

# İslâm Felsefesi Tarihi



**Editör**

**Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya**



## **Yazarlar**

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç - Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar  
Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay - Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya  
Prof. Dr. Ali Durusoy - Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu  
Prof. Dr. Kemal Sözen - Prof. Dr. Mevlüt Uyanık  
Doç. Dr. Hüseyin Karaman - Doç. Dr. Cevdet Kılıç  
Doç. Dr. Eyüp Bekir Yazıcı - Yrd. Doç. Dr. Aygün Akyol  
Yrd. Doç. Dr. Şamil Öçal - Yrd. Doç. Dr. Hasan Özalp  
Dr. Mustakim Arıcı - Arş. Gör. Yasin Apaydın

Ankara 2012

## ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Bayram Ali Çetinkaya

Osmanlı İmparatorluğu'nun "en uzun yüzyılı" olarak ifade edilen XIX. asır, memleketimizdeki "Batıcı reformcular" ve "gelenekçiler" arasındaki mücadelenin geçtiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin bir sonucu olarak 19. yüzyıl tarihi, kültürümüz açısından Batıcılar, modernleştiriciler, reformcular ve laikler bir cemaat; İslâmcılar, gelenekçiler ve muhafazakârların öbür cemaat 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 Âli Paşa; öbür tarafta her ikisini de engellemeye çalışan şeyhülislâm, Şeriatın yeniden ikamesine çalışan, böylece fikir hayatımızı modernleştirme yanlısı Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880), Ali Suavi (1839-1877); diğer taraftan Batı düşüncesiyle halkı aydınlatmaya çalışan uzlaşmacı Münif Paşa (1828-1894), Hoca Tahsin (1812-1880) bulunmaktadır (Türköne, 1991: 42-43).

Meşrûtiyet döneminin (1876-1918) fikrî ve felsefî yapısına geçmeden önce, Tanzimat'ın (1856) 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 Meşrûtiyeti, 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 Batılılaşılacağı 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 gitmiştir (Birand, 1955: 57).

Tanzimat aydını, Batının hızlı yükselişini takip edip anlamaya çalışan, kendi toplumlarını ve devletlerini içine düştüğü sıkıntılardan kurtarmak için uğraşan ve mutlaka bir şeylerin yapılması gerektiğine inanan, bunun için aklına gelen her çareye başvuran eklektik bir aydın tipidir. Bazı araştırmacılar, dönemin aydınlarını, modernleşme karşısındaki tavırları ile değil, siyasi bakış açıları ile sınıflandırmanın daha gerçekçi olacağını kaydederler. İlk grupta, siyasi eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini savunan, bütün gayretlerini Batı bilim ve düşüncesini halka benimsetmeye çalışan münevver tipi yer alır. Münif Paşa, Hoca Tahsin, Şinasi bu sınıfta bulunmaktadır. İkinci grup, doğrudan eyleme geçerek merkezi iktidarı sahiplenme arzusu içinde, kötü gidişe son verip, kafalarındaki planı uygulamak düşüncesine sahip olanlardır. Birinci grupta yer alan aydınlar, -Şinasi hariç- iktidarla uzlaşmayı benimsemişlerdir. Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1884) Abdülhamit'le uyuşması birinci tip aydınlar için en açık örnektir. Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında rol oynayan Namık Kemal, Ziya Paşa ikinci tipin kısmen de olsa başarıya ulaşmış örneklerini verirler.

XVIII. yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1839 Tanzimat Fermanı ile kapsamını genişletmiştir. Tanzimat hareketi, Rönesans'tan sonra Avrupa'da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı toplumunda da yayılmasını sağlamıştır. Avrupa'dan gelen yeni düşüncelerin etkisiyle oluşturulmuş müesseseler yanında İslâm kültürüyle asırlardır yerleşmiş fikir ve müesseseler de yerlerini korumuştur. Fikir hayatımızda Tanzimat'la başlayan bu "ikilik" Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür (Öner, 1967: 12).

II. Abdülhamit (1842-1918) döneminde, Avrupa'ya öğrencilerin gönderilmesi, Fransız Devrimini hazırlayan düşünürlerin fikirlerinden etkilenmelerine sebep olmuştur. Yurt dışına öğrenci gönderme teşebbüsü, 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 teknolojiye hızlı gelişme kaydetmesi Osmanlı münevverlerinin yönünü Batıya çevirmesine sebep olmuş; 1826'da Tıp Mektebi'nin, 1868'de Galatasaray Lisesi'nin ve Robert Koleji'nin eğitime başlaması, Batı tarzı eğitim anlayışını, dolayısıyla Garp düşüncesinin Tür-

kiye'deki etkinliğini artırmasını hızlandırmıştır. Bu düşünceler, o dönemde Avrupa'da revaçta olan materyalist ve pozitivist fikirlerden oluşmaktaydı. Özellikle Tıp Mektebi, pozitivist, Darwinist ve Freudist fikirlerin üreme merkezi haline gelmişti.

Tanzimat'ın yeni mevzuatı, özü itibarıyla seküler karakterler taşımaktaydı. Bu mevzuat, Bab-ı Âli bürosunda hazırlanmakta ve idare, maliye ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik bir takım özel hedefler belirlemekteydi (Mardin, 1955: 45).

Tanzimat hareketi, her şeye rağmen Türk idaresini modernleştirmek yolunda önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet sonrasını da bu sıkıntılıyla etkilemiştir (Ortaylı, 1995: 107).

Tanzimat'tan sonraki ilim hayatımıza baktığımızda, Ortaçağ ilim anlayışının devam ettiği görülmektedir. İslâm dünyasında, 12. asırdan itibaren başlayan fikrî duraklama, içine kapanış ve medreselerin "skolastik" zihniyeti, rasyonel düşünceyi ikinci plana atmış, fikrî çalışmanın ağırlık merkezi dinî bilgiler alanına kaymıştır. Tanzimat'tan sonra fikir kapılarının Avrupa'ya açılmış olmasına rağmen bu durumun bir müddet daha devam etmesini tabii karşılamak gerekir. Zira yeni bir anlayışın yüzyıllarca kök salmış bir zihniyetle mücadelesi ve onun yerini alması birdenbire olamazdı.

483

Meşrûtiyet devrinde, felsefe ve düşünce akımlarının "devleti kurtaracak" formüllerin kendi görüşlerinde olduğu iddiasıyla belirli yayın ve güncel iletişim organlarında kümeleştikleri görülmektedir. Böylece, dağınık bir şekilde bulunan Osmanlı aydınları bir araya gelerek altı yüzyıl hüküm süren Devlet'in içinde bulunduğu çöküntüyü ve köhneleşmeyi giderecek alternatif düşünceler ve ideolojiler üretmeye çalışmışlardır (Çetinkaya, 1994: 12).

Osmanlı'nın gerilemesinin tedavisinde, iki fikir gurubu bulunmaktadır: Birinci Grup, çözümü gerçek saf İslâm'a dönmekte bulmaktadır. Bu grup içinden Hüseyin Hilmî, Said Halim Paşa vb. kurtuluşu İslâm ahlâkı ile Batı kültür ve medeniyetinin birleştirilip, bütünleştirilmesinde; Ziya Gökalp (1875-1924) ve Türkçülük cereyanı taraftarları ise, İslâm ahlâkı ile Türk törelerini uzlaştırma, Avrupa'nın ilim ve tekniğini alarak kalkınmada buluyorlardı. İslâmcılık olarak isimlendirilen gelenekçiler de "her yönden biz kendi kendimize yeteriz" görüşündeydiler. İkinci Gruptaki, Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Süleyman Sırrı, Abdullah Cevdet (1869-1931) ve Tevfik Fikret (1870-1915) gibi "materyalist" düşünürler ise, memleketin kurtuluşunda "Din"e ihtiyaç olmadığı düşüncesini taşımışlardır (Erdem, 1996: 338-339).

Ayrıca, bu dönemin Türk münevverleri henüz Avrupa'daki belli başlı felsefi akımların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünce üzerindeki tesirlerini ve özellikle bunun cemiyet üzerindeki yansımalarını bilecek seviyeye de gelmemişlerdi. Bununla beraber, Osmanlı'nın son döneminde, yıkılmış olan bilimsel ve felsefi düşünce geleneğinin de yeni baştan ele alındığını söylemek güçtür.

Ancak, Ali Suavi, N. Kemal, Şinasi ve onların çizgisindeki düşünürlerimiz, Batı düşüncesi ve felsefesinin önde gelenlerinden etkilenerek, İslâmî inançlarından hiçbir şey kaybetmeden fikirlerini temellendirmeye çalıştılar. Bununla birlikte, Müslüman Doğu'da modernist bir hareket meydana gelmiştir. Bu hareketin önderi kabul edilen Cemaleddin Efganî (1838-1897), Hindistan, Mısır, Türkiye gibi ülkelerde dini, modern ilimlerle uzlaştırmayı tavsiye etmiştir. Milliyetçilik fikirlerinin yayılmasının ne İslâmiyet'le, ne de çağdaş medeniyetle uzlaşmaz olmadığını savunmuştur. Fikirlerinin ardından ilk gidenler, Muhammed Abduh (1845-1905) ve Abdülaziz Çaviş, Mısırda ve Türkiye'de onu takip eden yayıncılar yapmışlar; Efganî, İstanbul'daki Türk milliyetçileriyle buluşurken, Kazanlı başka bir "müceddid" olan Musa Carullah (1875-1949), eserleriyle, Rusya Türklerini modernleştirmek için çabalar göstermiştir (Ülken, 1961: 4-5).

Diğer taraftan, N. Kemal'in siyasi teorisi, geniş ölçüde Montesquieu (1689-1755) ve Rousseau (1712-1778)'dan, hükümet işleyişi hakkındaki fikirlerini de Londra ve Paris'teki millet meclisinden ilham almaktadır. Onun siyasal düşüncesi üzerine diğer bir etkiyi 1863'te bir çevirisini yayınlamaya başladığı Montesquieu (1698-1775)'nun *Esprit des lois*'i yapmıştır. Daha sonraki yazılarında, Montesquieu'nun fikirlerini İslâm Hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır (Tıpkı Aristo felsefesiyle Kur'an ilahiyatını birleştirme hususunda daha önceki bazı Müslüman düşünürlerin teşebbüsü gibi). Namık Kemal'e göre, İslâm Hukuku'nun akli ve şer'i kuralları, Montesquieu'nun ifadesinde olduğu gibi, tabii hukuktan başka bir şey değildir (Lewis, 1991: 142).

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 bir şekilde durulacaktır. Ancak burada Meşrûtiyet 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, Fouillée'den *Tarih-i Felsefe*'yi tercüme etmiştir. Ayrıca onun Nietzsche'den, *Vahdet-i Mevcud* gibi bazı tercümelerinin yanında *Felse-*

*fe* adıyla çıkardığı mecmuada da bir çok makaleleri vardır. Machiavell'in *Prince'si*, Haydar Rifat Bey tarafından *Zekâ Mecmuası*'nda tercüme edilmeye başlanıldığı halde, daha sonra Şerif Paşa tarafından *Hükümdar* adıyla çevrilerek neşredilmiştir. Ülken'e göre Meşrûtiyet devrinde felsefi tercümelemler çok zengin değildir. Bu fikre katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira, ileride de belirteceğimiz gibi, Batı düşüncesi ve edebiyatından oldukça fazla miktarda tercümelemler 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 Giritzâde Ahmet Sâki ve Köprülüzâde Fuad Bey de tercümelemler yapmıştır. Bunlara bilhassa İbrahim Ethem b. Mes'ut (1865-1959) tarafından yapılan Descartes'in *Discours de la methode*'nin tercümesini de eklemek gerekir. Diğer taraftan, Salih Zeki (1864-1921), riyazî ilimler yanında felsefeyle ilgili önemli çeviriler yapmıştır. Ayrıca o, Henri Poincaré (1854-1912) 'nin *İlmin Kıymeti, İlim ve Usul, İlim ve Faraziye* adlı eserlerinin yanında mektepler için Alexy Bertrand'ın *Felsefe-i İlmiye ve Ahlâkiye* serisindeki *Ahlâk Felsefesi* eserini tercüme etmiştir (Ülken, 1997: 334).

Şu halde Tanzimat Hareketi, Türkiye'nin modernleşmesi, demokratikleşmesi ve laikleşmesi yolunda atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir.

## I. MEŞRÛTİYET DÖNEMİNDEKİ FELSEFİ AKIMLAR VE TEMSİLCİLERİ

Meşrûtiyet dönemindeki felsefi ortamı daha belirgin bir hale getirmek için bu dönem felsefe ve düşünce akımları ayrı başlıklar altında incelenecektir

Meşrûtiyet dönemindeki fikrî ve siyasî cereyanları, tarihçiler çoğunlukla üç kısma ayırmaktadırlar: Garpcılık, İslamcılık, Türkçülük. Ancak bu taksim, siyasal 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)

### 1. POZİTİVİSTLER

II. Abdülhamit'in tahttan indirildiği 1908'den itibaren 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-i 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, *agnosticisme* üzerine, Cavit hür değişim iktisadına, Ahmet Şuayb da, H. Taine ve E. Renan'dan mülhem sanat felsefesine dair yazılar yazmıştır (Ülken, 1963: 28). Yine bu dönemde, Batılı düşüncelerin "pozitivist" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılmak istenmesi en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir (Subaşı, 1996: 99).

Meşrûtiyet öncesinde ortaya çıkmış olan fakat Meşrûtiyet devrinde de etkinliğini sürdüren Genç Türkler içinde Ahmet Rıza, Prens Sabahattin'in isimleri geçerken, Sultan Aziz (1861-1876) ve II. Abdülhamit (1876-1909) idaresine karşı "*Genç Osmanlılar*" denen hareket içinde Şinasi, N. Kemal, Ali Suavi'in 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 toplanmışlar, siyasi bir ihtilal hareketi hazırlamışlardır. İttihat ve Terakki Cemiyeti adı altında teşkilatlanan bu kuruluş içinde iki önder yetişmiştir. Bunlar da Ahmet Rıza (1859-1930) ve Prens Sabahattin'dir. Birincisi pozitivism çığırına girerken, ikincisi Le Play'in "*Science Sociale*" ekolünün sosyolojik görüşünü savunmuştur.

Pozitivizmle 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 "*İttihat ve Terakki Cemiyeti*" öne çıkmaktadır.

Jön Türklerin bir kısmının katıldığı "*İttihat ve Terakki Cemiyeti*", pozitivismin 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'in, pozitivismin etkisinde kalan düşünürlerimizden Z. Gökalp (1876-1921), H. Cahid (1874-1957) ve R. Tevfik gibi üyelerin yetişmesinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Bunun yanında pozitivismin Türkiye'ye tanıtılmasında *Servet-i Fünûn* (1891-1942), *Ulûm-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* (1908-1910) ve *İctimâiyât Mecmuası* (1917) katkıda bulunan kuruluşlardır (Korlaelçi, 1986: 204-217).

1894'te çıkmaya başlayan *Servet-i Fünûn* dergisi, Türkiye'de Batı'ya ait müspet bilimlere yansıtılmak amacıyla yayın yapar görünmekle birlikte, gerçekte bir edebiyat ve fikir dergisidir. Rezaî Ekrem'in (1847-1914), Edebiyat-ı Cedîde 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 Tefkik Fikret'in (1867-1915) de ünü yayılmaya başlamıştı. *Servet-i Fünûn* 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 Şehabettin (1870-1934), Kadri, Cavit ve Ahmet Şuayb (1876-1910) vardı. Dergi içinde Tefkik 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 (Akgün, 1998: 130).

*Ulûm-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*'nın kuruluş amacı ise, Auguste Comte (1798-1851) ve Le Play'ın fikir ve eserlerinin tanıtılmasıdır. Ama asıl amaç, pozitivistizmin Türkiye'ye ithalidir. Dergide, Salih Zeki ve Halide Salih, Comte'u ve felsefesini tanıtmışlar; Rıza Tefkik, J. Stuart Mill (1806-1873) ve Spencer'in felsefeleriyle ilgili makaleler yazmışlar; Ahmet Şuayb, Taine ve diğer pozitivist filozoflara dayanarak "*Devlet ve Cemiyet*", "*Avâmîl-i İctimaiye*" gibi makaleler kaleme almışlardır.

487

*İctimâiyât Mecmuası*'nın da başında Z. Gökâlp ve Necmeddin Sadık bulunmuştur. Gökâlp'in, "*İctimâiyât ve Fikriyât*", "*Millî İctimâiyât*", "*Ahlâk-İctimâî midir?*" isimli makaleleri ile Necmeddin Sadık'ın Durkheim'den tercümeleri dergide yayımlanmıştır.

A. Comte'un nazariyelerini, A. Rıza ve Gökâlp'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'tan, diğeri Le Play'den gelmekte olan iki sosyoloji akımı vardı. Prens Sabahattin, bunlardan birine "*İlm-i İctimâî*", diğeri "*İlm-i İctima*" (*Science Sociale*) demektedir. Sabahattin Bey, bir taraftan Comte'un "*ilm-i içtimâî*" cereyanına karşı Le Play'in "*İlm-i içtima*" cereyanını savunurken, diğeri taraftan Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı hastalığın teşhisini yaparak tedavi yollarını göstermeye çalışmıştır. Onun teşhis yolundaki fikirleri sosyologluk cephesini gösterirken, tedavi yolun-



daki teklifleri kendisinin reformu benimseyen bir aksiyon adamı olduğunu ortaya koymaktadır (Frayer, 1996: 278).

Meşrûtiyet döneminde Jön Türkler'in üzerinde durdukları önemli meselelerden biri de İttihat 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 "*infiratçı*" diye ayırmasını esas alan inceleme ve araştırmaları yakından izleyerek, Türkiye'nin Doğu sosyal tipinden, Batı sosyal tipine geçmedikçe gerçek bir siyasî devrim yapmasının mümkün olmadığına, dolayısıyla siyasî devrimin her şeyden önce sosyal devrime ve sosyal yapı değişikliğine bağlı bulunduğuna, bunun da esaslı bir eğitim sayesinde sağlanabileceğine inanıyordu (Ülken, 1992: 134; Hanioglu, 1981: 195).

Meşrûtiyet dönemi pozitivistlerinden biri de, Rıza Tevfik'tir. O, 1908'de Mehmet Cavit ve Ahmet Şuayb ile beraber *Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye* mecmuasını çıkaran R. Tevfik *İçtihat, Edebiyat-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 İttihad-ı Osmâniye*" özel lisesinde felsefe dersleri vermiş; burada verdiği dersleri *Felsefe Dersleri* adlı bir eserde toplayarak yayımlamıştır.

Rıza Tevfik, Doğu ile Batı felsefe akımlarını Türkiye'ye taşımış ve aralarında karşılaştırma yapmış olsa da, yeni bir fikir sistemi veya ekol meydana getirmemiştir. R. Tevfik için çok değişik ve birbiriyle çelişik fikirler ileri sürülmüştür. Bazı kimseler onun büyük bir felsefe ustası olduğunu söylerken, bazıları da onu hiçbir fikrî yönü olmayan bir kişi olarak görmüşlerdir. Bir kısım araştırmacılar ise, onu farklı bir açıdan değerlendirerek, R. Tevfik hakkındaki bu tip düşüncelerin, onun liberal, mason ve Bektaşî olmasından kaynaklandığını söylerler (Ülken, 1992: 259).

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. Rıza Tevfik, aynı zamanda memleketimizde felsefeyi eğitim kurumlarında ders 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 bedayî*" (*esthetique*), daha alt sınıflarda da "*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 mütefekkir ve şairlerinden, aynı zamanda bunların felsefe ve edebiyat akımlarından söz edilmiştir. Bunun yanında o, Maarif Nezareti'nin kurduğu *Istilahât-ı Felsefiye Lügatı*'nı felsefecilerle birlikte hazırlamıştır. Mütâreke yıllarında Dârülfünûn 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.

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

A. Rıza, Paris'te Auguste Comte'un öğrencisi ve onun düşüncesine hakim olan pozitivist felsefeyi öğreten Pierre Lafitte'in etkisi altında kaldı. 1895'te sürgündeki diğer kişilerle işbirliği halinde, on beş günlük *Meşveret*'i yayımlamaya başladı. 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 İttihat ve Terakki'ye çevirmiştir (Lewis, 1991: 230, 196).

Pozitivizmi itirazsız ve tenkitsiz bir şekilde takdim eden Ahmet Şuayb (1876-1910) Meşrûtiyet devri mütefekkirlerimizden 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. Ahmet Şuayb, yazılarının büyük bir kısmını II. Meşrûtiyet'in ilanından (1908) sonra R. Tevfik ve Mehmet Cavit'le beraber kurduğu *Ulûm-u İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'nda yayımlamıştır. Onun *Hayat ve Kitaplar* adlı eseri, pozitivizm hakkında Türkiye'de yazılan ilk kitap olarak kabul edilmektedir. Bu kitap, A. Şuayb'ın benimsediği felsefi sistemin tüm yönlerini ortaya koymaktadır.

Ahmed Şuayb, Taine'i (1828-1893) bir filozof olarak anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken XIX. yüzyıldaki spiritüalizmden söz ettikten sonra, po-

zitivist felsefeye değinmiş; A. Comte'un "üç hal kanunu"nu açıklayarak, felsefenin fizik ötesi sorunlardan uzaklaştığını anlatmıştı. Ayrıca Taine'in çağrışımıcılığına ve pozitivizmine saldıran E. Boutroux ve H. Bergson'un felsefesinden bahseden A.Şuayb, Th. Ribot'un (1839-1916) tecrübî psikolojide Taine'i takip ettiği düşüncesindedir.

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

## 2. MATERİYALİSTLER

Materyalizm, tarihî 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. Materyalizmin Türkiye'de taraftar ve taban bulmasında bir takım kuruluş ve süreli yayınlar etkin konumda bulunmuştur.

490

Bu süreli yayınlardan birisi *İctihâd* dergisidir. Bu dergi kanalıyla materyalist düşünceler, Türkiye'de sistemâtik bir surette yayılma ve gelişme kaydetmiştir. Ancak bu dergide materyalist mütefekkirlerin sadece isimleri verilmeyip, fikirleri de ele alınmıştır. Diğer taraftan Lecretius (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 sayıdaki mütefekkirin yazıları da *İctihâd*'da yayınlanmıştır.

Diğer taraftan, Baha Tevfik'in gayretleriyle ilmî, felsefî ve fennî eserler neşretmek amacıyla "*Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi*" kurulmuş ve bu kütüphane sayesinde on bir adet (teelif ve tercüme) kitap neşredilmiştir. Bu arada *Yirminci Asırda Zeka Mecmuası*, adlı bir derginin yayınına harp nedeniyle bir süre ara verilmek zorunda kalınmıştır.

Harbin sonunda *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî 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 Cemal, Memduh Süleyman

gibi düşünce adamlarımızın makaleleri bulunmaktadır. Materyalizm, bu mecmua vasıtasıyla Türkiye’de yayılmış ve sempatican bulmuştur. *Felsefe Mecmuası*’nda Suphi Erdem Darwinizmi ve Lamarckizmi tanıtırken, Memduh Süleyman da aynı yönde bu mecmuada yazılar kaleme almıştır. Memduh Süleyman’ın “*Hakikî Mürteciler ve Avrupalılaştırmak*” “*Felsefe-i Edyân*” başlıklı yazıları; Ahmet Nebil’in “*Felsefe-i Muâşeret*”, “*Ricat ve Teslim*”, “*Arzın Menşei ve Tarihi*” mevzularında makaleleri; Baha Tevfik’in ise “*Felsefî Maksatlar*”, “*Millileşmek Emeli*”, “*Kant ve Felsefesi*”, “*Memleketimizde Ahlâk ve Amelleri*” ve “*Felsefe Kamusu*” başlıklı yazıları vardır. Yukarıda isimleri zikredilen yazarlar, memleketimizde materyalist fikirleri yaymaya çalışmışlardır.

*Piyano, Yirminci Asırda Zeka ve Felsefe Mecmua*’ları materyalist ideolojinin yaygınlık kazanmasında sistemli ve planlı bir strateji izlemişlerdir. “*Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi*” adı altında yapılan (kitap, mecmua, gazete) neşriyat, materyalist fikriyatı memleketimizde tanıtımda oldukça faal ve metotlu bir rol oynamıştır. Bu mecmualar, sadece materyalist düşünürlerin isimlerini vermekle yetinmeyip, fikirlerinin toplumda işlenmesine ve taraftar bulmasına da katkıda bulunmuştur (Akgün, 1988: 142-143).

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. Abdullah Cevdet, *İctihâd* adlı dergisini, önce 1903’de 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 kandanın tepkisine neden oldu. Başlıca dayanağı, çoğunu Türkçe’ye çevirdiği Gustave Le Bon’un eserleriydi. Abdullah Cevdet’in çokça etkilendiği bu Fransız sosyoloğu, onun 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 (Hanioglu, 1981: 165).

Abdullah Cevdet, Shakespear’in (1564-1616) bir çok trajedilerini (*Hamlet, Macbeth, Kral Lear*.....), Shiller’in (1744-1829) *Guillaume Tell*’ini, Hayyam’ın *Rubailer*’ini, Dr Dozy’nin *İslâm Tarihi*’ni, Gayau’nun *Terbi-*

ye ve *Veraset*'ini, Alfieri'nin *İstibdat Felsefesi*'ni ve Gustave Le Bon'un bir çok eserini Türkçe'ye çevirdi. A. Cevdet'in felsefe hakkında yaptığı derlemeler, Epikür'den Renan'a, Hafız Şirazi'den Felix İsnard ve Ludwig Büchner'e, bir çok düşünürün fikirlerinden kısa alıntılar yapan ve onların görüşlerini yorumlayıp izah eden küçük birer felsefe ansiklopedisi niteliğindedir.

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 budur.

Genelde Müslümanlarla, özelde de anti-materyalistlerle (spiritüalistler) ilişkisi iyi olmayan Abdullah Cevdet, İslâm'ı bir araç olarak kullanarak, yalnız Batı kurum ve teknolojisinin getirilmesini amaçlamış; bununla birlikte İslâm ulemasıyla, biyolojik materyalist düşünürlerin fikirlerini karşılaştırmak ve eşleştirmek yoluyla, Müslümanlara İslâm'ın bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispata gayret etmiştir. O, Efganî ve Abduh gibi "modernist İslâmcılara karşı hayranlık duymakla birlikte, bu zatların İslâm'dan faydalanarak, başarıya ulaşamayacaklarını savunuyordu. Efganî ve Abduh'un Müslümanları emperyalizmden kurtarma ve Batı'nın bilim ve teknikte ilerlemesinin, İslâm dünyasına model olma düşünceleri A. Cevdet'i etkilemiştir (Hanioglu, 1981: 151).

Batı düşüncesinden tercüme yapanlardan birisi de İttihat ve Terakki'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 Tiflis'te çıkardığı *Füyûzat* ve *Hayat* dergilerinde (1905) ileri sürmüş ve bu düşüncelerini 1910 yılına kadar İstanbul'da devam ettirmiştir. Bu görüşten hareketle *Şeyhname*'den, *İlyada*'dan, *Eneide*'den, *Faust*'tan manzum tercümelemeler yapmıştır. Bu eğilimlerin karşısına muhafazakâr kesimin Batı fikirlerinden de güç alan savunucuları çıktı. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinin hararetli yayınlarının ortaya çıkmasına sebep oldu

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

Beşir fuad, Diderot (1713-1784), D' Alembert (1717-1778), D' Holbach (1723-1789) ve Büchner'in düşüncelerinden ilham alıyor, ancak zamanın-

da Fransa'da edebiyat alanında Balzac, Stendal ve E. Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. Beşir Fuad Batı felsefe düşüncesiyle Ortaçağ ve Doğu Düşüncesi arasındaki farkın özünün, bilimsel realizmde olduğunu kavrayan ilk Türk düşünürü olmuştur. Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Abdullah Cevdet ve Celal Nuri materyalist ideolojiyi benimsemeleri sebebiyle, Beşir Fuad'ın takipçileri olarak görülmektedir.

Beşir Fuad'ın başlıca iki cephesi vardır: Felsefede pozitivist, edebiyatta natüralist oluşu. 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. 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 koyması bakımından kendisini tanıtan en iyi eserdir.

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.

Beşir Fuad, metafiziği inkar etmiş, fakat din konusunda bir şey söylememiştir. Sahip olduğu materyalist ve pozitivist düşünceler nedeniyle ruh bekasına inanmayarak, beden dışında bir ruh cevherinin varlığını reddetmektedir. Batının Türkiye'de bilinmeyen şöhretli düşünürlerinden (E. Zola, 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 (Okay, trz: 17, 138-187, 219).

Tanzimat'tan sonra Türkiye'de materyalist felsefeyi yaymaya çalışanların önde gelenlerinden olan 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 (Çubukçu, 1986: 60). Materyalizmi yayma faaliyetlerinde, Subhi Ethem, Süleyman Memduh, Ahmet Nebil, Naci Fikret ve Faik Şevket onun kalem arkadaşlarıdır. İyi bir polemikçi olan Baha Tevfik, çattığı kimselere sert hücumlar yapardı. Ahlâk 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 (Bolay, 1995: 105-106).

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

Felsefeye “geleceğin bilimi” diyen Baha Tevfik'e göre her ulusun bir felsefesi, ahlâk ve töresi vardır. Ancak bunları düzeltmeli, olgunlaştırmalı ve çağdaşlaştırmalıdır. Fazıl Ahmet'le Subhi Erdem'i öven Baha Tevfik, sadece materyalist felsefeyi benimseyen ve müspet bilimlerin yöntemlerini savunanları filozof kabul ederek, felsefeyi tek açıdan yorumlama yanlışlığına düşmüştür.

*Felsefe Mecmuası*, *Piyano*, *Yirminci Asırda Zeka* gibi dergilerde yazıları çıkan düşünürümüzün, ayrıca Bezmi Nusret Kaygusuz'un çıkardığı *Tenkid* (altı sayı çıkmıştır) mecmuasında da makaleleri neşredilmiştir. *Yirminci Asırda Zeka* mecmuasında felsefi, ahlâkî ve içtimaî eleştiri yazıları yazıp, bunları *Felsefe-i Ferd* ve *Teceddüd-i ilmî ve Edebî* adlı eserlerinde toplamıştır. *Felsefe Mecmuası*'nda ve *İştirak*'te de birçok yazısı olan Baha Tevfik, *Eşşek*, *El-malum* gibi garip isimli gazeteler ile *Karagöz* gazetesinde yazılar kaleme almıştır (Akgün, 1998: 237-238).

Başlangıçta materyalizme meyilli olan Meşrûtiyet devri mütefekkirlerimizden Ahmet Mithat'ın da bu dönemin felsefi düşüncesinin şekillenmesinde katkısı inkar edilemez. Hayatının ikinci devresinde İslâm ahlâkına ve düşüncesine bağlı kuvvetlendi. İlk düşüncelerinden vazgeçerek, ateist ve

materyalist yazarları tenkit etti. Ömrünün ikinci döneminde, *Nizâ-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.

Bazı araştırmacılara göre, Türk düşünce hayatında Batının felsefi problemleri üzerinde düşünülme 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), felsefi düşünce için yeterli gören bu nesil, Avrupa'da teknikten, siyasî devrime yarayacak fikirlerden başka bir şey arayamazdı. Bu açıdan Ahmet Mithat farklıydı; gerek gençlik yıllarında materyalistken, gerekse olgunluk döneminde spiritüalist eğilimliyken, artık o basit "İslamcılık" klişesi içine sığmayacak kadar geniş bir ufka sahipti (Ülken, 1992: 115-116). Ayrıca onun sayesinde, Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimsel gelişmelerden, hatta din karşıtı akımlardan haberdar olmuştur.

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

Doğu'da felsefe ve hikmet kavramlarının, genellikle ayrı mevzular olarak telakki edilmesi, zaman zaman Ahmet Mithat'ta 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 Şark hikmeti için de felsefe tabirini kullanmıştır. O, Garp düşüncesini değerlendirirken de, Batı felsefi sistemlerini maddiyatçılık-maneviyatçılık veya ahlâkîlik-gayrı ahlâkîlik noktai nazarından mütalâa etmektedir (Okay, 1975: 277-283). Bu açıdan "anarşizm" olarak vasıflandırdığı "hürriyetçiliğin" ve XVIII. yüzyıl Fransız iktisatçılardan esinlenmiş olan Türk serbest girişimciliğinin de karşısında olmuştur (Ülken, 1992: 119).



Materyalizmin Türkiye’de tanıtılıp yayılmasında rolü olanlardan birisi de Subhi Ethem’dir. Meşrûtiyet devrinde Bergson’u (1859-1941) tanıtmaya önderlik etmiştir. Erken ölümü kendisinden beklenen önemli eserleri vermesine engel olan düşünce adamımız, ilk defa büyük Fransız metafizikçisinden (Bergson) geniş bir şekilde bahsetmiştir. Subhi Ethem, Türk evrimcilerinden olup, Selanik’te çıkan *Genç Kalemler Dergisi*’nde ve *Felsefe Dergisi*’nde yazılar yazmıştır.

Darwinizm hakkında eleştirel bir kitap yayınlayan Memduh Süleyman, Hartman’ın (1842-1906) *Darwinizm* adlı eserini de Türkçe’ye çevirip neşretmiştir. *Felsefe Mecmuası*, *Ribağ ve Yirminci Asırda Zeka Mecmuası*’nda makaleleri olan düşünürümüz, bu yazılarında tekâmülcü fikirlerin yanında materyalist düşüncelerini de savunmuştur.

Fikrî karışıklık ve çeşitliliğin yoğun olduğu bu devrin hakkında çok konuşulan düşünürlerinden birisi de, Tevfik Fikret’tir (1867-1915). “*Târîhi Kadîm*” şiiriyle sadece ateistliğini ilan etmekle kalmamış, aynı zamanda Alman materyalist Feuerbach üslubunda din karşıtı bir kişilik sergilemiştir... Ona en sert cevabı, Mehmet Akif vermiştir. M. Ali Ayni, felsefî bir eserle Fikret’in “*Târîhi Kadîm*”indeki fikirlerini tahlil ve tenkit ederek, ondaki şüphecilik, kötümserlik ve dinsizlik kırıntılarını cevaplandırmıştı. Felsefeyle hiç meşgul olmayan Fikret, zamanın önemli ilim ve felsefî akımlarından da habersizdi (Bolay, 1995: 46-47).

Tevfik Fikret’te ahlâk sorunu, ana sorundur; fakat onun ahlâk anlayışı, dinî ahlâk değil, hümanist bir ahlâktır. Bu da geleneklerden kurtulmak, akla tam özgürlüğü vermek ve ferdi insanlığın bir üyesi yapmak sorunudur. Dolayısıyla Fikret, ahlâkta materyalist, hatta nihilist, bilgi ve ilim anlayışında materyalisttir (Berkes, 1973: 339).

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

Bu bağlamda, Münif Paşa ve Hoca Tahsin’den de kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır. *Mecmua-ı Fünûn*’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), Heraklitos, Anaxagoras (M.Ö.500-420), Demokritos (M.Ö.406-371), Sok-

rates (M.Ö.470-399), Antistenes (M.Ö.422-365), Eflâton (M.Ö.430-347), Aristoppos (M.Ö.435-356) vb. filozoflardan bahsetmektedir.

Hoca Tahsin (1812-1880) ise, Türkiye’de Batı anlayışında (metot) ilk psikoloji kitabını yazmıştır. Onun *Tarih-i Tekvin, Hilkat, Esas-ı İlm-i Heyet, Psikoloji Yahut İlm-i Ruh, Esrâr-ı Ab-u Hava* gibi önemli eserlerinin yanında, Volney’den *Loi Naturel* risalesini *Nevâmis-i Tabiiyye* ismiyle tercüme etmiştir (Akgün, 1988: 118, 163).

Memleketimizde materyalizme gönül verenler, Doğu’ya ve geçmişe bakmaya gerek duymuyorlardı. Bunlar, Batıcılıkta pozitvizme meyilli olan düşünürlerimizden daha radikal bir tavır içindeydiler. Ethem Nejad (1887-1921), Suphi Ethem, Refik Nevzat gibi sosyalistler, daha ileri bir klik kurdular. Hilmi Ziya’ya göre Meşrûtiyet yıllarında Sosyalist Hareket, henüz çok zayıf olmakla birlikte fikir hareketi olarak üzerinde durulmaya değerdir.

Osmanlı Sosyalistleri, fikirlerini bilhassa *İştirak* dergisinde açıklamışlar ve kısa ömürlü de olsa, günlük gazeteler çıkarmışlardır. 1911 yılında Sosyalist Hareket’in Paris şubesi kurulmuş; kendisini “*İlk Türk Sosyalisti*” olarak tanıtan Dr. Refik Nevzat da taş basması bir gazete olan *Beşeriyet*’i yayın hayatına sokmuştur. Osmanlı Sosyalistleri, Meşrûtiyet’in örfi idaresi (sıkıyönetim) rejimi altında diğer fikir cereyanları gibi, kendisini ifade etmekte büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Karl Marx’ın resimlerine yayın organlarında rastlanılmakla beraber, göre fikirlerinin anlaşıldığı iddia edilemez (Tunaya, 1960: 97-98).

Meşrûtiyet devrinde, materyalist düşünceyi benimseyen düşünürlere şiddetli tepkiler de gelmiştir. Hatta siyasal anlamda çoğunu “*İslamcı*” olarak (içlerinde Türkçüler de vardır) nitelendirebileceğimiz mütefekkirlerimiz, bu akıma bir reaksiyon olarak, memleketimizde *anti-materyalist (spiritüalist)* felsefeyi oluşturmaya çalışmışlardır (Bkz. Toka, 1996) Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizâde Mustafa Efendi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Halil Edip, Emin Feyzi, Ziya Gökalp, İsmail Fennî (1855-1946), Ömer Ferid, M. Şemseddin, Ahmet Hamdi Akseki gibi bir çok mütefekkirimiz çeşitli makale ve eserlerinde materyalizmi eleştirmişlerdir. İsmail Ferit, materyalizmi tenkit amacıyla 1312 (1896) tarihinde *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyun* adlı bir eser yazmıştır. Süleyman Halit tarafından yayınlanan bu eser, Ludwig Büchner’in *Madde ve Kuvvet* isimli eserini tenkit için kaleme alınmıştır. 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-ı Aklü Fende Maddiyun Mesleki* adıyla bir eser telif etmiştir. *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?* ismiyle

le yazdığı eserinde de ateizmin mümkün olup olmayacağını tartışmış ve çeşitli düşüncelerin felsefi eleştirisini yapmıştır (Akgün, 1998: 427, 460).

### 3. ANTI-MATERYALİSTLER (SPİRİTÜALİSTLER)

İslamcılık, geleneksel İslâm'dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslamcılığın rekabet ettiği düşünceler artık Hıristiyanlık gibi dinlerden ziyade pozitivizm 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 "reddettiği" 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 (Türköne, 1991: 29) Tabii ki bu felsefi ekollerin inceleme, öğrenme ve diyalog arayışı, kendiliğinden gelişmiş bir vakıa değil, daha çok bir "savunma psikolojisi" içerisinde ortaya çıkmıştır. Zira "terekkiyât"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. Şemsettin, 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 hem de dînidir.

İslamcı cephenin yayın organı, *Sırat-ı Müstakim*'dir ki, sonradan *Sebilürreşad* adını almıştır. Ayrıca *Beyânü'l-Hak*, *Mahfel*, *Livâ-ı İslâm*, *Mekâtîp* 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 zikredilen İslamcılardan 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 (Bolay, 1995: 37-40, 190-191).

Meşrûtiyet devri "spiritüalist" mütefekkirlerimizin fikirleri şöyle hulâsa edilebilir: Toplumda dîni duygular gittikçe zayıflamakta olup bunun sebebi

de dinin asıl kaynaklarından öğrenilmemesidir. Din karşıtları da hurafeleri gerekçe göstererek dinin ilerlemeye engel olduğunu iddia etmektedirler. İslâmcılar da yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâm'ın ilerlemeyi engelleyici bir unsur olmadığının ispatına çalışmışlardır. İkinci Meşrûtiyet "*spiritüalistleri*", bir taraftan dini, esas kök ve kaynaklarına dönerek izah ederken, diğer taraftan da Avrupa'daki felsefi ve bilimsel gelişmelerden münevverleri haberdar etmeye çalışmışlardır. M. Şemsettin'in *Felsefe Dersleri* ve Ferit Kam'ın *Dini Felsefi Sohbetler*'i bu amaca yönelik çalışmaların mahsulleridir.

Bu dönemde edebiyat alanında da *pozitivist* 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. Ancak burada W. C. Smith'in *Türk modernist İslâmcıların farklılığını* ortaya koyup analiz eden düşüncelerini ilginç olması bakımından belirtmemiz uygun olacaktır. Ona göre modernist İslâmcıların ağzından 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, şuurlu Garpçıldır (Smith, 1953: 19).

499

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. Bu bağlamda Efganî'nin (1838-1897) *er-Red ale'd-Dehriyye*'sini Ferid Vecdi'nin (1878-1945) eserlerinden *el-Hadiqatü'l-Fikriyye*'si ve *el-İslâm fi'l-Asri'l-İlmî*'sini, İzmirli'nin *Muhtasar Felsefe-i Ülä*'sı ile M. Şemseddin'in (1884-1961) *Felsefe-i Ülä*'sını zikredebiliriz. Ayrıca İsmail Fennî'nin (1855-1946) *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*'dan başka bilhassa *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* isimli hacimli kitabı takdir şayandır. Ferit Kam'ın Emile Boirac'a ait *Cours elementaire de philosophie* adlı kitaptan *İlm-i Mâba'dettabia* diye tercüme ettiği kısım da güzel bir çalışmadır. Yine Mehmet Ali Aynî'nin, Tevfik Fikret'in *Târîh-i Kadîm*'e cevap olarak kaleme aldığı *Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik Nedir?* adlı eseri ile Ali Fuat Başgil'in (1893-1963) eseri *Din ve Laiklik*'i, M. Şekip Tunç'un (1886-1958) *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı denemesi ve Hilmi Ziya'nın *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*'sini belirtmek gerekir (Topaloğlu, 1992: 159).

Bu öncülerden felsefi birikimi ve vukufiyeti ileri seviyede olan Ahmet Hilmi ilk tahsilini Filibe'de yapmış ve "*Mebâdi-i Ulûm*"u Filibe müftüsün-

den okuyup, Galatasaray Lisesi'nden mezun olmuştur. 1908'de *İttihâd-ı İslâm* gazetesinden sonra *Tasvîr-i Efkâr* 'da felsefî ve siyasî yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarında Ahmet Hilmi, dînî, felsefî ve sosyolojik temellere dayanmıştır. O, ilmî ve felsefî ağırlıklı düşüncelerini 1910 yılının başlarında haftalık olarak gazetelerden bağımsız çıkarttığı *Hikmet* 'te açıklamıştır.

Batı felsefesinde ve tasavvufta mahareti derin olan Ahmet Hilmi, aynı zamanda ileriye gören bir siyasetçi idi. Kendisine özgü güzel üslubuyla, Darulfünûn'da felsefe müderrisliği yaptığı zaman konferanslar da veriyordu. Ahmet Hilmi, "Varlığın İlmi" olarak kabul ettiği felsefeyi 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. Ahmet Hilmi mutlak varlığın tevhidi konusunda hiçbir taviz vermeyerek, materyalizmin ve diğer felsefî ekollerin metafizik karşısındaki yetersizliğini ortaya koymuştur. Meselelere İslâmî bir yaklaşım getirmesi açısından dikkate değer bir profil çizmiştir. Metodik bazı eksikliklerinin ve ortaya konulan düşüncelerinin anlaşılmasında ortaya çıkan güçlükler Ahmet Hilmi'nin olumsuz yönleridir (Uludağ, 1996: 42, 233-234).

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 pozitivismle ilgili fikirleri, *spiritüalist* bir görüşle memleketimizdeki bu akımın ilk tenkidi özelliğini taşımaktadır (Bolay, 1995: 233) Onun felsefî eserlerinden bazıları şunlardır: *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? (Tarihi İslâm'ın 1. zeyli) Yahut Huzur-ı Fende (1911), İlm-i Ahvâli'r-Ruh (1911), Üss-i İslâm (1916), Huzr-u Akl ü Fende Maddiyyun Meslek-i Delâleti (1916), Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-i Cedîde ve Felsefe (Hikmet Dergisi'nde 60 sayfa devam eden fakat yarım kalan makale).*

Ahmet Hilmi ile aynı mevzularda çalışan İsmail Fennî (1855-1946), çağdaş Batı felsefesindeki tetkikleriyle eski vahdet-i vücûd fikirlerini canlandırmıştır. Ülken, onu "*vahdet-i vücûdçu ve modernist İslâm filozofu*" olarak vasıflandırmaktadır. Tahlilleri ve objektifliği bakımından İsmail Fennî, meslektaşı ve fikir arkadaşı Ahmet Hilmi'den daha ölçülü ve daha güçlüdür. Buna karşılık Ahmet Hilmi eklektisizme yanaştığı halde, İsmail Fennî sistematik olarak "*panteist*" kalmıştır. Ancak bu noktada H. Ziya Ülken, İsmail Fennî hakkında iki farklı yargıda bulunmuştur. Onu bir taraftan vahdet-i vücûdçu olarak değerlendirirken, 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. Ancak onun için İslâm düşüncesinin ruhuna uygun bir *vahdet-i vücûdçu* diyebiliriz.

Onun, çoğunluğu felsefî ağırlıklı olan eserleri şunlardır: *Lügatçe-i Felsefe, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali, Kitab-ı İzâle-i Şükûk, 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-i Maliye Hülasası, Dürretü'l-Yetimiyye* (İbn Mukaffa'nın *Ahlâk* adlı eserinin tercümesi), *Hayat ve Madde* (Oliver Lodge'den tercüme), *Heyet-i İctimaiyyede ve Hayatta Muvaffak Olmak İçin Amelî Malûmat* (Baron Stafen'den tercüme), *Hakikât-i Zarafet, Envâr-ı Hakikat* (vefatından sonra *Hakikat Nurları* adı ile basılmıştır), *Büyük Filozoflar*.

İsmail Fennî, Ahmet Hilmi'den sonra 1928'de yayınladığı *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali* adlı eseriyle materyalizmi felsefî, ilmî ve dînî bir görüşle eleştirmiştir. Eleştirileri daha çok Büchner'in fikirlerine yönelik olmakla beraber, ayrıca monizm, pozitivizm ve tekâmül sistemlerini de tenkit ederek reddetmiştir.

Meşrûtiyet devrinin "*spiritüalist*"lerinden birisi de Ö. Ferit Kam'dır. Onun 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. 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.

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. Kam'ın dine ve felsefeye ait eserleri şunlardır: *Felsefe Tarihi Notları* (1917-1922), *İlm-i Ahlâk* (1923-1925) [E. Boirac'ın *Felsefe İlkeleri*'nden *Ahlâk İlmi* adlı eserini *Mebâdi-i Felsefeden Ahlâk İlmi* adıyla bazı ekler yaparak Türkçe'ye çevirmiştir], *Dînî ve Felsefî Sohbetler* (1913), *Vahdet-i Vücut* (1915), *İlm-i Mâba'dettabia* (1925-1927), *Kınalızade Ali Çelebi* (DEFM, 1916, sayı: 4), *Eski İran'da Felsefe* (Bolay, 1995: 27-30).

Ferit Kam'la aynı "spiritüalist" akımın içinde olan diğer bir düşündürümüz, 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-ı Felsefe*'sini ve "Gülşen-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 Ulâ Dersleri* adlı eserini, aslı Boirac ile karşılaştırarak eleştirmiştir. Memduh Süleyman'ın çevirdiği *Darwinizm* isimli eser ile Suphi Ethem'in *Bergson ve Felsefesi* adlı eseri de kaynaklarıyla karşılaştırılarak, Aynî'nin eleştirilerine hedef olmuştur. Aynî'nin ikinci cephesi tasavvufa dönüktür. Onun bu cephesinde, tam bir mistik ortam hakimdir. Vahdet-i Vücuda bağlı olduğunu göstermek amacıyla Ahmet Hilmi ve İsmail Fennî gibi çağdaş felsefe ve ilim incelemesi yapmaya gerek görmemiştir (Ülken, 1992: 301-302).

Anti-materyalistleri siyasi fikirler anlamında en çok etkileyen düşünürlerin başında Efganî gelmektedir: Bazı araştırmacılar, bu fikre fazla itibar etmiyor. Onlara göre Efganî, kendisine takaddüm 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 "İttihat-ı İslâm" fikri, onun yazılarında 1883'ten önce görülmez. Bu tarih Osmanlı aydınlarına göre önemli bir gecikmeyi ifade etmektedir (Türküne, 1991: 35-36; Ankara 1994: 116-123).

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 bahsedenlerden Eşrefzâde Muhammet Şevketî Bey de, Ülum-i Şeriye Şubesi'nde Kelâm bölümüne *Din Felsefesi (Felsefe-i Din)* dersini koymuştur. M. Bayrakdar'a göre din felsefesi, 1910 yılından sonra, Osmanlı mütefekkir ve münevverlerinin ilgi alanına girmiştir. Bundan sonra din felsefesiyle ilgili bazı makaleler yayınlanmıştır (Bayrakdar, 1997: 17-18).

Ahlâk ilmi alanında ise, Bursalı Mehmet Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız* adlı eserinde (1909) Türkçe yazılmış ahlâk kitaplarının isim ve müelliflerini toplamıştır. M. Ali Aynî de *Türk Ahlâkçıları* adlı eserde on kadar ahlâk yazarı hakkında bilgi vermektedir.

Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemlerinde bütün okullarda, ahlâk dersi okutulmuştur. Ortaokullarda Birgivi'nin *Risale*'si liselerin son iki sınıfında da, *Ahlâk-ı Hamide* (1895) ve *İlm-i Ahlâk* adlı eserler ile Muslihiddin Adil Bey'in *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniyeti*, Maarif Nezareti'nce orta dereceli okullarda ders kitabı olarak kabul edilmiştir. Daha sonra liseler için M. Namık Bey'in, Batı ahlâk kitaplarına göre hazırlanmış *Ahlâk* kitabı yayımlanmıştır (Pazarlı, 1980: 59) Meşrûtiyet döneminde neşredilmiş bazı ahlâk kitaplarımız da şunlardır: Salih Zeki'nin tercüme ettiği *Felsefe-i İlmiye ve Ahlâkiye*, Ali Seydi'nin *Ahlâk Dîni*, Hüseyin Remzi'nin *Ahlâk-ı Hamide*, M. Fazıl'ın *İlm-i Ahlâk*, İzmirli'nin *İlm-i Ahlâk*, Ahmet Naim'in *İslâm Ahlâk'ının Esasları*, Mehmet İzzet'in üniversitede okuttuğu *Ahlâk Felsefesi Notları*'dır. Ayrıca Âkil Muhtar Bey'in *İlim Bakımından Ahlâk* adlı eseriyle, Ahmet Hamdi'nin *Ahlâk Dersleri* kitabını da belirtmemiz gerekir (Pazarlı, 1980: 59).

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 tavırını 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, Cumhuriyet dönemini, hatta günümüzü de etkilemiştir. Bu düşünce akımlarının Türkiye'ye girmelerinden sonra tesirleri sona ermemiş; varlıklarını, günümüze kadar çeşitli siyasî ve felsefi platformlarda sürdürme gelmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'nin bugünkü siyasî ve fikrî arkaplanının bilimsel olarak kamil şekilde değerlendirilebilmesi, Tanzimat ve özellikle de Meşrûtiyet döneminin iyice irdelenmesine bağlıdır (Çetinkaya, 1999: )

## II. ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİ

İslâm düşüncesinin “donma-duraklama” ve “kendisini yenileyememe” evresinin başlangıcını, İbn Rüşd'e (1126-1198), belki daha iyimser bir yorumla İbn Haldun'a (1332-1406) kadar götürmek mümkündür. Ancak İslâm dünyası, gerileme ve ilerleyememe sorununu son üç dört asırdır tüm boyutlarıyla yaşamaktadır. Bu sorun son iki asırdır, daha derinden ve köklü olarak tartışılmakta, bunun sonucunda “çağdaş” olarak isimlendireceğimiz düşünür ve mütefekkirler ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde genelde İslâm coğrafyasında özelde ise Osmanlı coğrafyasındaki bazı düşünürlerin kısa biyografileri, belirgin fikirleri ve bazı eserleri ele alınıp kısaca değerlendirilecektir.



Osmanlı'nın "yenileşme dönemi"nde ilim ve fikir adamlarımız ve düşünürlerimiz, 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 düşünürler ve bunların mensup olduğu bu fikir akımları, sadece o dönemi etkilemekle kalmamış, Cûmhuriyet dönemini, hatta günümüzü de etkilemiştir. Bu düşünce akımlarının Türkiye'ye girmelerinden sonra etkileri sona ermemiş; varlıklarını, günümüze kadar çeşitli siyasî ve felsefî platformlarda sürdürmüşlerdir.

Çağdaş İslâm düşünürleri çerçevesinde şu isimler genel özellikleriyle ele alınacaktır: Cemaleddin Efgani, Muhammad Abduh, Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbâl, Musa Carullah, Ebu'l-Â'la Mevdudi, İsmail R. Faruki, Fazlurrahman, Hamidullah, Ziya Gökalp, İsmail Hakkı İzmirli, M. Hamdi Yazır, Şemsettin Günaltay, Nurettin Topçu, Hilmi Ziya Ülken.

### 1. Cemaleddin Efgani

İslâmî araştırma, felsefe ve ilimlerde önemli bir mesafeye ulaşan Cemaleddin Efgani (1838-1897), ilk çalışmalarını İran ve Afganistan'ta yaptı. Hindistan, Mekke, Mısır ve İstanbul'da bulunan düşünürümüz, 1884'te öğrencisi Muhammed Abduh ile birlikte Batı'nın sömürgeciliğine Müslümanları bilinçlendirmeyi ve karşı harekete geçirmeyi hedefleyen Arapça haftalık bir gazete olan *Urvetu'l-Vuska*'yı çıkardı. Paris, Londra, İran'da siyasî ve entelektüel çalışmalar yaptı. Hayatının sonlarında Osmanlı Sultanı'nın onu İstanbul'a davet etmesinden 1897'deki ölümüne kadar "süslü bir esaret" içerisinde hayatını sürdürdü (Emin, 1991/1: 281).

İslamcı düşünür olarak kabul edilen Efganî, Türk olmadığı halde, Türkçülüğü tavsiye etmiştir. Türkçe'ye çevrilip *Türk Yurdu*'nda yayınlanan "*Vahdet-i Cinsiye Felsefesi*" isimli makalesinde insanları birbirine bağlayan iki bağa (dil birliği, din birliği) dikkat çekmiştir. Ona göre dil birliğinin sebatı, dinden daha devamlıdır. Onun gözden düşmesine sebep olan olay ise, Darülfünûn'un açılışında yaşanmıştır. Türkiye'de bulunduğu sırada Efganî, Hoca Tahsin'in ricasıyla Darülfünûn'da bir konferans vermiş ve bu konferansta "toplum ruhunun ya peygamberlik yetisi veya felsefe yetisi olduğunu ve peygamberliğin kazanılır bir şey olmayıp, Allah vergisi olduğunu, felsefe yetisinin düşünme ve okumayla elde edilebileceğini" söylemişti. Bu konferans üzerine Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi, Şeyhi "peygamberlik bir zanaattır" dedi diye jurnallemiş ve Darülfünûn da bu olay üzerine kapatılmıştır.

Efgani, Müslümanlar arasında yaygınlık kazandırılmaya çalışılan materyalizm propagandasına karşı koymuş ve eleştirilerde bulunmuştur. *Materyalizme Reddiye* adıyla bir kitap yayımlamıştır. Dine yapılan hücumlar karşısında o, dinin toplum içindeki fonksiyonunun farkındadır. Zira din milletleri meydana getiren yegane prensip ve insan için gerçek mutluluk kaynağıdır.

Müslümanların akılcılık prensibinden yararlanmalarını isteyen Efganiye göre İslâm akla başvurur ve kutsal metinler aklın doğru şekilde kullanılmasından ibarettir.

Yabancı müdahalelerle mücadele içindeki Efgani için, Batılıların “kolonileştirme” adını verdikleri hususları “bölüp parçalama”, “nüfusu azaltma” ve “yok etme”dir. Bundan dolayı Müslümanların, kendilerini yabancı haki-miyetinden kurtulabilmeleri için, bir tek halife altında birleşmeleri gerekir. Batılılar Müslümanların ıslahının ve uyanışının önüne set çekmeyi çalış-salar da, Müslüman coğrafyanın büyük bir savunma ittifakı içerisine girip birleşmeleri gerekir. Bunun için de, Batı’daki ilerlemenin teknik açıdan kavranması ve Avrupa’nın gücünün sırlarının farkında olmak lazımdır. Do-layısıyla İslâm ülkeleri birbirinden bağımsız olarak tek bir idealde birleş-melidirler. Efgani, bu ve benzeri fikirlerini “İslâm Birliği” başlığı altında *Urvetu’l-Vuska*’da kaleme almıştı.

505

Diğer taraftan Efgani, İslâm’ın ve İslâm kanunlarının bütün Müslüman ül-keler üzerine hakim kılınmasına katkıda bulunmanın, bütün Müslümanla-rın yapmakla mükellef oldukları görevler olduğunu düşünmektedir.

Eserleri: Er-Reddu ale’l-Dehriyyin, Makalât-ı Cemaliyye, El-Urvetu’l-Vuska (M. Abduh’un katılımıyla), El-Kaza ve’l-Kader (Emin, 1991/1: 282-286).

## 2. Muhammed Abduh

İlk olarak Tanta’daki Ahmedî Mescidi’nde öğrenim gören Muhammed Ab-duh (1849-1905), 1866 yılından itibaren Ezher’in eğitim sistemine dahil oldu. Abduh, Ezher’in müfredat programı dışında kalan, felsefe, mantık, matematik, ahlak ve siyaset üzerinde çalıştı. Bununla birlikte onun, hem klasik İslâm eserlerini farklı bir gözle değerlendirmesine, hem de Batılı eserlerden faydalanmasına Efgani sebep olmuştur.

Efgani’ye duyduğu coşkunu duygularını *Risaletu’l-Varidat* adlı ilk eserinde dile getiren Abduh, Ezher’de din, mantık ve ahlak dersleri vermeden önce de, dışarıda özel dersler verdi. Ezher Üniversitesi’nin yönetiminde bulun-masıyla birlikte Abduh, Ezher’de tarih, coğrafya, tabiat tarihi, matematik

ve felsefe gibi bilimlerin müfredat programlarında yer almasını sağladı. 1899 yılında Mısır Baş Müftülüğüne getirilmesi, Abduh'un fikirlerine geniş bir alan ve imkân sağladı.

Batılı siyaset ve fikir adamlarıyla entelektüel tartışmalarda bulunan Abduh, 1902'de Fransa dışişleri bakanı Gabriel Hanotaux'un "Müslüman Sorunuyla Karşı Karşıya" başlıklı yazısı üzerine bu bakanla fikri münakaşaya girdi. Benzer şekilde Abduh, *El-Câmia* dergisinin Hıristiyan editörünün İbn Rüşd hakkında yazdığı yazıya cevap olarak *Menâr*'da bir dizi makale kaleme aldı (Emin, 1991/2: 293).

Donukluk ve durağanlığa karşı dinamizm ve değişimi öneren Abduh, bu çerçevede içtihadı savunmuş, taklitle savaştan asla geri durmamıştır. Ona göre, bazılarının iddia ettiği gibi içtihad kapısı kapalı olmayıp, ardına kadar açıktır.

İnsanın zekası ve tabii aklının, bir otoritenin kararı veya vahyin rehberliğine gerek duymadan iyi ve kötü arasındaki ayırımı yapabilecek yetenekte olduğunu düşünen Abduh'a göre, ilkel toplumların tarihi ve çok küçük yaşta çocukların dinin mahiyetini kavrayıp olmaları buna işaret etmektedir.

Abduh, İslâm dünyasının son üç yüzyıldaki fikri durgunluk, taklitçilik ve monotonluktan kurtuluşunu, akılcılıkla aşmanın mümkün olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte o, ahlâkta ıslahât için en önemli vasıta olarak dini görmektedir. Abduh ıslahata dinî kavramlardan başlamak gerektiğini düşünmektedir.

Abduh önem verdiği tefsirini (*Menâr*) tamamlamadı. Ancak bazı kısımlarının neşretmiş olan öğrencisi Reşid Rıza, tefsiri tamamlayarak yayımladı. Abduh, Kur'ân'ı parçalar halinde değil, bir bütün olarak ele almak gerektiğini, yüzeydeki farklılığın altındaki vahyi bütünlüğü ancak bu şekilde görebileceğimizi ifade etmektedir. Tefsirinde, Abduh, Kur'ân'ın evrensel mesajını öne çıkarmaktadır. O, İslâm'ın tüm kültürler, tüm zamanlar ve tüm halklara uygun evrensel bir din olduğu ilkesinden hareket eder (Emin, 1991-2: 303).

Abduh, kendi insanlarını, ıslahın kendiliğinden gerçekleşmesini bekleme-yip, bundan böyle topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmek için ikaz etmektedir. Batılı fikirleri ve adetleri körü körüne taklit etmeyi bırakıp, kültürlerini aşamalı bir şekilde kendi kurumları üzerine bina etmeye çağırılmaktadır. O, dışta değil, içte gerçek bir ıslahın inşasını arzulamaktadır. Özetle Abduh, Batı'dan alınmış yeni metotlarla, geleneksel İslâm öğretim metotlarını uzlaştırma çabası içinde olmuştur.

Eserleri: Risâletü'l-Vâridât, Menâr Tefsiri, Risâletü'l-Tevhid, el-İslâm ve'l-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye.

### 3. Seyyid Ahmet Han

Delhi'de seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Hint Müslümanlarının sosyal ve fikrî açıdan yeniden dirilmesini gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.

Seyyid Ahmet, bir yandan şüpheli ve din dışı Batılı akımlara, diğer yandan da Batı eğitim sistemine yönelik muhalefete şiddetle karşı çıktı. O, hedefine ulaşmak için Muhammeden Oriental Koleji'nde çalışmalarını devam ettirdi. Kolej, kendine özgü bir mezunlar topluluğu yetiştirdi ve ardından Aligarh, Müslüman Hindistan'ın siyaset ve eğitim merkezi haline dönüştü.

Seyyid, İslâm'ın bilimsel araştırmalara karşı olmadığını belirterek, İslâm'daki dinî düşüncenin yeni bir sentezi gayretine girişti. Bu kapsamda İslâm'ın Batı bilimleriyle birlikte öğretileceği yeni bir eğitim sisteminin kurulmasını önerdi.

1864'de Muradabad'daki Scientific Society'i kuran Seyyid Ahmet, bu kuruluşu tarih, siyaset, ekonomi, tarım, matematik ve diğer konularla ilgili güzel İngilizce tercüme yayınlayan Aligarh'ın merkezi yaptı.

1878'de Hindistan Meclisi'nin üyeliğine seçilen Seyyid Ahmet, yaklaşık 4 yıl burada kalarak; Kanunname haline gelen özel bir kanun tasarısını Meclis'e sunan ilk Hindistan'lı oldu (Hamid, 1991: 382).

Büyük müfessirlerinin eserlerini sorgulayan Seyyid Ahmet, Kur'an'ın her çağın kendi ihtiyaçlarına göre yeniden anlaşılması ve yorumlanmasını inandı. Yorumlamanın ana vasıtası olan akılla, Seyyid Ahmet Kur'an'ın sık sık başvurduğu tecrübî aklı ifade eder. Buna "beşerî akıl" veya "akl-ı küllî" diyen Seyyid Ahmed'e göre, aklın temel fonksiyonu, eşyanın tabiat ve hakikati hakkında bilgi edinmektir.

Vahyi, insanın aklî gelişiminin tabii bir gelişimi olarak gören Seyyid Ahmet'e göre, en üst derecede bir akla sahip olan lider ve önderler, insan hayatının hem dinî hem de dünyevî alanlarında görünürler ve istisnasız tümü, ilahî aydınlanmaya ve vahye ulaşırlar.

Seyyid Ahmed, nübüvvetin vehbî olduğunu ileri süren kelamcıları tamamen reddeder. Ona göre peygamberlik, çiçekler ve meyveler gibi, uygun zamanı bulduğu zaman yeşeren beşerî yetenek ve istidatlara benzer tabii ve özel bir melekedir. Peygamber tüm vahiyleri, doğrudan Allah'tan alır. Cebrail aslında, peygamberî melekenin sembolik bir ifadesidir. Aslında vahiy de dışarıdan gelen bir şey değildir. Beşerî bilinç aracılığıyla işleyen ilahî akıldır.

Seyyid Ahmet, bir kimsenin tabiat kanunları üzerinde tefekkür ederek ahlâkî hakikatlere ulaşmasını imkân dahilinde görür. Allah'ı ilk sebep ve tabiatın yaratıcısı olarak gören Seyyid'e göre, Tanrı-alem ilişkisi, saatçi-saat ilişkisi gibidir. Nasıl usta makinanın özel işleyişinden, parçaları arasındaki bağlantıdan ve diğer tüm fonksiyonlardan sorumluysa Tanrı da kainatın yaratıcısıdır.

İslâm'ın tüm kültürel mirasını yeniden ele almak ve çağdaş gelişmeler ışığında yorumlamak gerektiğini düşünen Seyyid Ahmet, içtihat kapısının kapandığını söyleyenleri şiddetle karşı çıkar.

Eserleri: Tahrîr fî Usûli't-Tefsir, Tefsirü'l-Kur'ân, Hutubat-ı Ahmediyye.

#### 4. Muhammed İkbâl

Siyalkut'ta doğan Muhammed İkbâl (1873-1938), o zamanlar İngiliz-Hindu sisteminin yürürlükte olduğu devlet okullarından birine girer ve üniversite öğrenimi için Lahor'a gider.

İkbâl çok zengin bir edebî ve felsefî potansiyelin mirasçısı olmuştur. İslâm ve Doğu düşüncesindeki bütün güzellikleri özümsemiş, bunlara geçmiş ve çağdaş Batı edebiyatı, felsefe ve kültürünün bilgisini ilave etmiştir. Onun ilgi alanları dini, felsefeyi, sanatı, ekonomiyi, İslâmî yaşayışın ihyâsını ve insanlığın evrensel kardeşliğini kapsamaktadır.

1908 yılında Doğulu da, Batılı da olmayan bir bakış tarzı edinmiş olarak ülkesine dönen İkbâl, Batı'nın dengesiz, tek yönlü gelişiminin ahlâktan ve maneviyattan mahrum olduğu, Doğu'nun dindarlığının ise aldattıcı bir güç olduğunu neticesine ulaşır. Batı bilim ve teknolojisinin önemli bir kısmı kıymetliydi ve Doğu da fakirliği, sefaleti, diğer sorunları önlemek için onu öğrenip benimsemeliydi (Abdülhakim, 1991: 405).

İnsanlığı ancak dinî bir bakış kurtarabilirdi, fakat bu da yeniden incelenmeli ve inşa edilmeliydi. Eğer İkbâl, felsefî şiirlerden başka bir şey üretmemiş olsaydı, onun geniş kapsamlı düşüncelerini derlemek ve başlı başına bir felsefe olarak vermek çok zor olurdu. Ancak o, bu işi *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserinde kendisi yapmıştır. Konferanslardan oluşan bu eser, özellikle düşünce üzerinde yoğunlaşmaktadır.

İkbâl, akli bilgi ile dinî tecrübe arasında aşılması güç bir uçurum görmektedir. İkbâl'in görüşü bütüncüdür; duyuşsal algıyı, akli ve sezgiyi aynı gerçekliği kavramaya yarayan değişik yollar olarak kabul etmektedir. Onun bütün felsefesi bir evrensel âhenk felsefesi olarak özetlenebilir. İkbâl, kendi âhenk felsefesine Kur'ân ayetlerinden güçlü deliller getirmektedir. Onun ideal insanı akılla vahyi birleştiren bir ilham ve düşünce adamıdır.

Büyük bir felsefi sistem geliştirememiş olmasına karşın İkbâl'in felsefi düşüncüsü hem kapsamlı hem de derinliklidir. Şiirlerinde ve felsefi yazılarında sunduğu geniş evrensel dinî bakış, insanlığın tümünü kuşatan bir bakıştır. O, özgürlükçü ve dinamik bir İslâm görüşüyle bütün bir İslâm dünyasını ihya ve inşa etmeye talip olmuştur.

Eserleri: İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Cavidnâme, İslâm Felsefesine Bir Katkı, Kulluk Kitabı, Esrâr-ı Rumuz, Doğudan Esintiler, Şark'tan Haber.

### 5. Carullah

Musa Carullah (1875-1949), Kazanlı bir Müslüman Türk alimi, büyük derinliği olan bir mütefekkidir. Rostov'un Nadon şehrinde doğan Carullah, Türk dünyasına, Osmanlı'yı, İslâm dünyasına ve dünyanın farklı bölgelerine seyahatler yapmıştır. Onun ulaşmaya çalıştığı amaç; düşünce özgürlüğü çerçevesinde, insanın aklını kullanırken bir takım bağlardan nasıl kurtulabileceğini, bütün gençlere ve insanlara anlatmak. Dolayısıyla Carullah'ın odaklandığı temel sorun, İslâm'da aklın hürlüğü, aklın tam olarak kullanılması için önündeki engellerin kaldırılıp fikir hürliğünün sağlanması gerektiği meselesidir.

İslâmiyet'te yalnız kalp birliğini önemseyen Carullah'a göre, düşüncelerin çeşitli ve farklı olmasında bir sakınca yoktur. Zira kalp birliği, tevhid dini olan İslâm'ın en önemli vasıflarından biridir.

Musa Carullah'ın Kazan'da, İstanbul'da, Kahire'de ve benzeri yerlerde Müslümanları canlandırmak hedefi, onun büyük bir ideali olarak kendini göstermiştir.

Hareket noktası İslâm olan Carullah'a göre, İslâm'ı iyi bilmek, iyi yorumlamak ve iyi yaşamak suretiyle canlanma gerçekleşecekti. Bunun için eğitim üzerinde yoğunlaşan Musa Carullah, hem Rusya'daki, hem Osmanlı'daki, hem İslâm dünyasındaki eğitim kurumlarını, muhtevalarını, sistemlerini ve programlarını gözden geçirerek eleştiriye tabi tuttu. Bunun sonucunda tecdid, yani yenilenme hareketlerinin önde gelen düşünürlerinden birisi haline geldi. O, bir taraftan Rusya Müslümanlarının büyük kongrelerine katılırken, diğer taraftan da usul-ı fıkihtan başlayarak İslâmî ilimlerde yapılması gereken metod, muhteva, öğretim ve eğitim yeniliklerini geliştirmeye yöneldi.

Aristo mantığının durağanlığı dolayısıyla İslâm dünyasının kendini yenileyemediğine inanan Carullah, Kur'an'ın canlı aksiyon mantığının varlığına dikkat çekti. Dinin sadece ibadetlerden ibaret olmadığını, aynı zamanda

ibadetlerin insanları ahlâkî olgunluğa, dünyada ve toplumda verimli hale dönüştürmesini gerekliliğini seslendirdi (Bolay, 2007: 419).

Bakunin'in *Komünizmin Elifbası* eserine karşı *İslâm'ın Elifbası* ismiyle bir eser kaleme alan Carullah, bu kitabında hem İslâm'ı 236 madde içinde geniş halk tabakalarına anlatmış, hem de komünizmi ve Marx'ı tenkit ederek bu sisteminin Müslümanlara zarar vermesini önlemeye çalışmıştır. Kitap, Almanya'da basıldığı halde komünist idare Musa Carullah'ı cezalandırmış ve aylarca hapislerde yatırmıştır. Ona yöneltilen tenkitlerden birisi; komünizmi İslâm'a sokmaya çalıştığı iddiasıdır ki, bu itham tarihî hakikatlerle bağdaşmaz.

Eserleri: Hatun, Müskirat, Hâfız Divanı Şerhi, el-Kanûnu'l-Medeniyyu'l-İslâmî, İlahi Rahmet ve Uluhiyet, İslâm Şariatının Esasları, Büyük Mevzularda Ufak Fikirler.

#### 6. Ebü'l-A'lâ Mevdudî

Haydarâbâd-Dekken'e bağlı Evrengâbâd şehrinde dünyaya gelen Mevdudî (1903-1979), 1919'da Hindistan Hilâfet Hareketi'ne hem yazıları hem de konuşmalarıyla destek verdi. Çeşitli dergilerde editörlük yapan Mevdudî, ilk kitabı *el-Cihâd fi'l-İslâm*'ı 1927 yılında kaleme aldı. 1933 yılında ise halen Cemâat-i İslâmî'nin yayın organı olan *Tercümânu'l-Kur'ân* dergisinin editörü oldu. Muhammed İkbal'in Doğu Pencâb'daki Pathankot'a bağlı Cemâlpur köyünde bir İslâm araştırma merkezi (Dâru'l-İslâm) kurulması amacıyla çağırdığı Mevdudî, 1937'de Haydarâbâd'dan ayrılarak buraya geldi. İkbal'in vefatıyla (1938) da merkezin kurulması ve faaliyetlerinin yürütülmesi üstlenmek zorunda kaldı. Bir yıl sonra buradan ayrılarak Lahor'a giden Mevdudî, *Tercümânu'l-Kur'ân*'ın 1914 yılı Nisan ayında "İyi Bir Cemaatin Gerekliliği" adında bir makale kaleme aldı. Makalede ileri sürdüğü fikirleri tartışmak üzere 24 Ağustos 1941 tarihinde Lahor'da istişare toplantısına bir takım kişileri çağırdı. Davetine karşılık veren yetmiş beş kişinin oluşumun yapısı hakkında sürdürdüğü görüşmeler akabinde adına "Cemâat-i İslâmî" dedikleri yeni bir hareket kuruldu (Birişik, 2010: 96).

1947 yılında Pakistan'a geçen Mevdudî, yaptığı dinî-siyasî faaliyetleri daha ilk yılında başına sıkıntılar açtı ve arkadaşlarıyla birlikte tutuklandı. 1953 yılında Kadiyânî sorunu yüzünden tekrar hapis hayatı yaşayan düşünürümüz, 1956 yılında Doğu Pakistan'a (Bangladeş) giderek hazırlanacak anayasanın İslâmî temeller üzere oturtulması için mitingler düzenledi ve toplantılar yapmak amacıyla ülke sathında şehirleri dolaştı.

Siyasî-içtimâî faaliyetleriyle birlikte *Tefhîmu'l-Kur'ân*'da yazımına devam eden Mevdudî iki arkadaşıyla birlikte Kur'ân'da geçen yerleri ve peygam-

berlerin yaşadığı bölgeleri görmek maksadıyla, 1959 yılında üç aylık bir süre için seyahatler yaptı. Ömrünün son yılında sağlık kontrolü için gittiği New York'ta tedavisi devam ederken vefat etti. Cenazesi Lahor'daki ikamet ettiği evine defnedildi.

Eserlerindeki bilimsellik ve güncellikle birlikte tesirli konuşmaları Mevdudî'yi kısa zamanda sadece Hint alt kıtasının değil bütün dünyanın tanıdığı Müslüman bir âlim haline getirdi. Onun geleneksel kültüre karşı olumlu, Batı kültür ve felsefesine karşı ise ihtiyatlı tavrı onda bu ikisini birleştiren bir yenilikçilik ve ilerlemecilik düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Mevdudî, geleneksel İslâm kültürü içerisinde yer alan bir takım yanlış bilgi ve uygulamaları Kur'ân ve sünnet doğrultusunda ıslaha çalışmıştır.

Eserleri: Tefhîmu'l-Kur'ân, el-Cihâd fi'l-İslâm, Hicap, İslâmî Kânun, Kadiyânî Meselesi, Sünnetin Anayasal Konumu, Hilafet ve Saltanat, Kur'ân'a Göre Dört Terim, Meseleler ve Çözümleri (Birişik, 2010: 99).

### 7. İsmail Râci Fârukî

Filistinli köklü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İsmail Râci Fârukî (1921-1986), ilk ve orta eğitimini İngiliz yönetimi altındaki Saint Joseph Koleji'nde Filistin'de, yüksek öğrenimini Beyrut Amerikan Üniversitesi felsefe bölümünde tamamladı. Filistin valisi olarak görev alan Fârukî, İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesinden sonra, hayatını ABD'de sürdürdü. Doktorasını Harvard'ta tamamlayan Fârukî, çeşitli üniversitelerde dersler verdi. Sosyal Bilimciler Teşkilatı ve Amerika Dinler Akademisi İslâmî Araştırmalar Grubunu'nu kurdu. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan bilim adamlarının görüşlerini tartıştıkları konferansları düzenleyerek yöneticilik yaptı. Farukî, 27 Mayıs 1986'da, Pensilvanya'da eşi Lamia Fârukî ile birlikte, İslâm karşıtı gizli örgütlerce şehit edildi (Uyanık, 2010: 132).

“Bilginin İslâmleştirilmesi” kavramını ilk defa Nakip el-Attas ortaya atmıştır; ancak sistematik hale getirerek bilimsel araştırma modeline dönüştüren İ. Râci Fârukî'dir. 1970'li yılların başında İslâm düşüncesinin ve metodolojisinin ıslahı üzerine yaptıkları ilk çalışmasıyla kavramsallaştırma faaliyetini başlattı.

İslâm toplumunun içindeki en büyük düşünce problemi, Fârukî'ye göre, modern Batılı sistemlere göre düzenlenmiş okulları ile geleneksel İslâmî yöntemleri kullanan İslâmî okulların aynı anda, farklı yöntemlerle faaliyet göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Modern okullarda, İslâm'ın evrenselliği ve güncelliği yok edilmekte, gelenek ile irtibatı koparılmaktadır. Klasik okullarda aynı durum, gelenek vasıtasıyla yapılmaktadır; çünkü modern eğitim verileri kullanılmadığı için güncel sorunlarla ilgisi olmayan



fetvalar Müslümanların zihinlerini işgal etmektedir. Yapılması gereken, İslâm'ın yasalarında mevcut olan sosyal yönü yeterince işlemek, özveri veya uzlaşma yollarını arayarak, müspet bir yaratıcı zihniyet geliştirmektir.

Farukî'ye göre, Batı'nın bilimsel metot diye evrensel kılmaya çalıştığı yöntemle, İslâm toplumunu oryantalist bakış açısıyla ele alması, üstelik bunu onu "İslâmî" kılan manevî unsurları soyutlayarak yapması, Müslümanlar arasındaki zihniyet krizine sebep olmaktadır. İslâm toplumunun kurtulması için yapılması gereken ıslah hareketi, öncekilerin yaptığı gibi, parçacı; yani bütüne yönelik olmayan ve sadece İslâm'ın bir ya da birkaç yönüne ait bir yenileşme çalışmasıyla olamaz. Bütüncül bir ıslah çalışması için "Bilginin İslâmîleştirilmesi" gerekir. Bilgiye olan muhafazakâr ve modernist yaklaşımın parçacı olması sebebiyle İslâm toplumunun sorunlarına çözüm bulanamadığı öncülünden hareketle, üçüncü bakış açısının gündeme getirilmesi demektir. Yeni bir fikri yapıyı inşa etmek, ancak seçmeci ve uyarlamacı bir metotla mümkün olacaktır. Yani Bilginin İslâmîleştirilmesi modern düşüncenin doğru olan yönlerini, Kur'ân-ı Kerim, Sünnet ve sahih geleneksel düşüncenin verileri ile birleştirerek şekillendirmek ve bir kalıba dökmektir (Uyanık, 2010: 136).

Bilginin İslâmîleştirilmesi; birey ve topluma fikri-amelî, eğitim, öğretim, bilgi organizasyonu, yöneten-yönetilen, dünya-ahiret alanlarını kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedefleyen çalışmanın kavram-sallaştırılmasından başka bir şey değildir. Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir metottur. Akıl, vahyin hedeflerini, normlarını gerçekleştirmede bir vasıta olarak kabul görecektir. Bilginin İslâmîleştirilmesi insanlığın ulaştığı maddî ve ilmî seviyeyi, İslâmiyetin normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmek demektir. Kısacası, bu yöntem, İslâmî bilgiyi modern Batı'nın dünyevî ve seküler bilgisine, modern bilgiyi de, İslâmî sisteme dahil etmektedir.

Eserleri: Bilginin İslâmîleştirilmesi, Tevhid, İbrahimi Dinler Diyalogu, İslâm, İslâm Atlası, İslâm ve Siyonizm.

### 8. Fazlurrahman

Pakistan'ın kuzeybatısında bulunan Hezâre şehrinde dünyaya gelen Fazlurrahman (1919-1988) on yaşında Kur'ân'ı ezberleyerek hafız oldu. Daha sonra, bir yandan babasından okumaya devam ederken, bir yandan da modern eğitime yöneldi; akabinde Lahor'da yüksek öğrenimi sürdürdü. Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü bitiren Fazlurrahman, doktora eğitimini 1946'da gittiği İngiltere'de (Oxford) devam ettirdi. Batı'daki çeşitli üniversitelerde çalışan Fazlurrahman, 1961 yılında Karaçi'deki İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi'ne davet edildi. Bir kitabındaki bazı ifade-

ler sebebiyle Pakistan'dan ayrılarıp Amerika'ya giderek oradaki üniversitelerde çalıştı. İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve başladığı Chicago Üniversitesi'nde vefatına kadar bu vazifesinde kaldı.

Fazlurrahman, İslâm'ın zamanla aldığı geleneksel şekli tenkit etmiş ve bu sebeple, Kur'ân'ın görüşünü tarihin enkazı arasından çıkarıp yeniden diriltmenin hem Müslümanlar hem de diğer insanların faydası için bir zorunluluk olarak görmüştür.

Fazlurrahman'ın özellikle İslam hakkında derin bilgisi bulunmayanları dikkate alarak kaleme aldığı eseri *İslâm* ise, Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'ân, sünnet, hadis, fıkıh, İslâm felsefesi, tasavvuf ve günümüzde İslâm gibi başlıkları içermektedir.

Fazlurrahman, Müslümanların ve bütün insanlığın hayrı için, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının ve çağdaşçı bir yaklaşımla İslâm'ın yeniden keşfedilmesinin gerektiğini savunmuştur. Onun yazılarında öne çıkan en önemli unsur, günün meselelerini çözmek üzere Kur'ân'ın çağdaş bir yorumuna duyulan ihtiyaca yaptığı vurgudur (Hatipoğlu, 2010: 121).

Değişimin gerekliliğini savunan Fazlurrahman, toplumun değişim fikrine kapalılığı sebebiyle, geçmişin hatıralarını anarak yaşamasını ve zamanının gerçeklerini göz ardı etmesini büyük bir problem kabul etmiştir.

Fikhî hüküm ifade etmesi açısından Kur'ân ayetlerinin mutlaklığı konusunu da ele alan Fazlurrahman, içtihadla özellikle ceza hukuku ve normatif hukuk alanında ihtiyaç duyulduğunu, Kur'ân'dan hareketle ulaşılan hükümlerin genel geçerliliğinin olmadığını, mutlak geçerliliğin sadece Kur'ân'dan çıkarılan genel ilkelerde olabileceğini savunmuştur. O, Kur'ân'daki belirli hükümlerden hareketle onun temel hedeflerini oluşturan genel ilkelerine doğru ulaşmada aklın rolünü öne çıkarır.

Bazı fikir ve önerileri tepki çeken Fazlurrahman'ın fikirlerinden, bankacılık, faiz, riba, miras hukuku, ceza hukuku, aile hukuku, nüfus planlaması, kadın hakları, zekat, namaz vakitlerinin sayısı gibi konulardaki mevcut ihtiyaçları göz önünde bulundurarak ve Kur'ân'a dönerek yeni içtimâî-ahlâkî amaçlar doğrultusunda çözümler üretmek gerektiğini ifade etmektedir. Ancak onun bu düşünceleri, Kur'ân'ın zahirini reddetme, İslam'ın uygulamasında Hz. Peygamber ve sonrasında ortaya çıkan tarihî tecrübe ve birikimi kabul etmeme ve sonuçta dinde reform yapma şeklinde anlaşıldı (Hatipoğlu, 2010: 126).

Eserleri: İslâm, İslâm ve Çağdaşlık, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, Anakonularıyla Kur'ân, Sağlık ve Tıp.

### 9. Muhammed Hamidullah

Güney Hindistan'da Haydarâbâd Nizamı'nın başkenti Haydarâbâd'da doğan Muhammed Hamidullah (1908-2002), köklü bir ilmi geleneğe sahip olarak Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde eğitim gördü. Doktorasını Almanya'da "İslâm Devletler Hukukunda Tarafsızlık" konusuyla tamamladı. "İlk Dönem İslâm Diploması"si ismiyle ikinci doktorasını Paris Üniversitesi'nde yaptı. Hindistan'a döndükten sonra Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde çalışan Hamidullah, yurt dışında bulunduğu bir sırada Haydarâbâd Nizamı, Hindistan güçlerince işgal edilince (1947) Fransa'ya yerleşti. Pakistan devleti tarafından ilk anayasa hazırlık çalışmalarına katkıda bulunmak üzere özel olarak davet edildi. Çok farklı ülkelerle birlikte Türkiye'de İstanbul, Ankara ve Atatürk Üniversitelerinde dersler verdi. 2002 tarihinde ABD'nde Florida'da vefat etti (Yaşaroğlu, 2010: 145).

*İslâm Peygamberi* isimli eserini Hz. Peygamber'in hayatını menkıbe üslubundaki anlatım tarzından uzak bir şekilde, ilk elden verilere ve kaynaklara dayanan objektif değerlendirmelerle yeniden ele almış ve günümüz entelektüellerinin anlayacağı tarzda yazmıştır.

514

Hamidullah'ın belirgin özelliklerinden biri de İslâmî bilimlere bütüncül bir şekilde yaklaşmış olmasıdır. Çalışmalarını uzmanlaştığı dalda yoğunlaştırmak yerine İslâmî ilimlerin farklı alanlarında inceleme ve araştırma yapmayı öncelemiştir. İslâm tarihi ile ilgili araştırmalarında tarihi bilgileri sadece aktarma yolunu seçmemiş aynı zamanda kendi yorumu ve değerlendirmelerine de yer vermiş, zaman zaman eleştirilerde de bulunmuştur.

Muhammed Hamidullah hukuk araştırmacısı kimliğinden kaynaklanan özellikleriyle bazen rasyonel yönü ağır basan, inceleme konusu olarak ele aldığı hususların sebepleri ve bu sebeplerin ortaya çıkardığı sonuçları vurgulamaya yönelik bir yöntem tercih etmiştir. Tarih araştırmalarında ise sadece kuru bir bilgi nakli yapmamış aynı zamanda ulaştığı bilgileri tenkitçi bir bakış açısıyla yeniden ele almıştır.

Eserleri: İslâm Peygamberi, İslâm'a Giriş, İslâm Devlet İdaresi, İslâm Fıkhi ve Roma Hukuku, İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları, İslâm Anayasa Hukuku, el-Vesâikus's-Siyâsiyye, Hz. Peygamber'in Savaşları, Kur'an-ı Kerim Tarihi (Yaşaroğlu, 2010: 147).

### 10. Ziya Gökalp

Meşrûtiyet döneminde "âdetâ" başlı başına bir ekol olan mütefekkirlerimizden birisi de Ziya Gökalp'tir (1876-1924). Düşünürümüz, bu etkin-

liğini Cumhûriyet ideolojisinin temellendirilmesinde de sürdürmüştür. Gökalp'in amcası Hasip Efendi, İslâm felsefesi ile meşgul olan ulemâ 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.

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 imkânâ; 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 mütefekkirlerimize hakim olan ferdiyetçiliği ortadan kaldırmaya çalışmış ve bunun için dogmatik cemiyetçiliğe yönelmişti. H. Altıntaş, bunu bir "*nizâm felsefesi*" olarak görmektedir. Zira Gökalp bu konuda, Durkheim sosyolojisinin, Türk toplumunun tüm sorunlarına cevap verecek bir okul olduğuna inanıyordu (Altıntaş, 1989: 29-30).

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ilk işlenmiş teorik formüllendirmesini kurduğu fikri çerçeveyi sosyolojide, özellikle de E. Durkheim (1858-1917) sosyolojisinde buldu. Gerek A. Rıza ve gerekse Gökalp'in ortaya koydukları düşünce, sosyolojiyi bir tür felsefe ve hatta din olarak ele almak ve ahlâkı, toplumsal, siyasal ve dinî sorunlar üzerinde sanki "*vahiy kudretinde*" bir kaynak olarak görmek eğilimindedir.

Z. Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak toplumda başlıca iki gerçek görmüş, 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, ahlâk, töre, güzel sanatlar, efsaneler, masallar, atasözleri, halk oyunları gibi toplumun yarattığı değerler kültürü meydana getirirler. 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 yükselmeleriyle izah olunursa, daha doğru olur... Türklerin felsefece geri kalmaları yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektir." (Gökalp, 1990: 96-102, 108).

Ziya Gökalp'in İslâmî ilimler ve müesseselerine de tesiri inkar edilemeyecek bir mevkiidedir. Onun etkisiyle şeyhülislamlığa bağlı olarak eski "kelâm"

ilmini, modern bir teoloji (*ilâhiyat*) olarak geliştirmek 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 kadılar yetiştirecek okullar açıldı. Ancak bu kurum ve enstitüler, Birinci Dünya Savaşı yıllarıyla, Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sırasında bir gelişme ve ilerleme kaydedemedi kapandılar (Berkes, 1973: 405).

Meşrûtiyet döneminde “âdeta” başlı başına bir ekol olan mütefekkirlerimizden birisi de Ziya Gökalp'dir (1876-1924). Düşünürümüz, bu etkinliğini Cumhuriyet ideolojisinin temellendirilmesinde de sürdürmüştür. Gökalp'in amcası Hasip Efendi, İslâm felsefesi ile meşgul olan ulemâ 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.

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 mütefekkirlerimize hakim olan ferdiyetçiliği ortadan kaldırmaya çalışmış ve bunun için dogmatik cemiyetçiliğe yönelmişti. Zira Gökalp bu konuda, Durkheim sosyolojisinin, Türk toplumunun tüm sorunlarına cevap verecek bir okul olduğuna inanıyordu.

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ilk işlenmiş teorik formülendirmesini kurduğu fikri çerçeveyi sosyolojide, özellikle de E. Durkheim (1858-1917) sosyolojisinde buldu. Gökalp'in ortaya koydukları düşünce, sosyolojiyi bir tür felsefe ve hatta din olarak ele almak ve ahlâkı, toplumsal, siyasal ve dinî sorunlar üzerindeki sanki “*vahiy kudretinde*” bir kaynak olarak görmek eğilimindedir.

Ziya Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak toplumda başlıca iki gerçek görmüş, 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, ahlâk, töre, güzel sanatlar, efsaneler, masallar, atasözleri, halk oyunları gibi toplumun yarattığı değerler kültürü meydana getirirler.

Ziya Gökalp'in İslâmî ilimler ve müesseselerine de tesiri inkar edilemeyecek bir mevkiidedir. Onun etkisiyle yeni bir şeyhülislamlığa bağlı olarak eski "kelâm" ilmini, modern bir teoloji (*ilâhiyat*) olarak geliştirmek 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 kadılar yetiştirecek okullar açıldı.

Eserleri: Kızıl Elma, Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak, Yeni Hayat, Türk Töresi, Türkçülüğün Esasları (Çetinkaya, 2000/1).

### 11. İsmail Hakkı İzmirli

Osmanlı'nın son dönemi (Meşrûtiyet) ile Cûmhuriyet dönemi neslinin önde gelen ilim ve fikir adamlarından İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), İzmir'de İkiçeşmelik mahallesinde dünyaya gelmiştir. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de yapan İsmail Hakkı, İkiçeşmelik İbtidâî ve Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. Yüksek tahsilini yapmak amacıyla İstanbul'a gelen İsmail Hakkı Bey, 1894'te Yüksek Öğretmen Okulu'nu (Dâru'l-Muallimin-i Âli) bitirir; o, aynı zamanda Hafız Şakir'in Medrese'deki derslerine devam eder; Mülkiye, Darülfünun Edebiyat Fakültesi, Hukuk Fakültesi ve Medresetü'l-Mütehassisin'de hocalık yapar. 1933 yılında Üniversite bünyesinde aynı Fakülte'de İslâm felsefesi ordinaryüs profesörü olarak emekli olur. Ayrıca Darülfünun'un 1933'te üniversiteye dönüştürülmesi üzerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde derslerini sürdürür.

517

Hemen hemen sosyal bilimlerin her sahasında eserler veren İzmirli İsmail Hakkı, Meşrûtiyet ve Cûmhuriyet dönemlerini yaşamış çok yönlü bir ilim ve fikir adamımızdır. Altı dil bilen İzmirli'nin yazdığı eserlerin çoğu, alanında Türkiye'de yazılmış ilk eserlerdir. Bununla birlikte İsmail Hakkı, İslâm felsefesinin sistematik bir disiplin olarak, Türkiye'de "kurucusu" kabul edilmektedir.

İzmirli, ayrıca İslâm filozofları arasında Türk olanları arayan ve İslâm felsefesindeki Türk filozoflar hakkında eser veren ilk düşünürümüzdür. Diğer taraftan "İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese" eseri onun en orijinal eserlerinden biridir.

İzmirli, İslâm düşüncesinin kadim münakaşalarından birisi olan Gazâlî ve İbn Rüşd'ü değerlendirirken, saplantısız, tenkitçi, nesnel bir tavır sergilemiştir. Nitekim İzmirli, Gazâlî'yi ve "Tehâfüt"ünü savunur bir tavır gösterirken, İbn Rüşd felsefesinin Müslümanlar arasında, Latinler nazarında olduğu gibi bir ekol niteliği kazanmadığını düşünmektedir.

Felsefedeki metodu, objektif, eleştiriye açık ve akılcı olan İzmirli, akla gereken önemi verirken salt akılcı (rasyonalist) bir konumda da değildir. O, dîni ahlakı da, akıl ilkeleri üzerine temellendirmiş ve bu akıl üzerine kurulan ahlakın, felsefi ahlaktan daha sağlam ve daha genel olduğunu savunmuştur. Akıl prensipleri ile çatışan tüm tezleri reddeden İzmirli, akli çağdaş İslâm düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Akıl ve akli düşünceyi İslâm toplumlarını geliştirecek ve İslâm'ı çağın argümanlarıyla ifade edebilmenin tek şartı olarak kabul etmektedir. O, akıl ile nassın çatışmasını pek mümkün görmeyerek düşünmemeye çalışır. Bununla birlikte nassın ancak akılla anlaşılabilmesine inanır.

İzmirli'nin, felsefe ve din ilişkisini izahında hakikatin araştırılması noktasında şer'î yol ve felsefi yol diye iki yolu belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca onun bu tavrı, hakikatin araştırılması anlamında şer'î yolu, peygamberlerin yolu olarak kabul ederken, bu yolun ne salt akla ve ne de salt nakle dayanan bir yol olmadığını göstermektedir. Felsefi yolu da filozofların yolu olarak değerlendirirken, bu yolun şer'î yol gibi olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre felsefi yolun bütün dayandığı yol, vahiy ve reyin, his ve tecrübenin, haber ve rivayet yollarını kapsamaktadır.

Dini evrensel ve sosyal bir olay olarak kabul eden düşünürümüz, dönemindeki –yükselen değer- materyalist felsefenin tesirini azaltmak için fikir daşları gibi dînin, insan için gerekliliğini savunan yazılar yazmış, eserler vermiştir. Ona göre din ile fen, insanın farklı ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dinin görevi insanın vicdan, mefkure ve emellerini geliştirmektir. Fennin gayesi ise hiçbir müdahaleye bağlı kalmaksızın tabii olaylar ve tabiat kanunları hakkındaki bilgiyi geliştirmektir.

İsmail Hakkı, çağdaş felsefe ekollerini (materyalizm, mekanizm, pozitivizm, düalizm, panteizm, septisizm), günümüzde pek bilinmeyen –çoğunlukla Fransız- düşünce tarihçilerinin Batı felsefesi tarihi ile ilgili eserlerinden naklederek tanıtmıştır. Her sahayla ilgilenip, eserler telif etmesi İzmirli'yi bir “ansiklopedist” konumuna yerleştirmektedir.

Eserleri: Maâni-i Kur'an, Hadis Tarihi, Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında, Siyer-i Celile-i Nebeviye, Tarih-i İslâm, Şark Müslüman Türk Din Alimleri, Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kaza, Usûl-u Fıkıh, İlm-i Hilaf, Hikmet-i Teşrî, Yeni İlm-i Kelâm, Gazilere Armağan, Mulahhas İlm-i Ahlak, Tasavvuf Tarihi, Tasavvuf Zaferleri mi Mustasvıfa Sözleri mi?, Anglikan Kilisesine Cevap, Yahudi Tarihi, İlm-i Mantık, Fenn-i Menâhic (=Methodologie, Mantık), Muhtasar Felsefe-i Ülâ, Arap Felsefesi, Felsefe Dersleri, Felsefe-Hikmet, Felsefe-i İslamiye Tarihi-I, İslâm Mütefekkiri

ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Müslüman Türk Feylesofları (Çetinkaya, 2000/1)

## 12. M. Hamdi Yazır

Antalya'nın Elmalılı Kazası'nda doğan M. Hamdi Yazır (1878-1937), ilk mektebi ve Rüştiye'yi Elmalı'da bitirmiş; 1894 senesinde İstanbul'a gelerek devrin tanınmış alimlerinden dersler almış, akabinde Bayezit dersiâmî olarak icazet almıştır.

"Küçük Hamdi" lakabıyla da anılan Hamdi Yazır 1911 senesinde Mülkiye'de "Ahkâm-ı Evkâf ve Arazi" dersleri okutmuş ve aynı yıllarda "Mekteb-i Kuzat"ta (hukuk fakültesinde) "Fıkıh" dersleri vermiştir. Cumhuriyet ilanı sırasında Mühassisin medresesinde "mantık" müderrisi olarak vazife görmüştür.

Tahsil hayatında 3-4 sene kelâm ve felsefeyle meşgul olan ve bu çalışmasının sonucu olarak felsefe mektep ve meselelerine yakından vakıf olan Hamdi Yazır, çeşitli eserleri gözden geçirir. Böylece o, Fransız filozofu Paul Janet'nin G. Seaille ile yazdığı "Histoire de la Philosophie" adlı eserini (*Metâlib ve Mezâhib*) Türkçe'ye kazandırmıştır.

Terakkinin gerekliliğine inanmış bir kimse olarak Elmalılı onu şöyle tarif eder: İlerleme mazideki değerlerden vazgeçmek değil, onları değiştirerek ve yeni keşiflerle daha gelişmiş kıymetlere yükseltmektir. O, toplumun huzura kavuşmasını ilimlerle felsefenin, felsefe ile dinin karşılıklı emniyet altına alınmasına bağlamaktadır. Ona göre felsefenin vardığı son nokta, din felsefesidir. Bu itibarla felsefe hikmet adını almış ve hakikî filozoflar hakikî hakimler olmuştur.

Din felsefesi ile felsefe dini (Allah'ın birliği) arasında köklü bir çatışma ve mücadele olmayıp, sadece meslek farkı olduğunu düşünmektedir. Hakikî din, akıl ile hissin buluşma noktasına kefil olan Hakk'ın prensibidir. Yalnız akla veya yalnız hislere bağlı olan din, insanlığın mevcut hakikatine uygun olmadığı için eksiktir ve yaratılışa aykırıdır. Böyle tek taraflı bir dinin, insanları Allah'a yükseltecek bir yol olması mümkün değildir.

Hamdi Yazır'a göre, İslâm dünyası bugün (1923) musibetlerden doğan bir uyanışın heyecanı içindedir. Yalnız burada ilim ve dini, akıl ile hissi karşı karşıya getirmemeli, çatlak medeniyetleri değil, insanlığa kemal vahdeti ile yapışacak ve millî vicdanımızı kökünden kavrayacak mes'ud bir medeniyeti ideal edinmeliyiz.

Müstakil düşünebilen dirayetli bir kafaya sahip olduğu ve felsefe meselelerinden uzak kalmayan Hamdi Yazır'ın tefsiri felsefe hüviyeti ağır basan bir dirayet tefsiridir.



Eserleri: Hak Dini Kur'ân Dili, Metâbib ve Mezâhib, İrşâdü'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf (Bolay, 2007).

### 13. Şemseddin Günaltay

Şemseddin Günaltay, 1883 yılında (bugün Erzincan'a bağlı) yeni adı Kemaliye olan Eğin'de dünyaya geldi. Günaltay, Üsküdar'da Ravza-i Terakki'de Vefa İdadisi'nde okuduktan sonra Daru'l-Muallimin-i Aliye'ye (Yüksek Muallim Mektebi'ne) girmiş, fen kolundan mezun olmuştur. Bilimsel çalışmalar yapmak maksadıyla yurt dışına giderek, İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nde fizik alanında öğrenim görmüştür. Yurda döndükten kısa bir süre sonra, çeşitli liselerde müdürlük yapmıştır.

Darulfunun'un Edebiyat Fakültesinde dersler vermiş, sonra da İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanmıştır. 1915'te, İttihat ve Terakki Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu olmuş ve bu görevi 1920'de Meclis-i Mebusan dağılıncaya kadar sürdürmüştür.

Ankara hükümeti, İstanbul Belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmesinin ardından Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Mustafa Kemal'in emriyle, İstanbul Cumhuriyet Halk Partisi teşkilatını kurmaya memur edilmiştir.

520

1923'te, II. Büyük Millet Meclisi'ne Sivas Milletvekili olarak giren Günaltay, Sivas ve ardından Erzincan milletvekilliğini 1954 yılına kadar sürdürmüştür. 15 Ocak 1949'da, Türkiye Cumhuriyeti'nin 14. Başbakanı sıfatıyla tek parti devri Halk Partisi'nin son hükümet başkanlığına seçilmiştir (15.1.1949-22.5.1950). 1961'de Ankara'da vefat etmiştir.

Günaltay, 1941 yılından itibaren vefat tarihi olan 1961'e kadar Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yapmıştır. Türk Tarih tezinin geliştirilmesinde ve resmî tarih kitaplarının yazılmasında etkin görevler almıştır. Günaltay, Batı taklitçiliği karşısında milletin uyandırılması, Batılıların ve Batıcıların iddialarının aksine İslam'ın gelişmeye engel olmadığı, yanlış anlayışlardan kaynaklanan aksaklıklar bulunduğu, İslam'ın ana kaynaklarından öğrenilmesi gerektiği, Türk Milleti'nin İslam Medeniyeti'nin oluşmasında ve yerleşmesinde önemli roller üstlendiği gibi konular üzerinde durmuştur. Türk ve İslam tarihi alanındaki çalışmaları, Cumhuriyet döneminde daha çok Anadolu, Mezopotamya ve İran'ın ilk çağ tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Şemseddin Bey'in yaşamı boyunca fikir ve eylemlerinde bazı köklü değişiklik ve dönüşümlerin varlığını gözlemlemek söz konusudur. Bu değişim eserlerinde, konuşmalarında ve makalelerinde açık bir şekilde gözükmektedir.

Günaltay'ın toplumsal olay ve meseleleri yerinde teşhisi ve bunlara karşı hem siyasî, hem de ilmî çözümler üretmesi, onun kendisine özgü vasıflarındandır. Hayatını, toplumun yanlış fikir ve inançlarıyla mücadele etmeye, batıl inanç ve hurafelerin cemiyetlere verdiği zararları yok etmeye adanmıştır. Sapık mezhep ve tarikatların bu hurafe ve safsatalara kaynaklık ettiğini; çözüm olarak, İslamiyet'in ilk saflığına dönülmesinin gerekliliğine inanmıştır.

Günaltay, İslamlaşma, Türkleşme ve Muasırlaşma cereyanlarını birleştirmede, Ziya Gökalp'in fikirlerini benimsemiştir. O, kurtuluş yolu olarak, bu üç fikir cereyanını görmüş ve bunlardan biri diğerine feda edildiği takdirde, toplumsal gelişmenin ve çağdaş ilerlemenin gerçekleşmeyeceğine inanmıştır.

Şemseddin Bey'in, içtihat konusundaki tavrı oldukça net olmuştur. Onun düşüncesine göre, içtihat kapısı kapandığından beri, İslam toplumunun terakkî kapıları kapanmıştır. O halde yapılması gereken ilmî bir heyetin içtihat geleneğini sürdürmesidir.

Avrupa (Batı) hakkındaki düşüncelerinde de Günaltay, Batı'nın çifte standart kimliğini ortaya koyarak, onların insan hakları konusunda hassas olduklarını, ancak bu hassasiyetlerini kendi insanları için gösterdiklerini, Doğu ve İslam Dünyası için, her türlü zulüm ve vahşeti mübah gördüklerini belirtmiştir.

Günaltay'ın ilim adamlığının yanında sürdürdüğü, siyasî kişiliği de yapıcı bir konumdadır. Her zaman övgüyle bahsettiği demokrattığı ve siyasiliğiyle, Türkiye Cumhuriyeti'ni, tek parti idaresinden çok partili demokratik döneme taşımıştır. Hazırladığı seçim kanunuyla da aşılması güç olan statükoyu ortadan kaldırmıştır. İlk İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Okulları'nın açılması, onun Başbakan iken gerçekleştirdiği icraatlardandır. Hem politikacı, hem de ilim adamı olarak, fikir ve basın özgürlüklerinin sürekli destekleyicileri arasında bulunmuştur. Hulasâ Şemseddin Günaltay, bir bilim adamı olarak başladığı hayat serüvenini, siyaset adamı olarak tamamlamıştır.

Eserleri: Zulmetten Nura, Hurafâttan Hakikate, Maziden Atiye, Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, Tarih-i Edyân, İslam Tarihi, Mufassal Türk Tarihi, Fennin En Son Keşfiyatından, İslamda Tarih ve Müverrihler, Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti, Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark (Çetinkaya, 2003/2).

#### 14. Nurettin Topçu

XX. asır Türk-İslâm düşüncesinin önemli bir temsilcisi olarak Nurettin Topçu (1909-1975) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Osman Nuri Topçu'dur.

İlkokuldan sonra Vefa İdadisi'nde öğrenimini sürdüren Nurettin Topçu, birinci sınıfta iken babasını kaybetmiştir. Lise tahsilini İstanbul Lisesi'nin Edebiyat Bölümü'nde pekiyi derece ile tamamlamıştır.

Nurettin Topçu, daha iyi bir eğitim alabilmek için Avrupa'da tahsil görmek gerektiğinin farkında olarak liseyi bitirdikten sonra kendi imkânlarıyla Milli Eğitim Bakanlığı'nın açmış olduğu imtihanına girmiş ve kazanmıştır. Fransa'nın Türkiye'deki liselerin denkliğini kabul etmemesinden dolayı düşünürümüz, buradaki eğitimine Paris'teki Bordeaux Lisesi'nde başlamıştır. Bu lisede özellikle üç yönden kendini göstermiştir: Birisi, yazdığı ilk denemeleri, üyesi olduğu Sosyoloji Cemiyeti (*L'association de La sociologie*)'ne gönderip onun yayın organında yayınlaması; diğeri Hareket Felsefesi'nin kurucusu Fransız filozofu Maurice Blondel (1861-1944) ile tanışıp bu tanışıklığın mektuplaşmaya kadar varan samimi bir diyaloga dönüşmesi ve bir diğeri de, psikoloji sertifikası almış olmasıdır.

Sorbonne Üniversitesi'nde doktora yapan ilk Türk öğrenci olan Topçu'nun doktora çalışması "*Confirmisme et Revolte*"dir. 1934 yılında Paris'te Fransızca olarak yayınlanmış olan eser, yıllar sonra "*İsyan Ahlakı*" ismiyle Türkçe'ye de çevrilmiştir.

522

Fransa'dan Türkiye'ye dönünce düşünsel açıdan bunalımlı bir dönem geçiren Topçu, Kafasındaki problemleri çözebilecek bir mürşit aramaya başlar. Her ne kadar o dönemde Türkiye'ye hâkim olan anlayış pozitivizm ve rasyonalizm ise de, bu durum onun birtakım metafizik soruşturmalarını tatmin etmez. Bu arayışın sonucunda o Türkiye'deki tasavvufi çevrelerle tanışmıştır.

Avrupa'dan döndükten sonra Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmenliğine başladı. Lise müdürünün gayr-i meşru olan bir isteğini geri çevirdiğinden dolayı Topçu İzmir Atatürk Lisesi'ne tayin edilir. Topçu İzmir'de öğretmenliğinin henüz daha dördüncü yılında, Türk düşünce tarihinde önemli bir yeri olan "*Fikir ve Sanat Hareket Dergisi*"ni yayınlamaya başlar. Bu dergideki bir yazısından dolayı açılan soruşturma üzerine Denizli'ye sürgün edilir. Denizli'den sonra İstanbul'a tayin edilen Topçu, çeşitli liselerde öğretmenlik yapmıştır. 1974 yılında İstanbul Lisesi'nde öğretmen iken yaş haddinden emekli olmuştur.

Nurettin Topçu, Bergson'dan hareketle hazırlamış olduğu *Sezginin Değeri* isimli çalışmasıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doçent unvanı almış olmasına rağmen kendisine fakültede kadro verilmemiş ve ideolojik gerekçelerle üniversiteye alınmamıştır. Doçentlik tezi daha sonra *Bergson* ismiyle basılmıştır. Bununla birlikte iki yıl aynı fakültede Hilmi Ziya Ülken'in kürsüsünde eylemsiz doçentlik yapmıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk muhalif dergilerinden olan *Hareket Dergisi*'ni çıkaran Nurettin Topçu, bazı fikir tarihçileri tarafından "Anadolucu" akım içinde kabul edilmektedir.

Nurettin Topçu'nun fikir ve düşünce dünyasında, ahlâk bütün bu fikirlerinin hem üstünde, hepsinin bir tacı gibidir, hem de hepsinin temelinde olan bir vakiadır. Çünkü fert ve toplum ahlaki varlıklardır. Böylece insani hareket ve değer dünyasının her basamağında bulunan ahlâkın kendisi ise, Nurettin Topçu'ya göre bir "isyan iradesi"dir.

Topçu'nun düşüncelerinin başlıca boyutlarından biri, Blondel, Bergson ve Massignon'un yorumlarıyla değerlendirdiği ve esas olarak Abdülaziz Bekkine, Hallac-ı Mansur, Yunus Emre ve Mevlâna etkisi etrafında şekillenmiş olan tasavvufî birikimidir.

Düşünce sisteminin önemli boyutlarından birisi "isyan ahlâkı" olan Topçu, "isyan" kelimesiyle nizam yıkıcı ihtilal ve anarşiyi değil, iradenin kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyerek başkaldırmasını ifade etmektedir. Ona göre her isyan bir harekettir, ancak her hareket bir isyan olmamaktadır. Çünkü bir hareketin isyan hareketi olabilmesi için kendi içerisinde, başkaldırdığı nizama karşılık, daha üstün bir nizamın iradesini taşıması gerekir.

Nurettin Topçu fikrî faaliyetlerini Türk Kültür Ocağı, Türk Milliyetçiler Cemiyeti, Milliyetçiler Derneği, Türkiye Milliyetçiler Derneği ve Anadolu Fikir Derneği'nde sürdürmüştür. Milliyetçiler Derneği'nin 1963'teki kongresinde meydana gelen olaylar üzerine Topçu, dernekçiliği bırakır ve yakın arkadaşlarıyla birlikte *Hareket Dergisi* etrafında bir fikir hayatına çekilir. Zaten onun düşünce dünyası açısından en önemli faaliyeti *Fikir ve San'atta Hareket Dergisi*'ni kurup yayımlamasıdır. Topçu'nun benimsemiş olduğu Hareket (aksiyon) Felsefesi, dergiye ismini de vermiştir.

Batıcı bir kültür ihtilalini gerçekleştirmeyi hedefleyen Cumhuriyet Türkiye'si'nde *Hareket Dergisi* ile mistik ve ruhçu düşüncenin fikrî ve felsefi temellerini araştırmış, Batı tarzı eğitimden geçmiş aydın Müslüman tipinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

Eserleri: Sosyoloji, Mantık, Felsefe, Millet Mistikleri, Ahlâk Nizamı, Bergson, Büyük Fetih, İradenin Davası, İslâm ve İnsan-Mevlânâ ve Tasavvuf, İsyân Ahlâkı, Kültür ve Medeniyet, Reha, Mehmet Akif, Taşralı, Yarınki Türkiye, Var Olmak, Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi (Karaman, 2010)

### 15. Hilmi Ziya Ülken

İstanbul'da doğan Hilmi Ziya Ülken (1908-1974), ilköğrenimini özel Te Feyyüz Mektebi'nde, ortaokul ve lise öğrenimini İstanbul Sultanisi'nde

tamamladı. Arkasından Mülkiye Mektebi'ni bitiren Hilmi Ziya, İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde Coğrafya asistanlığına atandı.

Felsefe Bölümü'nden ahlâk, sosyoloji ve felsefe tarihi sertifikaları aldı. Şubat 1924'te Bursa Lisesi'nde Coğrafya öğretmenliğine başladıysa da aynı yıl Ankara Lisesi'nde Felsefe ve Muallim Mektebi'nde Tarih ve Coğrafya öğretmenliklerine atandı. Çok geçmeden de öğretmenlikte ek görevli kalarak Maarif Vekâleti Tercüme Heyeti üyeliğine seçildi. 1933 Üniversite Reformu'na kadar, Çapa Kız Muallim Lisesi, İstanbul Erkek Lisesi, İstanbul Erkek Öğretmen Okulu, Galatasaray ve Kabataş liselerinde öğretmenlik yaptı.

Reform' dan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk Medeniyeti Tarihi Kürsüsü geçici kadrosuna "profesör muavini" olarak atandı ve alanında araştırmalar yapmak üzere Berlin'e gönderildi. 1941 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'nde doçent sıfatıyla Türk Tefekkürü Tarihi dersleri veren Hilmi Ziya, o yıl Felsefe Bölümü Başkanı Ord. Prof. Dr. Ernst von Aster ve Prof. Dr. Şerafettin Yaltkaya'nın önerisiyle profesörlüğe yükseltildi.

İslâm Felsefesi, Sosyoloji ve Değerler Felsefesi derslerini vermeye başladı. Maarif Vekâleti 1944 yılında Sosyoloji dersini kürsü haline getirerek yönetimini ona verdi. Ayrıca bu dönemde İstanbul Teknik Üniversitesi'nde Sanat Tarihi derslerine de girdi. 1949'da yeni kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde ek görevli olarak çalışmaya başladı. 1957'de ordinaryüs profesörlüğe yükseltildi.

27 Mayıs 1960 müdahalesinden sonra İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinden 16.8.1962'de istifa ederek A. Ü. İlahiyat Fakültesi kadrosuna geçti. 1968'de yeni kurulan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde ek görevli olarak Eğitim Felsefesi dersleri verdi. 1971 yılında yaş haddinden emekliye ayrıldı ise de Senato kararıyla görev süresinin uzatılması üzerine Temmuz 1973'e kadar İlahiyat Fakültesi'ndeki görevini sürdürmüştür.

Oldukça geniş yelpazede ve çeşitlilikte bir yayın ve mesleki örgüt hayatı olan Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet öncesinde çıkan *Mihralı* ve *Anadolu* dergilerinin kurucuları arasındadır. Muallimler Birliği'nin çıkardığı aynı adlı dergide de çalışmıştır. 1928'de Mehmet Servet'le birlikte Türkiye'de felsefecilerin ilk mesleki örgütü olan Türk Felsefe Cemiyeti'ni kurmuş ve bu derneğin yayın organı olan Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası'nda aktif olarak çalışmıştır. Dernekçilik faaliyetlerini 1949'da kurduğu Sosyoloji Cemiyeti ile devam ettirmiştir.

Türk Tarih Tezi'nin etkisiyle Türk kültürünün tarihi temellerinin araştırılması, bulunması, hatta yaratılması görüş ve hedeflerinin egemen olduğu

1930'lu yıllarda Hilmi Ziya 1933 Üniversite Reformu'ndan hemen önce iki ciltlik bir eser kaleme almıştır. *Türk Tefekkür Tarihi* adlı bu kitapları gören Atatürk, Galatasaray Lisesi Felsefe ve İctimaiyat muallimi Hilmi Ziya'yı Ankara'ya çağırarak görüşmüş; kendisinin yeni kurulacak üniversiteye bu konuda ders vermek için öğretim elamanı olarak atanacağını ve ayrıca aynı konuda araştırma yapmak üzere yurtdışına gönderileceğini bildirmişti. Yeni üniversitenin (İstanbul Üniversitesi) Felsefe Bölümü Türk Medeniyeti Tarihi Kürsüsü'ne atanan Hilmi Ziya, bu alanda araştırmalar yapmak üzere gittiği Almanya'dan döndüğünde esas kadroda Türk Medeniyeti Tarihi doçenti olarak görev yaparken üniversite içinde ve dışında oldukça hareketli ve verimli bir yayın hayatına girişti.

1933'ten sonra Felsefe Yıllığı'nın ikinci sayısının yanısıra yalnız bir sayı yayımlanabilen Felsefe Tercüme Dergisi'nin Felsefe Bölümü tarafından yayımlanmasında çalıştı. Üniversite dışında ise 1938-1943 yılları arasında *İnsan* dergisini yayımladı. 1938'de Bölüm Başkanı olan Ernst von Aster, genel felsefe tarihinin belirli bir alanı olan İslâm Felsefesi'ne özel bir önem vererek Hilmi Ziya'nın bu dersleri vermesini sağladı.

Felsefi düşüncesinin gelişiminde oldukça farklı yaklaşımların etkisinde kalan Hilmi Ziya, 1930'lu yılların başlarında *Aşk Ahlâkı* ve *İnsani Vatanperverlik* eserleriyle Spinoza'dan hareketle çoklukta birlik düşüncesini temellendirmeye çalışır. Bu dönemde ruh ve bedeni, birey ve toplumu uzlaştırmaya çalışırken daha çok psikolojizmin (ruhbilimcilik) ve natüralist (doğalcı) felsefenin etkisindedir.

1933 Reformu sonrasında Reichenbach'ın etkisiyle bilimsel felsefeye yönelir. Viyana Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden Moritz Schlick'ten *İlim ve Felsefe*'yi tercüme eder. *Yirminci Asrın Filozofları* adlı eserinde Reichenbach ve yeni pozitivizmi de tanıtan Ülken, *Ülkü* dergisinde yayımladığı "Feylesof ve Filolog" başlıklı yazısında ise Alman filozofun tesirindedir.

Bu dönemde yayımladığı *İnsan* dergisinde materyalizme ve hatta sosyalizme eğilim duyarken, 1948 sonrasında tam aksi görüşle *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*'yi yazar. Burada Hegel'den ayrılarak Platon'a dönen Ülken, Amsterdam'da toplanan Uluslararası Felsefe Kongresi'ne sunduğu "Varlıkların İki Yüzü" başlıklı bildirisinde ve daha sonra yayımladığı *Felsefeye Giriş, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş* adlı eserlerinde ontoloji, epistemoloji ve pozitivizmin indirgeyici yaklaşımı yerine Husserl fenomenolojisinin tasvir yöntemini benimser.

Hilmi Ziya'nın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin gerek kurucu heyetinde yer alması gerekse başlangıçtan itibaren burada dersler verme-

si ve daha sonra da kadrolu olarak bu fakülteye geçmesi, Dârülfünûn'da olduğu gibi, İslâm felsefesi ve Türk-İslâm düşüncesi boyutlarında İslâm felsefesi tarihi araştırmalarının yeniden başlamasında temel etkindir. Hilmi Ziya, fakültenin kürsüleri arasında İslâm Felsefesi Kürsüsü'nün yer almasını sağlaması yanında, "fakülteyi ilmi bir zihniyetle kuvvetlendirmek" amacıyla Eski ve Modern Çağ Felsefe Tarihi, Sistematik Felsefe, Mantık ve Sosyoloji gibi derslerin müfredat programına temel dersler olarak konulmasını sağladığı için, ilahiyat fakültelerinde felsefe eğitiminin kurumsallaşması açısından önemli bir düşünürdür.

Yirmi beş yaşlarında Boutroux'yu ve Spinoza'yı çeviren Hilmi Ziya'nın, Batı felsefesinden okudukları onun, Türk mutasavvıflarına yönelmesine sebep oldu. Tezadın (zıtlığın) insanda ve sosyal hayattaki tezâhürünü *Cemiyet ve Marazî Şuur* adlı eseriyle anlatmaya çalıştı. Yine bu senelerde (1930-1935), Vahdetçi bir hikmet ifadesiyle çalışmalarının genel bir planını *Aşk Ahlakı*'nda ifade etti.

Fichte'nin milliyetçi ve hümanist cephesinden ilham alarak yazdığı *İnsanî Vatanseverlik* adlı kitabında iki cepheyi birleştiren vahdetçi bir görüş ortaya koydu. Aslında bu kitap, Hilmi Ziya'nın on yedi yaşındayken ileri sürdüğü "Anadoluculuk" akımının bir başka ürünüydü. Kendisi daha on sekiz yaşında *Anadolu* dergisini kurmuş ve on iki sayı çıkarmıştır.

1951'de geçirdiği büyük ve uzun süren bir fikrî buhranın sonucu olarak *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'yi kaleme alan Hilmi Ziya, bu dönemde İslâm Felsefesi üzerindeki çalışmalarına ağırlık verdi. 1960 İhtilali'nden sonra *Öncü* gazetesinde toprak reformu gibi günün konuları üzerinde seri makaleler yayımladı. Bu arada gençliğinden beri üzerinde çalıştığı *Varlık ve Oluş*'u tamamladı.

Batı düşüncesini iyi bilen Hilmi Ziya Ülken, İslâm ve Batı düşüncesinin bir takım unsurlarıyla yeni sentezlere ulaşabileceğine inanıyordu. Felsefeyi ve sosyolojiyi iyi bilen din âlimlerinin yetişmesini isteyen Ülken, din adamlarının felsefi, sosyolojik ve psikolojik bilgilerle donanımlı olmasını isterdi. Çünkü, felsefi bilgilerle mücehhez olmayan din adamı, dine ve dinî inançlara karşı yöneltilen hücumları, yeteri kadar cevaplandıramaz ve inandırıcı olamazdı.

Eserleri: Türk Tefekkür Tarihi, Varlık ve Oluş, İslâm Felsefesi, Aşk Ahlakı, Şeytanla Konuşmalar, Felsefeye Giriş, Bilgi ve Değer, Tarihî Maddeciliğe Reddiye, İnsanî Vatanseverlik, Yirminci Asır Filozofları (Bolay, 2007).

**Yararlanılan ve İleri Okumalar İçin Tavsiye Edilen Kaynaklar**

- Abdülhakim, H. (1991), "Muhammed İkbal", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), çev: Yusuf Ziya Cömert, İstanbul, IV.
- Adivar, A. (1994), *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. baskı, İstanbul.
- Afgani, C. (1997), *Dehriyyuna Reddiye (Natürizm Eleştirisi)*, çev: V. İnce, İstanbul.
- Ahmet Cevdet Paşa 1997 (1823-1895) (*Sempozyum: 9-1, 1 Haziran 1995*), Ankara.
- Akdemir, E. (1997), *Mehmed Ali Ayni'nin Düşünce Dünyası*, Ankara.
- Akgül, M. (1999), *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya.
- Akgün, M. (1988), *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara.
- Akşin, S. (1987), *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, İstanbul.
- Alpyağıl, R. (Derleyen) (2011-2012), *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak*, İstanbul, I-II.
- Altıntaş, H. (1989), *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara.
- Altıntaş, R. (1997), "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", *İlim ve Sanat*, sayı: 43, İstanbul.
- Arabacı, F. (1999), "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar*, c.2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara.
- Arsal, S. M. (1999), "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul.
- Aydın, H. (1992), "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", *UÜİFD*, sayı:4, c:4, Bursa.
- Ayni, M. A. (1993), *Türk Ahlakçıları*, haz: İsmail Kara, II. baskı, İstanbul.
- ..... (1985, *İslâm Tasavvufu Tarihi*, sad: H. R. Yananlı, İstanbul.
- Baloğlu, B. (1996), "Sebilürreşad Dergisinde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, haz: M. Şeker, B. Baloğlu, Ankara.
- Bağcı, R. (1996), *Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir.
- Baydur, M. (1994), "Modernleşme Bağlamında Tanzimat", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, (Kasım-Aralık) Ankara.
- Bayraktar, M. (1997), *Din Felsefesine Giriş*, Ankara.
- Berkes, N. (1973), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara.
- Beşirli, M. (1999), "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dini Araştırmalar*, c. 2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara.
- Bingöl, A. (1991-1), "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, (Temmuz) Ankara.
- Birand, K. (1955), *Uyanış Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri*, Ankara.



- Birişik, A. (2010), "Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdudî", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed: Çağfer Karadaş), II. Baskı, İstanbul.
- Bolay, S. H. (1995), *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, IV. baskı, Ankara.
- ....., (2007), "Musa Carullah ve Sempozyumu", "Musa Carullah'ın Bigiyev'in Çağdaş İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara.
- ....., (2007), "Bir Filozof Müfessir: M. Hamdi Yazır", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara.
- ..... (2007), "Gülseren Ülken ile Babası Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken Hakkında Bir Söyleşi", "Hilmi Ziya Ülken'in Fikrî Gelişiminden Çizgiler", "Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Ardından", "Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'den Hatıralar", *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara.
- ..... (1988), Ferit Kam, Ankara.
- Bozkurt, N. (1998), "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", *Felsefelogos*, sayı: 5, (Aralık) İstanbul.
- Cemaleddin Efgani'nin Gerçek Yüzü*, 1997, (Muhammed Reşâd "Efgani Hakkında Sualler", İsa Yüceer "Efgani'de Kelâmî Kimlik", Alaeddin Yalçinkaya "Efgani ve Terörizm", Ali Nar "Efgani Üstünde Kesinleşen Kanaatler"), İstanbul.
- 528
- Cömert, İ. (1992), "Yazar Hakkında", (*Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Senüsiler ve Sultan Abdülhamit içinde*), İstanbul.
- Çetinkaya, B. A. (1994), *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (Basılmamış Master Tezi).
- ..... (1994), *İsmail Hakkı İzmirli, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.
- ..... (2003), *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- ..... (1999), "Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeleler", *İslamî Araştırmalar*, c: 12, sayı: 2,.
- Çubukçu, İ. A. (1986), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara.
- Emin, O. (1991), "Cemâleddin Efgâni", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), çev: Kerim Urtekin, İstanbul, IV.
- .....(1991), "Muhammed Abdüh ve Okulu", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), çev: İhsan Durdu, İstanbul, IV.
- Erdem, H. (1996), *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya.
- Ergin, O. (1997), *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, III.
- Fraye, H. (1977), *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, (çeviren ve ekleri yazan: Tahir Çağatay), III. baskı, Ankara (ekler bölümü).

- Gökalp, Z. (1990), *Türkçülüğün Esasları*, haz: Mehmet Kaplan, Ankara.
- Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul.
- Hanioğlu, Ş. (1981), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul.
- Hamid, A. (1991), "Sir Seyyid Ahmed Han", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), çev: Yusuf Ziya Cömert, İstanbul, IV.
- Hatipoğlu, İ. (2010), "Fazlurrahman", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed: Cağfer Karadaş), II. Baskı, İstanbul.
- Hizmetli, S. (1986), "Abduh'un Hayatı,...., Siyasî Görüşleri", (Muhammed Abduh, *Tevhid*), Ankara.
- Hocaoğlu, D. (1994), "Sekülerizm, Lasizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, (Temmuz- Ağustos) Ankara.
- İşcan, M. Z. (1998), Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri, II. baskı, İstanbul.
- İzgi, C. (1997), *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, I-II.
- Kafadar, O. (2000), *Türkiye 'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefi Eğitim*, İstanbul.
- Kara, İ. (1989), *Türkiye 'de İslamcılık Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul, II.
- Karaman, H. (2000), *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, İstanbul.
- Karaman, H., (2010), *Nurettin Topçu*, İstanbul.
- Kam, Ö. F. (1994), *Vahdet-i Vücut*, sad: Ethem Cebecioğlu, Ankara.
- .....(1990), *Dinî Felsefi Sohbetler*, sad: S. H. Bolay, VII. baskı, Ankara.
- Kaya, M. (1990), "Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelâm Münasebetleri", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul 1999.
- Kayacık, A. (1999), "Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyat*, c. 2, sayı: 4, (Ekim-Aralık), Ankara.
- Kaynarca, A. (1994), *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türk Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Ankara.
- Korlaelçi, M. (1986), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul.
- Köz, İ. (1992-2), "İslâm Mantık Külliyyâtının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, sayı: 30, Ankara.
- Lewis, B. (1991), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, IV. baskı, Ankara.
- Mardin, Ş. (1992), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, III. baskı, İstanbul.
- ..... (1993), *Din ve İdeoloji*, IV. baskı, İstanbul.
- ..... (1999), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1895-1908)*, VI. baskı, İstanbul.
- ..... (1993), *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, III. baskı, İstanbul.
- ..... (2000), *Türk Modernleşmesi (Makaleler: 4)*, der: M. Türköne, T. Önder, VII. baskı, İstanbul.

- ..... (1998), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev: M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, II. baskı, İstanbul.
- ..... (1994), "Atatürk'ü Anarken", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 28, (Mayıs-Haziran) Ankara.
- Meriç, C. (1997), *Mağaradakiler*, II. baskı, İstanbul.
- ..... (1998), *Umrandan Uygarlığa*, IV. baskı, İstanbul.
- Okay, M. O. (1996), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara.
- ..... (trz), *İlk Tür Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul.
- Okumuş, E. (1999), *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul.
- Öner, N. (1967), *Tanzimât'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara.
- ..... (1986), *Klasik Mantık*, V. Baskı, Ankara.
- Öz, K. (1997), "Mümtaz'er Türköne ile 'Osmanlıda Modernleşme' Üzerine" (Söyleşi), *İlim ve Sanat*, sayı: 44-45, İstanbul.
- Özek, Ç. (1962), *Türkiye'de Lâiklik*, İstanbul.
- Özlem, D. (1998), "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", *Felsefelogos*, sayı: 5, (Aralık) İstanbul.
- Pazarlı, O. (1980), *İslâm'da Ahlâk*, II. baskı, İstanbul.
- Reşid R.H. (trz.), *Gerçek İslâm'da Birlik*, çev: Hayreddin Karaman, İstanbul.
- Sarıkaya, Y. (1997), *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul.
- Smith, W. C. (1953), "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?", *AÜİFD*, sayı:1, Ankara.
- Subaşı, N. (1996), *Türk Aydınımın Din Anlayışı*, İstanbul.
- Sungu, İ. (1999), "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat II*, haz: Komisyon, İstanbul.
- Şaylan, G. (1987), *İslâmiyet ve Siyaset (Türkiye Örneği)*, Ankara.
- Şentürk, R. (1996), *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul.
- Tanilli, S. (1998), " 'Bilgi Cumhuriyeti'ni Kurmak", *Felsefelogos*, sayı: 5, (Aralık), İstanbul.
- Toku, N. (1996), *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) –İlk Temsilcileri*, İstanbul.
- Topaloğlu, B. (1992), *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, VI. baskı, Ankara.
- ..... (1985), *Kelâm İlimine Giriş*, II. baskı, İstanbul.
- Tunaya, T. Z. (1960), *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul.
- Türköne, M. (1991), *İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul.

- ..... (1994, *Cemaleddin Afgani*, Ankara.
- Uludağ, Z. (1996), *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, Ankara.
- Uyanık, M. (2010), "İsmail Râci Fârûkî", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed: Cağfer Karadaş), II. Baskı, İstanbul.
- Veldet, H. (1999), "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1992), *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. baskı, İstanbul.
- ..... (1997), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, III. baskı, İstanbul.
- ..... (1981), *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, IV. baskı, İstanbul.
- ..... (1963), "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", *AÜİFD*, Ankara.
- ..... (1999), "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat II*, haz: Komisyon, İstanbul.
- Yaltkaya, M. Ş. (1999), "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul.
- Yavuz, H. (1992), "Tanzimat'tan Günümüze Türk Aydınının Gelenekçilik Modernleşme ve Çağdaşlaşma Serüveni", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul.
- Yazan, Ü. M. (1992), *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, III. baskı, İstanbul.
- Yücekök, A. N. (1971), *Türkiye 'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara.
- Yaşaroğlu, M. K. (2010), "Muhammed Hamidullah", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed: Cağfer Karadaş), II. Baskı, İstanbul