

Abdullah Cevdet ise bu görüşün tamamen yanlış olduğunu, Osmanlılar'ın Batı'nın bir talebesinden başka birşey olmadıklarını belirtmiş ve bir tek medeniyet bulunduğunu, bunun da Avrupa medeniyeti olduğunu, dolayısıyla bunun güllü ve dikenli ile alınmasının elzem olduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrasında söz konusu fikirler etrafında ikiye ayrılan Batıcılar'dan "tam Batıcılar" eskiden olduğu gibi *İctihad* mecmuasında tezlerini dile getirirken "kısmî Batıcılar" Celâl Nuri Bey'in liderliğinde *Serbest Fikir* (kapatıldıkça *Uhuvvet-i Fikriyye* ve *Hürriyet-i Fikriyye* adlarıyla çıkarılmıştır) dergisindeki yazılarında tam Batıcılığın Osmanlı Devleti'nin Batı'nın bir uydusu durumuna gelmesinden başka bir anlam taşımadığını belirtmişler ve bu alanda bir sınır çizilmesinin gerekliliğine işaret etmişlerdir. Celâl Nuri Bey bu dergideki yazılarında geleneksel değerlerden olumlu olanların seçilerek bunlardan faydalanma yollarının bulunmasını istemiştir.

II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma faaliyetleri incelendiğinde Garpcılar'ın, siyasi olmaktan oldukça uzak ve temelde fertte yeni bir ahlâk anlayışı gerçekleştirilecek sosyal değişim projesi ortaya koymuş oldukları görülmüştür. Nitekim daha sonra Garpcılar'ın bir bölümü Kurtuluş Savaşı'na destek olurken diğer bölümünün İstanbul hükümetleri tarafından önemli makamlara getirilmeleri, onların temel meselelerinin siyasi mücadele olmadığını göstermektedir. Ayrıca İttihat ve Terakki de özellikle yasal alanda Batılılaşma yanlısı çabalar içinde olmakla birlikte Garpcılar'ın temel yayın organı olan *İctihad*'ın yayın faaliyetini durdurmuştu. I. Dünya Savaşı sırasında en önemli yayın organlarının kapatılmış olması bu akımın faaliyetine büyük darbe vurmuştur. Bunun yanı sıra savaş şartlarının ve örfî idare makamlarının bu şartlar içinde sakinca kabul ettiği neşriyate izin vermemesi de bu kimselerin eylemlerini asgariye indiren bir diğer sebep olmuştur. Bu yüzden savaş yıllarında Garpcılar'ın Celâl Nuri Bey'in *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*'ndaki makaleleri ve Abdullah Cevdet Bey'in *İkdam* gazetesindeki kısa süreli başyazarlığı dışında bir yayın faaliyeti olmamıştır.

Kurtuluş Savaşı sonrasında kurulan yeni siyasi yapının temel dayanaklarından birisini de Batıcılık alanındaki fikirler meydana getirmiştir. Bu durum, II.

Meşrutiyet döneminin ünlü Garpcılar'ının yeni rejimdeki mevkileriyle de gözlemlenebilir. Kılıçzâde Hakkı Bey ve Celâl Nuri Bey yeni dönemde mebus olmuşlardır. Abdullah Cevdet de bizzat M. Kemal Atatürk tarafından kabul edilip Elazığ mebusluğu gündeme gelmişse de kişiliği hakkındaki olumsuz tesbitler bunu imkânsız hale getirmiştir (bk. ABDULLAH CEVDET).

Yeni rejim kendisini Osmanlı İmparatorluğu'nun bağlı bulunduğu değerler sistemiyle bütünleşme zorunda saymadığı, ayrıca demokratik kamuoyu kaygısı da taşımadığı için Batılılaşma konusunda çok daha radikal adımlar atmıştır. Tanzimat'tan beri süren ikili yapılar tesisi fikri ve eskinin yanında yeniyi yaşatma davranışı tamamen terk edilmiş ve her alanda tam bir Batılılaşma çabası başlatılmıştır. Cumhuriyet rejimi ulaşılması gereken hedef olarak da "muasır medeniyet" şeklinde tavsif ettiği Batı medeniyetini göstermiştir.

Garpcılar'ın II. Meşrutiyet döneminden itibaren ileri sürdükleri görüşlerden pek çoğu Cumhuriyet döneminde uygulama alanına konmuştur. Fert düzeyinde Batı değerlerini kabul ettirme yolunda önemli ve sert tedbirlerle desteklenen girişimler yapılmış, "Şapka İktisâsı Hakkındaki Kanun"da en belirgin biçimde görüldüğü gibi bu alanda daha önce yapılmamış uygulamalar ortaya konulmuştur. Başta Abdullah Cevdet'in yayımladığı *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* (İstanbul 1927) olmak üzere Avrupa âdâb-ı muâşeret kitaplarından uyarlanan pek çok rehber de bu dönemde yayımlanmıştır.

Eğitim alanında tamamen Batı usulleriyle çalışan müesseseler kurulmuştur (aş. bk.). Zikredilmesi gereken bir diğer büyük değişiklik, 1928 yılında Arap harfleri yerine Latin harflerinin kullanımının kabulüdür. Hukuk alanında da en önemli değişiklik, hiç şüphesiz 1926 yılında İsviçre medenî ve borçlar kanunlarının kabulü olmuştur (aş. bk.). Garpcılar'ın toplumda İslâmiyet'in oynadığı rolleri ikinci plana geçirmek alanındaki fikirleri de yeni rejimin uygulamalarından birisini teşkil etmiştir. Bu dönemde en ünlüleri *Le Bon Sans* (Descartes) olan pek çok eser maarif bütçesinden yapılan destekle Türkçe'ye çevirilmiştir.

Cumhuriyet rejimine geçiş ile bilhassa tek parti ve şeflik yönetiminin sonuna kadar, Batılılaşma resmî ideolojinin

önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Batılılaşma hareketine yönelik nisbeten bağimsız ve tenkitçi bakış açıları, Cumhuriyet'in Takrîr-i Sükûn Kanunu'na kadar olan dönemdeki yazılar istisna edilirse, 1950 sonrasında ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu alanda zikredilmesi gereken en önemli tenkitler, Mümtaz Turhan'ın *Garblılaşmanın Neresindeyiz* adlı eseriyle Ali Fuat Başgil'in medenî kanun ile ilgili makaleleridir.

Batılılaşma hareketinin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki etkileri ve sonuçları düşünüldüğünde bu çabanın yaşanan sosyal değişimin çok önemli bir belirleyicisi olduğunda şüphe bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebûbekir Râtib Efendi, *Seyahatnâme*, İÜ Ktp., TY, nr. 6096; *Bir Osmanlı Zâbiti İle Bir Ecnebi Zâbitinin Mükâlemesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 6623; Hamdi, *Beyân-ı Faide-i Cedide*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K 51 / 1; Koçi Bey, *Risâle* (Danışman); Mustafa Sâmî Efendi, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul 1256; Ahmed Midhat, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeret-i Yahut Alafranga*, İstanbul 1312; Ahmed Rızâ, *Batının Doğru Politikasının Ahlâken İflâsı* (trc. Ziyad Ebuzziya), İstanbul 1982; Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul 1933; Karal, *Osmanlı Tarihi*, V; Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1970; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979; Mümtaz Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul 1980; M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ts.; a.mlf., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul, ts.; Sabri Ügener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1981; Şerif Mar-din, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1983; *Mecmûa-i Funûn*, nr. 22, İstanbul 1280; Celal Nuri, "Şi-me-i Husûmet", *İctihad*, nr. 88, İstanbul 1329, s. 1949-1951; *Hayâl*, İstanbul, nr. 157, 5 Haziran 1921.



M. ŞÜKRÜ HANOĞLU

II. FELSEFİ DÜŞÜNCE

Fâtih döneminde açılmış olan medreselerin programı, o dönemin ilim anlayışında aklî ilimlere gereken önemin verildiğini göstermektedir. Ayrıca klasik çağın iki ünlü düşünürü olan Gazzâlî ve İbn Rüşd'e ait *Tehâfüt*'lerin yine aynı dönemde Hoca-zâde Muslihüddin ve Alâeddin-i Tûsî'nin kaleminde tartışılmış olması, medreselerdeki felsefî derinlik ve yatkınlığın bir işaretidir. Ancak Fâtih döneminde görülen bu canlılığı entellek-

tüel şahsiyetinde parlak bir şekilde yan-
sıran Molla Lutfî'nin sonunda kışkırtıcı-
ğa kurban giderek idam edilmesi, her-
halde XVII. yüzyıla gelindiğinde iyice far-
kedilecek olan yozlaşma ve gerilemenin
de ilk işaretiydi. XVI. yüzyılda Taşköpri-
zâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* adlı eserini
kaleme alarak felsefî ilimleri tanıtmaya
ve hatta din bakımından bu ilimlerin tah-
silinin gerekli olduğunu telkin etmesi ka-
lacı olumlu gelenekler oluşturmaya yet-
medi. Koçi Bey tarafından IV. Murad'a
sunulan lâyiha medresenin müessese ça-
pında geçirdiği bunalımı dile getiriyor-
du. Özellikle Kâtib Çelebi'nin, *Mizânü'l-
hak* adlı eserinde medresedeki felsefî
ilimlere karşı gösterilen aleyhtarlığı acı
acı eleştirme gereğini duyması, XVII. yü-
z yılın aklı ilimler ve medrese ilişkisi bakı-
mından sonun başlangıcını işaret ettiği-
ni göstermektedir.

Damad İbrâhim Paşa'nın oluşturduğu
tercüme kurulu içinde yer alan ve onun
emriyle Aristo'nun *Fizika*'sını Yunanca
aslından Türkçe'ye çevirip şerheden Yan-
yalı Esad Efendi, herhalde doğrudan
doğruya medrese ilim anlayışının bir
temsilcisi olarak değil şahsî kabiliyet ve
eğilimleriyle Osmanlı felsefî kültür tari-
hinde dönemi için bir istisna teşkil eder.
Yine Tanzimat'ın hemen öncesindeki dö-
nemde Gelenbevi İsmail Efendi'nin baş-
ta mantık ve matematik olmak üzere
felsefî ilimlerde gösterdiği başarıyı da
medrese geleneğine bağlamak mümkün
değildir. Zira medrese son zamanlara
kadar Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-
hikme* adlı felsefe el kitabına Kadı
Mîr'in yaptığı şerh ile yetinmiş görünmek-
tedir. Bunun yanı sıra Gelenbevi'nin man-
tık ve matematik anlayışının epistemo-
loji alanında klasik İslâm eserlerini aşan
bir başarı elde etmediğini, Batılı anlam-
da bir mantık - matematik anlayışının
Başhoca İshak Efendi'yle temsil edildi-
ğini belirtmek gerekir. III. Selim zama-
nında kurulan askerî eğitim kurumla-
rında modern bilimlerle yakından tema-
sa geçilmiş olması, bir Batılılaşma süre-
cinin başlamasından ziyade pratik as-
kerî amaçlı hedeflere ulaşma yolunda
Batı bilimiyle temastan ibaret görün-
mektedir. Batı'yla temasın bir kültür bu-
nalımına yol açması, Tanzimat ve son-
rasındaki genel fikrî atmosfer içinde ta-
bii bir gelişme olarak kendini göstere-
cektir.

III. Ahmed zamanının tarihçisi olan Na-
imâ ünlü tarihinde İbn Haldûn'un "dev-

letlerin ömrü" ile ilgili teorisine yer ver-
miş, ancak Osmanlı Devleti'nin bünye-
sinde başgösteren rahatsızlıkların hâ-
zık hekimler elinde giderilebileceğini
yazmıştı. O dönemde bir tarihçinin İbn
Haldûn'a ait teoriyi gündeme getirmesi
muhtemelen devletin âkibeti konusunda-
ki tereddüt ve kaygının ifadesiydi. Ancak
Mukaddime'nin Pîrîzâde'nin başladığı
ve Cevdet Paşa'nın tamamladığı Türkçe
tercümesi herhalde eski bünyeye ait bir-
çok uzvun yaşlanmış olduğu duygusunu
kuşvetlendirmiş olmalıydı. Bu yüzden
Tanzimat değişme ihtiyacının en somut
ve resmî ifadesi oldu; Batı medeniyeti-
nin gücü karşısında Osmanlı medeniyet
geleneklerine sınırsız olarak modernleş-
mek suretiyle mânevî ve kültürel bün-
ye üzerinde Batı'dan gelecek tahribata
karşı Osmanlı kimliğinin korunabileceği
tezi üzerine kurulan Tanzimat fikri bir
kültür ikiliği doğurdu. Meselâ bir yan-
dan Nâmk Kemal iktisadî liberalizmi
savunurken diğer yandan Ali Suâvi'nin
Gazzâlî'nin eserlerinden bir iktisat fel-
sefesi çıkarmaya çalışması bu ikiliğin
belirgin bir ifadesidir. Ayrıca eğitim sis-
teminde artık bir zorunluluk halini almış
olan mektep - medrese ikiliği de o dö-
nemin fikrî yapısındaki gelenekçi - mo-
dern çatışmasının bir simgesi haline gel-
miştir. Tanzimat zihniyetini çok güzel
ifade eden şu cümleler Nâmk Kemal'e
aittir: "İktisâb-ı medeniyete çalışan ak-
vâm için tamamı tamamına Avrupa'yı
taklit etmek neden lâzım gelsin? Birta-
kım hakâyık-ı ilmiyye vardır ki dünya-
nın hiçbir tarafında değişmez. Temed-
dün için Çinliler'den sülûk kebabı alma-
ya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalı-
lar'ın dansını, usûl-i münâkehâtını tak-
lide de hiçbir surette mecbur değiliz"
(bk. Ülken, *Tanzimat I*, s. 762).

Nâmk Kemal'in geleneksel kültür ve
çağdaşlaşma problemine bakışı Tanzi-



Teslimiyetçi
ve aktarmacı
Batılılaş-
ma karşı
İslâm
düşüncesine
ve kültür
değerlerine
önem
vermesiyle
tanınan
Ali Suâvi

mat aydınının fikrî tavrını temsil eder-
ken bir Tanzimat devlet adamı olan Âlî
Paşa'nın şu sözleri de geleneksel yapı
ile çağdaşlaşma arasındaki tezdî vur-
gulamaktaydı: "Biz yürümeliyiz, çok ge-
ride kaldığımız için hızlı yürümeliyiz. Fa-
kat çabuk yürüyeceğiz diye istem kazan-
larını havaya uçurmamalıyız" (bk. Ülken,
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, I, 60).
Bu yüzden Tanzimat devrinde Ali Suâvi
Efendi, İngiliz Kerim Efendi, Harputlu
Hoca İshak Efendi, Ömer Hilmi Efendi,
Cevdet Paşa gibi aydınlar Batı medeni-
yetine karşı gösterilen özel ilgiye bir tep-
ki olarak kültürel kimliğin esasını belir-
leyen konularda İslâm klasiklerini ter-
cüme ederek "istem kazanları"nın patla-
masını engellemeye çalıştılar. 1850-1860
yılları arasında edebiyat ve felsefe saha-
sında Batı'dan yapılmaya başlanan ter-
cümeler, gerçek bir Batılılaşma'nın veya
Batıcılığın değil Batı ile temasa geçme-
nin sonuçlarıydı. Ziya Gökalp'in kültür
ve medeniyet ayrımında ifadesini bula-
cak olan bu düalist zihniyet, her seviye
ve planda topyekûn Batılılaşma'dan ya-
na olan ve özellikle II. Meşrutiyet'ten
sonra fikir sahnesine çıkan Batıcı zihni-
yeti âdeta hazırlamış oldu. Çünkü Batı-
cılar Tanzimat'ın öngördüğü ve her iki-
sine de belli fonksiyonlar yükleyen ge-
lenekçi - modern ayrımını reddedip ra-
dikal bir zihniyet değişikliği oluşturmak
suretiyle bu düalizmi modernizm lehine
aşmak istiyorlardı. Batı felsefeleriyle te-
ması başlatan Tanzimat aydınları Batıcı
anlayışların yeşermesine zemin hazırla-
yan bir kültürel ortam oluşturmaya baş-
ladılar.

1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte Ba-
tı medeniyetinin tesirlerine resmen açı-
lan Osmanlı İmparatorluğu Batı'nın siya-
sî, edebî ve felsefî birikimini Fransız kül-
türü vasıtasıyla tanıdı. Bunda Fran-
sa'ya gönderilen öğrencilerin büyük ro-
lû olmuştur. Meselâ Şinâsi, Tanzimat'ın
mimarlarından Mustafa Reşid Paşa ta-
rafından Fransa'ya gönderilen önemli
bir simadır. Paris'e ikinci gidişinde Er-
nest Renan'la tanışan ve onunla çeşitli
defalar görüşen Şinâsi bu pozitivist fi-
lozofa ait fikirleri Fontenelle, Voltaire,
Montesquieu ve Concorcet'inkilerle bir-
likte *Tasvîr-i Efkâr* adıyla tek başına çı-
kardığı gazetede popüler seviyede yay-
maya çalışmıştır.

Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filo-
zofu August Comte'un Mustafa Re-
şid Paşa'ya yazdığı 4 Şubat 1858 tarih-

li mektup, pozitivizm konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslâm dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı İmparatorluğu'na "insanlık dini"ne intisap etmede kolaylıklar sağlayacağını ve devletin, Batı'nın yaşamak zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan "pozitif din" devresine geçebileceğini telkin etmişti. Midhat Paşa 26 Ağustos 1877 tarihinde Fransız pozitivistlerinin kendisine yazdığı aynı muhtevaya sahip bir mektuba verdiği cevapta İslâm dininin terakkiye ve medeniyete düşman olmadığını, Kânûn-ı Esâsî'nin kabulünde ulemânın desteği ve iş birliği olduğunu bildirmişti (bk. TT, III, 103-105). Bu tepkide İslâm dininin bir değer sistemi olarak "terakki"ye mâni olmadığını belirtmiş olması, gerçekte kadim "nizam" fikriyle modern "terakki" felsefesinin Tanzimat ruhundaki çatışmasını temsil ediyordu. Dolayısıyla terakki kavramının kazandığı merkezîlik, sağlanacak ilerlemenin hareket ve varış noktası konusundaki tartışmalara rağmen o dönemden sonra neredeyse bütün aydınların zihni yapısı için geçerli olmuş, felsefî tercihlerin ortak zeminini oluşturmuştur. Bir zihniyet değişikliğine olan talep, Batı felsefelerinin ülkeye girmeye başlamasıyla paralellik arzeder; ancak aydın bir seçkin zümre tarafından gerçekleştirilmek istenen bu değişim yolunda popüler neşriyat seviyesinin üstüne genellikle çıkılamamıştır.

Şinâsi'nin *Tasvîr-i Efkâr* gazetesi bu popüler çabanın ilk tipik örneği olmuştur. Modern Batı felsefelerinin Osmanlı Türkiye'si'ne intikali sürecinde aynı geleneği takip eden Münif Mehmed Paşa ve Ali Suâvi de Tanzimat'ın iki ucunu temsil eden iki önemli şahsiyettir. Mü-

nif Mehmed Paşa'nın II. Abdülhamid döneminde girilen eğitim reformlarındaki önemli rolünün yanı sıra gerçekleştirdiği ansiklopedik neşriyat, Batı'ya yönelik bir kültür anlayışı çerçevesinde Aydınlanma felsefesinin tanıtılması bakımından kayda değerdir. Özellikle *Muhâverât-ı Hikemiyye* (1859) adlı eseri, 1859-1868 yılları arasında Batı'dan tercüme edilen eserlerin ilki sayılan felsefî diyaloglardan biridir. On bir diyalogdan oluşan eserin beş diyalogu Voltaire'in *Dialogues et l'Enretien Philosophiques* adlı eserinden, biri Fontenelle'in *Dialogue des Morts* adlı eserinden, ikisi de Fénelon'un *Dialogues*'undan alınmadır. Münif Mehmed Paşa'nın, Petersburg sefiri Halil Bey başkanlığında 1861'de kurulan Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin yayın organı olan *Mecmûa-i Fünûn*'da "Târîh-i Hukemâ-yı Yûnân" başlığı altında kaleme aldığı felsefe tarihi de önemlidir. *Mecmûa-i Fünûn* XIX. yüzyıl Türkiye'sinde, Aydınlanma akımının neşir vasıtası olan *Grande Encyclopédie*'nin XVIII. yüzyıl Fransa'sında oynadığı rolü oynamaya çalıştı.

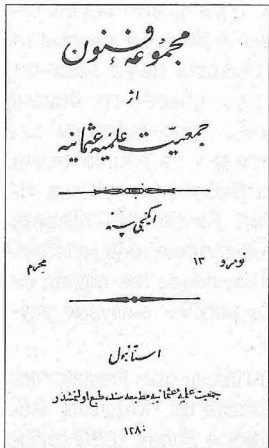
Siyasî iktidarla uzlaşmış olan Münif Mehmed Paşa'nın aksine Ali Suâvi Yeni Osmanlılar hareketinin temsilcilerinden Nâmîk Kemal'in takipçisi olmuş ve sonunda Çırağan Vak'ası'nda hayatını kaybetmiştir. Münif Mehmed Paşa'nın Batı kültürü ve felsefeleri konusunda aktarmacı ve yer yer teslimiyetçi bir tavır almasına karşılık Ali Suâvi kuşkucu, seçmeci ve kaynağa ulaşmaya çalışan bir tavır sergilemiştir. Daha da önemlisi o, geleneksel kültür değerlerine zihniyet değişikliğinin gerçek bir motoru gözüyle bakmıştır. Nitekim Münif Mehmed Paşa yalnızca Batı filozoflarından tercüme yapıp Ali Suâvi klasik İslâm düşünürlerinin tercüme ve yorumuna daha çok ağırlık vermiştir. Onun bir presokratik felsefe tarihi denemesi olan "Târîh-i Efkâr" başlıklı yazı dizisi, bu tavrının en meşhur istisnası olarak kendi çıkardığı *Ulûm* gazetesinde yayımlanmıştır. Fakat aynı gazetede Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmaların değerlendirildiği, İbn Sînâ'nın tanıtıldığı yazılar da yer almıştır. Stoacı karaktere sahip *Luğazü Kâbis* adlı Arapça metni *Tercüme-i Luğaz-i Kâbis-i Eflâtun* adıyla Türkçe'ye çevirip Paris'te yayımladı (1873); ayrıca Tehânevî'ye ait ünlü *Keşşâfû şıhlâhâtî'l-fünûn* adlı eseri de tercüme etmeyi tasarladığı bilinmek-



Batılı davranış şekillerini öğreten kitaplardan Ahmed Midhat'ın Avrupa Âdab-ı Muâşeret-i yahut Alafranga adlı eserinin ilk sayfası (İstanbul 1312)

tedir. XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin *Tertübü'l-‘ulûm* adlı eserini de Arapça'dan Türkçe'ye çevirdiğine bakılırsa onun geleneksel İslâm kültüründen hareketle bir ilim anlayış ve zihniyeti kurmaya çalıştığı anlaşılır (bk. Doğan, s. 95-129, 316-357, 516-519).

Nâmîk Kemal ve Ziyâ Paşa gibi aydınların Fransız Aydınlanma felsefesinin öncülerinden Rousseau'ya ait felsefî metinleri çevirmiş olmaları, esas itibarıyla Yeni Osmanlılar hareketinin oluşturmak istediği atmosferin bir ifadesi olmuştur. Ancak Batılı düşüncelerin yaygınlaştırılma- da siyasî taleplerin tek belirleyici olmadığı da Ahmed Midhat Efendi örneğinde görülebilmektedir. Yaptığı yoğun popüler yayınlarla Batı medeniyetini halka tanıtmaya faaliyeti çok etkili olmuş bulunan Ahmed Midhat, önceleri materyalist eğilimli iken daha sonra ateist ve materyalist eğilimlere sahip yazarlarla kalem mücadelesine girmiştir. Ancak onun kendi çıkardığı *Dağarcık* adlı dergide Lamarck transformizmine dayanarak insanın bir maymun türü (nesnâs) olduğunu ileri sürmesi din bilginleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Ayrıca onun bu fikrinde Darwin'e değil de Lamarck'a dayanması da ilginçtir (bk. Adıvar, *İlim ve Din*, s. 368). John William Draper'in *History of Conflict Between Science and Religion* (New York 1875) adlı eserini Fransızca tercümesinden *Nizâ-ı İlm ü Dîn* (1896) adıyla Türkçe'ye çeviren Ahmed Midhat, materyalist bakış açısıyla yazılmış olan bu eserin sonuna "İslâmîlik ve ilimler" başlığıyla tenkidî bir ek koymuştur. Bu kitabın neşri, geleneksel düzen ve modernleşme, sabit değerler ve ilerleme gibi ilk bakışta tezat teşkil eden ve bir kültür bunalımına yol açan kavramlara ilim ve din ikilisinin de eklendiğini gösteren çarpıcı bir örnektir.



Batı tefekkürüne dair yayınlarıyla Batılılaşma hareketine katkıda bulunan *Mecmûa-i Fünûn*'un 13. sayısının kapağı

Yine de terakki fikrinin vazgeçilmezliğiyle İslâm'ın ilim ve medeniyet dini olduğu hükmü birleştirilerek ulaşılan İslâm'ın terakkiye engel olmadığı önermesi muhafazakâr çevrelerce sık sık işlenecektir. Ancak bu formülün genel bir kabule mazhar olmadığı ya da Batılılaşmış aydının buhranını aşmasına yardım etmediği de ilk Türk pozitivist ve natüralisti olarak tanınan Beşir Fuad'ın felsefî şahsiyetinde gözlenebilir. Felsefî bir cereyan olarak pozitivismi ilk defa Türkiye'ye getiren ve işleyen Beşir Fuad bu terakki ile paralel olarak edebiyatta realizm ve naturalizmi savunmuş, edebiyat tarihimizdeki "hayâliyyûn-hakîkiyyûn" tartışmasına pozitivist felsefe yönünden katılmıştır. Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, De La Mettrie, Diderot gibi pozitivist, materyalist ve evrimci felsefe temsilcilerini de Türkiye'de ilk tanıtan odur. Kur'ân-ı Kerim'i yalnızca Fransızca tercümesinden okuyacak kadar kendi kültür dünyasından kopmuş, Osmanlı Devleti ve kültürünün geçirdiği bunalıma tamamen materyalist-pozitivist Batı filozoflarından mülhem reçeteler sunmaya çalışmış ve sonunda intihar etmiş olan bu kişi, Türkiye'deki kimlik probleminin yakın geçmişteki kökleri hakkında fikir veren bir çehredir.

Yeni Osmanlılar hareketine benzer başka bir muhalif kesim Türkiye'de pozitivist fikirlerin girmesinde önemli roller oynamıştır. Felsefî bakımdan en önemli çehresini Abdullah Cevdet'in teşkil ettiği bu grup, sonraları İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak teşekkül etti. Bu cemiyet ismini Paris pozitivistlerinin parolası olan "ordre et progrès"den (nizam ve terakki) almıştı. Aynı cemiyetin önemli isimlerinden Ahmed Rızâ'nın Paris'te neşrettiği *Meşveret* dergisinin klışesinde de bu parola yer almaktaydı. Onun 1922'de Paris'te *La faillite morale de la politique Occidentale en Orient* adıyla yazdığı, Batı'ya karşı yer yer öfkeli yer yer kırılgan tenkitlerden oluşan kitabının bile temel tezleri onun bir Türk pozitivist olarak kaldığını göstermektedir.

Abdullah Cevdet ise Türkiye'de biyolojik materyalizmin gelişmesinde önemli bir toplumsallaştırma fonksiyonu görmüş olan Mekteb-i Tıbbiyye'de okumuştur. Beşir Fuad ve Rıza Tevfik gibi kimselerin de aynı okuldan yetişmiş olmaları ilgi çekicidir. Mekteb-i Tıbbiyye'nin

bu özelliği kazanması ise Fransız aydınları arasında pozitivismin hâkim olduğu bir dönemde bu ülkeden getirilen kitap ve eğitimcilerin etkisiyle dini sosyal gelişme önünde bir engel olarak gören ve bundan dolayı da ilerici iddialarıyla toplum değerlerine karşı çıkan bir aydın tipinin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından İbrâhim Temo'nun Felix Isnard'a ait *Spiritualisme et Matérialisme* (Paris 1879) adlı kitabı kendisine vermesiyle düşünce yapısı tamamen değişen Abdullah Cevdet, dindar bir geçmişe sahip olmasına rağmen materyalizme yönelmiştir. Ayrıca materyalist filozof Büchner'i tanınması bu fikirlerinin pekişmesini sağlamıştır. Kendisi materyalist düşüncelerin popüler bir dille işlenmesi ve tabiatıyla kendi insanına İslâm'a aykırı değilmiş gibi tanıtılması gerektiğine inanmıştır. Nitekim Ludwig Büchner'in *Natur und Geist* adlı eserini *Goril* adıyla tercüme ettiğinde (Ma'mûretülâziz 1311) kitabı, "Hikmet müslümanın kayıp malıdır" hadîs-i şerifiyle takdim etmiştir. Büchner'in ünlü *Madde ve Kuvvet*'inden ilk defa Türkçe'ye parçalar çevirip *Fizyolociya-i Tefekkür* (1308) adıyla neşreden de odur. Tam tercümesi yaklaşık on sekiz yıl sonra Bahâ Tevfik (Ahmed Nebil ile) tarafından neşredilecek olan bu kitaptaki tanrı fikriyle ilgili bölümleri Abdullah Cevdet çevirmemiştir. Ayrıca sık sık İslâm'ın ilk dönemini övmesi ve hatta İslâm'ın saf haline dönüşmesi yolundaki düşünceleri de gerçekte samimi bir selefîlik

ruhu içinde ileri sürülmüş olmayıp aksine yalnızca Abdullah Cevdet'in kendi dünya görüşüne aykırı bir tarihî tecrübe olan İslâm medeniyetini bir çırpıda ortadan kaldırmaya yarıyordu. Onun bu görüşleri ileri sürme cesaretini, Cenevre'de tanıma ve konuşma fırsatını bulduğu ünlü İslâm reformcusu Şeyh Muhammed Abduh'tan aldığı sanılmaktadır. Abdullah Cevdet, İslâm'ın özüne dönüş düşüncesinden dolayı Abduh'un, "... derdimizin nereden geldiğini, ne olduğunu, ne ile kâbil-i tedâvî olduğunu pek iyi anladığını..." belirtmiştir (bk. Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, s. 137). Ancak gerçekte Abdullah Cevdet'le Muhammed Abduh'un niyetleri taban tabana zıttı. Nitekim onun Dozy'den yaptığı *Târîh-i İslâmiyet* tercümesi, Hz. Muhammed'in hayatını marazî psikolojiyle temellendirdiği için İslâmcı kanattan çok tepki almış ve onun modern Türk düşünce tarihinde bir dinsiz olarak tanınmasına yol açmıştır.

Felsefede Batılılaşma'nın yoğunluk kazandığı II. Meşrutiyet dönemi fikrî ortamının, artık adına Garpcılık denilebilecek düşünce akımını iyice şekillendirdiği görülmektedir. Özellikle Abdullah Cevdet'in *İctihad* dergisinde ifadesini bulmuş olan Batıcılık, Celâl Nuri gibi isimlerin de katıldığı, temelde materyalist değerleri esas alan ve halkın dinine ancak uygun bir telkin mekanizması teşkil ettiği için değer verir görünen bir hareket olmuştur. Aynı geleneğe bağlı olan Bahâ Tevfik, materyalizm çığırının ateşli savunucularından biri olarak kurduğu Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüp-

Batı âdâb-ı muâşeretinin aynen benimsenmesini sağlamak maksadıyla yayımlanan kitapların en önemlilerinden biri olan Abdullah Cevdet'in *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* adlı eserinden bazı sayfalar (İstanbul 1927)



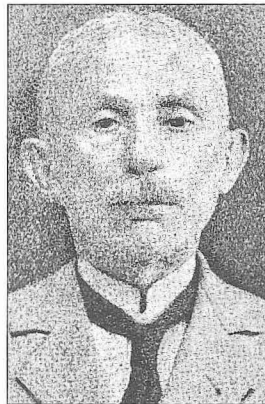
hanesi adlı yayıneviyle dikkat çekici bir neşriyat faaliyetine girişti. Türkiye'nin ilk felsefe dergisini de *Felsefe Mecmuası* adıyla o çıkarmıştır (İstanbul 1913). Özellikle Büchner'den çevirdiği *Madde ve Kuvvet* adlı kitap üniversite öğrencileri arasında materyalizmin yayılmasında etkili olmuştur. Ayrıca A. Fouillée'den *Târîh-i Felsefe*, Ernest Haeckel'den *Vahdet-i Mevcûd: Bir Tabîîyyât Âliminin Dini* adlı kitapları Ahmed Nebil ile çevirmiştir. Nietzsche üzerine bir monografi çalışmasıyla O. Lacquerre'in feminizm konusundaki bir kitabını çevirip (*Feminizm - Âlem-i Nisvân*, İstanbul, ts.) neşretmiş olduğunu da felsefi faaliyetleri arasında zikretmek gerekmektedir.

"Filozof" lakabıyla tanınan Rıza Tevfik de modern Batılı felsefelerin Türkiye'de tanınmasında oldukça etkili olmuş bir şahsiyettir. Onun kendisi için bu lakabı benimsemesi, yalnızca felsefi konulara duyduğu ilginin bir göstergesi sayılmalıdır. Bunun ötesinde belli bir ekole bağlı olmadığı gibi felsefi bir sistem de koymuş değildir. Ancak gerek felsefe yazarlığı gerekse öğretmenliği boyunca felsefi konuları renkli bir üslûpla ve çok defa da Doğu düşünürleriyle karşılaştırarak edebiyat havası içinde vermesi onu başarılı bir popüler felsefe yazarı yapmaya yetmiştir. Orta öğretimde felsefe dersinin okutulmasına ön ayak olan Rıza Tevfik'in 1912'de özel bir lisede okuttuğu felsefe dersinin ne kadar cazip bir üslûpla verildiği, bu derslerin daha sonrakı kitaplaşmış şekli olan *Felsefe Dersleri*'nden (İstanbul 1330) anlaşılmaktadır. Doğu ve Batı dillerinin başlıcalarını biliyor oluşu felsefi tecessüsü ve velûd bir yazar oluşuyla birleşmiş, bu sayede Türk okuru birçok çağdaş Batı filozofunu onun kaleminden tanıma imkânı bulmuştur. Kendi ifadelerine bakılırsa Rıza Tevfik liberalist ve evrimci görüşlerinden dolayı Herbert Spencer'i çok beğenmekteydi. Bunun yanı sıra Darwin ve John Stuart Mill de özel ilgi alanına girmektedir (bk. Korlaelçi, s. 291). Tamamlayamadığı *Kâmûs-ı Felsefe* (İstanbul 1330-1334) adlı ansiklopedik sözlük ile Abdülhak Hâmid'in şiir dünyasında sanatla felsefeyi birleştirmeye çalıştığı *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi* (İstanbul 1934) adlı eserleri felsefi çalışmalarının öteki önemli ürünleridir. Önceleri ateist bir şair ve yazar olan Rıza Tevfik, ölümünden altı yıl önce (1943) kendisiyle yapılmış bir röportajda XIX. yüzyıl bilim anlayışının meka-

nik bir dünya görüşü ilham ettiğini, bunun aydın zümrenin materyalist olmasına yol açtığını, fakat XX. yüzyıldaki ilmi keşiflerin bu telakkileri yıktığını söylemiş ve ilmin yetki alanı dışındaki metafizik âlemin ancak din ve Allah inancıyla kavranabileceğini ifade etmiştir (bk. Korlaelçi, s. 310-313).

XX. yüzyıldaki ilmi anlayışların materyalizmi yıktığı fikri esasen İslâmcı yazarların çıkışı noktasını teşkil etmiştir. Onlar bu noktadan hareketle geliştirdikleri materyalizm aleyhtarı güçlü tenkitleri İslâm'ın ilim dini olduğu fikriyle birlikte verimli kılmaya çalışmışlardır. Bu fikrin özellikle vurgulanması, Fransız filozofu Ernest Renan'ın olumsuz telkinleriyle başlayan, İslâm'ın ilmi ve fikri terakkiye engel olduğu şeklindeki genelleşmiş tavra bir cevap gayesini gütmekteydi. *L'Avenir de la Science* adlı eserinde İslâm dini ve medeniyetine hakaretler yağdırmış olan Renan, 1883'te Sorbonne'da verdiği "L'Islamisme et la Science" başlıklı bir konferans yüzünden müslüman düşünce çevrelerinde oldukça tepki uyandırmıştı. Bu tepkiye *Renan Müdafaaanâmesi* adlı eseriyle katılan Nâmik Kemal, Renan'ı cehalet ve subjektiflikle suçlayarak İslamiyet'in ilim ve terakkiye engel olmadığına dair deliller ileri sürmüştür. Daha önceki bir önemli tepkiye de Cemâleddin-i Efgânî'nin Paris'te neşredilen *Journal des Débats* (1883) dergisinde Renan'a verdiği cevapta rastlanmaktadır. Bu yazının Nâmik Kemal'i etkilemiş olabileceği de ileri sürülmektedir (Keddie, s. 22).

II. Meşrutiyet sonrasında bazı İslâmcı çevreleri etkileyecek olan Efgânî ekolü İslâm'ın bir ilim ve medeniyet dini olduğunu, felsefi ilimlerin medeniyetin geleceği bakımından hayatî önem taşıdığını vurgulamaktaydı. Cemâleddin-i Efgânî'nin



Batılilaşma hareketiyle ortaya çıkan materyalist fikirleri tenkit eden İslâmcı yazarlardan İsmail Fenni (Ertuğrul)

nin "Felsefenin Yararları" başlıklı makalesi bu gayretin tipik bir örneğidir. Efgânî'ye göre felsefi tavır İslâm düşüncesindeki canlanışın odağını teşkil etmelidir. Felsefi araştırmalar İslâm'ın ruhuna zıt olmak bir yana tam tersine emredilmiş, övülmüştür (bk. Keddie, s. 46). Ayrıca Efgânî'nin Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han önderliğindeki pozitivist-materyalist hareketi eleştirmek amacıyla kaleme aldığı ve daha sonra öğrencisi Abduh tarafından *er-Red 'ale'd-Dehriyyîn* adıyla Arapça'ya çevrilen kitabı, evrimci materyalist felsefeye karşı sistemli tenkidin ilk örneklerindendir. Esasen 1892'de halifeye sunulmak üzere kaleme alınmış olan bu kitap, Yâkubzâde Münir Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilerek Abdülhamid'e sunulmuştur (bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 351).

Materyalist akımlara karşı tenkitler yöneltmede Türkçe'de Efgânî reddiyesinden daha ciddi ve nitelikli bir gelenek oluşmuştur. Abdullah Cevdet'in Büchner tercümelerine karşı İsmail Ferid'in kaleme almış olduğu *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* (İstanbul 1312) başlıklı reddiye ile Harpütizâde Mustafa Efendi'nin *Red ve İsbât* (İstanbul 1330) adlı yine Büchner materyalizmini hedef alan eseri, nisbeten zayıf bir karşılık sayılsa bile Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni gibi yazarların ortaya koyduğu tenkitler, İslâmcı çevrelerdeki felsefe bilgisinin derinliğini ispat edecek eserlerdir. Şehbenderzâde'nin, Celâl Nuri tarafından kaleme alınmış olan *Târîh-i İstikbal* adlı eserin I. cildi olan *Mesâil-i Fikriyye*'deki materyalist fikirleri tenkit gayesiyle yazdığı *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332) adlı eseri ile ateizmi reddettiği *Allahu İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul 1328-1330) adlı eseri bu açıdan önem taşır. İsmail Fenni de *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul 1928) adlı reddiyesini daha çok Büchner'in iddialarına karşı yazmıştır. Ayrıca onun André Lalande'dan Türkçe'ye uyarladığı *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul 1341), Türk felsefe literatürüne değerli bir katkı sayılmalıdır. Söz konusu reddiyelerin en temel özelliği ise modern bilim ve felsefelerin ışığında kaleme alınmış olmaları, bunun ötesinde modern bilim ve felsefe hareketlerini yakından ve derinlemesine takip etmede rakiplerini fazlasıyla gölgede bırakmış bulunmalarıdır.



Celâîl Nuri'nin Batı'daki Türk-Müslüman düşmanlığı ele alan ve bütün Batıların in tepkisine yol açan 'Şime-i Husûmet' başlıklı yazısının ilk sayfası (İctihad, nr. 88, İstanbul 1329)

Şehbenderzâde ve İsmail Fenni'nin kendilerine felsefî çıkış noktası olarak İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd* doktrini seçmiş olmaları ve bu tavırlarını ilmi ve felsefî delillerle temellendirme gayretleri, o dönemin düşünce hayatı bakımından anılmaya değer gözükmemektedir. İsmail Fenni'nin *Vahdet-i Vücûd* (İstanbul 1928) adlı eseri bu gayretin bir ürünüdür. Bu tavra, yine felsefî tenkit yazılarıyla ünlü Mehmet Ali Aynî *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim* (İstanbul r. 1339/h. 1341) adlı eseriyle iştirak etmiştir. Batılı oryantalist Nieberg tarafından bu eserin Fransızca'sına yöneltilen şiddetli tenkit ise bir Ortaçağ mutasavvıfının görüşlerini modern bilimin verileriyle mukayese etmenin felsefî yersizliği noktasında toplanmaktaydı. Ancak Mehmet Ali Aynî'nin Louis Massignon ile ilmi mektuplaşmalarda bulunan mitlelerarası üne ulaşmış bir fikir adamı olduğu ve Edebiyat Fakültesi'nde felsefe tarihi profesörlüğü yaptığı kaydedilmektedir (bk. Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 487-489). Ayrıca Carra de Vaux'nun Gazzâlî ile ilgili incelemesinin serbest tercümesini yapıp *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî* (İstanbul 1327) adıyla neşretmiştir.

Bu tasavvuf eğilimli yazarlara karşılık yine aynı kuşaktan İzmirli İsmail Hakkı'nın daha ziyade İslâm felsefesi tarihi

ve kelâm ilminin modernleştirilmesi konuları etrafında eser verdiği görülmektedir. Aynı gibi bir üniversite profesörü olan İzmirli bu yenilikçi tavrı fıkıh ve fıkıh metodolojisi sahasında da sürdürmüştür. Özellikle İslâm felsefesi tarihi konusunda kaleme aldığı yazılar, günümüzde oldukça canlanmış olan araştırmaların çekirdeğini oluşturmuştur. *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul 1939) adlı eseri klasik kelâm konularının modern Batı felsefeleri ışığında yeniden ele alındığı bir denemedir. Ayrıca Batı ve İslâm filozoflarını mukayese ettiği, ölümünden sonra yayımlanmış olan *İslâm Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese* (Ankara 1952) adlı risalesi, müslüman mütefekkirlerin önde gelen Ortaçağ ve Yeniçağ filozoflarıyla karşılaştırıldığı ve orijinal görüşlerinin sıralandığı didaktik bir çalışmadır. Eser müslüman düşünürlerin teorik başarıları açısından en modern filozoflarla bile kıyaslanabilecek kudrette oldukları fikrini telkin etmektedir.

İzmirli'nin İslâm filozof ve bilginlerine ait başarıları gündeme getirmesi ve kelâm ilmini yenileştirme çabaları, Efgânî-Abduh ekolü tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan yenileşmenin bir iştirakçisidir. Ancak bu ekolün Türkiye'deki gerçek yansıması, gerek doğrudan temimler gerekse dolaylı tesirlerle Mehmed Âkîf'in çıkardığı *Sebilü'rreşâd* dergisinde kendisini hissettirmiştir. Ünlü tefsir bilgini Elmalılı Hamdi Yazır'ın Paul Janet ve Gabriel Seailles'dan *Tahlîlî Târih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul 1341) adıyla çevirdiği felsefe tarihi, Batı felsefeleriyle yakından ilgili İslâmî düşünce çevrelerinin geleneğini devam ettirmiştir. Daha sonraları Ferit Kam'ın *Vahdet-i Vücûd'u* (İstanbul 1331) ile nihayet İzmirli İsmail Hakkı'nın öğrencisi olan Ahmet Hamdi Akseki'nin *İbn Sina Felsefesi ve Gazâlî'nin Ruh Nazariyesi* başlıklı henüz basılmamış çalışmaları, felsefî ilgilerin klasik İslâm düşüncesi çerçevesinde devam ettiğinin bir göstergesidir.

Çağdaş Türk düşünce hayatıyla özel ilgiler kurmuş olan, eserleriyle hâlâ felsefe çevrelerinin gündeminde kalan Muhammed İkbal, İngiliz ve Alman felsefesini yakından tanımış ve İslâm dünyasının fikrî bunalımını İslâm düşünce geleneğinden hareketle aşmaya çalışmış bir büyük mütefekkiridir. Daha çok şiirlerinde dile gelen ve ilhamını önemli ölçüde Mevlânâ'dan alan tasavvufî aşk yolunu

felsefî tahlil metoduyla iç içe sokmasını bilmiş ve bu ikisini dinî düşüncenin canlanması için temel kabul etmiştir. Onun *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eseri, İslâm kültürü ve Batı felsefelerine vukufiyetinin delili olan felsefî bir şaheserdir. Düşününürün 1928-1929 yıllarında Madras, Haydarâbâd ve Aligarh'ta verdiği altı konferansa dayanan bu eserini Sofi Huri *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (İstanbul 1964), N. Ahmed Asrar da *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (İstanbul 1984) adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Cumhuriyet dönemine doğru felsefî çalışmalarda Batı'ya biraz daha yakınlık sağlandı. Dârülfünun Fen Medresesi hocalarından Mehmed Refik tarafından *Einstein Nazariyesi* (İstanbul 1338/1922) adlı bir kitabın neşredilmesi, Batı'da yaşanan ilmi-felsefî devrimin nisbeten yakından takip edildiğini göstermektedir. Daha önceleri Sâlih Zeki'nin Henri Poincaré ve Alexis Bertrand'dan çevirdiği eserler de yeni bilim felsefelerinden aydınları haberdar etmişti. Bu tür çalışmalar günümüze kadar artarak sürmüştür.

Cumhuriyet döneminde başlıca eğilimler olarak pragmatizm, Bergsonculuk ve diyalektik materyalizm göze çarpmaktadır. Başta Mehmed Emin (Erişirgil) olmak üzere bir grup aydın tarafından William James ve John Dewey'in fikirleri savunuldu. Mustafa Sekip Tunç ise sezgicilik felsefesinin kurucusu olan Bergson'un birçok eserini Türkçe'ye çevirdi ve pozitivizmin dar kalıplarını yine Batı modern felsefesi içinde aşmaya çalıştı.

1923-1928 yılları arasında yayımlanan otuz kadar çeviri ve telif felsefe kitabı arasında Mehmed Emin'in [Erişirgil] *Kant ve Felsefesi* (1923) adlı eseriyle Ziya Gökalp ile başlayan Durkheimciliğin takipçisi olan Mehmed İzzet'in, asistanı Orhan

Kıyafetlerinden dolayı birbirini tenkit eden alafanga ve alaturka giyimli iki kadını gösteren bir karikatür (Hayâl, nr. 157, 5 Haziran 1291)



Sâdeddin'le çevirdiği Karl Vorlander'in *Felsefe Tarihi* de (1927-1928) ayrıca zikredilebilir. 1930'lu yıllar Türkiye'deki felsefe çalışmalarına oldukça hareket getirmiştir. Bu dönem Reichenbach, Ernst von Aster gibi felsefe hocalarının Türkiye'ye geldiği dönemdir. Reichenbach Viyana çevresi yeni pozitivist ekolüne mensuptu; ancak önemli bir etki sağlamadı. 1936'da gelen Ernst von Aster ise Yeni Kantçı görüşü benimsemiş bir felsefeciydi. Onun üniversitede İslâm felsefesi okutulması yolundaki girişimleriyle kurulan kürsüye Hilmi Ziya Ülken getirilmiştir. Bugün Türkiye'de oldukça gelişmiş olan İslâm felsefesi araştırmaları İzmirli'den sonraki bu ikinci girişime çok şey borçludur. O dönemdeki felsefî hareketliliğin başka bir göstergesi de Haydar Rifat'ın idaresindeki *Dün ve Yarın* serisinde görüldüğü üzere çeşitli Batılı ideolojiler hakkında çok sayıda kitabın yayımlanmış olmasıdır. Bu seri içinde sosyalizm hakkında olanlar önemli yer tutuyordu. Haydar Rifat'ın J. Bordardo'dan çevirdiği *Tarihî Maddecilik* adlı kitap bu dizide yayımlandı.

Daha önceki bazı sönük başlangıçlar göz ardı edilirse 1919'da çıkarılan *Kurtuluş*, 1920'de çıkarılan *Aydınlık* dergileri tarihî maddecilik akımının popüler seviyede tanıtıldığı birer mektep olmuşlardı. 1931'de Şevket Süreyya'nın öncülüğünü yaptığı *Kadro* dergisi Türkiye'de inkılapların durmadığı şeklindeki ana fikri yine tarihî maddecilik esası üzerinde işlemiştir. Kerim Sadi, Hikmet Kuvılcım, Sabiha Zekeriya (Sertel), diyaletik materyalizm hakkındaki teorik ve polemik yazılarıyla göze çarpan şahsiyetler olmuşlardır. Bunlardan Kerim Sadi'nin, "Bahâ Tefvik, Suphi Ethem ve emsali gibi acemi çaylakları maskaraya çeviren felsefe tarihî müderrisinin [Mehmet Ali Ayni] otoritesi"ni sarsmak üzere

onun *Felsefe-i Ülâ* adlı kitabındaki tercüme bozukluklarını dile dolması ilginçtir (bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I, 632). Burada adı geçen "acemi çaylaklar"dan ikincisi, Türkiye'nin ilk *Felsefe Mecmuası*'nda özellikle Darwinçilik ile ilgili yazılarıyla dikkat çekmiş bir kişidir (bk. Akgün, s. 280-311).

1940-1946 yılları arasında meslekten bir felsefeci olan Hasan Âli Yücel'in Millî Eğitim bakanı olduğu dönemdeki tercüme faaliyeti sırasında çok sayıda felsefe klasığı Türkçe'de yayımlanmıştır. Bu faaliyet, yine meslekten bir felsefeci olan II. Meşrutiyet dönemi yenilikçi Maârif Nâzırı Emrullah Efendi'nin liselere felsefe dersi koydurup devlet eliyle telif ve tercüme kütüphanesi kurdurması ve burada felsefî eserler neşretmesi gayretlerinin tipik bir devamıdır.

Daha sonraki dönemlerde var oluşçuluk akımının Türkiye'nin sanat ve fikir çevrelerinde oluşturduğu etki, 1970'li yıllara gelindiğinde radikal ideolojik arayışların sisleri arasında dağılıp gitmiştir. Özellikle 1960 anayasasının getirdiği özgürlük ortamından faydalanan sol çevreler, materyalist ve marksist eserlerin hummalı bir faaliyetle tercümesine girişmiş ve 1980'lere gelinceye kadar bu sahada neredeyse çevrilmedik eser bırakmamışlardır. 1980'li yılların getirdiği yeni ortamın bu akımı yeni arayışlara ittiği gözlenmiştir. Bu arada K. R. Popper gibi Ortodoks pozitivist yumuşatan bilim filozoflarının yanı sıra Wittgenstein gibi bilim dilini sorgulayan mantıkçı düşünürlerin görüşleri fazla yoğun olmayan bir sıklıkta tartışılmıştır. Alman filozoflarından Nietzsche ve Heidegger'e de sınırlı bir ilgi gözlenmektedir. Bunların yanı sıra Frankfurt okulunun tenkitçi literatürünün tanınması yardım edecek kitaplar nisbeten ilgi görmüştür. Ancak bütün bu ilgilere tekabül eden ciddi bir çeviri faaliyetinin bulunduğu söylemek zordur. Bu dönemde genç kuşak müslüman düşünce çevrelerinin de özellikle pozitivistliği sorgulayan felsefe akımlarını yakından tanımaya çalıştığı, post-modern literatür ile yakından ilgilendiği ve İslâm felsefe mirasını yeniden keşfetmeye çalıştığı gözlenmektedir. Bu çabayı sürdürenlerin, kurucuları Batı felsefesi literatürünü yakından tanıyan ve kültürde Batılılaşma aleyhtarı olan *Hareket*, *Büyük Doğu* ve *Diriliş* gibi dergilerin etrafında oluşmuş ekollerin dinamizmini devraldıkları söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Rızâ, *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası* (trc. Ziyad Ebuzziya), İstanbul 1982, s. 221-227; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 757-775; a.mlf., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, I-II; M. Şerefettin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 463-467; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 47, 94, 110-111, 142-143; a.mlf., *İlim ve Din*, s. 322-345, 368-369; M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul 1969; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 341-357, 369-380; a.mlf., *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, İstanbul 1985, s. 123-132; Nikkie R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, London 1983, s. 22, 46; İsmail Doğan, *Türk Kültür ve Eğitimiine Katkıları Açısından Mehmet Tahir Münif Paşa ve Ali Suavi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma* (doktora tezi, 1983), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 95-129, 316-357, 516-519; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Ankara, ts.; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, ts., s. 5-28, 137; a.mlf., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul, ts., s. 9-57; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986, s. 310-313; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 280-311; "Devlet-i Aliye'nin Eski Sadrazamı Devletlû Reşit Paşa Hazretlerine", "Altes Midhat Paşa Hazretlerine, Osmanlı İmparatorluğu Eski Sadrazamı" (trc. Ümid Meriç — Mehmet Ali Meriç), *TT*, III (1985), s. 103-105; Şerif Mar-din, "Batıcılık", *CDTA*, I, 245-250; Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", a.e., III, 762-774.



İLHAN KUTLUER

III. EĞİTİM VE ÖĞRETİM

Tanzimat'tan kısa bir süre öncesinde Osmanlılar'daki öğretim kurumları şunlardır: 1. Din ilimleri öğretimi yapan okullar: Sıbyan mektepleri (ilkokullar), medreseler (orta ve yüksek öğretim okulları). 2. Askerî ve teknik okullar: Mühendishâne-i Bahri-i Hümayun (1773), Mühendishâne-i Berri-i Hümayun (1793), Tıbhâne-i Âmir ve Cerrahhâne-i Ma'mûre (1826), Mekteb-i Ulûm-i Harbiyye (1834), Muzika-i Hümayun (1834). 3. Genel öğretim kurumları: Rüşdiyeler (1839), Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye (1839), Mekteb-i Maârif-i Adliyye (1838). Bunların dışında saray ve ordu eğitim kurumları olarak Osmanlılar'ın ilk asırlarından beri devam eden Enderun Mektebi ve Ace-mi Oğlanları Mektebi vardı.

Osmanlı orduları XVIII. yüzyılda Avrupa orduları karşısında birbirini takip eden yenilgilere uğrayınca bunun sebeplerini aramaya başlayan aydınlar ve idareciler



Batı kültürünün mütlak üstünlüğüne savunan Mustafa Sami Efendi'nin Avrupa Risâlesi'nin ilk sayfası (İstanbul 1256)