



**T.C.**  
**TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE DİN VE TANRI**  
**TASAVVURU: İBRAHİM ŞİNASİ, ABDULLAH CEVDET, BAHA**  
**TEVFİK VE AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN GÖRÜŞLERİNİN**  
**DEĞERLENDİRİLMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Büşra GEDİKBAŞ**

**Danışman: Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN**

**TOKAT- 2023**

## BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN danışmanlığında hazırlamış olduğum “SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE DİN VE TANRI TASAVVURU: İBRAHİM ŞİNASİ, ABDULLAH CEVDET, BAHA TEVFİK VE AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

Büşra GEDİKBAŞ

İmza

## JÜRİ KABUL VE ONAY SAYFASI

**Büşra GEDİKBAŞ** tarafından hazırlanan “**Son Dönem Osmanlı Düşünürlerinde Din ve Tanrı Tasavvuru: İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi’nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 07.11.2023 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)**

**İmzası**

Üye (Başkan) : Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA

.....

Üye (Danışman): Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

.....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ali YILDIRIM

.....

ONAY

...../...../.....

Doç. Dr. Yusuf TEMÜR  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## TEŞEKKÜR

Lisansüstü eğitim süreci boyunca desteğini esirgemeyen sayın danışman hocam Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN'e, eğitim hayatımın her aşamasında yanımda olan desteklerini her daim hissettiğim, yorulduğumda sözleriyle dinlendiğim aileme sonsuz teşekkürlerimle.

Yaşanan deprem afetinde hayatını kaybeden vatandaşlarımıza ithafen sonsuz rahmetle...



## ÖZET

### SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE DİN VE TANRI TASAVVURU: İBRAHİM ŞİNASİ, ABDULLAH CEVDET, BAHA TEVFİK VE AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

GEDİKBAŞ, Büşra

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

Kasım 2023, v + 109 sayfa

Bu çalışma, XIX. ve XX. yüzyıl son dönem Osmanlı düşünürlerinden İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi'nin din ve Tanrı tasavvuruna yönelik görüşlerini incelemektedir. Bu dönemde ortaya çıkan fikir akımları, akademik çalışmalardan faydalanılarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmanın amacı ise son Osmanlı döneminde ismi duyulmuş ve düşüncelerini halkla paylaşmış düşünürlerin, fikir akımları ve düşüncelerinin ele alınması olarak belirtilebilir. Ayrıca XIX. ve XX. Yüzyıl'da Tanrı tasavvuru ve düşünürlerin Tanrı tasavvurları konusu yer almaktadır. Sonuç olarak da düşünürlerin düşünceleri arasındaki ilişki değerlendirilmiştir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda fikirler üzerinden çıkarsama yapıldığında, Tanrı tasavvurunun birbirinden farklı olduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda araştırma, gelecek çalışmalar için literatüre katkıda bulunmasının beklenmesi ve araştırma sonucunda veriler doğrultusunda araştırmacılara yol göstermesi açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Düşüncesi, Tanrı Tasavvuru, Fikir Akımları, Materyalizm, Pozitivizm.

## ABSTRACT

### RELIGION AND GOD IMPROVEMENT IN LATEST OTTOMAN PHYSICIANS: AN EVALUATION OF THE OPINIONS OF İBRAHİM ŞİNASI, ABDULLAH CEVDET, BAHA TEVFİK AND AHMET MİTHAT EFENDİ

GEDİKBAŞ, Büşra

Master's, Education Programs and Department of Philosophy and Religious Studies

Advisor: Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN

November 2023, v + 109 Page

This study examines the views of İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik and Ahmet Mithat Efendi, who were among the late Ottoman thinkers of the nineteenth and twentieth centuries, on religion and the conception of God. The intellectual movements that emerged in this period are analyzed in detail by making use of academic studies. The aim of the study is to examine the intellectual movements and thoughts of the thinkers who made a name for themselves in the last Ottoman period and shared their thoughts with the public. In addition, the conception of God in the nineteenth and twentieth centuries and the conception of God by thinkers are also included. As a result, the relationship between the thoughts of thinkers was evaluated. Document analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the research. As a result of the research, it was determined that the conception of God was different from each other when inferred from the ideas. In this context, the research is important in terms of contributing to the literature for future studies and guiding researchers in line with the data as a result of the research.

**Keywords:** Turkish Islamic Thought, Conception of God, Intellectual Movements, Materialism, Positivism.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| TEŞEKKÜR .....                                                        | i   |
| ÖZET .....                                                            | ii  |
| ABSTRACT .....                                                        | iii |
| İÇİNDEKİLER .....                                                     | iv  |
| GİRİŞ .....                                                           | 1   |
| BÖLÜM 1: SON DÖNEM OSMANLI DEVLETİNDE BİLİM DÜŞÜNCESİ .....           | 6   |
| 1.1. Son Dönem Osmanlı’da Bilim Düşüncesine Hâkim Olan Kuramlar ..... | 6   |
| 1.1.1. Pozitivizm .....                                               | 6   |
| 1.1.2. Darwinizm .....                                                | 16  |
| 1.1.3. Materyalizm .....                                              | 26  |
| BÖLÜM 2: SON OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE TANRI TASAVVURU .....             | 32  |
| 2.1. İbrahim Şinasi .....                                             | 32  |
| 2.1.1. İbrahim Şinasi’nin Hayatı ve Eserleri .....                    | 32  |
| 2.1.2. İbrahim Şinasi’nin Felsefe Anlayışı .....                      | 34  |
| 2.1.3. İbrahim Şinasi’nin Din Yorumu .....                            | 37  |
| 2.1.4. İbrahim Şinasi’nin Tanrı Tasavvuru .....                       | 43  |
| 2.2. Abdullah Cevdet .....                                            | 46  |
| 2.2.1. Abdullah Cevdet’in Hayatı ve Eserleri .....                    | 46  |
| 2.2.2. Abdullah Cevdet’in Felsefe Anlayışı .....                      | 49  |
| 2.2.3. Abdullah Cevdet’in Din Yorumu .....                            | 53  |
| 2.2.4. Abdullah Cevdet’in Tanrı Tasavvuru .....                       | 58  |
| 2.3. Baha Tevfik .....                                                | 61  |
| 2.3.1. Baha Tevfik’in Hayatı ve Eserleri .....                        | 61  |
| 2.3.2. Baha Tevfik’in Felsefe Anlayışı .....                          | 62  |
| 2.3.3. Baha Tevfik’in Din Yorumu .....                                | 65  |
| 2.3.4. Baha Tevfik’in Tanrı Tasavvuru .....                           | 70  |
| 2.4. Ahmet Mithat Efendi .....                                        | 76  |
| 2.4.1. Ahmet Mithat Efendi’nin Hayatı ve Eserleri .....               | 76  |
| 2.4.2. Ahmet Mithat Efendi’nin Felsefe Anlayışı .....                 | 79  |
| 2.4.3. Ahmet Mithat Efendi’nin Din Yorumu .....                       | 85  |
| 2.4.4. Ahmet Mithat Efendi’nin Tanrı Tasavvuru .....                  | 88  |
| DEĞERLENDİRME VE SONUÇ .....                                          | 95  |
| KAYNAKÇA .....                                                        | 100 |
| EKLER .....                                                           | 109 |

## GİRİŞ

Eski dönemlerden günümüze kadar, felsefe ve din konularının hayatımızın şekillenmesinde oldukça büyük etkilerinin olduğu gözlemlenmektedir. Tanrı kavramı hem dinde hem de felsefede çok önemlidir. İnsanların zihnindeki en büyük sorunlardan biri tanrının varlığıdır. Tanrı üzerine düşünmek ve yazmak; insanı ve evreni, yani yaratılmış olanı anlamlandırmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi anlamak, felsefenin, özellikle İslâm felsefesinin en önemli sorunlarından biridir. Tanrı'nın tabiatı, felsefede ve teolojide O'nun varlığı kadar çok tartışılmıştır. Felsefi teolojide, Tanrı'nın (salt) varlığından ayrı bir mahiyete sahip olup olmadığı ve (salt) zatından ayrı sıfatlara sahip olup olmadığı çok tartışılmıştır. Tanrı'nın varlığı, hem dinin hem de felsefenin en önemli konusudur. Hemen hemen her felsefeci Tanrı'nın varlığı hakkında fikirlerini ifade etmiş ve felsefelerinde bu konuya büyük önem vermişlerdir. Nitekim Osmanlı'nın son dönem düşünürleri de farklı filozof ve görüşlerden etkilenecek bir Tanrı tasavvuru oluşturma gereksinimi içerisine girmişlerdir. Bu çalışmada da Osmanlı'nın son döneminde yaşayan belli başlı düşünürlerin Tanrı tasavvurlarına dair düşüncelerine değinilmektedir.

Çalışma kapsamında görüşleri incelenen isimler İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi, Osmanlı'nın son döneminde Tanrı tasavvuru konusunda öne çıkan isimler olmuştur. İslamiyet'in önemli olduğu bu dönemde Tanrı tasavvurunun ele alınması oldukça önemli bir konudur. Bu doğrultuda, çalışma kapsamında Osmanlı düşünürlerinin felsefe anlayışı, din yorumu ve Tanrı tasavvurlarına yer verilmektedir.

Araştırmada incelenen isimlerden İbrahim Şinasi, XIX. yüzyılda Türk edebiyatına etki eden ve Türk edebiyatını yönlendiren yazarlardan biridir. İbrahim Şinasi, Osmanlı toplumunun, çağdaş uygarlığı takip ederek gelişebileceğini, bunun için de Batı'nın örnek alınması gerektiğini belirtmektedir. Eserlerinde genellikle edebî ve toplumsal eleştirilere yer vermiş, halkın anlayabileceği bir dil kullanmıştır.

Bir diğer isim olan Abdullah Cevdet ise yine Osmanlı'nın son dönemlerindeki önemli fikir ve siyaset adamlarından biridir. Ayrıca Jön Türk hareketinin başlamasında

etkili olmuş isimlerinden biridir. Ekonomik ve toplumsal kalkınma için seçkin kişilerin seçilip özel eğitimle yetiştirilmesi hakkında öneriler sunmuş, Osmanlı Milliyetçiliği yerine ülkedeki bütün ulusların eşitliğine dayalı bir görüşü savunmuştur.

Baha Tevfik, II. Meşrutiyet döneminde materyalist görüşü savunan bir yazar ve düşünürdür. Batı savunucusu olması dolayısıyla milliyetçilik akımının savunucularıyla sürekli birbirlerine eleştirilerde bulunmuşlardır.

Ahmet Mithat Efendi ise 1844-1912 yılları arasında yaşamış bir yazar, gazeteci, romancı ve nâşirdir. Yaşadığı döneme kadar Osmanlı'da sistematik bir felsefe yoktur. Ahmet Mithat Efendi, geri kalmışlık sebebi olarak görülen Doğu mistikliğine karşı Batı'nın ilerleme düşüncesine dayalı pozitivizmi ile organik materyalist Darwinci düşüncüyü savunmuştur. Servet-i Fünûn, Ulûm-i İktisadiye ve İçtimâiyât Mecmuası, Osmanlı'da pozitivizme katkıda bulunmuştur (Korlaelçi, 1986: 204). Bu dönem, materyalizm akımı yaygın bir şekilde dile getirilirken, alternatif olarak spiritüalizme de destek gelmiştir. Ek olarak, bu dönemde İslamcılık entelektüel bir anlayış olarak önemli bir yere sahip olmuştur (Akgün, 1996: 142). Din felsefesi, Meşrutiyet döneminde kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır (Dalkılıç, 2000: 11-17). Batı aydınları bu dönemde İslam ve mevcut durum hakkında felsefi tartışmalar yapmışlardır. Bazıları İslam'ı savunmuş, bazıları sloganik olarak görmüşler ve bazıları refleksif olarak görmüşlerdir.

Konu kapsamında literatüre bakıldığında; Coşkun (2006) tarafından yapılan bir araştırmada, Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde dini ve toplumsal temaları incelemiştir. Ateş (2017) tarafından yapılan araştırmada, Baha Tevfik'in Tanrı problemine yaklaşımını incelemiştir. Aynı şekilde Saygın (2016) tarafından gerçekleştirilen araştırmada ise Baha Tevfik'in materyalizm görüşlerini incelemiştir. Uçar (2018), Abdullah Cevdet'in din anlayışını ele alırken, bir diğer araştırmacı Demir (2011) de Abdullah Cevdet'in din algısını incelemiştir. Çapku (2017) tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise Abdullah Cevdet'in düşüncelerinde hümanizm olgusunu incelemiştir. Yapılan literatür taramasından da görüldüğü üzere, araştırmacıların sıklıkla tek bir düşünür üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak bu çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi'nin görüşleri bütüncül bakış açısıyla incelenmiştir.

### **Araştırmanın Konusu**

Düşünmek, insanlığın ortaya çıktığı günden beri sahip olduğu en önemli eylemlerden biridir. Bu eylem her konuda olduğu gibi Tanrı tasavvuru, yaratılış, inanç gibi konularda da oldukça önemli bir görev üstlenmektedir. Tanrı anlayışı zaman içerisinde oldukça farklılık gösteren bir konu olarak yer almaktadır. Dolayısıyla da bu konu kapsamında fikir sahibi düşünürler fikirlerini toplumla paylaşmaktadırlar. Deizmi savunan İbrahim Şinasi Efendi, Pozitivizmi savunan Abdullah Cevdet, Ateizmi kabul eden Baha Tevfik ve Teizmi savunan Ahmet Mithat Efendi, içerisinde oldukları toplum ve değerlerine uygun biçimde bu düşünceleri kabul etmişlerdir. Bu durum ise pek çok kişinin söz konusu düşüncelere yönelmesi üzerinde etkili olmuştur. Çalışma kapsamında da Osmanlı dönemindeki düşünürlerin düşüncelerinden ve etkilendikleri konulardan, felsefe anlayışlarından, din yorumlarından ve Tanrı tasavvurlarından söz edilmektedir.

Araştırmanın konusu, son dönem Osmanlı düşünürlerinde Tanrı tasavvurunun incelenmesidir. Çalışmanın kapsamı XIX ve XX. yüzyıllarla birlikte İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi'dir. İncelemeye dahil edilen isimler; deist düşünür İbrahim Şinasi, pozitivist düşünür Abdullah Cevdet ve materyalist düşünür Baha Tevfik, teist düşünür Ahmet Mithat Efendi olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda dört farklı düşüncenin savunucusu olarak dört farklı kişi incelenmiş ve bu isimlerin Tanrı tasavvurları dört farklı düşünce kapsamında incelemeye alınmıştır.

### **Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Düşünceler yalnızca ele alındıkları konuları etkiliyor gibi görünse de aslında düşünmek multidisipliner bir durum olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı Döneminde de farklı dönemlerde olduğu gibi birçok fikir akımları ve kuramlar bulunmaktadır. Bu dönem kapsamında birçok fikre karşı farklı fikirlerin ortaya çıkması söz konusudur. Dolayısıyla kıyasının yapıyor olması durumu konunun oldukça geniş bir biçimde ele alınmasını zaruri hâle getirmektedir. Din konusunun dolayısıyla da Tanrı'ya yönelik söz konusu düşüncelerin beraberinde Tanrı'nın varlığının sorgulanması gelmiştir. Çalışmanın amacı ise Osmanlı'da düşünür olarak nitelendirilen ve bu konularda eserler vermiş kişilerin çalışmaları doğrultusunda, Tanrı tasavvurlarının incelenmesidir. Osmanlı Döneminde ilme, düşünmeye oldukça önem verilmiştir. Son Osmanlı Dönemine kadar da

İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi gibi önemli isimler çalışmalar yapmışlardır. Dolayısıyla çalışmada bu önemli düşünürlerin felsefe anlayışları, dine bakış açıları ve Tanrı tasavvurları yer almaktadır. Çalışmada yer verilen bu isimlerin görüşleri, inanç konusunun ve düşünme biçimlerinin o dönemde nasıl bir yol izlediğini anlamak için oldukça önemlidir. Yapılan çalışma da hem bu açıdan hem de son Osmanlı Dönemi hakkında bilgi içermesinden dolayı literatüre önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.

### **Araştırmanın Sınırlılıkları**

Araştırma, XIX. ve XX. yüzyılda yaşayan düşünürlerden olan ve dört farklı görüşe sahip olan (teizm, deizm, pozitivizm ve materyalizm), İbrahim Şinasi, Abdullah Cevdet Baha Tevfik ve Ahmet Mithat Efendi ile sınırlandırılmıştır. İncelenen isimlerin eserleri Osmanlıca olup yazarların tüm eserlerine ulaşamamış olması da araştırmanın güçlüklerindendir.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, bir konu hakkındaki resmî belgelerin, dergi, makale, tez gibi akademik yayınların incelenerek bu yayınlar hakkında yorum ve değerlendirmelerin yapıldığı bir analiz yöntemidir (Kıral, 2020: 170-189). Doküman inceleme süreci belirli bir amaç göz önünde bulundurularak kaynakların bulunması, anlaşılması, kaydedilmesi ve değerlendirilmesi gibi birçok temel adımı içermektedir (Karasar, 2005).

Bu doğrultuda ise bu çalışmada, ilk olarak basılı kitaplar, dönemin süreli yayınları, yazarların mektupları gibi ulaşabileceğimiz eserler ile internet üzerinden erişim

sağlanabilen dijital kütüphaneler, sözlükler, ansiklopediler ile internet tabanlı makale veri tabanlarından yararlanılmıştır. Bununla birlikte daha önce konu kapsamında yapılan tezler, yayınlanan makaleler ve basılı kitaplar sıklıkla başvuru kaynakları olmuştur. Bu çalışmaları ele alırken kendi çalışma alanımıza uygun şekilde kronolojik tasnife riayet edilmiştir. Diğer taraftan dönemin sosyolojisi yaptığımız değerlendirmelerde göz önünde bulundurulmuştur. Yanlı ya da yanlış bilgiler vermekten uzak durularak rasyonel, tutarlı ve objektif olunmaya çalışılmıştır.



## **BÖLÜM 1: SON OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE BİLİM DÜŞÜNCESİ**

### **1.1. SON DÖNEM OSMANLI'DA BİLİM DÜŞÜNCESİNE HÂKİM OLAN KURAMLAR**

#### **1.1.1. Pozitivizm**

Rönesans düşüncesinin doğal bir neticesi şeklinde meydana gelen ve 1700 ile 1900'lü seneler arasında Batı'yı etkileyen Aydınlanma Dönemi, Tanrı'nın belirttiği unsurlardan uzaklaşılmasını ve dini anlamdaki unsurların toplumun üzerindeki etkisinin sarsılmasını tanımlamakla birlikte modern düşünce ve geçmişteki düşüncelerin sınırı olan çağı ifade etmektedir. Bu dönemde bulunan bilim adamları, Rönesans'tan miras aldıkları insan yaşamının düşünce kısmıyla ilgili fikirlerini daha da ileri düzeye taşımışlardır. Olguların ve nesnenin deneysel bir ortamda çözümlenmesi sonucunda maddi dünyayla sınırın belirlenmesi yolunda adım atılmıştır (Özlem, 2008: 63).

XVI. ve XVII. yüzyıllar bilimsel devrimin çıkış dönemi olarak nitelendirilmektedir. Bilimsel devrim kullanımıyla belirtilmek istenen gelişme, Batı ve Orta Avrupa'da ortaya çıkan bilimsel anlamda yaşanan gelişmelerin tamamı olarak değerlendirilebilir. Aydınlanma Çağı'ndan önce bilginin kaynağının Tanrısal olduğu fikri egemenken Aydınlanma Çağı'yla birlikte bilgi sorunu etik ve teolojiden ayrı olarak ele alınmış ve yeni bir felsefi disiplin ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle bu dönem dâhilinde, epistemolojiye bağlı olarak bilgi, olması gereken yani pozitif ve nesnel özelliklere daha yakın olarak bulunmaktadır (Özlem, 2008: 137). Aydınlanma Çağı'nda epistemolojiyi besleyen kaynak ise doğa bilimleridir. Doğa bilimleri, olgular arasındaki süreklilik ilişkilerini ampirik tekniklerle belirleyerek buradan doğal yasalara ulaşılmasını sağlamaktadır. Bilgi olarak nitelendirilen unsur, insan beyni ve insan duyusu arasındaki verilerin, başka bir ifadeyle rasyonel anlamdaki unsurlar ve ampirik unsurların bir araya gelmesi durumu sonucunda meydana gelmektedir (Özlem, 2008: 137-138). Bu durum da bilim kavramını önemli kılan, temellendirmesi konusunda epistemolojiyi esas alan doğa bilimlerinin meydana getirdiği doğrulardır.

XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı için önemli gelişmelerin yaşandığı zaman dilimidir. Fransa’da yer alan Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778) ve İngiltere’de bulunan Jeremy Bentham (1748-1832) gibi dönem filozoflarının, Newton’un yaptığı ampirik çalışmalardan, Descartes’in matematik ile mantık konularından etkilenmesi sonucunda farklı fikirlerin oluşmasından söz edilmektedir. Bu dönemin filozoflarına bakıldığında, mantık açısından yapılan tanımlamalar, insanlığın çevresindeki dünyanın anlamlı ve her şeyin daha iyi hâle gelmesini destekler niteliktedir. Rasyonel olarak tanımlanabilecek olan bir halkın hedefinin bilgi, mutluluk ile özgürlük olduğunu benimseyen çağın fikir çerçevesi, bu bilgiden yoksun olan geçmiş düzeniyle birlikte çok daha iyi bir geleceğin olmasını önleyen dönemin iktidarını da eleştirmektedir. Bu konu dâhilinde İngiltere’de de destek bulan bu düşünceler, düzenlemenin yapılmasının zorunlu olduğunu kabul etmiş, Amerika ve Fransa’da ise devrimin yolunun açılmasını sağlamıştır.

Paris’te yaşayan bireyler, 14 Temmuz 1789 tarihinde ekonomik ve sosyal kargaşa içerisinde olmalarına rağmen aydınlanma felsefesiyle birlikte mantığın sabit geleneklerinin etkisinde kalmışlardır. Böylece siyasette rejimin, saltçılığın ortadan kaldırılmasına yönelik bir devrim gerçekleştirmişlerdir. Gerçekleştirilen bu devrimin etkisi, Batı uygarlıkları içerisinde kalmayarak Doğu toplumlarında da etkili olmuştur. Bu gibi kapsamlı hareketler, ideolojik ve siyasi anlamdaki yeniliklerle birlikte, toplumların düşünce ve bilim ortamlarında da kendilerine ait yeni fikirlerin meydana gelmesine sebep olacak olan hür fikir ortamını güçlendiren bir kaynak olmaktadır. Bu dönemde yaşanan devrimin yaratmış olduğu farklı ve geniş fikir ortamında, temelini bu dönemden alan ve Auguste Comte’un (1798-1857) sistem hâline getirdiği bir felsefe teorisi olan “pozitivizm” meydana gelmiştir. Söz konusu teori doğada yaşananları doğru bilginin yalnızca tek kaynağı şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bu teori felsefi anlamda yapılan araştırmanın bilişsel anlamdaki ağırlığını kabul etmeyen burjuva felsefesinde bir eğilim olarak görülmektedir.

Günümüzde pek çok alan içerisinde sıklıkla kullanılan “*positivisme*”, 1800’lü yılların başlarında ortaya çıkmıştır. Comte’un ortaya atmış olduğu gibi pozitivizm ayrıca 1830 yılında yayımlanan *Pozitif Felsefe Dersleri* isimli kitabında açıklamış olduğu gibi bilim felsefesi olarak değerlendirilirken 1851 yılında yayımlanan *Pozitif Politika Sistemi* isimli kitabında yer vermiş olduğu gibi siyasal ve dini bir unsur olarak yer almaktadır

(Comte, 2015: 20-24). Pozitif ya da olumlu felsefe, pozitif bilimlerin kapsamında değerlendirilerek belirtilen felsefi düzene verilen isimdir. Pozitif felsefe, ilk olarak deneysel ve pozitif bilimin meydana getirdiği şeylerin sentezini konu edinen araştırmaları sürdürmektedir. İlerleyen aşamalarda Comte, bu felsefeyi geçmiş kapsamında değerlendirerek, insanlığın geçirmiş olduğu bilgi değişimini üç durum kanunuyla açıklamaktadır. Bu yasalar ise metafizik, teolojik ve pozitif aşamadır. Metafizik aşamada, tabiatüstü olan kavramlar, soyut kavramlar hâline gelmiştir. İnsan zekâsı teolojik düzeyde, çalışmalarını mutlak bilgiye, doğaüstü varlıklara göre değerlendirerek üç farklı geçiş aralığından oluşturmaktadır. Bu geçiş aralıkları fetişist dönem, monoteist dönem ve politeist dönem olarak tanımlanmaktadır (Comte, 2015: 36-40).

Evrenin dengesini sağlayan, yöneten ve kanunların oluşmasını sağlayan antropomorfik, bir diğer ifade ile insan gibi bir Tanrı, olmamakla birlikte kudret, güç ve prensiptir. Pozitif kademeye gelinmesi durumunda ise insanlık mutlağın ne olduğunun bulunmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda olaylar, gizli özellikler ve ilahî anlamdaki duygularla değil ancak deney ve gözleme dayalı olarak gerçek sebepleriyle açıklanmaktadır (Comte, 2015: 40-45).

Pozitif temelli felsefenin asıl niteliği konusunda, Comte'un geçmiş tanımlamalarında da görüleceği üzere, pozitif felsefenin ana niteliği bütün olayları hem değişmez hem de doğal yasalara bağlı şekilde kabul etmesidir. Yapılan araştırmaların tümünün hedefi bu yasaların keşfedilmesi ve onların mümkün olduğunca minimum seviyeye düşürülmesi yönünde düşünceler mevcuttur (Comte, 2015: 32-33).

Comte, insan zihninin üç durum kanununun son sürecini geçirmiş olduğunu açıklayarak, biyoloji, fizik ve kimyadan sonra ampirik sisteminin son aşamasında bulunan sosyal fizik, daha doğrusu sosyoloji biliminin kurulması ile pozitif felsefenin sona ereceğini belirtmektedir (Comte, 2015: 44-45). 1830 senesinde Comte'un yayınladığı *Pozitif Felsefe Dersleri* kitabı içerisinde sosyal fizikle birlikte ona ilk olarak doğa bilimlerinin pozitif tarafını kazandırmak için çalışmalar yaptığı ifade edilmektedir (Korlaelçi, 2014: 6). Bu amaca ulaşılması durumunda çağdaş felsefe sisteminin kurulmuş olacağı düşünülmektedir. Bunun nedeniyse gözlem yapılabilen tüm olayların astronomi, kimya, fizik ve biyoloji bilimleri içerisinde bulunmasıdır. Comte'un pozitif kurallar

olarak değerlendirdiği bu felsefe, konu dâhilinde öne çıkan isimlerden biri olan ünlü düşünür Bacon'ın düşüncelerinden ayrılmaktadır. Bacon, insanların zihninin doğadan yalnızca alıcı olması gerektiğini düşünmektedir. Kendisinden bir şey katması durumunda yaptığı şeyin bilim olmayacağını savunmaktadır (Swingewood, 2010: 46; Comte, 2015: 47).

İnsan beyninin tek hedefi yaşanan olayları yalnızca tek düze ve lekesi olmayan bir ayna olarak yansıtmasıdır. Comte'a göre zihnin kendisine ait düşünceleriyle bu konu hakkındaki düşünceleri olmadan bilimin yapılmasının mümkün olmadığını, insan beyninin bir olayı gözlemlemesi aşamasında ruhun tamamen çalıştığını düşünmektedir (Levy-Bruhl, 1970: 50-51).

Comte'a göre pozitivizm konusunda birçok bilim bulunmaktadır. Bilimler birden fazla olmakta ve bilgi yoğunluğunun artmasına bağlı olarak da bilimler arasında branşlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Bu bilimlerin gelişim göstermesi için de bilim insanlarının yetiştirilmesi gerekmekte ve bu insanların yalnızca pozitif bilim ile ilgilenmeleri gerekmektedir (Comte, 2015: 51-52). Bilimlerin farklı dallara ayrılmasıyla farklı bilgi dallarının bu süreçleri Comte şöyle ifade etmektedir:

“Bilimlerin pozitif kademeye ulaşım sağlamasında olaylar en genel, en basit ve en bağımsız şekilde astronomik olaylara, ardından da aynı nedenlerle birbirlerini izleyen yer fiziği olaylarına, kimya olaylarına ve son olarak da fizyolojik olaylarla birlikte pozitif enerjiye ulaşım sağlamışlardır” (Comte, 2015: 43).

Zaman geçtikçe bilimlerin açıklamalarında hem dogmatik hem de tarihî bir seyir izlenmektedir. Tarihî olarak tanımlanan bilgiler öğrenilen sıralamaya bağlı olarak açıklanmışlardır. Dogmatik olarak ise uygun bakış açısının olduğu ve günümüz koşullarında yeterli olan bilgiden eksik kalmış olunmasından dolayı bilim; kendi bütünlüğü içerisinde tekrar ele alınması, tek bir zihin açısından tasarlanması mümkün olacak biçimde ifade edilmeye çalışılmıştır (Comte, 2015: 98-100). Her bilimin asıl tarihinde yalnızca insanlığın doğrudan değerlendirilmesi sonucu anlaşılabilir. Dolayısıyla Comte'a göre bilimlerin tarihinin bilinmemesi durumunda, söz konusu bilimin tam anlamıyla tanınması mümkün olmamaktadır (Comte, 2015: 102).

Bilimlerin ortaya çıkması sonucunda, doğa felsefesini inceleyen Comte, temel bilimleri ölçülü şekilde incelemenin hem basit hem de kolay olan şekilden, zor ve farklı olana doğru incelemenin yapılmasının doğru olduğunu belirtmektedir. Bunun nedeni ise basit ve genel yaşanan olayların insanlara yakın olmayan olaylar olmasıdır. Bu nedenle olayların incelenmesi aşamasında oldukça sakin ve çok ölçülü bir zihne sahip olunması gerekmektedir (Comte, 2015: 111). Comte'un doğa olaylarını açıklaması sonrasında bu olayları inceleme şekillerine bağlı olarak iki temel sınıfa ayırmaktadır. Bu sınıflar; cansız varlıkların yaşadığı olaylar ve canlı varlıkların yaşadığı olaylar olarak ikiye ayrılmaktadır. Canlı varlıkların doğal şekilde diğerlerine göre farklı ve özel olmalarıyla birlikte canlı olmayan varlıkların olaylarıyla da bağlı durumdadırlar. Fizyolojik anlamdaki olayları bu nedenle inorganik varlıkların olayları sonrasında incelemek daha doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır (Comte, 2015: 112).

İnorganik fizik ise bu aşamada olayların birbirleriyle ilişkilerini aslına uygun şekilde; evrenin genel olayları ve dünya varlıklarının üretmiş olduğu olaylar olarak iki bölüm halinde incelemektedir. Yapılan bu inceleme sonucunda geometrik ve mekanik olarak göz fiziği veya astronomi ve yer fiziği ortaya çıkmıştır. Yer fiziği, belirtilen bölümlere göre ikiye ayrılmaktadır ve tam anlamıyla kimyanın ve fiziğin buradan ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Kimyanın yöntemli bir şekilde anlaşılması için fiziğin daha önceden biliniyor olması gerekmektedir. Çünkü tüm kimyasal olayların fiziki olaylardan daha karışık olduğu söz konusudur (Comte, 2015: 119).

Canlı cisimler özleri bakımından iki kategori içerisinde açıklanmaktadır. Yapılan bu ayırım asıl olarak insanoğlunu temel almaktadır. Bu olaylar sınıfı diğerlerinden daha özel ve karmaşık olarak ifade edilebilir. Bunun nedeni ise diğerlerine bağımlı olması ve onun üzerinde herhangi bir etkisinin olmamasıdır. İnorganik fizik dâhilinde hem fizyoloji hem de fizyoloji üzerine kurulmuş olan sosyal fizik olmak üzere iki farklı sınıfa ayrılmaktadır (Comte, 2015: 123). Comte bu olaylarda önce kişinin fizyolojik anlamdaki yasalarının etkisi ve sonuçlarının değişmesine neden olan, kendisini takip eden her kuşak üzerindeki etkisine bağlı olarak özel bir durum gözlemlemektedir. Dolayısıyla toplumsal konuları uygun şekilde incelemek için ilk önce kişisel yaşamla ilgili olarak yasaların derin hâle getirilmiş olan bilgilerinden başlanması gerekmektedir. İncelemiş oldukları olaylar ne derece eşit şekilde olsa da fizyoloji ve sosyal fiziğin birbirinden ayrı olduğu noktalar

bulunmaktadır. Türün kolektif bir şekilde incelenmesi kişinin incelenmesinin tam anlamıyla bir tündengelim şeklinde ele alınması olarak değerlendirilmesi mümkün değildir (Comte, 2015: 124-127).

Bu nedenle mecburi bir hale gelen sosyal fiziğin fizyolojiyle olan iç iletişimini önemseyerek kendisine ait doğrudan gözlemlerin tamamının üzerine oluşması gerekmektedir. Kısaca pozitif anlamdaki felsefe, arka arkaya gelmeleri, mecburi ve değişemeyecek bir bağlılıkla oluşturulmuş bütün varsayımsal görüşlerden bağımsız olarak konu edindikleri olayları basit ve derin bir şekilde karşılaştırılmasına dayanan beş temel bilime ayrılmaktadır. Bu beş temel bilim; fizik, fizyoloji, astronomi, toplum fiziği ve kimya olarak belirtilmektedir (Comte, 2015: 127-128).

Pozitivizmin bilimsel anlamdaki ilkelerini belirleyen ve pozitivizmin kurucusu olarak tanımlanan Comte'un düşüncelerinin belirtilmesi sonrasında özellikle de bu kavramdaki bilimsel düşünce, Ernest Renan'ın (1823-1892) *Bilimin Geleceği* adlı eserinde yer alan açıklamalarıyla çok daha net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu eserde; bilmek, tabii din amentüsünün ilk kelimesi olarak yer almaktadır. Çünkü bilmek, kişinin eşyayla münasebetini bireyin fikir hayatını anlamının ilk koşulu olarak değerlendirmektedir. Yaşam için zaruri olan hakikatin aslını sadece bir din olarak değerlendirebilecek olan bilim ve ardından gelen amentüleri sadece bilim yazacaktır (Renan, 1951: 16).

Üç hal yasasında açıklamış olduğu kişinin ilerleme aşamasında Comte, pozitivizm kavramının toplum içerisindeki inanç kurumunun yerini yalnız bir şekilde doldurmasının mümkün olduğunu varsaymıştır. İlk olarak bütün dinler pozitivizm dinine hazırlık yapılması şeklinde kabul edilmektedir. Pozitivizmin ortaya çıkmasıyla birlikte daha önceden var olan dinlerin etkisi ve geçerliliğinin yıkılması söz konusudur. Bu dinin amentüsünü bilimin yazacağı ifade edilmektedir (Korlaelçi, 2014: 19). Comte, ne kadar pozitivizmden daha öncesinde var olan dinleri kabul etmiyor olsa dahi, dinsiz olmanın mümkün olmadığını belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Geleneklerin muhafaza edilmesini sağlayan etken dindir. Din canlı varlıkları ve ölüleri anlaşılabilir kılmasının yanı sıra onların hissedilmesini de sağlamaktadır. Dinin olmaması, ruhani gücün de olması demektir. Dinin var

olması, egemenlik gibi tüm toplumlar için olması gereklidir. Tüm ahlaki anlamdaki disiplin, adalet ve kurallar onun varlığına bağlı olarak yürütülmektedir. Din toplumsal otoritenin tek temeli olarak yer almaktadır.”

Aynı zamanda yeni dinin kutsal formülü temel olarak düzen, kural olarak aşk ve amaç olarak da ilerlemek şeklinde belirtilmektedir (Korlaelçi, 2014: 19). Belirtilen formülle birlikte oluşan yeni ilah ise şöyle tarif edilmektedir:

“İnsanların pozitif yönlü doğmasıyla birlikte tek gerçeğin Allah olduğu düşüncesini esas almaktadır. İnsanlık genelde “*Büyük varlık*” olarak nitelendirilmektedir. Artık toplumsal anlamdaki varlığımızın tüm türleri, büyük bir varlık olarak belirtilen “*insanlığa*” bağlı olacaktır. İnsanların kendi duyguları onu sevmek için var olurken, yaptıkları hareketler de hizmet etmek amacıyla yapılmaktadır” (Korlaelçi, 2014: 20).

İlahî anlamdaki kurala ve ilahiyata bağlı olmayı Comte, gericilik olarak değerlendirmektedir. İnsanlığın pozitivizm kapsamında, Allah’ın yerine geçmesinin gerekliliğini şu şekilde açıklamaktadır (Comte, 2015: 221):

“Bugün yalnızca iki farklı sınıf bulunmaktadır. Bunlardan biri karmaşık biçimde başkanlığını Allah’ın yaptığı anarşik ve gericici kamp, diğeri ise düzenli bir şekilde insanlık için yapılmış olan düzenli ve ilerici kamptır”

Comte, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız edebiyatını oldukça etkilemiştir. Ölümünden sonra pozitivizm düşünceye paralel şekilde devam eden bireyleri, pozitivist düşünceleri R. Occidentale’yle birlikte yaygın hâle getirmeyi sürdürmüşlerdir (Korlaelçi, 2014: 54). E. Litte (1801-1881), E. Renan (1823-1890), H. Spencer (1820-1873), H. Tain (1823-1893), J. S. Mill (1806-1873), Pierre Laffitte (1823-1903), Emile Durkheim (1858-1917) pozitivizmin ilk olarak İngiltere ve Fransa olmak üzere birçok farklı ülkede yayılım göstermesi konusunda önemli konumda bulunan isimler olarak belirtilmektedir (Korlaelçi, 2014: 54). Özellikle dinî pozitivizmin Brezilya’da önemli ölçüde yayılım göstermesi ilginç bir durum olarak değerlendirilmektedir. Brezilya’da 1881 senesinde gerçekleşmiş olan devrimin pozitivizmle bağdaşmasıyla birlikte bu devrimden sonra Brezilya’nın bayrağının “*ilerleme, düzen*” sloganını taşımaya başladığı belirtilmektedir

(Korlaelçi, 2014: 55). Miguel Lemos ayrıntılı ve karmaşık tapınma ilkelerini aynı şekilde kullanarak pozitivistimin tapınaklarını kıskandırmış, dönemin eğitimden sorumlu bakanı Benjamin Constand, Comte'un pozitivist unsurlarına uygun olarak Brezilya'nın eğitim şeklini tekrardan düzenlemiştir (aktaran Korlaelçi, 2014: 56). Brezilya haricinde İtalya, Meksika, Şili gibi devletlerde de yayılım göstermiş durumda olan pozitivist öğretisi, 1789 Devrimi'nin Fransa'da gerçekleşmesiyle gerçek anlamda sistem hâline gelmiş ve özellikle de o süreçte Fransa'yla yoğun şekilde ilişkileri süren Osmanlı İmparatorluğu'nda da geniş anlamda destek veren bir kitleyle karşılaşmıştır.

Batı'nın karşısında kültür, sanayi ve teknik açılardan geri kalmış durumda olmanın sancılarını çeken, Fransız Devrimi'nin etkilerini daha güçlü bir şekilde hissetmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğunda, maddi anlamda yaşanan gelişmelerin bilim aracılığıyla yapıldığına dair olan inanç Tanzimat sonrasındaki süreçte Osmanlı aydınları arasında hâkim olan bir fikir olarak yer almaktadır. Pozitivistimin Osmanlı topraklarına girişinin birkaç yolla olmuştur. Bunlar; edebiyat akımları, devrin okullarında geçerli olan müfredata dâhil edilen pozitif anlamdaki bilim dersleri, eğitimi yabancı dil olan İngiliz ve Fransız okulları, Avrupa'ya eğitim amacıyla giden öğrencilerle birlikte eğitim kurumlarına gelen bazı uzmanlar, kurumlar ve derneklerin faaliyetleridir. Tam anlamı ile pozitivistimi benimseyen özel bir dernekten bahsedilemese bile bu derneğin üyelerinde pozitivistime yakınlık hissedilen bazı derneklerin varlığından söz edilmesi mümkündür. Yeni Osmanlılar Cemiyeti, pozitivistime karşı bir yakınlık duyan derneklerden en tanınmışıdır. Bu Cemiyette Batılı pozitivist filozoflarla ilişki kuran ilk isim İbrahim Şinasi'dir (1824-1871). Hem Mithat Paşa'ya destek olması hem de bazı cemiyet üyelerinin pozitif anlamdaki düşüncelerinin Osmanlı İmparatorluğunda özümsemesini destekleyecek eserlere vurgu yapmasında öne çıkan bir adım olmuştur (Korlaelçi, 2006: 214).

Pozitivist fikirlerin kabul edilmesiyle ilgili Batı'yla kurulmuş olan ilişkiler oldukça önemlidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ilk defa Mustafa Reşid Paşa'nın söz konusu bu yeni düşüncenin Osmanlı İmparatorluğuna dâhil olması konusunda önemli etkileri bulunmaktadır. Mustafa Reşid Paşa 1834 senesinde Fransızca bilmemesi nedeniyle Fransa'nın başkenti Paris'e orta-elçi olarak gönderilmiştir. Burada da Fransızcasını daha iyi bir hale getirmiştir. Fransa'da tanınmış kişilerle tanışması

konusunda Reşid Paşa'ya destek olacak kişi şarkiyatçı Silvestre de Sacy ile dost olmuş ve onunla olan ilişkisine bağlı olarak Kral Louis Philippe'in oğlu Prince de Joinville'yle Tanzimat Fermanı konusunda fikir alışverişinde bulunmuşlardır (Lewis 1953: 106). Bu iletişimle birlikte o zamanın tanınmış filozoflarından biri olan Comte ile olan bazı görüşmeleri vardır. Comte, Joinville'ye insanların inançları anlamına gelen pozitivizm kapsamında mektup yazmış, Reşid Paşa'dan bu dinin Peygamberi olarak pozitivizmi Osmanlı'nın içerisine de aşılmasını istemiştir (Comte, 2015: 225).

Pozitivizmi Osmanlı'ya yaymaya çalışan bir diğer isim ise İbrahim Şinasi olarak bilinmektedir. İbrahim Şinasi, 1849 yılında Paris'e gelmiştir. Beş yıl Paris'te kalarak dil konusuyla meşgul olmuştur. Pozitivist filozoflardan Emile Littré ve Ernest Renan'la arkadaşlığının da bu süreç içerisinde başladığından söz edilmektedir (Önal, 2007: 143-155). Şinasi'nin hem şiirlerinde hem de yazdığı yazılarda ortaya çıkan rasyonel perspektif, Osmanlı İmparatorluğu'nda yer alan ilk pozitivist yönelimi oluşturmuş ve ardından işlenecek olan temel unsurların sınırlarını belirlemiştir. Batı medeniyetini Paris özelinde değerlendiren Şinasi'ye göre Batı'da düşünsel gelişimin yapısındaki birliği düzenleyen kuvvet, Doğu'da sezginin şekillendirici fonksiyonunu Batı'da üstlenenin akıl olduğunu belirtmektedir. Şinasi'nin "Bir halk ki insaniyetin tezhib ve tenvirine memur olmakla itikadında bulunur, efrarı dünyaya askerlik yapmak amacıyla gelir" sözü bu dönemde söylenmiştir (Tanpınar, 2001: 202). Tanpınar'ın, Osmanlı Devleti'ne yakın olduğu, geçmiş zamandaki fikir biçimimizdeki, "*İ'lâ-yi kelimetullah*" (Allah'ın ismini çok daha yüceltmek amacıyla savaş vermek) düşüncesine oldukça yakın olduğu; sadece amacının farklı olduğu; insanlığın kendisine erişmesini amaçladığı belirtilmektedir (Önal, 2007: 155-169).

İttihat ve Terakki Cemiyeti, pozitivizmin Osmanlı'da da bulunmasını sağlayan farklı bir transfer yöntemidir. Cemiyet başkanı olan Ahmed Rıza, Comte'un pozitivizmin ilkesi şeklinde belirttiği Nizam ve Terakki adının cemiyetin ismi olmasını isteyecek düzeyde pozitivizmin etkisine kapılmıştır. Fakat İstanbul'da yaşayan kişiler bu ismi olduğu gibi kabul etmemişlerdir. İsimde "union" kelimesini kullanarak "*Union et Progres*" (İttihat ve Terakki) şeklinde bir slogan oluşturulmuş ve bu, cemiyetin adı olarak kabul görmüştür (Kuran, 1948: 61-62). Söz konusu dernek, 1895 yılında yayın hayatına başlayan *Mechveret* adlı gazetede pozitivist düşünce yapısının daha iyi hale gelmesi

açısından oldukça önemli bir konumda olmakla birlikte, bu gazetenin 26. baskısında yer alan Jön Türklerin, anayasasının kabul edilmesinin 20. senesi partisi için Café Voltaire’de vermiş oldukları yemeğe M. Delbert’in ve Pierre Laffitte’in (1823-1903) katılım sağladığı belirtilmektedir (Korlaelçi, 2006: 214-216).

Comte’un öğrencisi olarak kabul edilen P. Laffitte’i bir usta olarak değerlendiren Ahmed Rıza, *Revue Occidentale* isimli derginin 2. serisinin 19. cildinde bulunan listede pozitivismi Türkiye’de temsil eden kişi olarak yer almaktadır (Korlaelçi, 2006: 217). Pozitivizme paralel şekilde Ahmed Rıza’nın kardeşine yazmış olduğu mektubundaki satırları, dinî anlamdaki inanış ve geleneklerine karşı olan mücadelesini belirtmektedir (Korlaelçi, 2006: 217). Ahmed Rıza’nın düşüncesine göre pozitivist anlayış dinin yerini tam anlamıyla alana kadar, dinden vazgeçilmesi mümkün değildir (Korlaelçi, 2006: 218). Kadınların gelişmesiyle birlikte bağımsız olma durumlarının İslâm diniyle oluştuğunu açıklaması, farklı biçimde İslâm dininin bir barbar dini olmadığını belirtmek istemesi de konuyla ilgili olan düşüncesini desteklemektedir (Rıza’dan aktaran Korlaelçi, 2006: 218).

Beşir Fuad, pozitivismine yakın olarak tanımlanan başka bir düşünürdür. 1884 yılında İzmirli Ubeydullah Efendi’yle (1858-1937) birlikte çıkarmış oldukları Haver Dergisinde pozitivismine yakınlık seviyesini net bir şekilde belirten Beşir Fuad, dergi dâhilinde pozitif bilimler haricindeki bilimlerle alakalı makalelerin ve yazıların dergide yer almasını istememiş ve dolayısıyla da kabul etmemiştir (Korlaelçi, 2006: 216). Orhan Okay, Beşir Fuad’ı bilinçli, bilgili ve endişe etmeyen bir materyalist ve pozitivist olarak kabul edilmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu konuda Osmanlı aydınlarının arasında çizgisi en net olan kişilerden biri olarak görülmektedir (Okay, 2012: 15-17). 1883 senesinin sonlarında Beşir Fuad’ın intihar ederek yaşamının sonlanmasına kadar, yaklaşık dört senelik zaman diliminde oldukça yoğun ve kısa bir yazı yaşamının olduğu bilinmektedir. Edebiyat ve fenni ayırmayan, edebî anlamdaki gerçeklik düzeyini Osmanlı sınırlarına katmak isteyen Beşir Fuad, hem materyalizm hem de pozitivism kıyaslamasını gerçekleştiren yazılar kaleme almıştır (Okay, 2012: 6-7).

Ahmed Şuayb pozitivismi, Servet-i Fünun dergisinde hem eleştiri hem de felsefe yardımıyla olabilecek en güzel şekilde savunan kişilerden biridir. II. Meşrutiyet’le birlikte Osmanlı Devleti’nde özellikle pozitivismi insanlara açıklamak üzere Ulum-ı İktisadiye

ve İctimaiye isimli dergiyi Rıza Tevfik ve Cavit Bey’le beraber yayınlamışlardır. Pozitivizmi benimsemesine bağlı olarak, toplum konusunda felsefe, biyoloji ve sosyoloji çerçevesinde Taine’in etkisinde kalmıştır. Yazmış olduğu *Hayat ve Kitaplar* adlı eseri Osmanlı vatandaşlarının pozitivizme olan etkisi açısından önem taşımaktadır (Korlaelçi, 2006: 222).

Hüseyin Cahit Yalçın pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğunda temsilciliğini yapan son düşünürdür. 1896 yılında Mekteb-i Mülkiye’yi bitirmiş, sonrasında Servet-i Fünun’da farklı yazınsal metinlerle çevirileri yayınlanmıştır. Lacombe’nın çevirmiş olduğu *Edebiyat ve Hukuk* adlı eserinin, Servet-i Fünun isimli dergide yer alması sonrasında, Servet-i Fünun 1901 yılında yayın hayatına son vermiştir (Korlaelçi, 2006: 220).

Osmanlı İmparatorluğunda pozitivist düşünce şekline yoğun katkı sağlayan Hüseyin Cahit’in yapmış olduğu çeviriler bu dönemde öne çıkmaktadır. Caetani’nin *İslam Tarihi*’ni, Durkheim’in *Dinî Hayatın İptidai Şekillerini* ve J. S. Mill’in *Hürriyet*’ini Osmanlıcaya çevirmiştir. Dil bilgisinin kendisini skolastik bataklıktan alıkoyan tek şey olduğunu belirtmektedir (Korlaelçi, 2006: 220). Servet-i Fünun isimli derginin 347. sayısında yer alan *Edebiyat, Hariç Edebiyat* adlı makalesi dâhilinde Hippolyte Taine’yi kendisine rehber olarak benimsemesiyle Hüseyin Cahit’in yaptığı sanattaki doğruluk ve gerçeklik konusundaki düşüncelerini edebiyatımız dâhilinde uygulamamız gerektiğini savunmaktadır (Korlaelçi, 2006: 219-222). Bu ve buna benzer çok sayıda edebiyat hem toplum hem de sanat konusunu içeren yazıların pozitivizmin önde gelen isimlerinin etkisinin neler olduğundan söz eden Hüseyin Cahit’in, Türk toplumundaki pozitivist yapının sanat ve edebiyat üzerindeki etkisinin artmasını sağlayan önemli bir isim olduğu söylenebilir.

### 1.1.2. Darwinizm

Shrewsbury kasabasında 12 Şubat 1809 tarihinde Susannah Wedgewood’un (1765-1817 ve Warring Darwin’in (1766-1848) altı çocuğundan birisi olarak dünyaya gelen İngiliz doğabilimci Charles Robert Darwin, Darwinizmin mimarıdır (Desmond vd., 2004: 176-178). Eğitimine çocukluğunun geçtiği Shrewsbury kasabasının ilkokulunda başlayan Darwin, babası Robert Darwin’in özel isteği üzerine abisiyle birlikte Edinburgh

Üniversitesi'ne tıp eğitimi almak üzere gönderilmiştir (Desmond vd., 2004: 177). Darwin açısından üniversite dönemi çok daha acı verici olmuştur. Darwin on altı yaşındayken, üniversitede anestezişiz gerçekleştirilen ameliyatları çıplak gözle takip etmesine dayanamamasından dolayı, bir daha geri dönmek üzere 1827 yılında buradan ayrılmıştır (Beer, 1961: 321-338). Babası Darwin'in işsiz kalacak olmasından korkmasından dolayı papaz olmasına karar vermiştir. Darwin 1828 senesinde, Cambridge'deki Christ's College'a gönderilmiştir (Ruse, 1982: 16). Cambridge'de botanik profesörü John Stevens Henslow'la tanışma fırsatı bulan Darwin, profesörün verdiği nebatat derslerini yaklaşık üç sene almıştır. Darwin'in kendisine bir idol olarak belirlediği Henslow'la vakit geçirdiği zaman zarfında kendisine olan güvenini tazelemiş ve üniversiteden iyi bir dereceyle mezun olmuştur (Beer, 1961: 321-338).

John Stevens Henslow, R. E. Grant ve W. MacGillivray hocalarıyla birlikte olduğu zamanlarda kazanmış olduğu deneyimler hem akademik yaşantısında hem de bilimsel anlamdaki yükselişinde ilerleyen dönemlerde etkisini göstermektedir. Mezun olması sırasında Cambridge'de kalmayı sürdüren Darwin, 1831 yılında Henslow'un verdiği talimatlarla jeolog A. Sengwick'in Galler'in kuzey kısmında yapmayı planladığı jeoloji incelemelerinde bulunmuştur (Desmond vd., 2004: 178).

İngiltere Kraliyet Donanması bu dönemde, Robert FitzRoy komutasında bulunan "HMS Beagle" isimli gemi, Amerika Kıtası'nın haritasını çıkartması üzerine göreve gönderilmiştir. Darwin de Galler'de yaptığı araştırmalar esnasında 1831'de Cambridge'te Henslow'dan, yaşamını tamamen değiştirmesi yönünde haber alır. FitzRoy, yolda kendisine eşlik etmesi amacıyla Henslow'a teklifte bulunur fakat hocası Darwin'in bu işe çok daha müsait olduğunu düşünerek bu teklifi Darwin'e sorar (Ruse, 1982: 16).

Okulda yaptığı çalışmaları bitirdikten sonra Darwin, ailesinin yanına gelerek rahip olmasına yönelik beklentilerin aksine yaşantısını tamamen değiştirecek bir karar alır. Darwin Polymouth Limanı'ndan, FitzRoy önderliğinde HMS Beagle isimli gemiyle yolculuğa başlar (Openlibrary, 2022: 10-12). HMS Beagle'ın yolculuk süresi iki sene olarak planlanmış fakat bu yolculuk beş senede tamamlanabilmiştir. Planda ilk gidilecek yer Cape Verde Adaları, sonra Güney Amerika kıtasının kıyılarıyla beraber Galapagos ve Falkland Adaları, Avustralya, Yeni Zelanda ve 1836 yılında Cape Town'a gidilerek

seyahat tamamlanmıştır (Desmond vd., 2004: 178-179). Darwin, çıktığı bu uzun yolculuk sürecinde farklı farklı bütün gezdiği alanların fauna, flora ve jeolojisiyle ilgili kapsamlı bilgiler edinmiş, farklı notlar ve toplamış olduğu örneklerle birlikte İngiltere'ye 1936'da geri dönmüştür.

Yolculuğu esnasında yaptığı incelemelerde, hayatını bu ada içerisinde sürdüren hayvanlarla birlikte adanın etrafında yer alan hayvanlar arasında bulunan alaka ve buradaki canlı hayvanlardaki fosiller arasında var olan benzerlik, Darwin'i farklı türlerin değişimiyle ilgili araştırma yapmaya yönlendirmiştir (Desmond vd., 2004: 179). Darwin bu konu kapsamında yapmaya başladığı araştırmalarını Londra'da yaparken, 1838'de T. Malthus'un *Nüfuz İlkesi Üzerine Bir Deneme* isimli yapıtını okuması sonrasında nüfusun çoğunluğunun, seçilime ve rekabete sebep olması konusunda delil oluşturmuştur. Doğada bulunan bireyler arasında yalnızca iyi bir şekilde uyum sağlayabilenler yaşam rekabetinden başarılı bir biçimde çıkarak neslinin devamını sürdürebilmektedir (Ruse, 1982: 25-27).

1844 senesinde *Volkanik Adalar Üzerine Jeolojik Gözlem* ile 1846 senesinde *Güney Amerika Üzerine Jeolojik Gözlem* isimli eserlerin basılması sonrasında 1951 yılında deniz kabukları hakkında yaptığı iki çalışmayla 1953 yılında Royal Society'den kraliyet madalyasını almaya hak kazanmıştır. 1856 senesinde Darwin'in A. R. Wallace'ın *Yeni Türlerin Ortaya Çıkışını Düzenleyen Yasa Üzerine* adlı yaptığı çalışmayla ilgili Charles Lyell'le sohbet etme fırsatları olmuştur. Bu sohbetin Darwin'in evrim kuramını ve doğal seçim ilkesini oluşturması konusunda önemli etkisi bulunmaktadır (Desmond vd., 2004: 179). Darwin bu durum sonrasında, canlı türünün meydana gelmesi konusunda geliştirecek olduğu kuramının ana çizgilerini oluşturmuştur. Mart 1856'da yazma çalışmalarına başlamış olduğu eserinin üçte ikilik kısmını Mayıs 1856'da bitirmiştir. Fakat bazı kişilere göre, radikal düşüncelerini yayınlama konusunda çekinmesi, kimine göre, kitabın bilimsel altyapısının olması gerektiği seviyeden olgun hâle gelmemesinden kaynaklı olarak kitabını yayınlamamıştır (Beer, 1961: 321- 338).

Darwin, başlamış olduğu bu eser üzerinde yaptığı çalışmaları devam ettirmesi üzerine, 1858 yılında Malay Takımadaları'nda çalışma yapmakta olan Wallace'dan haber almıştır. Wallace, Darwin'in yaklaşık 20 senelik bir süredir üzerinde çalışmakta olduğu

doğal seleksiyon düşüncesinin temelinde bulunan prensiplerinin bir özetini göndermiştir (Ruse, 1982: 3). Darwin açısından bu haber oldukça farklı bir duygu karmaşasına neden olmuştur. Uzun yıllardır üzerinde çalışma yaptığı kuramın farklı bir birey tarafından kendisine sunulması, yaptığı tüm araştırmaların çöpe gitmiş olduğunu göstermiştir. Bu durum üzerine C. Lyell ve J. Hooker'ın verdiği tavsiyelerle Wallace'a durumu en iyi şekilde ifade etmiş, neticesinde Darwin ve Wallace, İngiltere'nin başkenti Londra'daki doğal tarih kuruluşu olan Linnean Society'de 1858 senesinde ortak yapılan bir tebliği modelinde doğal seleksiyon prensibini açıkladıkları bir gösteri yapmışlardır. Darwin sunulan bildiri sonrasında daha fazla beklemeden 1859'da *Türlerin Kökeni* adlı eserini yayınlamıştır (Beer, 1961: 321- 338).

Darwin'in bu kitabında yer vermiş olduğu argümanın belirli sınırları bulunmaktadır. Öncelikli olarak evrim kuramı “varyasyon” kavramına dayanmaktadır. Türlerin kendi aralarında ayrılmasını sağlayan uyarlama ve niteliğinin, türlerin zaman geçtikçe nasıl evrimleştiğini ve birbirlerinden farklılık gösterdiğini de bu kavram açıklamıştır. Organlar, renkler, fiziksel ve yapılar var olan özelliklerindeki farklılıklar fazla sayıda çeşidin birbirlerinden farklılaşmasını sağlamıştır. Darwin bu farklılıkları sürdüren mekanizmanın kalıtım olduğunu açıklamıştır. Asıl iddia ettiği konu ise bu türlerin kendi ortamlarına ve dünyaya uyum sağlamaları ve yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan farklı bir mekanizma olmasıdır. Darwin'in oluşturmuş olduğu kuramın anahtar bileşeni doğal seleksiyon olarak değerlendirilmektedir. Çünkü doğal seçim olarak ifade edilen durum bir türün ilk ve son hâli arasında geçen süre zarfındaki evrensel gelişimi açıklayan süreç olarak açıklanmaktadır (Darwin, 1909: 93-103).

Malthus'un nüfusla yapmış olduğu çalışmalar Darwin'in ilgisini çekmiş, önemli ölçüdeki nüfus fazlalığının çok sayıda canlının yaşamasına imkân tanımasından kaynaklı olarak, doğanın bu durumu mekanizmayla ele alabileceğini düşündürmüştür. Bu durumun sonucunda sınırlı sayıda kaynak olmasından dolayı türler yaşamlarını devam ettirebilme ve varoluşları için mücadele vermektedirler. Peki asıl soru olarak; “Hangi türün yaşamını sürdüreceğine ve soyunun tükeneneğine karar veren şey nedir?”. Bu durum Darwin tarafından doğal seleksiyon olarak tanımlanmaktadır. Darwin, avantajlı varyasyonlar sergilemekte olan organizmaların (çok daha verimli şekilde uyum sağlamalarına imkân tanıyacak olan farklılıkların) yaşamlarını sürdürmelerine yönelik olan ihtimallerin daha

yüksek olacağını savunmaktadır. Genetik yollarla da bu avantajlı varyasyonlar organizmanın yavrularına aktarımı gerçekleşmektedir (Darwin, 1909: 93-103).

Sonuç olarak doğal seleksiyonun, avantajlı uyum sağlamaları bulunmayan çeşitlerin var olmalarına yönelik mücadelelerinin etkisini yitirmesiyle nesillerin tükenmesine neden olmasının yanı sıra optimum düzeyde uyum sağlayan türlerin de evrim geçirerek gelişim sağlamasına izin vereceğini düşünmektedir (Ruse, 1982: 32-33). Darwin, *Origin of Species* adlı eserinin ilk kısmında evrimin kuramlarını ilkeler hâlinde ortaya koyduktan sonra geri kalan kısmının büyük bir bölümünü doğal seleksiyonun nasıl gerçekleştiğiyle ilgili kapsamlı örneklerle yer vermiştir. Bu jeolojik ve fosil kayıtları Darwin'in teorisine en büyük engelin oluşmasına neden olmuştur. Darwin, olası bir eksiklik durumunu, yer bilimi açısından kayıtların yeterli olmaması ve birçok farklı fosil kalıntısının dünyada gerçekleşen farklılıklarla kaybolması veya halen keşfedilmemiş olması ile ilişkilendirmektedir (Darwin, 1909: 332-335).

Darwin teorisinde, yalnızca çeşitlerin birbirinden farklı şekilde oluşması düşüncesinden ziyade, hem bilime hem de dine karşı büyük varsayımlarda bulunmaktadır. Çeşitliliğin etraflarında uyumlarının bir yaratıcı aracılığıyla akıllıca yapılan tasarımın bir ispatı olmasıyla ilgili Tanrıbilim düşüncesini reddetmektedir. Söz konusu gelişim ve değişim Darwin tarafından doğal seleksiyonun bir sonucudur. Bu teorinin genel prensibi çerçevesinde bütün canlıların bu gelişim ve değişim dâhilinde değerlendirilmesi (insanın maymundan evrilmesi durumunu öne sürmüştür) Darwin'in hem muhafazakâr çevrelerden hem de bilim çevrelerinden ağır eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. İlk olarak hocalarından jeolog Adam Sedgwick ile birlikte çok sayıda insanın dahil olduğu topluluk, Darwin'in Tanrı tarafından yaratılmasını reddetmesine büyük tepki göstermiştir. Ortaya çıkan bu tartışmaların en büyüğü, topluma açık bir şekilde yapılan, 1860'ta Oxford'da yaşanmıştır. Evrim konusundaki argümanı tartışmak için Oxford'da yapılan açık oturuma, Tanrıbilim çevresinin ünlü simalarından, o dönemin genç düşünürlerinden Darwin'in de çok yakın arkadaşı olan Huxley ve rahip Samuel Wilberforce katılmıştır. Tarihe "*Oxford Evolution Debate*" ismiyle kendine yer bulacak bu büyük açık oturumda coşkulu münakaşalar yaşanmıştır. Bu durumun yanı sıra kalabalığın içinden bu tartışmayı seyretmeye gelen ve Darwin'in tanımakta olduğu yüzlerden birisinin de öne çıktığı görülmektedir (Green, 2000: 231).

Evrım kavramı Darwin’den önce de ortaya atılmıştır. Evrim olgusuyla ilgili bazı öne çıkan düşünceler Antik Yunan düşünürlerine dek uzanmaktadır. Özellikle İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin ortaya çıkmasının ardından hem dünyanın hem de bütün canlıların, günümüzdeki şekilleriyle Tanrı tarafından yaratılması yönünde inanç, dünyada genel olarak kabul edilen bir durumdu (Ruse, 1982: 4). Fakat Aydınlanma Çağı’nda Buffon, Darwin, Diderot, Erasmus, Lamarc ve Montesquieu gibi isimler “*var olanın eleştirisi*” düşüncesiyle sarsıcı fikirlerini açıklamışlardır ve evrim konusunda da farklı görüşlerinin olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle Lamarc’ın koşullara adapte olamayan kısımların veya organların iş göremeyeceği ve bu durumun da gelecek nesillere bu şekilde aktarımının olacağı doğrultusundaki düşüncelerinin, Darwin’in evrim kuramında hayat bulduğu belirtilmektedir (Ruse, 1982: 4-6).

Darwin’in, dünya çapında önemli olan evrim kuramının, ekonomi alanından siyasete, teolojiden bilime kadar pek çok alan dâhilinde tartışmaların ve yeni kuramların meydana gelmesine yol açtığı bilinmektedir. İngiliz biyolog Herbert Spencer, Darwin’in evrim kuramında yer alan seleksiyon konusunu insanların toplumsal yaşamına uyarlamak istemiş fakat bu durumu kamusal anlamda uyarlamak amacıyla çalışmalar yapmıştır. Darwin, kendisinin de açıkladığı şekilde uyarlamanın insanlığın geleceğiyle ilgili büyük felaket olacağını öncesinde ifade etmiştir. Fakat sonraları Sosyal Darwinizm şeklinde kavram hâline gelen bu fikir, kısa sürede Amerika ve Avrupa’da öne çıkmış ve ardından pek çok devlette kendisine destekçi kazanmakla birlikte İslâm topluluklarında yayılım göstermiş ve destekçi kazanmıştır (Weikart, 1995: 610-611).

Evrım fikri, Osmanlı İmparatorluğunun Batılılaşma aşamasında ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu idari, iktisadi ve askerî açıdan yaşamış olduğu gerilemenin durması için XVII. yüzyıldan bu yana farklı düzenlemeler yapmıştır. Özellikle düzenlemelerin eğitime dair olan bazı adımları, Osmanlı İmparatorluğunun pek aşına olmadığı Batı temelli kesin düşüncelerin oluşmasına neden olmuş ve Batı’daki düşünsel gelişimlerin hızlı bir biçimde Osmanlı İmparatorluğuna aktararak gelmesine imkân tanıyacak bir sistem oluşmuştur. Fransa’nın 1789 yılında Mısır’ı işgal etmesinin ardından yönetime geçen Mehmed Ali Paşa, Mısır’da modernleşmeyle ilgili etkinlik yapılması için girişimde bulunmuştur. Bu girişimlerden sonra dört yüzden fazla öğrencinin farklı

sektörlerde eğitim almaları ve askerî anlamda eğitim planlarıyla uzmanlık kazanmalarına yönelik Avrupa'ya gönderilmelerinden söz edilmektedir (Ziadat ve Jallow, 1986: 2-5).

Mehmet Ali Paşa'ya benzetilen II. Mahmud'un, 1827 yılında dört öğrenciyi, yapılan güçlü muhalefetlere karşın eğitimlerine devam etmeleri için Fransa'ya göndermiştir. Bu sene içerisinde Tıphane Okulu açılmıştır. Fakat bu okulun açılış dönemi Mısır'ın başkenti Kahire'de Abu Za'bal Hastanesi'nde Mehmed Ali Paşa tarafından açılan tıp okulundan sonradır (Lewis, 1953: 84-85). Açılan bu tıp okulları haricinde bir de Cerrahhane açılmıştır. Topkapı Sarayı içerisinde 1833'te Yıldız Kapısı'na yakın bulunan hastane de eğitim vermeye başlamıştır. Bu kurumlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Tıphane çağdaş Batılı tıbbi Fransızca, Cerrahhane de eski tıp Türkçe olarak Türk öğretmenler aracılığıyla öğretilmektedir (Ülken, 2013: 19).

Daha sonralarında iki kurumun ayrı ayrı eğitim vermelerinin uygun olmaması nedeniyle “Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane” ismini alarak bu iki kurum birleştirilmiştir. Bununla birlikte okulun yönetimi için Viyana'dan Profesör Ambrosso Bernard getirilmiş, ders düzenlemeleriyle eğitim sistemi hakkında Bernard'a karışılmamıştır (Ülken, 2013: 19). Bernard'ın göreve başlamasıyla yaptığı ilk faaliyet okulda verilen Fransızca eğitimini daha kuvvetli hâle getirmek olmuştur. Bu durumun haricinde tıp öğrencilerinin daha iyi şekilde eğitim almalarının sağlanması için özellikle anatomi derslerinde kadavraların kullanılabilirliğini sağlamıştır (Ülken, 2013: 20). Bu durumla birlikte eğitim müfredatında ilk başta materyalist felsefeyi yayma konusunda değişimler yapılmıştır. Çünkü değişiklik olan ders müfredatının etkisiyle de eğitimini tamamlayan tıbbiyeliler arasında biyolojik materyalizm fikrinin yaygın hâle gelmesinden, bazı öğrencilerin radikal olarak “gelecekteki tek din, fendir” fikrinden önemli derecede etkilenmiştir (Hanioğlu, 1981: 21-22). Bu konu dâhilinde “İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin” liderlerinden biri olan İbrahim Temo, özellikle Darwin ve materyalist felsefeyle ilgili olan eserlerin dine yakın olan öğrencilerin okumasının sağlandığını ve öğrencilerin de etkilenmesi istenildiğini *İçtihad* dergisinde bulunan *Darwin'in Ellinci Ölüm Yıldönümü* isimli eserinde kaleme almıştır (Temo, 1932: 27).

Her geçen gün biraz daha gelişen bu süreçte Darwin'den daha önceki evrim fikrini yazılarının içerisinde kullanan Osmanlı entelektüeli Ahmet Mithat'tır. Ahmet Mithat'ın,

1872 senesinde yayımladığı *Dağarcık* adlı dergisi, materyalist ve pozitivist düşüncelerin açık bir şekilde yer aldığı bir mecra olmuştur. *Dağarcık* Dergisi, Tanzimat’la birlikte düşünce hayatına girmiştir. Bilimsel ve felsefi yaklaşımları heyecanla kaleme alınmış bir dergi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu dergide, anlam bakımından bir yüzeysellik durumu söz konusu olmuştur. Bir bakıma “deneysel” sürecin bir ürünü şeklinde karşımıza çıkan mecmualardan birisi olarak gösterilmektedir. 1871-1872 yılları arasında çıkarmış olduğu mecmuadaki bazı makaleler, onun bir ateist ya da materyalist olarak eleştirilmesine sebep olsa da hem mecmuada yer alan makalelerden hem de sonrasında Ahmet Mithat Efendi tarafından yazılmış olan öz eleştirilerden ve bu kaynaklardan yola çıkılarak yapılan literatür taramalarından, Ahmet Mithat Efendi’nin hiçbir zaman diliminde tam anlamıyla materyalist ve ateist olmadığı görülmektedir. Bu kaynaklardan beslenmiş olan yüzeysel yaklaşımı ve heyecanı söz konusu düşüncelere kapılmış gibi görünüyor olsa da önüne çıkan her fırsatta Kur’an’a ve İslâm’a öncelik tanımış ve iki farklı kaynağın harmanlanması sonucunda bir kaynak oluşturmaya çalışmıştır (Sarıdoğan, 2014: 140).

Ahmet Mithat’ın yazılarında sosyal Darwinizm ve evrim kuramının açık bir şekilde görülebileceği başlıca eserleri şöyledir (Ülken, 2013: 150):

- “*Orangutan*”,
- “*İntikam*”
- “*Duvar dan Bir Sada*”,
- “*İnsan*”,
- “*Hayvanatın Hissi*”,
- “*İnsan Tenha Yaşasa N olur?*”

Darwin’in bu eserlerde ismi olmasa bile, Darwin’in seleksiyondaki seçilime bağlı olan evrim teorisini hem felsefi hem de siyasi fikirlerinin temeli olarak değerlendiren ve amacından saptıran sosyal Darwinist düşüncelerin işaretlerine, Darwin’den önceki evrim düşüncelerinin fikir babası olarak tanımlanan Lamarck’a rastlamak mümkündür. Darwin öncesinde, çevreye uyumun getirmiş olduğu değişikliğin söz konusu olacağı evrim ve süreç konusunu inceleyen Lamarkçı anlayışın egemen olduğu Fransa’da Darwin’in düşüncelerinin yayılım göstermesi XIX. yüzyıldan itibaren hız kazanmıştır. Çünkü

Conry, 1800’lü yılların sonlarıyla birlikte Fransa’nın biyolojik evrim konusuna karşı sert bir davranış takınmasıyla birlikte Darwin’in düşüncelerinin net bir şekilde kabul edilmediğinin bir göstergesi olmaktadır (aktaran Clark, 1981: 1027). Bunun nedeni ise Darwinci düşünce şeklinin topluma uyarlanmasıyla ortaya çıkaracağı sorunlarla uğraşmak yerine Lamarkçı çevreye uyumu temel alan evrim düşüncesini savunmasıdır (Doğan, 2006: 155).

Ahmet Mithat Efendi’nin Lamarkçı evrim fikrini kabul etmesi ve bununla birlikte Darwin’in biyolojik evrimiyle bu yasanın sosyal anlamda var olmasıyla ilgili natürel şekilde temizlenme kavramını öne çıkardığı görülmektedir. Bu durum *Dağarcık* isimli derginin içeriğinde bulunan *İntikam* isimli eserde görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi, intikam hissinin insan doğası dâhilinde doğal ve sert yönlü bir araç olmasıyla doğasındaki bu hissin semavi dinlerde de yasal şekilde açıklandığını ifade etmektedir. Yine aynı dergi içerisinde yer alan *İnsan* adlı eserde insanlığın gelişme göstermesini rekabet hissiyle açıklamaktadır. Bu duygu insanların hayvanlara göre farklı olduğunu gösteren etmenlerden biridir. İnsanların arasında şeref, şan ve servet gibi konular dâhilinde daima bir rekabet vardır. Rekabet hissi her koşulda, her olayın çok daha iyisine sahip olma isteğine iten bir güç olarak değerlendirilmektedir. Kişilerin dünyayı ve içinde bulunanları emri altına alması sadece rekabet düşüncesinden meydana gelen daha iyi olma isteğine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu durumla birlikte Doğan (2006: 162), Ahmet Mithat Efendi’nin evrimsel fikirlerinin içerdiği kan dökme, çatışma ve acımasızlık hâlleriyle birlikte dünyanın yaratılışı ve güzelliği için kullandığı sözleri nedeniyle, evrim kuramını tam anlamıyla anlayamadığını düşünmektedir.

Evrimsel düşüncesini yoğun şekilde işleyen ve Darwin’in kuramını meydana getirmesinden sonra, onun yapmış olduğu işten yazılarının içerisinde takdir edilerek yer alan önemli isimlerden birisi de Hoca Tahsin’dir (1811- 1881). Tahsin, 1857 yılında Paris Büyükelçiliği’nde Türk öğrencilerine hocalık yapması, Batı bilimlerini görmesi ve elçilik imamlığı yapması için Fransa’ya gönderilmiştir. Onun hakkında bildiklerini yazan kişiler, fizik ve astronomi araç-gereciyle yapılan deneylere meraklı olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca psikoloji, biyoloji ve çocuk eğitimi gibi oldukça geniş ve farklı alanlarda uğraş veren bir adam olarak betimlemektedirler (Berkes, 2012: 238). İstanbul’a geri dönmesinden bir süre sonra darülfünuna müdür konumunda getirildiği zamanlarda

uygulamalı fizyoloji dersinde, canlıların hava olmadan yaşamasının mümkün olmadığını göstermek için havası alınmış fanusda bir güvercini öldürmesi büyük tepkilere neden olmuştur. Buna benzer olayların artmasıyla da darülfünun bir yıl sonra kapatılmıştır (Ülken, 2013: 272). Hoca Tahsin 1894 tarihli bir yazısında, Darwin'in evrim teorisi çalışması ile insanlık tarihi açısından oldukça önemli bir iş yaptığını belirttiği ifadeleri, içinde yer aldığı toplum ve dönemi açısından çarpıcı bir özellik taşımaktadır.

Osmanlı'da materyalist düşüncenin öncü isimlerinden birisi olan Beşir Fuad'ın ise evrim fikrini özellikle L. Büchner ve C. Bernard'ın evrimci materyalist düşüncelerinden etkilenecek şekilde işlediği belirtilmektedir (Akgül, 1988: 192). Beşir Fuad'ın, 1886 yılında yayınlanmış olan *Beşer* isimli çalışması haricinde *Envar-ı Zekâ* isimli dergide yine bu konu kapsamında *Kalb*, *Mebhas-ı Kıhf* ve *Netayici* adlı evrimsel fikri materyalizmle birleştirerek sunduğu çalışmaları bulunmaktadır (Akgül, 1988: 190).

Abdullah Cevdet ise ilk olarak Lamarck'ın düşünceleri ve Darwin'in evrim kuramının etkisinde kalan tıbbiyeli bir isimdir. Dönemleri dâhilinde evrim kuramını Osmanlı toplumuna açıklamak için hayvanlar ile insanların benzer oldukları konusundan söz etme şekli Ahmet Mithat Efendi haricinde Abdullah Cevdet'te de görülmektedir. Cevdet, Büchner'nın *Natur und Geist* eserini *Goril* ismiyle çevirdiği çalışmasında, Darwin'in evrim kuramından söz ederken en gelişmiş goril ile gelişmemiş bir insanın benzerliklerini ifade etmektedir. Abdullah Cevdet ise aynı eserde, evrim teorisiyle alakalı çıkarım yapmaktadır. Bu çıkarım ise “İlerleyen süreçlerde edebi, siyasi, uzvi ve gayr-i uzvi, manevi tüm efal ve inkilabatın bir kanun-ı tabiiye merbutiyeti umumen teslim olunacaktır ki, söz konusu olan kanun tekamül kanun-ı azimi olarak belirtilmektedir”. Bu cümlesi dahi Abdullah Cevdet'in materyalist ve evrimci düşüncelerinin ne derece etkisinin olduğunu göstermektedir. Çünkü Mardin (2008: 19), onun için “Abdullah Cevdet'in düşünceleri incelendiğinde materyalist, Darwinist ve organizist Batı fikirlerinin düşünürlerimizi ne şekilde etkilediği daha açık şekilde görülmektedir” şeklinde yorumlamaktadır.

Abdullah Cevdet'te sosyal Darwinist fikirleri de görmek olağan bir durumdur. Özellikle Spencer öncesinde Fransız düşünür G. Le Bon'un düşünceleri onun yazılarına hâkimdir. Örnek olarak, *İctihad* dergisinin 1905 yılındaki ikinci sayısında *Tekâmül-i*

*Akvamın Kavanin-i Psikolociyaiyesi* adlı makalesinde, Batı’da gelişmiş olan eşitlikçi düşüncelerin evrim teorisinden haberi olmayan insanlar tarafından üretildiğini ve toplum içerisindeki eşitsizliklerin doğal ve değiştirilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir (Cevdet’ten aktaran Durak, 2018: 28-38). Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da sosyal Darwinizmin ve evrim düşüncesinin Osmanlı’da yayılmasında Alman etkisinin varlığıdır. Bu durumun sebebi ise evrim fikrinin popüler hâle gelmesinde Büchner ve Haeckel gibi düşünürlerin fikirlerinin Osmanlı entelektüelleri arasında rağbet görmesidir (Doğan, 2006: 168).

Gültekin (2019: 71)’e göre Ahmet Mithat Efendi, *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafâ’a* eserinde Avrupa’da hızlı bir şekilde yayılım gösteren materyalizm hakkında eleştiride bulunmuştur. Bununla birlikte Ahmet Mithat Efendi, eserinde Schopenhauer ve Büchner gibi materyalizm savunucularını da eleştirmektedir. Kendisinin bir yağ, et, kemik ve sudan ibaret olduğunu belirterek bu evrim teorisine şiddetle karşı çıkmıştır.

### 1.1.3. Materyalizm

Materyalizm kavramının Latince “materia” kelimesinden türetilerek Fransızcadaki “matérialisme” kelimesinden Türkçeye geçmiştir. Maddecilik anlamına karşılık gelen bu öğretiyi; var olan tüm şeylerin yalnızca maddeden ibaret olduğunu, maddenin yani fiziğin daha ötesi bir metafizik alanının olmadığını, duyguların ve bilincin maddi temelini bulduğunu savunan, olgu ve olayların açıklanması aşamasında yalnızca maddi nedenlere bakan ve doğaüstü bir gücün var olduğunu kabul etmeyen ilkelerin tamamını içerisine almaktadır. Madde-ruh, düalizm, bağımsız düşünce ve varlık kurallarına karşı olan materyalizm maddeyi tek gerçek olarak kabul etmiş ve bütün olguları maddeye indirgemıştır. İdealizm, rasyonalizm ve spiritüalizm benzeri farklı öğretilerin gruplarıyla ilgili fikir bakımından ters düşmektedir. Determinizmi temeline alarak, doğanın içindeki teleolojiyi kabul etmemektedir. Bu durum dâhilinde de materyalizm fizik ötesi kanunları ve dolayısıyla tabiatüstü varlıkları da kabul etmeyen bir teori olarak yer almaktadır (Cogniot, 1992: 11).

Materyalist düşünce yapısının oluşması, ilk olarak dinî özellikteki düşüncelerin idealizmin kaynaklarından birisi hâline gelmesi ile büyük toprak aristokrasisine karşı

savaş veren demokratik toplum katının gelişim şekline bağlı olmuştur. Bu konunun sistemli bir duruma gelmesi ve gelişmesi Yunan medeniyeti içerisinde gerçekleşmektedir. Maddeye yönelik düşünceleriyle Anaksimandros, Anaksimenes, Demokritos, Epikuros, Heraklitos, Leukippos, Lucretius ve Thales gibi Antikçağ Yunan filozofları varlığın aslına materyalist yaklaşan ilk filozoflardır. Felsefi sorun olarak varlığın aslını ve nesnenin bu özden ne şekilde oluştuğu konusunu araştıran filozoflar, maddenin yaratılmış bir şey olmadığını, doğal olarak da yok olma ihtimalinin bulunmadığını düşünmektedirler (Cogniot, 1992: 11).

İlk Yunan dönemi filozoflarından biri olan Thales'in asıl sorunu varlıkla ilgili olarak değişim gösteren "şey" kavramı içerisinde temel alınmaktadır. Genel olarak değişimin olmadığı bir şeyin olup olmamasındaki ana konu araştırma içerisinde var olan konudaki sorun olarak yer almaktadır. Thales bu konuda, tüm şeylerin temelinde aynı şeyin olduğunu, bu temel kapsamındaki asıl var olan şeyin de "su" olduğunu ileri sürmüştür. Anaksimandros varlıksal maddenin tanımı için sınırsız, sonsuz ve belirsiz kavramlarına karşılık gelen apeironu ileri sürmüştür. Anaksimenes ise bu konuda asıl maddenin "hava" olduğunu düşünmektedir. Bu iki iddiaya kıyasla Heraklitos'un iddia ettiği şey daha farklıdır. Varlığın olmadığını, oluşun varlık ya da varlığın oluş olduğunu iddia etmiştir (Arslan, 2012: 125-127).

Sonrasında Demokritos ve Leukippos tarafından temelleri belirlenen ve geliştirilecek olan atomculuk anlayışı kapsamında evrenin yalnızca madde ve boşluktan oluştuğu görüşü hâkim olmuştur. Buna göre, madde de atomlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla atomların sürekli olarak hareket hâlinde olmaları, başlangıcı ve sonu olmayan sürekli olan, aynı türden, değişmez ve nüfuz edilmesi mümkün olmayan şeylerdir. Boşluk ise var olmanın zorunlu şartı olarak ifade edilmekte; düşünce de bir atom hareketidir. Ruh ise canlı olan varlığın cansızdan farklı olduğunu belirten bir madde ve nesne olarak yer almaktadır. Canlılık ile vücutta bir araya gelen maddi ruh, ölümün beraberinde birlikte olmayı bırakması sonucunda çözülmektedir (Arslan, 2011: 125-128; Lange, 2016: 66).

Genel anlamda Yunan düşüncesinin en saygınları olarak görülen Aristoteles, Platon ve Sokrates, materyalizmin varlık kavramını açıklamak için yeterli olmadığını savunmuşlardır. Fakat bu üç filozoftan gelen tepki ise istemeyerek zorunluluğa da bir yer

veren antropomorfik bir akılla materyalizme karşı çıkar (Lange, 2016: 66). Akla, düşüncenin objektif değerlerine, kişi üstü bir normun var olduğuna inanan, ahlaki bakımdan var olan değerleri önemseyerek erdemi ön planda tutan Sokrates, kullandığı kavramlarla materyalistlerin atom konusundaki fikirlerini sıkıntıya düşürmüştür. Platon'un oluşturmuş olduğu idealizmde Sokrates'in önemli bir etkisi bulunmaktadır. Maddi dünyanın oluş içinde yer aldığını, belli bir amaç kapsamında işlendiğini, Tanrı tarafından şekillenmesi sağlanarak yönetildiğini belirten Platon, maddenin başlangıcı ve sonu olmadığı konusunda söz söylenmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir (Lange, 2016: 80-86).

XVII. yüzyıla gelindiğinde, pozitif bilimlere öncülük eden fizikteki güncel gelişmelerle birlikte Yeni Çağ, bilimlerin içerisinde materyalist düşüncenin yeniden canlanmasını temsil etmektedir. Avrupa'da yapılan din eleştirisi ve kilisenin baskısına baş kaldırılması Epikuros felsefesini tekrar canlı hâle getirmek isteyen Pierre Gassendi ile doğayı temel alarak teolojiye ve kiliseye savaş açan Thomas Hobbes'la yeni bir boyut kazanmıştır. Katolik bir papaz olan Gassendi de bir atomcu materyalisttir. Fakat onu daha önceki materyalistlerden farklı kılan durum, tüm her şeyin atomdan oluştuğunu fakat bu oluşumun Tanrı tarafından gerçekleştirildiğini ve atoma ilk hareketi veren varlık olduğunu belirtmesidir (Lange, 2016: 227).

Skolastik düşünceye karşı olan İngiltere'de materyalist düşüncenin yaygınlaşmasından oldukça önemli etkisi bulunan Thomas Hobbes ise bütün cisimlerden farklı olan bir madde olmadığını savunmaktadır. Bu nedenle maddenin bir cisim olduğunu belirtmek de doğru olmayacaktır (Lange, 2016: 243). Madde yalnızca bir sözcük olarak yer almaktadır. Hobbes, Aristoteles'in maddeci düşüncesini kabul ederek rastlantının ortaya çıkardığı bir şey olarak nesneye bağlı olan değil, öznenin tasarlanmasına bağlı şey olarak Aristoteles'in maddeci yanlışını düzeltmektedir (Lange, 2016: 243). Baron d'Holbach, Fransız materyalizminin gelişiminde katkı sağlayan diğer bir materyalist olarak yer almaktadır. 1770 yılında yayınlanan *Système de la nature* isimli eserinde bütün gerçekliğin maddenin hareketi ve dağılım modeline bağlı olduğunu savunmaktadır. Doğayı temel alan tek gerçekliğin madde olduğunu, Tanrı'nın var olması gibi inançların, insanın hayal gücünün temeli olmayan iddialarından oluştuğunu ifade etmiştir (Lange, 2016: 348-351).

Aydınlanma döneminin filozoflarından Immanuel Kant ve René Descartes, materyalist felsefeyi eleştiren önemli isimlerdendir. Descartes “*Düşünüyorum o hâlde varım*” ifadesiyle ruhun ölümsüz olmasından, algılardan kaynaklı olmayan fakat zihinde var olan Tanrı kavramından bahsederek, var olmayı bilincin üzerine kurmasından kaynaklı olarak materyalizme önemli ölçüde farklılık getirmiştir (Politzer, 1996: 177).

XIX. yüzyıla gelindiğinde, materyalist düşünceye katkıda bulunan isimler arasında Charles Darwin, Ludwig Feuerbach, Karl Marx ve Friedrich Engels öne çıkmaktadır. Charles Darwin, canlıların gelişimi ve dünya çapında yayılması üzerine geliştirdiği evrim kuramında, canlıların doğal bir süreç içerisinde herhangi bir aracı olmaksızın basit bir organizmadan geliştiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte, doğal seçim, bu süreçte canlıların güçlenerek ve hayatta kalmayı öğrenerek çevrelerine uyum sağlamak için geliştiğini iddia etmiştir. Materyalist çevre, Darwin’in canlılığın oluşumunda insanı da dâhil ettiği bu süreci Tanrı’dan bağımsız olarak ortaya koymasını büyük bir başarı olarak görmektedir. Darwin, canlılığın oluşumunda ve yaşamında amaçsız bir süreci savunmuş ve bu süreci maddi nedenlerle açıklamaya çalışmıştır. Bu, onu materyalist yapan bazı nedenlerden biridir (Politzer, 1996: 170-175).

Ancak Darwin, Hristiyanlığı reddetmiş olsa da agnostisizmi benimseyen bir insandır. Ek olarak, Topaloğlu (1988: 138)’na göre Tanrı’nın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesi, evrim yoluyla gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Ludwig Feuerbach, daha sonra Marx ve Engels için çok önemli bir isim olarak materyalist düşünceye çok yardımcı olmuştur. Akıl, maddenin en iyi sonucu olduğuna inanmaktadır. Feuerbach, “*Tanrı, insanın en büyük zenginliği olan akıl ile elde edip ürettiği kişiselleştirilmiş bir maddeydi*” ifadelerinde bulunmuştur. Bu nedenle, Tanrı’yı yücelten insan, zamanla kendine yabancılaşmış ve maddenin gerçekliğini unutmuştur. Madde, bilginin ve insan özünün temelini oluşturan tek ve yüce olan şeydir (Politzer 1996: 175).

XIX. yüzyılın sonlarında Karl Marx ve Friedrich Engels, materyalist düşüncenin diyalektik bir boyut kazanmasına katkıda bulunmuştur. Alman filozof Hegel, varlığın temelini oluşturan idealizm olarak bilinen mutlak ide veya ruhu tanımlamıştır. Marx, maddeyi temel alan ve her şeyin ondan doğduğunu anlatan bir düşünce sistemi geliştirmiştir (Topaloğlu, 1988: 139). Diyalektik materyalizmi (materyalizmin en derin

yorumunu) ortaya koymuştur. Ayrıca doğayı, sosyal hayatı ve düşünceyi diyalektik bir yaklaşımla açıklamıştır. Marx, evrenin tek başına maddeden meydana geldiğini, bu maddenin de zaman ve mekân bakımından bilinçten önce geldiğini ve doğadaki her şeyin bilinip kavranabileceğini iddia ederek diyalektik materyalizmin insanlık tarihine yansımaları sağlamıştır (Özlem, 2012: 165). Marx, insan bilincinin, hukuk, sanat, felsefe, ideoloji ve ahlak sistemlerinin üretim gücüne hâkim olan çıkar çatışmalarından kaynaklandığını iddia eder. Bu yapı sürekli olarak değişir ve bazı evrelerden geçer. Bu süreçte, burjuvaziye hizmet eden bütün dinî değerlerin ortadan kaldırılması ve Tanrı inancının ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmüştür. Bu sayede, işçi iktidarı ortaya çıkacaktır (Özlem 2012: 166-167).

XIX. yüzyıldan itibaren, yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu, Fransız aydınlanma felsefesi, pozitivizm ve materyalizm gibi birçok düşünce sisteminin aktarımını deneyimlemiştir. Ancak bu çalışmanın kapsamı yalnızca bilimsel materyalizmin incelenmesiyle sınırlı olacaktır. Çevirilerin, diğer felsefî akımlar ve çağdaş bilimsel bilgiler gibi Osmanlı aydın çevrelerinde bilimsel materyalizmin tanıtılması ve yayılmasında önemli bir etkisi olmuştur.

Özellikle II. Meşrutiyetle beraber Osmanlı Devletinde hâkim olan materyalizm görüşü, Baha Tevfik başta olmak üzere Ahmet Nebil, Rıza Tevfik, Suphi Ethem, Memduh Süleyman, Abdullah Cevdet ve bunlara sonradan katılan Celal Nuri gibi isimler ile gelişim kazanmıştır. Söz konusu dönemin hâkim olduğu buhranın atlatılma imkânı ve siyasi, askeri, ekonomik ve fikri sorunların çözümlerinin materyalizm görüşünde olduğunu savunan düşünürler, Büchner ve Haeckel gibi isimlerin görüşlerini sistemli bir şekilde memlekete aktarmaya çalışmışlardır. Nitekim materyalizmin Osmanlı Devletine girmesi ile birlikte önemli sorunlar da beraberinde gelmiş, felsefî, edebî ve siyasi alanda farklı tavırların oluşmasına neden olmuştur. Bu kapsamda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır:

- Materyalizmi müdafaa edenler
- Materyalizmi reddedenler

Bu iki grup, felsefe ve entelektüel söylem alanında birbirlerinin iddialarına meydan okumak için yazılı eserler ve karşı argümanlar üretmeye girişerek farklı pozisyonlar benimsemiştir. Madde-kuvvet, evrenin kökeni, ruhun varlığı, Tanrı'nın idraki, evrim ve alt başlığın teolojiyle bağlantısının da gösterdiği gibi teolojik perspektiflerle etkileşimi gibi konuları hararetle tartışmışlardır. İlim ve hikmete verdiği önemle bilinen İslam dini, dış kaynaklardan bilgi almayı bir tehdit olarak görmemektedir. Esasında İslam, başlangıcından bu yana, kaynağına veya bilginin elde edildiği bireylere bakılmaksızın sürekli olarak bilginin edinilmesini teşvik etmiştir. Bu noktaya kadar sorunsuz ilerleyen süreç, bu noktadan sonra birçok karışıklığa ve tartışmalara yol açmaya başlamıştır. Materyalizm gibi ideolojiler, Tanrı, din, mucizeler, vahiy gibi doğaüstü varlıkların varlığını temelden reddederler. Bu doktrinler, metafizik kavram ve yönlerin reddedilmesini benimser ve bu tür inançlar geniş çapta benimsenmez veya kabul edilmez. Entelektüel ilerlemenin ancak dini inançların terk edilmesiyle sağlanabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.

## **BÖLÜM 2: SON OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİNDE TANRI TASAVVURU**

### **2.1. İBRAHİM ŞİNASI**

#### **2.1.1. İbrahim Şinasi'nin Hayatı ve Eserleri**

İbrahim Şinasi Efendi'nin çocukluğunun ve ilk yetişme sürecinin, II. Mahmud'un düzenlemelerinin henüz başlangıç sürecindeki döneme denk gelmektedir. Eğitim yaşamına mahalle mektebinde başlayan İbrahim Şinasi Efendi, henüz orta öğretim kurumlarının oluşmamasından kaynaklı olarak ilköğretimi bitirmesinden hemen sonra Tophane Müşirliği kalem odalarında çalışmaya başlamıştır (Akün, 1979: 545).

Genç yaşlarında yazarlığa başlaması, İbrahim Şinasi Efendi'nin gazeteciliği ve dil bilimciliği konusu üzerinde etkili olmuştur. Öğrenmeye oldukça hevesli, çalışkan ve zeki olan İbrahim Şinasi Efendi, Farsçayı kendi çalışmaları ve almış olduğu özel dersler dâhilinde öğrenmiştir (İnal, 1940: 1800). İbrahim Şinasi Efendi'nin yaşamı içerisinde yer alan önemli bir dönüm noktası da Fransız zabıtlarından (bilahare Müslüman olan) Reşad Bey'le tanıştığı zamandır. Reşad Bey İbrahim Şinasi Efendi'ye Fransızca öğretmiştir. Bu zaman diliminde şiirle ilgilenen İbrahim Şinasi Efendi, manzum tarihî kitabeler yazabilme konusunda kendisini geliştirmiştir. 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Hattı Humâyun adlı fermanın okunmasıyla birlikte Tanzimat ismi verilen bir döneme giren Osmanlı Devleti, önemli bir şekilde Batılılaşma konusu için adım atmıştır. Bu dönemin önemli mimarları arasında yer alan İbrahim Şinasi Efendi'nin de hayran olduğu Mustafa Reşit Paşa, Avrupa'ya öğrenci göndermektedir. Belirtilen bu durum, Fransızcasını geliştirmek ve Avrupa'yı tanımak isteyen İbrahim Şinasi Efendi için oldukça önemli bir şans olarak yer almaktadır. Tophane Müşiri Fethi Paşa'nın aracılık etmesi ile Mustafa Reşit Paşa'nın da uygun olduğunu düşünmesi ve padişahın da istemesinin üzerine 1849 yılında İbrahim Şinasi Efendi Paris'e gitmiştir (Refik, 1925: 215-216).

İbrahim Şinasi Efendi'nin dünyaya karşı olan düşüncesinin şekil almasında, Paris'e gitmiş olduğu bu süreç oldukça etkili olmuştur. İbrahim Şinasi Efendi 1849 yılından 1855 yılının başlarına kadar geçen zamanda Paris'te kalmıştır. Dolayısıyla

Avrupa’da olan gelişmelere bizzat şahit olmuştur. Bu durumun yanı sıra Paris’teki ünlü Şarkiyatçı bilim insanları ve edebiyatçılarla tanışma fırsatı olmuştur. Lamartine, Ernest Renan ve De Sacy ailesi gibi önemli insanlarla tanışan İbrahim Şinasi Efendi, 1851 yılında Paris’te Doğu dünyasına dair araştırmalar yapan ve Journal Asiatique Dergisini çıkaran oldukça önemli bir kuruma, Societe Asiatique Cemiyeti’ne üye olmuştur. İbrahim Şinasi Efendi’nin Fransa’da bir taraftan maliye eğitimi, diğer yandan da tabii bilimlerle uğraşmakta olduğu bilinse de onun asıl ilgi alanının edebiyat, dil ve sosyal bilimlerdir. Böylelikle dolaylı yolla da olsa bir siyasi görüşü edindiği belirtilmektedir (Akyüz, 1954: 403).

Avrupa’da aldığı eğitim sonrasında 1854 yılının sonlarında İstanbul’a geri dönen İbrahim Şinasi Efendi, bir süre daha Tophane Müşirliği’nde hizmet vermiş, sonrasında daha yüksek bir görev olarak nitelendirilen Meclis-i Maarif üyeliğine atanmıştır. Osmanlı’nın gelişim göstermesi için eğitimin önemli bir yerde olduğunu, eğitimin yaygın hâle gelmesini, halkın anlamasının mümkün olduğu bir dille ifade edilmesi gerektiği düşüncesinde olan İbrahim Şinasi Efendi, istediği biçimde önemli bir görevde yer almıştır. Artık devletin eğitim konusundaki programlarının düzenlenmesinde ve şekillenmesinde o da katkı sağlayabilecektir. İbrahim Şinasi Efendi, bu görevini 1860 yılında gazetecilik yapmaya başlaması ile birlikte devam ettirmiştir. Fakat özellikle gazetesinin aracılığında savunmuş olduğu bazı düşüncelerden rahatsız olan Sadrazam Âli Paşa’nın isteği üzerine görevinden alınmıştır. Tam anlamıyla net olamayan görevler sebebiyle 1865 yılında arkadaşı Giampetri’nin yardımıyla Paris’e kaçan İbrahim Şinasi Efendi 1870 yılına kadar yaşamını burada sürdürmüştür. Bu zaman diliminde kendisini dil çalışmalarına veren İbrahim Şinasi Efendi en büyük hayalini Türk dili için büyük bir sözlük hazırlamak olarak ifade etmektedir. Fakat idealindeki bu çalışmayı tamamlayamamış, 1870 yılında İstanbul’a geri gelmiştir. Geri gelmesinden bir süre sonra hastalanmış ve 12 Eylül 1871 tarihinde yaşamını yitirmiştir (Cevad, 2002: 198).

İbrahim Şinasi Efendi, Tanzimat düzenlemelerine destek veren fakat bunların daha da geliştirilmesine taraftar olan ve Osmanlı Devleti’nin çağdaş hukuk devleti olması gerektiğini savunmakta olan klasik bir Tanzimat aydını olarak bilinmektedir. O, padişahın sınırsız ve sorumsuz otoritesine karşı gerekli olan durumlarda padişaha dahi haddini bildiren bir yasanın olması gerektiği düşüncesindedir (Dizdaroğlu, 1954: 43). Fakat

parlamentolu bir anayasayı hiçbir zaman açık bir biçimde savunmamıştır. İbrahim Şinasi Efendi'nin asıl önemi bir taraftan Osmanlı devlet ve aydın dilinin halka inmesi gerektiğini savunurken, diğer yandan da dilimize özellikle Batı'dan ilham alınarak, yeni kavramların girmesi yönündeki çabasıdır. İbrahim Şinasi Efendi, ilham kaynağını Batı'dan alan yeni bir dünyanın oluşması için çalışmaktadır. İbrahim Şinasi Efendi, düzyazı ve şiir çeşitlerinde çok sayıda eser vermiştir. Türk edebiyatının ilk telif tiyatro eseri olarak yer alan Şair Evlenmesi isimli komedi oyununda toplum içerisinde hâkim olan görücü usulü geleneksel âdetlerin eleştirisini yapmıştır (Berkes, 2012: 261).

### 2.1.2. İbrahim Şinasi'nin Felsefe Anlayışı

Edebiyat, güzel sanatlar ve felsefe olarak isimlendirilen alanların var olmalarının en önemli sebeplerinden biri, varlıkların kendilerini ifade etmeye ve anlatmaya yönelik olan çalışmalarıdır. Fakat bu durumu ifade etmek zamana ve kişiye bağlı olarak farklılık göstermektedir. Edebiyatın amacı, kişilerin kendi varlıklarını ispat etmelerine yönelik istekleridir. Tanzimat Dönemi'nin ilmi, sanatı, edebiyatı ve felsefesi o sürecin siyasi gücüyle paralellik göstermektedir. İbrahim Şinasi Efendi, Divan edebiyatında söz sanatlarının anlamı geri plana ittiği düşüncesini belirterek ön plana çıkarılması gerektiğini savunmaktadır (Kartal, 1985: 315).

Divan edebiyatının anlamını geri plana iten etken ise yalnızca söz sanatları olarak değerlendirilmemelidir. Divan edebiyatı; Fars ve Arap edebiyatlarından etkilenmelerinden kaynaklı olarak güzellik ve ahenk unsurlarına önem vermektedir. Bu nedenle kelimeye odaklanan bu edebiyat, dile ulaşamadığı gibi buna ulaşmak adına da hiçbir çaba göstermemiştir. Bu dönemde, söz konusu durumdan kaynaklı felsefe ve edebiyat arasındaki ayrım daha da açık bir biçimde görülmektedir. Felsefi bir yapıt, bir konuyu ele almasıyla birlikte o konuyu tüm ayrıntılarıyla araştıran, mantıklı bir fikir yürütme kapsamında çalışmalarına devam eden bir yapıt olmasından kaynaklı olarak içeriğe oldukça önem verilmektedir. Fakat edebî bir yapıtta ise içeriğin ne olduğundan ziyade biçimin nasıl olduğu daha önemlidir (Gündoğan, 1999: 198).

Bu konu kapsamında Tanzimat Dönemi'nde eski edebiyatın hayalci gerçeklerden uzak olan bakış açısına ve yazım şekline karşı çıkılmasıyla gerçekliğe eğilim göstermesi söz konusudur. Böylelikle bu dönemde yer alan eserleri, tarihsel ve sosyal arka planı

önemseyerek, saraydan ziyade topluma ulaşmayı hedeflemektedir. Bu durumun yanı sıra felsefeyle olan ilişkisini de başlatmıştır. Edebiyatçı kimliğiyle öne çıkan İbrahim Şinasi Efendi'nin dili sade hâle getirmeye yönelik olan tavrı, salt elitist tavidan uzaklaşmasının yanı sıra şiirde bir düşüncenin iletilmesi ve bu durumun halk açısından anlaşılır olması gerektiğini savunmaktadır (Ülken, 2013: 70-71).

Bu durum dâhilinde belirtilmesi gerekli olan bir diğer konu ise modernleşme veya Batılılaşma yolunun halkın bilinçli bir hâle gelmesi ile gerçekleşmesinin mümkün olabileceğinin fark edilmesidir. Belirtilen bu durumla birlikte unutulmaması gereken bir diğer durum da bir geçiş devri olarak Tanzimat Dönemi'nde modern hâle gelmek halk aracılığıyla değil, dönemin aydınları ve yöneticilerince sağlanmaya çalışılmıştır. Türk modernleşmesi ile Fransız Devrimi'nin kıyaslanması durumunda söz konusu durum daha açık bir biçimde görülmektedir. Fransız Devrimi halk tarafından gerçekleştirilmiş olmasıyla birlikte Reform ve Rönesans benzeri önemli aşamalardan geçmiştir. Türk modernleşmesi ise aydın kişileri ve yöneticiler açısından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Modernleşme veya aydınlanma XIX. yüzyılın ortasında ani bir şekilde dışarıdan bize gelmiş olan bir fikir aşısının sonucu olarak meydana gelmiştir. Bu da modernleşme için yalnızca aydın kimselerin, yöneticilerin yeterli gelmediğini, asıl gerekli olan durumun halkın ön planda olması olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle dilde sadeleşme, tercüme, tiyatro ve gazete gibi araçların devreye girmesini sağlamıştır (Ülken, 2013: 70-71).

İbrahim Şinasi pek çok eser yazmıştır. Dolayısıyla din ve felsefe alanlarındaki düşüncelerine de eserlerinde yer vermiştir. Şinasi'nin Reşid Paşa için yazmış olduğu kaside de geçen;

*“Kitabsız görülür sun’-ı sâni-i ezeli”*

*“Tutar hayâtını şahit vücûd-ı Hakk’a darîr”*

dizelerinde Allah'ın var olduğunun kanıtlanması yeniden karşımıza çıkmaktadır. Burada İslâm'daki akılcı ekollerin Allah'ın insanlığa kitap ya da peygamber göndermemiş olmasının dahi akıl yoluyla kavranmasının mümkün olmaması düşüncesi açık bir şekilde görülmektedir. Bu dizelerde İbrahim Şinasi, ezeli olan yaratıcının tüm yarattıklarının kitaba gerek olmadan gözle görüldüğünü, kör olanın da kendi yaşamını Tanrı'nın varlığına şahit olarak tuttuğunu söylemek gerekmektedir. Tanrı'nın varlığının

kanıtlanması gereksinimi burada önemlidir. Bu durumun kanıtlanması ancak akıl yoluyla mümkündür. İbrahim Şinasi'nin yazmış olduğu bu dizeler bazı araştırmacılar tarafından onun Deist tasavvuruna delil olarak gösterilmiştir (Ülken, 2013: 70-71).

Deizm ise; İlk Çağ'dan bu yana filozofları önemli derece meşgul eden konular arasında yer alan, Tanrı, insan, âlem ve bu kavramlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir (Ülken, 1968: 6). Tanrı kavramına karşı söz konusu düşünce, insanlığın var oluşundan beri neredeyse tüm insanların üzerinde düşündüğü bir konudur. Bunun nedeni ise din konusundaki tüm tartışmaların ya da ifadelerin bir şekilde Tanrı'yla ilişkili olmasından kaynaklanmasıdır (Koç, 1995: 23). İnsanların evren ve Tanrı arasındaki ilişkilerinin değerlendirilmesi sonucunda pek çok problem söz konusu olmuştur. İnsanda bulunan özellikler, onun hem düşünce tarihinin tartıştığı sorunları oluşturmaya hem de söz konusu tartışmaların merkezinde yer alması konusunda dayanak olmuştur. Tüm bu tartışmalar çeşitli dinsel yaklaşımların ve farklı grupların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu ekollerin arasında deizmin modern dünya açısından önemi diğer ekollere kıyasla daha farklı bir konumda yer almaktadır. Bunun nedeni ise bilimsel ve modern düşünce biçimi için önemli olan adımlardan birisi olan Aydınlanma felsefesinin insanlık tarihine sağladığı katkılar ve Aydınlanma felsefesinin filozofları arasında en yaygın şekilde görülen yaklaşımın deizm olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanlık tarihinde âlem kutsallıkla dolu olan bir dünya olarak algılanmıştır. Oysa modern zaman dilimi dâhilinde gelinen konum ise Weber'in ifadesiyle “*büyükten arınmış bir dünyadır*” (Attas, 1985/1995: 44). Modern kozmolojinin (biçimsel gerçekliğin bütün düzlemleriyle uğraşan bir bilimdir) temel özelliklerinden birinin temelleri Newton tarafından atılan mekanik bir evren tasarımının oluşturmaya olarak ifade edilmektedir. Geçmiş dönemlerde tüm şeyler organik olarak birbirlerine bağlı bir şekilde bulunmaktadır. Fakat modern zamanda değişmesi mümkün olmayan yasalara uygun şekilde işleyen bir makineye dönüştüğünden söz edilmektedir. Bu makine ile yaratıcısı bulunan Tanrı arasındaki ilişki geleneksel süreçlerin anlayış biçimine oldukça yabancıdır. Dolayısıyla Tanrı, bir saat ustasına benzetilmektedir. Nasıl bir saat ustası saati yapıp bıraktığında işliyorsa, bu örnekte olduğu gibi Tanrı da evreni inşa edip kendi hâline bırakmıştır. Artık ona müdahalede bulunmamaktadır. Bu düşünce biçimiyle birlikte

deizm kavramı soyut bir Tanrı'nın varlığı ile modern teolojiye girmiştir (Capra, 1992: 54).

### 2.1.3. İbrahim Şinasi'nin Din Yorumu

İbrahim Şinasi Efendi'nin Tanrı'nın bir olması ve ibadet konusundaki düşüncelerini açık bir şekilde belirtmiş olduğu beyit kapsamında da söz konusu düşünsel akrabalığın farklı biçimlerdeki örneklerinin rahat bir şekilde görüldüğü söylenebilir.

İbrahim Şinasi'nin akıl-vahiy karşıtlığında akla önem vermesi ve onun rehberliğinde fikirlerini serdetmesinin evveliyâtı yalnızca Batı düşüncesine mâl edilemez. Onun Doğu kaynaklarındaki yorumlarını incelendiğinde, geleneksel İslam düşüncesinde ibadet konusunda aklı ön plana çıkaran yorumlara rastlamak mümkündür. Henüz XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi bu yorumun biraz daha yumuşak bir şeklini kullanmaktadır. Kâtip Çelebi, *Keşf-ü'z Zünun an Esâmü'l- Kütüb ve'l-Fünun*'u yazarken XVI. yüzyılın büyük âlimlerinden Taşköprülüzade'nin “Mevzuat-ul Ulûm”unda rastlanan bir yöntem kullanmıştır. Kâtip Çelebi, Taşköprülünün kitabından yararlanarak çağdaş ilimlere kapsamlı bir inceleme ve sınıflandırma yapmıştır. XIX. yüzyılda Fransızca ve Latinceye çevrilen bu muhteşem eserinde, aklı ilimlerin önemini savunurken, aklî ilimler olmadan nakli ilimlerin yapılamayacağını ve hatta dini vecibelerin bile yerine getirilemeyeceğini söylemektedir (Sözen, 2017: 87-90).

Şinasi'nin düşünce gelişiminde sıklıkla göz ardı edilen doğu kaynaklarına bakıldığında, Kâtip Çelebi'den onun bazı kavramlarını değiştirmeden kullanacak kadar etkilendiğini ve dahası onun eserlerinden birkaçını gazetesinde tefrika halinde yayınladığı görülmektedir (Mardin, 2016: 89). Böyle bir gelenekten haberdar olduğu anlaşılan İbrahim Şinasi'nin Kâtip Çelebi ile yakın bir “düşünce akrabalığı” içinde olduğunu söylemek mümkündür (Mermutlu, 2003: 65). Bu çerçevede, İbrahim Şinasi'nin Tanrı'nın birliği ve ibadet hakkındaki görüşlerini açıkça ifade ettiği beyitte, söz konusu düşünsel akrabalığın çeşitli örneklerinin kolayca görülebileceği söylenebilir (Şinasi, 2004). Ancak şüphesiz ki İbrahim Şinasi Efendi'nin geleneksel İslâm fikrinde önemli bir yeri bulunan Kâtip Çelebi'den farklı düşündüğü bir nokta bulunmaktadır. İbrahim Şinasi Efendi, Kâtip Çelebi'nin de içerisinde yer aldığı söz konusu olan geleneksel fikrin kadir-i mutlak “Tanrı” düşüncesini bir bakıma sarsmıştır. Hatta bu sarsıntıyla yetinmeyerek onunla

kitaplı bir peygamber göndererek belirlemiş olduğu bütün ibadet kurallarına aklın rehberliği kapsamında tekrar bir yorumlama getirmesiyle yok saymaya çalışmaktadır. Daha da ilginç olanı ise toplum için yararı olan bir tavır sergilenmesiyle oldukça yumuşak, yetkileri sınırlandırılmış ve bir anlam bakımından da pasifize edilmiş olan “Tanrı” anlayışının oluşmasına neden olmuştur. “Tanrı”nın hiç var olmaması hâlinde dahi, bir Tanrı’nın üretilmesi gerektiğini savunmaktadır. Şinasi’nin en önemli kaynaklarından birisi olan Voltaire’de de aynı tavırdan söz edilmektedir (Cevizci, 2002: 10)

Mermutlu’ya göre İbrahim Şinasi Efendi’nin “Din” tasavvuru dâhilinde vazgeçmeyeceği öge peygamber ya da dine ait klasik ibadet ritüelleri değildir. İbrahim Şinasi, sanki bilinçli bir şekilde “Tanrı” haricindeki tüm şeyleri kenara bırakmak istemektedir. Hatta Tanrı’yı mümkün mertebe kapsamlı bir biçimde düşünmektedir. Bunun nedeni ise her ne kadar İbrahim Şinasi Efendi dinî terminolojiden emanet olarak aldığı burhan, ispat ve şehadet kavramlarına yer vermiş olsa da iman kavramından söz edildiğine rastlanmadığı belirtilmektedir (Mermutlu, 2005: 208). İbrahim Şinasi Efendi’nin münâcatının 11. beyti dikkatli incelendiğinde Mermutlu’nun bu iddiasında pek de haklı olmadığı görülebilmektedir. Gerçekten de beytin ilk okunması sırasında imanı bir kenara koymuş şekilde değerlendirilmesi olası bir durumdur. Ancak biraz daha dikkatli okunması hâlinde aslında İbrahim Şinasi’nin, Mermutlu’nun ifade ettiği gibi iman kavramı için bilinçli bir tavır sergilemesinin söz konusu olmadığı söylenebilir. Bunun nedeni ise İslami literatür dâhilinde şehadet kelimesi, bir anlam bakımından imana da karşılık gelmektedir. Kelime-i Tevhid’i en önemli örneği olarak gösterilmesi mümkün olan şehadet kelimesi imanın yerine kullanılabilmektedir.

İbrahim Şinasi’nin *Müntehabat- Eşarım*’na aldığı münâcatında ifade edilmeye çalışılan şekilde akılcı bir tavırdadır. Tanrı’nın var olmasına objektif bir kanıt getirerek akıl yoluyla da ona iman etmek istediğini ifade etmektedir. Belirtilen bu tutum yeni bir durum değildir (Tanpınar, 2001: 318.). Geleneksel şiire bakılması hâlinde Tanrı’nın var olması durumundan şüphe duyulması ya da aklî biçimde ispat edilmesine benzer bir durumun olmadığı görülmektedir. Klasik şiirde ise aklın karşısında aşk bulunmaktadır (Kaplan vd., 1974: 21).

İbrahim Şinasi *Müntehabat-ı Eşarım*’ına aldığı müfredinde kendi varlığının açık bir biçimde tanrının var olduğunu kanıtlayan bir delil olduğunu belirtmektedir. İbrahim Şinasi Efendi’nin özellikle ikinci beytinde kendisi haricindeki diğer delilleri gereksiz olarak değerlendirecek derecede güvendiği “Ben” aydınlanma aşamasının en önemli figürlerinden birisi olan Descartes’in kesin bilgi düşüncesini hatırlatmaktadır. XVII. yüzyıl düşüncesinin ve Rönesans’ın temelini oluşturan Descartes, Kartezyen metoduyla Tanrı’ya ulaşana kadar kuşku duyulacak tüm şeylerden şüphe duyarak kesin bilgiye ulaşmaktadır. Kesin bilgi olarak nitelendirdiği bu bilgi, kuşkulanan kişinin yani kendi varlığından şüphe duymasının imkânsız olduğu bilgisi olarak belirtilmektedir (Gökberk, 1980: 263). Böylelikle dünyayı anlamak için gerek duyulan bilgi sistemi tekrar kurulmuştur. Elbette “Tanrı” da bu sistem içerisinde yer almaktadır. İbrahim Şinasi Efendi burada kendi varlığını diğer bütün delillerin gereksiz olduğunu belirtecek kadar güçlü olmasının Descartes’in felsefesine karşılık gelen kesin bilgi olarak değerlendirmektedir. Yani ifade edilen bu durumun XVII. yüzyılla birlikte canlanmaya başlayan Batı fikrinin bir ürünü olduğu söylenebilir.

Bunun yanı sıra belirtilmesi gereken bir diğer durum ise Descartes’in kesin bilginin beraberinde ulaşmış olduğu “bilinç” kavramıdır. Bu iki kavramın birlikte değerlendirilmesi sonucunda Descartes’in rasyonalizmine ulaşmak mümkün olmaktadır. Ondan daha önce Kopernikus, kendi sistemi içerisinde kişiyi evrenin sonsuzluğunun içerisinde zerre şeklinde tanımlarken, Descartes’la birlikte insan tekrar evrenin merkezi olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Gökberk, 1980: 263). Tam da bu aşamada İbrahim Şinasi’nin kuşkusuz ki genel anlamda dinin, özelde ise geleneksel İslâm fikrinin en kıymetli unsuru olarak değerlendirilen Tanrı’nın var olmasını kendi varlığıyla kanıtlamaya çalışması o döneme kadar görülmüş bir durum değildir. Aklın rehberliği dâhilinde Tanrı’nın var olduğuna kanıt arama konusunda İslâm fikrinde de farklı örnekler bulunmaktadır (Topaloğlu, 1983: 175-185). Erken dönemlerden bu yana “Tanrı”nın var oluşunu akılla kanıtlama çabasındaki İslâm âlimlerinin kullandığı felsefe ve kelam risaleleri arasında kaybolmak üzere olan bu tekniği ortaya çıkarması sırasında, İbrahim Şinasi’nin tavrının oldukça farklıdır. İslâm âlimlerine zıt olarak, şiirin olduğu toprakların asıl sahipleri şeklinde belirtilen tasavvufla uğraşan kişiler ise bu konulara pek dâhil olmamışlardır (Mermutlu, 2005: 209). İbrahim Şinasi, tam da bu aşamada İslâm

âlimleriyle yolunu ayırmış ve Tanrı'nın var olmasına dair sorunu tartışmak amacıyla çok daha provakatif ve popüler bir zemine, yani şiire yönelmiştir.

Kaleme almış olduğu diğer eserlerinde de neredeyse aynı tavırlarla boy gösteren İbrahim Şinasi *Münâcât*'ında İslâm âlimlerine zıt bir biçimde Kur'an ve Sünnete bağlı olma konusunda endişesinin olmadığı görülmektedir (Mermutlu, 2005: 209). Bütün şiirlerinde bu şekilde endişesiz bir biçimde düşüncelerini söylemeye çalışmıştır. Böylece hem rasyonalizme yönelik taraftarlığını kuşkuya sebep olmayacak şekilde belli etmiş hem de "ben" kavramına yaptığı vurgudan kaynaklı olarak Tanpınar'ın (1985: 208) da dediği gibi edebiyatımızda ilk kez "Yeni İnsan" yani "Birey" biçiminde yer alan yazar olmuştur.

İbrahim Şinasi *Müntehabat-ı Eşarım*'ın başında bulunan münâcatında geleneksel tekniğe saygı duyarak "Tanrı" övgüsüyle şiirine başlamaktadır. Hem geleneksel olan ve insanı rahatsız eden hem de Namık Kemal örneğinde belirtildiği gibi, "ilahî bir kelime" olarak kişiye umut vaat eden bir şeyler bulunmaktadır (Tanpınar, 2001: 19). *Münâcât*'ın içeriğine bakılması durumunda İbrahim Şinasi'nin dine mesafeli ve bilinçli bir şekilde yaklaşmasını sağlayacak örnekler bulunmaktadır. Her şeyden önce usul açısından en azından bir yere kadar uymakta olduğu o teknik sıra peygamberi ve din konusunda önemli olarak değerlendirilen kişileri övmeye geldiğin de sonlanmaktadır. İbrahim Şinasi'nin bu yaklaşımı sonrasında anlamamız gereken konu şudur ki; Şinasi din ve Tanrı kavramlarının arasında hiçbir şekilde kuşkuya alan bırakmayacak biçimde bilinçli bir ayırım yapmaktadır.

Fransız aydınlanmasının en etkin düşünürlerinden birisi olan Voltaire'ın "Tanrı" fikri karşısındaki tavrı oldukça açıktır. İbrahim Şinasi'nin de etkilenmekte olduğu bu ünlü Fransız düşünür, bilimin din, imanın da aklın üzerindeki zorbalığına karşı olan aydınlanma fikrinin (Kaya, 2000: 10) en önemli temsilcilerinden birisidir. XVIII. yüzyıldan itibaren kilise ve din karşısında akıl tarafını tutan Avrupalı düşünürlerden (Bayet, 1970: 92) birisi olarak Tanrı'yı kilisenin ve dinin tekeline kurtarmak istemekte ve dinden kaynaklı olduğunu iddia eden öğretilerin birçoğunu kabul etmeyerek sadece "Tanrı" inancını kabul ettiği belirtilmektedir (Mermutlu, 2005: 194).

Böylelikle İbrahim Şinasi daha *Münâcât*'ının ilk beyti kapsamında, mutlaka Voltaire'den etkilenmesi söz konusudur; Tanrı'nın devletin temsil edildiği bir kurum

olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Her ne kadar ilk bakışta geleneksel şiir üslubuna uygun şekilde Tanrı'yı övdüğü düşünülse de aslında olan farklı bir durumdur. İbrahim Şinasi, bu şekilde yapılan bir tanımlamayla Tanrı'yı var olan dünyanın daha ötesine hapsedmeye çalıştığından söz etmektedir. İbrahim Şinasi yazmış olduğu bütün beyitlerinde Tanrı'nın var olması durumu konusunda yapmış olduğu sorgulamalardan pişman olduğunu ve sonunda bu duruma karşı öfkesinden dolayı kaygılandığını ifade etmektedir. Ancak hemen sonrasında Bektaşî meşrep bir tavır sergilemektedir. Pişmanlık durumunu daha fazla uzatmayarak Tanrı'nın oldukça merhametli, burada işlediği günahın yanı sıra işlenen bütün günahlardan daha çok olduğunu ifade etmektedir. Kaplan, İbrahim Şinasi'nin bu telaşını fark ederek, şairin hiçbir şekilde hazırlığa gerek duymaksızın korkusunu ve günahını anlatmaya çalıştığını belirtmektedir (Kaplan vd., 1974: 22-23). Ancak onu isyan etmeye ve sonrasında yaşamış olduğu pişmanlığın ne olduğunun belirsiz kalmasından yakınmaya başladığı söylenebilir.

Aslında münâcata genel olarak bakılması durumunda İbrahim Şinasi'nin çok da uygun olmayan bir şey söylemediği düşünülmüştür. Ancak beyitlerin art arda okunması sırasında şair tarafından özellikle seçilmiş olan belli belirsiz bir üslup kullanmış olduğu göze çarpmaktadır. Gibb, onun yeni bir düzyazı dili oluşturma hassasiyetinden bahsetmesi esnasında burada farklı olarak konu hâline getirilen alaycı üslubunun bütün şiirlerinde var olduğundan söz etmektedir (Gibb, 1999: 524). Kaplan da neredeyse aynı düşüncededir. İbrahim Şinasi'nin dil konusunda geliştirdiği fikrinden sonra bir ideoloji ve kültürün var olduğundan söz etmektedir (Kaplan vd., 1974: 34). Söz konusu olan üslup, ideoloji veya tavır sanki çevresindeki ikinci etkenleri bilinçli olarak görmezden gelerek yalnızca Tanrı'ya odaklanmıştır. Bu sınırlar dâhilinde tasavvuftaki Rind-Zahid çekişmesindeki rindane dilini de anımsatan bu beyitlerde batıl inançlardan temizlenmiş bir Tanrı inancını savunmakta olan bir deist yorumunun da var olduğu konusu dikkat çekmektedir (Mermutlu, 2005: 198).

Bu konuda dikkat çeken farklı bir diğer durum ise İbrahim Şinasi'nin, Tanrı'nın var olduğunu anlamak için aklın zayıf olduğunu ifade etmesidir. Kaplan'a göre bazı beyitlerinde tekrar geleneğe dönüldüğünün anlaşılması mümkün olmaktadır. Ancak şiirin geneline bakılması hâlinde bu şekilde bir yargıya ulaşmanın mümkün olmadığı açık bir biçimde görülmektedir (Kaplan, 1974: 22). Tanzimat edebiyatının Tanrı ve iman

sorunları İbrahim Şinasi öncesinde de dile getirilen sorunlardandır. Farklı düzeylerde de olsa aynı sorunu Akif Paşa, Sadullah Paşa ve Ziya Paşa gibi şairlerin ve edebiyatçıların yaşadığı bilinmektedir (Kolcu, 2005: 83). Örneğin Tanzimat öncesi yenilik taraftarlarından birisi olarak kabul edilen Akif Paşa; Ethem Pertev Paşa ve Münif Paşa'yla birlikte Tanzimat edebiyatını müjdeleyen yazarlardan birisi olarak yer almaktadır (Andı, 1995: 12).

İbrahim Şinasi'yi öncelediği düşünülen Akif Paşa'nın, biraz da kişisel hırslarının etkisinde kalmak suretiyle yazmış olduğu ve tasavvuftaki Allah'ta yok olma kavramının tam aksine bir yokluk tasavvurundan bahsettiği Âdem Kasidesi'nden (Andı, 1995: 12-13) bu yana Tanrı'ya karşı ilk kez bu derece farklı ve geleneksel çizgiyi zorlayan bir şiir yazmıştır. Aslında her iki şiirin de ait olduğu geleneklerin incelenmesi durumunda yokluğun yüce olarak değerlendirildiği ve varlığa mesafeli olunması söz konusudur. Ancak İbrahim Şinasi'nin münâcatı geleneksel şiir modelinden önemli bir kopmanın olduğunu belirtmiştir. İlk kez Tanrı'yı kâinata dâhil ederek ifade etme çabasının bir örneği şeklinde kabul etmiştir (Kaplan, 1974: 18). Bu durumun yanı sıra Ali İhsan Kolcu bu şiir için Âdem Kasidesi'yle başlayan "Çözülme" psikozunun dışa vurmuş olduğu ilk metin olarak belirtmektedir (Kolcu, 2005: 96). Voltaire'ın din düşüncesinden etkilendiği belli olan İbrahim Şinasi'nin zaman içerisinde İslâm düşünce tarihi dâhilinde de Râzî ve Râvendî gibi örnekleri bilinen (Taylan, 1997: 65) peygamberi ve vahiy gelmesi durumunu kabul etmeyen deist bir anlayışa yönelmesi söz konusudur. Mermutlu, İbrahim Şinasi'nin bu şekilde bir anlayışa nasıl bir zaman diliminden geçmesi sonucunda sahip olduğunu ifade ederken bir yanıyla İslâm fikrinde bulunan muhalif tarafından etkilenmiş, diğer yanıyla XVIII. yüzyıl aydınlanma sürecinden etkilendiğini belirtmiştir (Mermutlu, 2005: 195).

Mermutlu'ya göre, İbrahim Şinasi'nin içerisinde din konusunun yer aldığı şiirlerindeki asıl amacın deist bir açılım ile dinin ve öğretilerinin daha ilerisinde sadece Tanrı'nın var olduğu bir dünyaya yönelmesi gerekmektedir (Mermutlu, 2005: 196).

Önemli derecede dikkat çekici bir yargıya tam anlamıyla kayıtsız kalmak olası bir durum değildir. Ancak Kaplan'ın ifade ettiği gibi İbrahim Şinasi'nin dine karşı bu tarz bir yaklaşım sergilemesi toplumun manevi biçimine zarar verdiği düşüncesinin çok da

geçerli olmadığını göstermektedir (Mermutlu, 2005: 196). Bunun nedeni ise kendisini ilgilendiren güncel tarafı ile de olsa din konusunda, en azından, İbrahim Şinasi'nin yaptığı gibi, bir bakıma akademik ve örtük bir tartışmanın toplum açısından karşılığının olması için yeterli seviyede bilgilendirilmiş bir toplumun varlığından söz edilmesi mümkün değildir.

#### 2.1.4. İbrahim Şinasi'nin Tanrı Tasavvuru

İbrahim Şinasi, Tanrı'nın var olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın var oluşunu yine onun insanlara yönelik bir hediye olan aklın şahitliğinde güçlendirilmesini istemektedir. Çünkü İbrahim Şinasi'nin yaşadığı zaman dilimi pozitivizmin hâkim olduğu, pozitif bilimlerin insanlığın şaşırmasına neden olan gelişmeleriyle âdeta Tanrısal olan şeylere meydan okuduğu ve bulutların yükseldiği belirtilen bir devir olarak değerlendirilmektedir (Kaplan, 1974: 71). İbrahim Şinasi, Tanrı'nın var olduğunu akıl yolunu kullanarak kanıtlamak isterken Hafid, klasik iman sınırları kapsamında fakat tam bir teslimiyet ifadesi biçiminde bir tavır sergileyerek Tanrı'nın varlığına şahit olmayı “ayn-ı basiret”, “nakş-ı kemâlât” ve “nazar-ı ibret” gibi klasik sufi terimleriyle tanımlamaktadır. İbrahim Şinasi'ye göre indirilmiş olduğu günden bu yana uzun dönemler boyunca ilmin ve aklın rehberliğinde sayısız zaferleri bulunan ve yükselmeye devam eden İslâm dini, pek çok inanç ve din sisteminin uğramış olduğu kaçınılmaz hastalığa yakalanarak Orta Çağ yöntemlerine uygun bir mantık kullanmıştır. Bilimi ve akıllı yaşamın dışına atmak suretiyle dogmalara ve yüzyıllar boyunca mücadele vermiş olduğu cehalete mecburen teslim olmuştur. Tanrı'nın yalnızca akıllı olanları muhatabı olarak aldığı bir din dâhilinde “akıl” Müslümanların yaşamından çıkarılmıştır” (aktaran Çalışkan, 2003). İbrahim Şinasi'nin, inanç dünyamıza yeniden akıllı davet etmesinde dinin aslına dönülmesi anlamı da yer almaktaydı.

Örnek olarak *Münâcat*'ı dâhilinde sorgulamayı ve akla karşı olunamayacağını; hatta yapılan sorgulamanın Tanrı katında af edilirliğinin Tanrı'nın sonsuz olan affediciliğinin delili olarak göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle İbrahim Şinasi'nin kanun, medeniyet hak, adalet gibi kavramların yerleşmesi ve yeni toplumu oluşturmasının ön şartı ise akıldır. Akıl çerçevesinde İslam inancı anlaşılmaya çalışılmıştır. İbrahim

Şinasi'nin akla oldukça önem vermesinin yanı sıra, Allah'ın bir lütuf şeklinde insana verdiği uygulamayı da ihmal etmemektedir (Ekiz 1999: 66).

İbrahim Şinasi'nin esas aldığı unsurlardan birisi de ışık motifidir. Bütün her şeyde önümüzü görmeyi sağlayan bu ışık, akıldır. Güneşin renkleri göstermesi gibi, akıl da insana doğru ve yanlış olanın beraberinde güzeli ve çirkini göstermektedir. Akıl Tanrı'nın kişiye verdiği en önemli lütuf ve rahmettir. İnsanlara düşen ise söz konusu bu lütfu layık olabilmektir. Her fırsatta akılı yüce olarak belirten İbrahim Şinasi, medeniyetin de aslının akıl olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Batı medeniyetinin aklın sağlam temelleri üzerine kurulduğunu savunmaktadır. Eski dönemlerde İslâm medeniyetinin de bu esaslar üzerine kurulduğuna inanılırdı (Ekiz 1999: 66). İbrahim Şinasi akla geleneksel İslâm anlayışının haricinde bir anlam yüklemektedir. Tıpkı Mutezile gibi aklını kullanmayı ve akıl yürüterek Allah'ı bulmayı en yüce hizmet olarak kabul etmektedir. “*Tehlil*”inin ilk beyti bu anlayışa bir örnektir:

“*Cenâb-ı Kibriyâ el-hak sezavârî ibadettir*”

“*İbâdet ana zikr ü fikr-i hâlisden ibarettir*” (aktaran Akyıldız, 2017: 188).

İlk dizede Şinasi, Allah'a gerçekten ibadet edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ise ibadetin “*halis fikir ve zikirden ibaret*” olduğunu öne sürmektedir. Fikir, düşünce, akıl ve zikir sadece kutsal bir ibadettir. Geleneksel İslâm anlayışında Allah'ın var olduğuna inanmak için bunun ispat edilmesi şart değildir. Hatta söz konusu olan konu için ispat aranması dinden çıkılmasına neden olabilmektedir. Oysaki İbrahim Şinasi *Münâcatı*'nda “*Vahdet-i zatına aklımca şehâdet lazım*” diyerek Tanrı'nın var olduğunu akıl yoluyla şahitlik etmenin gerekli olduğunu savunmasıyla klasik İslâm anlayışından ayrılmaktadır. Marifetullah, yani Allah'ın var olduğunu bilmesi akıl yoluyla mümkün olmaktadır.

Aklı bu derecede ön planda tutan İbrahim Şinasi'nin, akıl ile İslâm'ın çatışmadığını kanıtlama çabasının en belirgin olduğu metin ise *Münâcat*'ıdır. İbrahim Şinasi'nin *Münâcat*'ı klasik münâcatlardan farklıdır. Söz konusu münâcatta geleneksel iman sorgulanmaktadır. Şinasi'ye göre Tanrı'nın bilgisine sadece akıl yoluyla varılabilmektedir. *Münâcat*'ında sorgulamaya yönelik olan düşüncelerden ve sorgulamaktan korkulmaması gerektiğini, sorgulanmasının imanın kaybedilmesine neden

olacağı korkusunun yersiz bir korku olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın sadece akıl yoluyla algılanabilir olduğunu öne sürmektedir. Şiir, edebiyatımızda akılcılık geleneğinin başlangıcını oluşturmaktan kaynaklı olarak önemli bir metin olmaktadır. Söz konusu şiir,

*“Hak -Teala azamet âleminin padişehi”*

*“La-mekândır olamaz devletinin taht-gehi”* (Şinasi, 2005: 4).

beytiyle başlamaktadır. Beyitte Allah'ın yücelik âleminin padişahı şeklinde tanımının yapıldığı, mekânsız, -her yerde olan- şeklinde tanımlandığı görülmektedir.

Aynı tema *“Beyt-i Murassa”*da geçmektedir:

*“Her bir zamânda zâhir ü zâhir kemâl-i Hak”*

*“Her bir mekânda hâzır u nâzır celâl-i Hak”* (Şinasi, 1871).

Beyitte yine Tanrı'nın net bir mekânsızlığı, her yerde olmasını, kemalinin görünür ve açık olması vurgulanmaktadır. İslâm'daki akılcı ekoller, bu durumu Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bir oluşu biçiminde ifade etmektedirler. Yine söz konusu ekollere göre Allah'ın varlığını anlamak için olgun aklın yeterli olduğu söylenebilmektedir (Arpa, 2019: 900-9003).

Tanrı'nın var oluşunun akıl yoluyla kanıtlanmasına yönelik olan teklif, aslında kaybettiğimiz bir gerçeklik ve yaşamımızın dışında bıraktığımız bir değere tekrar kavuşmak anlamına gelen bir durum olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla İbrahim Şinasi, Batı ve Doğu arasında bir uyum olmasından yana olduğunu çok defa belirtmiştir. Ancak onu izleyen kişiler daha çok inanç sistemi ve pozitif bilimlerin arasını açmasıyla, iki zıt durumun oluşmasına neden olduğunu belirtmektedir. *“Bir örümcek götürür Hakk'a”* beni diyen Tefvik Fikret'in inançsız olmaya doğru giden macerası bu durumun en belirgin örneklerinden birisi olarak yer almaktadır. Arkadaşı olan Hüseyinzâde Ali Turan'ın *“Azizim sen dindar bir dinsiz ya da dinsiz bir dindarsın”* (Bayrak Akyıldız, 2017: 182) şeklinde nitelendirmiş olduğu Abdullah Cevdet ise bu karmaşanın son temsilcilerinden olmaktadır.

## 2.2. ABDULLAH CEVDET

### 2.2.1. Abdullah Cevdet'in Hayatı ve Eserleri

Abdullah Cevdet, 1869 yılında Arapkir'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasıyla birlikte amcasından almıştır. Abdullah Cevdet'in ilk düşünce biçiminin gelişmesinde etkili olan şeyin aile çevresinden almış olduğu bu dini eğitim olduğu ifade edilmektedir. İlköğretim dönemi sırasında Mamuret-el-Aziz Askerî Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. İlerleyen dönemlerde Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'nde almış olduğu eğitim sonrasında Askerî Tıbbiye'ye kaydı yapılmıştır. Buradaki eğitim dönemiyle birlikte yazdığı ilk şiirlerini kitaplaştırmaya başlamıştır. Bu şiirleri arasında Peygamber için yazılan bir naatı da bulunmaktadır (Hanioğlu, 1981: 5-6).

Mekteb- i Tıbbiye'de Abdullah Cevdet'te önemli etki bırakan olay o güne kadar din yargıları dâhilinde açıklandığı olgular ile materyalist olan düşünürlerin kuramları önemli bir fark olarak yer almıştır (Hanioğlu, 1981: 8). Bu ortamda Abdullah Cevdet, kısa zamanda dinin etkin bir biçimde rol oynadığı düşünce biçimini değiştirmeye başlamıştır. Söz konusu değişiklikte arkadaşı İbrahim Temo'nun verdiği kitabın önemli ölçüde etkisi olmuştur. Materyalizm felsefesini sade bir dille ifade eden bu kitapta, toplumsal bir gelişmenin söz konusu olması için ahlaki değerlerin zorunluluk durumu kabul görmüş ancak bu görevi dinin yerine bilimsel materyalizmin yüklenmesi gereksiniminden söz edilmiştir (Hanioğlu, 1981:12). Felix Isnard tarafından yazılan *Matérialisme et Spiritualisme* adlı bu kitabın içerisinde anlatılanlardan daha da etkilenen Cevdet'in dünya görüşü konusunda zaman içerisinde kesin değişiklikler olmuştur (Mardin, 2008: 228).

Biyolojik açıdan materyalizmin toplumun gelişmesi konusunda kullanılması bakımından Abdullah Cevdet'i en fazla etkileyen ise Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet* kitabı olduğu belirtilmektedir (Hanioğlu, 1981: 14). Abdullah Cevdet'in de aralarında bulunduğu İbrahim Temo ve İshak Sükûti'nin ilk planlarını hazırladığı "İttihad-ı Osmanî Cemiyeti", 1889 yılında Mekteb-i Tıbbiye'de kurulmuş, aradan geçen birkaç yıl sonra "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti" ismini almıştır. Cemiyetin ilk bildirgesini Cevdet yazmıştır. Muhalif etkinliklerden kaynaklı olarak birçok kez tutuklanmıştır. Söz konusu tutuklamalar sonucunda cezalar almış ancak affedilerek

öğrenimine devam etmiştir. 1893-1894 yıllarında Abdullah Cevdet yönetimi kötüleyen, aşağılayan içerikte bir şiir yazmasından dolayı yeniden tutuklanmıştır (Kaya, 2021: 753). Aynı yıl içerisinde eğitim aldığı tıbbiyeden de diplomasını almıştır. 1895 yılında bir kez daha tutuklanarak sürgüne gönderilmiştir (Mardin, 2008: 228).

Abdullah Cevdet'in sürgüne gönderilmesi öncesinde kolera salgını sebebiyle Diyarbakır'a geçici bir görevlendirmeye gönderildiği bilinmektedir. Diyarbakır'da da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ndeki çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmaları esnasında Ziya Gökalp'i de Cemiyet'e dâhil etmiştir. Diyarbakır'da yapmış olduğu görevin sonlanması sonrasında kısa bir zaman diliminde Adapazarı'nda görev yapmış ve hakkında verilmiş olan karar sonrasında Trablusgarp'a sürgün edilmiştir. Abdullah Cevdet burada da siyasi etkinliklerini sürdürmüş ancak şikâyet edilmesi üzerine Fizan'a sürülmesi için karar verilmesinden dolayı Tunus'a kaçmıştır. Sonrasında Marsilya'ya geçiş sağlayarak Avrupa'da bulunan Jön Türklere katılmıştır (Hanioğlu, 1981: 29-30). Katılmış olduğu bu toplulukta Abdullah Cevdet ve arkadaşları *Osmanlı* gazetesini yayınlamaya başlamışlardır (Hanioğlu, 1981: 34). Saray yönetimiyle aralarında padişaha karşı muhalefet etmekten vazgeçme durumları için farklı pazarlıklar yapılmıştır. Abdullah Cevdet Viyana elçiliği doktorluğunda göreve başlamıştır. Yapılan bu pazarlık sonucunda Abdullah Cevdet ve arkadaşları padişah hakkında olumsuz yazı yazmamayı kabul etmişlerdir (Hanioğlu, 1981: 40). Ancak Cevdet'in, bir taraftan padişaha bağlılığını içeren yazılar yazmasının yanı sıra muhalefet etmeye de devam ettiği belirtilmektedir (Demir, 2011: 10).

Padişaha karşı sözde olan bağlılığını göstermesi için yazılar göndermesine rağmen Abdullah Cevdet'in Viyana'daki görevi kısa sürmüş, Sefir Mahmut Nedim Bey'le aralarında çıkan bir anlaşmazlığa bağlı olarak Avusturya Hükûmeti kendisini sınır dışı etme konusunda karar almıştır (Hanioğlu, 1981: 47). İlk olarak Paris'e, sonrasında Cenevre'ye geçen Abdullah Cevdet, Osmanlı yönetiminin etkisiyle buradan da sınır dışı edilmiştir (Hanioğlu, 1981: 53). Abdullah Cevdet'in 1904 yılında Cenevre'de çıkarmaya başlamış olduğu *İçtihad* gazetesi, zaman içerisinde Batıcılık akımının en gözde yayın organı hâlini almıştır. İlk sayıdan son sayıya gelene kadar çizgisini korumuş, hemen hemen tüm dönemlerde sert eleştirilerle karşılaşmıştır (Toprak, 1985: 131). 1905 yılında Mısır'a geçen Abdullah Cevdet, gazetesini çıkarmaya devam etmiştir. O dönemlerde

Osmanlı yönetiminin, gıyabında onun yargılanmasını sağladığı ve hakkında mahkûmiyet kararı çıkarttığı belirtilmektedir (Hanioğlu, 1981: 55).

Mısır'da olduğu dönemde gazetesi Jön Türklerin yaygın bir kolu olmamış, Abdullah Cevdet'in yazılarında Adem-i Merkeziyetçiliği savunduğunu belirtilmiştir (Hanioğlu, 1981: 56). II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra İstanbul'a kısa süre içerisinde dönemeyen Cevdet'in bu durumuna İttihat ve Terakki çevresiyle aralarının iyi olmaması neden olmuştur (Çapku, 2017: 12).

Jön Türklerin önemli bir çoğunluğu da Abdullah Cevdet'i hareketten birisi olarak görmemeye başlamışlardır (Hanioğlu, 1981: 59). Millî Mücadele hareketinin başarılı olması sonucunda Abdullah Cevdet'in siyasal anlamdaki faaliyetlerinde ve yayın politikasında farklılıklar görülmüştür.

*İçtihad* gazetesinde Abdullah Cevdet yeni yönetim şekinden övgüyle bahsetmiştir. Yeni yönetimin düşüncesine uygun olan bir “*prensipler özetine*” yayınında yer vermiştir. Ancak Ankara'da bir araya gelen “Âli Karar Heyeti” yapmış olduğu incelemeler sonucunda ateşkes sürecinde Anadolu hareketi aleyhinde etkinliklerde bulunması sonucuna vararak Abdullah Cevdet'in bir daha devlet hizmetinde bulunmasını engellemiştir. Yeni yönetimin kendisine karşı aldığı bu tavır karşısında uyguladığı programın önemli ölçüde II. Meşrutiyet sonrasında Abdullah Cevdet'in liderliğinde devam ettirilen hareketten ilham almış olması, bu sürecin düşüncelerini serbest bir şekilde dile getirebilmesi bakımından yaşamının en rahat aşaması olmasını sağladığını belirtmektedir (Hanioğlu, 1981: 385-386).

Hakkında alınan kararlara rağmen, Cumhuriyet yönetimiyle olan fikir birliği Abdullah Cevdet'in önüne yeniden siyasal yaşama dahil olması açısından bir fırsat sunmuştur. Cevat Paşa'nın Elazığ milletvekilliğinden istifa etmesi sonrasında Atatürk'ün davetiyle Abdullah Cevdet'in bu görevde yer alması teklif edilmiştir. Abdullah Cevdet'e muhalif olan kişilerin sık sık yönelttikleri bu eleştiriye yönetimde görevli olan bazı kişilerin de katılım göstermesiyle Abdullah Cevdet'in siyasal yaşama geri dönmesi durumu imkânsızlaşmıştır. Böylelikle Abdullah Cevdet her şekilde siyasal etkinliklerin dışında kalarak kendisini tamamen yayınlara adanmıştır (Hanioğlu, 1981: 387-388). Yeni rejimle uygun olan fikirlerinden kaynaklı olarak din kurumuna yönlendirdiği eleştirilerini

sürdüren Abdullah Cevdet'in biyolojik materyalist klasikleri halkın üzerinde önemli ölçüde etki bırakmıştır (Vatandaş S. ve Vatandaş C., 2023: 15). Yaşamının son dönemlerini *İçtihad*'ı çıkarmaya ve Gustave Le Bon'un düşüncelerini tanıtmaya adanmış olan Abdullah Cevdet, 1932 yılında geçirdiği kalp krizi sonucunda İstanbul'da yaşamını yitirmiştir (Hanioğlu, 1981: 394; Demir, 2011: 25).

Abdullah Cevdet'in kaleme almış olduğu eserler şunlardır: “*Hiç*” (1890), “*Türbe-i Masumiyet*” (1890), “*Tulûat*” (1891), “*Masumiyet*” (1894), “*Kahriyâ*” (1906), “*Karlı Dağdan Ses*” (1931), “*Düşünen Musiki*” (1932), “*Rafale de Parfums: Sonnets*” (1904), “*Ramazân Bahçeleri*” (1891), “*Dimağ*” (1890), “*Fizyolacya-i Tefekkür*” (1892), “*Fünun ve Felsefe*” (1897), Weber'den “*Asırların Panoraması*”, Gustave Le Bon'dan “*Asrımızın Hususu Felsefesi*”, Hayyam'dan “*Rubaiyat*”, “*Mevlana'nın Divanından Seçmeler*”, Gustave Le Bon'dan “*Dün ve Yarın*” (1921), Gustave Le Bon'dan “*İlm-i Ruh-i İçtimai*” (1924), Gustave Le Bon'dan “*Ameli Ruhiyat*” (1931), Jean Meslier'den “*Akl-ı Selim(Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali)*” (1928).

### 2.2.2. Abdullah Cevdet'in Felsefe Anlayışı

Felsefe milattan önce VII. yüzyılda İyonya'da başlamış olan ve zamanla bütün dünyaya yayılan varlık, değer ve bilgiyle ilişkili olan bir araştırma konusudur. Evrenin, insanın, ahlakın, sanatın, varlığın, bilginin kaynağının ne olduğu, ne şekilde oluştuğu ve benzeri konulara açıklık getirerek diğer bilimlere yol gösteren bir etkinlik olarak ifade edilmektedir.

İslâm dünyasında Cürcani, Farabi, Gazzali, İbn Arabî, İbn Haldun, İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Tufeyl, Sühreverdi, Yunus Emre gibi isimler İslamiyet'in önemli düşünürleri olarak bilinmektedir. Felsefe, diğer aydınlarda da olduğu gibi Abdullah Cevdet için de toplumun refaha ulaşması için gerekli ve önemli bir konumdadır. Cevdet'e göre felsefenin, toplumların var oluşlarını devam ettirmeleri ve siyasi anlamdaki düzenin sağlanması konusunda önemli bir roledir. Abdullah Cevdet, felsefeye ait olan düşünceleri konusunda Isnard'ın ve Büchner'in etkisi altında kalmış görülmektedir. Büchner'e göre felsefe, özel yaşam yerine toplumsal yaşamın, insan yerine de insanlığın refahını sağlamakla sorumlu bir bilim olarak değerlendirilirken, Isnard'a göre ise felsefe,

adil ve gerçek olanın araştırılması olarak ifade edilmektedir. Felsefenin amacı insanın mutlu olmasını sağlamaya yönelik olduğu belirtilmektedir (Uçar, 2018: 192).

Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunda eleştiri yapılabilmesini mümkün kılacak olan felsefe konusunda düşüncelerini belirtirken, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerden faydalanarak felsefenin önemini daha da geçerli bir biçimde ifade etmeye çalışmış ve tepkilerin oldukça az olmasını amaçlamıştır. Felsefe kelimesinin kelime anlamının hikmet sevgisi olması da konuyu net bir şekilde açıklığa kavuşturmaktadır. Abdullah Cevdet ayet içerisinde geçen hikmet kelimesini felsefeye olan sevgi olarak değerlendirerek İslâm'ın felsefeye karşı olmadığını, aksine destek verdiğini belirtmeye çalışmıştır (Cevdet, 2009: 48). Cevdet İslâm âlimlerinin felsefeye vermiş olduğu önemden de faydalanmaya çalışmıştır.

Abdullah Cevdet'e göre felsefe, bilimsel olarak yapılan çalışmaların çıkış noktası olarak belirtilmekte ve insanları bilime doğru yönlendirmektedir. Cevdet'in bu yönlendirmeyi yine İslâm kurallarına bağlı olarak ifade etmeye çalışarak şu şekilde bir varsayımda bulunduğu belirtilmektedir: Bir bilim olarak belirtilen felsefenin Yaratıcı'nın/Allah'ın sıfatlarını incelemek olarak değerlendirilmesi durumunda, felsefenin amacı insanları Allah'ın sıfatlarını araştırma eylemine yönlendirmek olacaktır ki bu durum da İslâm diniyle uyumludur. Abdullah Cevdet felsefenin yanı sıra materyalizm, pozitivizm ve evrim teorisi benzeri akımları açıklarken de hadislerden ve ayetlerden faydalanmaya çalışmıştır. Cevdet'in bu şekilde bir tekniğe başvurusunun asıl nedeni elbette modernleşme ve batılılaşma yolunda atmış olduğu adımlar dâhilinde halktan gelecek olan tepkilere maruz kalmamaktır. Sonuç olarak uzun yıllar yayını süren dergisinin isminin *İctihad* olmasının bu durumla ilgilidir. Batı'yı yakın bir şekilde takip eden, orada meydana gelen farklı yenilikleri, akımları Osmanlı Devleti toprakları üzerinde ifade etmek için çalışan Abdullah Cevdet, hümanizm akımıyla yakından ilgilenmiştir. Hümanizm, insanda bulunan temel özelliklerin geliştirilmesini hedefleyen felsefi bir akım olarak ifade edilmektedir (Sekmez, 2018: 75).

Hümanizmin sözlük anlamına bakıldığında insan odaklı, insancılık ve insanı merkeze alan anlamlarına karşılık gelen bir kelime olduğu görülmektedir. Hümanizmi Rönesans'a, İslamiyet'in parlak süreçlerine ve Antik Yunan'a dayandırmak yanlış

olmamaktadır. Fakat bu kavram genel olarak Batı felsefesiyle özdeş hâle getirilerek kullanılmaktadır. Hümanizmin içerik kısmına bakıldığında ise bu kavram terim olarak yüklenmiş olan anlamın aksine sevgi anlamı içermemektedir. Kavramın asıl içeriği daha felsefi olarak Tanrı merkeziliğinin terk edilmesi ve insan merkezli yaşamın sürdürülmesidir. Böylelikle daha öncesinde gerçekleştirilen eylemlerde Tanrı'nın yasaklarına ve emirlerine dikkat edilmesi söz konusu olurken, hümanizm akımıyla bu görüşün değiştiği ve insanın isteklerinin daha ön planda tutulduğu anlaşılmaktadır. Aynı durum yasalar ve kanunlar için de geçerli olmaktadır (Kadioğlu, 2011: 157).

Hümanizm akımının tam olarak neye karşılık geldiği konusunda farklı fikirler bulunmaktadır. Suat Sinanoğlu'na göre hümanizm yeni ahlaksal ve zihinsel biçimlenim yoluyla insanın iç evreni ile dış yaşamın gerçekleri arasındaki sataşmanın sonlandığını belirtmek isteyen bir akım olarak ifade edilmektedir (Kadioğlu, 2011: 157). Hümanizme ait olan farklı bir tanım ise Ahmet Cevizci'ye aittir. Cevizci'ye göre kökleri Protagoras'ın insanın tüm şeyleri ölçüsüne bağlı olarak özellikle Rönesans ve sonrasındaki topluma, kültüre ve tarihe ait tanımlamalarla insanı merkeze alan felsefe akımı olarak belirtmektedir (Cevizci, 1999: 431). Fenni Ertuğrul ise hümanizmi ıslahat dönemi yazarlarının gittiği yol, skolastik fikir yapısını eleştiren ve insana hizmet etmek (Ertuğrul, 2015: 1993) olarak ifade etmiştir.

Dolayısıyla hümanizm kavramına birçok anlam yüklenmiş olsa da insanı merkeze alması açısından temelleri XIV. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Kilisenin baskıcı biçimdeki tutumundan kurtularak aklın merkeze alındığı bir dünyada yaşamaya yönelik istek, hümanizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Böylelikle din, sanat, edebiyat, siyaset ve ahlak gibi alanlarda dogma fikirlerin yerini, akıl tarafından belirlenen fikirlerin alacağı ifade edilebilir.

II. Abdülhamid döneminde eğitim yaşamında maddi terakkiyatçı, ülkesine ve padişahına bağlı olan insanlar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu durumun yanı sıra bu dönemdeki askerî, okulların ve tıbbiyelerin aydınlanma konusunda önemli bir etkisinin olduğu da göz ardı edilemeyecek kadar çoktur. Sonuç olarak Abdullah Cevdet'in bu okullarda eğitim almış aydınlardan birisi olduğu belirtilmektedir (Çapku, 2017: 19).

Türk tarih profesörü olan Halil İnalcık’a göre aydınlanma sürecindeki Batıcı Osmanlı aydınlarının düşünceleri farklılık göstererek şu biçimi almıştır: “*Halkın anladığı şekilde din, çağdaş olmaya engel bir etkidir. Asıl din ahlaktır ve artık ilmî bir İslamiyet’in gereklidir*” (aktaran Çapku, 2017: 19). VII. yüzyılda Araplara gelen İslâm dini XX. yüzyılda yer alan problemlere cevap verebilir nitelikte değildir. Kurtuluş zengin olmak, kültür ve ilim sahibi olmaktan geçmektedir. Güncel (laik) ahlak İslâm’ın yerini alacaktır, bu nedenle de din dâhilinde derinlemesine bir değişikliğin yapılması gerektiği söz konusudur (Ülken, 2013: 249-250). Belirtilen bu düşünce Abdullah Cevdet’in de eserleri içerisinde çeviri ve makalelerinde sıklıkla yer verdiği ve kaleme aldığı bir görüştür. Devletin ilerleme kaydedebilmesi ve çağdaş bir medeniyet olabilmesi için düşünce yapısının değiştirilerek, Batı benzeri düşünmenin gerekli olduğunu önemle ifade etmiştir. Abdullah Cevdet, Batı ve Doğu klasiklerinin tanınmadığı bir dönemde ilk kez bunları tanıtan ve memlekette bir Rönesans açmak için çabalayan ilk kişi olarak nitelendirilmektedir (İslâm Ansiklopedisi, 1988: 90-93). Sonuç olarak Abdullah Cevdet’in Le Bon, Maarri, Mevlana, Ömer Hayyam, Schiller, Shakespeare gibi Batı ve Doğu aydınlarının eserlerini çevirmesi Hilmi Ziya’nın yukarıda belirtmiş olduğu durumla ilgilidir.

Abdullah Cevdet, toplumun kurtuluşu için büyük bir toplumsal dönüşümün gerekli olduğunu savunmaktadır. Sözü edilen değişimin tarafı Batı, lokomotif ise pozitif bilimler olmaktadır. Cevdet, söz konusu olan düşüncelerin Müslüman Türkler arasında kabul edilebilmesi için sürecin dinî yapısını da ele alması gerektiğinin farkındadır. Cevdet, Büchner’e ait olan “*Avamın ilmi dindir, havasın dini ilimdir*” sözüne bağlı olarak dinin toplumsal yapı için olan öneminin altını çizmektedir (Bolay, 2007: 208). Abdullah Cevdet, dini aynı zamanda siyasi muhalefet aracı şeklinde de kullanmıştır. II. Abdülhamit’e karşı sürdürdüğü politikada “*İslâm’ın özü demokrasidir, meşverettir*” ifadesini kullanarak yönetimin siyasi meşruiyetinin halk görüşü dâhilinde sorgulanması için çaba gösterdiğinden söz edilmektedir (Uçar, 2018: 208). Abdullah Cevdet, Müslüman olan kişileri kötü durumdan kurtarmak ve güncel bir yaşam biçimi sunabilmek için dinî kavramların Batılı biçimde güncel hâle getirilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Cevdet’e göre, geleneksel hâlinin incelenmesi durumunda din, ilerlemeye engel olan bir unsur olarak yer almaktadır. Cevdet’in din konusundaki düşünceleri onu, Allah’a inanmayan bir topluluğun oldukça iyi hatta daha iyi bir şekilde yaşamasının

mümkün olduğu düşüncesine kadar gitmesine neden olduğunu göstermektedir. Sevgi dini olarak “Bahaîliği” tavsiye etmesi bu düşüncelerin bir uzantı biçiminde karşımıza çıkmasını sağlamaktadır (Çapku, 2013: 186).

### 2.2.3. Abdullah Cevdet’in Din Yorumu

Abdullah Cevdet’in çocukluk döneminden yetişkin olma dönemine kadar aldığı eğitimler onun hem toplumsal hem de dini düşüncelerini değiştirmiştir. Söz konusu değişimlerden yeniden söz etmek gerekirse dinin yerini biyolojik materyalizmin alacak olması ve toplumsal biçimdeki bozukluğun kullanılmasıyla düzeltilip ilerleme kaydedilecektir. Fakat kaydedilen ilerlemenin şartının dinin yaptırıcı gücünden faydalanması gerekmektedir. Çünkü Osmanlı toplumu bakımından din kavramının ne kadar önemli olduğu tartışmaya kapalı bir konu olmasıyla birlikte göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir durumda yer almaktadır. Abdullah Cevdet, biyolojik materyalizmin İslâm toplumunda zaten var olan ve önemli bir konu içerisinde olduğunu ifade edebilmek için eski İslâm aydınlarından faydalanılmasının etkili olacağını düşünmüştür. Maarri’nin kaleme aldığı eserlerinde Darwinist düşüncelerinin olması diğer açıdan yine Maarri’nin, Schopenhauer’un düşünceleri olarak belirtilen pek çok düşüncüyü daha önceki süreçlerde de iddia ettiğini belirtmesi materyalizmin Müslüman bir toplumda mevcut bir olgu olduğunu göstermektedir.

Abdullah Cevdet, Osmanlı Devleti’nin içerisinde bulunduğu bu gerileme konusunda dinin asıl etken olduğunu ve bu negatif etkinin olumlu duruma getirilmesi gereksinimini ilk baştan bu yana savunmaktadır. Kutsal bir görev olarak kabul ettiği bu görevi Müslüman aydınlardan oluşan ve “elite” ismini vermiş olduğu bir grubun üstlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Abdullah Cevdet, dinden faydalanma konusunda İslâm’ın iki alanı olan salt dinsel ve toplumsal alanı birbirinden ayırmasıyla dikkatleri toplumsal alana çekmek istediğini belirtmektedir. Cevdet’in dinî inancına göre; oruç ibadetinin yapılması sonrasında harama el uzatmak gibi davranışlar günlük yaşam içerisinde yer almamalıdır. İslâm, toplumsal yapı içerisinde incelenmesi gereken bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonraki süreçler içerisinde de içeriğinin sağlanması gereken detayların belirlenmesi gerekmektedir. Yapılması istenen şeyin de İslâm’a uygun olan esaslar adı altında belirlenmesi esas alınmaktadır. Cevdet’in bunu yapmadaki amacı,

din aracılığıyla Batı'daki mevcut yenilikleri Osmanlı toplumuna getirmenin yanı sıra bilgin kişiler ile Batılı düşünürlerin düşüncelerinin kıyaslanması sonucunda ortak noktaları bularak İslâm dininin biyolojik materyalizmle özdeş olduğunu kanıtlamaktır (Hanioğlu, 1992: 131-135).

Abdullah Cevdet bu durumu kanıtlamaya çalışırken Kur'an'da bulunan yargıları materyalist fikirlerle birleştirmek için çalıştığı ve doğa yasalarını dinden bir adım daha öne koyduğu ifade edilmektedir. Cevdet'in Kur'an'da yer alan yargıları konuya dâhil etmedeki amacı halka İslâm dinini reddetmeyerek ondan daha geçerli yargıların da var olduğunu belirtmeyi çalışmaktır. Cevdet durumu daha kabul edilebilir bir şekle getirmek için Hz. Muhammed'i Caryle'nin kahramanı şeklinde ele aldığı ve onu ruhani açıdan kopararak biyolojik materyalizmle zıt olmayan biri olarak anlatmaktadır (Cevdet, 1932: 65). Elbette Hz. Muhammed'in birebir biyolojik materyalist olduğunu söylememesiyle birlikte Hz. Muhammed dönemini, Müslüman toplulukları açısından en yaşanılması mümkün dönem olarak değerlendirmektedir. Ancak Cevdet'in ilerlemesine engel olduğunu düşündüğü din, hakiki Müslümanlık şeklinde isimlendirilen dinden ziyade "sahte Müslümanlık" şeklinde nitelendirilen bir din olarak belirtilmektedir (Tekin, 2019: 213). Dindeki bu sorunun belirlenmesi sonrasında çözüm "Müslümanlığı yeniden saf şekline nasıl geri getirebiliriz?" sorusunun sorulmasına neden olmuştur. Abdullah Cevdet'in saf Müslümanlık biçiminde değerlendirdiği bu din yine bütün ruhi özelliklerinden temizlenmiş bir sisteme sahip bir yapıdır. Aslında Cevdet'in bütün bu gerçek Müslümanlık ya da İslâm'dan kastı etik anlayışına dayanmaktadır.

İslamiyet, temelde, pozitif düşüncelere yer verse de toplum açısından anlaşılma biçimi ya da sahip olduğu yapıdan kaynaklı olarak Osmanlı Devleti toplumu üzerinde negatif bir etkiye sebep olduğu açıktır. Abdullah Cevdet, bu süreçte toplumu ve devleti ne şekilde kurtarmak gerektiği üzerine fikir yürütmüş ve halka şu soruları yöneltmiştir.

1. *"Âlem-i İslam'ın inhitatını mucib olan esbab-ü ahval nelerdir?"*
2. *"Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek âlem-i İslam'ı inkizar-ı külliden kurtarmak için en müesser tedbir nedir?"* (Hanioğlu, 1992: 139).

Bu sorulardan hareketle Cevdet'in amacı, İslâm'a dayandırdığı toplumsal yapıdaki tahribatları yine İslâm'ın yaptırıcı kuvvetiyle çözüme ulaştırmak ve sonuçta materyalizmin var olduğunu yavaş yavaş benimsetmeye çalışmaktır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan ve bazı zamanlarda topluma uygun olmayan düşünceleriyle çağdaşları arasından ön plana çıkan Abdullah Cevdet, yaşadığı zamanda da çağımızda da sıklıkla söz edilen bir isimdir. Osmanlı'nın dağılmaya girdiği 1793-1918 döneminde birçok aydın, devleti tekrar ayağa kaldırmak ve içinde bulunduğu durumdan kurtulmasını sağlamak için farklı fikirler ortaya atmıştır. Aydınlardan bazıları yapılacak olan düzenlemelerin Osmanlı'nın gelenek ve göreneklerine bağlı kalınması koşuluyla yapılmasının daha uygun olduğu düşüncesini savunurken bazıları ise Osmanlı'nın artık kendi kendine yeterli gelmediğini, dolayısıyla da Batı'nın dikkate alınmasının gerektiğini belirtmektedir. Batıcılık, Batı'nın özellikle aydınlanmacı aklı ön plana getiren fikir biçiminin yanı sıra, eğitim, ekonomi ve teknoloji gibi tüm alanlarda üstün olduğunu kabullenmek ve orada gelişim gösteren bu yenilikleri taklit etmek ya da aynısını almak, Batı gibi olmak demektir. Osmanlı'daki bazı aydın kişiler batıda gerçekleşen bu gelişmeleri Osmanlı'ya uyarlarlarken İslâm'ın gerekliliklerinin de dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde düşünen aydın kişiler için “*ılımlı batıcılar*” kavramı kullanılmıştır. Bu şekilde çalışma yürüten aydınların başında Celal Nuri gelmektedir. Fakat bu durumu kabul etmeyerek her anlamda birebir Batı'nın alınması gerektiğini düşünen aydın kesim de bulunmaktadır. Bu aydın kesimin temsilcisi Abdullah Cevdet'tir ve kavramı “*aşırı batıcılar*” olmuştur.

Aydınlanmacı akıl, Osmanlı'nın son süreçlerinde meydana gelen batılılaşma düşüncesini anlamak için ele alınması gereken önemli bir konu olmuştur. Aydınlanmacı aklın aslında Fransız düşünür Descartes ile başladığı ifade edilmektedir. Descartes'in fikirlerinin aslını oluşturan “*düşünen ben*” ile Tanrısal bir bilinçten değil de kişisel bir bilinçten söz edilmiştir. Tanrı bilimi ve felsefenin birbirlerinden ayrılmasını sağlayarak Batı'nın üstün olması durumunun çıkış noktası olarak belirtilmiştir (Çapku, 2013: 169). Böylelikle aydınlanmacı akıl tüm her şeyin üstünde yer alan gerçeklik hâlini almıştır. Bu durumu kavrayan Batıcı Osmanlı aydınları da aynı yönde çalışmalara başlamıştır. Abdullah Cevdet ilk olarak Osmanlı'nın Batı karşısında hangi sebeple geri kaldığı

konusunu da ele almış ve Doğu-Batı arasında kıyaslama yapmıştır. Bu sebeplerden bazıları şu şekilde belirtilmektedir:

- Arapçanın anlaşılması mümkün olan bir dil olmaması,
- Aydınlanmacı aklın kullanılmaması,
- Batı'nın tam anlamıyla anlaşılmamış olması,
- Dinin ilerlemenin önünde bir engel olarak değerlendirilmesi,
- Eğitim yapısının/sisteminin çağın gereksinimlerini karşılayamaması,
- Kadınların toplum yaşamında söz söyleme haklarının olmaması,
- Medeni kanundan habersiz olunması,
- Modern bilim ve teknik açısından güncel olunmaması,
- Siyasi yapıda eksikliklerin bulunmasıdır.

Batı karşısında geri kalınması durumuyla ilgili nedenleri ortaya çıkaran Abdullah Cevdet'in kaleme aldığı yazılarında bu durumu daha net bir şekilde görmek mümkündür. Cevdet'in felsefeye bakış biçimi biraz daha farklıdır. Osmanlı Devleti'nin ilerleme kaydedememesinin dine aşırı bağlı olmasıyla ilgili olduğuna yazılarında değinmiştir (Demir, 2011: 16). Aslında dini, aydınlanmacı akıl kullanarak yumuşatarak ona felsefi bir rol kazandırmanın daha faydalı olacağını ifade etmiştir. Abdullah Cevdet ve onunla aynı fikirdeki aydınlar artık teknik ve bilim kullanmayan Osmanlı Devleti ile teknik ve bilimin ileri düzeyde kullanılmaya başlandığı Avrupa arasındaki büyük farkı açık bir biçimde görmektedir. Bu nedenle aydın kişiler tekniğin ve bilimin Osmanlı'ya dâhil edilmesi gerektiği konusunda ortak bir fikir savunmaya başlamışlardır. Bu dinin gücünün azalması ve zaman içerisinde ona olan gereksinimin ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

Abdullah Cevdet, modern bilimlere zenginlik, mutluluk, güç ve ilerlemenin kaynağı biçiminde tanımlarken dinî konulardaki bilgilerin ölüm sonrasında var olan yaşamdaki rahatlığın garantisi olarak değerlendirmektedir. İfade edilen bu anlayışın bilimin dünyevileşmesini de beraberinde getirdiği söylenebilir. Söz konusu bilgiler ışığında Cevdet, metafizik bilgiyi kabul etmeyerek onun yerine akli ön plana alan ve bu yolda yine dinî verilerden yararlanma durumunu kendisine görev olarak kabul eden bir düşünür niteliğindedir. Cevdet bu amaç doğrultusunda yaptığı çalışmalar esnasında ansiklopedist bir tavır sergilemektedir. Abdullah Cevdet'e göre Batı, Kilise'nin baskıcı

ortamından kurtularak skolastik biçimdeki düşüncelerin yerini aydınlanmacı güncel bir akıl anlayışına bırakarak ilerleme kaydettiğini belirtmektedir (Uçar, 2018, 193).

Abdullah Cevdet'in düşüncelerine bakıldığında Fransız sosyolog olan Gustave Le Bon, Alman düşünür Ludwing Büchner, Fransız düşünür Jean Marie Guyau'nun izlerini taşıdığını görmek mümkündür. Hatta onların fikrinin Cevdet'in düşüncesi hâlini aldığını söylemek mümkündür. Düşünür olan bir kişiden bu kadar etkilenmek, kendi düşüncelerini farklı bir düşünürün düşüncelerinin üzerine kurmanın pek de sağlıklı bir fikir değildir. İsmi geçen Batılı düşünürlerle bakılması durumunda meydana getirmiş oldukları sistematik bir düşünce de yoktur. Bu sistematik düşüncenin yerine yaşamış oldukları dönemde var olan yaygın akımların üzerine düşünceler geliştirmişlerdir. Abdullah Cevdet'in yaşamış olduğu dönemde de pozitivizm, materyalizm benzeri akımlar ile Darwin'in evrim teorisinin öne çıkmıştır. Bu nedenle düşünce hayatı da bu belirtilen akımların çevresinde oluşmuştur.

Abdullah Cevdet'in dinle ilgili düşünceleri incelendiğinde, onun sabit fikrinin bulunmadığı, dine karşı bakışının yaşam sürecinde değişiklik gösterdiği gözlemlenmektedir. Cevdet'in dinî düşüncelerinde ortaya çıkan bu değişimlerin sebebi ise daha önce de belirtildiği üzere tıbbiyede eğitim almasıdır. O dönemlerde Fransa'da meydana gelen ve Mekteb-i Tıbbiye'de popüler olan materyalizm ve pozitivizm akımlarının etkisiyle yazılmış olan eserler -Ludwing Büchner ile Felix Isnard'ın çalışmaları bu eserlerin başında gelir- Abdullah Cevdet'in kendisini sorgulamasına ve bununla birlikte dine karşı olan düşünce yapısında değişikliklerin oluşmasına sebep olmuştur. Dinin ilerleme konusu için bir engel oluşturduğunu fakat belli bir inancı bulunmayan bir toplumun da olmayacağını her defasında ifade eden Abdullah Cevdet, dini materyalizmle bir araya getirerek sunmanın daha doğru bir tutum olacağını düşünmektedir. Bu düşüncesi kapsamında Cevdet dinî kavramlara batılı anlamlar yükleyerek onları açıklamaya çalışmıştır.

Abdullah Cevdet böylelikle din ve beraberinde bulunan emirlerin yerine aydınlanmacı biçimdeki akıl ile bilimsel esaslı ilkelerin, sorumlu olmadan hümanist bir ahlak aracılığıyla gösterilmesi durumuna zemin hazırlamayı hedeflemiştir (Hanioğlu, 1989: 23-26). Cevdet'in bu konu dâhilinde yazılarında da sıklıkla yer verdiği Fransız

düşünür Guyau'nun etkisinde kalmıştır. Guyau, çağdaşları gibi bilimin gelişmesi ile dinin rafa kalkması durumunun söz konusu olacağını fakat sonrasında onlardan farklı olarak dinin olmaması durumunda açılan boşluğun bilimsel bir ahlak anlayışıyla dolmasının mümkün olmayacağı düşüncesindedir. Guyau'ya göre açılan boşluğu dolduracak olan şey “*bireyciliktir.*” Bilimin gelişim göstermesiyle meydana gelen ahlaki normsuzluk kişilerin dinle olan ilişkilerini bitirerek, kendi bilinçlerine dayalı, kuraldan ve sorumluluktan yoksun dinlerin oluşmasını yani felsefi bakımdan bir dindarlık oluşumu olanağının sağlanması söz konusu olmaktadır (Hanioğlu, 1989: 24). Bu durumda Cevdet'in, metafizik açısından yaptırımı olup ahlak anlayışı olmayan, çağın gereklerine uygun biçimde davranış gösterecek olan kişilerin yetiştirilmesinde akla dayanan hümanist ahlak düşüncesinin yol gösterici olacağı düşünce olduğu söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin gücünü kaybetmesi durumunda, eğitimsel, toplumsal ve siyasal alanlarda başarılı bir durum gerçekleştirememiştir. Buna karşılık Batı, sanat, bilim, teknik ve ekonomi gibi alanlarda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Arada var olan bu mesafenin ancak batılılaşmanın gerçekleşmesiyle kapatılmasının mümkün olduğu düşüncesinde olan Cevdet, fikirlerini hep bu doğrultuda sürdürmüştür. Eğitimden ekonomiye, sanata, toplumsal yaşama ve en önemlisi dine bakılarak Batı çevresinde gelişmiştir. Batı'nın kilisenin baskıcı biçimdeki gücüne sırt çevirerek aydınlanma aklını ön plana çıkarması ile ilerlediği düşüncesinde olan Cevdet için bu durum Osmanlı'ya oldukça yararlı olacaktır. Sonuç olarak dinî hurafelerden kurtulup akli merkezine alan bir yol izlenmesiyle Osmanlı Devleti'nin bu durumla baş edebileceği konusuna eserlerinde yer vermiştir.

#### 2.2.4. Abdullah Cevdet'in Tanrı Tasavvuru

Abdullah Cevdet'in Allah kavramına karşı yaptığı eleştirilerin daha çok adalet sıfatı çerçevesinde olduğu görülmektedir. Bu konuda onun kötülük sorununun etkisi altında kaldığı söylenebilir. Düşünce tarihinde dine yöneltilen en önemli eleştirilerden ve ateistlerin fikir planı kapsamında dayanaklarından birisi olarak belirttikleri bu sorun, Allah'ın mutlak iyi ve adil olması ile âlemde var olan kötülükler arasındaki izah noktasında meydana gelmektedir. Buna bağlı olarak Allah'ın mutlak adaletli ve iyi olması ile âlemde var olan doğal afetlerin açıklanması mümkün olmamaktadır. Kötülüklerin

Allah’a ait olmadığı iddia edildiğinde kudret bakımından eksik bir Tanrı anlayışına gidilmekte, kötülüğün Allah’tan olduğu kabul edildiğinde ise bu durum mutlak iyi olan Allah anlayışıyla çeliştiği ifade edilmektedir. Düşünce tarihi dâhilinde farklı dinlere ve felsefi düşüncelere olan kişiler tarafından bu soruna çözüm bulunmaya çalışıldığından söz edilmektedir (Aydın, 1981: 192).

Abdullah Cevdet’e göre de adalet ilkesi Allah’ın kötülük yapan kişileri cezalandırması için engeldir. Abdullah Cevdet’e göre tüm yaratıklar ve tüm işler Allah’ın iradesine uymaktadır. Bu durum iyilik ve kötülük kavramlarının da O’nun iradesine tâbi olmasının zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumla birlikte kötülük yapan kişileri cezalandırmak ise onun adaletine uygun bir durum olmamaktadır. Çünkü ibadetlerini yapan kişilerin cennete kendi haklarıyla girmedikleri gibi kötülük yapan kişilerin de bunu kendiliğinden yapmadığı söylenebilir. Aksi takdirde tüm kötülük ve çirkinliklerin Allah’ın iradesinin dışında gerçekleştiğini düşünmesi gerekmektedir (Uçaş, 2012: 66).

Abdullah Cevdet burada kader anlayışıyla bağlantı kurmasının beraberinde konuyu ilahî ilim kapsamında da irdelemektedir. Ona göre Allah’ın kişilerin daha önceden günahkâr ya da salih kişiler olacağını bilmesi onların ilk başta bu tabiatla yaratılmasının bir neticesi olarak görünmektedir. Durumun böyle olması dâhilinde günah işleyen kişilere ceza vermesi itikad-ı nezd-i hâkimde bir cahillik eseri olarak görüldüğünü ifade etmektedir (Hayyam, 1926: 348).

Abdullah Cevdet bu duygularını bir şiirinde şu şekilde dile getirmektedir;

*“Şerre de kadir olan Allah’a kul olamam*

*Yalnız hayra kadar Allah’a gidiyorum*

*Buzlu, karlı yollarda başım alev sarılı*

*Geceleri yararak, sabaha gidiyorum”* (Cevdet, 1932: 89).

O, bu konu kapsamında Rahip Meslier’in düşüncelerini desteklemektedir. Meslier’e göre Allah’ın iyilik yapmaktan kendisini alıkoymak gibi bir hakkı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise hakikaten cömert olan bir kişi verdiğini geri

alamamaktadır. Ayrıca bunu yapan bir varlığın insanlardan teşekkür beklememesi gerekmektedir. Abdullah Cevdet “İçtihat” düşüncelerinin de bu duruma yönelik olduğunu belirtmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak iyi olan kişi mükâfat ümidi ve mücazattan korkmadan iyi olmaktadır. İnsan sadece yaptığı kötülükten değil, yapması mümkün olduğu hâlde yapmadığı iyiliklerden de sorumlu olmaktadır (Meslier, 1932: 138).

Abdullah Cevdet’e göre Allah’ın kendisine muhalif olacak olan iradeler yaratması onu bu iradeler karşısında aciz duruma düşmesine neden olmaktadır. Allah’ın bu şekilde kusurlu varlıklar yaratmasından kaynaklı olarak kendisine acıması gerekmektedir. Allah’ın görevi bu kişileri cezalandırmak değil, mümkün olduğunca kötü durumlarını hafifletmektir. Bu iradeler ne kadar kötüyse o kadar kerim ve halim davranmak gerekir. Eğer suçlu olan kişilerin düzelmesi mümkünse bu durumda cehennem inancı olmayan tüm merdutların gözlerini açmak, doğru yolu göstermeye ve bir an önce cennete yeniden çıkarılmaları için çalışılan okuldan farklı bir şey olmadıklarını belirtmektir. Eğer günahkâr kimseler düzelmiyorlarsa da bu durumda bir kerem sahibinin bunların kötülüklerini mutluluk hissine çevirmesi gerekmektedir. Bu durumun gerçekleşmemesi durumunda Allah ile kulu huzurundan sonsuza kadar kovarak kendisini bir ruhtan sürgün etmiş ve kudretini kısıtlamış olmaktadır (Demir, 2011: 16).

Abdullah Cevdet’e göre kâinatı dilediği gibi yöneten bir zât-ı âlâ kabul etmek saflıkla kalmaz bununla birlikte insanları tedavisi olmayan bir mantıksız duruma da yönlendirerek insan ruhunun önemli derecede küçülmesine neden olur.

Dolayısıyla dinî ahlakın ne derece çürük olduğu belli olmaktadır. Ona göre Fransız filozof Jean-Marie Guyau gibi düşünürler metafizik yaptırımlarından ve ödevlerinden uzak bir ahlak oluşturmak için çalışmışlardır (Demir, 2011: 17-18).

Abdullah Cevdet, Müslüman olan kişilerin Allah’ın merhamet ve affını sınırsız bir okyanusa benzetmelerini de eleştirmektedir. Ona göre bu şekilde bir Allah tasavvuru, kötülük yapan kişilerin işine gelen bir durumdur (Demir, 2011: 17-18). Abdullah Cevdet’in amacı toplumsal yapıda İslâm dininin oluşturmuş olduğu problemleri bizzat onun toplumsal içeriği yardımıyla çözerek materyalizmin dinin toplumda oynadığı bütün rollere geçişini sağlamaktır. Dolayısıyla O, İslamiyet hakkında tam anlamıyla olumsuz ifadeler kullanmaktan kaçınmakta ve ondan amacını gerçekleştirene kadar faydalanılması

gerektiğini savunmaktadır. Abdullah Cevdet Ömer Hayyam'ın din konusundaki düşüncelerini desteklediğini ondan yapmış olduğu çevirinin dipnotunda ifade etmiştir (Akgün, 1996: 409-411). Abdullah Cevdet'e göre Allah sonsuz mükemmelliğe sahiptir. Allah'ın bu mükemmelliği aynı zamanda sıfatlarıdır. Her kemal-i ilahî kendi içinde bir dünyadır. Kendisine özgü idaresi, mükâfatı, kanunları ve büyük eserleri vardır (Cevdet, 2009: 20).

## 2.3. BAHA TEVFİK

### 2.3.1. Baha Tevfik'in Hayatı ve Eserleri

Baha Tevfik (1884-1914), materyalist Osmanlı aydınlarının arasında belirtilen isimlerdendir. İzmir'de dünyaya gelen Baha Tevfik, 1907 yılında Mekteb-i Mülkiye'yi bitirdikten sonra maiyet memurluğuyla Meclis-i Ayan kâtipliğinde görev almıştır. Yaşamını yitirene kadar Rehber-i İttihad-ı Osmani Mektebi'nde felsefe hocalığı yapmıştır (Uçman, 1988: 452). Yazı yaşamına 1907 yılında *İzmir* gazetesinde başlayan Baha Tevfik, II. Meşrutiyet'in ilan sürecini takip eden günlerde basına getirilen serbestliğin etkisiyle birlikte, 31 Mart Olayı'ndan sonra İstanbul'a gelerek gazeteci olarak çalışmaya başlamıştır. 1910 yılında yakın arkadaşı Ahmed Nebil'le birlikte, gençlerin felsefe ve fen konulardaki bilgilerinin daha da artmasını sağlamak amacıyla, Batı'nın üstün olmasının nedeninin felsefi üstünlük olduğunu düşünmesinden kaynaklı olarak “*Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi*” isminde bir yayınevi kurmuştur (Akgül, 1988: 235).

Baha Tevfik, 1923 yılında çıkan *Felsefe Mecmuası* dergisinde yer alan “Mektep Dersleri Felsefe-i Ulum ve Fünunun Mevzuu” adlı makalesinde bitkilerin de hayvanlara benzer biçimde hareketli olduklarını, varlığın ancak bir maddenin üzerinden kanıtlanmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. İnsan vücudunu, maddi âlemin var olmasının bir kanıtı olarak belirtmektedir (Başaran, 2010: 5). Baha Tevfik'e göre maddenin sonsuz bir yapısı bulunmaktadır. Bir varlığı bulunan cisimlerin gözümüzün görmekte olduğu iki maddi tarafı bulunmaktadır. Bu taraflardan birisi, varlığını görmemizin mümkün olduğu durum yani cevherdir; diğer tarafı ise şekil ve renginin oluşmasını sağlayan araz olarak belirtilmektedir (Ateş, 2019: 11). Bu durumla birlikte Baha Tevfik'in düşünce biçiminin üzerinde Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin etkisinin görülmesi mümkündür. Baha Tevfik'e göre ruh, doğaüstü bir varlık değildir.

Ayrıca insana has olan akıl yürütme ve irade benzeri o da insan vücudunun maddi bir parçası ve bütünü oluşmasında etkili olan kuvvetlerdendir. Baha Tevfik'e göre madde ve bilgi kişinin duyularına bağlı olarak algılanan nesneler şeklinde ifade edilmektedir. Deneyimlenmesi gerekli olan şeylerin maddi olmasından kaynaklı olarak metafizik bilgilere inanmaması gerekmektedir (Akgül, 1988: 280). Ahmed Nebil ile Baha Tevfik'in Ernest Haeckel'den *Vahdet-i Mevcud* ve Ludwig Büchner'den *Madde ve Kuvvet* isimleriyle çevirisini yaptıkları kitaplar, özel olarak tıp eğitimi alan öğrencilerin arasında yaygın olarak okunup önemli derecede etki bırakmıştır (Uçman, 1988: 453).

Mülkiye Mektebi'ndeki eğitimini 1907 yılında bitiren Baha Tevfik, memleketi İzmir'e geri dönmüş, 17 Ekim 1908 tarihinde Vilayet-i Maiyet Memurluğu'nda görev almıştır. Çocukluk döneminden ve bu dönemde çalışma yaptığı süreçten arkadaşı Hasan Vasfi ile bir süre Umur-ı Ecnebiye Kalemî'nde çalışmaya başlamış ancak otoritelere bağlı olmayan ve uygun bir tabiatı bulunmayan yazar bu işi kısa bir süre yapmıştır. II. Meşrutiyet'te Maiyet Memurluğu'nu bırakmasının yanı sıra Mahmut Nedim'in kurmuş olduğu "Menba-ı Fiyuzat" adlı özel okulun müdürlük görevinden kısa bir dönem sonra ayrıldığı bilinmektedir (Uçman, 1988: 451-453).

Kaleme aldığı bir yazıdan dolayı İzmir İdadisi'nde yapmış olduğu öğretmenlik görevinden de uzaklaştırılmıştır. Baha Tevfik de daha yoğun olarak düşünce yaşamı, gazetecilik ve basın-yayın işleriyle ilgilenmek istemekteydi. II. Meşrutiyet ilan edilmeden önce gazeteciliğe adımını İzmir'de atmıştır. 1909 yılının Şubat ayında da yerleşmiş olduğu İstanbul'da da gazeteciliğe devam etmiştir. Birçok dergi ve gazete çalışmalarında yer almış, bunlara ek olarak felsefe ve edebî konulu dergi ve kitaplar kaleme almıştır. Baha Tevfik 5 yıllık bir zamanda İstanbul'da yazı serüvenini sürdürmüştür. Karaciğerinde yer alan bir rahatsızlıktan dolayı 1914 yılında hastaneye kaldırılmıştır. Ameliyat olduktan sonra 19 Mayıs 1914 yılında yaşamını yitirmiştir (Bağcı, 1994:14-15).

### 2.3.2. Baha Tevfik'in Felsefe Anlayışı

Baha Tevfik'e göre felsefe anlayışı, insanoğlunun yaratılışı amacına bakılarak istediği, farklı özelleşmiş bilimlerden farklı olan ve onlara hâkim olacak, bütüncül bir bakışla evrenin bir olduğunu gösterecek, tüm şeyleri ayrıntılı olarak bilme konusunda yeterli olmayan insanın aklına kısaca bildirecek genel bir bilimi bulma çalışmalarının

tamamı olarak ifade edilmektedir (Barış ve Aybakan Saliya, 2015: 254). Her dönemde pek çok dâhilerin bu bilim için çalışma yaptığını ifade eden Baha Tevfik'e göre felsefe, rastgele herhangi bir şeyi öğretmemekle birlikte kişiye düşünmeyi öğretmektedir. Tüm her şeyin kökenini aramak için, tüm şeyleri derinlemesine araştırmak için, tüm şeyleri görüp göstermeye çalışmaktadır (Barış ve Aybakan Saliya, 2015: 254).

Ne şekilde tarif edildiği fark etmeksizin felsefenin sonunda, gerçek bir araştırma sözüyle özetlenmesinin mümkün olduğunu ifade eden Baha Tevfik, zaman zaman tedirgin edici bir tutumla hakikatin varlığını, gerçeğin bulunabilmesinin mümkün olup olmadığına, hatta bizi gerçeğe ulaştıracak olan yol konusunda dahi ciddi bir kanaatimiz olup olmaması konusunda bazı kuşkular öne sürmüştür (Tevfik, 2014: 3). Gerçek olanın sahte olandan ayrılması için hiçbir aracı olmadığı düşüncesi pozitivist bir şüphecilik boyutunda kalmaktadır (Tevfik, 2014: 114). Dikkat edilirse, Baha Tevfik'in hakikat bakımından düşünceleri ile August Comte'un, mutlak kavramı konusundaki düşünceleri arasında benzerliğin olduğu görülmektedir. Comte da durumların ilk nedenlerinin, asıl nedeninin ve özünün bilinmesinin mümkün olmayacağını, metafizik mutlak kavramının araştırılmasının bir anlamının olmadığını düşünmektedir (Comte, 2015: 227-229).

Tekniği olmayan filozofu pusulasız bir kaptana benzeten Baha Tevfik, felsefede benimsemiş olduğu tekniğin, çağının bilim ve fenninin, pozitivizmin ve materyalizmin kuvvetli tekniğinden amacının deneysel yöntemler olduğu belli olmaktadır. Felsefenin ilk davranışının gözlem, kişinin kendisini gözlemlemesi olduğunu ve bu gözlemin yerini tutacak herhangi bir şeyin olmadığını ifade etmesi bunun belirtisidir (Barış ve Aybakan Saliya, 2015: 254). Baha Tevfik'e göre tefekkür ve akıl bazı duygusal deneyimlerin sonucunda oluşan şeyler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla gözlem ve deney alanının haricinde ayrı bir şey, ayrı bir felsefi kaynak kalmamasının yanı sıra deney ve gözlem haricinde felsefe konusunu kaybetmesi söz konusudur (Ateş, 2017: 335).

Baha Tevfik'e göre felsefesinin gözlem ve deney alanı haricinde farklı bir kaynağı ve konusu olmamasından dolayı, metafiziği ve bununla ilişkili konuları felsefe olarak değerlendirmek yanlıştır. Eğer belirtilen bu yanlış için ısrar edilirse geri kalınmış olunacaktır (Sürmen, 2010: 31). Her ne kadar Baha Tevfik bu yaklaşımıyla dinle bağlantısı olan konuların felsefe konusu yapılmaması gerektiği fikrinde olduğunu belirtse

de farkında olmaksızın kendisiyle çelişmektedir. Çünkü dinin gayr-ı ihtiyari bir felsefe olduğu düşüncesiyle metafiziğin felsefeye dahil edilmemesi gerektiğine dair olan düşünce, tutarlı bir felsefeci bakımından aynı zamanda savunulması mümkün olmayan görüşler olarak ifade edilebilir.

Baha Tevfik felsefeyi gözlem ve deneyle sınırlandırmasından dolayı felsefenin günümüz koşullarında, bilim insanı olmayan, bilimsel keşifler ve buluşlarla yakından ilgili olmayan kişilerin yeni bir felsefi düşünce belirtmelerinin imkânsız duruma getirecek derecede pozitif bilimlerle kaynaştığını savunmaktadır. Baha Tevfik'e göre artık "laf felsefesi" dönemi bitmiş, doğa bilimlerinin ve matematiğin popüler olduğu bir dönem gelmiştir. Bilinmeyen bir şey ile bilinen bir şeyin tarif edilmesi hem zorlu hem de yanlış bir durumdur. Bu durumun yerine "yaşamış olmak" farklı bir ifadeyle tecrübenin konulması gerekmektedir (Ateş, 2017: 331-348). Görüldüğü üzere Baha Tevfik, pozitivist bakış açısı ile deneyler aracılığıyla yanlış ya da doğru olması durumu test edilmemiş olan metafizik kavramları ve dinî inançları hayali ve süslü sözlerle ifade etmekte, ilahiyat çalışmalarına net olarak felsefe denilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Metafiziğin ve dinin felsefeden ayrı tutulması gerektiğinden söz etmektedir.

Baha Tevfik, felsefedeki teknikler ile bilimlerin deneysel tekniklerinin aynı olduğunu belirterek, felsefenin metafizikten ayrılarak, sadece bilimle ilgilenen bir uğraş olduğunu ve bir çeşit felsefe hâline gelmesi düşüncesini savunduğunu belirtmektedir. Fakat Baha Tevfik'in bu çalışma kapsamında gözden kaçırdığı bir durum bulunmaktadır. Felsefe sadece bilim felsefesi değildir. Dinin ve metafiziğin, felsefenin rekabetine karşılık ortadan kalkmaması ve var oluşlarını devam ettirmeleri gibi, felsefe de bilimlerin rekabetiyle ortadan kalkmayarak varlığını devam ettirmiştir. Ya bilim olmalı ya da hiç olmamalı konusunda ısrar etmek doğru değildir. Bilimin ve onun uygulaması olarak belirtilen teknolojinin başarılarının kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat insanın sadece bilen insan biçiminde tek boyutlu bir varlık olmadığının her zaman hatırlanması gerekmektedir. Dinin inanca dair esasları, metafiziğin akıl yürütmeleri ve ahlak değeri, var oluşun oldukça önemli parçalarını oluşturmaktadırlar. Bilim, teknik açısından yapısı gereğince bu alanları kendisine konu olarak alamamaktadır. Pozitif bir ahlak, pozitif bir oluşturma girişimi, hiçbir zaman diliminde gerçekleştirilememiş ve gerçekleştirilemeyecek bir rüya olarak belirtilmektedir (Arslan, 2012: 61-62).

Bilim, insanları cevap aradığı soruların tamamına cevap verme imkânına ve kuvvetine sahip değildir. Çünkü bilimsel tekniklerle sadece olgular arasındaki ilişkilerin incelenmesi ile mümkün olmaktadır. Bu var olan ilişkilerin nasıl oluştuğu konusundaki sorunun cevaplanması mümkündür. Fakat bu cevaplar, kişinin cevabını almak istediği soruların sadece bir kısmını oluşturmaktadır. İnsanın zihnini ve merakını burada durdurmak mümkün değildir. İnsan zihni, varlığın tamamının, kökeninin, ilk sebebinin ne olduğuna dair sorular yöneltmektedir. Bu soruların yanıtlanmasına yönelik olan çaba da -özellikle din ve metafizik- oldukça önemli rollerde yer almaktadır. Bilim, tümevarım tekniği ile bu soruların yanıtlarını araştırmayacağından dolayı, insan yaşamının metafizik olmadan düşünülmesi mümkün değildir. Bununla birlikte felsefenin de metafizikten ve dinden soyutlanması konusunun gerekli olmasına yönelik olan düşüncenin yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

### 2.3.3. Baha Tevfik'in Din Yorumu

Baha Tevfik, din kavramını dünyevi açıdan değerlendirmektedir. Dinin, sosyal yaşamı var eden kural ve kurumlardan soyut hâle gelmesiyle birlikte bunlara temel oluşturmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda Fransa'nın örnek alınmasını önererek, Fransa'da yaşayan kişilerin laik terbiyesinin, laik teşkilatının, laik eğitiminin Türkiye için de uygun ve kurtarıcı olacağını düşünmektedir (aktaran Ertan, 2021: 621). Baha Tevfik'e göre dinin ahlak kavramı için de temel oluşturması doğru değildir. Bunun sebebi ise farklı dinlerin var olduğu bir yerde herkesin ahlakının inandığı dine uygun olması gereksiniminden dolayı, farklı etkenler arasında farklı ahlak oluşumlarının olması durumunda iyi geçinme yerine devamlı bir çatışma ve nefret duygusunun baskın olmaya başlayacağıdır. Bu ise XX. yüzyılda hiç kimsenin tahammül gösteremeyeceği bir durum olarak düşünülmektedir (aktaran Ertan, 2021: 621).

Düşünürün belirtilen görüşleri felsefi bakımdan temellendirilebilme olanağından uzak bir konumda yer almaktadır. Herkesin kendi inandığı dine uygun şekilde ayrı, diğer dinlerden tamamen farklı ahlak anlayışının var olduğuna dair iddia doğru değildir. Baha Tevfik'in bu düşüncesini doğrulayıcı özellik taşıyan herhangi bir örneği bulunmamaktadır. Temel ahlak ilkeleri evrensel ve dinler arasında ortak, genel geçer özellikteki ilkelerdir, belirli bir din ile kısıtlanmamaktadır. Hristiyanlığın, İslamiyet'in,

Yahudilik'in ve Budizm'in kendilerine uygun olarak birbirlerinden farklı ahlak sistemleri bulunmamaktadır. Edep, iffetli olmak, dürüstlük, yardımseverlik, yumuşak huylu olunması, tevazu ve sabır tüm dinlerde uyulması gerekli olan ahlaki kurallar yer almaktadır. Belirtilen bu iyiye yönelik kuralların aksine cinayet, yalancılık, zina, koğuculuk, hırsızlık ve kibir tüm dinler dâhilinde kaçınılması gereken uygunsuz davranışlar arasında yer almaktadır. Dinleri birbirlerinden farklı olmasını sağlayan nokta Tevfik'in düşündüğü gibi, farklı ahlak ilkelerine sahip olmaları değil, ibadet, inanç ve bazı işlemler bakımından sergiledikleri farklılık durumlarıdır.

Bu nedenle, ahlak kavramının dine dayandırılması durumunda farklı dinlere inanan kişiler arasında anlaşmazlıkların ortaya çıkacağı şeklindeki düşünce doğru değildir. Çünkü ahlak konusu herkes için geçerli bir kavramdır. Tarihi deneyimler de bize çok farklı dine inanan kişilerin bir yerde huzur içerisinde yaşamakta oldukları toplulukların ve ülkelerin var olduğunu belirtmektedir. Tarihte yaşanmış olan ihtilafların ve savaşların dikkatli bir biçimde incelenmesi ile insanların arasında anlaşmazlığa neden olan şeylerin başında dinlerin ahlak öğretilerinin değil de insanların öğretilenlere uygun davranışlar sergilememelerinin geldiği görülmektedir.

Baha Tevfik'in belirttiği gibi dinin ahlak kavramı için temel oluşturmaması, birbirlerinden soyutlanması için çalışmalar yapılırsa dahi bu, pratikte mümkün değildir. Çünkü dinamik bir sistem olan kültürü oluşturan alanlar kendi aralarında birbirlerini etkileyen durumlardır. Dolayısıyla din, yalnızca ahlak için değil hukuk için de temel oluşturan bir kavram olmaktadır. Günümüz hukuk sistemleri dünyevi yapıya sahip olsalar dahi aslında büyük oranda dinî ahlak sistemlerinin de etkisi altında kalmıştır. Dinlerin ortaya koymuş olduğu ahlak ilkeleri ile günümüz koşullarındaki hukuk sistemlerinin ilkelerinin önemli ölçüde uyumlu olmaları bu düşüncüyü desteklemektedir. Dinin sosyal yaşamdan soyutlanması gerektiğini savunan Baha Tevfik'in bu düşüncesinin nedeni, dinin biçimi hakkındaki bazı görüşlerinden kaynaklanan bir durum olarak görünmektedir.

Bu konuda Fransa'nın örnek alınması gerektiğini ve Fransız gençlerinin laik eğitim, teşkilat ve terbiye sistemlerini ülkemiz için de uygun ve kurtarıcı bulduğunu söylemektedir. Baha Tevfik'e göre dinin ahlaka da temel olmaması gerekir çünkü çeşitli dinlerin olduğu bir memlekette herkesin ahlakının kendi dinine göre olması

gerekeceğinden, farklı unsurlar arasında farklı ahlak cereyanları meydana gelince iyi geçinme yerine çatışma ve nefret ortaya çıkacaktır. Bu da yirminci yüzyılda kabul edilemez bir durumdur.

Değerlendirmemizde düşünürün benimsediği bakış açılarının sağlam bir felsefi temelden yoksun olduğu görülmektedir. Bireylerin, kendi dini mensubiyetlerine dayalı olarak, diğer dinlerin mensuplarının benimsediklerinden önemli ölçüde farklı olan, farklı ahlaki anlayışlara sahip oldukları iddiası doğruluktan yoksundur. Baha Tevfik bu görüşü doğrulayan herhangi bir ampirik kanıt sunmamaktadır. Ahlaki ilkeler evrensellik sergiler, bu durum tüm dini geleneklerde yaygındır ve herhangi bir dini mensubiyetin sınırlarının ötesine uzanır. İslam, Hristiyanlık, Yahudilik ve Budizm ayrı ve bağımsız ahlaki sistemlere sahip değildir. Dinler arasındaki ayrım, değişen ahlaki kodlarında değil, farklı inanç sistemlerinde, ibadet tarzlarında ve belirli ritüel veya uygulamalardadır. Dolayısıyla "ahlakın dini temellerinin varlığının kaçınılmaz olarak dinler arası çatışma ve düşmanlığa yol açacağı" iddiası temelsizdir, çünkü ahlak, insanın ortak bir özelliğidir. Tarihsel kanıtlar aynı zamanda kültürler ve uluslar içinde çeşitli dini toplulukların uyumlu ilişkilerle karakterize edilen bir arada varlığını da göstermektedir.

Baha Tevfik, “vahdet-i vücut” (varlığın birliği ve varlıkta birlik) ve “monizm” kavramlarını açıklama çalışmasında monizm kavramının Türkçeye vahdet-i mevcut (yaratanla yaratılanın tek ve “bir” olduğunu düşüncesi) terkinin beraberinde tercüme olunması, İslâm felsefesinde bulunan ittiḥad mesleğinin varlığından söz etmektedir.

Baha Tevfik’e göre monizm; evrende maddi âlem ve manevi âlemin ayrışması mümkün değildir. Bununla birlikte maddi ve manevi âlemlerin de kendi aralarında iletişim kurduklarını savunmaktadır. Bu öğretiyi kabul edenlere ittiḥâdiyyûn ve ittiḥâdî denmektedir. Baha Tevfik, vahdet-i mevcut ve vahdet-i vücut öğretilerinin arasında bir karşılaştırma yaparak, vahdet-i mevcudun hakikatinin ve ne tür temellere dayandığının pek az insan tarafından bilindiğini ifade etmekte, bazı kimselerin iki kavramı birbirine karıştırdığını öne sürmektedir. Baha Tevfik’e göre İşrak Felsefesi ismiyle tanınmakta olan vahdet-i vücut öğretisi, Frenklerin panteizm felsefesiyle benzer olsa dahi, “monizm” adı verilen vahdet-i mevcut felsefesiyle asla birleşmemektedir.

Vahdet-i mevcut mesleği, vahdet-i vücut mesleğinin daha maddi ve fenni bir hâle getirilmesinden farklı bir durum değildir. Vahdet-i vücut, yaratılmış olanları yaratıcıda yok olmuş olarak görmektir. Bu inanca bağlı olarak da ancak keşf ve zevkle birlikte idrak edilmesi mümkün olan bir gerçeklik olmaktadır. Vahdet-i mevcut ise bu kavramın tam aksi şekilde yaratıcıyı yaratılmış olanlarda görmek şeklinde ifade edilmektedir. Bu durum ise evrenin araştırılması ve incelenmesine bağlı bilimsel bir gerçekliktir (Haeckel, 2018: 4). Baha Tevfik söz konusu iki kavramı oldukça başarılı bir biçimde ayırmaktadır. Aynı başarı durumunu panteizm konusunda öne sürmüş olduğu düşüncelerde ve panteizmi vahdet-i vücuttan ayıramamakta ve çelişkiye düşmektedir. Haeckel’den çevirdiği *Vahdet-i Mevcut*’a yazmış olduğu önsöz dâhilinde, panteizm ile vahdet-i vücut arasındaki benzer iki ayrı öğretinin varlığından söz etmektedir (Haeckel, 2018: 4). Bu ifade aşamasında felsefi kavramlara açıklık getirdiği felsefe kamusunda ise panteizmin bizde yer alan karşılığının vahdet-i vücut, farklı bir ifadeyle vücudiyye mesleğinin var olduğunu iddia etmektedir. Baha Tevfik’e göre bu öğretilerde Tanrı ile kâinatın aynı olduğu ve kuvvet ile kuvvetin bu külliye ait özelliklerle ibadet yapıldığını iddia etmektedir. Taraflarına vücûdiyyûn ve vücûdî ismi verilmektedir. Baha Tevfik yine aynı alanda, panteizm öğretisi ile ateizm öğretisi arasında kuram ve esas özellikleri bakımında hiçbir farklılığın olmadığını ifade etmektedir (Tevfik, 2015: 250).

Belirtildiği üzere Baha Tevfik, panteizmin, bazen vahdet-i vücuda benzerlik gösteren (Haeckel, 2018) durumlarda ateizmle arasında bir fark bulunmayan bazı durumlarda ise vahdet-i vücutla eş anlamlı bir öğreti olduğu konusunda çok farklı ifadeler ile (Tevfik, 2015: 250) tutarsız bir yaklaşım sergilemektedir. Sözü edilen felsefe kamusu ayrıca, önemli bir dikkatsizlik neticesinde panteizmi aynı süreçte ateizmin beraberinde vahdet-i vücut ile eş anlamlı olarak kabul etmektedir. Böylece farkında olmaksızın ateizm ile vahdet-i vücut anlayışının da ateizmle aynı anlama geldiği sonucunun da çıkarılabileceği şekilde hatalı bir ifade kullanarak felsefi bakımdan önemli bir yanlışın içerisine düşmektedir.

Aslında Baha Tevfik’in vahdet-i vücut öğretisinin ateizm kavramıyla eş anlamlı olduğunu kast etmediğinden emin olmamızın yanı sıra “panteizm” ve “vahdet-i vücut” kavramlarından bahsederken yaptığı açıklamaların mantıklı bir sonucu bu şekilde görülmektedir. Baha Tevfik’in söz konusu kavramları tanımlarken içine düşmüş olduğu

diğer bir yanlış ise her ne kadar evren içerisinde olsa da Tanrı inancı olan panteizmin ve ateizmin aynı olduğunu ifade etmesidir. Fakat panteizm, ateizmde olduğu gibi, Tanrı'yı reddetmemektedir. Örnek olarak Spinoza'nın (1632-1677) savunduğu biçimde panteizm, cisim ve ruhun Tanrı'nın ana özelliklerinin olduğu, asıl varlık olarak Tanrı'nın kendi kendisinin sebebi olmasının beraberinde tüm var olanların da sebebi, evrenin Tanrısal benliğinin kendisini geliştirmek olduğunu ve Tanrı'nın kendi yarattığı evrenin içerisinde olduğunu savunmaktadır (Gökberk, 1998: 263). Bunun yanı sıra ateizm ise evrende gerçekleşen değişimleri Tanrı'nın doğasındaki gelişmeler olarak kabul etmemektedir. Tanrı'nın var oluşunu ve âlemin varlığının sebebi olduğunu kabullenmemektedir. Ateizm evrene bilinçsiz nedenlerle açıklık getirmeye çalışmaktadır.

Baha Tevfik'in bu konuda eleştirilmesi gereken üçüncü durum ise panteizmin karşılığının vahdet-i vücud olduğunu belirterek, vahdet-i vücud inancı ile panteizm öğretisinin aynı şey olduğunu savunmasıdır. Ancak panteizm, tam anlamıyla felsefi ve akli öğretiyken vahdet-i vücud, kökeni İslâm'ın asıl kaynağı olarak belirten Kur'an-ı Kerim ve hadisleri esas alan dinî bir görüştür. Panteizm, Allah'ın bu âlemin tamamından ibaret olduğunu belirterek yaratıcı ile yaratılanı, tesir eden ise eseri bir araya getirmektedir.

Örnek olarak Spinoza kişiliğiyle var olan ve yaratılmamış cevherin yani Tanrı'nın pek çok sıfatları olsa da biz bunların birisi düşünce, diğer yer kaplama olmak ile sadece ikisini bilebilmekteyiz şeklinde ifade edilmektedir. Vahdet-i vücud anlayışı ise bunların Tanrı'nın değil, yaratılmış olanların sıfatı olduğunu, Tanrı'nın bu gibi sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Panteistler, yaratılmış olanların Tanrı'dan oluşmasını zorunlu kabul ederek, Tanrı'nın irade sıfatını kabul etmemelerinin yanı sıra dinî anlamda merasime gerek duymamaktadırlar. Fakat vahdet-i vücudçular, Tanrı'nın iradesi olan bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca ona yaratıcıya kulluk edebilmek için ibadetleri ve dinî merasimleri şart koşmaktadırlar (Erdem, 2009: 153). Belirtilen farkların beraberinde vahdet-i vücud öğretisi, ölüm sonrasındaki ikinci yaşam, ahiret yaşamı olduğunu kabul etmektedirler. Panteizmde ise bu şekilde bir görüş bulunmamaktadır. Baha Tevfik'in varlığın birliği konusunda savunmakta olduğu düşünceler, özellikle de vahdet-i mevcutu bilimsel bir gerçek şeklinde belirtmesi, onun Ahmet Nebil'le birlikte Ernest Haeckel'in "Monisme" isimli konferansını dinlerken

İslâm âlemindeki “vahdet-i vücud” düşüncesine karşı, materyalist felsefenin tezine *Vahdet-i mevcut* ismini vererek Tanrısı olmayan ‘pan-naturisme’i savunmak istediği biçimde yorumlamaktadır (Ülken, 1992: 246). Bizim kanaatimiz de aynı yöndedir. Baha Tevfik’in vahdet-i mevcut tecrübesinin önsözünde bu kitabın çevirisini, vahdet-i mevcut (monizm) felsefesini isteyen herkes tarafından sahih ve maddi anlamda öğrenilmesini oldukça faydalı bulmuştur (Haeckel, 2018: 5)

Baha Tevfik savunduğu düşüncelere bağlı olarak eserlerinde yer verdiği ateizm kavramını, Tanrı’nın var olduğu konusundaki bilincini kabul etmemek şeklinde ifade etmektedir. Bu duruma bağlı olarak ateist bir yandan Tanrı’nın var olduğunu inkâr etmekle birlikte bilinçli bir şekilde O’nun var olmadığına dair kanıtlar bulmaya çalışmaktadır. Tanrı’nın var olduğunu reddeden kişilerin buna bağlı olarak mucize, peygamberlik, ölümsüzlük, ahiret ve vahiy gibi inançları da reddettiğinden söz edilmektedir (Kaya, 2023).

Yaratıcı ve aşkın bir Tanrı’nın varlığına inanan ve söz konusu olan inancın temellerini oluşturmaya çalışan kişilerin inançlı (teist) olarak tanımlanması ile tam aksine bir yaratıcının varlığına inanmayan kişilere de (ateist) denmektedir. Ateizm, inançsızlık kavramını savunan kişiler olarak nitelendirilmektedir. Ateizm, Tanrı inancına tepki olarak ortaya çıkan bir düşünce olarak ifade edilmektedir (Topaloğlu, 2001: 20).

#### **2.3.4. Baha Tevfik’in Tanrı Tasavvuru**

Baha Tevfik’in Tanrı konusundaki düşünsel gelişiminin incelenmesi ile düşünce yaşamının ateist ve deist olarak iki dönem şeklinde ele alınmasının mümkün olduğu görülmektedir. Genel anlamda İstanbul’da Mülkiye’de öğrencilik dönemlerine kadarki sürede Tanrı’ya inancının var olduğundan söz edilebilmektedir. Bu durumun yanı sıra Baha Tevfik’in teizmden ateizme geçiş dönemi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat düşünce hayatının üzerinde, Tanrı, din, yaratılış benzeri konulardaki düşüncelerinin değişmesinde oldukça etkili olan Ludwing Bücher’in *Madde ve Kuvvet*’ini Mülkiye’de öğrenci olduğu 1904-1907 yıllarında okuduğu dönemler olarak değerlendirilirse, onun ateizmi bu yıllar aralığında benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Baha Tevfik’in yaşamının Mülkiye’deki öğrencilik yıllarından ölümüne (1914) kadar geçen dönemi ateist dönem olarak değerlendirilmektedir. Düşünce

yaşamının teist olduğu dönemlerinde yazdığı bir makaleden, düşünür, Tanrı'dan her zaman arz-ı ubudiyet etmek zorunda olduğumuz Cenâb-ı Hak şeklinde söz etmektedir (Saygın, 2016: 271). Baha Tevfik'in Tanrı'yı ifade edildiği şekilde nitelendirmesi, Mülkiye'deki öğrencilik sürecinin başlangıcı olan 1904 yılının sonbahar öncesinde, muhtemelen İzmir İdadisi'nden yeni mezun olduğu dönemlerde olduğu düşünülmektedir. Bu durumda, Baha Tevfik'in, Mülkiye yılları öncesinde *Madde ve Kuvvet*'i okumadığı ya da eserin içerisinde yer alan ateist düşünceleri henüz benimsememiş olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Düşünce yaşamının ikinci dönemi olan ateist dönemde ise Baha Tevfik'e göre Tanrı, tüm şeylerin var olmasına neden olan varlık değil, insan tarafından icat edilmiş hayali bir varlık olarak değerlendirilmektedir (Tevfik, 2018). Kant felsefesindeki Tanrı kavramını incelerken, eski dönemlerde yaşayan filozofların metafizik veya maddi Allah'lar oluşturduğu, Kant ise ahlak konusu üzerine kurulu olan bir Allah oluşturmak isteği ile bu Tanrıların yerine kendi ahlaki Allah'ını yerine koyduğunu ifade etmektedir. Kant'ı Allah inancı bakımından ince düşünmemekle suçlayarak, Allah düşüncesinin bir varsayımdan ibaret olduğunu, bu varsayımın insanların kendi nefislerini düşüncelerinden kaynaklandığını, sonsuza kadar yaşamak düşüncesinin, insana ölümü geçici kabul etme ve bir süre sonra dirilerek yine yaşamlarını sürdürme düşüncesini vermiştir. Bu ölüm insanın aciz olduğunu, meydana getirilmesinden kaynaklı olduğu için insanın düşüncesinin bu gibi aciz durumlardan kurtularak daha yüksek bir mükemmellik tasavvuruna mecburiyetini bu mükemmellik tasavvurunun da Allah olduğunu ifade etmektedir (Köse, 2015: 49). Baha Tevfik'in bu düşüncelerinden; insanoğlunun dereceli olarak Allah inancına ulaşmaktan, insanın benliğindeki ölümsüzlük fikrinin bir sonucu olması kaidesi olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu doğrultuda, ölüm sonrasında diriliş ve ahiret tasavvurlarından oluştuğu, sonra da bu tasarımların insanın acizliğini giderme konusunda yetersiz kalmalarının üzerine, ahiret tasavvuruna bağlı olarak daha yüksek bir tasavvur olan Allah inancını bulduğu kanaatinde olduğu ve böylelikle, Allah inancını insan psikolojisine uygun hâle getirmiştir.

Baha Tevfik'in Tanrı'ya olan inancının kaynağını, insan psikolojisinde aramasının nedeni tüm eylemlerinin psikoloji ile ölçümünün yapıldığını düşünmesi yatmaktadır (Bağcı, 1994: 147). Allah'a olan inancının, insanın nefsini düşünmesinden

kaynaklandığını ileri sürmesi, düşünce şeklinin temel taşlarından biri olan bencillik felsefesini hatırlatmaktadır. Bu felsefeye göre bütün kavramların bencillik kavramı üzerine kurulu olduğunu belirtmesi, ondaki psikolojist eğilimi gösteren bir durumdur (Tevfik, 2014: 140).

Baha Tevfik'in, Tanrı inancını insanın psikolojisi üzerinde temellendirme şekli, bu inancın; kişinin benliğindeki karakter özelliklerinin yüce ve mükemmel bir biçimde dışarıya gösterilmesiyle hayali bir varlığa yüklenmesinden kaynaklandığı düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir. Onun Tanrı'yı psikolojik olarak açıklarken öne sürdüğü iddialarıyla Feuerbach'ın (1804-1870) yansıtma din teorisinin benzerlik göstermesi, Baha Tevfik'in bu teoriden etkilenmiş olması ihtimalinin söz konusu olmasını sağlamaktadır. Feuerbach'ın yansıtma din teorisine bakıldığında insan kendisinde görmek istediği ancak bir türlü görmeyi başaramadığı özellikleri hayali bir varlığa aksettirmekte, bunu yapmasından kaynaklı olarak da kendisi söz konusu olan varlık karşısında küçülterek kendi benliğinden soğutmakta ve yabancı hâle gelmesini sağlamaktadır. Böylelikle Tanrı'ya olan inancın meydana gelmesini sağlayan Feuerbach, antropolojik bir ateizmi savunmuştur (Scruton, 2004: 214).

Feuerbach'ın Tanrı inancına olan itirazı, aslında Batı kültürünün ve Hristiyanlık'ın sorunu olmaktadır. İnsan figürlerinin çokça kullanıldığı Hristiyan bir dünya içerisinde Tanrı inancı ile insan doğası arasında yakın bir ilişkinin varlığından söz edilmektedir. Bunun nedeni ise "Tanrı" zaten baba olarak; "İsa" ise oğul olarak sembolize edildiği içindir. Kilisenin çevrelerinde aslı teizm olmakla birlikte bir çeşit antropomorfizm anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla Feuerbach'ın fikirleri Hristiyan bir dünya dâhilinde ateist kimseler için anlamlı olabilmektedir. Fakat dünyanın farklı bölgelerinde de aynı etkiyi göstermesinin zor olduğundan söz edilebilir.

Baha Tevfik'in savunduğu psikolojik ateizm, daha birçok bakımdan güçlü değildir. İlk olarak bu ateizm, Tanrı inancının toplumsal boyutunu ifade edememektedir. Toplumun farklı katmanlarında yer alan farklı meslek ve gelir topluluklarına, dünya görüşlerine üye, en az eğitim almış olan kişiden en fazla eğitim almış olan kişiye kadar toplum dâhilinde bulunan insanların çoğunluğunun Tanrı'ya inandığı bir olay olarak belirtmek mümkündür. Bu insanların aynı nitelikleri bulunan Tanrı'ya inanmalarının

nedeni ve özelliğinin psikolojik ateizmle açıklanması mümkün olmamasından kaynaklı olan bu teorinin hatalı olduğu söylenebilir. Tanrı inancını insan psikolojisine indirgenmesini sağlayan bu psikolojik ateizmin geçerli olarak kabul edilebilmesi için kişilerin tamamının aynı psikolojik niteliklerde ve yapıda olduklarının kanıtlanması gerekliliğinden söz edilebilir.

Baha Tevfik'in ateizmi, Tanrı inancının toplumsal boyutunu açıklayamadığı gibi, toplumlar ve uluslar üstü boyutunu ifade edemediğinden söz edilebilir. Eğer Tanrı kavramı, kişilerin kendi benliklerini düşüncelerinden kaynaklanıyor ise nasıl oluyor da XVI. yüzyıla kadar geçen zaman zarfında birbirlerinden habersiz oldukları hâlde dahi hem eski hem de yeni dünya haklarında, bu derece kültür farklılığı bulunmasına rağmen dünyanın çok farklı uluslarında coğrafyalarında, tarihin bütün dönemleri dâhilinde Tanrı inancının varlığından söz edilebiliyor? Baha Tevfik'in ateizminin, bu soruların cevaplarını vermekten uzak olduğu söylenebilir.

Baha Tevfik, sonsuza kadar yaşama düşüncesinin ahirete olan inancının da zaman içerisinde kişilerin gereksinimlerini karşılama konusunda yeterli olmaması üzerine, insan düşüncesinin daha mükemmel tasavvuru olan Tanrı inancını oluşturduğunu belirtmektedir (Tevfik, 2014: 140-141). Tanrı ve ahiretin kıyaslanması ile Tanrı, ahiret tasavvurunun daha gelişmiş bir modeli olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bunun nedeni ise söz konusu olan kavramların çok farklı niteliklerinin var olmasıdır. Dinî inanç içerisinde Tanrı, her şeyin var olmasının sebebi ve yaratıcısı olarak belirtilirken, ahiret, Tanrı'nın yaratmış olduğu bir varlık olmasının yanı sıra insanların sorguya çekileceği kıyamet günü ile cennet ve cehennem gibi kavramları içine alan bir hayattır. Ahiret ve Tanrı gibi irade, ilim, kudret, bilinç, yaratıcılık sıfatlarını taşımadığı, bu nedenle de Tanrı'nın ahiretin daha yüksek, mükemmel hâle gelmiş ve ilerlemiş tasarımı olduğu düşüncesi doğru kabul edilmemektedir. Bu iddia dinî konudaki inançların yapısını bilmemesinden ya da dikkate almamasından kaynaklanmaktadır.

Bu durumun yanı sıra sadece ahirete olan inancın bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Ahiretin var olma sebebinin Allah olmasından dolayı, Allah inancı olmadan ahiret inancı da olamamaktadır. Yani Tanrı'ya olan inanç ahirete olan inançtan daha önce gelmektedir. Dolayısıyla Baha Tevfik'in ahiret inancının zaman içerisinde Tanrı

kavramını oluşturduğu iddiasının yanlış olduğu söylenebilir. Düşününürün bu görüşü belirtmesi aşamasında yapmış olduğu bir de mantık yanlışlığı olduğundan söz edilmektedir. Bu yanlış da iki kavramın da mükemmel olduğunu belirttiği ahiret ve Tanrı kavramlarını kendi aralarında kıyaslayarak Tanrı'yı ahirete göre daha yüksek ve mükemmellik tasavvuru olarak belirtmesidir. Mükemmel, tüm eksikliklerden uzak olan, kusursuz anlamına geldiğine göre, ontolojik bakımdan mükemmel olan bir varlıktan daha da mükemmel olan bir varlığın olması mümkün bir durum değildir. Yalnızca yaratılmış olunması dahi bir varlığın mükemmel olmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, dine göre Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasından dolayı, "ahiretin" mükemmel bir varlık olması mümkün değildir.

Baha Tevfik, Allah'a olan inancın insanların ürettiği bir varsayım olduğunu söylerken, bir varsayımın savunucusu olduğu pozitivist deneysellelikle uyuşup uyuşmamasını ve görüşlerinin mantık kapsamında sonucunun nereye ulaşacağını hesap edemediğinden söz etmektedir. Doğruları sadece deneysel tekniklerin belirleyeceğini ifade eden birisinin, bu hükmüyle çelişmesi pahasına deneye konu olması imkânsız olmuştur. Allah inancı konusunda olumlu ya da olumsuz görüş belirtmemesi gerekmektedir. Sadece deney-gözlem ürünü olan bilgiyle yetinilmesi durumu savunuluyorsa Allah'ın varlığı bir varsayım olarak yer almaktadır. Tanrı'nın insan zihninin bir ürünü olduğu düşüncesinde olan Baha Tevfik bu görüş doğrultusunda, ilim sahibi ve ayırıcı özelliği ebedilik olan bir varlığın var olmasını da uydurma bir durum olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bu düşüncenin Descartes tarafından belirtildiğini ifade etmektedir. Descartes'e göre de Tanrı'nın var oluşuna dair yapılan ispat çabaları yersiz ve yanlıştır. Bunun nedeni ise bazı eski metafizik taraftarları, Tanrı'nın var oluşu konusunda ispat için bazı mantık ve maddi bakımdan kanıtlar getirmek isteseler dahi, bu biçimdeki deliller hiçbir zaman amaçlarına ulaşamamış olmalarıdır (Köse, 2015: 49).

Baha Tevfik'in, ilim sahibi ve ayırıcı özelliği ebedilik olan bir varlığın var olduğuna karşın inancının, Descartes tarafından uydurulan bir durum olduğunu söylemesi ilginç bir durumdur. Bunun nedeni ise iddia edilen tarihî gerçekler karşısında tam tersi bir iddia olarak yer almaktadır. Descartes'in yaşadığı XVII. yüzyıl öncesinde de var olduğu belirtilen Hinduizm, Hristiyanlık, İslamiyet ve Yahudilik gibi dinlerin Augustinus, Anselm, Gazzali ve Aquino'lu Thomas gibi filozofların Tanrı'ya dair

inançları, Tanrı'nın ilim irade sahibi ve sonsuz bir varlık olduğunu kabul etmiştir. Düşünürün bu iddiası doğru olsaydı, Descartes öncesinde ebedilik ve ilim sıfatlarını taşıyan bir Tanrı tasavvuru hiçbir zaman olmazdı (Köse, 2015: 40-45).

Tanrı'nın varlığına inancının olmamasından kaynaklı olarak Baha Tevfik, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için maddi ve mantıklı kanıt getirmenin, hiçbir zaman gerekli amaca ulaşamayacak bir çalışma olduğu düşüncesini savunmaktadır. Baha Tevfik'in bu düşünce biçiminden anlaşılmaktadır ki Tanrı, akli, bilginin kaynağı olarak kabul etmemesinden kaynaklı olarak gözlem ve deney ile de var oluşunun ispat edilmesinin mümkün olmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir kanıt getirmenin boş bir çaba olduğu düşüncesindedir. Bu düşünce karşısında da bazı itirazlar belirtebilmektedir. Bu iddia, ispat etme ile delil getirme kavramları arasında var olan farkın göz önünde tutulmamasından kaynaklanmaktadır. Kanıtlama, Baha Tevfik gibi pozitivist materyalistlerin anlamış olduğu anlamıyla bir şeyin var olduğuna tüm insanları kesin bir şekilde ikna edecek, deney ve gözleme dayalı olan deliller ortaya koyulmuştur. Tanrı'nın varlığının gözlemlenmesinin mümkün olmadığı, O'nun varlığına dair delil öne sürme durumunu anlamsız ve boş bir uğraşı şekline dönüştürmesi de düşünülememektedir. Birçok inanç ve kanaat deneysel biçimde kanıtlanması mümkün olan durumlar olmasa da kendisini güçlü kılan bazı deliller bulunmaktadır. Tanrı inancının gözlem ve deneyle kanıtlanamaması durumu, Tanrı'nın var olduğuna dair kanıtların, Tanrı inancını desteklemediği ve var olan delillerin hiçbir zaman gerekli olan amaca ulaşmasının mümkün olmayacağı anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan deliller bir kesim insanı ikna etmek için yeterli gelmese de pek çok insanı ikna etmesi mümkündür. Baha Tevfik'in, sanki dünya üzerindeki tüm insanların bu konu dâhilindeki düşüncelerine başvurmuş gibi oldukça net bir üslupla Tanrı'nın var oluşunu benimsemiş olan kişilerin var olduğunu desteklemektedir.

İkinci olarak, Tanrı'nın var oluşu konusuyla ilgili kanıtlar, inanan insanın inancını makul hâle getirmesi, akli temellere oturtmaya yönelik işlev olarak değerlendirilmektedir. İnsan, farklı yollarla elde ettiği bilgisinde, ortaya koyduğu bir hareketinde olduğu üzere, inancını da akli bir temele dayandırmak istemektedir. Bunun nedeni ise akılla temellendirilip açıklanması mümkün olan tüm şeylerin insana huzur ve rahatlık verdiğinden söz edilmektedir. Üçüncü olarak da söz konusu deliller, Allah inancına

ulaşmak için bir aşama olarak yer almaktadır. İnsanlar bu yollarla Allah'a olan inancına açılan kapıya ulaşabilir ve bu yolla insan zihninin bir sıçrama yapmasına neden olabilmektedir. İnsan bu şekildeki bir sıçramayla Tanrı'nın varlığı inancına ulaşabilmektedir (Erdem, 1999: 81).

Baha Tevfik'in, Tanrı problemini felsefi açıdan ele alma biçimi incelendiğinde ateist olduğu ve ateizmini psiko-antropolojik bakımdan temellendirdiği görülebilmektedir. Tanrı'nın varlığının reddedilmesi, evrenin kozmolojik açıklaması için O'nun yerine farklı bir varlık koymaktadır ki bu yerine koymuş olduğu varlık da tabiat olarak belirtilebilir.

## **2.4. AHMET MİTHAT EFENDİ**

### **2.4.1. Ahmet Mithat Efendi'nin Hayatı ve Eserleri**

Ahmet Mithat Efendi, Rus işgali sonrasında Kafkasya'yı terk etmek zorunda kalan anne ile Anadolu'dan gelen İstanbul'a yerleşen bir babanın oğlu olarak Tophane semtinde 1844 yılında doğmuştur (Okay'dan aktaran Dayanç, 2012: 81-96). Daha 6-7 yaşlarındayken, kalabalık olan ailesinin geçimine katkı sağlaması için babası onu bir aktar dükkânına çırak olarak vermiştir. 12 yaşına geldiğinde, babasının yaşamını yitirmesi üzerine ağabeyi Hafız Ağa'nın memur olarak görev yaptığı Vidin'e gitmiş ve bir süre orada okula devam etmiştir. Bir sene sonra İstanbul'a geri dönüşünde kaydolduğu sıbyan okulunda eğitimini tamamlamıştır. O dönemlerde gitmiş olduğu okulların genelinde genel çerçeve olarak dinî konuların yanı sıra dört işlemin öğretilmesi seviyesinde eğitim verilmektedir. Ağabeyinin yeniden Vidin'e tayininin çıkmasıyla birlikte Ahmet Mithat Efendi de Vidin'e gider. Niş valisi olan Mithat Paşa'nın Hafız Ağa'yı yanına aldırmasıyla birlikte Ahmet Mithat Efendi de Niş kasabasında rüştiyeye yazdırılmıştır. 3 yıllık eğitimi Ahmet Mithat Efendi'nin belli seviyede Arapça ve Farsça öğrenmesinin yanı sıra astronomi, coğrafya, matematik ve az da olsa Fransızca öğrenmesini sağlamıştır. Bu öğrenimlerle birlikte kendisinin çabalamasıyla okumuş olduğu kitaplardan tarih konusunda da bilgi sahibi olmuştur (Okay, 2002: 131).

Yeni kurulan Tuna iline tayini çıkan Mithat Paşa, Hafız Ağa'yı bu kez de il merkezi olan Rusçuk'a getirmesinin yanı sıra kardeşine de il kaleminde kâtiplik görevi

vermiştir. Bu süreçte Ahmet Mithat Efendi, Rusçuk'taki Salih Efendi'nin medresesinde, öğrenmiş olduğu dilleri daha ileri seviyelere taşımıştır (Okay, 2002: 131-132). Bununla birlikte, İl İdare Meclisi'nde kâtip yardımcılığı, politika müdüriyetinin Türkçe olan yazışmalarında ve *Tuna* gazetesinin yazı kısmında yardımcı olarak çalışmalar yapmıştır. Yapmış olduğu bütün bu zor işlerin yanı sıra sosyal hayatına da zaman ayırmaktadır (Mithat, 2002: 128).

Bir mühendise tercümanlık yapmak üzere, hiç istememesine rağmen ağabeyiyle birlikte 1866 yılında Sofya'ya gider. Rusçuk da yaşamakta olduğu eğlence hayatını devam ettirmek isteyen Ahmet Mithat Efendi, ailesinin de baskı yapmasıyla burada evlenir. Henüz 15-18 günlük yeni evli olan Ahmet Mithat Efendi yeniden Rusçuk'a çağrılır ve karısı Sofya'yı bırakarak Rusçuk'a geri gider. İlerleyen dönemlerde, bir arkadaşının tavsiyesi üzerine tapu dondurma işi yapmaya başlamıştır. Bu işle birlikte yaşamını düzene sokmaya başlayan Ahmet Mithat Efendi karısı Sofya'yı yanına alır. Yapmakta olduğu işleri sürdürürken bir akşamüstü, Muhacirin Komisyonu Başkanı Şakir Bey'le karşılaşır. Bir süre Şakir Bey'in evinde yaşarlar ve kütüphanesinden yararlanır. Bir süre Tuna nehir idaresinde çalıştıktan sonra *Tuna* gazetesinde yazarlık yapar ve Ziraat Müdürlüğü yazı işlerini yürütür (Mithat, 2002: 129-138).

Ahmet Mithat Efendi, *Tuna* gazetesinde kaleme almış olduğu yazılarla *İstanbul* gazetesinde sözü edilecek derecede ün kazanmıştır. Bu dönemlerde Şura-yı Devlet reisi olarak görevli olan Mithat Paşa Bağdat Valiliği'ne tayin olmuştur. Şakir Bey'i de merkez mutasarrıfı olarak yanında götürecektir. Bu durumun üzerine Ahmet Mithat Efendi de onlarla beraber gitmek ister. Bu isteği de Mithat Paşa tarafından kabul edilir (Hikmet, 1932: 15). Yolculuk sırasında, Avrupa'da uzun dönem yaşayarak Batı'nın edebiyat, fen ve felsefesinde oldukça derinleşmiş olan ve bunlarla birlikte ressam olan Osman Hamdi Bey'le birlikte. Ahmet Mithat Efendi, Hamdi Bey'in kendisi için sipariş etmiş olduğu kitaplar ve onun konuşmalarıyla Batı'yı tanımaya başlamıştır. Onun yüzünü Batı'ya çeviren ve İslami bilgilerinin daha fazla olmasını sağlayan diğer kişi ise Bağdat'ta müftülük görevi yapmış olan Muhammed Feyzi ez- Zühafi olmuştur. Ama Ahmet Mithat Efendi'deki öğrenme isteğini yönlendiren asıl kişi ise Arapça, Farsça, Hintçe, İbranice ve İngilizce dillerini bilen Muhammed Bakır Can Muattar'dır (Okay, 2002: 134).

Bilgi ve kültür gözetiminde bulunan Saffet Paşa, öğrencilere basit fen bilgileri hakkında bilgi sahibi olmaları adına kitap yazma yarışması düzenler. Ahmet Mithat Efendi de bu yarışmada yer almaktadır. Birinci ve ikinci baskılarını Bağdat'ta yazdığı *Hace-i Evvel*'in çalışmasının müsveddelerini bakanlığa gönderir. Döneme kıyasla düzenli olan bu çalışma ödül alır ve ders kitabı olarak kullanılır (Uç, 2000: 104). Saffet Paşa'yla mektuplaşmaları sonucunda artık Ahmet Mithat Efendi'de İstanbul'a geri dönme isteği doğar ve 1871 yılında Bağdat'tan İstanbul'a gider (Mithat, 2002: 150-151).

Ahmet Mithat Efendi, İstanbul'a gelmesinden sonra, *Basiret* ve *Ceride-i Askeriye* gazetelerinde çalışır. Bununla birlikte kendi evinde kurduğu baskı makinesiyle tüm aileyi bir araya toplayarak kendi yazdığı kitapları basar. İlerleyen dönemlerde de matbaasını, Eminönü Asmaaltı'nda Camlı Han'a taşır. Kendisine ait olan ve ilk sayısında kapatılan *Devir* ve 13. sayısında kapatılan *Bedir* gazeteleri ile *Dağarcık* dergisini burada çıkarır (Okay, 2002: 135). Ahmet Mithat Efendi, Genç Osmanlılardan olan Ebüzziya Tevfik'in aracılığıyla Namık Kemal'le tanışma fırsatı bulur. Namık Kemal'in evinde uzun süren tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu süre zarfında *Dağarcık* dergisi ve *Basiret* gazetesinde yer alan yazıların tepki görmüştür. Hatta *Dağarcık* dergisinde yer verdiği *Duvarın Bir Seda* adlı makalesinden kaynaklı olarak dinsiz olmakla suçlanır. Bütün bu olanların yanı sıra bir de *İbret* gazetesinin 3 Nisan sayısında yer alan yazısında, o süreç için oldukça ağır ve Tanpınar'ın ifadesiyle “*bütün bir ihtilal*” olan “*millet-i metbua*” sözünü kullanması Ahmet Mithat Efendi'yi oldukça zor bir duruma düşürür. Son olarak da Namık Kemal'in *Vatan -Yahut-Silistre* tiyatrosunun oluşturduğu hava kapsamında 6 Nisan 1873 tarihinde Gedikpaşa Tiyatrosu'nda iken nedenini dahi anlamasına fırsat verilmeksizin tutuklanır ve Ebüzziya'yla birlikte Rodos'a sürgün edilir (Önal, 2007 147-167).

Ahmet Mithat Efendi, burada ilk başlarda oldukça sıkıntılı zamanlar geçirmiş, bu sıkıntılı dönemlerine rağmen boş durmamıştır. Bu durumun yanı sıra Rodos'lu çocuklara ders vermeye başlamasıyla birlikte Medrese-yi Süleymaniye'yi kurmuştur (Mithat, 2002: 221).

V. Murad'ın tahta geçmesiyle birlikte affedilerek İstanbul'a geri gelen Ahmet Mithat Efendi, roman yazma, gazetecilik ve yayıncılık işlerine daha da ağırlık vermiştir.

Türk basınının en uzun süreli gazetelerinden biri olan *Tercüman-ı Hakikat*'i (1878) yayınlamaya başlamıştır (Okay, 2002: 135). II. Meşrutiyet döneminde yaşından kaynaklı olarak emekliye ayrılmıştır. Yazıları eski dönemlerde olduğu gibi rağbet görmemesinden kaynaklı olarak yazarlığı bırakmıştır. Bakanlar kurulunun özeli bir kararıyla Darülfünun'da genel tarih, felsefe tarihi; Darülmuaallimat'ta eğitim, bilim ve tarih dersleri; Medreset-ül-Vaizin'de dinler tarihi derslerine öğretmenlik yapmış ve ayrıca Darüşşafaka'da ücretsiz olarak öğretmenlik yapmıştır. 28 Aralık 1912 tarihinde bu okulda nöbetçi olduğu bir günde yaşamını yitirmiştir (De Rosay, 2006: 36).

#### 2.4.1.1. Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri

Ahmet Mithat Efendi'nin başlıca eserleri *Yeniçeriler*, *Letaif-i Rivayat*: 6 (1872), *Hasan Mellâh Yahut Sır İçinde Esrar* (1874), *Dünyaya İkinci Geliş Yahut İstanbul'da Neler Olmuş* (1875) ve *Hüseyin Fellâh*'tır (1875). Bunlar dışında birçok alanda eseri bulunmaktadır.

#### 2.4.2. Ahmet Mithat Efendi'nin Felsefe Anlayışı

Tanzimat'ın beraberinde Avrupa'dan farklı yenilikler ve yeni gelişmeler Osmanlı'da görülmeye başlanmıştır. Tanzimat sonrasında fikir hayatımızda var olduğunu belirten kişiler üzerinde XVIII. yüzyıl filozofların etkileri görülmüş fakat bu etki yalnızca bilgi olarak kalmıştır. Ülken'e (2013) göre ilk kez Ahmet Mithat Efendi'yle felsefi sorunlar tartışma konusu olmuştur. Ahmet Mithat Efendi, *Kırkambar* ve *Dağarcık* isimli dergilerinde önceki eserlerine kıyasla daha genel felsefi sorunlarla uğraşmıştır. Oldukça hassas şekilde işlenmesi gereken “*insanın menşei*” gibi konulara yer vermiştir. Fakat kendisi, bu düşüncelerinden dolayı kâfirlik ve dinsizlikle suçlanmıştır (Özön, 1941: 390).

Ahmet Mithat Efendi, felsefenin bizde eskiden de var olan bir kavram ve köklü bir felsefe geleneğimizin var olduğunu belirtmektedir. *Dağarcık* dergisinin 3. sayısında Tanzimat sonrası Türk fikir yaşamında ilk kez Ahmet Mithat Efendi'nin “Felsefe ve Filozoflar” isimli makalesini yayımlamıştır. Bu makale felsefe hakkında bilgiler içermektedir (Akgün, 1996: 12-14). Felsefeyi, feylesofluk olarak ifade etmektedir. Doğu'da felsefenin özgürlük ve serbestlik gibi yeni bir fikir şekli olmadığını, bu durumun tam zıddı şekilde kültürümüzde kişilerin kendilerine ait olan fikirleri özgür bir şekilde

ifade ettikleri, bu konu bağlamında bizde köklü özgür bir fikir ortamının oluştuğunu kabul etmektedir. Önemli bir tespitle kütüphanelerimiz kapsamında felsefe alanında bilgileriyle isimleri duyulmuş olan yazarların yazmış oldukları eserler, kimsenin dokunmaması sebebiyle tozlanması gibi bu arada felsefenin ne kadar önemli olduğunun da unutuluyor olduğunu söylemektedir. Ahmet Mithat Efendi, felsefenin unutulmasının nedenini ise filozof olarak isimlendirilen kişilerin o sürecin toplumu açısından kayıtsız ve dinsiz şekilde görülmesinin etkili olduğu düşüncesindedir (Ertan, 2021: 609).

Ahmet Mithat Efendi, felsefe kavramının Yunanistan’da ortaya çıktığını “*philia*” ile “*sophia*” kelimelerinden meydana geldiğini, “*philia*”nın sevgi, “*sophia*”nın ise akıl kelimelerine karşılık geldiğini, ikisinin birleşimiyle de “*hikmet sevgisi*”, “*ilim sevgisi*” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir (Akgün, 1996: 13). Ahmet Mithat Efendi’ye göre felsefe, oldukça geniş bir ilim olmasının beraberinde, felsefenin henüz net bir tanımının yapılmadığını belirtmektedir. Felsefenin bu zamana kadar farklı biçimlerde tanımlarının yapılmasından yola çıkarak ve felsefenin çeşitli tanımlarına yer vererek felsefenin birkaç tanımından söz etmektedir (Akgün, 1996: 13). Yani felsefe, kâinat içerisinde var olan varlıkların arasındaki münasebeti/ilişkiyi düşünmek olarak ifade edilebilir.

Sokrat’ın öğrencisi olan Eflatun (M.Ö. 427-347) döneminde felsefenin kolları arasında ahlak, mantık ilmi ve tabii ilimler dâhil olmuştur. Aristoteles ise bu üç dala, idare ve siyaset ilimlerini eklemiştir. Kleanthes (M.Ö. 331-233) ise felsefe kavramını, münazara ilmi, ahlak ilmi, tabii ilimler, hitabet ilmi, siyaset ilmi ve din ilimleri olarak 6 dala ayırmıştır (Ertan, 2021: 611). Ancak vermiş olduğu bu bilgiler sonrasında Ahmet Mithat Efendi, felsefenin bu ilimlerin tamamı olarak değerlendirilmemesini ileri sürmüş, bunun nedeninin ise ayrılan bu ilim dallarının, kendi başlarına birer ilim olarak ayrılmaları gerektiğini söylemiştir (Görkaş, 2010: 65-74).

Türk fikir yaşantısında ilk kez Ahmet Mithat Efendi’yle birlikte Batı’nın felsefe alanındaki sorunları hakkında düşünülmüş ancak o zamana kadar Tanzimat düşünürleri ve Yeni Osmanlıları endişelendiren tek konu siyasi anlamdaki düşünceler olarak belirtilmiştir. Bu durumdan kaynaklı olarak Batı’nın fikir yaşamıyla ilgili düşünmek için yeterli olduğunu düşünenlerin Batı’nın fikir şeklinin yanı sıra kendi siyasi düşüncelerine yarayacak düşüncelerle ilgilenmişlerdir (Ülken, 2013: 115).

İslâm âleminin felsefe ve hikmet kavramları dâhilinde ara ara bazı anlam farklılıkların var olması ve hikmet kavramına felsefeden daha geniş çaplı bir anlam yüklenmiş olsa da genel anlamda felsefe ve hikmet kavramlarını birbirlerinin yerine aynı anlam için kullanmışlardır. Hikmet ve felsefe kelimeleri İslâm düşünce tarihinde genelde aynı anlama yönelik olarak kullanılmakla birlikte İslâm düşünürleri felsefe kelimesinin yerine daha fazla hikmet kelimesinin kullanılmasını tercih etmişlerdir. Bu tercihin sebebi ise daha önceki dönemlerde felsefeye karşı düşünülen olumsuz düşüncelerin, felsefe kelimesi yerine Kur'an'da var olan hikmet kavramının kullanılması sonucunda bu tavrın ortadan kalkmasına yönelik bir hedef olarak değerlendirilebilmektedir (Alper, 2008: 49).

Son dönemde Osmanlı dönemindeki düşünürleri de hikmet kelimesini felsefe kelimesinin yerine kullanarak bu geleneği devam ettirmişlerdir. Osmanlı'nın ilim konusundaki düşünce yapısını Taşköprülüzade Ahmet Efendi *Miftâhu's Sa'âde* isimli eserinde hikmet teriminin felsefi ilimlerin sıfatı olacak biçimde “*el-ulûmü'l-hikemiyye*” birleşiminde yer vermiş ve hikmeti, felsefe kavramıyla özdeş olarak değerlendirmiştir (Kalkan, 2020: 66). Ancak Osmanlı Devleti'nin, devleti yıkılmadan önce kurtarmak adına ekonomi ve askerî ilişkilerden ziyade Batı'yla olan fikir ve ilim konusundaki ilişkiler sonucunda hikmet kelimesine modern bir anlam yüklemiş ve Tanzimat aydınları hikmet kelimesinin yerine ara ara felsefe terimine de yer vermiştir. Hikmet ve felsefe kelimelerinin aynı anlama karşılık gelecek şekilde kullanılması Ahmet Mithat Efendi tarafından da kabul edilmiş bir durumdur. Batı ve İslâm felsefesi için hikemiyyat ya da hikmet kelimelerinin kullanımda olduğu görülmektedir (Kalkan, 2020: 66). Bu duruma göre felsefe Batılı düşünürlerin, birbirlerini nakz etmek temeline dayanan bazı düşünce sistemi bulunmaktadır. Hikmet kelimesi ise varlığın kâinatın özelliğini Kur'an'ın hükümlerine bağlı olarak araştırma ve düşündürme olarak ifade edilmektedir. Hikmeti yani felsefeyi insan zihninin yol göstericisi olarak düşünmektedir. Hikmet akıl ile çıkarım yapar ve hükümler belirtir (Okay, 2017: 239). Herhangi bir konu dâhilinde insan düşüncelerini ifade etmek istediği zaman bu felsefenin liderliğinde olası bir durum olduğu belirtilmektedir (Görkaş, 2010: 65). Felsefe, eşyanın aslını araştırmak ve incelemek olarak kabul görmesi durumunda, fizik ile kimyanın da felsefe olması gerektiği konusunda bir düşünce meydana gelmiştir. Bu durumun yanı sıra Avrupa'da ve Doğu'da felsefe yani hikmet “*her şeyin, her hükmün doğrusu*” şeklinde tanımlanmaktadır (Görkaş, 2010: 70).

Felsefe insanların düşünmeye başladığı anda oluşan bir kavramdır. Bu durumda, insanların dünyaya gelmesiyle birlikte felsefenin de başladığı söz konusudur. Dolayısıyla felsefe her zaman önemli kavram olarak yaşamımızda yer almaktadır. Sonrasındaki süreç için artık yeniden dinlerin meydana gelmesi olanağı tam olarak ortadan kalkmış olduğu hâlde, felsefe sistemlerinin ortaya çıkma yolu kapanmamış aksine ilerleyen dönemlerde bu yol daha da geniş bir biçimde ilerleyerek çağımızda herkes filozof olarak yer almıştır (Görkaş, 2010: 70). İslami açıdan felsefeye “hikmet” olarak yer verilmiştir. Hikmet kelimesi, “Hükm” mastarından ortaya çıkan bir kelimedir ki, “bu şey bu şekildedir” şeklinde bir hâkimin hüküm vermesi ya da vermiş olduğu hüküm olarak değerlendirilmektedir. Hikmet kelimesinin aslı “menetmek” yani kötüyü men etmek, düzeltmek amacıyla yasaklamak anlamlarına da karşılık gelmektedir (Yolcu, 2008: 109). Amel ve ilimle birlikte hakka ulaşmaktır. Bu açıdan ilahî sıfatlardan olan hikmet kelimesi yaratılışı ve eşyayı oldukça sağlam yapması ve açık bir biçimde yaratmasıdır. İnsana ait olan hikmet kavramı ise var olan varlıkların bilgisine sahip olmak yani varlıkları tanıyor olmak ve hayırlı işler yapmak şeklinde tanımlanmıştır. Yine Kur’an’da geçen hikmet, hilm, nübüvvet ve adalet, İncil ve Kur’an anlamlarına karşılık gelen kelimelerdir. Ve Allah’ın emirleri konusunda düşünmek ve emredilen şeyleri kabul etmek anlamında da kullanılmaktadır (Yolcu, 2008: 109).

Kur’an’da “hikmet” kelimesi, doğru amel, doğru inanç ve doğru düşünme yeteneği şeklinde tanımlanmaktadır. Hikmet, bildirilmiş ya da bildirilmemiş olan tüm doğru inancı, iyi bir işi ve sağlıklı düşünceleri içinde barındırmaktadır. Çünkü Kur’an’da yer alan bazı ayetlerde hikmet kavramının kitaptan ayrı bir şekilde dile getirilmesi (Bakara 2/269; Âl-i İmran 3/164; Nisa 4/54), onun ahlaken ve aklen cesaret gösterip Allah’a doğru yönelen insanlara verilmiş akıl yürütme ve ince düşünme yeteneği olarak değerlendirilmektedir (Güler ve Özsoy, 2023: 66). Hikmet; men etmek, sakınılmasını sağlamak, kötülükleri ve zararı engellemek, iyilik ve doğruya yönlendirmek gibi bir karaktere sahip olmak anlamına gelmektedir. Belirtildiği gibi hikmetin, her şeyin olması gerektiği yerde bulunması, zarar ve kötülükleri önlemek gibi belirgin özellikleri meydana gelmektedir. Aslına bakılırsa hikmet kavramının ana hedefinde, kişisel ve toplumsal bakımdan insanların yaratılış amaçlarına uygun olarak hareket etmeleri, insanın kendisini ve eşyanın aslını tanımak üzere ahlaki güzelliğe ulaşmak olduğu belirtilmektedir (Çaylı, 2013: 13).

Hikmet kavramı faydalı ve derin bir bilgi olarak ifade edilmektedir. Bu bilgi insanların düşüncelerinin bir sonucudur. Kur'an, insanın bilgilenmesini, düşünmesini isteyerek, kâinata hikmet çerçevesinden bakılmasını, tabiatı görmesini ve incelemesini, tabiatın içindeki sanatı ve inceliği görmesini istemektedir. Allah, kâinatı insanların hizmetine sunmuştur. Yaratılış ve kâinatın işleyiş biçimi ve düzeni konusunda sürekli bir şekilde düşünülmesini istemiştir. Bu düşünce insanı, yaratıcısı ile kâinatının uyumlu olmasını sağlamaktadır. Bu durumun yanı sıra kâinatı gözlemlemek, tabiatı okumak da kâinatı düşünmek olarak değerlendirilmektedir. Burada gözlem, insan ve kâinat arasındaki ilişkide köprü olarak yer almaktadır (Özbek, 1988: 86).

Ahmet Mithat Efendi de kâinatın araştırılmaya değer bir yer olduğunu ve böylelikle de dünyayı gezmekle kişilerin hikmetli düşüncelere sahip olacağı düşüncesini taşımaktadır. Yani var olanın, âlemle olan ilişkisini anlamaya ve açıklamaya yönelik olan çalışmasını görmektedir (Uyanık, 2021: 61). Gezmek olarak ifade edilen durum aslında hikmetin elde edilmesidir. Yani yaratılış dâhilindeki inceliğin fark edilmesidir. İnsanoğlu bazen bu hikmeti, bu inceliği gözden kaçırmaktadır. Bu şekildeki gerçekliklerden haberdar olanlara hâkim denmektedir. Yine Ahmet Mithat Efendi, insanoğlunun dünyaya gelmesindeki amacın tabiatın araştırılmasının beraberinde mutlak yaratıcının kudretinin ve gücünün anlaşılabilmesi ile önemli bir ilişkisinin olduğunu savunmaktadır (Turinay, 2022).

İnsanoğlu çevresinde bulunan tüm şeyleri hakkını vererek görmelidir. Tüm herkesin ve her şeyin hakkında kendisine ait bir düşünce bulunmaktadır. Yeni öğrenilen tüm düşünceler bu düşünceyi değiştirebilmektedir. Dolayısıyla insan karşısına çıkan tüm düşüncelere bir miktar şüpheyile yaklaşmalıdır. İnsanın herhangi bir düşüncesi hakkında fazla bilgisi olmaksızın hemen o düşünceyi kabullenmesi bir ihtimal pişman olmasına neden olabilmektedir. İnsan yeni bir hikmetle karşılaştığında ilk olarak bu hikmetin ne olduğunu analiz etmeli, sonrasında bu yeni hikmeti eleştirerek anlamaya çabalamalı ve sonrasında kabul etmelidir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre günümüz koşullarında yaşamakta olan genç nesil Avrupa'dan gelen yeni hikmetlere büyük ilgi göstermektedirler. Kendilerinde olması gereken ayırt etmeye yönelik yeteneğinin olduğunu kabul ederek bu hikmetleri kabul etmeleri durumunda herhangi olumsuz bir durum görmemektedirler. Fakat kabul edilse dahi eğitim programlarının elverişli olup

olmaması konusu dâhilinde şüphelerinin varlığını belirtmektedirler. Bu nedenle herhangi bir hâkimin görüşlerini, genç kitlenin inanç temeli olarak kabulleniyor olması, büyük bir tehlike olarak karşımıza çıkan bir durum niteliğindedir. Yine Ahmet Mithat Efendi'ye göre bir düşünce farklı bir düşünceyi etkisi altına alarak değiştirebilmektedir. Dolayısıyla insan tüm düşüncelere endişeli bir şekilde yaklaşmalıdır. Çünkü sonrasında bu düşüncesinden dolayı pişmanlık duyması da mümkün olabilmektedir. Bu günler dâhilinde Osmanlı gençleri yeni birtakım düşüncelere yönelim göstermekte, ilgi duymaktadır. Bu nedenle buna benzer düşüncelere gençler her koşulda kuşkulu yaklaşmalıdır (Kaynarca, 2002: 328). Bu açıdan felsefenin önemli bir kısmı başlangıç, son ve yaratılıştaki hikmet benzeri konuların olması konusu ele alınması durumunda kişilerin bu şekildeki konular dâhilinde oldukça hassas bir davranış sergilemeleri gerekmektedir. Çünkü bu konular dâhilinde insanların analiz yapma yeteneği ve derinlemesine bilgi sahibi olmaları oldukça önemli olmaktadır. Dolayısıyla bu konularda, insanın bu dünyasını da diğer dünyasını da mahvetmesi söz konusu olmaktadır (Görkaş, 2010: 75). Hikmet kavramı, birçok tanımı bulunmakla beraber birçok alanda farklı şekillerde de yorumlanmıştır. Oysaki birçok insan bu konuda önemli derecede düşünmüş ve düşüncelerini ifade etmiştir. Ancak uğraştığı şeyi kesin bir şekilde belirtmemiştir.

Ahmet Mithat Efendi, hâkim olan kişiyi hikmete bağlı olarak belirtilen yargıları uygulayan kişi olarak ifade edilebileceğini söyler. Bu nedenle bir kişinin felsefenin tüm alanlarında bilgi sahibi olsa dahi, o bilginin faaliyete geçirilmesi aşamasına hâkim olması mümkün değildir. Bu durumu doktora benzetmek mümkündür. Doktor vücudu tedavi etmekteyken, hâkim ruhu tedavi eder. Hastalığın ne olduğunu bilmek, ilacı bilmek doktorluk olarak değerlendirilememektedir. Buna benzer iyi ve kötüyü bilmek, iyi ve kötünün değişim ve düzeltme tekniğinin bilinmesi hikmet olarak var sayılmamaktadır. Bütün meselelerin kötülüğü nerede ve ne sebepten ibaret olduğunun belirtilmesi ve giderilmesine yönelik olarak tedbirler alınması hikmet olarak değerlendirilmektedir (Güngör, 2003: 32). Bu durumda doğru olanı görececek olan kişi hâkim yani filozof olmaktadır. Doğru olanı göstermesi gerekmekte ve aynı zamanda tüm şeylerin doğrusunu yapmak zorundadır. Çünkü filozof olan kişinin sözünün ve eyleminin birbirine uygun olması gerekmektedir (Görkaş, 2010: 65). Pythagoras'ın tanımını yaptığı gibi felsefe eşyanın aslının araştırılıp incelenmesidir. Doğu'nun "hikmeti" ile Batı'nın "felsefesi" için yapılan tanımların toplanmasıyla Ahmet Mithat Efendi, felsefeyi; söylem ile eylemi

birbirine uyan” kişinin elinde “her şeyin, bütün hükümlerin doğrusu” nu ortaya koymak şeklinde tanımlamaktadır (Mithat, 2002: 14).

#### 2.4.3. Ahmet Mithat Efendi’nin Din Yorumu

Ahmet Mithat Efendi, İslâm ahlakına karşı saygılı, Osmanlı görgüsünü bilen bir kişidir. Bu meziyetlerinden kaynaklı olarak dinî değerlere karşı bağlı olunması, insanın ahlakı açısından vazgeçilmez bir öge olmaktadır. Bu duruma rağmen yazar *Dağarcık*’ın (1871) 4. sayısında çıkarmış olduğu *Duvarıdan Bir Sada* adlı makalesiyle çağdaşı ve halefi bulunan bazı yazarlar tarafından dinsizlikle suçlanmaktadır. Hatta Rodos sürgününe gönderilmesinin nedeni olarak da bu makale gösterilmektedir. Ancak Ahmet Mithat Efendi kendisine yapılan dinsizlik hakkındaki suçlamayı kesin bir dille kabul etmemiş, onuruna da yakıştıramamıştır (Görkaş, 2010: 170). Yazarın o dönem dâhilinde yazmış olduğu *Letaif-i Rivayet* serisinin ilk hikâyelerine bakılması durumunda, seri içerisinde dinsizlik fikrine dair herhangi bir belirti görülmemektedir. Bu durumun yanı sıra şahsî olarak da herhangi bir din kaygısı taşıdığı da söz konusu değildir. Ahmet Mithat Efendi’de din fikri özellikle Rodos’a sürgün olarak gittiği dönemlerde oluşmuştur.

Ahmet Mithat Efendi, sürgün döneminde hatıralarını yazdığı *Menfa*’da biraz da çaresiz olması ve yalnızlığın acısıyla dinsizlik konusuna tepki göstermiştir. Tam anlamıyla bu konunun onda bir kaygı ve telaş oluşturması, 1883 yılında Hristiyanlığa daha doğrusu Osmanlı topraklarında yapılan misyonerlik etkinliklerine karşı İslâm’ı savunduğu *Müdafa* adlı eseriyle başlamaktadır. Bu eser sonrasında sırasıyla *İstibşar*, *Beşair* ve Draper’den çevirdiği ve kendisinin de yeni bir kitap olacak derecede eklemeler yaptığı *Niza-ı İlm ü Din* takip etmektedir. Onun dinsizlik konusundaki yaşadıkları karşısında verdiği tepkinin diğer bir sebebi ise 1884 yılının ortalarında tanışmış olduğu ve materyalist felsefenin kurbanı olarak intihar eden Beşir Fuad gibi genç ve âlim gençlerin Avrupa’dan Osmanlı’ya geçen bu olaylara kapılmaları olarak belirtilmektedir (Bayraktar, 2017: 243).

*Nizâ-ı İlm ü Dîn* adlı eserine birçok açıdan yaklaşılabılır. Söz konusu eser bir tercüme ve telifdir; bilgilerin derlendiği ve toparlandığı bir eğitim öğretim kitabı olarak nitelendirilebilir. Eser içerisinde Mithat Efendi zamanının sorunlarını tartışan bir düşünce yapısı ve felsefe ele almaktadır. Ahmet Mithat, Draper’e bir yanıt verir. Bu cevapta

eleştiri (tenkit), yorum, ilave (zeyl) ve düzeltme (tashih) yer almaktadır. Bir bütün olarak ele alındığında, aynı zamanda katılım ve destek olduğu da açıktır. Başka bir deyişle, Ahmet Mithat, üzerinde çalıştığı eserin fikirlerini tamamen reddetmez, aksine onları yer yer destekler ve onlara katılır. Ahmet Mithat'ın *Mukaddime*'de, dönemin önemli yazar ve düşünürlerinden “manevi kızımız” olarak adlandırdığı ve hakkında müstakil bir eser kaleme aldığı Fatma Aliye Hanım, eserin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur (Mithat ve Draper, 2022: 3-4). Ahmet Mithat Efendi'yi bu eseri tercüme ve telif etmeye iten başka nedenler de vardır. Bu nedenlerden en önemlisi ise zamanın yaygın tartışma konularından biri olan din ve bilim çatışmasının İslam kültürü kapsamında incelenmesinin gerekli olmasıdır. Bu özelliği kapsamında eser, söz konusu dönemde İslam kültürü içerisinde din ve bilim ilişkilerini sorgulayan bir tavır ile en hacimli ve en derinlikli eser niteliğindedir.

Ahmet Mithat'ın Draper'in eserine duyduğu ilgi, onun tercümesini ve telifini etkileyen diğer faktörlerden biridir. Dönemin entelektüel havası gereği, din ve bilim arasındaki ilişkiyi sorgulayan çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlardan birçoğu, pozitivizm ve materyalizmin temel tezi olan dinlerin bilimi, kültürü, eğitimi ve medeniyeti engellediği fikrini yinelemekten başka bir şey yapmamışlardır. Draper, *Nizâ-ı İlm ü Dîn*'i tercüme ve telif etme konusunda Ahmet Mithat'ı teşvik etmiş, çünkü konuyu benzerlerinden daha ciddi, daha bilimsel ve daha felsefî bir şekilde ele almıştır. Mithat Efendi'ye göre;

“Bu adam hakikaten pek ‘âlim ve taharriyyât ve tettebbu’ât-ı ‘amîka ile ‘ilim ve ‘irfânı müzeyyen [bilgili, araştırma ve inceden inceye araştırıp tetkik etme ile bilim ve irfanı zengin] bir zattır” (Mithat ve Draper, 2022: 5-6).

Ahmet Mithat Efendi'nin yazdığı romanlarda din genel olarak kişisel ve toplumsal iki farklı görevdedir. Bireysel olarak yaptığı görev, insanlara bir yaşama nedeni vermesi, onların hiç olduklarına dair düşmeleri olası girdaptan alıkoymaktır. İnsan bir rastlantı sonucunda oluşmadığı gibi, onun bu dünyaya gelmesinin de bir amacı bulunmaktadır. Dolayısıyla Avrupa gazetelerinde her dönemde görülen intihar haberlerini dinsiz olunmasının bir sonucu olarak görmektedir (Çoruk vd., 2003: 221). Toplumsal görev ise; din tarafından insanlara verilen Allah korkusu olarak ifade edilebilir. Toplumsal huzuru ve güveni sağlamaktadır. Allah korkusu insanoğlu için bir nimet olarak

değerlendirilmektedir; herkesin o nimete sahip olması mümkün değildir (Birinci, 2000: 301). Ahmet Mithat Efendi dinsizlik konusunu ele alırken sürekli olarak Avrupa'dan örnekler göstermektedir. Çünkü dinsizliğin düşünülmesine neden olan fikirler Osmanlı'ya Avrupa'dan gelmiştir. Avrupa, özellikle de Fransa dine kayıtsızlık ve bu durumun sonucunda ahlaki açıdan yozlaşma olarak oldukça ilerlemiştir. İbadet için kiliseye gidilmesi ise eski düşünceli insanların işi olarak ifade edilse de kiliseye yalnızca nikâh ve cenaze merasimlerinde gidilmesi yeni bir âdet şeklini oluşturmuştur (Gökçek vd., 2001: 708).

Var olan bazı geleneksel ve ilkel dinlerin haricinde bütün dinlerin Tanrı'nın sevgisini kazanmak, cehennemden kurtulmak ya da cennete girmek gibi ceza ve mükâfatlar için dini oluşturan ya da vahiy aracılığıyla belirtilen bazı kuralların varlığından söz edilmektedir. Ahmet Mithat da gerek semavi gerekse de gayri semavi bütün dinin bu şekilde müjde ve uyarı temeli üzerine kurulduğunu ifade etmektedir (Savaş, 2018: 96).

*“Nasuh-...Vakıa mukaddes İncillerde evlat, pederin ve validenin günahlarından mes'ul tutulacağı yazılmış ise de ben Hristiyan değilim madam Müslümanım! Benim kabul eylediğim kitapta hiçbir nefsin, nefsi-i ahir için mes'ul olamayacağı yazılmıştır.”* (Ülgen, 2000: 168).

Bir de bu durumun haricinde, bir dinin farklı bir dine karşı yapmış olduğu baskılardan söz edilmektedir. Ahmet Mithat Efendi, burada da İslâm'ın üstün olduğunu belirtmek üzere Endülüs'e giren Arap Müslümanları örnek olarak göstermiştir. Bu Müslüman kişiler, İspanya'yı fethettikleri zaman diliminde ise fethettikleri bu yeri yakıp yıkmaktan ziyade, tüm dinlere saygı göstermişler ve büyük Endülüs medeniyetini kurmuşlardır (Seratlı, 2004: 52).

Avrupa'da din konusunun arka planda kalması durumunu yazar, Batı maneviyatının, onun bilim ve tekniğine kıyasla ters yönde bir gelişim olarak değerlendirmektedir. Kilisenin Orta Çağ sürecinde toplum dâhilinde kurmuş olduğu hâkimiyetinin yıkılmasıyla, insanların Hristiyanlık dinine karşı olan bağlarında da zayıflama söz konusudur. *İki Hüdamkar* adlı hikâyede, Jermen validenin *Cenâb-ı Hak* kelimesini kullanması gayet normal bir durum olarak yer almaktadır. Çünkü Avrupa'nın

insanları farklı renklere sahip olduğu gibi düşüncelerinin de birbirlerinden farklı olduğu söylenebilir. Dine kayıtsız kalanların yanı sıra dine ve dinî ritüellere bağlı insanlar da bulunmaktadır. İstatistiklere göre Roma'ya ziyaret için gelen Katolik dindarların sayısı hiçbir yıl otuz beş binden daha az olmamıştır. Kıyaslamalarını daha fazla Avrupa'yla yapan Ahmet Mithat Efendi, eserinde Amerika'ya fazla yer vermemektedir. Amerika, her şeyin aşırılık noktasında yaşanmakta olduğu bir ülkedir. Aynı biçimde dinsizlik de Amerika'da “*ahval-i adiye*” olarak yer almaktadır (Mengüşoğlu, 2008: 232).

#### 2.4.4. Ahmet Mithat Efendi'nin Tanrı Tasavvuru

Geleneksel ve ilkel dinlerin haricinde tüm dinlerin Tanrı'nın sevgisi kazanmak, cehennemden kurtulmak ya da cennete girebilmek gibi ödül ya da ceza konusunda vahiy aracılığıyla veya din kurucusu tarafından belirlenmiş olan bazı kurallar bulunmaktadır. Ahmet Mithat Efendi de semavi olan ve semavi olmayan bütün dinlerin bu şekilde müjde ve uyarı gerçeği üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir (Göregen, 2014: 50-56). Ancak bu dinler içerisinde o dine inanan kişilere karşı en hoşgörülü olan din İslâm'dır.

Ahmet Mithat Efendi, diğer dinlerde olduğu gibi halik ve mahlûk arasına etkili olan bir gücün aracı olarak girmesinin doğru olmadığını savunmaktadır. Bunun nedeni ise yaratıcının hâkimiyetine ve kudretine ters olmasıyla birlikte yaratılanın da doğal özgürlüğüne ve sorumluluğuna uygun bir durum olmamasıdır (Göregen, 2014: 50-56). Dolayısıyla Hristiyanlık'ta var olan ruhban sınıfı, yaratıcının kudret, irade ve hükümlerine halel getirecek olmasından dolayı yanlış kabul edilmektedir. Bu durumun yanı sıra Ahmet Mithat Efendi, ruhban sınıfının kendisini dine adanmak adına ailesini terk etmesi konusundaki mecburiyetini ve kendilerini manastıra kapatmalarının doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü din dâhilinde bir hüküm var ise bu hükmün herkes için geçerli bir hüküm olması gerekmektedir. Eğer herkes Tanrı'ya kavuşmak için ailesini ve çevresinde sevdiği insanları terk edecek olursa toplumun parçalanması ve medeniyetin yok olması durumları ortaya çıkar (Ülgen, 2000: 259). Dolayısıyla da Ahmet Mithat Efendi bu konu dâhilinde kendi özgürlük hakkının bile olmayacağını ifade etmektedir. Zaten hâlihazırda insanı, insanlığından gelen güzellikler, olumlu durumlar ve faziletler dâhilinde tutmak dahi zor bir durum hâline gelmektedir. Bu zor durumun üzerine bir de ruhbanîyat gibi insanlığın doğasına uygun olmayan mazbut şekilde yaşamak mümkün

olan bir durum olmamaktadır. Bu durumun mümkün olmaması nedeniyle de Protestanlar ruhbanıyeti kilisede yer alan görevli kişi için dahi mecburi olmaktan çıkartmış hatta tamamen kaldırmıştır (Altuğ, 2012: 39-45).

İslâm ahlakçıların bir bölümü, ahlakı insanın bedenine benzetmişlerdir. İnsan bedeninin değıştirilmesi nasıl mümkün değilse, kısa boylu olan bir insanın uzun boylu yapılması mümkün değil ise insanın ahlakının değıştirilemeyeceğı, ahlaksız bir insan hâline getirilmesinin de mümkün olamayacağı ifade edilmiştir. Öte yandan ahlakçı kimseler ise terbiye ve disiplinle insanın ahlakının değıştirilmesinin, kötü bir insanın iyi huylu olabileceğinin mümkün olduğunu söylemişlerdir (Pazarlı, 1993: 77). Ahmet Mithat Efendi'nin insan davranışının oluşumu aşamasında onun doğuştan getirmiş olduğu özellikler mi, yoksa terbiyenin mi daha önemli olduğu sorusuna verdiği cevapların çelişkili olduğu görülmektedir.

Aynı yıl içerisinde yazdığı *Henüz 17 Yaşında* ve *Karnaval* isimli romanlarına bakıldığında her iki görüşe uygun sözlerin bulunması söz konusu olmaktadır. Örnek olarak *Karnaval* romanında yazar, insan ahlakının oluşumu sürecinde asli tabiatının daha etkili bir durumda olduğunu belirtmektedir. İdeal ahlakın unsuru olan din kavramı, terbiyenin yapılabilmesi için en önemli etken olduğu söylenebilir. Ahmet Mithat Efendi, *İki Hüdakar* hikâyesinde Avrupalıların vahşı ve merhametsiz olması; onların Tanrı'nın buyruğunu kabullenmek, aman dilemek, O'nun gücü ve kudreti karşısında aciz olması durumunu his ve itiraf etmeyen yaşamlarına bağlamaktadırlar (Altuğ, 2012: 39-45). Ahmet Mithat Efendi, "Materyalizm" den nefret etmesini ve bu kişileri *Hâkimler*'in ününü gasp eden en tehlikeli eşkıyalar olarak niteleyecek biçimde fazla olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu felsefenin Tanrı'yı inkâr etmek açısından insanlığa verdiği olumsuz etkilerin iki taraflıdır. Toplumsal ve psikolojik şekilde zarar vermektedir (Fedai, 2007: 65-75). İnsanı yalnızca bir madde yığını biçiminde gören materyalizm, insanın benliğini, ruhunu kabul etmeyerek Tanrı'nın da yokluğunu ispatlamak için yol bulmaya çalışmaktadır (Fedai, 2007: 63-77). Maneviyatı net bir şekilde reddettiğı ve yalnızca maddiyata değer verdiği için onu kabul eden kesim daha kolay artış göstermektedir (Fedai, 2007: 65-75). Tanrı'nın âlemle münasebetini var oluşsal açıdan ve imanî bir biçimde açıklamaktadır:

*“O, kâinatı ve insanı yaratmıştır; yaratılan varlıklar sınırlıdır; Tanrı, bu evrende devamlı surette ameliyelerde bulunur; fakat sınırlı olan insan, O’nun aşkınlığından dolayı bu gerçekleri kavrayamaz.” (Aydın, 1987: 271).*

Mutlak varlığın insan açısından kuşatılması mümkün olmayan ya da kavranmasının mümkün olmamasından dolayı inananın, Tanrı ile ilişkisinin tam anlamıyla ortaya konamayacağı söylenmektedir. Tanrıçılık (teizm), insanın sınırlı olmasından kaynaklı olarak meydana gelen olayları ya doğal durumlara ya da doğaüstü şeylerle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Birincisinde bilimsel, ikincisinde ise fideist ya da imanî bir tutuma yönelim gösterilmesini belirtmektedir. Einstein ve Newton gibi bilim adamlarının düşüncelerine göre de âlemin anlaşılır olması “mucizevi” bir karakter olarak nitelendirilmektedir. Farklı bir ifadeyle en büyük mucize, âlemde bu kadar yüksek bir nizamın görülmesi olarak ifade edilmiştir.

Teizm; sözlükte “Tanrı” anlamına gelen ve Yunanca “theos” kelimesinden türetilen teizm kavramı genel anlamda yaratıcı nedeni bulunan, varlığı mutlak bir Tanrı’nın olduğuna yönelik düşünceyi savunan felsefi düşüncedir. Tanrı’nın varlığının savunulması konusundaki tavrın arkasında maddi dünyadan daha ileri boyutlarda bir aşkın var olduğunu ve O’nun kutsal bir varlık şeklinde kabul edilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Teizm kavramı; bilinçli olarak Tanrı’nın var olduğunun kabul edilmesiyle birlikte yaratıcının, gerçek, şuuru olan ve iradesi bulunan bir varlık olarak değerlendirilmesidir. Bu özellikler, teizm ile Tanrı kavramının bulunduğu farklı düşünce biçimlerinin karşılaştırılması bakımından önemli bir belirteç olarak değerlendirilmektedir. “Felsefi teizm” ismi verilen bu tutumun bir üst boyutu Tanrı’nın sonsuz gücünün ve kudretinin var olduğuna, tüm her şeyi görebildiğine, duyduğu ve istediğini gerçekleştirdiğine ve hayır sahibi olduğuna inanmaktır. Bu anlamda teizm anlayışına klasik, geleneksel ve tarihsel teizm ismi verilmektedir. Teizmin son aşaması dâhilinde Tanrı’nın vahiy gönderdiğine ve mucizelerinin olduğuna inanmaktır. Teizmin dinî kısmı şeklinde değerlendirilmesi mümkün olan bu anlayışın monoteizmle birbirine benzer yönleri bulunmaktadır. Hz. İbrahim’de sembol hâline gelen tevhit inancını devam ettiren Hristiyanlık, Müslümanlık ve Yahudilik inançlarının aslını oluşturmaktadır.

Einstein, 1952 yılında eskiden arkadaşı olan Maurice Solouin'e yazmış olduğu bir mektup içerisinde şu şekilde bir cümle kullanmıştır:

*“Dünyanın anlaşılır olmasını ‘mucize’ ya da ‘ezeli sır’ olarak belirtmemi farklı olarak değerlendiriyorsun. Öyle ya, âleme bizim düzen koymaya çalışan aklımızın müdahalesi nazarında akla uygunluk vermemiz gerekmektedir. Ancak aklımızın ortaya koyacak olduğu düzen, sadece dilin alfabesine benzer bir düzen olurdu, Newton’un yerçekimi yasasıyla göstermiş olduğu bir düzen olmazdı. Eğer objektif dünya da akıl yoluna uygun bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi ki? İşte bilgimizin gelişmesine paralel biçimde şahit olduğumuz ‘mucize’ budur. Ateistler ve pozitivistler âlemi her şekilde Tanrı anlayışından ve mucizeden kurtardıklarını düşünmektedirler. Oysaki bu ‘mucize’yi kabul etmekle yetinmek durumundayız” (Aydın, 1987: 213).*

Görüldüğü üzere, Einstein, mucizeyi doğrudan doğanın ve doğa kanunlarının varlık durumunu anlatmak üzere kullanmaktadır. Einstein bu anlatımıyla da yetinmeyerek, mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunlarından ya da kâinattaki düzenden Tanrı’ya geçiş yapmaktadır.

İlmin, kendi sınırlarının dışarısına çıkarak metafizik kısma müdahil olduğu söylenebilir. Bir şey şöyledir diyebilmek farklı, bir şey şöyle olmalıdır şeklinde düşünmek ise farklı bir durumdur. İlki “ilim”, ikincisi ise “itikat” yani inanma olarak değerlendirilmektedir (Taşdelen, 2018: 75-89). Bilmek ve inanmak arasında önemli ve belirgin bir fark bulunmaktadır. Bilindiği ifade edilen şeye inanılmaz, o şey sadece bilinir (Arslan, 2012: 21). Tanrı’nın bilinmesi ile Tanrı’nın var olması durumuna olan inanç konusu da bu şekildedir. Din insanlardan bildirilmiş olan bilgilere iman edilmesini istemektedir. Eğer bilmek eylemi iman etme eylemine denk geliyor ve yerini tutuyor olsaydı, iman edilen şeye yani o zaman dine gerek olmazdı. Bir şeye inanma ya da iman etme ile bir şeyi bilme durumu arasında her koşulda bir mesafenin bulunacağı belirtilmektedir (Arslan, 2012: 22).

Maddi açıdan var olma durumunun sürekli olarak değişim içerisinde olması, vücudumuzun maddenin yarattığı bir şey olmamasının bir kanıtı olarak kabul

edilmektedir. Bu durumun belirteci olarak da insan vücudunun sürekli olarak değişmesi gösterilebilmektedir. Eğer biz maddenin yarattığı bir varlık olsaydık yaratıcımız olan maddenin bizden ayrılması durumunda yaratılmış olma durumunun da bizden ayrılması gerekirdi. Madde olarak ifade edilen şey cismani olan varlığımızın gelişim gösterebilmesi için gerekli olan şeylerden birisidir. Maddenin değişik biçimlere, bir hâlden başka bir hâle geçmesiyle bizden ayrılması, bizi de aşama aşama alıp götürmesi durumu olsaydı, işte o durumda materyalist filozoflar haklı durumda olurlardı. Böylelikle o, bizde bizlik ve varlık olmayıp, bizim de madde ve varlık olduğumuz durumuna inanmış oluruz. Oysaki bizden maddenin ayrılması hâlinde dahi, biz varlığımızı yine sürdürüyoruz ve ecel dediğimiz şeyin geleceği zaman dilimine kadar yaşamımızı devam ettiriyoruz. Ahmet Mithat Efendi'ye göre materyalizm, insanı bir madde yığını şeklinde görerek insanın ruhunun var olduğunu kabul etmez ve dolayısıyla da bu, Tanrı'nın varlığını da reddeden bir düşünce biçimi olmaktadır. Maneviyatı ve tabiatı körü körüne reddederek, niteliğin yalnızca maddeden ibaret olması insanların bunu daha fazla kabullenmelerine sebep olabilmektedir (Altuğ, 2012: 39-49).

Mucizelerin bilimle doğrulanabilir olması konusu, bilimin otonom oluşunu ve metodolojisinin düşünülmesi durumunda en azından şu süreçte imkânsız olarak değerlendirilmektedir. Teist, her ne kadar mucizelerin doğa kanunlarını yıkan olaylar olmaması düşüncesine daha yakın olsalar da mucizeler Tanrı tarafından gerçekleştirilen olaylar olarak kabul edildiği sürece; yani mucizelerin öznesinin Tanrı olarak kabul edilmesi durumunda bilim tarafından kanıtlanması mümkün olmamaktadır. En azından bilim, Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun mucize olarak kabul gören olaylarla olan ilişkisini kanıtlamaması hâlinde bu durum mümkün olmamaktadır. Kanaatimize göre (pek çok teist bakımından memnun edecek bir açıklama olmasa da) gerçekleşen mucizeler var olan bilimsel kısıtlamalar içerisinde açıklanması mümkün olaylar olmayarak hâlâ bir "iman" konusu olarak değerlendirilmektedir. Bu konu dâhilinde her mucize aslında birer vahiy nesnesi olmasından kaynaklı olarak bu çapraz ilişki tartışmanın boyutunun da yükselmesine neden olmaktadır. Yazar Ahmet Mithat Efendi'nin de kanaatleri gereğince mucizeleri birer hakikat olup vahiy nesnesi ve ürünü olan din ise mucizeler aracılığıyla destek vermektedir. Fakat burada şu konuyu belirtmek gerekir ki "Bütün mucizeler gerçekten bir hakikat midir?". Çünkü kutsal dinler dâhilinde bahsedilen pek çok mucizenin efsanelerde de söz konusu olması bu sorunun akıllara

gelmesine neden olmaktadır. “Acaba mucize kavramı değişmez bir şey mi hakikat mi yoksa sembolik olan bir dilin gölgesi mi?”. İşte bu bağlamda Ahmet Mithat Efendi mucize durumlarını vahyin bir yansıması niteliğinde değerlendirmekle birlikte tam anlamıyla hakikat şeklinde kabul etmektedir.

Ahmet Mithat Efendi diğer muhafazakâr düşünörlere benzer şekilde dinsiz olunmasının toplumu getirecek olduğu başıboşluk durumundan endişe etmektedir. Tanrı’nın insanların zihinde reddedilmesi ya da ölmesi hiççilik düşüncesinin meşru hâle gelmesini sağlamakta, ahlak bakımından tüm şeylerin mümkün olduğunun düşünölmesine neden olmasının yanı sıra şu soruyu da akıllara getirmektedir: “Eğer sonuç olarak adaletin olmaması durumunda kötölüğü sınırlayacak bir şey mümkün mü?”. Aydınlanma filozofları aklın bir toplumu yıkmasının mümkün olduğunu ama onu dinin yaratmasının mümkün olduğunu düşünmemişlerdir (Haag, 1995: 82). Artık Batı topluluğu kısıtlamalarından kurtulmuş, en yüce/son karar adaletle sınırlı bir hâle getirilmemiş bir toplum modelidir ve her şekilde kötölüğün etki alanına açık olarak bulunmaktadır. Osmanlı’da bu şekildeki bir tehlikenin henüz tehdit edici seviyede olmadığı düşüncesinde olan Ahmet Mithat Efendi yine de Batı’nın kötölüklerinin taklit edilmesinin bu şekilde bir sonuç oluşturması ihtimalinin varlığından kaynaklı olarak kaygılanmaktadır.

İdeal bir ahlak anlayışının unsuru olarak yer alan din, kişilerin terbiye edilebilmesi için en önemli unsurlardan birisi olarak yer almaktadır. Yazar, *İki Hüdakar* hikâyesi kapsamında Avrupalıların merhametsiz olduklarını, vahşiliklerini; onların Tanrı karşısında boyun eğmeyen, merhamet, acıma istemeyen, onun gücü ve kudretinin karşısında kendi beşeri aczini hissetmeyen ve itiraf etmeyen yaşamlarını konu edinmektedir (Çakın Erbağ, 2021: 708).

Ahmet Mithat, kişinin nefsi üzerinde galip gelebilmesi için İslâm’ın farz olarak belirlediğı orucun, hikmete ve bilime oldukça uygun olduğunu ifade etmektedir. Riyazet ehlinin fizyolojik anlamdaki hasletlerini arttırarak, nefsinin azmasını sağlamak için yaptığı isteğe bağılı olan perhizi, İslâm kısmen bütün Müslümanlar için zorunlu hâle getirmişlerdir. Bir terbiye metodu olan oruç, kişinin gün içerisinde 7-8 saat açlığa

mahkûm olarak nefesine karşı verdiği savaşta güç kazanmasını sağlamaktadır (Erbay vd., 2002: 98).

Ahmet Mithat Efendi, toplumsal anlamdaki sorunları ele alırken, topluma ait olan kültürel anlamdaki değerleri de dâhil ederek hareket etmektedir. Tanzimat devri insanının genel kültür seviyesini daha yüksek seviyelere çıkarmak için çalışırken, onlara bazı durumlarda hiç alışık olmadıkları konular kapsamında bilgiler vermektedir. Bunu yaparken okuyucu kitleyi de sıkmayan, bir üslup kullanan Ahmet Mithat Efendi, anlatmış olduğu konuların toplumun ahlaki biçimini tam anlamıyla zıt olması durumuna dikkat çekmektedir. Bütün bunların göz önünde bulundurulması durumunda Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında onun toplumsal ve kültürel değerler konusunda bilgi verirlerken ibret-lezzet ilişkisi dâhilinde İslami düşünce temelinde oluşmuş bir ahlaki söylemle hareket ettiğini söylemek mümkün hâle gelmektedir (Gish, 1984: 13-14). Roman içerisinde kötülerin mutlaka cezalarını çektikleri ve iyilerin ise farklı zorluklarla karşılaşmalar dahi sonunda ödülleri aldıklarına dair durumlar yer almaktadır. Yine kötülüğün kimsenin yanına kar kalmayacağı düşüncesi dâhilinde Tanrısal adaletin er ya da geç gerçekleşeceği durumunu savunmaktadır (Gish, 1984: 37-38).

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Düşünme kavramı dünyaya gelmemizle birlikte hayatımıza dâhil olan bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavramı yönetmek de bireysel bir durum olduğu kadar toplumsal bir değer olarak yaşamımız içerisinde yer almaktadır. Bu konu kapsamında ele alınması gereken ve yaşamımızın başlamasıyla hayatımızı etkileyen bir diğer kavram ise felsefedir. Toplumu yönlendiren bu kavramların her dönemde öne çıkan isimleri bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında da toplumu fikirleriyle etkileyen, son dönem Osmanlı düşünürlerinin Tanrı düşüncelerine yer verilmiştir. Felsefe kavramı hakkında çalışmada yer alan düşünürlerin fikirleri incelenmiştir.

Bu doğrultuda ilk olarak İbrahim Şinasi hayatı, eserleri ve düşünce yapısı bakımından incelenmiştir. İbrahim Şinasi'nin görüşlerinden yola çıkarak eserleri ve özellikle de şiirlerinin tüm beyitlerinde Tanrı'nın varlığı hakkında sorgulamalardan pişmanlık duyduğu ancak sonunda bundan dolayı da Tanrı'nın gazabından korktuğu görülmektedir. Ancak, bu pişmanlık durumunu çok uzatmadan Tanrı'nın çok merhametli olduğu ve onun rahmetinin burada işlediği günah bir yana, işlenen bütün günahlardan çok daha büyük olduğunu belirtmektedir. İbrahim Şinasi'de onu isyana götüren ve sonrasındaki pişmanlığa neden olan şeyin ne olduğu belirsizdir. İbrahim Şinasi'nin bu belirsizliği bilerek tercih ettiği ifade edilebilir. Esasında İbrahim Şinasi, eserlerinde ve görüşlerinde kendisine, Tanrı'nın karşısına koyarak onun hakkında sahip olduğu fikirleri eski üslubunun bilinmezliğine sığınarak söylemek istemektedir. Bununla birlikte genel anlamda ele alındığında İbrahim Şinasi'nin bu durumun tersini düşündüğünü belirtmek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda, eserlerini okurken, şair tarafından özellikle tercih edilen belli belirsiz bir üsluba tanık olmak mümkündür. Bu ideoloji, yaklaşım ve tavır sanki onun sadece “Tanrı”ya odaklanmış olmasıyla ilgili gibidir. Bu çerçevede, Rind-Zahid çekişmesinde kullanılan rindane dilini de andıran söz konusu beyitlerde, batıl inançlardan arındırılmış “Tanrı” inancını destekleyen bir deist yorumun olduğu iddiası dikkat çekicidir.

Abdullah Cevdet ise pozitivizm olarak bilinen dönemin popüler fikirlerinden etkilenmiştir. O, dinin asırlar boyunca yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, artık sona erdiğini ve akıl ve bilime dayalı bir sisteme geçmek gerektiğini düşünmüştür. Onun

görüşüne göre, akıl, ilim ve hürriyet insanlığın mutluluğunu sağlayan sistemdir. Cevdet, dönemin aydınlarına İslam'ı pozitivizmle değiştirmeye çalışmak yerine bilimsel kavramları İslami bir içerikte sunmayı önermektedir.

Abdullah Cevdet, akıl ve bilime dayalı bir ideolojiye sahiptir ve zaman zaman bu kavramları dinden çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre, bilim ve akıl, Batı'nın ilerlemesinin en önemli faktörüdür ve toplumsal gelişimin temelini oluşturur. Ona göre felsefenin toplumların geleceği açısından hayati önemi vardır ve felsefenin önemini kaybeden uluslar büyük zarar görecektir. Felsefe, insanların kötü alışkanlıklardan ve telkinlerden kurtulmasını sağlar. Bu konuda Isnard ve Büchner'den etkilenen Cevdet, felsefenin insanlığın mutluluğunu sağlamak için çalıştığını söylemektedir. Hatta hayvani geçmişlerden ve tabiat kanunlarının egemenliğinden kurtulmak için felsefenin aydınlatıcı ve kurtarıcı yolunu izlemek gerekir. Ona göre, "hikmet sevgisi" olarak tanımlanan felsefe, insanların menşei, meydana geliş şekli ve âlemle ilişkileri ile ilgili konuları ele alır. Bilim ve felsefe, olaylar arasında mantıki bağlar kurar.

Baha Tevfik ise evren içerisinde her şeyin bir amaca yönelik olduğunu ve kademeli bir mükemmelleşmenin tüm varlıklarda olduğunu, evrendeki hiçbir şeyin birden olmadığını ve kademeli bir şekilde olduğunu savunmaktadır. Bu kapsamda doğada etkisini devam ettiren ve alışkanlık adı verilen genel bir yasa olduğunu belirtmektedir. Bu yasa kapsamında insanlar genel anlamda canlı varlıklarda evrimin bir unsuru olan ilerlemeye ulaşmak için çevresine uyum sağlayacak araçlar ile savunma nedenlerini elde etmektedir. Ancak bu görüşe göre Baha Tevfik'in evrendeki her şeyin bir amaca yönelik olduğu görüşü, kendisinin savunduğu materyalist düşünce ile çelişmektedir. Baha Tevfik'in, "evrenin yaratılışı inancının Hz. Musa'nın icat ettiği bir inanç olduğu" düşüncesini, Alman materyalist filozoflarından olan Lange'den aldığı söylenebilir. Düşünürün görüşüne göre, Hazret-i Musa'nın "evrenin yaratılışı" fikri, evrim kuramı ile yeniden şekillendirilmiştir.

Gerçek şu ki Ahmet Mithat Efendi felsefe kavramını ele alan ilk düşünür olmasının yanı sıra insanın oluşumu gibi hassas bir şekilde ele alınması gerekli olan konulara yer vermiştir. Bununla birlikte materyalizm kavramı kapsamında kapalı mesajlar verdiği de söylenebilir. Eserlerinden birisinde materyalist anlayışı çağrıştırdığı

iddia edilmesine bağılı olarak dinsizlikle suçlanmıştır. Ahmet Mithat Efendi, özellikle *Nizâ-ı İlm ü Dîn* eserini, eleştiri, yorum ve eklemelerle İslami bir perspektife yaklaşmıştır. Yürütmüş olduğı en önemli amaç, dönemin ön plana çıkan entelektüel konularından birini oluşturan din ve bilim çatışması kapsamında İslam'ın bilim, eğitim ve kültüre, ilerlemeye yönelik katkısı ve verdiği değeri vurgulayarak çatışma söylemini belirli bir çerçeve içerisine almaktır. Bu normal karşılanabilir çünkü onun söz konusu kitaba ilgi duymasının ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* gibi “devasa” bir çalışmaya girişmesinin temel nedeni, İslam'ı din ve bilim çatışması bağlamında savunabilmek ve eleştirilere uygun cevaplar verebilmektir. Ahmet Mithat Efendi, bu konuda önemli ölçüde başarılı olsa da sözgelimi *İslam ve Ulum* başlıklı çalışmasında, Gazali ve İbn Rüşd üzerinden tehafüt geleneğı çerçevesinde İslam ve bilim tartışmasını sürdürmesi beklentileri karşılayacak düzeyde değildir. Çalışma, İslam kültüründeki inkırazı açıklayabilecek bir tefekkür ve sorgulama içermediğı gibi, Draper'in iddiaları karşısında zaman zaman kuru ve gerçekçi olmayan söylemlere girişmiştir. Nitekim *Nizâ-ı İlm ü Dîn*, Draper'in devasa söz sarfiyatına eklediğı başı sonu belli olmayan cümleleri ve yüzlerce sayfalık malumat yoğunluğunun bir sonucu olarak, kültürdeki inkırazı besleyen ana unsurları eleştirel bakışla ortaya koyamamış ve temel sorun yığınları arasında gözden kaybolmuştur.

Bu özellik, eserin bir türlü asıl meseleye gelememiş olduğı izlenimini oluşturur. Bununla birlikte, İslam kültür tarihinde ortaya çıkan felsefe ve bilim karşıtı uygulama ve yaklaşımları teşhir etmek, İslam'ın bilime yaptığı katkıyı vurgulamak kadar önemli ve gereklidir. *Nizâ-ı İlm ü Dîn* eksiklikleri ve kusurlarıyla birlikte birçok açıdan önemli bir eserdir. O, bilim ve din arasındaki ilişkinin tarihsel, felsefi ve teolojik kökleriyle birlikte, dönemin yaygın görüşünün aksine pozitivist olmayan bir yaklaşımla ele alınmasını başaramıştır. Bu, o dönemdeki bazı dinî düşünürlerin bile pozitivist bir bakış açısı benimseyerek, bilimin ilerlemesini engellediğini söylediğı bir dönemde olmuştur. Ahmet Mithat Efendi, din ve bilim arasındaki temel sorunun farkında değildir, çünkü onları aynı kaynaktan beslenen iki ayrı oluşum olarak görür. Din ile bilim arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurmak ve bu ilişkiyi uygun bir zemine oturtmak, onun için asıl sorundur. Onun görüşüne göre bilim ve din arasında “çatışma” yerine “istismar” vardır.

Sonuç olarak yapılan çalışma kapsamında, dört farklı düşünürün görüşleri doğrultusunda din ve Tanrı tasavvuru incelenmiştir. Sunulan bilgiler doğrultusunda genel

bir değerlendirme yapılacak olursa, özellikle Baha Tevfik'in savunduğu görüşe karşılık kendi düşüncelerinin, savunucusu olduğu fikir akımı ile çeliştiği görülmüştür. Baha Tevfik'e göre evrende her şey bir amaca yönelik ortaya çıkmış ve evrenin yaratılışı bir aşamaya göre ilerlemiştir. Ancak bu görüş, Baha Tevfik'in savunucusu olduğu ve etkilendiği isimlere göre tam tersidir. Bununla beraber Abdullah Cevdet ise pozitivism adı verilen dönemin en önemli fikirlerinden etkilenmiş olan bir isimdir. Abdullah Cevdet, dinin asırlar boyunca faydalı olduğunu kabul etmekle birlikte, akıl ve bilime dayalı bir sisteme geçilmesi gerektiğine inanmıştır. Onun görüşüne göre, insanlığın mutluluğu, akıl, ilim ve hürriyetin oluşturduğu tek sistem tarafından sağlanabilir. Abdullah Cevdet, dönemin aydınlarını İslam'ı pozitivismle değiştirmeye çalışmak yerine bilimsel kavramları İslami bir içerikte sunmayı tavsiye etmektedir. İbrahim Şinasi'ye bakıldığında ise Tanrı'nın varlığını sorgulamaktan pişmanlık duyduğu, ancak sonunda Tanrı'nın gazabından korktuğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu pişmanlık durumunu uzatmadan, Tanrı'nın çok merhametli olduğunu ve bu günahın işlenen her günahı çok daha büyük olduğunu söylemektedir. İbrahim Şinasi'in bu belirsizliği bilerek seçtiği söylenebilir. Esasında İbrahim Şinasi, eserlerinde ve görüşlerinde Tanrı'yı karşısına koyarak onun hakkında sahip olduğu fikirleri eski üslubunun bilinmezliğine sığınarak açıklamak istemektedir. Genel olarak bakıldığında, İbrahim Şinasi'nin de durumun tersini düşündüğünü söylemek mantıklıdır. Bütün bu kuramların bağlandığı ve ilk kez felsefe kavramını ele alan düşünür olarak belirtilen Ahmet Mithat Efendi'nin söz konusu kuramlara yönelik düşüncelerine bakıldığında ise kâinatın araştırılmaya değer bir alan olduğunu ve bu nedenle de dünyayı gezmek ile kişilerin hikmetli düşüncelerinin bulunacağına yönelik bir düşünce biçimi taşımaktadır. Bu durum, var olanın âlemle olan ilişkisinin anlaşılmasına yönelik çalışmasını ifade etmektedir. Ahmet Mithat Efendi'ye göre tabiatın dikkatli bir şekilde incelenmesi durumunda Allah'ın var olduğuna ulaşmak mümkün olmaktadır. Belirttiği bu düşünce biçimiyle Naturalist ve Pozitivist felsefeye yönelik bir gönderme yapmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin materyalizme karşı düşünceleri olumsuzdur. Bunun nedeni ise bu düşünce biçiminin insanlığa hem toplumsal hem de psikolojik açılardan zarar vermesidir.

Araştırma sonucunda, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan siyasi çalkantıların özellikle aydın kişileri son derece etkilediği görülmüştür. Aydın kesimin etkilenmesinin bir sonucu olarak kitap, gazete, şiir gibi eserlere söz konusu düşünce

biçimlerinin yansıdığı görülmüştür. Bununla birlikte düşünürlerin farklı felsefe anlayışlarının olması sebebiyle, Tanrı tasavvuru da incelenen fikirler üzerinden yapılan çıkarsamaya göre farklılık göstermiştir. Bu farklılığın nedeni olarak Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu siyasi karışıklık gösterilebilir. Bu kapsamda yapılan çalışmanın, Tanrı tasavvurunu inceleyecek olan araştırmacılar için nitelikli bir kaynak olacağı düşünülmekte, bu açıdan literatüre katkıda bulunması beklenmektedir.

### **Öneriler:**

- Araştırmacılar, son dönem Osmanlı düşünürlerinde Tanrı tasavvurunun belirlenmesi amacıyla araştırmada incelenen fikirlerden ve kişilerden farklı isimleri ele alabilir.
- Osmanlı Devleti'nin son döneminde meydana gelen siyasi olayların, düşünürlere etkisinin yanı sıra halka nasıl etki ettiğinin belirlenmesine yönelik çalışmalar yapılabilir.
- Osmanlı düşünürleri XIX. ve XX. yüzyıllar ile sınırlandırılmadan incelenebilir.

## KAYNAKÇA

- AKGÜL, M. (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- AKGÜN, M. (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- AKGÜN, M. (1996). "Dağarcık Dergisinde Felsefeye Verilen Önem". *Felsefe Dünyası*.
- AKÜN, Ö.F. (1979). "Şinasi", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt:11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- AKYÜZ, K. (1954). "Şinasi'nin Fransa'daki Öğrenimi ile İlgili Belgeler". *Türk Dili*. 31: 1954.
- ALPER, Ö. M. (2008). "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya". *Milel ve Nihal*. 5 (1): 9-36.
- ALTUĞ, F. (2012). "Letaif-i Rivayat'ın Hayalî Cemiyeti". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 47 (47): 35-64.
- ANDI, M. F. (1995). *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türk Edebiyatı*. İstanbul: İz Yayınları.
- ARPA, E. (2019). "Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8 (1): 899-918.
- ARSLAN, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- ARSLAN, A. (2012). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları.
- ATEŞ, M. (2017). "Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 17 (2): 259-280.
- ATEŞ, M. (2019). *Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları,
- ATTAS, S. N. (1985/1995). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Çev. M. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- AYDIN, M. (1981). "Ateizm ve Çıkmazları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24 (1-2): 187-204.
- AYDIN, M. (1987). *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları.
- BAĞCI, R. (1994). *Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefî Eserleri Üzerine Bir Araştırma*. (Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- BARIŞ, T. ve AYBAKAN SALİYA, D. (2015). “Osmanlı fikir hayatında felsefî bir çaba: Felsefe Mecmuası”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 16 (29): 249-262.
- BAŞARAN, F. (2010). *Baha Teyfik'in Mecmuacılığı*. (Yüksek Lisans Tezi). Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAYET, A. (1970). *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi*. (Çev. Cemal Süreya). İstanbul: Varlık Yayınları.
- BAYRAK AKYILDIZ, H. (2017). “İslam’da Akılcılık Geleneği Açısından Şinasi’nin Şiiri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, SUTAD. Bahar (41): 179-194.
- BAYRAKTAR, M. (2017). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- BEER, G. (1961). *The Origin of Darwin’s Ideas on Evolution and Natural Selection*. Proceedings of the Royal Society of London, Series B: Biological Sciences. 155: 321- 338.
- BERKES, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİRİNCİ, N. (2000). *Müşahadat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Bütün Eserleri, Romanlar XIII.
- BOLAY, H. (2007). *Türk Düşüncesinde Gezintiler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- BOWEN, G. A. (2009). “Document Analysis as a Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal*. 9 (2): 27-40.
- CAPRA, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVAD, M. (2002). *Maârif-i Umûmiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*. Ankara: MEB. Yayınları.
- CEVDET, A. (1932). *Düşünen Musiki*. İstanbul: Milli Mecmua Matbaası.
- CEVDET, A. (2008). *İctihad’ın İctihadı*. (Haz. Gündüz, M.). Ankara: Lotus Yayınevi.
- CEVDET, A. (2009). *Fünun ve Felsefe Sanihaları*. (Haz. Yanık, N. Utku, A.) Konya: Çizgi Kitabevi.
- CEVİZCİ, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CEVİZCİ, A. (2002). *Aydınlanma Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- CLARK, L. L. (1981). “Social Darwinism in France”. *The Journal of Modern History*. 53 (S1): 1025-1044.

- COGNIOT, G. (1992). *İlkçağ Materyalizmi*. (Çev. Seçkin Selvi). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- COMTE, A. (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. (Çev. E. Ataçay) Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- COŞKUN, K. (2006). *Ahmet Mithat Efendi'nin Eserlerinde Dini ve Toplumsal Temalar*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇALIŞKAN, A. (2003). “Şinâsi’nin İlâhî’si ve Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3 (1): 87-100.
- ÇAPKU, A. (2013). “Batıcılık Düşüncesi Çerçevesinde Abdullah Cevdet’te Din-Bilim-Felsefe İlişkisi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. 0 (24): 167-195.
- ÇAPKU, A. (2017). “Abdullah Cevdet Düşüncesinde Hümanist Tavrı”. *Felsefî Düşün-Akademik Felsefe Dergisi*. 0 (9).
- ÇAYLI, Z. (2019). “Bir Osmanlı Aydını Ahmet Mithat Efendi ve Bazı Felsefî Görüşleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Çüifd)*. 19 (2): 884-903.
- ÇORUK, A. Ş., ANDI, M. F. ve YETİŞ, K. (2003). *Eski Mektuplar-Altın Aşıkları-Mesail-i Muğlaka-Jön Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Bütün Eserleri, Romanlar XVI.
- DALKILIÇ, B. (2000). *Türkiye’de Din ve Felsefesi’ne Doğru*. Konya: Kendözü yayınları.
- DARWİN, F. (1909). *The Foundations of the Origin of Species: Two Essays Written in 1842 and 1844 by Charles Darwin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAYANÇ, M. (2012). “Bir Yenileşme Dönemi Aydını Olarak Ahmet Mithat Efendi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 47 (47): 81-96.
- DE ROSAY, C. P. (2006). *Ahmet Mithat Efendinin Eserlerinde Batılılaşma*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR, O. (2011). “Doktor Abdullah Cevdet’te Din Algısı”. *İnsan ve Toplum*. 1 (2): 5-28.
- DESMOND, A. vd. (2004). “Charles Robert Darwin”. *Oxford Dictionary of National Biography*. (Ed. H.C.G. Matthew ve B. Harrison). Volume XV. Oxford: Oxford University Press.
- DİZDAROĞLU, H. (1954). *Şinasi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Varlık Yayınları.

- DOĞAN, A. (2006). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (Vol. 19). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- DURAK, M. İ. (2018). *Bilim ve Modernleşme Perspektifinde Bir Osmanlı Entelektüeli: Doktor Abdullah Cevdet*. (Yüksek Lisans Tezi). Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EKİZ, D. (2015). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- EKİZ, O. N. (1999). *Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri*. İstanbul: Toker Yayınları.
- ERBAY, E., UTKU, A. ve BABİL, Y. (2002). *Ben Neyim, Felsefe Metinleri*. Erzurum.
- ERDEM, H. (1999). *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: HÜ-ER Yayınları.
- ERDEM, H. (2009). *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: HÜ-ER Yayınları.
- ERDOĞAN, E. ve UTKU, A. (2002). *Ahmet Mithat Efendi, "Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi"*, Felsefe Metinleri, İstanbul: Babil Yayınları.
- EREN, G. ve UTKU, A. (2014). *Muhtasar Felsefe*. Konya: Çizgi Yayınları.
- ERTAN, İ. (2021). "Osmanlı Materyalist Felsefe Neşriyatında İki Örnek: Dağarcık ve Felsefe Mecmuası". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 21 (43): 607-632.
- ERTUĞRUL, İ. F. (2015). *Lügatçe-i Felsefe*. (Haz. R. Alpyağıl). Konya: Çizgi Kitabevi.
- GIBB, E. J. (1999). *Osmanlı Şiir Tarihi*. (Çev. A. Çavuşoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- GISH, N. K. (1984). *Hugh MacDiarmid: The Man and His Work*. Springer.
- GÖKBERK, M. (1980). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖKBERK, M. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖREGEN, M. (2014). "Ahmet Mithat Efendi'nin Hristiyan Kutsal Kitabı'nın Tahrifi Mes'elesine Bakışı". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1): 43-58.
- GÖRKAŞ, İ. (2010). "Ahmet Mithat Efendi ve "Hikmet-i Cedide". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (44): 65-80.
- GREEN, V. (2000). *A New History of Christianity*. New York: Continuum Press.
- GÜLER, İ. ve ÖZSOY, Ö. (2023). *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- GÜLTEKİN, D. (2019). *Modernleşme Döneminde Osmanlı Düşünce Dünyasında Evrim Teorisi Tartışmaları*. (Yüksek Lisans Tezi). Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- GÜNDOĞAN, A. O. (1999). “Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (1): 195-204.
- HAAG E. V. D. (1995). “*The Desolation of Reality*”, *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*. (Ed. W.A.Rusher). Lanham: The Claremont Institute.
- HAECKEL (Haz. Tevfik ve Nebil). (2018). Baha Tevfik, “Bizim Sözlerimiz”, Baha Tevfik, Vahdet-i Mevcut-Bir Tabiat Aliminin Dini: 4.
- HANİOĞLU, M. Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (Vol. 3). Kocaeli: Üçdal Neşriyat.
- HANİOĞLU, Ş. (1989). “II. Meşrutiyet Dönemi Garpcıları: Yeni Bir Ethic Yaratma Fikri”. *Türkiye Günlüğü*: 2.
- HANİOĞLU, Ş. (1992). Batılılaşma. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 5).
- HAYYAM, Ö. (1926). *Rubaiyat-ı Hayyam ve Türkçe Tercümeleri*. (Çev. Abdullah Cevdet). İstanbul: Matbaa-i Şirket-i Mürettibiye.
- HİKMET, İ. (1932). *Ahmet Mithat*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- HOBBS, T. (2007). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HOEPFL, M. C. (1997). Choosing Qualitative Research: A Primer for Technology Education Researchers. *Journal of Technology Education*. 9 (1): 47-63.
- İNAL, M. K. (1940). *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ (1988). “Abdullah Cevdet” (1. Cilt). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- KADIOĞLU, M. (2011). “Hümanizm”. *Istanbul Journal of Sociological Studies*. (23): 157.
- KALKAN, M. (2020). *Kur’ân’da “Hikmet” Kavramı*. (Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAPLAN, M., ENGİNÜN, İ. ve EMİL, B. (1974). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- KARAL, E. Z. (1985). “Tanzimat’tan Sonra Türk Dili Sorunu”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 2: 314-332.
- KARASAR, N. (2005). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- KAYA, Y. (2000). *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*. İstanbul: Tıglat Matbaacılık.

- KAYA, Y. (2023). *Başat ve Müphem Bir Kavram Olarak İdeoloji Kavramı ve Din Sosyolojisi*. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED), 13 (25), 282-294.
- KAYA, Z. (2021). “Abdullah Cevdet’in Din Algısında Tezahür Eden Toplumsal Kaygı”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. (17): 751-796.
- KAYNARDAĞ, A. (2002). *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KIRAL, B. (2020). “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (15): 170-189.
- KOÇ, T. (1995). *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- KOLCU, A. İ. (2005). *Tanzimat Edebiyatı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- KORLAELÇİ, M. (2006). Pozitivist Düşüncenin İthali. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*. (Ed. M. Gültekingil ve T. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- KORLAELÇİ, M. (2014). *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- KÖSE, H. İ. (2015). *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KURAN, A. B. (1948). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Tan Matbaası.
- LANGE, F. A. (2016). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Bursa: Sentez Yayınları.
- LEVY-BRUHL, L. (1970). *Auguste Comte ve Sosyolojisi*. (Çev. F. Fındıkoğlu) İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- LEWIS, B. (1953). “The Impact of the French Revolution on Turkey”. *Cahiers d’Histoire Mondiale. Journal of World History. Cuadernos de Historia Mundial*. 1 (1): 105.
- MARDİN, Ş. (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2016). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MENGÜŞOĞLU, T. (2008). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- MERMUTLU, B. (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- MERMUTLU, B. (2005). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- MESLİER, J. (1932). *Akl-ı Selim* (trc. Abdullah Cevdet). İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- MİTHAT A. ve DRAPER, J. W. (2022). *Niza '-ı İlm ü Dîn - İslam ve Ulûm (Bilim ve Din Çatışması - İslam ve Bilimler)*. Ankara: Çizgi Kitabevi.
- O'LEARY, Z. (2017). *The Essential Guide to Doing Your Research Project*. California: SAGE Publications Inc.
- OKAY, M.O. (2012). *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OKAY, M.O. (2017). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OKAY, O. (2002). *Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi*. *Kitap-lık*. 54: 134.
- ÖNAL, M. (2007). "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi" Hakkında Bir İnceleme". *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 8 (14): 143-167.
- ÖZBEK, A. (1988). *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed SAV*. İstanbul: Selam Yayınevi.
- ÖZLEM, D. (2001). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayıncılık.
- ÖZLEM, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ÖZLEM, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayıncılık.
- ÖZÖN, M. N. (1941). *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- PAZARLI, O. (1993). *İslam 'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- POLITZER, G. (1996). *Felsefenin Temel İlkeleri*. (Çev. M. Erdost). Ankara: Sol Yayınları.
- REFİK, A. (1925). *Şinasi'nin Berâ-yı Tahsil Paris'e Gitmesi*. Ankara: T.T.E.M.
- RENAN, E. (1951). *Bilimin Geleceği*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- RUSE, M. (1982). *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*. London: Addison-Wesley.
- SARIDOĞAN, K. (2014). "Ahmet Midhat ve Dağarcık Mecmuası Üzerine Bazı Tespitler". *İdil Sanat ve Dil Dergisi*. 3 (11): 137-146.
- SAYGIN, T. (2016). "Baha Tevfik ve Bilimsel Felsefe Olarak Materyalizmin Bir Savunu Denemesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. (22): 263-278.

- SCRUTON, R. (2004). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*. Routledge.
- SEKMEZ, D. (2018). *Abdullah Cevdet Düşüncesinde Ahlak*. (Yüksek Lisans Tezi). Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEYİDOĞLU, H. (2016). *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*. İstanbul: Güzem Can Yayınları.
- SÖZEN, K. (2017). Kâtip Çelebi’de Bilgi ve Yöntem. *Uluslararası Katip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu* (ss. 87-103). İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, 26-28 Mart 2015, İzmir.
- SÜRMEN, Z. (2010). *Zekâ (İnceleme-Metin-Dizin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- SWINGWOOD, A. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çev. O. A. Hay). İstanbul: Agora Yayınları.
- ŞİNASİ, İ. (1871). *Müntehabat-ı Eş'ar*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası.
- ŞİNASİ, İ. (2005). *Bütün Eserleri* [Haz. İsmail Parlatır–Nurullah Çetin]. Ankara: Ekin Kitabevi.
- ŞİNASİ, İ. (2004). *Müntahabat-ı Eş'ar*. (Düz. Y. Akbaş). İstanbul: Eflatun Yayınevi.
- TANPINAR, A. H. (2001). *19. Asır Türk Edebiyatı*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- TAYLAN, N. (1997). *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TEKİN, M. (2019). “Pozitivist Anlayışın Son Dönem Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Etkisine Bir Örnek: Abdullah Cevdet”. *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 3 (2): 205-218.
- TEMÖ, İ. (1932). “Darwin’in Ellinci Ölüm Yıldönümü”. *İctihad*. No: 374.
- TOPALOĞLU, A. (1988). Materyalizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TOPALOĞLU, A. (2001). *Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Furkan Yayınları.
- TOPALOĞLU, B. (1983). *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- TOPRAK, Z. (1985). II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. 1: 126-132.
- TURİNAY, N. (2022). *Ahmet Mithat Efendi- Müşahadat*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları.

- UÇ, H. (2000). *Ahmet Mithat San'at ve Edebiyatı*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- UÇAR, R. (2018). "Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı". *Toplum Bilimleri Dergisi*. (11): 190-205.
- UÇAŞ, I. (2012). *Rubaiyat-ı Ömer Hayyam*. (Yüksek Lisans Tezi). Tekirdağ: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UÇMAN, A. (1988). "Baha Tevfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IV. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- UYANIK, M. (2021). "İslâm Felsefesi Tarihi ve İlim Tasnifleri". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*. 6 (1): 47–70.
- ÜLGEN, E. (2000). *Paris'te Bir Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÜLGEN, E. (2000). *Paris'te Bir Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (1968). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÜLKEN, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yay.
- ÜLKEN, H. Z. (2013). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- VATANDAŞ, S., ve VATANDAŞ, C. (2023). "Abdullah Cevdet'te Batılılaşmanın Kapsamı ve Yöntemi Sorunu". *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*. 6 (11): 3-29.
- WEIKART, R. (1995). "A Recently Discovered Darwin Letter on Social Darwinism". *Isis*. 86 (4): 609-611.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- YOLCU, M. (2008). "Râgıb el-İsfahânî ve el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân'ı". *Hikmet Yurdu*. 1 (1): 109-147.
- ZIADAT, A. A. and JALLOW, B. G. (1986). *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860–1930*. New York: Springer.

### İnternet Kaynakları

- İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> Erişim Tarihi: 04.03.2023/11:25.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kuran.diyaret.gov.tr/> Erişim Tarihi: 05.03.2023/10.36.
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sinasi> Erişim Tarihi: 24.02.2023/14:21.

**EKLER**

Ek 1. Özgeçmiş

