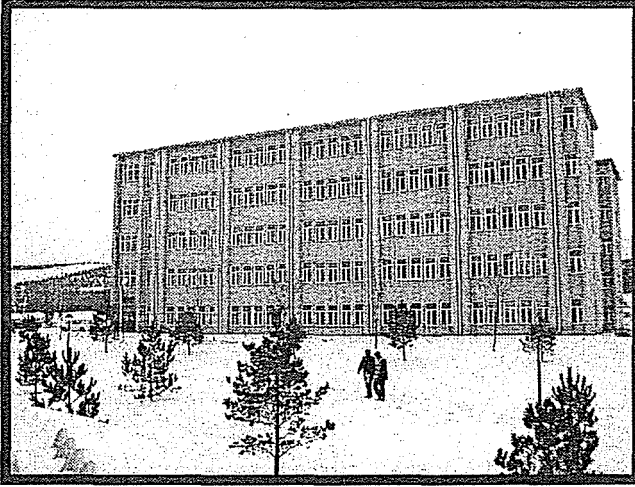


CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

VI / II



sivas – 2002

MODERN TÜRKİYE'NİN FELSEFİ KÖKENLERİ

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

bacetinkaya@hotmail.com

Anahtar kelimeler: Modern Türkiye, yenileşme, felsefe, pozitivistler, materyalistler

ÖZET

Yenileşme dönemi fikir akımlarımız Batı felsefesi ve filozoflarını takip edip, Osmanlı toplumunu bu düşünce akımlarından haberdar etmişlerdir. Bu dönemin felsefi akımları sadece o dönemi etkilemekle kalmamış, Cumhuriyet dönemini, hatta günümüzü de etkilemiştir. Bu düşünce cereyanlarının Türkiye'ye girmelerinden sonra tesirleri sona ermemiş, varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir.

SUMMARY

Our scholars belonging to the period of renovation have followed the Western philosophy and philosophers and informed the Ottoman society of the currents of thoughts. The philosophical currents of this period has not only affected that era, but also affected the republican era and our present time. Their effects have not ended after entering Turkey, but their existence has lasted till today.

Osmanlı İmparatorluğunun "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 muhafazakarların öbür cemaatı yer aldığı fikri 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 Âlî 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.¹

*Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, 42-43; ayrıca bkz İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat II*, haz: Komisyon, İstanbul 1999, 800-816; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler: 4)*, M. Türköne, T. Önder, VII. baskı, İstanbul 2000, 134-141; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, II. baskı, çev: M. Türköne, F. Unan, I. Erdoğan, İstanbul 1998, 320-354, 400-425;

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 dönem içinde 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.²

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.³

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

Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya 1999, 143; Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, II. baskı, İstanbul 1997, 144-160; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 148-154; Server Tanilli, "Bilgi Cumhuriyeti'ni Kurmak", *Felsefelogos*, sayı: 5, (Aralık) İstanbul 1998, 24; Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar*, c. 2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara 1999, 77-82; Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dini Araştırmalar*, c.2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara 1999, 136-137, 147; Tanzimat'tan sonraki kanunlaştırma hareketi için bkz. Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul 1999, 165-209; Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, III. baskı, İstanbul 1992.

² Kamuran Birand *Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri*, Ankara 1955, 57; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat II*, haz: Komisyon, İstanbul 1999, 758-764; Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara 1971, 83-84

³ Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 91; krş. Hilmi Yavuz, "Tanzimat'tan Günümüze Türk Aydınlarının Gelenekçilik Modernleşme ve Çağdaşlaşma Serüveni", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul 1999, 126-128.

yerleşmiş fikir ve müesseseler de yerlerini korumuştur. Fikir hayatımızda Tanzimat'la başlayan bu "ikilik" Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür.⁴

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 Türkiye'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.⁵

Tanzimat'ın yeni mevzuatı, özü itibarıyla seküler karakterler taşıymaktaydı. Bu mevzuat, Bab-ı Âli bürosunda hazırlanmakta ve idare, maliye ve eğitim politikalarının yürütülmesine yönelik bir takım özel hedefler belirlemekteydi.⁶

I. Ortaylı'ya göre, Tanzimat hareketi, her şeye rağmen Türk idaresini modernleştirmek yolunda önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemi, Cumhuriyet sonrasını da bu sıkıntılarıyla etkilemiştir.⁷

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 düşüncüyü 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.⁸

Meşrûtiyet devrinde, felsefe ve düşünce akımlarının "devleti kurtaracak" formüllerin kendi görüşlerinde olduğu iddiasıyla belirli yayın ve güncel iletişim

⁴ Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, 12; ayrıca bkz. Çetin Özek, *Türkiye'de Lâiklik*, İstanbul 1962, 15.

⁵ Ramazan Altıntaş, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", *İlim ve Sanat*, sayı: 43, İstanbul 1997, 74; krş. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler: 4)*, 15-16; Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 132-133, 147-149; Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dinî Araştırmalar*, 146-147; II. Abdülhamit devrindeki okullar için bkz. Bayram Kodaman, "II. Abdülhamid Devrinde Eğitim", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1993, XII, 464-490.

⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, III. baskı, İstanbul 1993, 45; krş. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara 1995, 8; Tanzimat dönemi din ve devlet ilişkileri için bkz. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İstanbul 1999; Mardin, "Atatürk'ü Anarken", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 28, (Mayıs-Haziran) Ankara 1994, 7; Kamil Öz, "Mümtaz'er Türköne ile 'Osmanlıda Modernleşme' Üzerine" (Söyleşi), *İlim ve Sanat*, sayı: 44-45, İstanbul 1997, 66.

⁷ İliber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, III. baskı, İstanbul 1995, 107; ayrıca bkz. Mithat Baydur, "Modernleşme Bağlamında Tanzimat", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, (Kasım-Aralık) Ankara 1994, 91-93.

⁸ Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 16; Tanzimat'tan önce ve sonraki Osmanlı Medreseleri, eğitim ve ders programları hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar, Sarıkaya *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I-II; M. Şerafettin Yalıtıkaya, "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul 1999, 463-467; Mahmut Kaya, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelâm Münasebetleri", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul 1999, 157-162, 166-169.

organlarında kümeleştikleri görülmektedir. Böylece, dağınık bir şekilde bulunan Osmanlı aydınları bir araya gelerek altı yüzyıl hüküm süren Devletin içinde bulunduğu çöküntüyü ve köhneleşmeyi giderecek alternatif düşünceler ve ideolojiler üretmeye çalışmalardır.⁹

H. Erdem'e göre Osmanlı'nın gerilemesinin tedavisinde, iki fikir gurubu bulunmaktadır: Birinci Grup, çözümü gerçek saf İslâm'a dönmekte bulmaktadır. Bu grup içinden Hüseyin Hilmi, Said Halim Paşa vb. kurtuluşu İslâm ahlâkı ile Batı kültür ve medeniyetinin birleştirilip, bütünlendirilmesinde; 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.¹⁰

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.¹¹ Bununla beraber, Osmanlı'nın son döneminde, yıkılmış olan bilimsel ve felsefi düşünce geleneğinin de yeni baştan ele alındığını söylemek güçtür.¹²

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, Mısrda 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.¹³

⁹ Bayram Ali Çetinkaya, M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, 12 (Basılmamış Master Tezi); krş. Nejat Bozkurt, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", Felsefelogos, sayı: 5, (Aralık) İstanbul 1998, 36-37.

¹⁰ Hüsameddin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Konya 1996, 338-339; krş. Gencay Şayan, İslâmiyet ve Siyaset (Türkiye Örneği), Ankara 1987, 44.

¹¹ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, 335.

¹² Hüseyin Aydın "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", UÜİFD, sayı: 4, c: 4, Bursa 1992, 7.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", AÜİFD, Ankara 1961, 4-5; C. Afğanî ve M. Abduh hakkında daha geniş bilgi için bkz. Osman Emin, "Cemaleddin Afğanî", İslâm Düşüncesi Tarihi, ed: M. M. Şerif, İstanbul 1991, IV, 279-287; Osman Emin, "Mısrda Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", İslâm Düşüncesi Tarihi, ed: M. M. Şerif, İstanbul 1991, IV, 289-311; Şerif, Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3), 15-16; Mümtaz'er Türköne, Cemaleddin Afğanî, Ankara 1994; ayrıca Efganî'ye yöneltilen eleştiriler için bkz. Cemil Meriç, Umrandan Uygurluğa, IV. baskı, İstanbul 1998, 66-77; Mehmet Zeki İçsan, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri, II. baskı, İstanbul 1998; Cemaleddin Efganî'nin Gerçek Yüzü, (Muhammed Reşad "Efganî Hakkında Sualler", İsa Yüceer "Efganî'de Kelâmî Kimlik", Alaeddin Yalçinkaya "Efganî ve Terörizm", Ali Nar "Efganî Üstünde Kesinleşen Kanaatler"), İstanbul 1997; Reşid Rıza Hüseyini, Gerçek İslâm'da Birlik, (eserin 21-167 sayfaları çevirenin Efganî, Abduh ve Reşid Rıza Hakkında yazdıklarını ihtiva etmektedir.) çev: Hayreddin Karaman, İstanbul (trç.); Sabri Hizmetli, "Abduh'un Hayatı,...., Siyasî Görüşleri", (Muhammed Abduh, Tevhid İçinde), Ankara 1986, 1-69.

Diğer taraftan, N. Kemal'in siyasî 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.¹⁴

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 yayınlar, 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 Kuvveti*, Fouillée'den *Tarih-i felsefe*'yi tercüme etmiştir. Ayrıca onun Nietzsche'den, *Vahdet-i Mevcud* gibi bazı tercümelerinin yanında *Felsefe* adıyla çıkardığı mecmuada da bir çok makaleleri vardır. Machiavelli'nin *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 tercüme çok zengin değildir. Bu fikre katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira, ileride de belirteceğimiz gibi, Batı düşüncesi ve edebiyatından oldukça fazla miktarda tercüme yapılmıştır. Ülken'in böyle bir düşünceye sahip olması şaşırtıcıdır. Gustave Le Bon (1841-1913) merakı Ahmet Cevdet'ten etrafa yayılmış ve daha sonraları bu zattan Girizâde Ahmet Sâki ve Köprülüzâde Fuad Bey de tercüme yapmıştır. Bunlara bilhassa İbrahim Ethem b. Mes'ut (1865-1959) tarafından yapılan Descartes'in *Discours de la methode*'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 *İlimin Kıymeti, İlim ve Usul, İlim ve Faraziye* adlı eserlerinin yanında mektepler için Alexy Bertrand'ın *Felsefe-i İlimiye ve Ahlâkiye* serisindeki *Ahlâk Felsefesi* eserini tercüme etmiştir.¹⁵

Sonuç olarak Tanzimat Hareketi, Türkiye'nin modernleşmesi, demokratikleşmesi ve laikleşmesi yolunda atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir.¹⁶

¹⁴ Bernard, Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev : M. Kıratlı, IV. baskı, Ankara 1991, 142; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat II*, 774-775.

¹⁵ H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, III. baskı, İstanbul 1997, 334; ayrıca bkz.. Doğan Özlem, "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", *Felsefelogos*, sayı: 5, (Aralık) İstanbul 1998, 56-57; mantıkla ilgili telif ve tercüme için bkz. Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, 17; Öner, *Klasik Mantık*, V. Baskı, Ankara 1986, (önsöz), V, VI; Abdülkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 29, (Temmuz) Ankara 1991-1, 18-19; İsmail Köz, "İslâm Mantık Külliyyâtının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası*, sayı: 30, Ankara 1992-2, 112; Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyat*, c. 2, sayı: 4, (Ekim-Aralık), Ankara 1999, 112-118.

¹⁶ Sadri Maksudi Arsal, "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", *Tanzimat I*, haz: Komisyon, İstanbul 1999, 92.

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)

A. 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 nazarı 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.¹⁷

Yine bu dönemde, Batılı düşüncelerin "*pozitivist*" bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılmak istenmesi en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir.¹⁸

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"nin isimleri de geçmekteydi. Bu hareket edebiyatta, Fransız romantizminden, fikirde Aydınlanma felsefesinden etkilenmekteydi. Bu iki fikir akımı, Osmanlı birliği altındaki bütün milletler üzerinde tesir meydana getirmekteydi. Onların ardından gelen "*Genç Türkler*", 1890 ile 1908 arasında Paris'te toplanmışlar, siyasî 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.¹⁹

Korlaelçiye göre pozitivismle 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

¹⁷ H. Ziya Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", AÜİFD, sayı: 27-30, c: XI, Ankara 1963, 28.

¹⁸ Necdet Subaşı *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul 1996, 99; ayrıca bkz. Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 183-187.

¹⁹ Ülken, *agm*, s. 27-28; krş. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1859-1908)*, VI. baskı, İstanbul 1999, 73-76.

doğrultusunda kullanmıştır. Bu ortamda, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ve "İttihat ve Terakki Cemiyeti" öne çıkmaktadır.²⁰

Jön Türklerin bir kısmının katıldığı "İttihat ve Terakki Cemiyeti", pozitivistlerin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte, bu cemiyet, İkinci Meşrûtiyet'in ilanında söz sahibi olmuş ve kendi başkanları olan Ahmet Rıza'yı milletvekili seçerek Meclis Başkanı yapmıştır. Ayrıca bu Dernek'in, pozitivistlerin etkisinde kalan düşünürlerimizden Z. Gökalp (1876-1921), H. Cahid (1874-1957) ve R. Tevfik gibi üyelerin yetişmesinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir.²¹

Bunun yanında pozitivistlerin Türkiye'ye tanıtılmasında *Servet-i Fünûn* (1891-1942), *Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* (1908-1910) ve *İçtimâiyât Mecmuası* (1917) katkıda bulunan kuruluşlardır.²²

1894'te çıkmaya başlayan *Servet-i Fünûn* dergisi, Türkiye'de Batı'ya ait müspet bilimleri yansıtmak amacıyla yayın yapar görünmekle birlikte, gerçekte bir edebiyat ve fikir dergisidir. Rezaizâde Ekrem'in (1847-1914), Edebiyat-ı Cedîde²³ akımı, fikir hareketlerinde de öncülük etmeye çalışıyordu. 1896'dan sonra dergi fikir bakımından daha etkin olmaya başlamıştı. Bu akım, edebiyatta pozitivist sanat felsefesine dayanmayı yeğlemişti. Bu sıralarda Tevfik Fikret'in (1867-1915) de ünü yayılmaya başlamıştı. *Servet-i 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.²⁴ Dergi içinde Tevfik Fikret ile Ahmet İhsan arasında anlaşmazlık çıkınca, derginin başına H. Cahit getirilmiştir. 1901'de dergi kapandıktan kısa bir süre sonra aynı yıl içinde tekrar yayın hayatına başlamış ve aralıklı olarak Ahmet İhsan'ın ölümüne kadar yayını sürdürmüştür.²⁵

Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın kuruluş amacı ise, Aguste Comte (1798-1851) ve Le Play'in fikir ve eserlerinin tanıtılmasıdır. Ama asıl amaç, pozitivistlerin Türkiye'ye ithalidir. Dergide, Salih Zeki ve Halide Salih, Comte'u ve felsefesini tanıtmışlar; Rıza Tevfik, J. Stuart Mill (1806-1873) ve Spencer'in felsefeleriyle ilgili makaleler yazmışlar; Ahmet Şuayb, Taine ve diğer pozitivist filozoflara dayanarak "Devlet ve Cemiyet", "Avâmil-i İçtimaiye" gibi makaleler kaleme almışlardır.²⁶

İçtimâiyât Mecmuası'nın da başında Z. Gökalp ve Necmeddin Sadık bulunmuştur. Gökalp'in, "İçtimâiyât ve Fikriyât", "Millî İçtimâiyât", "Ahlâk İçtimâî midir?" isimli makaleleri ile Necmeddin Sadık'ın Durkheim'den tercümelediği dergide yayımlanmıştır.²⁷

²⁰ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistlerin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986, 204-205.

²¹ Korlaelçi, age, 215.

²² Korlaelçi, age, 217.

²³ Bkz., Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, IV. baskı, Ankara 1995, 36.

²⁴ İ. Ağah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1986, 56.

²⁵ Ahmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, 130.

²⁶ Korlaelçi, *Pozitivistlerin Türkiye'ye Girişi*, 223; Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, III. baskı, İstanbul 1992, 196-197.

²⁷ Korlaelçi, *Pozitivistlerin Türkiye'ye Girişi*, 225.

A. Comte'un nazariyelerini, A. Rıza ve Gökalp'de, görmek mümkün olduğu gibi, Le Play Okulu etkileri de, Prens Sabahattin Bey'de görülmektedir. 1899 yılında babası ile birlikte Fransa'ya kaçtıktan sonra, Prens Sabahattin, orada yürütülen Türk Hürriyetçilik Hareketi'ne katılmış ve bu alandaki faaliyetleri, kendisini Le Play Okulu'na götürmüştür. O dönemde Fransa'da biri A. Comte'tan, diğeri Le Play'den gelmekte olan iki sosyoloji akımı vardı. Prens Sabahattin, bunlardan birine "İlm-i İçtimaî", diğeri "İlm-i İçtima" (*Science Sociale*) demektedir. Sabahattin Bey, bir taraftan Comte'un "İlm-i İçtima" cereyanına karşı Le Play'in "İlm-i İçtima" cereyanını savunurken, diğeri taraftan Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı hastalığın teşhisini yaparak tedavi yollarını göstermeye çalışmıştır. Onun teşhis yolundaki fikirleri sosyologluk cephesini gösterirken, tedavi yolundaki teklifleri kendisinin reformu benimseyen bir aksiyon adamı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸

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 "infiracı" 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.²⁹

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.³⁰

Rıza Tevfik, Doğu ile Batı felsefe akımlarını Türkiye'ye taşımış ve aralarında karşılaştırma yapmış olsa da, Korlaelçi'ye göre, yeni bir fikir sistemi veya ekol meydana getirmemiştir.³¹ Osman Ergin ise, R. Tevfik'in "filozof" ünvanını kullanmasını ele alarak, felsefi kültür ve birikimini alaylı bir üslupla değerlendirmiştir.³²

Sebahattin Bey, "İlm-i İçtimaî" ile "İlm-i İçtima" ekollerini birbirinden şöyle ayırır: "Mücerret ve tahayyulâla meşbu bir felsefe-i içtimai teşkil eden sosyoloji veyahut İlm-i İçtimai yanında hikmet ve kimya kadar müsbet bir fen halini alan İlm-i İçtima yer alır. Ulûm-u hâzıra, usûlü müşahede ve tecrübeden doğuyor. İlm-i İçtima müşahedeye istinad eder. Tahlillere girer, bunu tasnif ve terkip eder." Bkz. Hans Frayer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, (çev. ve ekler yazan: Tahir Çağatay), III. baskı, 261 (ekler bölümü).

²⁸ Frayer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, (çev. ve ekler yazan: Tahir Çağatay), 261-262, (ekler bölümü); Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İstanbul 1996, 278.

²⁹ H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. baskı, İstanbul 1992, 134; Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981, 195; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1859-1908)*, 290-292, 296-297.

³⁰ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 287; Ülken, age, 257.

³¹ Korlaelçi, age, 290.

³² Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1997, III, 1246. (15 nolu dipnot)

Yukarıda belirttiğimiz gibi, R. Tevfik için çok değişik ve birbiriyle çelişik fikirler ileri sürülmüştür. Bazı kimseler onun büyük bir felsefe üstadı olduğunu söylerken, bazıları da onu hiçbir fikri yönü olmayan bir kişi olarak görmüşlerdir. Ülken ise, onu farklı bir açıdan değerlendirerek, R. Tevfik hakkındaki bu tip düşüncelerin, onun liberal, mason ve Bektaşî olmasından kaynaklandığını söyler.³³

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.³⁴ Rıza Tevfik, aynı zamanda memleketimizde felsefeyi eğitim kurumlarında ders haline getiren ilk kişidir. Onđan önce A. Cevdet Paşa "*Hikmet-i Tarih*", Ahmet Mithat "*Dinler Tarihi*" ve "*Felsefe*" okutulursa da, orta öğretimde felsefe dersi yoktu. Yalnız liselerin son sınıfında 1914-1917 arasında "*hikmet-i bedayi*" (*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 etmiştir.³⁵ Bunun yanında o, Maarif Nezareti'nin kurduğu *İstilahât-ı Felsefiye Lügati*'ni 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.³⁶

Meşrûtiyet devri literatüründe yabancı öğretiler, siyasî ve içtimaî 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.³⁷

A. Rıza, Paris'te Aguste 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, işişareli (danışmalı) devlet idaresi lehinde Kur'an'dan çıkarılan daha önceki kanıtların bir yankısıdır. "*Meşveret*" başliğı altındaki slogan – İntizâm ve Terakki- pozitivistlerin sloganıdır. B. Lewis'e göre bu pozitivist etkiyle o zaman İstanbul'daki grup, adını İttihâd-ı Osmaniden İttihat ve Terakki'ye çevirmiştir.³⁸

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 insanliğı koyduğundan

³³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 259.

³⁴ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Giriş*, 291.

³⁵ Korlaelçi, age, 308.

³⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 257.

³⁷ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 230.

³⁸ Lewis, age, 196; A. Rıza'nın eserleri ve *Meşveret* dergisi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Giriş*, 245-274; Mardin Şenif, *Jân Türklerin Siyasî Fikirleri (1859-1908)*, 173-220; Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dini Araştırmalar*, 154-155.

okuyucularını haberdar etmemiştir. Korlaelçi'ye göre bu durum, Ahmet Şuayb'ın, dindar bir millete pozitivizmi yaymak için objektif olmayan bir metot uyguladığı kanaatini uyandırmaktadır.³⁹ Ahmet Şuayb'ın yazılarının büyük bir kısmını II. Meşrûtiyet'in ilanından (1908) sonra R.Tevfik ve Mehmet Cavid'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.⁴⁰

Ahmed Şuayb, Taine'i (1828-1893) bir filozof olarak anlatmaya çalışmıştır. Bunu yaparken XIX. Yüzyıldaki spiritüalizmden söz ettikten sonra, pozitivist felsefeye değinmiş; A. Comte'un "*üç hal kanunu*"nu açıklayarak, felsefenin fizik ötesi sorunlardan uzaklaştığını anlatmıştır.⁴¹ Ayrıca Taine'in çağırışçılığına 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.⁴²

Meşrûtiyet döneminde "âdeta" başlı başına bir ekol olan mütefekkirlerimizden birisi de Ziya Gökalp'dir (1876-1924). Düşünürümüz, bu etkinliğini 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 mâhiyettedir.⁴³

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; şahsiyelige ve yaratılışa değil, belki muayyen olmaya, zarurete, gayrı şahsiyelige 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.⁴⁴

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 üzerindeki sanki "*vahiy kudretinde*" bir kaynak olarak görmek eğilimindedir.⁴⁵

³⁹ Korlaelçi, age, 341.

⁴⁰ Korlaelçi, age, 342.

⁴¹ Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 58-59.

⁴² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 151.

⁴³ Fayer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, 269 (ekler bölümü).

⁴⁴ Hayrani Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç*, Ankara 1989, 29-30.

⁴⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 230-231; Bkz. Arslan Kaynaradağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türk Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Ankara 1994, 4; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, VI. baskı, İstanbul 1993, 137-138, 150.

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.⁴⁶ Gökalp, Türkler arasında şimdiye kadar az sayıda filozof çıkmasını, Türklerin felsefeye karşı istidatsız olmasına bağlamıyor. Ona göre bunun sebebi, "Türklerin henüz müspet ilimlerle, huzur ve istirahatçe muakeleyi mümkün kılacak bir seviyeye yükselmemeleriyle izah olunursa, daha doğru olur...Türklerin felsefeye geri kalmaları yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektir."⁴⁷

Ziya Gökalp'in İslâmî ilimler ve müesseselerine de tesiri inkar edilemeyecek bir mevkidedir. Onun etkisiyle yeni bir şeyhülislamlığa bağlı olarak eski "kelâm" ilmini, modern bir teoloji (*ilâhiyat*) olarak geliştirmek⁴⁸ 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 okullar⁴⁹ açıldı. Ancak bu kurum ve enstitüler, Birinci Dünya Savaşı yıllarıyla, Osmanlı Devleti'nin yıkılışı sırasında bir gelişme ve ilerleme kaydedemeden kapandılar.⁵⁰

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, pozitvizmin edebiyat yoluyla Türkiye'de yayılmasında gayret etmiştir. Eserleri, daha çok edebiyat ağırlıklı olup, roman, hikaye, tenkit, şiir, hatıra ve makale türlerinden oluşmaktadır.⁵¹

B. 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, siyasi sebeplerle 1919'dan sonra girmiştir.⁵² Materyalizmin Türkiye'de taraftar ve taban bulmasında bir takım kuruluş ve süreli yayınlar etkin konumda bulunmuştur.

Bu süreli yayınlardan birisi *İctihâd* dergisidir. Bu dergi kanalıyla materyalist düşünceler, Türkiye'de sistematik bir surette yayılma ve gelişme kaydetmiştir. Ancak bu dergide materyalist mütefekkirlerin sadece isimleri verilmeyip, fikirleri de ele

⁴⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Ankara 1990, 96-102; Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 75.

⁴⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 180.

⁴⁸ Gökalp'in bu gayretlerinin yanında, "Yeni ilm-i kelâm" konusunda da, İzmirli (1868-1946) ile Şeyh Muhsin-i Fani ez-Zâhiri arasında "Sebilürreşad" dergisinde cereyan eden karşılıklı tartışmalar yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bülend Baloğlu, "Sebilürreşad" Dergisinde, "Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995), haz: M. Şeker, A. B. Baloğlu, Ankara 1996, 265-312.

⁴⁹ "İçtimâî Usul-ü Fıkıh tartışmaları", Z. Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref ve İzmirli arasında yapılmıştır. Bkz. Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, 297-415.

⁵⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 405.

⁵¹ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 325; geniş bilgi için bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 140-148.

⁵² Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (önsöz), 8; materyalizmin Türkiye'ye girişinde rol oynayan tercüme için bkz. aynı eser, 107-112.

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.⁵³

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 (telif ve tercüme) kitap neşredilmiştir. Bu arada *Yirminci Asırda Zeka Mecmuası*,⁵⁴ adlı bir derginin yayınına harp nedeniyle bir süre ara verilerek 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), Miñhat Cemal, Memduh Süleyman gibi düşünce adamlarımızın makaleleri bulunmaktadır. Materyalizm, bu mecmua vasıtasıyla⁵⁵ 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 Avrupalılaşmak*" "*Felsefe-i Edyân*" başlıklı yazıları; Ahmet Nebil'in "*Felsefe-i Muaşeret*", "*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 Mecmuaları* 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 tanıtmada oldukça faal ve metotlu bir rol oynamıştır. Bu mecmualar, sadece materyalist düşünürlerin isimlerini vermekle yetinmeyip, fikirlerinin toplumda işlenmesine ve taraftar bulmasına da katkıda bulunmuştur.⁵⁶

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.⁵⁷ 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

⁵³ Akgün, age, 142-143.

⁵⁴ Akgün, age, 149-150.

⁵⁵ Akgün, age, 156.

⁵⁶ Akgün, age, 160.

⁵⁷ Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28; Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 374.

savundu. İslâmiyet aleyhinde bazı eserleri çevirmesi muhafazakâr kanadın tepkisine neden oldu. Başlıca dayanağı, çoğunu Türkçe'ye çevirdiği Gustave Le Bon'un eserleriydi.⁵⁸ 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.⁵⁹

Abdullah Cevdet, Shakespear'ın (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 *Terbiye ve Veraset*'ini, Alfieri'nin *İstibdat Felsefesi*'ni ve Gustave Le Bon'un bir çok eserini Türkçe'ye çevirdi.⁶⁰ A. Cevdet'in felsefe hakkında yaptığı derlemeler, Epikür'den Renan'a, Hafız Şirazi'den Felix Isnard ve Ludwig Büchner'e, bir çok düşünürün fikirlerinden kısa alıntılar yapan ve onların görüşlerini yorumlayıp izah eden küçük birer felsefe ansiklopedisi niteliğindedir.⁶¹

Ülken, A. Cevdet'in Alfieri'yi, Schiller'i, hatta Shakespeare'i tercüme için tercih etmesini, ondaki istibdatla mücadele, hürriyet ve insanlık fikirlerine dayandırırken, Mevlana'yı ve Hayyam'ı seçişini de insanîyet ve şüphecilik fikirlerine⁶² bağlamaktadır. Ş. Haniöğlu ise, bu düşünceye pek katılmayarak, Dr. Abdullah Cevdet'in, hem Doğu'dan hem de Batı'dan tercüme yapmasını, onun Doğu kültürüyle, Batı teknoloji ve kültürünü uzlaştırıp harmanlama (*sentez*) isteğinin bir yansıması olarak değerlendirmektedir.⁶³

Düşünürümüz, siyasî mücadelesinde, kendisine siyasal liderleri değil de felsefe ile ilgilenenleri model olarak almıştır. Nitekim Cevdet'in, Büchner ve Schopenhauer'i (1788-1860) peygamber olarak kabul etmesinin nedeni de budur.⁶⁴

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.⁶⁵ O, Efganî ve Abduh gibi "modernist İslâmcılara karşı hayranlık duymakla birlikte, bu zatlardan 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.⁶⁶

Batı düşüncesinden tercüme yapanlardan birisi de İttihat ve Terakki'nin eski üyelerinden Hüseyinzâde Ali, iki yönlü bir hümanizma fikrini savunuyordu; bir

⁵⁸ Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28; ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1859-1908)*, 227-228.

⁵⁹ Haniöğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, age, 165; ayrıca bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1859-1908)*, 239-241, 246.

⁶⁰ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 333.

⁶¹ Haniöğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 162; Abdullah Cevdet'in eserleri için bkz. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 282-283.

⁶² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 249-250.

⁶³ Haniöğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, age, 185.

⁶⁴ Haniöğlu, age, 25.

⁶⁵ Haniöğlu, age, 135.

⁶⁶ Haniöğlu, age, 151.

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 *Fuyûzat* 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, *Faus'tan* manzum tercümeler yapmıştır. Bu eğilimlerin karşısına muhafazakâr kesimin Batı fikirlerinden de güç alan savunucuları çıktı. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinin hararetlili yayınlarının ortaya çıkmasına sebep oldu.⁶⁷

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.⁶⁸

Beşir fuad, Diderot (1713-1784), D' Alembert (1717-1778), D' Holbach (1723-1789) ve Büchner'in düşüncelerinden ilham alıyor, ancak zamanında Fransa'da edebiyat alanında Balzac, Stendal ve E. Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. N. Berkes'e göre, Beşir Fuad Batı felsefe düşüncesiyle Ortaçağ ve Doğu Düşüncesi arasındaki farkın özünün, bilimsel realizmde olduğunu kavrayan ilk Türk düşünürü olmuştur.⁶⁹ Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Abdullah Cevdet ve Celal Nuri materyalist ideolojiyi benimsemeleri sebebiyle, Beşir Fuad'ın takipçileri olarak görülmektedir.⁷⁰

Beşir Fuad'ın başlıca iki cephesi vardır: Felsefede pozitivist, edebiyatta natüralist oluşu.⁷¹ 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.⁷² 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.⁷³

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, mütefekkimimizin kültüründe önemli bir yer tutar. Onun felsefe anlayışı da

⁶⁷ Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", 28.

⁶⁸ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 212; krs. Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 156.

⁶⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 335.

⁷⁰ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 212.

⁷¹ M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul, (trç), 17.

⁷² Okay, age, 64.

⁷³ Okay, age, 138 ; Ayrıca Beşir Fuad'ın tercüme ve telif eserleri hakkında bilgi için bkz Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 189-191; Korlaeçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 227-245.

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.⁷⁴

Beşir Fuad, metafiziği inkar etmiş,⁷⁵ fakat din konusunda bir şey söylememiştir. Sahip olduğu materyalist ve pozitivist düşünceler nedeniyle ruhun bekasına inanmayarak, bedenın dışında bir ruh cevherinin varlığını reddetmektedir.⁷⁶ 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.⁷⁷

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.⁷⁸ Materyalizmi yayma faaliyetlerinde, Subhi Ethem, Süleyman Memduh,⁷⁹ Ahmet Nebil, Naci Fikret ve Faik Şevket onun kalem arkadaşlarıdır. İyi bir polemikçi olan Baha Tevfik, çattığı kimselere sert hücumlar yapardı.⁸⁰ 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.⁸¹

Baha Tevfik'in çıkardığı *Felsefe Dergisi*, Türkiye'de bu adla çıkan ilk yayın organıdır. İyi derecede Fransızca B. Tevfik, bu dergide bir felsefe dili ortaya koymaya çalışmıştır.⁸² Zira Meşrutiyet dönemindeki ilmi ve felsefi eserlerin dili ağdalı olduğu için, sadece halk değil münevverler bile kolaylıkla anlayamıyordu. Bunun için Baha Tevfik, özellikle *Madde ve Kuvvet* ve *Vahdet-i Mevcud*'da zamanına göre oldukça sade bir dil kullanmıştır.⁸³ Bununla birlikte bir felsefe sözlüğü meydana getirmeye gayret ettiyse⁸⁴ de bunu tamamlayamamıştır.⁸⁵

Felsefeye "geleceğin bilimi" diyen Baha Tevfik'e göre her ulusun bir felsefesi, ahlâk ve töresi vardır.⁸⁶ Ancak bunları düzeltmeli, olgunlaştırmalı ve çağdaşlaştırmalıdır.⁸⁷ 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 yanılığına düşmüştür.⁸⁸

⁷⁴ Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, 187

⁷⁵ Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, 198.

⁷⁶ Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, 192.

⁷⁷ Okay, age, 219

⁷⁸ Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, 60.

⁷⁹ Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, 237-238.

⁸⁰ Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, 60.

⁸¹ Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 105-106.

⁸² Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, 60.

⁸³ Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 114.

⁸⁴ Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, 238.

⁸⁵ Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, 63; Akgün, age, 237-238.

⁸⁶ Bu fikirle, "Türkçüler"den Ziya Gökalp'i çağırılmaktadır.

⁸⁷ Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, 61.

⁸⁸ Çubukçu, age, 60.

Felsefe Mecmuası, Piyano, Yirminci Asırda Zeka gibi dergilerde yazıları çıkan düşünürümüzün, ayrıca Bezmi Nusrî'te Kaygusuz'un çıkardığı *Tenkid* (altı sayı çıkmıştır) mecmuasında da makaleleri neşredilmiştir. *Yirminci Asırda Zeka* mecmuasında felsefî, ahlâkî ve içtimalî eleştirî yazıları yazıp, bunları *Felsefe-i Ferd* ve *Teceddüd-i İlmî 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.⁸⁹

Başlangıçta materyalizme meyilli olan Meşrûtiyet devri mütefekkirlerimizden Ahmet Mithat'ın da bu dönemin felsefî 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,⁹⁰ *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.⁹¹

Ülken'e göre, Türk düşünce hayatında Batının felsefî problemleri üzerinde düşünölmeye Ahmet Mithat'la başlanılmıştır. Onun zamanına kadar Tanzimat düşünürlerinin ve Yeni Osmanlılar'ın fikir problemleri siyasîydi. Ali Suavi ve Namık Kemal'de , zaman zaman Descartes ve Pascal'ın isimleri geçmişse de çağdaş Batı felsefesinin meseleleri üzerinde fazla durulmamıştı. İbn Sînâ (980-1037) ile Gazâlî'yi (1058-1111), felsefî düşünce için yeterli gören bu nesil, Avrupa'da teknikten, siyasî devrime yarayacak 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.⁹² Ayrıca onun sayesinde, Osmanlı okuru Batı'daki edebî tartışmalardan, bilimsel gelişmelerden, hatta din karşıtı akımlardan haberdar olmuştur.⁹³

Ancak Ahmet Mithat Efendi'nin Batı düşüncesinden etkilenecek kaleme aldığı felsefî yazıları, felsefî derinlikten yoksundu. Fakat felsefe ile ilgili yazılarında, yeni öğrendiği Avrupa bilimi ve felsefe tarihi ile dinî akidelerinin arasındaki uyuma özen göstermiştir. Bu cümleden olarak düşünürümüz, Lamarkizm'in verileriyle İslâmî esasları birleştirme, hatta Kur'an ve Hadis'le temellendirme cehdine girişmiştir.⁹⁴ Yine de o, din felsefesinde İslâmiyet'e kuvvetle bağlı olup, bütün felsefî fikirlerini bu mihver etrafında toplamıştır. Pedagojiye ait eserlerinde tecrübeye dayanarak bazı fikirler ortaya atarsa da⁹⁵ bu fikirler tıpkı Batı felsefesi hakkında yazdığı yazılarındaki (biriyle ilgili olmayan filozofların isimlerini sıralaması) gibi sathidir.⁹⁶

⁸⁹ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 237-238; Baha Tevfik'in eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir 1996.

⁹⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115.

⁹¹ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 234.

⁹² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 115-116.

⁹³ Şerif Mardin, *Din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, 281.

⁹⁴ Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, Ankara 1996, 32.

⁹⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 119.

⁹⁶ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara 1975, 278.

Doğu'da felsefe ve hikmet kavramlarının, genellikle ayrı mevzular olarak telakki edilmesi, zaman zaman Ahmet Mithat'da da görülmektedir. Ona göre felsefe, Batılıların birbirini nakzetme esasına dayanan bir takım düşünce sistemleridir. Hikmet ise, varlığı, kâinatın mahiyetini, Kur'ân 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.⁹⁷ Bu açıdan "anarşizm" olarak vasıflandırdığı "hürriyetçiliğin" ve XVIII. Yüzyıl Fransız iktisatçılarından esinlenmiş olan Türk serbest girişimciliğinin de karşısında olmuştur.⁹⁸

Materyalizmin Türkiye'de tanıtılıp yayılmasında rolü olanlardan birisi de Subhi Ethem'dir. Meşrûtiyet devrinde Bergson'u (1859-1941) tanıtıma önderlik etmiştir. Erken ölümü kendisinden beklenen önemli eserleri vermesine engel olan düşünce adamımız, ilk defa büyük Fransız metafizikçisinden (Bergson) geniş bir şekilde bahsetmiştir.⁹⁹ Subhi Ethem, Türk evrimcilerinden olup, Selanik'te çıkan *Genç Kalemler Dergisi*'nde ve *Felsefe Dergisi*'nde yazılar yazmıştır.

Ayrıca Darwinizm hakkında eleştirel bir kitap yayınlayan Memduh Süleyman, Hartman'ın (1842-1906) *Darwinizm* adlı eserini de Türkçe'ye çevirip neşretmiştir¹⁰⁰ *Felsefe Mecmuası*, *Ribat* ve *Yirminci Asırda Zeka Mecmuası*'nda makaleleri olan düşünürümüz, bu yazılarında tekâmülcü fikirlerin yanında materyalist düşüncelerini de savunmuştur.¹⁰¹

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, felsefi 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 felsefi akımlarından da habersizdi.¹⁰²

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.¹⁰³ Dolayısıyla Fikret, ahlâkta materyalist, hatta nihilist, bilgi ve ilim anlayışında materyalisttir.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵ Celal Nuri'nin bu

⁹⁷ Okay, age, 277-283.

⁹⁸ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 119; bkz. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 50.

⁹⁹ Ülken, age, 375; geniş bilgi için bkz. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 280-311.

¹⁰⁰ Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, 63

¹⁰¹ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 311-312.

¹⁰² Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 46-47.

¹⁰³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 339.

¹⁰⁴ Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 53-54.

¹⁰⁵ Bolay, age, 166.

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 Hükâmây-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), Sokrates (M.Ö.470-399), Antistenes (M.Ö.422-365), Eflatun (M.Ö.430-347), Aristoppos (M.Ö.435-356) vb. filozolardan bahsetmektedir.¹⁰⁶

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 *Nevâmîs-i Tabiiyye* ismiyle tercüme etmiştir.¹⁰⁷

Memleketimizde materyalizme gönül verenler, Doğu'ya ve geçmişe bakmaya gerek duymuyorlardı. Bunlar, Batıcılıkta pozitivizme 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.¹⁰⁸

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 (sıkı yönetim) rejimi altında diğer fikir cereyanları gibi, kendisini ifade etmekte büyük güçlüklerle karşılaşmışlardır. Karl Marks'ın resimlerine yayın organlarında rastlanılmakla beraber, T. Zafer Tunaya'ya göre fikirlerinin anlaşıldığı iddia edilemez.¹⁰⁹

Meşrûtiyet devrinde, materyalist düşünceyi benimseyen düşünürlere şiddetli tepkiler de gelmiştir. Hatta siyasal anlamda çoğunu "*İslamcı*" olarak (içlerinde Türkçülerde vardır) nitelendirebileceğimiz mütefekkirlerimiz, bu akıma bir reaksiyon olarak, memleketimizde *anti-materyalist (spiritüalist)* felsefeyi¹¹⁰ oluşturmaya çalışmışlardır. Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizâde Mustafa Efendi, Şehbenderzâde Filipeli Ahmet Hilmi, Halil Edip, Emin Feyzi, Ziya Gökalp, İsmail Fennî (1855-1946), Ömer Ferid, M. Şemseddin, Ahmet Hamdi Akseki gibi bir çok mütefekkirimiz çeşitli makale ve eserlerinde materyalizmi eleştirmişlerdir.¹¹¹ İsmail Ferit, materyalizmi tenkit amacıyla 1312 (1896) tarihinde *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyun* adlı bir eser yazmıştır. Süleyman Halit tarafından yayınlanan bu eser, Ludwig

¹⁰⁶ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 118.

¹⁰⁷ Akgün, *age*, 163.

¹⁰⁸ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 206-207; materyalist Türk aydın hareketinin özellikleri hakkında bilgi için bkz. Durmuş Hocaoglu, "Sekülerizm, Lasizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günüğü*, sayı: 29, (Temmuz- Ağustos) Ankara 1994, 53-55.

¹⁰⁹ T. Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, 97-98.

¹¹⁰ Bkz. Neşet Toku, *Türkiye'de Anti - Materyalist Felsefe*, İstanbul 1996.

¹¹¹ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 416.

Büchner'in *Madde ve Kuvvet* isimli eserini tenkit için kaleme alınmıştır. Harputizâde de 1330 (1914)'da yazdığı eserde, Büchner'iri 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 Maddiyyun Mesleki* adıyla bir eser telif etmiştir. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* isimle yazdığı eserinde de ateizmin mümkün olup olmayacağını tartışmış ve çeşitli düşüncelerin felsefi eleştirisini yapmıştır.¹¹²

C. ANTI-MATERYALİSTLER (SİRİTÜALİSTLER)

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.¹¹³ Tabii ki bu felsefi ekollerin inceleme, öğrenme ve diyalog arayışı, kendiliğinden gelişmiş bir vakıa değil, daha çok bir "savunma psikolojisi" içerisinde ortaya çıkmıştır. Zira "terekkîyât"ın gerçekleşmemesinin müsebbibi olarak din ve mukaddesat itham altındaydı.

Türkiye'de Ortçağ 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 ve hem de dînidir.¹¹⁴

İslâmcı cephenin yayın organı, *Sırat-ı Müstakim*'dir ki, sonradan *Sebülreşad* adını almıştır. Ayrıca *Beyânü'l-Hak*, *Mahtel*, *Livâ-ı İslâm*, *Mekâtip ve Medâris* gibi dergiler de bu cephenin yayın organları arasındadır. Bu cereyanı Cemalettin Efgâni ve Abduh gibi zamanın iki büyük fikir adamı desteklemiştir. Yukarıda isimleri zikredilen İslâmcılardan Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, Ahmet Naim, M. Şemsettin, Ferit, M. Hamdi ve İzmirli İsmail Hakkı diğerlerinden farklıdır. Zira bu düşünürlerimiz en az bir Batı dilini bilip, Batı kültürü almış, modernist fikirli olup diğerleri muhafazakâr ve daha çok tek taraflı bilgiye sahiptir.¹¹⁵

¹¹² Akgün, age, 427, 460.

¹¹³ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 29.

¹¹⁴ Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 190-191; Toku, *Türkiye'de Anti - Materyalist Felsefe*, 14.

¹¹⁵ Bolay, age, 37-40; Sina, Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, İstanbul 1987, 246; krs. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*; İstanbul 1998, 506-507; Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, 200. İzmirli hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

Meşrûtiyet devri "spiritüalist" mütefekkirlerimizin fikirleri şöyle hulâsa edilebilir: Toplumda dîni duygular gittikçe zayıflamakta olup bunun sebebi de dînin asıl kaynaklarından öğrenilmemesidir. Din karşıtları da hurafeleri gerekçe göstererek dînin ilerlemeye engel olduğunu iddia etmektedirler. İslamcılar da yukarıda belirttiğimiz gibi, İslâm'ın ilerlemeyi engelleyici bir unsur olmadığını ispatına çalışmışlardır. İkinci Meşrûtiyet "spiritüalistleri", bir taraftan dîni, 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 *Dîni Felsefi Sohbetleri* bu amaca yönelik çalışmaların mahsulleridir.¹¹⁶

Bu dönemde edebiyat alanında da *pozitivist* ve *materyalist* gruba karşılık, dîni bir "spiritüalizm"i temsil eden İslâmcı grup yer almaktadır. Birbirine zıt bu iki akımın en can alıcı örneği Akif'le Fikret arasındaki tartışmalardır.¹¹⁷ 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 Garpcıdırlar.¹¹⁸

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.¹¹⁹ Bu bağlamda Efgani'nin (1838-1897) *er-Red ale'd-Dehriyye'sini*¹²⁰ Ferid Vecdi'nin (1878-1945) eserlerinden *el-Hadiqatü'l-Fikriyye'si* ve *el-İslâm fi'l-Asr'el-İlmî'sini*, İzmirli'nin *Muhtasar Felsefe-i Ülâ'sı* ile M. Şemseddin'in (1884-1961) *Felsefe-i Ülâ'sını* zikredebiliriz. Ayrıca İsmail Fenni'nin (1855-1946) *Küçük Kitapta Büyük Mevzular'dan* başka bilhassa *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* isimli hacimli kitabı takdire 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 Başgîl'in (1893-1963) eseri *Din ve Laiklik*, M. Şekîp Tunç'un (1886-1958)¹²¹ *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı denemesi ve Hilmi Ziya'nın *Tarihî Maddeciliğe Reddiye'sini*¹²² belirtmek gerekir.¹²³ Neşet Toku'ya göre bu mütefekkirlerimiz anti-materyalist düşünceyi benimsemekle birlikte, fikirleri bir doktrin olarak spiritüalizmi karşılayacak mahiyette ve değerinde değildi.¹²⁴

¹¹⁶ Bolay, age, 42-43; Mardin, *Din ve Siyaset*, 281.

¹¹⁷ Bolay, age, 43.

¹¹⁸ Wilfred Contwell Smith, "Modern Türkiye Dîni Bir Reforma mı Gidiyor?", *AÜİFD*, Sayı 1, Ankara 1953, 19.

¹¹⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimine Giriş*, II. baskı, İstanbul 1985, 42-43.

¹²⁰ Bu eser, "Dehriyyun'a Reddiye" (Naturalizm Eleştirisi, çev: V. İnce, İstanbul 1997) adıyla neşredildi.

¹²¹ Şekîp Tunç hakkında geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, *Mustafa Şekîp Tunç*, Ankara 1989.

¹²² Bkz. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, IV. baskı, İstanbul 1981.

¹²³ Topaloğlu Bekir, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, VI. baskı, Ankara 1992, 159.

¹²⁴ Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, 14.

Yazarın bu düşüncesine tamamen katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Belki mütefekkirlerimiz doktrinel bir sistem gerçekleştirememişler; ancak onlar, Türkiye'de ilk olarak başlatılan bir akımın (*anti-materyalist*) öncüleri olmuşlardır.

Bu öncülerden felsefi birikimi ve vukufiyeti ileri seviyede olan Ahmet Hilmi ilk tahsilini Filibe'de yapmış ve "*Mebâdi-i Ulûm*"u Filibe müftüsünden okuyup, Galatasaray Lisesi'nden mezun olmuştur. 1908'de *İttihâd-ı İslâm* gazetesinden sonra *Tasvîr-i Efkâr*'da felsefi ve siyasî yazılar kaleme almıştır.¹²⁵ Bu yazılarında Ahmet Hilmi, dîni, felsefi ve sosyolojik temellere dayanmıştır.¹²⁶ O, ilmî ve felsefi ağırlıklı düşüncelerini 1910 yılının başlarında haftalık olarak gazetelerden bağımsız çıkarttığı *Hikmet*'te açıklamıştır.¹²⁷

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.¹²⁸ Ahmet Hilmi, "Varlığın lîmi" 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 tevhibi prensibidir.¹²⁹ Ahmet Hilmi mutlak varlığın tevhibi konusunda hiçbir taviz vermeyerek, materyalizmin ve diğer felsefi ekollerin metafizik karşısındaki yetersizliğini ortaya koymuştur. Meselelere İslâmî bir yaklaşım getirmesi açısından dikkate değer bir profil çizmiştir. Metodik bazı eksikliklerinin ve ortaya konulan düşüncelerinin anlaşılmasında ortaya çıkan güçlükler Ahmet Hilmi'nin olumsuz yönleridir.¹³⁰

Ahmet Hilmi, -de tıpkı İsmail Hakkı İzmirli ve aynı fikri grup (*anti-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 pozitivizmle ilgili fikirleri, *spiritüalist* bir görüşle memleketimizdeki bu akımın ilk tenkidi özelliğini taşımaktadır.¹³¹ Onun felsefi eserlerinden bazıları şunlardır: *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* (*Tarihi İslâm'ın 1. zeyli*) Yahut Huzur-ı Fende (1911), *İlm-i Ahvâlî'r-Ruh* (1911), *Üss-i İslâm* (1916), *Huzur-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).¹³²

Ahmet Hilmi ile aynı mevzularda çalışan İsmail Fennî (1855-1946), çağdaş Batı felsefesindeki tetkikleriyle eski vahdet-i vücüt fikirlerini canlandırmıştır. Ülken, onu "*vahdet-i vücütçü ve modernist İslâm filozofu*" olarak vasıflandırmaktadır. Tahlilleri ve objektifliği bakımından İsmail Fennî, meslektaş ve fikir arkadaşı Ahmet

¹²⁵ Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 195.

¹²⁶ Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, 90.

¹²⁷ Uludağ, age, 42; Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 195.

¹²⁸ Bolay, age, 195-196.

¹²⁹ Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, 130, 212-213.

¹³⁰ Uludağ, age, 233-234.

¹³¹ Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, 233.

¹³² Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, 42-43; Ahmet Hilmi'nin eserleri için ayrıca bkz. İsmail Cömert, "Yazar Hakkında", (Şehbendarzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Senüsiler ve Sultan Abdülhamid*), İstanbul 1992, 9-12.

Hilmi'den daha ölçülü ve daha güçlüdür. Buna karşılık Ahmet Hilmi eklektisizme yanaştığı halde, İsmail Fennî sistematik olarak "panteist" kalmıştır.¹³³ Ancak bu noktada H. Ziya Ülken, İsmail Fennî hakkında iki farklı yargıda bulunmuştur. Onu bir taraftan vahdet-i vücudçu 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 vücudçu 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, Dürretül-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*.¹³⁴

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.¹³⁵

Meşrûtiyet devrin "spiritüalist"lerinden birisi de Ö. Ferit Kam'dır. Onu felsefe problemleri üzerindeki inceleme ve araştırmaları Süleymaniye Medresesi'ndeki *Umumî Felsefe Dersleri* ile genişlemiş ve bu münasebetle kadim Hint ve Çin'den başlayarak, Doğu ve Batı filozoflarını okumuş, bunlar hakkında eleştiriler ileri sürmüştür.¹³⁶ 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.¹³⁷

Ferit Kam'ın yakın arkadaşları arasında Mehmet Akif, Fatin Gökmen, Zakir Olgun, İzmirlî, 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.¹³⁸ 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 *Mebâdî-i Felsefeden Ahlâk İlmi* adıyla bazı ekler yaparak Türkçe'ye çevirmiştir], *Dînî ve Felsefî Sohbetler* (1913),¹³⁹ *Vahdet-i*

¹³³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 294, 299.

¹³⁴ Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 250.

¹³⁵ Bolay, age, 251.

¹³⁶ Bolay, *Ferit Kam*, Ankara 1988, 14.

¹³⁷ Bolay, age, 13.

¹³⁸ Bolay, age, 18-19.

¹³⁹ Bu eser, S. H. Bolay tarafından (Ö. Ferit Kam, *Dînî Felsefî Sohbetler*, VII. baskı. Ankara 1990) sadeleştirilip yayımlanmıştır.

Vücut (1915), *İlm-i Mâba'dettabia* (1925-1927), *Kınalızade Ali Çelebi* (DEFM, 1916, sayı: 4), *Eski İnan'da Felsefe*.¹⁴⁰

Ferit Kam'la aynı "spiritüalist" akımın içinde olan diğer bir düşünürümüz, Mehmet Ali Aynî'dir (1868-1945). Onun iki cephesi vardır: Biri basın hayatında çıkan felsefî eserlere dair güçlü eleştirel yazıları ile tenkitçi yönüdür: Rıza Tevfik'in *Kamus-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 Ülä Dersleri* adlı eserini, aslı Boirac ile karşılaştırarak eleştirmiştir. Memduh Süleyman'ın çevirdiği *Darwinizm* isimli eser ile Suphî Ethem'in *Bergson ve Felsefesi* adlı eseri de kaynaklarıyla karşılaştırılarak, Aynî'nin eleştirilerine hedef olmuştur. Aynî'nin ikinci cephesi tasavvufa¹⁴¹ 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.¹⁴²

Anti-materyalistleri siyasî fikirler anlamında en çok etkileyen düşünürlerin başında Efganî gelmektedir. M. Türköne, bu fikre fazla itibar etmiyor. Ona göre Efganî, kendisine tekaddüm eden Yeni Osmanlılar'la karşılaştırıldığında, ortaya attığı fikirlerde hiçbir orijinallik bulunamayacağı gibi, Yeni Osmanlılar'ın ondan önce daha kapsamlı ve daha tutarlı görüşler geliştirdikleri de görülebilir. Bu açıdan 1869-1870 yıllarında İstanbul'da bulunan Efganî'nin "yeni" fikirlerinden istifade ettiği söylenebilir. Zaten Efganî'ye atfedilen "*İttihat-ı İslâm*" fikri, onun yazılarında 1883'den önce görülmez. Bu tarih Osmanlı aydınlarına göre önemli bir gecikmeyi ifade etmektedir.¹⁴³ İslamcı düşünürlerden Efganî, Türk olmadığı halde, Türkçülüğü tavsiye etmiştir. Türkçe'ye çevrilip *Türk Yurdu*'nda yayınlanan "*Vahdet-i Cinsiyet Felsefesi*" isimli makalesinde insanları birbirine başlayan iki bağa (dil birliği, din birliği) dikkat çekmiştir. Ona göre dil birliğinin sebatı, dinden daha devamlıdır. Efganî'nin şair Mehmet Emin, dolayısıyla *Türk Yurdu* çevresine etkisi oldukça fazlaydı.¹⁴⁴

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.¹⁴⁵

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*

¹⁴⁰ Bolay, age, 27-30; krş. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, 9. (Hayatı ve eserleri bölümü).

¹⁴¹ Tasavvuf tarihiyle ilgili düşünceleri için bkz. M. Ali Aynî, *İslâm Tasavvufu Tarihi*, sad. H. R. Yananli, İstanbul 1985.

¹⁴² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 301-302; M. Ali Aynî'nin telif, tercüme ve makaleleri için bkz. Ebamüslim Akdemir, *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 1997, 10-15.

¹⁴³ Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 35-36; Türköne, *Cemaleddin Afgani*, 116-123.

¹⁴⁴ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 211; krş. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, 112-115.

¹⁴⁵ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. baskı, İstanbul 1954, 390; Ülken, age, 136; daha geniş bilgi için bkz. Türköne, *Cemaleddin Afgani*, 19-41.

Edyân" (*Felsefe Mecmuası*, c.1, 141-142) adlı makalesinde dinler felsefesinden söz etmiştir. Din felsefesinden ilk bahsedenlerden Eşrefzâde Muhammet Şevkefî 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.¹⁴⁶

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*¹⁴⁷ 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 yayınlanmıştır.¹⁴⁸ Meşrûtiyet döneminde neşredilmiş bazı ahlâk kitaplarımız da şunlardır: Salih Zeki'nin tercüme ettiği *Felsefe-i İlimiye ve Ahlâkiye*, Ali Seydî'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 Hamdî'nin *Ahlâk Dersleri* kitabını da belirtmemiz gerekir.¹⁴⁹

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

BİBLİYOGRAFYA

- Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, V. baskı, İstanbul 1994.
Afgani, Cemaleddin, *Dehriyyuna Reddiye (Natürallizm Eleştirisi)*, çev. V. İnce, İstanbul 1997.
Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997.

¹⁴⁶ Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, 17-18.

¹⁴⁷ Bkz. M. Ali, Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, haz: İsmail Kara, II. baskı, İstanbul 1993.

¹⁴⁸ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, II. baskı, İstanbul, 59.

¹⁴⁹ Pazarlı, age, 59-60.

- Akdemir, Ebamüslim, **Mehmed Ali Ayni'nin Düşünce Dünyası**, Ankara 1997.
- Akgül, Mehmet, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya 1999.
- Akgün, Mehmet, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Ankara 1988.
- Akşin, Sina, **Jön Türkler ve İttihat Terakkî**, İstanbul 1987.
- Altıntaş, Hayrani, **Mustafa Şekip Tunç**, Ankara 1989.
- Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", **İlim ve Sanat**, sayı: 43, İstanbul 1997.
- Arabacı, Fazlı, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları", **Dinî Araştırmalar**, c.2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara 1999.
- Arsal, Sadri Maksudî, "Teokratik Devlet ve Lâik Devlet", **Tanzimat I**, haz: Komisyon, İstanbul 1999.
- Aydın, Hüseyin, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", **ÜİİFD**, sayı:4, c:4, Bursa 1992.
- Ayni, Mehmet Ali, **Türk Ahlâkçıları**, haz: İsmail Kara, II. baskı, İstanbul 1993.
-, **İslâm Tasavvufu Tarihi**, sad: H. R. Yananlı, İstanbul 1985.
- Baloğlu, Bülend, "Sebilürreşad Dergisinde Yeni İlim-i Kelâm Tartışmaları", **İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)**, haz: M. Şeker, B. Baloğlu, Ankara 1996.
- Bağcı, Rıza, **Baha Tevfiğ'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma**, İzmir 1996.
- Baydur, Mithat, "Modernleşme Bağlamında Tanzimat", **Türkiye Günlüğü**, sayı: 31, (Kasım-Aralık) Ankara 1994.
- Bayrakdar, Mehmet, **Din Felsefesine Giriş**, Ankara 1997.
- Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ankara 1973.
- Beşirli, Mehmet, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", **Dinî Araştırmalar**, c. 2, sayı: 5, (Eylül-Aralık), Ankara 1999.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", **Felsefe Dünyası**, sayı: 29, (Temmuz) Ankara 1991-1.
- Birand, Kamıran, **Uyanış Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri**, Ankara 1955.
- Bolay, S. Hayri, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, IV. baskı, Ankara 1995.
-, **Ferit Kam**, Ankara 1988.
- Bozkurt, Nejat, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", **Felsefelogos**, sayı: 5, (Aralık) İstanbul 1998.
- Cemaleddin Efgani'nin Gerçek Yüzü**, (Muhammed Reşad "Efgani HakkındaSualer", İsa Yüceer "Efgani'de Kelâmî Kimlik", Alaeddin Yalçınkaya "Efgani ve Terörizm", Ali Nar "Efgani Üstünde Kesinleşen Kanaatler"), İstanbul 1997.
- Gömert, İsmail, "Yazar Hakkında", (Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, **Senûsiler ve Sultan Abdülhamit içinde**), İstanbul 1992.
- Çetinkaya, Bayram Ali, **M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı**, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 1994, (Basılmamış Master Tezi).
-, **İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İstanbul 2000.
- Çubukçu, İ. Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1986.
- Emin, Osman, "Cemaleddin Afganî" çev: K. Urtekim, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed: M. M. Şerif, İstanbul 1991, IV.
- Emin, Osman, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu" çev: İ. Durdu, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed: M. M. Şerif, İstanbul 1991, IV.
- Erdem, Hüsameddin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk**, Konya 1996.
- Ergin, Osman, **Türk Maarif Tarihi**, İstanbul 1997, III.
- Frayser, Hans, **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, (çeviren ve ekleri yazan: Tahir Çağatay), III. baskı, Ankara 1977 (ekler bölümü).
- Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, haz: Mehmet Kaplan, Ankara 1990.
- Günay, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul 1998.
- Hanioglu, Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul 1981.
- Sabri, Hizmetli, "Abduh'un Hayatı,..., Siyasî Görüşleri", (Muhammed Abduh, **Tevhid içinde**), Ankara 1986.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Sekülerizm, Lasizm ve Türk Laisizmi", **Türkiye Günlüğü**, sayı: 29, (Temmuz- Ağustos) Ankara 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki, **Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri**, II. baskı, İstanbul 1998.
- İzgi, Cevat, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, İstanbul 1997, I-II.
- Kafadar, Osman, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefî Eğitim**, İstanbul 2000.
- Kam, Ö. Ferid, **Vahdet-i Vücut**, sad: Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994.

-, **Dini Felsefi Sohbetler**, sad: S. H. Bolay, VII. baskı, Ankara 1990.
- Kaya, Mahmut, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelâm Münasebetleri", **İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II**, İstanbul 1999.
- Kayacık, Ahmet, "Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine", **İslâmiyat**, c. 2, sayı: 4, (Ekim-Aralık), Ankara 1999.
- Kaynaradağ, Arslan, **Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türk Felsefe Kurumu'nun Tarihi**, Ankara 1994.
- Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul 1986.
- Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyyâtının Teşekkülü", **Felsefe Dünyası**, sayı: 30, Ankara 1992-2.
- Levis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev: Metin Kıratlı, IV. baskı, Ankara 1991.
- Mardin, Şerif, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, III. baskı, İstanbul 1992.
-, **Din ve İdeoloji**, IV. baskı, İstanbul 1993.
-, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1895-1908)**, VI. baskı, İstanbul 1999.
-, **Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3)**, III. baskı, İstanbul 1993.
-, **Türk Modernleşmesi (Makaleler: 4)**, der: M. Türköne, T. Önder, VII. baskı, İstanbul 2000.
-, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, çev: M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, II. baskı, İstanbul 1998.
-, Mardin, "Atatürk'ü Anarken", **Türkiye Günlüğü**, sayı: 28, (Mayıs-Haziran) Ankara 1994.
- Meriç, Cemil, **Mağaradakiler**, II. baskı, İstanbul 1997.
-, **Umrandan Uygarlığa**, IV. baskı, İstanbul 1998.
- Okay, M. Orhan, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, Ankara 1996.
-, **İlk Tür Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad**, İstanbul (trz).
- Okumuş, Ejder, **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İstanbul 1999.
- Ortaylı, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, III. baskı, İstanbul 1995.
- Öner, Necati, **Tanzimât'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**, Ankara 1967.
-, **Klasik Mantık**, V. Baskı, Ankara 1986.
- Öz, Kamil, "Mümtaz'er Türköne ile 'Osmanlıda Modernleşme' Üzerine" (Söyleşi), **İlim ve Sanat**, sayı: 44-45, İstanbul 1997.
- Özek, Çetin, **Türkiye'de Lâiklik**, İstanbul 1962.
- Özlem, Doğan, "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", **Felsefelogos**, sayı: 5, (Aralık) İstanbul 1998.
- Pazarlı, Osman, **İslâm'da Ahlâk**, II. baskı, İstanbul 1980.
- Reşid Rıza Hüseyini, **Gerçek İslâm'da Birlik**, çev: Hayreddin Karaman, İstanbul (trz.).
- Sarıkaya, Yaşar, **Medreseler ve Modernleşme**, İstanbul 1997.
- Smith, Wilfred Cantwell, "Modern Türkiye Dini Bir Reforma mı Gidiyor?", **AÜİFD**, sayı:1, Ankara 1953.
- Subaşı, Necdet, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, İstanbul 1996.
- Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", **Tanzimat II**, haz: Komisyon, İstanbul 1999.
- Şaylan, Gencay, **İslâmiyet ve Siyaset (Türkiye Örneği)**, Ankara 1987.
- Şentürk, Recep, **İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, İstanbul 1996.
- Tanilli, Server, "Bilgi Cumhuriyeti'ni Kurmak", **Felsefelogos**, sayı: 5, (Aralık), İstanbul 1998.
- Toku, Neşet, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) –İlk Temsilcileri**, İstanbul 1996.
- Topaloğlu, Bekir, **İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)**, VI. baskı, Ankara 1992.
-, **Kelâm İlimine Giriş**, II. baskı, İstanbul 1985.
- Tunaya, T. Zafer, **Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul 1960.
- Türköne, Mümtaz'er, **İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul 1991.
-, **Cemaleddin Afgani**, Ankara 1994.
- Uludağ, Zekariyya, **Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm**, Ankara 1996.
- Veldet, Hıfzı, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", **Tanzimat I**, haz: Komisyon, İstanbul 1999.
- Ülken, H. Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, III. baskı, İstanbul 1992.
-, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, III. baskı, İstanbul 1997.
-, **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, IV. baskı, İstanbul 1981.
-, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", **AÜİFD**, Ankara 1963.

-, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat II**, haz: Komisyon, İstanbul 1999.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", **Tanzimat I**, haz: Komisyon, İstanbul 1999.
- Yavuz, Hilmi, "Tanzimat'tan Günümüze Türk Aydınının Gelenekçilik Modernleşme ve Çağdaşlaşma Serüveni", **İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II**, İstanbul 1999.
- Yazan, Ümit Meriç, **Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü**, III. baskı, İstanbul 1992.
- Yücekök, Ahmet N., **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)**, Ankara 1971.