi (DEFM, 1916, sayı: 4), Eski İran'da Felsefe.¹³⁹

Ferit Kam'la aynı "spiritüalist" akımın içinde olan diğer bir düşünürümüz, Mehmet Ali Aynî'dir (1868-1945). Onun iki cephesi vardır: Biri basın hayatında çıkan felsefî eserlere dair güçlü eleştirel yazıları ile tenkitçi yönüdür: Rıza Tevfik'in "Kamus-u Felsefe"sini ve "Gülsen-i Raz" yazısını; Bahur İsrail'in Abbe Barbe'den çevirdiği "Felsefe Tarihi"ni; Baha Tevfik'in Foille'den çevirisi "Felsefe Dersleri"ni şiddetle tenkit ederken, Ahmet Naim'in Fonsgrive'den "İlmü'n-Nefs" adıyla yaptığı tercümesini ise övmektedir. Aynî, Günaltay'ın "Felsefe-i Ülâ Dersleri" adlı eserini, aslı Boirac ile karşılaştırarak eleştirmiştir. Memduh Süleyman'ın çevirdiği "Darwinizm" isimli eser ve Suphi Ethem'in "Bergson ve Felsefesi" adlı eseride kaynaklarıyla karşılaştırılarak, Aynî'nin eleştirilerine hedef olmuştur. Aynî'nin ikinci cephesi tasavvufa¹⁴⁰ dönüktür. Onun bu cephesinde, tam bir mistik ortam hakimdir. Vahdet-i Vücuta bağlı olduğunu göstermek amacıyla Ahmet Hilmi ve İsmail Fennî gibi çağdaş felsefe ve ilim incelemesi yapmaya gerek görmemiştir.¹⁴¹

Anti-materyalistleri siyasî fikirler anlamında en çok etkileyen düşünürlerin başında Efganî gelmektedir. M. Türköne, bu fikre fazla itibar etmiyor. Ona göre Efganî, kendisine tekaddüm eden Yeni Osmanlılar'la karşılaştırıldığında, ortaya attığı fikirlerde hiçbir orijinallik bulunamayacağı gibi, Yeni Osmanlılar'ın ondan önce daha kapsamlı ve daha tutarlı görüşler geliştirdikleri de görülebilir. Bu açıdan 1869-1870 yıllarında İstanbul'da bulunan Efganî'nin "yeni" fikirlerinden istifade ettiği söylenebilir. Zaten Efganî'ye atfedilen "İttihât-ı İslâm" fikri, onun yazılarında 1883'den önce görülmez. Bu tarih Osmanlı aydınlarına göre önemli bir gecikmeyi ifade etmektedir.¹⁴²

İslamcı düşünürlerden Efganî, Türk olmadığı halde, Türkçülüğü tavsiye etmiştir. Türkçe'ye çevrilip "Türk

Yurdu"nda yayınlanan "Vahdet-i Cinsiyet Felsefesi" isimli makalesinde insanları birbirine bağlayan iki bağa (dil birliği, din birliği) dikkat çekmiştir. Ona göre dil birliğinin sebebi, dinden daha devamlıdır. Efganî'nin şair Mehmet Emin, dolayısıyla "Türk Yurdu" çevresine etkisi oldukça fazlaydı.¹⁴³

Türkiye'de bulunduğu sırada Efganî, Hoca Tahsin'in ricasıyla Darülfünun'da bir konferans vermiş ve bu konferansta "toplum ruhunun ya peygamberlik yetkisi veya felsefe yetisi olduğunu ve peygamberliğin kazanılır bir şey olmayıp, Allah vergisi olduğunu, felsefe yetisinin düşünme ve okumayla elde edilebileceğini" söylemişti. Bu konferans üzerine Şeyhislam Hasan Fehmi Efendi, Şeyhi "peygamberlik bir zanaattır" dedi diye jurnallemiş ve Darülfünun da bu olay üzerine kapatılmıştır.¹⁴⁴

Meşrûtiyet devrinde, din felsefesi alanında da çalışmalar yapılmıştır. "Din felsefesi" kavramından söz edilmesi, ancak II. Meşrûtiyet döneminde başlamıştır. Bu kavramı ilk kullananlardan olan Memduh Süleyman, 1326 (1910) yılında "Felsefe-i Edyân" (Felsefe Mecmuası, c.1, 141-142) adlı makalesinde dinler felsefesinden söz etmiştir. Din felsefesinden ilk bahsedenler Eşrefzâde Muhammet Şevketî Bey de, Ülum-u Şeriye Şubesi'nde Kelâm bölümüne "Din Felsefesi" (Felsefe-i Din) dersini koymuştur. M. Bayrakdar'a göre din felsefesi, 1910 yılından sonra, Osmanlı mütefekkir ve münvverlerinin ilgi alanına girmiştir. Bundan sonra din felsefesiyle ilgili bazı makaleler yayınlanmıştır.¹⁴⁵

Ahlak ilmi alanında ise, Bursalı Mehmet Tahir, "Ahlak Kitaplarımız" adlı eserinde (1909) Türkçe yazılmış ahlak kitaplarının isim ve müelliflerini toplamıştır. M. Ali Aynî de "Türk Ahlakçıları"¹⁴⁶ adlı eserde otuz kadar ahlak kitabı ile yazarları hakkında bilgi vermektedir.

Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemlerinde bütün okullarda, ahlak dersi okutulmuştur. Ortaokullarda Birgivi'nin "Risale'si" liselerin son iki sınıfında da, "Ahlak-ı Hamide" (1895) ve "İlm-i Ahlak" adlı eserler Muslihiddin Adil Bey'in "Malumât-ı Ahlakiye ve Medeniyeti" Maarif Nezareti'nce orta dereceli okullarda ders kitabı olarak kabul edilmiştir. Daha sonra liseler için M. Namık Bey'in, Batı ahlak kitaplarına göre hazırlanmış "Ahlak" kitabı yayınlanmıştır.¹⁴⁷ Meşrûtiyet döneminde neşredilmiş bazı

138. Bu eser, S. H. Bolay tarafından (Kam Ö. Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, VII. Baskı, Ankara 1990) sadeleştirilip yayımlanmıştır.

139. Bolay, age, 27-30; krş. Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücut*, Sad. Elthem Cebecioğlu, Ankara 1994, 9. (Hayatı ve eserleri bölümü).

140. Tasavvuf tarihiyle ilgili düşünceleri için bkz. Aynî, *İslâm Tasavvufu Tarihi*, sad. H. R.: Yananlı, İstanbul 1985.

141. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 301-302: M. Ali Aynî'nin telif, tercüme ve makaleleri için bkz. Akdemir, Ebamüslim, *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 1997, 10-15.

142. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 35-36.

143. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 211.

144. Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. Baskı, İstanbul 1954, 390; Ülken, age, 136.

145. Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, 17-18.

146. Bkz. Aynî, M. Ali, *Türk Ahlakçıları*, haz: İsmail Kara, II. Baskı, İstanbul 1993.

147. Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlak*, II. Baskı, İstanbul, 59.

ahlak kitaplarımız da şunlardır: Salih Zeki'nin tercüme ettiği "Felsefe-i İlmiye ve Ahlakiye", Ali Seyyidî'nin "Ahlak Dîni", Hüseyin Remzi'nin "Ahlak-ı Hamide", M. Fazıl'ın "İlm-i Ahlak", İzmirli'nin "İlm-i Ahlak", Ahmet Naim'in "İslâm Ahlak'ının Esasları", Mehmet İzzet'in üniversitede okuttuğu "Ahlak Felsefesi Notları"dır. Ayrıca Âkil Muhtar Bey'in "İlim Bakımından Ahlak" adlı eseriyle, Ahmet Hamdi'nin "Ahlak Dersleri" kitabını da belirtmemiz gerekir.¹⁴⁸

Sonuç olarak; Meşrûtiyet dönemi ilim ve fikir adamlarımız Batı felsefesini ve filozoflarını takip edip, Osmanlı toplumunu bu düşünce akımlarından haberdar etmişlerdir. Hatta o derece ki, onları değerlendirip eleştirme tavrını dahi gösterebilmişlerdir. Sadece Batı felsefesiyle sınırlı kalmamışlar, aynı zamanda Doğu (İslâm) felsefesiyle de daha geniş bir şekilde ilgilenmişlerdir. Bu da gösteriyor ki, dönemin fikir adamları felsefeyi tek yönlü değil, Batı ve Doğu felsefesi olmak üzere çift yönlü olarak değerlendirme seviyesine sahip olmuşlardır. Diğer taraftan yukarıda belirttiğimiz bu felsefi akımlar, sadece o dönemi etkilemekle kalmamış, Cümhuriyet dönemini, hatta günümüzü de etkilemiştir. Bu düşünce akımlarının Türkiye'ye girmelerinden sonra tesirleri sona ermemiş; varlıklarını, günümüze kadar çeşitli siyasî ve felsefi platformlarda sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Türkiye'nin bugünkü siyasî ve fikrî arkaplanının bilimsel olarak kamil şekilde değerlendirilebilmesi, İshalat, Tanzimât ve özellikle de Meşrûtiyet döneminin iyice irdelenmesine bağlıdır.

III. MANTIK ALANINDAKİ ÇALIŞMALAR

Türkiye'de riyazî mantık¹⁴⁹ dan ilk defa Ali Sedad (1857-1900), "Mizanu'l-Ukul"da bahsetmiştir. Eserinin ilave kısmında Boole ve Stanley Jerons'un mantıklarını izaha çalışan Ali Sedad, burada riyazî mantığın yalnız teknik kısmını gösterir. Ali Sedad'dan sonra riyazî mantığı ele alan Salih Zeki (1864-1921), 1916'da neşrettiği "Mizan-ı Tefekkür" adlı eserinde, bu mantığı daha etraflı bir üslupla işlemiştir. Salih Zeki'nin bu kitabı, 1908'de Darülfünun Riyaziyat Şubesi'nde verdiği derslerin bir özettir. İlk defa Boole tarafından ele alınan riyazî mantıkla Türkiye'de meşgul olan bu iki düşünürümüzden Ali Sedad, riyazî mantığın ülkemizdeki tanıtıcısı olurken, Salih Zeki de temsilcisi olmuştur. Riyazî mantığın tam bir

taftarı olan Salih Zeki, bu mantığın göreceği bütün hizmetleri ifa edebileceğine kânidir. Ali Sedad'ın ise riyazî mantığa taraftar olmamakla beraber bu sahada Türk fikir hayatında yapmış olduğu hizmet küçümsenemez. Zira o, 1853'de ilk defa İngiltere'de Boole tarafından ileri sürülen riyazî mantığı, ana hatlarıyla 1885'te memleketimizde tanıtmaya çalışmıştır. Ali Sedad, devrinin Avrupa fikir hayatını tanıyıp, en iyi fikirlerden ülkemizi haberdar etmek gibi önemli bir işe girişmiştir. O, "Lisanü'l-Mizan" (1888) adlı eseri ile de eski ve yeni ileri düzeyde uzlaştırmayı başarmıştır.¹⁵⁰

Salih Zeki, pozitif ilimlerin Türkiye'de yayılmasında etkisi en fazla olan mütefekkirlerimizden birisidir. Orta dereceli okular için matematik, geometri, fizik ve cebir kitapları yazmış; aynı zamanda Darülfünun için de yüksek matematik çalışmaları yapmıştır. Ayrıca matematikçi Henry Poincare (1854-1912) ve Alexi Bertrand'dan yaptığı ilmin değeri, metodu ve felsefeleriyle ilgili tercümelemler Salih Zeki'nin ilmî bir zihniyete sahip olduğunu göstermektedir.¹⁵¹

Vidinli Tevfik Paşa (1832-1893) da, Türkiye'de modern matematik hareketini, mantık ve felsefe ile irtibatlandırıp devam ettiren bir bilim adamıdır. Onun "Quatenion" diye tanınan bir nevi "calcul symbolique" üzerinde İngilizce yazdığı "Linear Algebra" adlı eseri, Batı matematiğinde değeri olan buluşlar getirmektedir. Vidinli Tevfik, matematik ile felsefe ve mantık arasındaki ilişkiyi, ilk defa düşünen ve yazandır; kendisinden sonra bu akımı Salih Zeki devam ettirmiştir.¹⁵²

Necati Öner, Tanzimat'tan sonra geleneksel mantık üzerine yazılan kitaplarda, bir yenilik olmadığı kanaatinde. Ona göre mantıkla ilgili bu çalışmalar, Aristonun Grek yorumcuları ve Stoacıların etkisiyle İbn Sînâ tarafından yazılan Aristo mantığının teknik kısmını eski İslâm mantıkçıları tarafından yazılmış eserlerden farksız, çoğu zaman da onların özetinin Türkçe ifade edilmesidir.¹⁵³

Ali Sedad'dan sonra Batı düşüncesinin etkisiyle Türkiye'de yayımlanmış mantık eserlerinde eski anlayışın

148. Pazarlı, age. 59-60.

149. Riyazî mantık: Cebirin işlem ve işaretlerinin mantığa tatbik eden mantık anlayışıdır. Bu anlayışı benimseyenler, matematiği mantığa bir nevi yapmak istediler. Ancak mantık alanı matematiğin alanından daha geniş bir olduğu için mantığın bu yoldaki gelişmesi mümkün olmadı. Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, V. Baskı. Ankara 1986, 12-13.

150. Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 72-73; Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 54.

151. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 276; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 229.

152. Ülken, age, 228.

153. Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 48.

terk edilip, meselelerinin yeni bir anlayış içinde ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte Avrupa'daki çeşitli mantık akımları, etkilerini Türkiye'de de göstermişlerdir. Yeni usulde yazılan mantık kitaplarında, Aristo mantığından çok, ilimlerdeki metot konusu ele alınmıştır. Öner'e göre, Türkiye'de yazılan mantık kitapları, ilmî kaygıyla değil, genellikle ders kitapları olarak yazıldığından pedagojik gayeler öne çıkmıştır. Bunlar arasında liseler için: M. Fazıl'ın "İlm-i Mantık" (1911), Reşat Nuri'nin "İlm-i Mantık" (E. Boirac'dan tercüme-1914), Ağaoğlu Tezer'in "Sur-i Tatbik-i Mantık" (1928)... Üniversite için: İ. Hakkı İzmirli'nin "Felsefe Dersleri" (1914), Ahmed Naim'in "İlm-i Mantık"ı (Rabier'den tercüme, taş basması- 1919) vardır.¹⁵⁴

Mantığın menşeinin izahı konusunda, Türkiye'de Fransız Sosyoloji Okulu'nun düşünceleri kabul görmüştür. Bu akımın taraftarlarından Z. Gökalp ve N. Sadık, mantığın menşeinin sosyolojik olduğunu izah ederken Durkheim tarafını tutmuşlardır. Halil Nimetullah'ın ise. Levi Bruhl tarafında olduğu görülür.¹⁵⁵

Ülken'e göre Salih Zeki'nin "Felsefe-i İlimiye" tercümesi, Reşat Nuri'nin Luguet'den yaptığı "Küçük Mantık" tercümesi ile Tezer Hanım ve Hasan Ali Yücel'in "İktifaf suretiyle yazdıkları eserler hariç bu son devirde Garp mantığına ait hiçbir tercüme yoktur. Batı mantığına gösterilen bu alakasızlık Ülken'e göre, Müslüman Türk tarihinde sūrî mantığın ifrat derecesinde suistimal edildiğini düşündürmektedir.¹⁵⁶

Tanzimat'tan sonra Türkiye'de eski mantık anlayışına göre yayınlanmış mantık eserleri tercüme ve şerhleri ile telifler olmak üzere iki grupta toplanmıştır:

a) Tercüme ve Şerhler: Ebherî'nin İsgo'ji'si, Ahdarî'nin Süllem'i ve Gelenbevî'nin Mantığının şerh ve tercümesi yapılmıştır. Bunlardan İsgo'ji'yi 1875'te Ahmet Fuat "Mi'yar-ı Ulûm" adı ile tercüme, 1890'da Mahmud b. Hasan Manisevî "Muallim Muğni'l-Tullâb"; 1891'de de İzmirli "Mi'yar-ı Ulûm" adıyla şerh etmişlerdir.

b) Telif Eserler: Mehmet Hilmi "Türkçe Hulasatu'l-Mantık" (1873), Ahmet Hamdi "Mantık" (1876) ve "Muh-tasar Mantık" (1879), Kilisli Mehmet Tahir "Zübdetü'l-

Muhtelât min et-Tasdikât" (1881), Ahmet Cevdet "Mi'yar-ı Sedat" (1877), Sırrı "Mi'yar-ı'l-Makal" (1885), A. Nacim "Mantık Hulasası" (1888), Mehmet Tevfik "Gayetü'l-Beyan fi İlmî'l-Mizan" (1888), Mehmet Nuri "İkmal-ı Burhan fi Tercüman-ı Mizan" (1890), Ahmet Hıfzı "Kısm-u Tasavvurât min Hulasati'l-Mizân" (1891), Ömer Fevzi "Mi'yar-ı Ulûm" (1891), Süleyman Sırrı "Mantık" (1892), Ali İrfan "Medhal-i Mantık" (1895), Raşit "Mizânü'l-Makal" (1897), Said Paşa "Hulasa-i İlm-i Mantık" (1909).¹⁵⁷

Tanzimat'tan sonra Türkiye'de "Meşrûtiyet dönemindeki mantık çalışmalarının seviyesi ve yeterliliği konusunda Necati Öner'in eserinin sonuç bölümündeki şu tespitleri, ilginç olduğu kadar düşündürücüdür: "Benimsediğimiz yeni mantık cereyanlarına ilave yapabilmemiz için memleketimizde gerekli ilmî bir zemin henüz mevcut değildir. İşte bunun içindir ki, fikirlerin nakilcisi durumundan ileri gidememiştir. Nakilci durumunda oluşumuz, çalışmaların ferdi kalmasına sebep olmuş, aynı cereyana mensup olanlar arasında da bir fikir zinciri kurulamamıştır... Ortaya atılan fikir tohumları tamamlanarak geliştirilmeyip unutulmaya terk edilmiştir. Garp kültürüne olan hayranlığın, o kültür içinde yetişmiş fikir adamlarına karşı da fazlasıyla beslenmesi, kendi fikir adamlarımızın değerini gölgelemiştir"¹⁵⁸ Bu düşünceler sadece mantık alanı için değil, bu bölümün başından beri izaha çalıştığımız felsefî alan için de geçerlidir. Aynı kaygı ve değerlendirmeler, Meşrûtiyet dönemindeki felsefî fikir cereyanları ve temsilcilerini de bağlamaktadır. Ancak memleketimizdeki felsefî ve ilmî faaliyetlerin tamamen donuk ve durağan bir seviyede bulunduğunu iddia etmek de katedilen mesafenin ve gösterilen gayretlerin inkarı anlamına gelecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Adıvar, Adnan, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, V. Baskı, İstanbul 1994.

Afgani, Cemaleddin, **Dehriyyuna Reddiye (Nâtüralizm Eleştirisi)**, çev: V. İnce, İstanbul 1997.

Akdemir, Ebamüslim, **Mehmet Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası**, Ankara 1997.

Akgün, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Ankara 1988.

154. Öner age, 61-62.

155. Öner, age, 109.

156. Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, 337.

157. Öner, **Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, 17.

158. Öner, age, 112.

Akşin, Sina, **Jön Türkler ve İttihat Terakki**, İstanbul 1987.

Altıntaş, Hayrani, **Mustafa Şekip Tunç**, Ankara 1989.

Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistelerin Temel Yanılgıları, **İlim ve Sanat**, sayı: 43, İstanbul 1997.

Aydın, Hüseyin, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", **UÜİFD**, sayı: 4, c: 4, Bursa 1992.

Ayni, Mehmet Ali, **Türk Ahlakçıları**, haz: İsmail Kara, II. Baskı, İstanbul 1993.

....., **İslam Tasavvufu Tarihi**, sad: H. R. Yananlı, İstanbul 1985.

Baloğlu, Bülend, "Sebilürreşad Dergisinde Yeni İlim-i Kelâm Tartışmaları", **İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)**, haz: M. Şeker, B. Baloğlu, Ankara 1996.

Bayraktar, Mehmet, **Din Felsefesine Giriş**, Ankara 1997.

Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara 1973.

Birand, Kamran, **Uyanış Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri**, Ankara 1955.

Bolay, S. Hayri, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, IV. Baskı, Ankara 1995.

....., **Ferit Kam**, Ankara 1988.

Çetinkaya, Bayram Ali, **M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı**, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 1994, (Basılmamış Master Tezi).

Çubukçu, İ. Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1986.

Erdem, Hüsameddin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya 1996.

Ergin, Osman, **Türk Maarif Tarihi**, İstanbul 1997, III.

Fruyer, Hans, **İçtimaî Nazariyetler Tarihi**, (Çev. ve Ekleri Yazan: Tarih Çağatay), III. Baskı, Ankara 1977 (Ekler bölümü).

Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, haz: Mehmet Kaplan, Ankara 1990.

Hanioğlu, Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul 1981.

Kam, Ö. Ferid, **Vahdet-i Vücut**, sad: Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994.

....., **Dinî Felsefî Sohbetler**, sad: S. H. Bolay, VII. Baskı, Ankara 1990.

Kaynaradağ Arslan, **Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türk Felsefe Kurumu'nun Tarihi**, Ankara 1994.

Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul 1986.

Levis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev: Metin Kırıatlı, IV. Baskı, Ankara 1991.

Mardin, Şerif, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, III. Baskı, İstanbul 1992.

Okay, M. Orhan, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, Ankara 1996.

....., **İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad**, İstanbul (trz).

Ortaylı, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, III. Baskı, İstanbul 1995.

Öner, Necati, **Tanzimât'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara 1967.

Pazarlı, Osman, **İslâm'da Ahlak**, II. Baskı, İstanbul 1980.

Smith, Wilfred Contwell, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", **AÜİFD**, sayı: 1, Ankara 1953.

Subaşı, Necdet, **Türk Aydınının Din Anlıyışı**, İstanbul 1996.

Şentürk, Recep, **İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim**, İstanbul 1996.

Toku, Neşet, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilcileri**, İstanbul 1996.

Topaloğlu Bekir, **İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)**, VI. Baskı, Ankara 1992.

....., **Kelâm İlimine Giriş**, II. Baskı, İstanbul 1985.

Tunaya, T. Zafer, **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul 1960.

Türküne, Mümtazer, **İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul 1991.

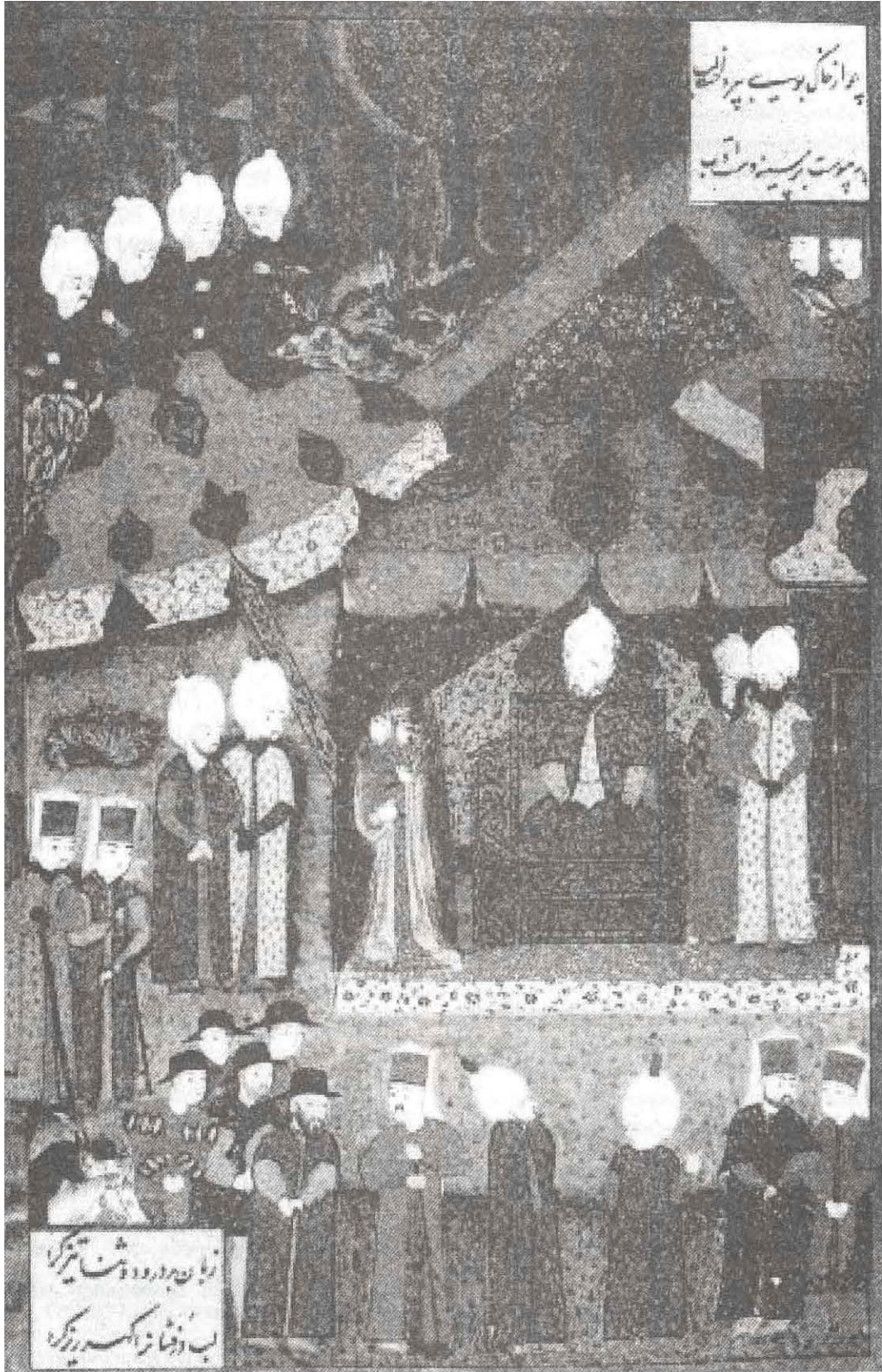
Uludağ Zekeriyya, **Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm**, Ankara 1996.

Ülken, H. Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, III. Baskı, İstanbul 1992.

....., **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, III. Baskı, İstanbul 1997.

....., **Tarihî Maddeciliğe Reddiye**, IV. Baskı, İstanbul 1981.

....., "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", **AÜİFD**, Ankara 1963.



Süleyman Han, İspanya Kraliçesi İshabelle'i kabul ederken