

TANZİMAT'TAN CUMHURİYETE OSMANLI'DA FELSEFE ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Arş. Gör. Eyüp BEKİRYAZICI*

ÖZET

Felsefî faaliyet Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat sonrasında sistematik olmayan bir tarzda gerçekleştirilmiştir. Bu döneme ait felsefe ile ilgili müstakil eserler yok denecek kadar azdır. Felsefî fikirler daha çok gazete ve dergilerin sütunlarında ve edebî eserlerin içerisinde dağınık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu nedenle Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan bir süreçte Osmanlı aydınının bu tür fikrî tartışmalarının tam olarak bilinebilmesi için bu tür basın-yayın organlarının irdelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmamızda bu dönemdeki tartışmalar üzerine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat, Osmanlı, Felsefe, Eşitlik, Batıcılık, Dergi, Edebî.

ABSTRACT

On the Philosophy in Ottoman from Tanzimat to Republic

Even it wasn't systematical, the philosophical thought had been occurred in Ottoman Empire after Tanzimat. But philosophers' works about philosophy had been commonly expressed in the columns of newspaper and reviews or in the Literary works. The kind of

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

discussions should be discussed to know completely the mental discussions of Ottomans' Intellectuals in the period from Tanzimat to Republic.

In our article, it was tried to emphasis these discussions.

Key Words: *Tanzimat, Ottoman, Philosophy, Equality, Modernity, Review, Literary.*

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası gelişen ve tartışılan felsefî fikirler ve bunların yaptığı etkiler üzerine değişik bakış açılarından yola çıkılarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar yenilerine de zemin hazırlamıştır.¹ Ancak yine de zamanın dergi ve gazetelerinin taranması ve buralarda işlenen konuların tenkitli bir tahlili ile, bunlara ilâveten Batıdan yapılan tercümelerin günümüze kadar uzanan etkileri üzerine kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Tanzimat sonrası yazılan edebî eserlerin, gazete ve dergilerdeki ilmî ve fikrî makalelerin günümüz Türkçesine çevrilmesinin gerekliliğini de vurgulamalıyız. Dolayısıyla yakın geçmişimizi; tarihî, felsefî, siyasî eser ve düşünürleriyle ele alıp her yönden araştırmalarımıza konu edinmemizin, zengin düşünce tarihimizi daha net ortaya çıkarmaya katkısı olacağı gibi günümüze de çeşitli açılardan ışık tutacağını söyleyebiliriz. Bugün, özellikle

¹ Yapılan çok sayıda çalışmayı örneklendirecek birkaç eseri şöyle sıralayabiliriz: Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1998; Şükrü Hanioglu, *Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim*, Toplum-Bilim, İstanbul 1984; Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran, İstanbul 1995; Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara Ün. Rektörlüğü Yay., Ankara 1976; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ, Ankara; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul 1994; Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Tanzimat sonrası farklı bağlamlarda oluşan ve gelişen Osmanlı düşünce dünyasının sosyal, siyasal, bilimsel, felsefî mirasının büyük kısmının o döneme ait “gazete”, “mecmua” ve özellikle de “edebî eserler” de bulunduğunu biliyoruz. Bunların en ince ayrıntılarına kadar taranmasıyla, Tanzimat sonrasında günümüze değin uzanan düşünce faaliyetleri hakkında elimizdekilerin yanı sıra daha zengin bulgulara ulaşmamız mümkün olacaktır. Bu konuda eldeki mevcut çalışmalarla yetinmemiz, mazimizle olan düşünce bağımızın ihmal edilmiş olmasına sebep olabilecektir. Bu ise hâlen var olan o döneme ait önyargılı ve yanlış değerlendirmelerin devamına yol açabilecektir. O hâlde tarihimizle barışık olmalı ve tarihimizin yanlış yorumlanmasına da fırsat vermemeliyiz. Bu amaca yönelik olarak aşağıda Tanzimat sonrası gelişen düşünce hareketlerini dönemin birkaç “düşünürü” ve onların yazdıkları “mecmua”larla birlikte yüzeysel bir değerlendirme ışığında sunmaya çalışacağız.

İlk olarak özellikle Osmanlı'nın son dönemine ait felsefî düşüncenin nasıl oluştuğu ve ne şekilde işlendiğini daha iyi anlayabilmek için o dönemin siyasal ve sosyal açıdan içinde bulunduğu şartları kısaca ele alacağız.

Tanzimat ve sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu neredeyse Cumhuriyet kuruluncaya kadar içte ve dışta düşmanları ile savaş halinde idi. Aynı anda Batının önlenemez yükseliş ve üstünlüğü Osmanlı Devleti'ni sosyal ve siyasal açıdan doğrudan ilgilendiriyordu. Ayrıca imparatorluk sınırları içinde ve komşu devletlerdeki bağımsızlık mücadeleleri ile siyasî rejim değişiklikleri de Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı sorunların kaynağını teşkil ediyordu. Birbiri ardına girilen savaşlar ülkenin önemli merkezlerinde baş gösteren ayaklanmalar imparatorluğu sarsıyordu. Böyle bir ortam ister

istemez aydınların zihinlerini meşgul ediyor, farklı fikirler taşımalarına neden oluyordu. Bu bağlamda Osmanlı'nın son döneminde düşünce faaliyetlerini belirleyen en mühim faktör, Batılılaşma faaliyetleriydi. Batılılaşmanın birinci derecede gündem oluşturması ise, askerî mağlûbiyetler ve sömürgecilik ile oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerine dayanmaktaydı. Ordunun ıslahı ve modernizasyonu ile başlayan ıslahatlar, devlet düzeninden müesseselere, nihayet zihniyete, kültüre ve gündelik hayata sirayet eden bir Batılılaşmayı da beraberinde getirmişti.² Ayrıca “İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyeleşen bir tutumla Batı'nın askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır... Böylece daha 18. yy. başlarında Batı'nın askerî kurumlarının ve silâh gücünün imparatorluğa nasıl getirileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720'lerden sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (1718-1730) desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk devresinde Batı'nın askerî teknolojisinin savaştaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmıştır... Batı'nın askerî eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere imparatorlukta önem verilmeye başlanmıştır... Yine bu yıllarda Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet katında görevli kimseler Avrupa'nın “ahvali”ni öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdir. Öte yandan, Batı uygarlığının kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır.”³ İşte bu çalkantılı sosyal değişim, lehte ve aleyhte gelişen

² Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 35-93.

³ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, Derleyen: Mümtaz'er Türköne, Tuncay

dinî, siyasî ve iktisadî fikir hareketlerini de belirleyici olmuştur.

Tanzimat aynı zamanda Osmanlı aydını için yeni fikirlerin tartışılmaya başlandığı bir tarih olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı toplumunun Avrupa'dan esinlenerek Tanzimat'la birlikte hür düşünceye yöneldiğini belirten V. Başcı, Tanzimat'ın önemine şöyle vurgu yapar. “Batılı anlamda çağdaş değerlere ulaşmanın –demokrasi, insan hakları, kadın hakları, özgürlük, çoğulculuk- Tanzimat'la başladığı söylenebilir.”⁴ Bu anlamda Tanzimat hem Osmanlı toplumunu hem de aydınını farklı bir dünya ile buluşturmuştur. “1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılan Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın siyasî, edebî ve felsefî birikimini, Fransız kültürü vasıtasıyla tanımıştır. Bunda Fransa'ya gönderilen öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Meselâ, Şinasi Tanzimat'ın mimarlarından M. Reşit Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir simadır. Paris'e ikinci gidişinde Ernest Renan'la tanışan ve onunla çeşitli defalar görüşen Şinasi bu pozitivist filozofa ait fikirleri Fontenella, Voltaire, Montesquie ve Concercet'in kilerle birlikte Tasvir-i Efkâr adıyla tek başına çıkardığı gazetede popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.”⁵ Son dönem Osmanlı aydınlarının Batı'nın baş döndüren hızlı ilerleyişi karşısında etkilenmeleri ve bu etkiyi aşırı sayılabilecek bir bağlılıkla fikirlerine yansıtmaları da kaçınılmaz olmuştur. Bu anlamda Tanzimat'ın en kayda değer fikir adamlarından biri olan Şinasi'nin “akılcılık” kavramını memleketimize getirerek pozitvizme zemin hazırlaması,

Önder, İletişim, İstanbul 1997. s. 10.

⁴ Vahdettin Başcı, “Aydınlanma Felsefesi ve Etkileri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Aydınlanma Filozofları*, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 13.

⁵ İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 153.

önemsenmesi gereken bir örnek olmuştur.⁶ H. Z. Ülken'in bir aydınlanmacı düşünür diye takdim ettiği Şinasi'nin Avrupa medeniyetini benimsememize dair naklettiği şu fikirleri oldukça önemlidir: "Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının başında adalet, halk ve hikmet kavramları gelir. İslâmiyet cahiliyet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar akıl ve adalet devrini açar."⁷ Böylece o, pozitivist bir dönemin gerekliliğine işaret eder. Belki Şinasi'nin pozitivist anlayışı felsefî bir pozitivismden çok uzaktı, ama sonrasında tartışılacak olan bir kavrama kazandırdığı ivme kayda değerdir. İşte bu seyri inceleyerek pozitivistlerin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde bir emellerinin bulunduğunu belirten M. Korlaelçi, pozitivist akımın ülke topraklarında İslâm dininin yerini alma teşebbüslerine ve bu uğurda Tanzimatçıları kullanmalarına dikkat çeker.⁸ Elbette ki Osmanlı aydını için yeni yeni karşılaşılan bu ve benzeri felsefî kavramların hem olumlu hem de olumsuz yansımalarının olması mümkündü, ama bizce önemli olan bu sürecin başlamış olmasıydı. Ayrıca şu hususu belirtmeliyiz ki, Tanzimat fermanının temel felsefesinin kanun önünde eşitlik⁹ olduğu gerçeği dönemin bütün düşünürlerince değerlendirilmiş, fikirlere bu husus yön vermiştir. Pozitivistler dahil bütün fikrî hareketler olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarla "eşitlik"

⁶ Ercüment Kuran, "Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihindeki Yeri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Millî Kütüphane Yay., Ankara 1991, s. 144.

⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 66.

⁸ Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 31 Ekim- 3 Kasım 1989 TTK Yay., Ankara 1994, s. 43.

⁹ Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, TTK. Yay., Ankara 1996, s. 45.

ilkesi etrafında önemli tartışmalar yapmışlardır. Buradaki eşitlik üzerindeki tartışmalarının daha çok Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki hukuksal dengesizlikle ilgili olduğunu belirtmeliyiz.

Bu araştırmamızda, vurgulamaya çalıştığımız bir nokta da Tanzimatçılarla başlayıp Yeni Osmanlıların da ilgi göstererek ele aldığı ve Şinasi'lerle genelleşen "dil" felsefesi üzerine yapılan çalışmalardır. Bu süreçte onlar "dilin yalnız estetik duyguları okşamak amacına bağlanamayacağı, bir toplumsal yapı ögesi olduğu, bunların devamlı olarak işledikleri bir tema olacaktı. Onlara göre modernleşmenin sağlanması ancak en geniş şekilde paylaşılan bir dilin oluşturulmasıyla olabilirdi. "Dil" in bir kimlik aracı olduğu ve aynı zamanda toplumu harekete geçirmek için bir imkân temin ettiği gene üzerinde durdukları bir konuydu."¹⁰ Diyebiliriz ki o dönemde bugün için modern felsefenin önemli ilgi alanlarından biri olan "dil" ile ciddi manada ilgilenilmiştir.

Şunu belirtmeliyiz ki, Tanzimat sonrası, felsefenin ülkemize girişi pek sistemli olmamıştır. M. T. Küyel bu hususa şöyle dile getirir: "Batı felsefe düşüncesinin ise, ülkemize Tanzimatla ilkin, her ne kadar ilk değme ürünleri Mantık, Matematiksel Mantık, Dekartçı yöntem alanlarında olmuş ise de, sözgelimi, 1885 te Gallupi'den Mantık çevirisi, Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın (1857-1900) Miyar-ı Sedat mantık yapıtı, Vidinli Tefik Paşa'nın (1832-1893) Matematik ile Mantık ilişkisi çalışmaları, daha sonra, Salih Zeki'nin Poincare' den çevirileri ve dersleri, İbrahim Ethem b. Mesud'un (1865-1959) 1895'de Descartes'den Discours çevirileri gibi "Siyasal

¹⁰ Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 272-273.

Yönetim toplum bilimle temellendirilmelidir.” savıyla, toplum bilim, toplumsal felsefe ve siyasal felsefe biçimlerinde girmiş bulunduğu saptanmıştır... Tanzimat bildirisi ile, I. Dünya Savaşı arasındaki evrede, durmadan çalkantılar olmuş, öyle ki, Batı’nın bilgelik sevgisi, ülkemize uzun süre doğrudan doğruya ve tam anlamıyla, bilgelik severlerin temel yapıtlarının çevrilmeleri yoluyla girememiş, ancak, XIX. ve XX. yy’ın Batıdaki belirgin ve başat birkaç felsefî ideası, özcek ya da özetçek, ikinci ve üçüncü elden tanıtılabilmektedir.”¹¹ Bu ifadelerden de esinlenerek şunu söyleyebiliriz ki, ne dönemin aydınlarının sırf bir felsefî faaliyete yönelmeleri, ne de devamlı bu konularda müstakil yapıtlar için uğraşları söz konusu olmuştur. Zaten dönemin aydınının -yukarıda vurguladığımız sosyal ve siyasal şartlar dikkate alındığında- sistemli bir felsefî faaliyete yönelmesi için uygun şartlarla karşı karşıya olmadığını söylememiz de mümkündür.

Şunu da ifade etmeliyiz ki Tanzimat dönemindeki fikrî canlılığın, Tanzimat öncesi bir arka planı vardır. Ancak Batı kaynaklı fikirlerle oluşan gerçek hareketlilik bu dönemle başlamıştır. Bu anlamda Tanzimat’ın fikir hayatımıza katkısını bir takım kavramlarla belirlemeye çalışan Birol Emil’in şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Ancak Tanzimat’tan sonradır ki Türk insanı “hakimiyet-i millet-millî hakimiyet”, “vatan ve vatanın tamamıyet-i mülkiyesi-vatanın bütünlüğü”, “hürriyet”, “meşrutiyet”, “hukuk”, “kanun”, “eşitlik”, “fert hak ve hürriyetleri”, “Kanun-i Esasî”, “millet meclisi”, “akıl”, “terakki”, “irade”, “medeniyet”, “çağdaş medeniyet”, “halk”, “kamuoyu”, “yaygın eğitim ve öğretim”, “basın hürriyeti”, “yeni sistem” gibi pek çok kavram ve değerleri öğrenmiştir. Bunlar

¹¹ Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, s. 86-87.

çağın değerleridir. 1860'dan sonra bunların etrafında ve umumî edebiyatın içinde sosyal, politik ve ideolojik bir edebiyat, bir siyaset ve kültür aksiyonu vücuda gelmiştir. Çağın akılcı, hürriyetçi, terakkici ve ilimci bir çağ olduğu ve ona mutlaka uymak gerektiği vakası yine Tanzimat'tan sonra anlaşılmıştır.”¹² Batı'da tartışılan bu kavramlarla yüzleşen Osmanlı aydını kendi kazanımıyla karşılaştığı bu yeni duruma hemen tepki vermiştir. Böylece bu kavramların etrafında farklı fikir hareketlerini (Yeni Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık, Milliyetçilik) benimsemiş Osmanlı aydınlarının kendi aralarında lehte ve aleyhte fikir tartışmaları oluşmuştur. Gazete ve dergilerde bu kavramlar tartışılmış, kamuoyunun dikkati bunlara çekilmeye çalışılmıştır.

Tanzimat'la başlayan yeni dönem, Osmanlı aydın ve halk hayatına yeni kavramlar katmıştır. Bu, Osmanlı aydınlarının fikrî zenginliklerle tanışması açısından önemli bir katkıdır. Daha sonra da işaret edeceğimiz gibi bu süreci benimsemek ve benimsetmek için çeşitli “sözlük” çalışmaları başlatılmış, gazete ve dergilerde yeni kavramlara ilişkin bilgi ve tartışmalara yer verilmiştir.

Bu söylem değişikliğini özellikle felsefî çalışmalarda görmekteyiz. “Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 4 şubat 1858 tarihli mektup, pozitivizm konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslâm dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı İmparatorluğuna “insanlık dinine” intisap etmede kolaylık sağlayacağını ve devletin Batı'nın yaşamak

¹² Birol Emil, “Bugünün Rüzgârında Savrulan Tanzimat Gülü”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 259-261.

zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan “pozitif din” devresine geçebileceğini telkin etmişti.”¹³ Yani dolaylı da olsa Tanzimat sonrası Osmanlı aydını, modern felsefî ve sosyal gelişmelerle yüzleşmeye başlamıştır. Bu durum meşrutiyetle ayrı bir ivme kazanmıştır. H. Z. Ülken, II. Meşrutiyet’le birlikte mekanist evrimcilik, pozitivism ve materyalizm’in yayılmasını “Felsefî İdealizm” olarak yorumlar ve bu hareketi önemli bir gelişme olarak değerlendirir.¹⁴ Yani Osmanlı aydını kendi dışındaki fikir hareketlerine az da olsa tepki vermiştir.

Bunların yanı sıra Necati Öner de Tanzimat’ın fikir dünyamıza katkısını, Yeni Çağ felsefesinde Avrupa’da mantıkla ilgili gelişmelerden biz ancak Tanzimat’la haberdar olduk ifadeleriyle vurgulayarak şöyle demektedir: “Tanzimat hareketi, Rönesans’tan sonra Avrupa’da gelişen fikir hareketlerinin Osmanlı cemiyetinde de yayılmasına müsait bir zemin hazırlamış oldu. Avrupa’dan gelen yeni fikirler ve bu fikirlerle kurulan yeni müesseseler yanında, İslâm kültür dünyasının asırlardır gelişmiş fikir ve müesseseleri de yerlerini muhafaza ediyorlardı. Fikir hayatımızda Tanzimat’la başlayan bu ikilik Cumhuriyet devrine kadar devam etmiştir.”¹⁵ Dolayısıyla Tanzimat’la ortaya çıkan Batı tipi kurumlaşmanın ve pozitif bilimlere duyulan ilginin felsefî alanda bir ilerlemeye meydan verdiğini de söyleyebiliriz.

Tanzimat sonrası sayıları hızla artan yayın organlarının felsefî düşünceye yer verme açısından zengin kaynaklar olduklarını söyleyebiliriz. Zira bu dönemin basın-yayın organları dönemin

¹³ İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 154.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 433.

¹⁵ Necati Öner, *Tanzimat’tan sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİFY, Ankara 1967, s. 11-12.

aydınlarının diyalog sahnesi ve halkla ilişki kurup kamuoyu oluşturdukları bir platform görünümündedir.¹⁶ Bu mecmualardan bir çoğu çeşitli sebeplerle yurtdışında neşredilmişlerdir. Özellikle siyasî bir fikir aksiyonunu oluşturmaya yönelik birçok mecmuanın yayın yeri Londra, Paris, Cenevre, Brüksel ve Kahire gibi önemli merkezler olmuştur.¹⁷

Bunların en önemlileri, Meşrutiyet sonrası neredeyse bütün fikir hareketleri için bir kaynak olan Yeni Osmanlıcı düşünürlerin yazdıkları Londra'da yayınlanan "Muhbir", ve "Hürriyet", Paris'te yayınlanan "İttihat" ve "Ulûm", Cenevre'de yayınlanan, "İnkılâb" ve Lyon'da yayınlanan "Muvakkaten Ulûm Müşterilerine"¹⁸ adlı yayınlardır.

Bir fikir vermesi açısından birçoğunu incelediğimiz bu dergi ve gazetelerden bir ikisinin içeriğine değinmek istiyoruz. Bunlardan biri olan Muhbir; İngiltere'de 1867 ile 1868 tarihleri arasında 50 sayı olarak yayınlanmıştır. Gazetenin hedefi İslâm milletlerinin ilim ve medeniyette ilerlemesine vesile olacak fikirleri yaymak ve Batı'da Müslümanlar hakkındaki olumsuz imajları silmek olarak belirtilir. O. Tütengil'in araştırmasına dayanarak gazetenin içeriği ile ilgili "İslahat" (sayı, 7), "Meşveret" (sayı 9), "İlmi Tekamül" (sayı 10), "Siyasî Muhalefet" (sayı 26), "Tanzimat'ı Tenkit" (sayı 10), "Yeni İdari Yapılanma" (sayı 49), "Batı Taklitçiliğinin Zararları" (sayı 20), "Osmanlılık Fikrinin İzahı" (sayı 17), "Ekonomik Gelişme" (sayı

¹⁶ Orhan Tütengil, *Yeni Osmanlılar'dan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği*, İstanbul Ün. Yay. 1969, s. 1.

¹⁷ Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 2.

¹⁸ Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 24.

34-36), “Türk Kültür ve Tarihi” (sayı 47) gibi konular¹⁹ hakkında yazıların yayınlandığını söyleyebiliriz. İçerik açısından dikkatimizi çeken bu konuların felsefî perspektiften uzak olmadıkları ve bu anlamda değerlendirilmelerinin yakın dönem felsefî düşünce tarihimize katkı sağlayacağını söylememiz mümkündür.

Ali Suavi'nin Londra 'da yayınladığı Muhbir'den sonra Paris'te çıkardığı Ulûm gazetesi de (1869) Yeni Osmanlıların taşıdığı fikirleri tanımamıza yardımcı olacaktır. İsmail Doğan'ın yaptığı bir çalışmada gazetenin taşbaskı olarak neşredilen 1-20. sayılarında şu konulara dikkat çekilmiştir. 3. sayıda “Tarih-i Efkâr” başlığında işlenen Hikmet ve Felsefe yazıları (s. 105), 4. sayıda yine aynı başlık altında değinilen “Hikmet-i İshrâk” konusu (s. 169), 5. sayıda “İtfâ-yı Düyûn” başlığı altında değinilen ekonomik meseleler (s. 251), 6. sayıda işlenen “er-Reddü alâ men redde ale'l-Gazzâlî Hulâsatü Muhâkeme beynel-Gazzâlî ve'l-Felâsife” (s. 357) konusu, 7. sayıda aynı konunun ele alınması (s. 369), 11. sayıda “İbn Sinâ'nın Terceme-i Hâli” ve “İbn Sinâ'nın Tesanifi” başlıklarıyla İslâm felsefesine yer verilmesi (s. 642-648), 16. sayıda “Tarih-i Efkâr” başlığında (Sofistaiyye) felsefî bir konunun ele alınması (s. 936), 17. sayıda “Materyalist” isimli makalede maddecilerin ele alınması (s. 1008), 18. sayıda “Demokrasi Hükümeti Halk Müsâvat”²⁰ konusuyla yeni felsefî tartışmalara yer verilmesi dikkate değer fikrî faaliyetler olarak karşımıza çıkar. Bu araştırmadan hareketle dönemin aydınlarının felsefî çalışmalarını takip için bu gazete ve dergilerin her bir sütununun dikkatlice gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

¹⁹ Bkz., Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 31-47.

²⁰ İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 269-270.

Yeni Osmanlılar'ın diğ er bir önemli yayın organları da "Hürriyet" idi. Hürriyet ciddi bir fikir gazetesi olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹ Bu gazetede Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Süavi'nin yazıları da yer almıştır. Yine O. Tütengil'in araştırmasına dayanarak, Yeni Osmanlılar Hürriyet'teki yazılarında Tanzimat çerçevesindeki görüşlerini ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bu konular arasında, Tanzimat olayında Reşit Paşa ve halefleri, Tanzimat ve yabancı müdahalesi, Tanzimat ve eşitlik meselesi, Tanzimatçıların İslâm Hukuku dışında kanun yapma teşebbüslerinin tenkidi, Tanzimat'ın bozduğu idâri yapı, Tanzimat maarifi, meşveret usulü, iktisadî durumun bozulması ve hürriyet anlayışlarını²² bulabiliriz. Yine tartışılan bu -felsefî- fikirlerin halka ulaşmasında mecmuaların önemli katkıları olmuştur. Meşrutiyetle birlikte yayın organlarında da bir artış olmuştur. Bunlardan yukarıda bahsi geçen Ulum-ı İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuası, yayın hedefini siyasî mücadelelerin temelinde iktisadî kavğaların bulunması sebebiyle milletin iktisadî ve içtimai eğitimine hizmet etmek olarak belirler. Dergi bir nevi liberalizm akımının yayın organı gibidir. Bu derginin dışında Baha Tevfik'in neşrettiği Felsefe Mecmuası, M. Zekeriya Sertel'in neşrettiği Yeni Felsefe Mecmuası ve Bohor İsrail'in neşrettiği Ceride-i Felsefiyye' yi sayabiliriz.²³

Yine Batıcıların fikirlerini yayınladıkları önemli dergilerden olarak Meşveret,²⁴ Servet-i Fünûn ve Ulum-u İktisadiyye ve İçtimaiye'yi de sayabiliriz. S. H. Bolay bu dergilerle memlekete

²¹ Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 55.

²² Orhan Tütengil, *a.g.e.*, s. 60.

²³ Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 110-111.

²⁴ Hüseyin Aydın, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 8, sy. 8, Bursa 1999; s. 17.

yukarıda kısmen değindiğimiz pozitivismin sokulmaya çalışıldığı kanaatindedir.²⁵ Yine Mehtap, Şebtab ve İçtihat²⁶ Batıcıların yazdıkları diğer dergilerdendir. Bunlardan İçtihat ile ilgili biraz bilgi vermenin konumuza ışık tutacağını sanıyoruz. B. Lewis, bu derginin yayıncısı Abdullah Cevdet'in şu ifadelerini nakleder "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâs etmek mecburidir. İktibas etmek anlamsız, kopya etmek sathi ve tehlikelidir. Tek cevap, Avrupa uygarlığının tamamen kabulü, Türkiye'nin uygar Avrupa'nın bir parçası hâline gelmesidir."²⁷ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Abdullah Cevdet ve benzeri Batıcıların tek isteği Avrupa ile hiçbir dinî ve kültürel kısıtlama olmaksızın, bir bütün hâline gelmektir. Şükrü Hanioğlu da bu konuyu şöyle dikkat çeker: "1911'de doktor Abdullah Cevdet tarafından İstanbul'da yayınlanmaya başlayan İçtihat mecmuası bu düşünce hareketinin merkezi hâline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, ve Celâl Nuri Beyler olmak üzere materyalizm, pozitivism, Darwinizm, Freudizm gibi Batı'daki sivri akımlara kendilerini kaptıran pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemlerinin gerekse bu problemlere bağlı siyasî meselelerin çözümü için topyekûn Batılılaşma dışında bir çarenin bulunmadığını iddia etmişlerdir."²⁸ Abdullah Cevdet İçtihat'ta önemli ölçüde felsefî konulara yer vermiş, bir çok Batılı filozoftan alıntı ve tercüme bulmuş, toplumun felsefeye olan ilgisini artırmak için yayınlar yapmıştır. Derginin yazarlarından Nüzhet Sabit'in felsefeye dair şu

²⁵ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 36.

²⁶ Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 150.

²⁷ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK Yay., Ankara 1996, s. 235.

²⁸ M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 150-151.

vurgusu konumuz açısından oldukça önemlidir: “Filozofları atıl ve miskin bir beşeriyet beyne’l-milel barbarlığa mahkûmdur. Mütefekkirleri atıl ve miskin bir Türklük ise milli barbarlığa mahkûmdur”²⁹ Nüzhet Sabit bu makalesinde Osmanlı Devleti’ndeki gerilemenin sebebini felsefenin terk edilmesine bağlamıştır.³⁰ Ayrıca Abdullah Cevdet, derginin bir çok sayısında “Felsefe Sütunu” üst başlığı altında felsefî fikirlerini toplumla paylaşmaya çalışmıştır. Abdullah Cevdet’in yönetimindeki bu dergide felsefî fikirler açısından dikkat çeken çok sayıda makale yayınlanmıştır. “On Dokuzuncu Asırda İktisat Fikirleri”³¹, “Felsefe Devri” “Medeniyetin Temeli Ahlâktır.”³² “Hayat ve Ahlâk Hakkında”³³, “Siyaset ve İktisat”³⁴ gibi makaleleri buna örnek gösterebiliriz.

Bu dergilerle ilgili M. Türker Küyel’in değerlendirmesi ise şöyledir: “Felsefe gerçekte, “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiyye”nin Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik (1868-1951) ve M. Cavit eliyle 1908’de yayınlanmaya başlamasıyla, edebiyat yönünden de olsa artık, bir sözcüye kavuşmuş bulunmaktadır... Burada, halka felsefe kavramlarının tanıtılmasında aydınlanmacı Ahmet Mithat Efendi’nin “Dağarcık” ile 1895-1910 yılları arasında koymuş olduğu ağırlık anımsanmalıdır.”³⁵ Ayrıca H. Z. Ülken’in, Ahmet Mithat üzerine yaptığı bir incelemeyle, onun felsefe ve felsefenin ilim hayatına

²⁹ Nüzhet Sabit, “Felsefe Devri”, *İçtihat*, sy. 173 (Ocak 1925), s. 3480.

³⁰ Nüzhet Sabit, a.g.m., s. 3478-3480.

³¹ Bkz. Mehmet Zeki, *İçtihat*, sy. 89 (1329), s. 1987-1989.

³² Bkz. Lütfî, *İçtihat*, sy. 174 (1925), s. 3493-3494.

³³ Bkz. Şevket Aziz, *İçtihat*, sy 169 (1924), s. 3424-3429; Aynı makalenin devamı: sy. 180 (1925), s. 3592-3595.

³⁴ Yusuf Akçura, *İçtihat*, sy. 180 (1925), s. 3599-3600.

³⁵ Mübahat Türker Küyel, *Türkiyede Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, s. 87-88; Ayrıca Bkz. Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 34-35.

kazandırılması yolundaki gayretlerini değerlendirmesini, son dönem felsefî harekete bir örnek olarak verebiliriz.³⁶

Özellikle Meşrutiyet devrinde bu felsefe ve düşünce akımlarına mensup aydınların, belirli yayın organlarında ve güncel iletişim vasıtalarında, “devleti kurtaracak” formüllerin kendi görüşlerinde olduğunu iddia ettikleri ve kümeleştiklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda üretilen çözümlerle Osmanlı aydınları, altı yüz yıl hüküm süren devletin içinde bulunduğu çöküntüyü ve köhneleşmeyi giderecek alternatif düşünceler ve ideolojiler üretmeye çalışmışlardır.³⁷ Elbette ki zihinsel faaliyetlerin hepsi bu amaca yönelik değildi. Aydınlanmanın etkisiyle kültürel ve teknik anlamda büyük gelişme kaydeden Batı’nın yeni yeni tanınan fikir atmosferine ait eserlere Osmanlı aydınlarınca ilgi duyulması, kültürel bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir.

Şunu da vurgulamalıyız ki, o dönem için felsefe ile edebiyatın kesin bir çizgi ile ayrılmış olmamasını dikkatlerimizden uzak tutmamalıyız. Edebî eserler Osmanlı toplumunda bütün yeniliklerin, inançların ifade şekli olduğu gibi, Batılı fikirlerin yayılması ve Batılı toplumsal ve siyasal söylemlerin yer etmesi için bir araç olmuştur. Bu akımın öncüsü olarak yine Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal önemli bir çığır açmışlardır.³⁸ B. Lewis’e göre Namık Kemal, siyasal teori alanında geniş ölçüde Montesquieu ve Rousseau’dan etkilenmiş olup, daha önceki seleflerinin Aristo fikirlerini felsefeyle uzlaştırma çabası gibi, onların fikirlerini dinin ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Yani felsefî faaliyette bulunmuş ve bunu siyaset sahnesinde

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 115-116.

³⁷ Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 15.

³⁸ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 135-136.

uygulayabilmek için de ömrünü hürriyet fikri etrafında şekillenen bir mücadeleye vakfetmiştir.³⁹ Batı kültürünü iyi tanıyan bu insanlar modern anlamda düşüncelere yön veren birer öğretmen rolü üstlenmişlerdir. Onların açtığı yoldan daha pek çok aydın Osmanlı toplumunu şekillendirmek için edebiyatı bir araç olarak kullanmıştır. Bunu yaparken eserlerinde serpiştirilmiş olan felsefî zenginlik oldukça etkili olmuştur. Bu dönemleri gerektiği gibi anlamamız açısından oldukça önemli bir değerlendirme olarak gördüğümüz Ş. Mardin'in bir tespiti şöyledir: "Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır, oysa birçok roman yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişimin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. Türk edebiyatını inceleyen bir kişinin daha önce de gösterdiği üzere, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişimin yarattığı sorunları inceleyen tezli romanlardır."⁴⁰ Yahya Kemal'in fikirlerini estetik ve tarih felsefesi açısından değerlendiren H. Ömer Özden'in de belirttiği gibi "içinde birkaç felsefî fikir barındıran herhangi bir edebî eser, felsefe sayılmaz ancak edebiyat ile felsefenin bütünleşip kendine has bir yapı olabileceği yeni bir türden bahsetmek mümkündür."⁴¹ Bu sebeple diyebiliriz ki, Osmanlı'nın son dönemi için ele alacağımız hangi konu olursa olsun o dönemin romanlarına bilimsel yaklaşımla yönelmek gereği vardır. Bunlar sadece birer roman olmaktan öte dönemin tarih, edebiyat, felsefe, sosyoloji vs. belgeleridir.

³⁹ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 142.

⁴⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim, İstanbul 1997, s. 30-31.

⁴¹ H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 10.

Tanzimat sonrası felsefenin, eğitim kurumlarının ders programlarında yer alması geleceğe yönelik atılan cüretkâr bir adımdır. Ülkemizde yenileşme hareketlerine paralel olarak ilk felsefe dersi Ahmet Vefik Paşa tarafından verilmiştir. Ancak daha geniş kapsamlı olarak Dârü'l-Fünûn-u Şâhâne adıyla öğretime başlayan kurumda, üç şubeden oluşan okulun edebiyat bölümünde Hikmet-i Nazariyye adı altında İlm-i Ahvâl-i Nefs, Mantık, Ahlâk, Hikmet-i Bedâyi dersleri okutulmuştur. 1908'den sonra Dârü'l-Fünûn-u Osmânî adını alan üniversitede 1915-1916 ders yılına kadar “felsefe dersi” şubelerde okutulmuştur. Daha sonra felsefeye verilen önem giderek artmıştır.⁴² Bu kurumun bünyesinde çıkartılan “Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası” da felsefî içeriği açısından dikkat çekicidir. Bu makalelerden birkaçını şöylece sıralayabiliriz: “San’at ve Metafizik”⁴³, “İbn Sinâ Hayatı ve Eserleri”⁴⁴, “Felsefe Tarihi Konuları”⁴⁵, “İki Türk Filozofu”⁴⁶, “Yeni Zaman Felsefesi” dizisinde “Rönesansta Fikir Hareketleri” (s. 449-451), “On Yedinci ve On Sekizinci Asır Felsefelerine Umumi Bir Bakış” (s. 451-455), “Descartes” (s. 455-465), “Spinoza” (s. 473-480), “Leibniz” (s. 480-490). Görüldüğü gibi bu makalelerde birçok Batılı filozofun hayatı eserleri ve fikirlerine yer verilmiştir.⁴⁷

Bir kısım araştırmacılar ülkemiz için felsefenin geçmişi ile ilgili

⁴² Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 112-113.

⁴³ İsmail Hakkı İzmirli, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy 3 (1922), s. 222-259.

⁴⁴ Carra de Vaux, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sadeleştiren: A. Cemil, sy. 7 (1924), s. 364-383.

⁴⁵ Mustafa Şekip, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 2 (1925), s. 91-120.

⁴⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 5 (1925), s. 269-304, Ayrıca makalenin devamı: sy. 4 (1928), s. 508-559'da yer almıştır.

⁴⁷ Bkz. Orhan Sadettin, *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 4 (1928), s. 449-507.

şöyle bir tespitte bulunur: “Ülkemizde felsefenin yakın geçmişi batılılaşma sürecinin yaşandığı 19. yy. başlar.”⁴⁸ Gerçekten de 19. yüzyılın ortalarında başlayan düşünce dünyamızdaki yenilikler yüzyılın son çeyreğinde, felsefe adına daha olumlu faaliyetlerin gerçekleşmesine sebep olmuştur.⁴⁹ Bu fikrî hareketlilik de daha sonra yukarıda vurgulamaya çalıştığımız Batıcılık, aşağıda kısaca değineceğimiz ve başka bir çalışmada müstakil olarak ele alacağımız İslâmcılık ve Türkçülük diye isimlendirilen akımların oluşmasına neden olmuştur.

Bu aşamada konuyu biraz detaylandırıp örneğin Batıcıların fikir dünyasını daha iyi tanıyabilmek için meşhur Batıcılardan Baha Tevfik’le ilgili şu tespitlerde bulunabiliriz: O, materyalist felsefeyi yayabilmek için mücadele etmiştir. Bu amaçla ilk olarak 1911’de Felsefe Mecmuasını çıkarmış, bir felsefe terimleri sözlüğü yapmağa çalışmıştır. 1912’de çıkardığı “Zekâ” mecmuasında felsefî, ahlâkî ve içtimaî tenkit yazıları yazmış ve bunları “Felsefe-i Ferd”, “Teceddüd-i İlmî ve Edebî” adlı kitaplarında toplamıştır. Kendi felsefî görüşüne uymayan, maneviyatçı felsefeyi tercih edenleri ve neredeyse devrinin bütün materyalist olmayan aydınlarını devamlı eleştiren yazılar yazmıştır. Felsefeye ayrı bir önem veren Baha Tevfik’e göre, her zaman dünün felsefesi, bugünün ilim ve fenni; yarının ilim ve fenni ise bugünün felsefesidir. O, bir düşünür olarak materyalizm ekseninde felsefeyi bir ilim olarak değerlendirmiş, ahlâk, kadın, evlilik, iktisat vs. gibi konularda yazmıştır.⁵⁰ Tanzimat’ı takip eden Batılılaşma sürecinin tipik ürünlerinden biri olan Baha Tevfik’te, muhafazakâr

⁴⁸ Rahmi Karakuş, Rahmi, *a.g.e.*, s. 7.

⁴⁹ Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 70-71.

⁵⁰ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 105-109.

Osmanlı toplumu için neredeyse kabulü olanaksız bir fikrin bu derece yerleşmiş olmasını basit çeviri faaliyetleriyle sınırlandırıp ifadelendirmemiz de doğru değildir. Bunu Osmanlı aydınının neredeyse yüz yıla yakın bir süre tartıştığı fikirler etrafında eser vermeye başlaması ve bunları topluma reçete olarak takdimi diye ifadelendirebiliriz. Bu şekilde aydınların siyasî ve sosyal içerikli felsefî eylemlere yöneldiklerini de söylememiz mümkündür.

Ayrıca Batılı anlayışı savunanların hepsi tek konu etrafında toplanmış değillerdir. Diğer reformcu Batıcıların aksine Baha Tevfik, Suphi Ethem, Celâl Nuri, Memduh Süleyman, Ahmet Nebil gibileri, fikri planda Materyalizm'in, Darvinizm'in, Lamarkizm'in hummalı birer yayıcısı olarak karşımıza çıkmışlardır.⁵¹ Bunlardan Celâl Nuri felsefeye karşı olduğunu söylese de S. H. Bolay'ın tespitine göre, Celâl Nuri'nin İslâm'da bir ıslahata ihtiyaç olduğunu belirten yazıları okunduğunda görülecektir ki onun aslında yapmak istediği şey, İslâm ile materyalist bir felsefeyi birleştirmektir.⁵² Özellikle Baha Tevfik'in sosyalizme evet dediği eseri (Felsefe-i Ferd) bu açıdan dikkate şayandır.⁵³ Baha Tevfik'in gerek tek başına ve gerekse arkadaşlarıyla birlikte çıkardığı birkaç eserinin ismini zikrederek onun ilgi alanını ve düşünce tarzıyla ilgili bir ipucu vermek istiyoruz "Biraz Felsefe, Darvinizm, Felsefe-i Edebiyat ve Şâir Celis, Felsefe-i Ferd, Feminizm, İnsanlığın Menşei: Nesli Beşer, Madde ve Kuvvet, Muhtasar Felsefe, Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi, Psikoloji: 'İlm-i Ahvâl-i Ruh', Tarih-i

⁵¹ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 110-115.

⁵² Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 166.

⁵³ Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, Sadeleştiren: Burhan Şaylı, Yumuşak g Yay., İstanbul 1997, s. 111.

Felsefe, Vahdet-i Mevcut.”⁵⁴ Görüldüğü gibi bu düşünür yazdığı konular itibariyle Batılı düşünürlerle karşılaştırıldığında, zamanın felsefi faaliyetlerin pek de uzağında değildir.

Yine dönemin aydınlarından Beşir Fuad, Osmanlı'nın son döneminde pozitivist bir filozof olarak karşımıza çıkar. O bilimci bir anlayışın savunmasını yapmıştır. Metafiziki dışlayan, felsefenin bilimi temel almasını savunan Beşir Fuad, felsefeyi şöyle tanımlar. “Ulûm ve fûnûn ile istihsal olunan malûmatı tevhid ve usul tahtına almaktır.”⁵⁵ Beşir Fuad üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini yapmış olan Orhan Okay şöyle demektedir: “Beşir Fuad üç Batı dilini (Fransızca, İngilizce, Almanca) tercüme yapacak ve bu dilin öğretimiyle ilgili metot kitapları yazacak kadar iyi biliyordu... Müsbet ilimler ve felsefe sahalarında küçümsenemeyecek seviyedeki malûmatı, onu devri içinde farklı bir şahsiyet hâline getirmiştir. Kitap ve makalelerinin ortak tarafı, hissiliğe ve hayalciliğe karşı olması, buna mukabil, akılcı, materyalist ve pozitivist bir dünya görüşünü aksettirmesidir... Osmanlı aydınlarının çoğu Zola, Daudet, Dickens, Flaubert, Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, De la Mettrie, Chambers, Diderot, Claude Bernard, Ribaut, Tarde gibi Batılı düşünür ve edipleri ilk defa Beşir Fuad'ın kitap ve yazılarıyla tanışmışlardır. Bu isimleri bağlayan ortak vasıflar da edebiyatçıların realist-natüralist bir çizgide, filozof ve mütefekkirlerin ise rasyonalist, pozitivist, materyalist ve ansiklopedist oluşlarıdır.”⁵⁶ Görüldüğü gibi Beşir Fuad, Osmanlı toplumunun yeni yeni ilgi duyduğu Batılı pozitivist ve materyalist felsefenin ilk

⁵⁴ Burhan Şaylı, “Baha Tevfik ve Arkadaşlarının Eserleri”, *Baha Tevfik, Felsefe-i Ferd* (içinde), s. 29-30.

⁵⁵ Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 82.

⁵⁶ Orhan Okay, “Beşir Fuad” *DİA*, VI, 5.

taşıyıcılarından biri olmuştur. İ. Kutluer felsefî bir cereyan olarak pozitivistliği ilk defa Türkiye'ye getiren ve işleyen bir düşünür olan Beşir Fuad'ı, kendi kültürünü tanımadığı halde onun kötü gidişine materyalist-pozitivist reçeteler sunan bir şahıs olarak ele alır ve intihar edişini bu bağlamda bir kimlik bunalımının numunesi olarak görür.⁵⁷

Felsefî fikirleri dikkat çeken diğer bir Batıcı düşünür ise Münif Paşa'dır. "Münif Paşa'nın II. Abdülhamit döneminde girişilen eğitim reformlarındaki önemli rolünün yanı sıra, gerçekleştirdiği ansiklopedik neşriyat, Batı'ya yönelik bir kültür anlayışı çerçevesinde Aydınlanma felsefesinin tanıtılması bakımından kayda değerdir. Özellikle Muhaverat-ı Hikemiyye (1859) adlı eseri 1859-1868 yılları arasında Batı'dan tercüme edilen eserlerin ilki sayılan felsefî diyaloglardır... Mecmua-i Fünun'da "Tarih-i Hukema-i Yunan" başlığı altında kaleme aldığı Felsefe Tarihi de önemlidir."⁵⁸ Münif Paşa'nın eserleri incelendiğinde⁵⁹ o döneme göre kapsamlı bir felsefî içeriğin varlığına şahit olacağız.

S. H. Bolay'ın "Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi" isimli eserinde, özellikle Tanzimat sonrası felsefî faaliyetlere yer vererek yaptığı değerlendirmeler bizim de burada vurgulamaya çalıştığımız Tanzimat sonrası zengin felsefî faaliyetlerin varlığına işaret eder. Yazar, Avrupa ve gelişmiş ülkelerdeki maddeci ve ruhçu anlayışların ülkemizdeki mevcudiyetine şu satırlarla değinir: "Materyalizm-Spiritüalizm mücadelesi, memleketimizde ikinci Meşrutiyetin ilânından sonra başlamıştır."⁶⁰ Kitabın özeti sayılabilecek

⁵⁷ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA*, V, 155.

⁵⁸ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA*, V, 154.

⁵⁹ Eserleri için Bkz. İsmail Doğan, *Tanzimat'ın a.g.e.*, s. 73-104.

⁶⁰ Süleyman Hayri Bolay, Süleyman Hayri, *a.g.e.*, s. 34.

şu değerlendirmesi oldukça ilginçtir: “Baha Tevfik ve Celâl Nuri’ye fikir tarihimizde bir yer göstermek gerekirse, maddeci felsefeyi kaba, zararlı ve siyasî bir şekilde de olsa memleketimize nakletmiş olmaları ve spiritüalistlerin çok kuvvetli deliller ve başarılı bir ifade gücü ile ortaya çıkmalarına zemin hazırlamış bulunmalarındır. Şehbenderzade Ahmet Hilmi ve İsmail Fenni’ye gelince; onlar, Doğu ile Batı düşünce âleminin birleştiği noktalardan bir sentez yapabildikleri, kelâmdan felsefeye geçişi temin ettikleri için düşünce tarihimizdeki işgal ettikleri mevki ve ilmî sahadaki şeref payları çok yüksektir, kanaatindeyiz.”⁶¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı’nın son döneminde, bugünkü anlamıyla olmasa da felsefî bir yaklaşımın bulunduğunu ve Cumhuriyete uzanan yolun fikri temellerinin bu dönemde atıldığını söyleyebiliriz.

Felsefî konular sadece Batıcılar tarafından işlenmemiştir. Dönemin bir diğer düşünce hareketi olan İslâmcı anlayışı savunanlar felsefeye ayrı bir önem vermişlerdir. Bunun birçok sebebi vardır. Öncelikle onlar, felsefî tercümelemlerle kamuoyuna aktarılan İslâm’a aykırı fikirleri engellemek için felsefeye yöneldiler. İslâmcı aydınlar, devletin geri kalmışlıktan kurtarılmasında, siyasî, hukukî, iktisadî problemlerin çözümünde, eğitim düzeyinin yükseltilmesinde ilkeler bazında İslâm’ı esas almalarıyla birlikte, zamanın şartlarına uygun aklî yorumlara yer vermeleri ve müspet ilimlere açık olmalarıyla da modern bir yöntem ortaya koymuşlardır. Bu yöntemle geleneksel tarzın dışında dinî, ahlâkî, felsefî, siyasî, hukukî, beşerî tasavvurlara ulaşmışlardır. Bu aydınların siyaset felsefeleri, insan-toplum anlayışları, müspet bilimlere bakışları ve ahlâka dair görüşlerinin yer

⁶¹ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 420.

aldığı zamanın mecmualarından Sebilürreşad ve Sırat-ı Müstakim bu açıdan oldukça önemli makalelerle doludur. Burada bir fikir edinebilmek için Sırat-ı Müstakim'deki zamanın felsefî tartışmalarına atıfta bulunmak istiyoruz. Örneğin; Musa Kâzım⁶² bu dergide “Adalet” başlıklı bir makalede insan haklarına değinmiş, “İslâm Felsefesi” üst başlığı altında “İsbat-ı Vacip” konusu ile de Allah'ı ispatta Hudus, İmkân, Gaye ve İhtira delillerini anlattığı bir yazı dizisi⁶³; kaleme almıştır. Yine Musa Kâzım bu dizinin ardından “İsbat-ı Hakâyık-ı Eşya” isimli felsefî bir makale kaleme almış bu yazıda da “eşyanın hariçte var olduğunu ispat, bunun aksini söyleyip inkâr eden sofistaiyyun'un görüşlerini reddetmiştir.”⁶⁴ Emrullah Efendi ise “İlm-i Hikmet” başlığı ile felsefe, filozof, amelî hikmet, nazarî hikmet, bilgi, idrak, zihin, sebep, eser, müessir, mantık, varlık, metafizik gibi kavramları irdelediği bir yazı dizisi⁶⁵ ile dönemin fikrî atmosferine dikkatimizi çeker. Aynı yazarın, “Terbiye ve Esasları” başlığı ile sayı 16, s. 283-240; “Terbiyeye Dair” başlığı ile sayı 17, s. 264-266; sayı18, s. 278-279'de “İlm-i Terbiyeye Dair” başlığı altında sayı 25, s. 390-391'de yazdığı ahlâk ve eğitimle ilgili makaleler, Giritli Muhammed Paşazade Mehmed Ali imzasıyla yayınlanan “İslâmların İlim ve Fünûna Hizmeti” sayı 21, s. 329-331'de Fârâbî, Gazâl'i, İbn Rüşd, İbn Sinâ, Ebû Bekr Râzî, Câbirî, Nasîruddin Tûsî gibi alimlerin faaliyetlerinin anlatılması; yine Ahmet Mithat Efendi'nin “Türklüğe Dair” başlıklı, Rusya Müslümanları Cemiyetinin talebi üzerine verdiği

⁶² Musa Kâzım, “Adalet”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 13, s. 197-198.

⁶³ Bkz. Musa Kâzım, “İsbat-ı Vâcib”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 19, s. 293-294; c. I, sy. 20, s. 309-312; c. I, sy. 21, s. 323-325; c. I, sy. 22, s. 340-341.

⁶⁴ Bkz. Musa Kâzım, “İsbat-ı Hakâyık-ı Eşyâ”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 24, s. 374-376.

⁶⁵ Bkz. Emrullah Efendi, “İlm-i Hikmet”, *Sırat-ı Müstakim*, c. I, sy. 14, s. 214-217; c. I, sy. 23, s. 363-364; c. I, sy. 24, s. 376-378.

konferansın, Eşref Edip tarafından, sayı 20, s. 318-319'da; sayı 21, s. 332-336; sayı 22, s. 347-349'da yayınlanması, Manastırlı İsmail Hakkı'nın, "İslâmiyetin Bahş Ettiği Hürriyet-i Âmme" ismiyle; sayı 23, s. 352-353; sayı 24, s. 369-371; sayı 25, s. 385-387; sayı 26, s. 401-402'de yazdığı dizi yayınlanan makaleleri, *Sırat-ı Müstakim*'in sadece birinci cildindeki felsefî açıdan zengin içeriğe yüzeysel bir işaretten ibarettir. İkinci ciltte ise Muhammed Hayruddin "Maddiyûn" isimli makalesiyle, maddeci görüşlerin reddi kabilinden felsefî görüşlere bir eleştiri yapmakta ve dini referanslarla Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁶ Yine Mehmet Âkif'in Muhammed Ferid Vecdî'den "Maddiyûnun Şübehâtı İle Onların Butlânı" ismiyle çevirdiği ve maddeci felsefe nazariyeleri ile onları savunan filozofları ele alan⁶⁷, çeviri dizisi, ayrıca Âkif'in Muhammed Abduh'dan çevirisini yaptığı "Garb Medeniyete Nasıl Ulaşmış" isimli, sayı 38, s. 181-182'deki yazısı ile yine Ferid Vecdî'den, "Madde ve Mâverâ-i Madde"⁶⁸ ismiyle çevirdiği yazılar da dönemin felsefî anlayışını yansıtmaları bakımından önem taşımaktadırlar. Bu dergilerin bahsettiğimiz konular yönünden daha ayrıntılı taranarak eleştirel bir tarzda ele alınmasının düşünce dünyamıza önemli katkılar kazandıracağı kanaatindeyiz.

Burada şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, yukarıda da değindiğimiz gibi İslâmcıların bakış tarzı zamanın maddeci pozitivismine ve onun felsefî arka planına bir tavır olarak gelişirken

⁶⁶ Bkz. Muhammed Hayruddin, "Maddiyûn", *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 30, s. 60-62.

⁶⁷ Bkz. Muhammed Ferid Vecdî, "Maddiyûnun Şübehâtı İle Onların Butlânı", çev. Mehmet Âkif, *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 32, s. 91-94; c. II, sy. 33, s. 108—110; c. II, sy. 36, s. 153-155; c. II, sy. 37, s. 167-170.

⁶⁸ Bkz. Muhammed Ferid Vecdî, "Madde ve Mâverâ-i Madde", çev. Mehmet Âkif, *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 41, s. 238-240.

bir yandan da karşımıza agnostik yeni bir felsefî reaksiyon olarak çıkmaktadır. “İslâmcılık geleneksel İslâm’dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz. İslâmcılığın rekabet ettiği düşünceler, artık Hıristiyanlık gibi dinlerden ziyade pozitivism gibi 19. asır felsefeleridir.”⁶⁹ Yani İslâmcı hareket zamanın alternatif fikrî akımlarını da dikkate almak durumundaydı. Çünkü İslâm dünyası ve Osmanlı, maddeci Batı karşısında o an için yaşadığı zorlukları, onunla rekabet edemeyişin ümitsizliği, sosyal alanda belirginleşen uçurumu ve neticesinde karşı karşıya kalınan Batı kaynaklı problemler nedeniyle, farklı yönelişleri çözüm olarak algılayabilirdi. Dolayısıyla Batı’nın problem çıkarıcı felsefî, ilmî, pozitivist yönüne açılan savaş, daha doğrusu onu göz ardı ederek öze dönüş, İslâm dünyasının kurtuluş reçetesi olarak bir çözüm hâline getirilmeliydi. Bu bağlamda V. Başçı İslâmcı görüşü savunanların bu konuları ele aldığı Sebilürreşad’a, maddeci ve pozitivist dünya görüşlerinin yayılması karşısında, karşıt görüşlerin ifade edildiği bir yayın organı olarak işaret eder.⁷⁰ “İslâmcılık rakip olarak ideolojileri alır, ama aynı zamanda rakip ideolojilerden işine yarayan, sistemine almakta mahsur görmediği veya zaruri gördüğü unsurları eklektik biçimde iktibas eder. 19. asır “terakki” felsefesinin, İslâmcılığın temel unsurlarından biri hâline gelmesi bunun örneğidir. Artık söz konusu olan Batılı ideolojilerin, felsefelerin dünyasına nüfuz etmek, onlarla diyaloga girmektir. İslâmcılığın sahip olduğu yeni sorunsallar geleneksel İslâm’da yoktur.”⁷¹ Bu hâliyle İslâmcı düşünürleri Gazzalî’nin felsefî yöntemini yeniden yorumlayan kişiler olarak da ele alabiliriz. Öte

⁶⁹ Mümtaz’er Türköne, *a.g.e.*, s. 28.

⁷⁰ Vahdettin Başçı, *a.g.m.*, s. 15.

⁷¹ Mümtaz’er Türköne, *a.g.e.*, s. 29.

yandan İslâmcıların akla yükledikleri anlam ve onunla meselelere çözüm getirmeleri çok önemlidir. Zira İslâm'ın yeniden doğuş yıllarına dönülerek ele alınmasında onun rehberliğine ihtiyaç duymuşlardır ve problemlere getirdikleri yeni yorumlarla da çözüm yolunda birikimlerini zenginleştirmişlerdir. “Klasik İslâm birikimi, Kur'an ve Hadisin spesifik olarak anlattığını hükümlerden, karşılaşılan yeni durumlar için uygun metotlarla hüküm çıkartılmasıyla oluşmuştur. İslâmcılar ise İslâm'a, Batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem olarak bakmak eğilimindedirler.”⁷² Şüphesiz bu oluşumun bir kaynağı olarak 19. asrın donanımına sahip değişimci akıl önemli bir yer tutmaktadır. İslâmcılar, içtihat kapısının kapalı olmadığı yönündeki mücadeleleri, yeni meselelere yeni çözümler üretilmesi yönündeki yaklaşımları ve Avrupa medeniyetinden istifade edilmesi gerektiği yönündeki tavırlarıyla, akli eyleme büyük önem vermişlerdir.

Bu aydınlar her alanda etkili olmaya çalışmışlardır. S. H. Bolay da İslâmcıların, dinin eğitime verdiği önem ve terakkiye mani olmadığı tarzındaki mücadeleleriyle, oluşturdukları pozitivism karşıtı bir dini spiritüalizmden bahsetmektedir.⁷³ Yani yıkıcı buldukları fikirlere, fikirle karşı koymada da başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Peyami Safa da ele aldığımız bu fikir hareketlerinin kahramanlarının aslında birbirleriyle örtüşen oldukça fazla beyanları olduğuna dikkat çekerek arada bir uçurumun olmadığını söyler.⁷⁴ “Sebilurreşad Mecmuasında muasırlaşmak temayülleri sezme imkânsız olmadığı gibi, Türk Yurdu da bir yandan Avrupa

⁷² Mümtaz'er Türköne, *a.g.e.*, s. 27.

⁷³ Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 43.

⁷⁴ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken, İstanbul 1993, s. 29.

medeniyeti, bir yandan da Gökalp'in tabiriyle "İslâm beynelmileliyeti" fikirlerine sarkıyordu... Ancak şahıslardan ve eserlerinden ayrı düşünölmek şartıyla, inkılâbdan evvel, böyle müstakil üç fikir cereyanı görölür. Hayat içinde bunlar birbirine karışıyordu: Türkçü-İslâmcı, Türkçü-Garbcı, İslâmcı-Garbcı ve Türkçü-İslâmcı-Garbcı, gibi fikir zümreleri peyda olmuştu. Yalnız bu zümrelerin ve bu şahısların galip temayüllerine ve nâzım fikirlerine itibar edilirse her birine sadece Türkçü sadece Garbcı veya sadece İslâmcı demek mümkündür."⁷⁵

Felsefî düşünüş ve onun niteliği bakımından II. Meşrutiyet sonrası, öncesine göre daha verimli ve yoğun gözökmektedir. Bu konuda siyasî değişiklikler ve Avrupa kültürünün etkisi yanında eğitim kurumlarına felsefe dersleri konmasının da büyük payı olduğu görölmektedir.⁷⁶

II. Meşrutiyet sonrası Maarif Nezaretinin bir felsefe sözlüğü oluşturmak için kurduğu "Islahat-ı Felsefîye Lügatı"nı burada ayrıca ele almalıyız. Bu alandaki çalışmalar belki de son dönemdeki en gayretli felsefî çalışmaları oluşturur.⁷⁷ Bu eserin yazarları arasında bahsettiğimiz fikir akımlarının üyelerinin yer alması ayrıca önemlidir. Örneğin, Felsefe grubu terimleri için söz sahibi olan aydınlar arasında Ahmet Naim, Mahmut Esad, Ahmet Ağaoğlu, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Salih Zeki vs.⁷⁸'nin bulunmaları oldukça önemlidir.

Batılılaşma süreci ile başlayan değişimde, felsefe için uygun görölen içeriğin ve felsefî düşünceye verilen değerin, birbirinden az

⁷⁵ Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 29.

⁷⁶ Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 180.

⁷⁷ Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 22.

⁷⁸ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 276 vd.

çok farklı olmakla beraber, olumlu olduğu gözlenmektedir.⁷⁹

Kısacası Tanzimat sonrası gelişen fikir hareketlerinin mimarı olan aydınlar, taşıdıkları felsefî düşüncelerle kültür hayatımıza önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu sebeple onların eserlerini ve makalelerini dikkatlice incelemeli ve tahlil etmeliyiz. Bu hem mazimize olan bir borcumuz hem de katkılarıyla bugün ulaştığımız seviye için bir şükranımız olacaktır. Bu bağlamda H. Aydın tespitine göre; Atatürk ve Cumhuriyetin atf kaynağı Osmanlı tarihinde özellikle de Tanzimat ve Meşrutiyet'tedir. Bu dönemin Batı kültür değerleriyle şekillenen oluşumu, Cumhuriyete de yön vermiştir. Dahası ona göre, Tanzimat ve Meşrutiyet genç Cumhuriyetin Batı ile köprü kuran bağıdır.⁸⁰ Bu nedenle tarihten aldığımız güçle daha ileri hamleler yapmak için özellikle son dönem kültürel mirasımıza, daha gayretli çalışmalarla yönelmeliyiz.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Osmanlı İmparatorluğunun son 200 yıllık tarihi süresince gelişen fikir hareketlerinin yansımalarını görebilmek için, müstakil felsefe veya tarih kitapları aramaya lüzum yoktur. Böylesi fikir hareketlerinin tesirlerini tam olarak algılayabilmek için, bu süre içinde ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerini, azınlıkların eylem ve söylemlerini, isyanları, girilen savaşları, saray içindeki güç dengelerini, siyasî oluşumları, dahası Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve devrimlerin ilanı ile temellenişini ele almak zorundayız. Bütün bu saydığımız oluşumlar ve onlara tepkiler zamanın mecmua ve gazeteleri ile edebî eserlerinde mevcuttur. Dolayısıyla bu kaynakların ciddi bir şekilde ele alınması

⁷⁹ Rahmi Karakuş, *a.g.e.*, s. 300.

⁸⁰ Hüseyin Aydın, *a.g.m.*, s. 2.

yakın dönem düşünce tarihimizin aydınlatılması açısından çok yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmayla bu yönde bir katkı sağlamış olmayı umuyoruz. Olaya felsefî faaliyet açısından baktığımızda da durum böyledir. Yani dönemin zengin gazete, dergi ve edebî eserlerini taramadan, “Osmanlı’nın son döneminde sistem kuran ve felsefenin temel problemleriyle ilgilenen bir filozof yoktur ve felsefe de çok etkili değildir” gibi bir sonuç etrafında odaklanmak bizce isabetsiz ve önyargılı bir tutum olabilir. Sanıyoruz, bugün modern dünyada da icra edildiği gibi, Ortaçağ’ın klasik anlayışının dışında bir felsefî oluşum ve hareketlilik Osmanlı’nın son döneminde canlı bir şekilde mevcuttu. Osmanlı’nın son döneminde özellikle insan ve toplum, siyaset ve devlet, değerler ve ahlâk, birey ve tarih, dil ve din üzerine yapılan fikir münakaşaları, günümüze ışık tutacak ölçüde derinlik arz etmektedir. Dahası bu konuları gün ışığına çıkarmak, o dönemin aydınlarına bir borç olarak kabul edilmelidir. Böylesi bir çalışma neticesinde onların fikirlerinin bugüne uzanan bir köprü olduğu daha açık bir şekilde ortaya konulabilecektir.