

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI**

**XIX. YÜZYILDA ALMAN DOĞA BİLİMİ VE FELSEFESİNİN
OSMANLI DÜŞÜNCESİNDEKİ YANSIMALARI**

Doktora Tezi

Harun ÇAKAN

Ankara-2018

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI**

**XIX. YÜZYILDA ALMAN DOĞA BİLİMİ VE FELSEFESİNİN
OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDEKİ YANSIMALARI**

Doktora Tezi

Harun ÇAKAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara-2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

XIX. YÜZYILDA ALMAN DOĞA BİLİMİ VE FELSEFESİNİN
OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDEKİ YANSIMALARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Remzi DEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....
İmzası
.....

ÖNSÖZ

Modern bilim anlayışının ve modern felsefenin Osmanlı düşünce hayatına aktarılmasının XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu süreçte dönemin doğa bilimsel gelişmelerine dayanan bilimsel materyalizm de Almanya'dan çeviri ve telif eserler yoluyla Osmanlı'ya girmiştir. Bu akımın Osmanlı'da düşünce hayatında etkisi büyük olmuş ve bu etki tepkiye de yol açmıştır.

Bu çalışmayı yapma nedenimiz ise Almanya'daki bilimsel materyalizmin gerek Osmanlı'daki gerekse erken Cumhuriyet dönemindeki yansımalarını ortaya koymak ve değerlendirmektir. Bu çerçevede söz konusu akımın Osmanlı'ya modern bilimlerin girişindeki ve geleneksel paradigmanın yıkılışındaki rolü de aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Araştırmam boyunca bana değerli tavsiye ve önerileriyle yol gösteren, yardım ve desteğini hiç esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Remzi Demir'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca fikirleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan, Prof. Dr. Semih Koray ve Doç. Dr. İnan Kalaycıoğulları'na ve yurtdışı araştırmam boyunca bana yardımcı olan apl. Prof. Dr. Myriam Gerhard ve Prof. Dr. Martin Vialon'a teşekkür ederim. Çalışmam boyunca beni maddi ve manevi olarak destekleyerek bu çalışmayı mümkün kılmış olan annem Kıymet Çakan'a ve ağabeyim Ahmet Çakan'a, tezimin her aşamasında bana destek olmuş olan değerli arkadaşlarım Burak Cavlak, Gökalp Çiftcioğlu ve Emrah Maraşo'ya ve bana olan güvenlerinden dolayı arkadaşlarım Kemal Asker ve Koray Kazan'a şükranlarımı sunarım. Doktora sırasındaki yurtdışı araştırmama sağladığı malî destekten dolayı Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı'na (TÜBİTAK BİDEB) teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	i
İçindekiler.....	ii
Giriş.....	1
Birinci Bölüm.....	21
XIX. Yüzyıl Alman Doğa Bilimi ve Felsefesi.....	22
1.1. XIX. Yüzyılda Almanya ve Bilimsel Materyalizm.....	23
1.1.1. XIX. Yüzyılda Siyasi Durum.....	23
1.1.1.a. Devrim öncesi.....	24
1.1.1.b. Devrim.....	29
1.1.1.c. Devrim Sonrası.....	34
1.1.2. XIX. Yüzyılda Düşünce Hayatı.....	36
1.1.2.a. Doğa bilimleri.....	38
1.1.2.b. Felsefe.....	50
1.1.3. Bilimsel Materyalizm ve Savunucuları.....	57
1.1.3.a. Bilimsel Materyalizm.....	57
1.1.3.b. Bilimsel Materyalizm'in Savunucuları ve Eserleri.....	68
1.2. Üç Kavga ve Kavga Konuları.....	84
1.2.1. Üç Kavga.....	84
1.2.1.a. İlk Tartışmalar.....	89
1.2.1.b. Materyalizm Kavgası.....	91
1.2.1.c. Darwinizm Kavgası.....	94
1.2.1.ç. İgnorabimus Kavgası.....	97
1.2.2. Kavga konuları.....	100
1.2.2.a. Madde ve Kuvvet.....	102

1.2.2.b. Yaşam Kuvveti.....	108
1.2.2.c. Doğa Kanunları ve Amaçlılık.....	111
1.2.2.ç. Tanrı ve İnanç.....	116
1.2.2.d. Ölümsüz Ruh, Düşünceler ve Bilinç.....	121
1.2.2.e. Özgür İrade, Toplum ve Ahlak.....	130
1.2.2.f. Kendiliğinden Türeme, Türlerin Dönüşümü ve İnsanların Bir Çiftten Türeyişi.....	135
1.2.2.g. Darwinizm.....	143
1.2.2.h. Bilginin Sınırları.....	150
1.3. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi.....	156
İkinci Bölüm.....	165
Osmanlı'da Bilim	166
2.1. Osmanlı Klasik Çağı.....	168
2.1.1. Hukuki, İktisadi, Toplumsal ve Siyasi Yapı.....	168
2.1.2. Osmanlı İlmiye Teşkilatı.....	172
2.1.2.a. Medreseler.....	173
2.1.2.b. Enderun.....	176
2.1.2.c. Hastaneler.....	177
2.1.2.ç. Muvakkithane ve Rasathane.....	178
2.1.2.d. Tekke ve Dergahlar.....	180
2.1.3. Osmanlı'da Düşünce Hayatı.....	181
2.1.3.a. İlimlerin Sınıflandırılması.....	182
2.1.3.b. Akli, Nakli ve Keşfi bilginin birbirleriyle ilişkisi.....	187
2.1.3.c. Osmanlı Klasik Çağı'nda Epistemik Cemaatler.....	191
2.1.3.ç. Osmanlı Düşüncesi'nde Doğa Bilimlerinin Kuramsal Çerçevesi.....	195
2.2. Osmanlı Klasik Düzeninin Bozulması ve Modernleşme.....	198

2.2.1. Siyasi, Hukuki ve İktisadi Yapı.....	201
2.2.1.a. XVII. Yüzyıl.....	202
2.2.1.b. XVIII. Yüzyıl.....	205
2.2.1.c. XIX. Yüzyıl.....	214
2.2.2. Modern Okulların Kurulması ve Modern Bilgi'nin Osmanlıya Girişi.....	233
2.2.2.a. XVII. Yüzyıl.....	235
2.2.2.b. XVIII. Yüzyıl.....	240
2.2.2.c. XIX. Yüzyıl.....	248
2.3.3. Modern Bilim Anlayışı'nın Osmanlıya Girişi.....	268
2.2.3.a. Epistemik Cemaat Yapısındaki Değişimler.....	269
2.2.3.b. Paradigma Değişiminde Rol Oynayan Felsefi Akımlar.....	273
Üçüncü Bölüm.....	281
Bilimsel Materyalizmin Osmanlı'daki Yansımaları.....	282
3.1. Bilimsel Materyalizmin Savunucuları.....	285
3.1.1. Hoca Tahsin Efendi.....	287
3.1.2. Ahmed Midhad Efendi.....	291
3.1.3. Beşir Fuad.....	293
3.1.4. Doktor Abdullah Cevdet.....	299
3.1.5. Baha Tevfik.....	306
3.1.6. Ahmed Nebil.....	311
3.1.7. Memduh Süleyman.....	313
3.1.8. Subhi Edhem.....	315
3.1.9. Celal Nuri.....	318
3.1.10. Diğer.....	320
3.2. Bilimsel Materyalizmin Aktarılması ve Yayılmasındaki Araçlar.....	322
3.2.1. Çeviriler.....	324

3.2.2. Dergi ve Yaynevleri.....	334
3.2.3 Modern Okullar.....	341
3.3. Materyalizm Karşıtları.....	342
3.3.1. Ali Sedad Bey.....	344
3.3.2. Ahmed Midhad Efendi.....	346
3.3.3. İsmail Ferid.....	348
3.3.4. Musa Kazım Efendi.....	350
3.3.5. Harputizâde Mustafa Efendi.....	351
3.3.6. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi.....	353
3.3.7. Mehmet Emin Feyzi.....	356
3.3.8. Mehmet Şemseddin Günaltay.....	358
3.3.9. İsmail Hakkı İzmirli.....	362
3.3.10. İsmail Fennî Ertuğrul.....	364
3.3.11. Diğer.....	366
3.4. Materyalizm Kavgası.....	370
3.4.1. Materyalizm Kavgası'nın Süreci.....	371
3.4.2. Kavga Konuları.....	402
3.4.2.a. Madde ve Kuvvet.....	405
3.4.2.b. Doğa Kanunları, Tesadüf ve Amaçlılık.....	415
3.4.2.c. Yaşam Kuvveti.....	422
3.4.2.ç. Ölümsüz Ruh, Düşünceler ve Bilinç.....	427
3.4.2.d. Allah'ın Varlığı.....	437
3.4.2.e. Evrim, Yaradılış ve İnsanın Ortaya Çıkışı.....	442
3.4.2.f. Din.....	456
3.4.2.g. Diğer.....	459

3.5. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi.....	471
Dördüncü Bölüm.....	485
Değerlendirme.....	486
4.1. Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın Değerlendirilmesi.....	486
4.1.1. Bilimsel Materyalistler.....	487
4.1.2. Materyalizm Karşıtları.....	491
4.1.3. Süreç.....	493
4.1.4. İçerik ve Argümanlar.....	499
4.1.5. Almanya ile karşılaştırma.....	503
4.2. Bilimsel Materyalizm'in Osmanlı ve Türk Düşünce Hayatında Oynadığı Rol.....	507
4.3. Bilimsel Materyalizm-Siyaset İlişkisi.....	521
4.4. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi.....	528
Sonuç.....	534
Kaynakça.....	552
Özet.....	597
Abstract.....	598



GİRİŞ

Osmanlı'nın modernleşme ve Batılılaşma süreci her ne kadar XVIII. yüzyıldan sonra başlamış ve XIX. yüzyıldan itibaren belirgin bir şekilde hızlanmış olsa da Batı'dan ilk modern bilgi aktarımı XVII. yüzyıl gibi erken bir tarihte olmuştur.

Yapılan çeviriler ve aktarılan bilgiler ilk başlarda, devletin varlık sorunuyla ilişkili olarak askerî ve teknik alanlara ilişkin başlamış ve Batılılaşma faaliyeti sadece modern bilginin aktarılması hedefiyle yürütülmüştür. Modern bilginin girişi ile tetiklenen ve geleneksel epistemik cemaatin yanı sıra modern bir epistemik cemaatin oluşmasına yol açan bu modernleşme süreci, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren devletin ve düşünce hayatının her aşamasını ciddi bir şekilde etkisi altına almıştır. Bu dönemde, başta askerî alan olmak üzere çeşitli modern devlet kurumları oluşmuş, yeni ve modern eğitim kuruluşları meydana getirilmiştir. Fakat bu modernleşme hamleleri sorunsuz olmamış, klasik düzenin temsilcileri çıkarlarını tehlikede görünce bu çabalara engel olmaya çalışmışlar ve zaman zaman kanlı isyanlara da girişmişlerdir.

Yüzyılın sonlarına doğru ise modern bilginin yanı sıra modern felsefe ve modern bilim anlayışı da Osmanlı düşünce hayatına girmeye başlamıştır. Bu ise modern epistemik cemaat içerisindeki bilgi topluluklarının çeşitlenmesine ve bunların anlayışlarına uygun paradigmaların da daha güçlü bir şekilde dile getirilmesine ve savunulmasına yol açmıştır.

Bununla birlikte, bu dönemde her ne kadar yeni bir epistemik cemaat oluşsa ve buna bağlı olarak da yeni bir paradigma ortaya çıksa da, geleneksel epistemik cemaat ve onun dünya görüşü de varlığını sürdürmektedir. Bu durum, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürecek olan bir ikiliğin oluşmasına neden olmuştur. Söz konusu ikilik, düşünsel alanın dışında kurumsal alanda da devam etmiştir. Örneğin, bu dönemde Osmanlı

eğitim sisteminde bir yandan geleneksel mendereseler varlığını sŸrdŸrŸrken, diğer yandan da MŸhendishane'ler gibi modern kurumlar da eğitim vermektedir.

Modern bilim anlayışının ve modern felsefenin Osmanlı dŸřŸnce hayatına girmesi ve modern bilim paradigmasının ve buna dayanan dŸnya gŸrŸřŸnŸn gŸçlenmesine ve kŸkleřmesine katkıda bulunan felsefi akımlar pozitivizm ve materyalizm olmuştur. Batıcılık taraftarları tarafından çeviriler ve telif eserler aracılığıyla Osmanlı'ya tanıtılan bu felsefi akımlar modern epistemik cemaatin gŸçlenmesine ve zamanla da egemen hale gelmesine yol açmışlardır. Bunlar arasında ise Ÿne çıkan akım, XIX. yŸzyılın ortalarında Almanya'da doğa bilimlerindeki gelişmelere dayanarak ortaya konan bilimsel materyalist akım olmuştur.

1840'lı yıllardan itibaren Ÿnemli temsilcileri -Karl Vogt, Jacob Moleschott ve Ludwig BŸchner- ya hekim ya da doğa bilimci olan bu akım o dŸnemin Alman coğrafyasında bŸyŸk ŸlŸde egemen olan kilise ve dinŸ dŸnya gŸrŸřŸne karşı mŸcadelede Ÿn saflarda yer almıştır.

1848-49 Devrimi Ÿncesi, sırası ve sonrasında geliştirilmiş olan bu felsefenin temsilcileri, dŸřŸnce hayatındaki mŸcadelenin yanı sıra sŸz konusu siyasi alt-Ÿst oluşta da etkin olarak yer almışlardır. Bu yŸnŸyle bilimsel materyalistler hem dŸřŸnce alanında hâkim olan kiliseye ve dinŸ dŸnya gŸrŸřŸne hem de siyasi alanda feodal sınıflara ve kilise egemenliğine karşı mŸcadele etmişlerdir.

XIX. yŸzyılın sonlarına doğru ve Ÿzellikle de 1908 HŸrriyet Devrimi sonrasında Osmanlı dŸřŸnce hayatında yaygınlık kazanan bilimsel materyalist gŸrŸřler, burada da Almanya'dakine benzer bir rol oynamıştır. Bunlar, Osmanlı'nın klasik dŸneminden

kalmış olan ve ulema gibi klasik dönem toplumsal yapı ve kurumları tarafından desteklenen dinî dünya görüşüne ve ilim algısı ya da paradigmasına karşı modern bilim anlayışını savunanların en önemli düşünsel araçlarından olmuştur.

Burada dikkat çeken bir olgu, bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya aktarılmasından önce de, XIX. yüzyılın ortalarına doğru, modern bilgi ve bilimlerin savunucuları durumunda olan Osmanlı tıbbiyelileri ve hekimlerinin XVIII. yüzyıl Fransız materyalizmini biliyor ve hatta benimsemiş olmalarıdır. Anlaşılan, Osmanlı'da modern bilimlerin savunucuları ve taraftarları, görece erken bir dönemden itibaren geleneksel epistemik cemaat ve değerlerine karşı kendilerini materyalist görüşlere dayanarak ifade etmişlerdir.

Fakat yapılan bu çeviriler ve tanıtılan yeni düşünceler, geleneksel epistemik cemaatin ve geleneksel düzenin temsilcilerinin tepkilerine de yol açmıştır. Yaşanan bu tartışmalar ve geleneksel epistemik cemaatin kendisini tehlikede görmesi bu kesimin de gelişmesine yol açmıştır. Kaleme alınan reddiyelerin bazıları geleneksel bilgi ve görüşlerin tekrarından ibaretken, diğer bazıları da Batı felsefesinden faydalanma yoluna da gitmişlerdir.

Bu çalışmada yukarıda kısaca kapsamı verilmiş olan çerçevede XIX. yüzyıl Alman doğa bilimi ve felsefesinin Osmanlı'daki yansımaları ve bunların modernleşme sürecine etkisi serimlenip değerlendirilecektir. Odaklanılacak olan akım ise bazılarınca “kaba” ya da “vülger” olarak da nitelendirilen “bilimsel materyalizm” akımı olacaktır.

Gerek Osmanlı modernleşmesini gerekse Osmanlı'ya modern bilimlerin girişi sürecini inceleyen ve burada Osmanlı materyalistlerine de değinen birçok çalışma bulunmaktadır. Bunların arasında Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eseri, Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* ve Remzi Demir'in *Philosophia Ottomanica* başlıklı eseri gibi çalışmalar sayılabilmektedir. Söz konusu eserlerde Osmanlı düşünce tarihi ve modernleşme süreci ele alınmaktadır. Osmanlı'daki bilimsel materyalizm etkisine de ancak bu kapsamda değinilmektedir.

Materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına girişini inceleyen bir çalışma ise Mehmet Akgün'ün kaleme aldığı *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* adlı eseridir. Akgün'ün ayrıca bu konuya ilişkin *Klasik Materyalizmin Eleştirileri* başlıklı bir kitabı ve çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Akgün adı geçen ilk eserinde bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişinde rol oynamış olan düşünürleri ve çalışmalarını incelemiş, ikincisinde ise materyalizmin yayılmasına tepki gösteren düşünürler ile bunların çalışmalarına yer vermiştir.

Ayrıca, doğrudan materyalizm bağlamında olmasa da Osmanlı'nın söz konusu döneminde spiritüalist felsefe çalışmalarını derleyen eserler de vardır. Bunlardan biri Neşet Toku'nun *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* başlıklı eseridir.

Bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya aktarılmasıyla buna gösterilen tepkileri birbirlerine karşıtlık içerisinde inceleyen ise Süleyman Hayri Bolay olmuştur. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* adıyla yayımlanmış olan çalışmasında Bolay, bu süreci, öne çıkan bazı isimler üzerinden incelemektedir. Bunlar, materyalist tarafta Baha Tevfik ile Celâl Nuri, ruhçu tarafta ise Şehbenderzâde Ahmet

Hilmi ile İsmail Fennî'dir. Bolay ayrıca bu kavganın edebiyat alanındaki yansıması olan Tevfik Fikret ile Mehmet Akif mücadelesine değinmektedir.

Ayrıca Şükrü Hanioglu'nun çalışmaları ile Şerif Mardin'in Türk modernleşmesine ilişkin çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan Hanioglu'nun bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki ve sonrasında da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasındaki etkilerini değerlendiren çalışmaları vardır. Ayrıca, bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki önemli temsilcilerinden biri olan Doktor Abdullah Cevdet'e ilişkin de bir çalışması mevcuttur.

Bunların yanı sıra, bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişinde rol oynamış olan kişilere ilişkin biyografik çalışmalar ve bunların görüşlerini çeşitli yönleriyle ele alan çok sayıda kitap, makale ve tez çalışması bulunmaktadır.

Fakat bu konuya ilişkin yapılan çalışmalarda yer alan değerlendirmelerden bazılarının tatmin edici olmadığı kanaatindeyiz. Bunlara ilişkin görüşlerimizi kendi bulgularımıza dayanarak bu çalışmanın "Sonuç" bölümünde tartışacağız. Katılmadığımız bu değerlendirmeleri üç kısımda incelemek mümkündür.

Bunlardan birincisi bilimsel materyalizmin mahiyetine ilişkin değerlendirmeleri kapsamaktadır. Bunlar genelde bilimsel materyalizme ilişkin "modası geçmiş bir materyalizm"¹ gibi nitelemelerdir.

Diğer bazı değerlendirmeler ise Osmanlı materyalistleri ve karşıtları ile ilgilidir. Örneğin Mehmet Akgün, Osmanlı materyalistlerinin savundukları görüşlere bir

¹ Can Karaböcek, "Türk Düşüncesinde Büchner Etkisi ya da "Felsefenin Sefaleti"", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22, Ekim 2012, s. 170.

katkılarının olmadığını, yaptıkları çalışmanın ise nakilcilikten ibaret olduğunu söylemekte, materyalizm karşıtlarının ise eleştiri ve savlarının tutarlı ve orijinal olduğunu belirtmektedir. Akgün şöyle devam etmektedir: “... bunların çalışmaları diğer gruba nisbetle önemli bir zihin ürünü gibi görünmektedir.”²

Karaböcek ise çalışmasında, Osmanlı materyalistlerinin özgün katkıları olmadığını fikrine katılmakta ve karşıtlarının eleştirilerinde de yeni bir felsefî boyut olmadığını ifade etmektedir. Karaböcek ayrıca “felsefe çevreleri tarafından ciddiye alınmayan” bu materyalizmin Osmanlı düşünürleri tarafından önemsenmesini “felsefî kavrayış bakımından yetersizliğin göstergesi” kabul etmekte ve Büchner’in temel aldığı Feuerbach’a ve diyalektik materyalizme değinilmemesini de felsefî görüşlere uzak kalındığının işareti saymaktadır.³

Bilimsel materyalizmin Osmanlı’daki etkisi konusunda ise bu etkinin sınırlı kaldığı ve etkilerinin de felsefî olmaktan ziyade siyasi alanda olduğu⁴ ve yarattığı tartışmaların da felsefî olmaktan çok siyasi olduğu⁵ değerlendirilmeleri verilebilmektedir.

Çalışmamızın amacı bu konuya ilişkin geçmişte yapılan değerlendirme ve yorumları incelemek ve bunları tartışmak olmadığı için ve böyle bir girişimin tezimizin çerçevesinin dışına çıkacağı için yukarıda da kısaca değindiğimiz bazı değerlendirmelere yönelik görüşlerimizi, kendi bulgularımızın sonuçlarını da verdikten sonra ele alacağız. Fakat buradan, yukarıda ifade edilmemiş olan yazarların görüşlerine

² Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara 2005, s. 403-404.

³ Karaböcek, s. 170.

⁴ Akgün, 2005, s. 401 ve s. 404.

⁵ Karaböcek, s. 171.

ya da yukarıda bazı yorumları ele alınmış olan bilim insanlarının diğer tüm görüşlerine katıldığımız sonucu çıkmamalıdır.

Bu çalışmamızda bizim hedefimiz ise herhangi bir tekil düşünürün hayatını tüm yönleriyle ele almak veya düşüncelerinin veya faaliyetlerinin bir yönünü değerlendirmek olmamıştır. Çalışmanın asıl amacı Almanya’da geliştirilmiş olan bilimsel materyalizm akımının Osmanlı’daki yansımalarını ve etkilerini bütünlük içerisinde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bilimsel materyalizmin geliştirildiği koşullarda, yani Almanya’da, anahatlarını, temel savlarını, temsilcilerini ve bunların karşıtlarıyla yürüttüğü ve Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaları olarak da bilinen tartışmaları sunulacaktır. Böylelikle bu felsefi akımın Alman düşünce hayatındaki etkisi ve yankıları açığa çıkarılmış olacaktır. Burada ayrıca, bu düşünce akımının ve temsilcilerinin dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerindeki konum ve tutumları da verilecektir.

Diğer amaç ise bilimsel materyalizmin Osmanlı’daki etkileri ile Almanya’daki etkilerini karşılaştırmaktır. Karşılaştırma düşünce hayatında sebep olduğu kavgaların boyutlarını, içeriğini ve taraflarının niteliklerini içerecektir. Yapılacak olan karşılaştırma aynı zamanda, bu akımın farklı iki ülkede nasıl algılandığını ortaya çıkaracaktır. Burada düşünce hayatındaki etkilerinin yanı sıra, bilimsel materyalistlerin siyasi ve toplumsal olaylardaki tutumları da ele alınarak karşılaştırılacaktır.

Bu hedeflerle kaleme alınmış olan bu tez çalışması dört bölümden oluşmaktadır. “XIX. Yüzyıl Alman Doğa Bilimi ve Felsefesi” başlığını taşıyan birinci bölümde öncelikle Almanya’nın o dönemki siyasi durumu ve bu yüzyıla damgasını vurmuş olan 1848-49 Devrimi anlatılacaktır. Ardından ise dönemin düşünce hayatına, hem doğa

bilimleri hem de felsefe alanındaki gelişmelere göz atılacaktır. Sonrasında ise bilimsel materyalizmin genel özellikleri ve temel savları verilecek ve bu görüşün savunucularının -Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel- hayatları ve eserleri özetlenecektir. Bundan sonra da bilimsel materyalist iddiaların Alman düşünce hayatında yol açtığı tartışma ve yukarıda adı belirtilmiş olan üç kavgaya değinilecektir. Burada önce kavgaların seyrine ardından ise kavgalarda ele alınan konulara ve bunlara ilişkin hem materyalistlerin hem de karşıtlarının argümanlarına bakılacaktır.

Birinci bölümün son kısmı ise bilimsel materyalistler ile aynı dönemde ortaya çıkmış olan diyalektik ve tarihsel materyalistlerin, yani Marksistlerin ilişkisini ele almaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü ise “Osmanlı’da Bilim” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk kısmında Osmanlı Klasik Çağı’nın, yani Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan XVII. yüzyıl başına kadar olan dönemin hukuki, iktisadi, toplumsal ve siyasi yapısı anlatıldıktan sonra ilmiye teşkilatı ve düşünce hayatı anlatılacaktır. Düşünce hayatı anlatılırken, Osmanlıların ilim anlayışları ve sınıflandırmalarının yanı sıra buradaki epistemik cemaat yapısı ve bileşimi de irdelenecektir.⁶ Bölümün ikinci kısmı ise XVII. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın başına kadar olan dönemi, yani Osmanlı klasik düzeninin bozulması ve modernleşme süreçlerini içermektedir. Burada da öncelikle siyasi, hukuki ve iktisadi yapıdaki değişimler anlatılacak, ardından ise modern okulların kuruluşu ile modern bilginin Osmanlı’ya girişi süreci incelenecektir. Bunu izleyen kısımda ise modern bilim anlayışının Osmanlı’ya girişine kısaca göz atılacaktır. Bu

⁶ Çalışmanın Alman doğa bilimi ve felsefesinin değerlendirildiği birinci bölümde buradaki epistemik cemaat yapısı incelenmemiştir. Bunun nedeni, böyle bir değerlendirmenin mevcut çalışmanın sınırlarının ötesinde bulunmasıdır.

amaçla da, epistemik cemaat yapısındaki değişimler ile paradigma değişiminde rol oynayan felsefi akımlar tartışılacaktır. Böylelikle Osmanlı modernleşme süreci serimlenmiş olacaktır.

Tezimizin üçüncü bölümü ise “Bilimsel Materyalizmin Osmanlı’daki Yansımaları” başlığını taşımaktadır. Burada öncelikle bilimsel materyalizmin Osmanlı’daki savunucularına, ardından ise bu akımın Osmanlı’ya aktarılmasında ve burada yayılmasında rol oynayan araçlara değinilecektir. Bu araçlar çeviri çalışmaları, dergi ve yayınevleri ve modern okullardır. Bunlardan sonra materyalizm karşıtları anlatılacaktır. Materyalizm Kavgası’nın tarafları anlatıldıktan sonra sıra bu kavganın sürecine ve burada ele alınan konulara gelecektir. Bölümün sonunda ise Osmanlı bilimsel materyalistleri ile Osmanlı Marksistleri arasındaki ilişkiye göz atılacaktır.

Çalışmanın son bölümü olan dördüncü bölümde ise Osmanlı’daki Materyalizm Kavgası, bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatında ve modern bilimlerin girişinde oynadığı rol, bilimsel materyalizmin ve bu akımın temsilcilerinin içinde buldukları toplumun siyasi toplumsal meselelerine yönelik tutumları ve son olarak da bilimsel materyalistlerin Marksistlerle ilişkileri önceki bölümlerde verilmiş olan bilgiler ışığında değerlendirilecektir.

Anahatları yukarıda kısaca verilmiş olan bu çalışmayla bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatındaki etkisinin ortaya çıkarılmasının yanı sıra modern bilimlerin girişinde ve geleneksel paradigma ile mücadeledeki rolü pozitvizmin rolüyle de karşılaştırarak değerlendirilecek, öte yandan bir felsefi akımın farklı toplumsal koşullarda yarattıkları etkiler de karşılaştırılacaktır.

Çalışmaya geçmeden önce burada kullanılacak olan bazı kavramların tanımlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Öncelikle monizm, düalizm, spiritüalizm, empirizm, rasyonalizm, idealizm, realizm ve evolüsyonizm (evrimcilik) gibi kavramlarının tanımları, bunların materyalizm tartışmaları bağlamında öne çıkmalarından dolayı verilecek, ardından ise materyalizm kavramının tanımına geçilecektir.

Monizm: Monizm, tüm varlığın tek bir töze, tek bir ilkeye indirgenebileceğini ileri süren metafiziksel ya da ontolojik bir öğretimdir. Bu töz ruh (Spiritüalizm), madde (Materyalizm) ya da bu ikisinin birliği olabilir. Bu öğreti “bircilik” olarak da adlandırılmaktadır.⁷

Monizmin temsilcileri arasında İyonyalı doğa filozofları, atomcular, Ksenofanes, Herakleitos, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Fichte, Schelling ve Haeckel sayılabilmektedir. Bu görüş, Bruno gibi panteistler tarafından da benimsenmiştir.⁸ Bu öğretinin karşıtı düalizm ya da plüralizmdir.

Düalizm: Metafiziksel ya da ontolojik düalizm, birbirinden ayrı iki töz ya da ilkenin bulunduğunu ve varlığın bu iki tözden meydana geldiğini savunmaktadır. Bu iki töz, ruhsal ile maddesel ya da ruh ile bedendir.⁹

⁷ Rudolf Eisler, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Cilt 2, Berlin 1910b, s. 818-820.

⁸ Eisler, 1910b, s. 818.

⁹ Rudolf Eisler, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Cilt 1, Berlin 1910a, s. 248-250.

Bu ontolojik görüş, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles gibi Antik Çağ filozofları tarafından benimsenmiştir. Bununla birlikte, teist dinler ve bunların felsefeleri de düalizme dayanmaktadır.

Spiritüalizm: Ontolojik spiritüalizm varlığın ruhsal monadlardan yani sadece ruhsal bir tözden oluştuğunu ileri süren monist bir öğretilerdir. Bu görüşe göre, maddi görüngüler ruhun ya da ruhsal olanın ürünleridir. Bu yönüyle spiritüalizm, materyalizmin de karşıtı olmaktadır. Bu görüşün başlıca temsilcileri Berkeley ve Leibniz'dir.¹⁰

Empirizm: Empirizm, bilginin sadece duyu deneyimleri aracılığıyla mümkün ve bunlarla sınırlı olduğunu savunan epistemolojik bir görüştür. Varlığa ilişkin her tür bilginin sadece duyular aracılığıyla mümkün olduğunu söylerken, empirizm somut olan tekili öne çıkarmaktadır. Empirizm, soyut ve genellemelere karşı şüphecidir. Bu görüş, apriori bilginin mümkün olmadığını ya da sadece analitik bilgilerle sınırlı olduğunu söylemektedir. Buna göre, insan zihni doğumda bir Tabula-rasa'dır ve sadece duyu izlenimleri ve deneyimleriyle etkilenebilmektedir.¹¹

Özellikle XVI. yüzyılda deneysel bilimlerin başarısından sonra bu epistemolojik tutum, Bacon, Hobbes, Locke ve Hume gibi çeşitli filozoflar tarafından geliştirilmiş ve temsil edilmiştir.

¹⁰ Eisler, 1910b, s. 1410.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 555-556.

Rasyonalizm: Rasyonalizm, tek ya da en azından birincil bilgi kaynağını akıl ya da düşünme olarak gören epistemolojik bir öğretilir. Buna göre, duyu deneyimleri ya da vahiyler gibi başka bilgi kaynakları ya ikincildir veya doğru bilgiye ulaştıramazlar.

Bu görüşe göre, insan zihni doğumda bile gerçekliğe ilişkin bilgiyi mümkün kılan bazı apriori kavramlara sahiptir. Matematiksel kavramlar ve ayrıca töz ve nedensellik gibi kavramlar doğuştan gelen kavramlardandır. Bu öğretinin bazı temsilcileri Parmenides, Platon, Descartes, Leibniz, Kant ve Hegel'dir.¹²

İdealizm: "İdealizm" kavramı çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır. Epistemolojide gerçekliğin sadece onu algılayabilen bir ruhun içerisinde var olduğunu söyleyen bir felsefi öğretilir. Diğer bir deyişle, öznenin dışında nesnel bir gerçekliğin var olmadığını savunmaktadır.

Realizm: Felsefe tarihinde realizmin iki anlamı vardır. Bunlardan biri geç Orta Çağ'da nominalizmin karşıtı olarak ortaya çıkmış olan görüştür.

Diğeri ise epistemolojik realizmdir. Bu görüş, dünyanın bilinebilir olduğunu söylemektedir. Buna göre, nesnel gerçekliğin bilgisi öznenin, yani gözlemciden bağımsızdır. Her bir özne, her bir gözlemci nesnenin gözlemlenmesinden aynı algıya ve bilgiye ulaşır olmalıdır.

Evolüsyonizm (Evrincilik): Evrincilik, evrimin evrendeki en temel değişim tarzı olduğunu savunan ve çoğu zaman ilerleme anlayışıyla birlikte ortaya çıkan bir görüş. Bu anlayış, evreni ve yaşamı bir gelişmenin ürünü kabul etmektedir. Yaratılış

¹² Max Apel ve Peter Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, Berlin 1976, s. 234-235.

anlayışlarından ayrı olarak, evrimcilik tür çeşitliliğini değişim, dönüşüm, çevreye uyum ve gelişime dayanarak açıklamaktadır. Felsefe tarihi içerisinde bu anlayışın temsilcileri İlk Çağ'a kadar geri gitmektedir.¹³

Materyalizm kavramı

Materyalizm, felsefenin kendisi kadar eski olmasına rağmen¹⁴, kavram olarak ancak XVIII. yüzyılın başlarından itibaren bilinçli olarak kullanılmıştır. 'Materialist' (İngilizce) ya da 'materialista' (Latince) gibi benzer kavramlar ise XVII. yüzyılda da kullanılmaktaydı.¹⁵

Bu dönemde, yani XVIII. yüzyılın başlarında, materyalizm büyük ölçüde "beden ve ruh farkının inkârı"¹⁶, yani düalizmin karşıtı olarak görülmüştür. Bundan dolayı bu görüşler, Leibniz gibi filozoflar tarafından tanrısızlığın sürdürülmesine bir katkı olmakla eleştirilmişlerdir.¹⁷

Bu bağlamda materyalizmin, kavramın oluşum aşamasında, inanca ve genel olarak spiritüalizme karşıt bir düşünce tarzı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Materyalist – İdealist ikilemi ise ilk olarak Alman filozof Christian Wolff (1679 – 1754) tarafından ortaya atılmıştır.¹⁸

¹³ Cevizci, s. 624.

¹⁴ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Cilt 1, Frankfurt am Main 1974, s. 7.

¹⁵ Manfred Buhr, *Enzyklopedie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln 1988, s. 157.

¹⁶ Buhr, s. 158.

¹⁷ Buhr, s. 158.

¹⁸ Buhr, s. 158.

Materyalizm-Spiritüalizm karşıtlığının oluşumu ve anlamı, materyalizmin aydınlanmacı din eleştirisi nedeniyle ontolojik-metafizik bir konuma girmesine bağlı olmuştur. İdealizm-realizm ayrımı ise epistemolojik bağlamda bir anlama gelmektedir.¹⁹

Materyalizm, varlığın tözü olarak sadece maddeyi kabul ederken, düalizm varlığın ikili varoluşunu kabul etmektedir. Ona göre varlık bir maddi ve bir de ruhsal tözden meydana gelmektedir. Bundan dolayı, ontolojik açıdan bir tür monizm olan materyalizmi, düalizmin karşıtı olarak da değerlendirmek mümkündür. Fakat burada düalizmin asıl karşıtının monizm olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Bununla birlikte, dikkat edilmesi gereken bir diğer konu sözünü ettiğimiz ayrımların çok katı olmadığı ve bu karşıtlıkların, özellikle de felsefe tarihinde kesin bir materyalizm, idealizm, realizm vs. tanımının bulunmadığından, iç içe geçebildiğidir.

Materyalizm'in tanımı

Materyalizmi kısaca “metafiziğin, bütün varlığı; ruh, nefis ve bilinci de; madde ile açıklayan, maddeye bağlamak isteyen bir yönü”²⁰ olarak tanımlanabilmektedir. Fakat bu tanım, bu akımın farklı türevlerini göstermeye ve onları diğer felsefi akımlardan ayırt etmeye yetmemektedir.²¹

¹⁹ Andreas Arndt, “Ontologischer Monismus und Dualismus, Zur Vorgeschichte des Problems”, *Materialismus und Spiritualismus*, Yayına Hazırlayanlar: Andreas Arndt ve Walter Jaeschke, Hamburg 2000, s. 2. Bununla birlikte Marksistler materyalizmin karşıtı olarak idealizmi görmektedirler. Bkz. V.İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Ankara 1993, s. 55-56. Fakat konumuzun dışında kalmasından dolayı bu tartışmaya burada girilmeyecektir.

²⁰ Apel ve Ludz, s. 184.

²¹ Kurt Bayertz, “Was ist moderner Materialismus?”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 50.

Başka bir yaklaşım, materyalizmi, bu akımın savunucularının felsefenin üç temel sorunundaki konumları ile ele almaktır.²²

Bu temel sorunlardan ilki ontoloji ile ilgilidir. Gerçekliğin tözü veya tözlerine ilişkin soru, Antik Çağ'ın ilk filozoflarından beri felsefenin en önemli sorularından biridir. Materyalistler bu soruya, gerçekliğin, insanın bilincinden ya da başka herhangi bir bilinçten, örneğin tanrısal bilinçten, bağımsız olduğu ve nesnel gerçekliği olan bir varlık olarak düşünülmesi gerektiği şeklinde cevap vermektedirler. Bu varlık maddedir. Materyalistlere göre, maddi dünyanın arkasında, bu dünyadaki görüngüleri açıklayabilecek başka bir ruhani dünya ya da idealar dünyası bulunmamaktadır. Bundan dolayı materyalizm, monisttir.

Materyalizme göre, maddi olanın ardında, buradaki görüngü ve olayları belirleyebilen veya etkileyebilen bir dünya bulunmadığından, maddi dünya kendisi içerisinden anlaşılmalıdır. Yani, hem cansız hem de canlı dünyanın görüngü ve süreçleri, maddeye içkin özelliklerce belirlenmektedir. Materyalistlere göre, bu özellikler ve bunların birbirleriyle ve maddi cisimlerle olan ilişkileri kendilerini doğa kanunu olarak göstermektedir. Doğa kanunları dışında varlığı herhangi bir şekilde etkileyebilecek ya da hareket ettirebilecek herhangi bir şey bulunmadığından, bütün cisimsel görüngüler ve süreçler, doğa kanunları çerçevesinde başka bir cismin ya da önceki bir hareketin etkisi ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla dünya, nedensel ilişkilerin hâkim olduğu bir dünyadır.

²² Bu yaklaşım Kurt Bayertz tarafından *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit (XIX. Yüzyılda Dünya Görüşü, Felsefe ve Doğa Bilimi Cilt 1: Materyalizm Kavgası)* adlı eserde yayımlanan makalesinde işlenmektedir. Burada, bu yaklaşım kısaca özetlenecektir.

İkinci temel soru ise maddenin önceliği ile ilgilidir. İnsan da maddi dünyanın bir parçası olduğuna göre, zihinsel ve ruhsal özellikleri de maddenin bir sonucudur. Yani onlar da madde tarafından belirlenmektedir.²³ Bu görüş, epistemolojik açıdan da önemlidir. Materyalizme göre madde, sadece ontolojik açıdan tek töz değil, aynı zamanda gerçek bilginin nesnesi olarak da tek tözdür. Buna göre gerçek bilgiler, nesnel gerçekliğe ait olanlardır. Diğer bir deyişle, ruhsal ve zihinsel süreçler, nesnel gerçekliğin temsilidir.²⁴

Üçüncü konu ise etik ile ilgilidir. İnsan, duymalara ve maddi ihtiyaçlara sahip yaşayan bir varlık olduğundan, bunların nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Materyalizm, insanın bu dünyada mutlu olması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre insanın mutluluğu, maddi ihtiyaçlarının karşılanmasını da gerektirmektedir. Bunun gerekçesi şöyledir: Birincisi, maddi ihtiyaçlar insanın doğasından kaynaklandığına göre, bunlar nesneldir ve irade ile sadece kısmen etkilenebilir. İkincisi, düşünülmesi gereken aşkın bir dünya yoktur.²⁵

Bayertz'e göre, yukarıdaki üç savın incelenmesinden iki nokta tespit edilebilmektedir. İlki, üç sav arasında bir bağlantının bulunduğu fakat bunun o kadar sıkı bir bağ olmadığıdır. Yukarıdaki sorulardan birine veya ikisine, diğerlerinde materyalist bir tavır almaksızın, materyalist bir cevap verilebilmektedir.²⁶ Bundan

²³ Bayertz, s. 50-51.

²⁴ Bayertz, s. 50.

²⁵ Bayertz, s. 51.

²⁶ Bayertz bu konuda Descartes ve Kant'ı örnek göstermektedir: "... İmmanuel Kant'ın felsefesi, bilgi kuramında maddenin önceliğini kabul etmek zorunda olmaksızın ontolojik olarak materyalist olunabileceğini gösteriyor.", "...materyalist ontolojiye veya bilgi kuramsal bir realizme mecbur olmaksızın felsefi kuramını maddesel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik sonlandırmak; bunu bize Descartes gösterdi." Bkz. Bayertz, s. 52.

dolayı, felsefe tarihinde materyalist ve idealist unsurların bir arada bulunduğu felsefi akımlar mevcuttur.²⁷

İkinci nokta ise üç soruya verilen cevapların aynı zamanda yoruma yer bırakmalarındır. Ontoloji sorusuna yukarıda verilmiş olan yanıt, maddenin, varlığın tek tüzü olduğunu söylemekle birlikte, bu maddenin doğası hakkında bir bilgi vermemektedir. Bundan dolayı da materyalizm tarihinde çeşitli madde tanımları ve maddeyle ilişkilendirilen çeşitli özellikler bulmak mümkündür. Maddenin önceliği savı da muğlaktır. Bu tez, insanın zihinsel yetilerinin maddeye bağlı olduğunu göstermekte, fakat bu bağın nitelikleri belirsizliğini korumaktadır. Ayrıca epistemolojiye ilişkin de bir muğlaklık bulunmaktadır. Materyalizm akımı içerisinde, insanın nesnel gerçekliği ya hiç bilemeyeceğini ya da sadece noksan bilebileceğini ileriye süren yorumlar vardır. Diğer yandan ise insanın nesnel gerçekliği tanıyabileceğini savunan yorumlar da bulunmaktadır. Materyalizmin etik boyutu da farklı yorumlanabilmektedir. Bir yorumda insani ihtiyaçların karşılanması en büyük hedef olarak görülürken, diğerinde ise materyalist tezlere dayanarak mütevazı bir yaşam biçimi önerilmektedir.²⁸

Materyalizm içerisinde farklı yorumların mümkün olmasından dolayı, felsefe tarihinde tek bir “materyalizm” bulmak mümkün olmamaktadır. Bulunabilen şey, kısmen materyalist ifadeler içeren ya da materyalizmin bir şeklini temsil eden felsefi görüşlerdir. Bu nedenle aşağıda, XIX. yüzyılın bilimsel materyalizmini daha iyi anlayabilmek için, materyalizme ilişkin o döneme ait metinlerdeki, Alman bilimsel materyalistlerin metinlerindeki tanımlara göz atılacaktır.

²⁷ Bayertz, s. 52.

²⁸ Bayertz, s. 52-54.

Bilimsel materyalistlerin yayınlarında materyalizmin belirli bir tanımının verilmediğini de belirtmek gerekir. Yazılarının farklı kısımlarda belirli bir konu ya da sorun bağlamında görüşleri anlatılmıştır. Bu sırada görüşleri bazen materyalizm, bazen de basitçe doğa bilimi ya da Ludwig Büchner'in eseri *Madde ve Kuvvet*'in alt başlığında olduğu gibi "empirik-doğa felsefesi"²⁹ olarak adlandırılmıştır.

1855 yılında yayımlanmış olan eseri *Madde ve Kuvvet*'in önsözünde Büchner, görüşlerinin, yani bilimsel materyalizminin "empirik felsefi doğa incelemelerinin kaçınılmaz sonucu"³⁰ olduğunu ifade etmiştir. Büchner aynı zamanda görüşlerinin yeni bir şey olmadığını, en eski Yunan filozofları tarafından da öne sürülmüş olan görüşler olduğunu, ancak bu yüzyılda empirik bilimsel bir temel kazandıklarını belirtmiştir.

Aynı eserin "Madde'nin Değeri" başlıklı bölümünde materyalistler hakkında bir ifade bulunmakta ve aynı zamanda bir tarif yapılmaktadır. Burada Büchner'in materyalistler ve dolayısıyla materyalizm hakkındaki tutumu ve bunlara ilişkin anlayışı görülebilmektedir.

Büchner bir savunma halinde şöyle yazmıştır: "Materyalistler: maddesel olanın aşağılanmasına ortak olmayanların; onda ve onun aracılığıyla varlığın kuvvet ve kanunlarını anlamaya çalışanların, ruhun dünyayı kendi içerisinde meydana getirmiş olamayacağını ve bundan dolayı da sadece onunla, maddeyle kesin ve günlük uğraş olmaksızın, dünyanın kesin bilgisine ulaşmanın imkânsızlığını fark etmiş olanların sıklıkla kulağa aşağılayıcı gelen bir isimle adlandırıldıkları duyuluyor."³¹

²⁹ *Madde ve Kuvvet*'in altbaşlığı *Genel anlaşılır sunum ile empirik-doğa felsefi araştırmalar*'dır.

³⁰ Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff – Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung*, Frankfurt a. M. 1855, s. VIII.

³¹ Büchner, 1855, s. 26.

Daha önce de belirtildiği gibi, ne Büchner'in ne de bilimsel materyalizmin diğer önemli temsilcilerinin eserlerinde materyalizmin açık bir tanımı yer almaktadır. Ancak eserlerinin çeşitli kısımlarında -madde ve kuvvetin özelliklerine ilişkin sorularda, bunların birbirleriyle ilişkilerinde, doğadaki kanunların rolünde, canlılığın oluşumunda vs.- materyalizme dayanan cevaplarını görmek mümkündür.





BİRİNCİ BÖLÜM

XIX. YÜZYIL ALMAN DOĞA BİLİMİ VE FELSEFESİ

Almanya'da XIX. yüzyıl oldukça hareketli bir yüzyıl olmuştur. Bu dönemde gerek siyasi ve toplumsal hayatta gerekse de düşünce hayatında bir alt-üst oluş meydana gelmiştir.

Almanca konuşulan coğrafyaya bu yüzyılda siyasi açıdan 1848-49 Devrimi'ne yol açan olaylar, devrimin kendisi ve devrimin basıtırılmasından sonraki gerici dönem damgasını vurmuştur. Düşünce hayatı ise bir yandan siyasi durum, diğer yandan da genel olarak doğa bilimlerindeki özel olarak ise canlı bilimlerindeki muazzam gelişmeler tarafından şekillendirilmiştir. Bilimlerdeki bu gelişmeler de felsefe, din ve sanat gibi düşünce hayatının diğer alanlarını da etkilemiştir.

Çalışmanın bu bölümünde bilimsel materyalizm, bu düşüncenin geliştirildiği toplumsal ve siyasi koşullar ve ayrıca Alman düşünce hayatındaki karşılığı ortaya konulacaktır.

Bölümün ilk alt başlığında Alman coğrafyasının siyasi durumu irdelenecektir. Bu irdeleme, yüzyılın toplumsal ve siyasi gelişmelerinin düşünce hayatı üzerindeki olağanüstü etkisinden dolayı yapılacaktır. Bütün Alman coğrafyasına damgasını vurmuş olan 1848-49 Devrimi, dönemin düşünce hayatının yöneliminin belirlenmesine de katkıda bulunmuştur. Alt başlığın devamında, dönemin düşünce hayatına daha yakından bakılacaktır. Burada öncelikle doğa bilimleri alanındaki en önemli gelişme ve kazanımlar anlatılacaktır. Fakat amaç dönemin doğa bilimleri tarihini tümüyle ortaya koymak değildir. Burada daha ziyade, bilimsel materyalizmin ortaya çıkmasına katkıda

ya da etkide bulunmuş olan gelişmeler hakkında genel bir bilgi verilecektir. Ardından ise XIX. yüzyıl Alman felsefesi üzerinde durulacaktır. Burada halk nezdinde popüler olan akımlara olduğu gibi akademik akımlara da değinilecektir. Bu alt başlık altında son olarak bilimsel materyalizm anlatılacaktır. Ancak, bu akımın iddia ve savları ele alınmayacaktır. Burada, genel özellikleri verilecek, ayrıca din, siyaset ve felsefeye ilişkin görüşleri üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise en önemli temsilcileri olan Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel hakkında biyografik bilgiler verilecek ve siyasi tutumları, felsefi görüşleri ve bilimsel materyalizme katkıları anlatılacaktır.

Sonraki alt başlıkta ise Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaı anlatılacaktır. Burada öncelikle kavgaıların nedenleri ve süreci hakkında bilgi verilecek ardından ise kavgalarda üzerinde durulan konular ve kavgalarda yer alan düşünürlerin bunlara ilişkin görüşleri belirtilecektir.

Bölümün üçüncü alt başlığında ise bilimsel materyalizm ile marksizm ilişkisi üzerinde durulacaktır.

1.1. XIX. Yüzyılda Almanya ve Bilimsel Materyalizm

1.1.1. XIX. Yüzyılda Siyasi Durum

XIX. yüzyılda Almanya'ya, tıpkı Avrupa'nın büyük kısmına olduğu gibi, 1848-49 Devrimi damga vurmuştur. Devrim'in tetikleyicileri, hedefleri ve seyirleri

Avrupa'nın farklı ülkelerinde hatta Alman Birliği içerisindeki devletlerde bile birbirinden farklıydı.³²

Mevcut metinde ise sadece Alman Devrimi'yle ilgilenileceğinden ve farklı Alman devletlerindeki hedefler ve sürece katılan toplumsal katmanlar benzer olduğundan, metnin geri kalanında da tek bir Devrim'den söz edilecektir. Alman devletleri içerisinde her ne kadar Devrim'in çıkış koşullarında farklılıklar bulunsa da benzer gelişim evrelerinden geçtikleri söylenebilir. Devrim, ayrıca farklı devletlerde aynı kaderi de paylaşmıştır.

Mart Devrimi olarak da adlandırılan 1848-49 yılı olaylarına yakından bakmadan, kısaca öncesine göz atılacaktır.

1.1.1.a. Devrim Öncesi

Siyasi açıdan, Mart öncesinde Almanca konuşulan bölge birçok küçük devlete bölünmüştür. Bu küçük devletler 1815 yılında, Napolyon Savaşları'nın sonrasında Viyana Kongresi'nde kurulan Birliğin içerisinde bulunmuşlardır. Bu Alman Birliği 39 üye devletten oluşmuş ve tek bir ortak organa, Bundestag olarak da adlandırılan Federal Meclis'e sahip olmuştur. Üye devletlerin vekillerinden oluşan bu Federal Meclis'te önemli kararlar sadece oy birliği ile alınabilmektedir. Bunun dışında ise Alman Birliği'nin ortak bir adalet ve ekonomi düzeni yoktur. Ayrıca bir Federal Mahkeme veya yürütme organı da bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Birlik sadece bir "Kültürel Ulus"³³ olarak var olmuştur.

³² Bundan dolayı günümüzde, 1848 olaylarıyla ilgili tek bir Devrim'den mi, yoksa Devrimler'den mi bahsedilmesi gerektiğine dair bir tartışma sürmektedir.

³³ Herbert Schnaedelbach, *Philosophie in Deutschland: 1831 - 1933*, Frankfurt am Main 1983, s. 25.

1833-34 yıllarında ayrıca bir Gümrük Birliği de kurulmuştur. Bu Alman Gümrük Birliği'ne 1842 yılına kadar Alman Birliği'nin sadece 28 üyesi katılmıştır.³⁴ Böyle bir ekonomik birliğin olmayışı küçük devletlerin kendi aralarındaki ticareti de sınırlandırmıştır. Bunun ötesinde, Almanca konuşulan bölgede üretim ilişkileri de geri kalmıştır. Sanayileşme henüz başlangıç aşamasındadır ve bazı şehirlerde Orta Çağ'dan kalma lonca sistemi kısmen de olsa hala devam etmektedir. Kırsal alanda da Orta Çağ'ın feodal sistemi egemendir. Serfliğin kalıntıları hala varlığını sürdürmektedir. Ayrıca köylüler feodal toprak sahiplerine vergi vermek durumundadırlar.

1815 yılındaki karara göre, Birliğin bütün üye ülkelerinde bir anayasa yürürlüğe girecek ve meclisler kurulacaktır. Bu, Federal Yasa'nın 13. Maddesi'nde belirtilmiştir. Fakat bu karar soyluları ne zaman konusunda ne de meclislerin bileşimi ve oluşumu konusunda sınırlandırmamıştır. Bu konular soylulara bırakılmıştır. Bundan dolayı Federal Yasa'nın bu maddesi bazı devletlerde hiç uygulanmamıştır. Anayasa'nın yürürlüğe konduğu diğer bazı devletlerde ise hem meclislerin yetkileri hem de seçme-seçilme hakları kısıtlı olmuştur. Sadece sınırlı haklara sahip olsalar da, bu meclisler genel bir siyasallaşmaya katkıda bulunmuşlardır. Bunun ötesinde, muhalefetin bir araya gelmesine de yol açmışlardır.³⁵

1815 yılındaki Viyana Kongresi'nden kısa bir süre sonra oluşmaya başlayan muhalefet, ilk safhasında entelektüel çevrelerden, özellikle de üniversite öğrencisi ve profesörlerden, meydana gelmektedir. Muhalefetin oluşma nedeni ise Viyana Kongresi'nin hayal kırıklığına uğratan sonucudur. Burada ne bir milli devlet kurulabilmiş ne de liberal bir anayasa kabul edilmiştir.

³⁴ Eva Maria Werner, *Kleine Geschichte der Deutschen Revolution von 1848/49*, Viyana 2009, s. 17.

³⁵ Werner, s. 18.

Bu dönemin muhalif gençlik hareketi “Kardeşlikler”³⁶ içerisinde örgütlenmeye başlamıştır. Bu kardeşliklerin faaliyetleri sonucu 1819 yılında Birlik devletleri bir karar almışlardır. Karlsbad Kararı olarak da bilinen bu karara göre, Kardeşlikler’i yasaklayan ve muhalif profesörlerin işten çıkarılmasını kolaylaştıran bir Üniversite Kanunu kabul edilmiştir. Karlsbad Kararı, aynı zamanda, sansürü genişleten bir Basın Kanunu da içermektedir. Bu karar ayrıca görevi Birlik üyelerinde önlemlerin uygulanışını kontrol etmek olan bir Merkez İnceleme Komisyonu kurulmasını içermektedir. Böylelikle, Birlik üyesi devletlerin içişlerine müdahale etme imkânı da oluşturulmuş olmaktadır.³⁷

Bütün bu önlemler muhalefeti bir süreliğine frenlemiş, fakat tümüyle bastıramamıştır. 1830’lu yıllarda, Fransa’daki Temmuz Devrimi üzerine Alman devletlerinde de huzursuzluklar başlamıştır. Buna cevaben hükümetler bastırma tedbirlerini şiddetlendirmişlerdir. Bu dönemde, muhalefet de bölgelerarası inisiyatiflerde bir araya gelmeye başlamıştır. İnsanlar aynı zamanda jimnastik kulüpleri, okuma kulüpleri gibi çeşitli derneklerde bir araya gelip siyasi etkinliklerde bulunmuşlardır.³⁸

Almanca konuşulan bölgede siyasi ve ekonomik durum yukarıdaki paragraflarda kısaca anlatıldığı gibidir. Alman toplumunun Devrim öncesi dönemi, o dönemde yaşamış düşünürler tarafından - feodal bir düzenden burjuva düzenine doğru, sınıfsal olarak bölünmüş mutlakiyetçi bir toplumdaki ekonomik ve sosyal durumu İngiltere ve Fransa’dakine benzeyen bir topluma dönüşen - bir geçiş toplumu olarak görülmüştür.

³⁶ Almanca “Burschenschaften” olan bir ifade.

³⁷ Werner, s. 19-20.

³⁸ Werner, s. 22.

Wolfgang Kashuba, *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49* (Almanya ve Avrupa'da Devrim 1848/49) adlı kitaba yaptığı katkıda şöyle demektedir: "... Friedrich Dahlmann, Paul Pfizer, Ludwig Börne ya da Karl Immermann gibi siyasetçi ve yayıncılar daha ziyade sık sık kendi zamanlarının 'bölünmüşlüğünden', derin bir güvensizlik hissinden, tanıdık eski ile tahmin edilen yeni arasında sanki belirsizlikte hareket eder gibi, bir eşik döneminden söz ediyorlar."³⁹

Bütün bunlara rağmen Alman tarihinin bu döneminde mütevazı de olsa, ilerlemeler kaydedilmiştir. Tarım ve ticareti desteklemeye yönelik devletin girişimleri vardır. Eğitim ve hukuk reformları gerçekleştirilmiştir. Fakat bu 'yukarıdan' devrim, burjuvazi tarafından değil, devlet bürokrasisi tarafından başlatılmıştır. Bu önlemler liberal-kapitalist toplumun gelişmesini ve bir Prusya ulusunun yaratılmasını hedeflemektedir.⁴⁰ Fakat özellikle meslek gruplarının gündelik hayatına müdahaleler, dönemin belgelerinde "sosyal disipline edilme" olarak belirtilmiş ve bundan dolayı da dayatma olarak algılanmıştır.⁴¹ Bu 'yukarıdan' gelen reformlar özellikle avukat, gazeteci gibi burjuva serbest meslek sahiplerinin muhalif bir konuma gelmelerine yol açmıştır. Bunun için bir diğer etken ise Fransa'dan gelen liberal toplum görüşleri olmuştur.⁴²

1815'ten sonra oluşmaya başlayan ve Devrim'den önceki on yıllarda ağırlıklı olarak üniversite öğrencisi ve entelektüellerden oluşan muhalefet çevresi, Devrim'den hemen önceki yıllarda çeşitli toplumsal sınıfların katılımıyla genişlemiştir. Bunda

³⁹ Wolfgang Kaschuba, "1848/49: Horizonte politischer Kultur", *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 62.

⁴⁰ Schnaedelbach, s. 27.

⁴¹ Kaschuba, s. 63.

⁴² Kaschuba, s. 63.

Almanya'da XIX. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen nüfus patlamasının da rolü vardır. Nüfustaki bu artış, kitlelerin şehirlere göç etmesine yol açmıştır. Bundan dolayı şehirlerde bir işsizlik sorunu oluşmuştur. Dahası, sanayide iş bulanlar da ekonomik olarak çok iyi bir durumda değillerdir. Zanaatçıların da durumu daha iyi değildir: Burada da bir arz fazlalığı söz konusudur. Ayrıca Devrim'den hemen önceki yıllarda, kötü hasatlar sonucu, gıda fiyatları da artmıştır.⁴³

Fakat şunu da eklemek gerekir ki, o dönemde Almanya'daki alt tabakaların durumu, bütün bunlara rağmen dönemin ABD'sindeki koşullardan daha kötü değildir.⁴⁴ Devrim'den önceki yıllarda artan gıda fiyatları da, 1848'den sonra, artan üretim sayesinde, yeniden düşmüştür.⁴⁵

Devrim öncesinin yukarıda tasvir edilen karmaşık yapısından dolayı 1848 Devrimi'ni açıklamak da zor olmaktadır. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır; bazı tarihçiler bu devrimi toplumsal bir devrim olarak yorumlamakta, diğer bazıları ise bunu siyasi bir devrim olarak nitелеmektedir.⁴⁶ 1848-49 Devrimi'nin yorumunu yapmak bu çalışmanın amacı olmadığından devrimin nedenleri, devrimin kendisi ve sonrasına etkilerinin tasviriyle yetinilecektir.

⁴³ Werner, s. 25.

⁴⁴ Rudolf Stadelmann, "Das Jahr 1848 und die Deutsche Geschichte (1948)", *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 29.

⁴⁵ Stadelmann, s. 29.

⁴⁶ Werner, 1848/49 Devrimi'nin toplumsal bir devrim olduğu görüşündedir. Bkz. Werner, s. 37-44.

Stadelmann ise, *Die deutsche Revolution von 1848/49* adlı kitapta yayınlanan katkısında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Almanya'da çalışan halkın yaşam koşulları birçok zorluğa ve aşırılığa rağmen her biri sosyal devrime yol açacak kadar vahim değildi. Fakat devrim öncesindeki memurlarının çeşitli alanlardaki şaşırı derecede iyi performanslarına rağmen, siyasi bir devrim bir bütün olarak gerekli hale gelmişti."

1.1.1.b. Devrim

1848-49 Alman Devrimi'nin tetikleyicisi Fransa'daki Şubat Devrimi olmuştur.⁴⁷ Aynı ayın sonunda, bazı Alman şehirlerinde huzursuzluklar başlamıştı bile - devrimin başlangıcı 27 Şubat olarak verilebilmektedir. Bu tarihte Baden Büyük Dukalığına bağlı Mannheim'da büyük bir halk toplantısı gerçekleşmiştir. Devrim buradan bütün Alman devletlerine yayılmıştır.⁴⁸

İmza kampanyaları, bildirimler ve basın aracılığıyla öne sürülen talepler, diğer adıyla Mart talepleri, en azından ayrıntılarda tek tek devletlerde birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar toplumun ekonomik ve siyasi koşullarına ve devrim sürecinde yer alan toplumsal sınıflara ve katmanlara göre değişmiştir. Ama ana hatlarıyla bütün Alman devletlerindeki talepler aynıdır. Bunlar liberal burjuvazinin devrimden önceki yıllarda da savundukları talepleridir. Fakat devrimin başında demokratlar da bu taleplere destek vermişlerdir.

İlk olarak Mannheim'daki halk toplantısında ileri sürülen Mart talepleri 1. Halk silahlanmasını, yani subayların serbest seçimi ile halk milislerinin oluşturulmasını; 2. Basın özgürlüğünü; 3. Jüri mahkemelerinin kurulmasını ve 4. Ulusal bir meclisi talep etmiştir.⁴⁹ Bu taleplere dikkatle bakıldığında, bunların burjuvaziye hâkim güç statüsüne çıkarmayı hedeflediği görülebilmektedir.

⁴⁷ Fransa'daki Şubat Devrimi Almanca konuşulan bölgedeki gelişmeleri tetiklemiş olsa da Alman Devrimi'nin oradaki basit bir yansıması olmadığını, kendi nedenleri ve dinamiğine sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.

⁴⁸ Werner, s. 26.

⁴⁹ Werner, s. 27.

Devrimin başında, soylular çaresiz kalmış ve korkudan bir süreliğine çoğu talebe boyun eğmişlerdir. Hatta Prusya ve Avusturya gibi Birliğin daha büyük ve daha güçlü devletlerinde bile feodal hükümdarlar devrime boyun eğmek zorunda kalmışlardır.⁵⁰

Bir diğer talep ise “genelin güvenine sahip kişilerin”, taleplerin uygulanışını mümkün kılmak için devletlerin hükümetlerine dâhil edilmesidir. Ayrıca taleplere uygun olarak Frankfurt’ta bir ön-meclisin toplanması için de çağrı yapılmıştır. Bu Ön-Meclis, 31 Mart 1848 yılında Frankfurt’ta Paulskirche’de toplanmıştır. Ön-Meclis, Federal Meclis ile birlikte seçimleri hazırlayacak bir komite seçmiştir. Bu seçimler, devletler tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat oy hakkı Ön-Meclis tarafından yeterince tanımlanmadığı için -her özgür kişi seçime katılabilir- bazı devletlerde sadece devletten yardım alanlar seçime katılamazken birçoğunda gündelikçiler, işçiler vs. de seçime katılamamışlardır.⁵¹

Millet Meclisi ise Mayıs 1848’de toplanmıştır. Esas olarak burjuvazinin temsilcilerinden oluşan bu mecliste, küçük burjuvalar ve alt sınıflar neredeyse hiç temsil edilmemişlerdir.⁵² Meclis içerisinde siyasal sağdan liberal bir ortaya, oradan radikal sola kadar çeşitli fraksiyonlar yer almıştır. Buna bağlı olarak da Devrim’e ilişkin konularda ortak bir görüş bulunmamıştır.

28 Haziran günü “Almanya için Geçici bir Merkez Otorite Oluşturulması” ile ilgili bir kanun kabul edilmiştir. 29 Haziran’da ise Arşidük Johann bu kanun uyarınca Naip ilan edilmiştir.⁵³

⁵⁰ Werner, s. 122-134.

⁵¹ Werner, s. 68.

⁵² Millet Meclisi’nin bileşimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Werner, s. 70-71.

⁵³ Werner, s. 78-79.

Sonraki aylarda Millet Meclisi'nin zayıflığının ilk kez ortaya çıktığı büyük bir kriz (Eylül krizi) yaşanmıştır. Kriz, Prusya ile Danimarka arasındaki savaşı bitiren ateşkesin imzalanmasından sonra ortaya çıkmıştır.⁵⁴ Merkez Otorite ile ilgili kanun devletlere imkân tanımamasına rağmen, Prusya Kralı ateşkes imzalamıştır. Millet Meclisi önce bu antlaşmaya karşı çıkmış, sonrasında ise bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Meclis'in Prusya karşısındaki teslimiyetinden sonra kanlı huzursuzluklar başlamıştır. Millet Meclisi, halk toplantılarını yasaklayarak cevap vermiştir. Meclis, ayrıca bazı devletleri, basın ve dernekleşme özgürlüklerine karşı harekete çağırmıştır.⁵⁵

Bu gelişmelerin yanı sıra Millet Meclisi, anayasa hazırlama görevine de başlamıştır. Meclis, anayasanın diğer önemli sorunlarıyla ilgilenmeden önce temel hakları belirlemeye çalışmıştır.⁵⁶ 20 Aralık 1848'de kabul edilen ve 28 Aralık'ta yürürlüğe giren "Alman Halkının Temel Haklarına İlişkin Kanun" bütün vatandaşların hukuk önündeki eşitliğini ifade etmiş, adalet ve idareyi tıpkı kilise ve devlet gibi ayırmış, basın, inanç ve vicdan, dernek ve toplantı özgürlüğünü ve oturma ve çalışma hakkını tanımıştır.⁵⁷ Bu temel haklar bazı devletler tarafından kabul edilmiş, fakat Prusya, Avusturya, Bavyera ve Hannover gibi daha büyük devletlerce kabul edilmemişlerdir. Bu, Eylül krizinden sonra, Devrim'in aldığı ikinci büyük darbe olmuştur.⁵⁸

⁵⁴ Bu savaş, nüfusu Alman çoğunluğundan oluşmasına rağmen Danimarka Kralı egemenliği altında bulunan Schleswig'i daha sıkı entegre etmeye kalktığı için çıkmıştı. Bu gelişme Alman halkında, özellikle devrimden önce de Almanya'nın ulusal birliğini hedef alan milliyetçi hareket içerisinde, büyük bir tepkiye yol açmıştı.

⁵⁵ Werner, s. 90-93.

⁵⁶ Bu sorunlar arasında Devlet Başkanı sorunu ve ulus-devletin Küçük mü Büyük Almanya mı olacağı sorunu yer alıyordu.

⁵⁷ Werner, s. 96-98.

⁵⁸ Werner, s. 98.

Çeşitli fraksiyonlar arasında yeni ulus devletin kapsamı ve rejimi hakkındaki kavga devam etmiştir. Bu kavga, Meclis'in Küçük Almanya çözümü lehinde karar vermesiyle ve Devlet Başkanlığı konusunda bir uzlaşıyla sonlanmıştır. Bu uzlaşıya göre Devlet Başkanı veto hakkına sahip veraset usulü İmparatorluk olacaktır. Bu çözüme göre yeni ulus devletin başı Prusya Kralı olacaktır. Fakat Devrim, Prusya Kralı, İmparatorluk tahtı davetini reddedince dramatik bir hal almıştır. Bunun üzerine, 4 Mayıs 1849'da Millet Meclisi halkı anayasayı tanımaya ve geçerlilik kazandırmaya çağırılmış, bu ise Anayasa Kampanyası olarak bilinen olaylara yol açmıştır.⁵⁹

Kısa bir süre sonra Milletvekillerinin çoğu Meclis'ten ya çekilmiş ya da kendi devletleri tarafından geri çağırılmışlardır. Meclis'in geri kalanı Stuttgart'a sürülmüş, burada da Prusya birlikleri tarafından dağıtılmıştır. Bazı devletlerde Anayasa Kampanyası döneminde tekrar ayaklanmalar meydana gelmiştir. Bunlar Prusya birliklerinin de yardımıyla şiddetle bastırılmışlardır.

Devrimin başarısızlığının nedenleri üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı tarihçilere göre devrim, burjuvazinin ihaneti yüzünden başarısız olmuş, diğer bazılarına göre ise yenilginin nedeni liberal cephenin homojen olmaması olmuştur.⁶⁰

Başarısızlığın sebepleri her ne olursa olsun, daha önce anlatılmış olan Mart taleplerinin yanı sıra küçük burjuva ve daha alt katmanların da çeşitli talepleri olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bunlar, devletlerin sosyal ve ekonomik durumuna göre değişiklik göstermiştir. Bu talepler ve bunların siyasi mücadeledeki yansımaları toplumsal sınıfların devrim sürecine katılımlarını şekillendirmiştir.

⁵⁹ Werner, s. 110.

⁶⁰ Dieter Langewiesche, "Einleitung", *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 15.

Köylülerin ve işçilerin taleplerine örnek olarak iki belge sunulabilmektedir. Bunlardan biri Neuhütten kaynaklı ve bir devlet yetkilisinin gözünden köylülerin Mart 1848'deki ruh halini yansıtmaktadır: “Bu baskıyı ne şimdi ne başka zaman kaldıramazlar, köpek gibi yaşamaktansa ölmek istiyorlar; diğerleri gibi insan olmak istiyorlar ... İki sülük kanlarını emiyor, Gremming Hükümdarlığı ve Weiler Hükümdarlığı, devlet ise cabası.”⁶¹ İkinci belge Stuttgart'taki işçilerin bir dilekçesidir. Burada işçiler genel seçim hakkı, sosyal koşullarının iyileştirilmesini, çalışma saatlerinin kısaltılmasını ve fabrika sahipleri ve resmi daireler tarafından saygın muamele görmeyi talep etmektedirler.⁶² Zanaatçılar da kendi taleplerini sunmuşlardır. Sanayileşme sonucu işlerini kaybeden ya da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olan ve fabrika işçisi durumuna düşmüş olan zanaatçılar, bu sanayileşmeye karşı, kendi işletmelerinde tekrar zanaat ustası olabilecekleri lonca düzeninin yeniden kurulmasını talep etmişlerdir.⁶³ Değişik toplumsal kesimlerin birbirinden farklı talepleri ve birleşik bir devrimci iradenin eksikliği, gericiliğe karşı cepheyi zayıflatıp yenilgiye sebep olmuştur.

Feodal vergilerin ve serflik düzeninin kalıntılarının kalkmasını isteyen köylüler, talepleri karşılandıktan sonra devrimci mücadeleden çekilmişlerdir. Bu dönemde henüz sınıf bilincine sahip bir proletarya olmayan işçi sınıfı, hukuki eşitliği talep etmiş ve ayrıca ekonomik sorunlarına çözüm, hatta kısmen sosyalist bir çözüm istemiştir. Fakat bu hedefe ulaşacak güce sahip değildir. Hedefi, yönetici sınıflar çevresine dâhil olmak olan burjuvazi ise bir yandan feodal rejime karşı mücadele ederken diğer yandan da anarşi ve sosyalizmden ürkmektedir. Onlar, feodal mülkiyetin kaldırılmasının

⁶¹ Kaschuba, s. 67.

⁶² Kaschuba, s. 67.

⁶³ Stadelmann, s. 28.

burjuvazinin de mülksüzleşmesine yol açabileceğinden korkmaktadırlar.⁶⁴ Bu korku, devrimin taşıyıcı gücü olan küçük burjuvazi için de geçerlidir.⁶⁵ Bunlar siyasi hayatta bir demokratikleşme istemişler fakat aynı zamanda işçi sınıfının çıkarı doğrultusunda bir alt-üst oluştan çekinmişlerdir.

Buna ilişkin Karl Griewank şöyle yazmaktadır: “Sosyal alt-üst oluştan duyulan korku devrimci yönelimler arasındaki uçurumu esas olarak derinleştirdi ve böylece devrimin başarısızlığının nedenlerinden biri oldu.”⁶⁶ Burjuvazinin “kızıl demokrasi” korkusu, kitlelerin üzerindeki etkilerini kullanmaları için kiliselere seslenecek, seçim hakkının kısıtlanmasını talep edecek, yerli ve hatta yabancı silahlı kuvvetlere sığınacak kadar ileriye gitmiştir.⁶⁷

1.1.1.c. Devrim Sonrası

Bundestag olarak anılan Federal Meclis, 1848-49 Devrimi'nin bastırılmasından sonra, 1850 yılında, yeniden canlandırılmış ve Devrim süresince bazı devletlerde kabul edilen temel hakları ve devrimci reformları kaldırma ve devletleri gerektiğinde buna zorlama kararı almıştır.⁶⁸ Böylece, aslında, Restorasyon döneminin gerici siyasal

⁶⁴ Theodore S. Hamerow, “1848 (1967)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 126. Milli Meclis'in Ekonomik Politik komitesinin görüşleri için bkz. Hamerow, s. 126-127.

⁶⁵ Friedrich Meinecke, “1848 - Eine Saekularbetrachtung (1948/1979)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 49.

⁶⁶ Karl Griewank, “Ursachen und Folgen des Scheiterns der deutschen Revolution von 1848 (1950/1972)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 68; Stadelmann'da bu korku “jakoben bir terör ve kızıl bir cumhuriyet korkusu” olarak ifade edilmektedir. Bkz. Stadelmann, s. 34.

⁶⁷ Jacques Droz, “Die Deutschen Revolutionen von 1848 (1957)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 112.

⁶⁸ Werner, s. 149.

sistemi yeniden canlanmış olmaktadır. Dieter Wittich, buna ilişkin Engels'ten yaptığı bir alıntıda şöyle demektedir: "... 'geçmişin güçleri' tekrar 'günümüzün güçleri' oldu."⁶⁹

Fakat 1848-49 Devrimi başarısız bir devrim olmasına rağmen, bazı kalıcı kazanımlar da elde etmiştir. Bunlar arasında, her şeyden önce köylülerin kurtuluşu yer almaktadır. Bu konuda Droz şöyle demektedir: "Birkaç devlette köylü irtifak haklarının ve belirli feodal kalıntılarının kaldırılışı, toplumun, artık Mart öncesindekiyle aynı olmayan çehresinin değişmesine katkıda bulundu."⁷⁰

Devrimin diğer başarıları bir anayasanın yürürlüğe girmesi, Prusya'da anayasal bir sistemin oluşturulması, ayrıca devrimden önce bir anayasa kabul etmiş olan devletlerde mevcut olanın modernleştirilmesi olmuştur.⁷¹ Bunun ötesinde bazı idari ve adli reformlar, özellikle de idareyle adliyenin ayrılması kalıcı olmuştur.⁷²

Her ne kadar sınırlı bir şekilde de olsa, devrimin önemli bir başarısı burjuvazinin yönetici sınıflar arasına alınmasıdır. Gerçi, burjuvazi rejimi belirleyecek kadar güçlü ya da birlik halinde değildir, fakat en azından, halen hâkim güç olan toprak soyluluğun gericiliğini eski düzendeki gibi yürütememesini, anayasal çerçevede kalmasını sağlamıştır.⁷³

Alman ulus devleti sorununda Prusya Kralı önderliğinde Küçük Almanya çözümü fikri, sonradan gerçekleşen bir modeldir. Paulskirche'deki Millet Meclisi'nin

⁶⁹ Karl Vogt, "Physiologische Briefe für Gebildete aller Staende", *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 1, Berlin 1971b, s. 7.

⁷⁰ Droz, s. 91.

⁷¹ Droz, s. 91.

⁷² Werner, s. 152.

⁷³ Droz, s. 91.

anayasa ve temel haklar üzerine çalışmaları da Alman toplumunun sonraki gelişmesinde örnek oluşturmuştur.⁷⁴

Devrim'in belki de en önemli başarısı, en azından entelektüel hayat açısından, geniş bir siyasi kamuoyu yaratmasıdır. Böylelikle, siyaset sadece siyasal seçkinlerin işi olmaktan çıkmıştır.⁷⁵

Devrim'in bastırılmasından sonraki ekonomik gelişme ile ilgili Walter Schmidt, *Die deutsche Revolution von 1848/49* (1848/49 Alman Devrimi) isimli kitapta yayımlanan makalesinde, burjuvazinin devrim sayesinde elde ettiği siyasal kazanımları endüstriyel gelişme için kullandığını yazmaktadır. "Gericiliğe karşı elde edilen bütün imtiyazlar, sonuçta kapitalizmin daha fazla uygulanmasını kolaylaştırıyor, sanayi devrimini hızlandırıyor ve böylelikle modern bir sanayi proletaryasının oluşmasına neden oluyordu."⁷⁶ Kaebler da 1948 yılında yayımlanmış olan anı yazısında devrimi şöyle değerlendirmektedir: "Ve yine de - 18 Mart boşuna değildi. Burjuva ekonomisinin üretici güçlerinin gelişme olanağını yaratmıştır."⁷⁷

1.1.2. XIX. Yüzyılda Düşünce Hayatı

XIX. yüzyılda Almanca konuşulan bölgedeki düşünce hayatı tıpkı maddi hayat gibi feodal siyasal rejimin gericiliği tarafından belirlenmektedir. Kilise, bu dönemde

⁷⁴ Werner, s. 152.

⁷⁵ Werner, s. 152-153.

⁷⁶ Walter Schmidt, "Zur historischen Stellung der deutschen Revolution von 1848/49 (1971)", *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 147.

⁷⁷ Laurenz Demps, "18. März 1948. Zum Gedenken an 100 Jahre Märzrevolution in Berlin", *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 15.

hala çok önemli bir rol oynamaktadır. Hıristiyanlık ve onun kurumu olan Kilise, hala hayat, bilinç ve davranış için belirleyici güçtür. Kısacası XIX. yüzyılın Alman bölgesinde toplum, kültür ve aynı zamanda devlet, kilisenin egemenliğindedir.⁷⁸

Tıpkı demokrasi ve hukuk için ileri sürülen burjuva siyasal taleplerine karşı olduğu gibi ateist ve laik görüşlere ve onların savunucularına karşı da hareket eden gericilik, üniversitelere de hâkimdir. Bu gericiliğin hedefi, mutlakiyetçi feodal iktidarı destekleyen Hıristiyan dünya görüşünü, devrimci burjuvazinin ve onların dünya görüşlerinin saldırılarına karşı korumaktır. Gericiliğin bu takibatı yüzünden birçok Alman bilim adamı ve düşünürü yurtdışına kaçmak zorunda kalmıştır - Karl Vogt da bunların arasındadır.⁷⁹

Mart öncesinin akademik yaşantısında önemli bir konu, üniversite öğrencileri gibi yükseköğretim öğretmenlerinin de faaliyetlerini farklı ülkelerde sürdürebiliyor olmalarıdır. Bundan dolayı, muhafazakâr devletlerin birinden kaçmak zorunda kalan bilim adamı ve akademisyenler daha liberal devletlerin üniversitelerinde yer bulabiliyorlardı. Öğrenciler de saygın öğretmenleri takip edip öğrenimlerini başka devletlerde tamamlayabiliyorlardı. Bu, kişilerin ve fikirlerin dolaşımına yol açmıştır.⁸⁰

Felsefi-ideolojik düzlemin yanı sıra, siyasi-örgütsel düzlemde de üniversiteler önemli bir rol oynamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Mart öncesinde muhalif bir

⁷⁸ Annette Wittkau-Horgby, *Materialismus - Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998, s. 242.

⁷⁹ İlerleyen yıllarda bilimsel materyalizmin en önemli temsilcilerinden biri haline gelen Karl Vogt ilk kez 1835 yılında yurtdışına kaçmak zorunda kalmıştır. Bkz. Frederick Gregory, *Scientific Materialism in nineteenth-century Germany*, Reidel 1977, s. 55.

⁸⁰ Rüdiger vom Bruch, "Die Universitäten in der Revolution von 1848/49. Revolution ohne Universität - Universität ohne Revolution?", *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 142.

örgütlenme olarak ‘Kardeşlikler’ oluşmaya başlamıştır. Tıpkı öğrenciler arasında olduğu gibi, kısmen onlarla temas halinde, muhalif akademisyenler de vardır. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, ne öğrenciler arasında ne de akademisyenler arasında yekpare bir cephe vardır. Öğrenci inisiyatifleri yekvücut değildi, hatta eşit vatandaşlığın savunucuları ile kurumsal ayrıcalıkların taraftarları arasında gerginlikler de vardı.⁸¹

1.1.2.a. Doğa Bilimleri

Tek tek bilim dallarında yeni elde edilen bilgilerin yanı sıra bu bilim dallarının birbirleriyle olan ilişkileri de önemlidir. XIX. yüzyılın başında doğa bilimleri - fakat optik, elektrik bilimi, manyetizma gibi aynı bilimin farklı dalları da- kendilerine özgü teorik yaklaşımlara ve metotlara sahip birbirinden bağımsız dallar oluşturuyorlardı.⁸² Sadece tekil bilim dallarındaki gelişme ve bu gelişme sonucu mümkün hale gelen yeni disiplinlerin oluşumu, 1830’lardan itibaren, önce doğa bilimleri içerisinde, sonrasında ise sosyal bilimler içerisinde de bir birleşmeye yol açmıştır. Buna örnek olarak manyetizma ile elektrik bilimi arasında bağ kurulması ile oluşan bir öğretiyen elektromanyetizma ya da kimyasal ve fiziksel yasaların canlılara uygulanmasıyla oluşmuş olan fizyoloji bilimi verilebilir.⁸³

Doğa bilimlerinin kazanımlarının XIX. yüzyılda felsefe üzerindeki önemli etkisinden dolayı en önemlileri aşağıda kısaca açıklanacaktır. Bunlar enerjinin korunumu kanunu, astronomideki gelişmeler ve spektral analiz, atom kuramı, fizyoloji alanındaki gelişmeler, laboratuvarında organik maddenin sentezi, hücre kuramı, kendiliğinden oluşum ve evrim kuramıdır.

⁸¹ Bruch, s. 151.

⁸² Schnaedelbach, s. 98.

⁸³ Schnaedelbach, s. 99.

Enerjinin Korunması Yasası

Materyalist felsefenin argümanları açısından büyük öneme sahip Kütlenin Korunması ile ilgili doğa kanunu XVIII. yüzyılda Fransız bilim adamı Antoine Laurent de Lavoiser (1743-1794) tarafından formüle edilmiştir. Materyalizm açısından kütlenin korunumu kadar büyük bir öneme sahip olan bir diğer yasa olan termodinamiğin birinci yasası ya da enerjinin korunumu yasası ise ancak XIX. yüzyılın ilk yarısının sonuna doğru formüle edilebilmiştir. Bu iki doğa kanunu, eski bir materyalist tez olan maddenin nihayetsizliğini ve ayrıca maddeye ayrılmaz bir şekilde bağlı olan hareketin yok edilemezliğini tasdik etmiştir.⁸⁴

XIX. yüzyılın başlarında ısının hareketi anlamına gelen termodinamik alanında çok sayıda fizikçi araştırmalar yürütmüştür. Yapılan çalışmalar sonucu ısının ağırlığı olmayan esrarengiz bir sıvı değil, bir tür enerji olduğu anlaşılmıştır. Diğer yandan mekanik iş olarak ifade edilen şeyin de bir tür enerji olduğu ve bu enerjilerin birbirine dönüşebileceği ortaya çıkmıştır.⁸⁵

Tüm bu çalışmaların sonucunda, 1840'lı yıllara gelindiğinde, enerjinin yoktan oluşmadığı ve var olanın da yok olmadığı anlaşılmıştır. Bu ise Enerjinin Korunumu Kanunu ya da Termodinamiğin Birinci Kanunu adını almıştır.⁸⁶ Bu kanunu ilk ifade eden ise 1847 yılında Alman fizikçi Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894) olmuştur.⁸⁷

⁸⁴ Vogt, 1971b, s. 9.

⁸⁵ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, Çevirenler: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feza Günergun, Ankara 2003, s. 498.

⁸⁶ İsaac Asimov, *A short history of chemistry*, London 1972, s. 146.

⁸⁷ Ronan, s. 498.

Enerjinin Korunumu Kanunu'nun ortaya çıkarılmasında önemli bir rol üstelenen diğer bilim adamlarından ikisi ise İngiliz fizikçi James Prescott Joule (1818-1889) ve Alman fizikçi Julius Robert von Mayer (1814-1878) olmuştur.⁸⁸

Sonrasında yapılan çalışmalar ise termodinamiğin ikinci yasasının da formüle edilebilmesini sağlamıştır. 1850 yılında Alman fizikçi Rudolf Julius Emanuel Clausius (1822-1888) tarafından ifade edilen bu yasaya göre, izole bir sistemde enerji aktarımı olduğunda entropi de artacaktır.⁸⁹ Dolayısıyla, sonsuza dek kendi kendine çalışabilecek herhangi bir devridaim makinası mümkün değildir.

Bilimsel bir dünya görüşünün önemli savunucularından biri olan Haeckel, söz konusu termodinamik kanunlarından birincisini tamamen savunurken ikincisinin ise kesinlikle yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bu kanun evrenin sınırlı kısımları için doğru olabilir, fakat evrenin tümü göz önüne alındığında, termodinamiğin ikinci yasası ile çelişen Devridaim Makinası tasviri uygun olmaktadır.⁹⁰

Gök Mekaniği ve Laplace'ın Şeytani

Her ne kadar matematiğin astronomiye uygulanışı çok daha eskilere dayansa da, bu alanda Pierre-Simon Laplace (1749-1827) önemli bir çalışma yapmıştır. Laplace, eseri *Gök Mekaniği*'nde (5 cilt, 1798-1825) kütle çekiminin astronomiye uygulanışını incelemiştir.⁹¹ Bunun da ötesinde, astronomi bilgileriyle bağlantılı olarak, determinist bir dünya anlayışını savunmuştur. Ona göre, bütün doğa kanunları ve başlangıç konumlarının bilinmesi kaydıyla bütün taneciklerin konum ve hızlarını, geçmiş

⁸⁸ Asimov, s. S. 146.

⁸⁹ Asimov, s. 147.

⁹⁰ Ernst Haeckel, *Die Weltraetsel*, Altenburg 1899, s. 123

⁹¹ Ronan, s. 415.

durumlarını ve ayrıca gelecekteki konum, hız ve durumlarını belirlemek mümkündür. Laplace bütün bu bilgilere sahip olan hayali bir Şeytan'ın, evrenin ve bu evren içerisinde var olan her şeyin geçmişini bilmesinin ve geleceğini öngörmesinin mümkün olacağını öne sürmüştür. Bu hayali varlık Laplace'ın Şeytanı olarak adlandırılmıştır.

Astronomi alanında gözlemsel verilerin yanı sıra matematiksel hesaplamaların önemi XIX. yüzyılın ortalarına doğru yapılan bir keşif ile daha da iyi anlaşılmıştır. 1840'lı yıllarda Uranüs'ün yörüngesinin olması gerekenden farklı olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıktan, Güneş'ten daha da uzakta başka bir gezegen olduğu sonucu çıkmıştır. Gezegenin varlığı ve konumu ise hesaplamalar ile belirlenmiş ve sonrasında da bu hesaplamalara dayanarak gözlemsel olarak keşfedilmiştir.⁹²

Gerek astronomi alanındaki bu başarılar ve gerekse Laplace'ın Şeytanı fikri, mekanik dünya algısının oluşması ve güçlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Spektral Analiz ve Astrofizik

XIX. yüzyılın başlarında evrenin yapısıyla, matematiksel modeli ve gök cisimlerinin hareketiyle ilgili fikirler ve bilimsel kuramlar bulunmaktaydı. Ancak gök cisimlerinin fiziksel ve kimyasal bileşimi ile ilgili pek bir bilgi yoktu.⁹³

Bu alandaki gelişmeler ancak fizik ve astronominin birleşiminden yeni bir bilim dalının temelini atılmasıyla mümkün olmuştur. Bu ise ancak yeni bir metodun, spektral analizin geliştirilmesinden sonra olabilmıştır. Spektroskopun ilk kullanımı her ne kadar Newton'un optik çalışmalarına kadar geri gitse de, astrofizik bağlamında spektral

⁹² Ronan, s. 526.

⁹³ Charles J. Singer, *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, Oxford 1941, s. 269.

analizin ilk örnekleri ya da güneş ışığı spektrumunun ilk incelemeleri 1802 yılında W. H. Wollaston ve sonrasında 1814 yılında ise Joseph Fraunhofer tarafından gerçekleştirilmiştir. 1859 yılına gelindiğinde ise Heidelbergli iki profesör, Gustav Robert Kirchhoff (1824-1887) ve R. W. Bunsen (1811-1899), spektrumdaki ya da tayftaki bazı belirli renklerin belirli maddelerle ilişkili olduğunu göstermeyi başarmışlardır.⁹⁴ Böylece, gök cisimlerinin de esir gibi kendilerine özgü bir elementten değil de, Dünya ile aynı elementlerden oluştuğu anlaşılmıştır.

Sonraki çalışmalarla hem kimya alanında yeni birçok elementin keşfi, hem de güneşin kimyasal yapısı ile ayrıntılı bilgiler elde etmek mümkün olmuştur. Ayrıca, yıldızların hareketleriyle ilgili de bu spektral analiz ve astrofizik bilimi sayesinde önemli bilgiler elde edilmiştir.

Bu alandaki gelişmelerin mantıksal sonucu, evrendeki her yerin, en uzak yıldızların dahi, yeryüzüyle aynı kimyasal yapıya sahip olduğu ve dolayısıyla da dünyada geçerli olan doğa kanunlarının evrenin geri kalanında da geçerli olduğu iddiası olmuştur.

Atom Kuramı

XIX. yüzyılda doğa bilimleri alanında bir diğer önemli başarı ise maddenin yapı taşlarıyla ilgili olmuştur. İngiliz kimyager John Dalton (1766-1844), 1803 yılında kuramını ileri sürdüğünde maddenin en küçük yapıtaşı için, Demokritos'un anısına, "Atom" ismini kullanmayı sürdürmüştür.⁹⁵ 1808 yılında ise Atom Kuramı'nı daha

⁹⁴ Singer, s. 269-270.

⁹⁵ Asimov, s. 75.

ayrıntılı bir şekilde açıkladığı *A New System of Chemical Philosophy* isimli çalışmasını yayımlamıştır.⁹⁶

Dalton'un bu modeline göre atomlar daha küçük parçalara bölünemeyen ve her elementin diğerlerine dönüşemeyen kendine özgü atomlardan oluştuğunu ileri sürmektedir.⁹⁷ Bu yönüyle Dalton'un Atom Modeli, simya çalışmalarının imkansızlığını bilimsel olarak göstermiştir.⁹⁸

Dalton'a göre kimyasal tepkimeler de bu atomların birleşmesi veya ayrışmasından ibarettir.⁹⁹ Dolayısıyla onun görüşüne göre, kimyasal tepkimelerde madde yeniden var edilip yok edilmemektedir. Her ne kadar atomlar doğrudan ya da mikroskop ile dahi görülemez ve tartılamasa da, Dalton, sabit bir hacimde her zaman aynı miktarda atomun bulunacağını kabul ederek bunların bağıl ağırlıklarını hesaplayabilmiştir.¹⁰⁰ Ronan, Dalton'un Atom Kuramı'nı şöyle değerlendirmektedir: "Elbette ki atom teorisi yeni değildi: eski Yunan'da bir atom teorisi vardı ve Boyle da, çok ilkel de olsa atom fikrini benimsemişti. Ancak Dalton'un teorisi, daha önceki atom teorilerinde görülmeyen bir kesinliğe sahipti. Bu teori, atomların bağıl ağırlıklarının, kimyasal reaksiyona giren maddenin tartılmasıyla bulunabileceğini ortaya koydu ve gerek kesinlik gerek anlayış bakımından bir devrim yaptı."¹⁰¹

⁹⁶ Asimov, s. 75.

⁹⁷ Asimov, s. 76. Ayrıca bkz. Ronan, s. 486-487.

⁹⁸ Asimov, s. 76.

⁹⁹ Ronan, s. 487.

¹⁰⁰ Ronan, s. 487.

¹⁰¹ Ronan, s. 487.

Organik Kimya

Doğa bilimleri alanında XIX. yüzyılda meydana gelen diğer bir önemli gelişme ise organik kimya alanının ortaya çıkması ve bu bilim dalının çalışmaları kapsamında inorganik maddelerden organik maddelerin sentezi olmuştur. Bu olay, canlıların kendilerini cansız maddelerden ayıran özel bir kuvvete ya da gizemli bir niteliğe sahip olduğunu iddia eden vitalizm¹⁰² görüşüne ağır bir darbe olmuştur. Çünkü vitalist görüşlere göre organik bileşikler ancak canlılar tarafından kendi bünyelerinde bu özel kuvvet sayesinde sentezlenebilmekte, canlının dışındaki ortamlarda ise üretilmemektedir.

Canlıların ürettikleri bileşiklere “organik” adı ilk kez 1807 yılında İsveçli kimyager Jöns Jacob Berzelius (1779-1848) tarafından verilmiştir. Berzelius su, tuz gibi cansız çevrenin bileşiklerine ise inorganik adını vermiştir.¹⁰³ Böylelikle kimya bilimi organik ve inorganik olarak ikiye ayrılmıştır.

Organik bileşiklerin inorganiklere kıyasla daha karmaşık olması ve inorganik bileşiklerin hem canlıda hem de canlının dışındaki çevrede bulunurlarken, organik bileşiklerin her zaman ya canlı bünyesinin içerisinde ya da bunun tarafından üretilip atılmış olmasından dolayı vitalizmin savunucuları, bu bileşiklerin üretiminin canlılara özgü bir yetenek, güç ya da ruha bağlı olduğunu öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla, bunlara göre, canlılar cansızların tabi oldukları doğa kanunlarına tabi değiller, ya da canlılara özgü, onlara ayırt edici özelliklerini veren başka kanunlara tabidirler.

¹⁰² Vitalizme göre canlılar kendilerine özgü bir yaşam kuvvetine sahiplerdir. Bu yaşam kuvveti, onların inorganik cisimlerle olan farklılığını belirleyen, canlılığın bir ilkesi ya da bir tür ruh olarak kabul edilmiştir. Mekanizm ise canlıların tıpkı cansızlar gibi aynı doğa kanunlarına tabi olduklarını ve canlıların, onları cansızlardan temelde ayıran bir ilke ya da ruha sahip olmadıklarını savunmaktadır.

¹⁰³ Asimov, s. 94.

Bu görüş, ilk ciddi darbesini 1828 yılında Alman kimyager Friedrich Wöhler'in (1800-1882) laboratuvar ortamında inorganik bileşiklerden üre sentezlemeyi başararak almıştır.¹⁰⁴ Bu başarı ile ilk kez, o güne kadar sadece canlı vücudunda bulunan bir molekül, laboratuvar ortamında inorganik maddelerden üretilmiştir.

Wöhler'in başarısı üzerine farklı kimyagerler farklı organik bileşiklerini laboratuvar ortamında sentezlemek için uğraşmışlar ve başarılar da kazanmışlardır. Bu kimyagerlerden biri de Wöhler'in öğrencisi olan Adolph Wilhelm Hermann Kolbe'dir (1818-1884). Kolbe, organik bir bileşik olan asetik asidi sentezlemiştir. Wöhler'in başarısına vitalistler, çıkış noktası olarak bir bileşik kullanmasını eleştirerek tepki göstermişlerdi. Kolbe ise asetik asidi sentezlerken, kimyasal tepkimeleri element halinden organik bileşiğe doğru tepkimeler zincirini göstermiştir. Dolayısıyla Wöhler'in üre sentezlemesi değilse bile Kolbe'nin başarısı vitalizme ağır bir darbe olmuştur.¹⁰⁵

Fizyoloji

1830'lardan itibaren felsefe üzerindeki en büyük etkiye, şüphesiz canlılık ile ilgilenen bilim dalları sahip olmuştur. Burada, özellikle fizyoloji alanındaki gelişmelerin büyük rolü vardır. Önceki yüzyıllarda fizyoloji tıbbi bilimlerin bir parçasıydı. Ancak XIX. yüzyılla birlikte fizyoloji tıptan ayrılmaya başlamış ve yaşam bilimlerinin bir dalı olarak yer edinmeye başlamıştır. Fizyolojinin amacı, canlılardaki fiziksel ve kimyasal süreçleri inceleyip açıklamak olmuştur.

Bu bilim dalındaki başarılar özellikle Vitalizm-Mekanizm kavgasının sonucu için belirleyici olmuştur. Bu dönemde canlılığa ilişkin çeşitli konularda önemli bulgular

¹⁰⁴ Asimov, s. 95.

¹⁰⁵ Asimov, s. 96.

elde edilmiş ve yeni anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında solunumun anlaşılması yer almaktadır, yani canlı bünyesi içerisinde havadan alınan oksijenin yanma tepkimesinde kullanıldığının anlaşılması. Diğer bir konu ise beslenme ve sindirim ile ilgilidir. Yapılan çalışmalar sonucunda sindirimin tamamen kimyasal bir süreç olduğu anlaşılmıştır.¹⁰⁶

Bu dönemde ayrıca sinir fizyolojisinde de önemli gelişmeler olmuştur. İstemli ve istem dışı kas hareketlerinin, reflekslerin ve duyuların anlaşılmasında elde edilen gelişmeler ve ayrıca bilinç, hafıza gibi ruhsal faaliyetlere ilişkin yeni gözlem ve deneysel bulgular, materyalistlere ruha ilişkin sorunlarda da görüşlerini bilimsel bir zeminde yayma fırsatı sunmuştur.

Bu disiplinden elde edilen bilgiler sayesinde, canlılık süreçlerinin cansız dünyada geçerli olan doğa kanunlarıyla açıklanabileceği anlaşılmıştır.

Hücre Kuramı

Yaşam bilimlerindeki bir diğer önemli başarı hücrenin anlamının keşfi olmuştur. ‘Hücre’ kelimesi (Latince Cellula) ilk kez biyolojide modern anlamda XVII. yüzyılda Robert Hooke (1635-1703) tarafından kullanılmış olsa da,¹⁰⁷ hücrenin anlamı ancak XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde anlaşılmıştır. 1838 yılında Mathias Jacob Schleiden (1804-1881) bitkiler üzerine yaptığı çalışmalarda bitkinin bütün kısımlarının hücrelerden oluştuğunu keşfetmiştir.¹⁰⁸ Schleiden, hücre duvarının yanı sıra,

¹⁰⁶ F.S. Bodenheimer, *The history of biology*, London 1958, s. 121-131.

¹⁰⁷ Ronan, s. 437.

¹⁰⁸ Wittkau-Horgby, s. 47.

protoplazma ve hücre çekirdeğini de fark etmiştir. Schleiden aynı zamanda, yeni hücrelerin bu çekirdeklerin tomurcuklanmasıyla oluştuğuna inanmıştır.¹⁰⁹

Schleiden'in ortaya attığı bu Hücre Kuramı'nı, Theodor Schwann (1810-1882) hayvanlar üzerine yaptığı gözlemlerle geliştirmiştir. Schwann, bütün hayvansal dokuların hücrelerden oluştuğunu göstermiştir. Hatta kıkırdak gibi mikroskop altında incelendiğinde hücresel yapısı görülemeyen dokuların bile, ilk başta hücrelerden oluştuğu ve kıkırdığın bu hücrelerin salgısı olduğunu ortaya çıkarmıştır.¹¹⁰

Schwann ayrıca yumurtaların yapısını da incelemiş ve bunların da hücre yapısında olduğunu görmüştür. Bunun sonucunda ise canlıların tek bir hücreden başladığı, bu hücrenin bölünmesi ile geliştiği ve büyüdüğü sonucuna varmıştır.¹¹¹

Sonuç olarak, bu iki bilim adamının geliştirdiği ve Hücre Kuramı olarak da adlandırılan bu kurama göre bütün bitki ve hayvanlar hücrelerden oluşmaktadır. Her hücrenin organizmanın parçası olarak sahip olduğu yaşamdan ayrı olarak tek başına da bir yaşamı vardır.¹¹²

Hücre Kuramı ile ilgili bir diğer önemli gelişme ise Rudolf Virchow'un (1821-1902) çalışmaları ve görüşleri olmuştur. Virchow, 1858 yılında yayımlanan *Cellular Pathology* başlıklı eserinde hastalıkların ya hücrelerde bir bozukluğun sonucu ya da yabancı hücrelerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹¹³

¹⁰⁹ Bodenheimer, s. 119.

¹¹⁰ Bodenheimer, s. 120.

¹¹¹ Ronan, s. 477.

¹¹² Bodenheimer, s. 120.

¹¹³ Bodenheimer, s. 120.

Kendiliğinden Türeme

Canlılığın, cansız maddeden oluşması fikrine Antik Çağ'dan itibaren çeşitli filozofların eserlerinde rastlanmaktadır. Bu kendiliğinden oluş görüşü XIX. yüzyılda, en azından basit canlılar için, hala savunulmaktadır. Bilimsel materyalizmin temsilcileri de bu görüşü savunanlar arasında yer almışlardır, çünkü kendiliğinden türeme ile canlıların cansız maddelerden ortaya çıkışı mümkün kabul edilmektedir. Bu ise canlıların bir yaratıcı olmaksızın da ortaya çıkabileceği anlamına gelmektedir.

Bu dönemin bilimsel materyalistleri hücre kuramını, dünyadaki yaşantının cansız maddeden kendiliğinden ortaya çıkmış olabileceğinin ispatı olarak değerlendirmişlerdir. Bunu, bireysel yaşamın, hücrelerin, maddenin bölünmesi ve kaynaşması sonucu oluştuğu gerçeğiyle temellendirmektedirler.¹¹⁴ Wöhler'in ve organik kimya alanındaki diğer deneysel çalışmalarının sonucu da materyalistler tarafından kendi tezlerinin kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Kendiliğinden türeme ile ilgili tartışmalar ancak Pasteur'ün araştırmalarını 1861 yılında yayımlamasıyla bitmiştir.¹¹⁵

Evrin Kuramı

Charles Darwin tarafından 1859 yılında yayımlanan eseri *Türlerin Kökeni*'nde ileri sürülen evrim kuramı belki de bu yüzyılda ifade edilen en önemli bilimsel kuramdır. Bu dönemde en çok tartışılan kuram olduğu ise kesindir. Bunun nedeni, Darwin'in "muhteşem tür çeşitliliğinin meydana gelişinin açıklanmasında planlayan tanrısal bir aklın varsayımı illa gerekli değil"¹¹⁶ demesine bağlanabilmektedir. Bu

¹¹⁴ Wittkau-Horgby, s. 72. 19. yüzyılın Materyalizm Kavgası'nda, karşıtları bu görüşlere karşı çıkarken materyalistler kendiliğinden türeme olasılığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

¹¹⁵ Modern bilimin bugünkü bilgi seviyesinde kendiliğinden türeme çürütülmüş kabul edilmektedir. Sadece dünyada yaşamın ortaya çıkışı sırasında ve gezegenin yaklaşık 4 milyar yıl önceki koşullarında, basit tek hücrelilerin organik moleküllerden meydana gelişini mümkün görmektedir.

¹¹⁶ Wittkau-Horgby, s. 133.

yorum sebebiyle ve yeryüzündeki en karmaşık canlıların dahi yeterli bir süre içerisinde daha basit olanlardan adım adım farklılaşarak oluşabileceği fikrinden dolayı Darwin'in kuramı dinî dünya algısına karşı mücadelenin odak noktası haline gelmiştir.

Bununla birlikte Darwin'den önce de canlıların evrimsel bir süreç sonucunda birbirlerinden türediklerine dair görüşler bulunmaktadır. Antik Çağ'dan itibaren, bazı düşünürlerde daha yüksek canlıların daha düşük olanlardan türediklerine dair fikirler bulunmaktadır. Bu fikirleri, bir yandan gözlemlere dayanmayan spekülasyonlar oldukları diğer yandan da türemenin mekanizmasına ilişkin bir fikir ileri sürmedikleri için Evrim Kuramı'ndan ayrı tutmak doğru olacaktır. Aynı şekilde XVIII. yüzyılda ileri sürülen bazı fikirleri de, örneğin Didérot, Erasmus Darwin, Buffon, vs., spekülatif oldukları için modern evrim kuramının başlangıcı kabul etmek doğru olmayacaktır.¹¹⁷

Modern anlamda evrim (ya da transformizm) ise Jean Baptiste de Monet Lamarck (1744-1829) tarafından ilk kez 1809 yılında yayımlanan *Philosophie Zoologique* ile öne sürülmüştür. Özellikle canlıların dönüşümünün ya da evriminin mekanizması konusundaki görüşleri hatalı olmakla birlikte, Lamarck'ın kuramı bilim ve düşünce tarihinde önemli bir rol oynamıştır.

Darwin'in evrim kuramı XIX. yüzyılın kavgalarında da önemli bir rol oynamıştır. Bilimsel Materyalizm'in en önemli temsilcilerinden ve savunucularından biri olan Ludwig Büchner, Darwin'in kuramını dünya görüşüne dâhil etmiş ve eserlerinde bunu yaymıştır.

¹¹⁷ Benzer bir görüş için bakınız Bodenheimer, s. 136.

Darwinizm Kavgası'nın önemli figürlerinden biri olan Ernst Haeckel de, görüşleri Darwin'inkilerle tam olarak örtüşmese de evrim kuramının savunucularından olmuştur. *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Doğal Yaratılış Tarihi) isimli eserinde Darwin ve Lamarck ile bağlantılı bir şekilde kendi türeyiş öğretisini anlatmıştır.

Bir yandan Darwin'in evrim kuramı, diğer yandan yeryüzündeki yaşamın ortaya çıkışına dair başka materyalist görüşler, bilimsel materyalistlere, türlerin oluşumunu kendi dünya görüşlerine uygun bir şekilde açıklamalarına imkân sağlamıştır. Materyalistler, bu sayede dinî açıklamaları dünya algısının bu alanından sürebilmişlerdir.

Bu yeni bilgilerin düşünce hayatı bağlamında bir sonucu, bunlar aracılığıyla dinî-spiritüel dünya algısının dogmalarının ve iddialarının çökmüş ya da en azından yıpranmış olmalarıdır. Böylelikle doğadaki gerçek yapısal bağlantıları anlamak mümkün hale gelmiştir. Bu ise gelişimsel bir düşüncenin ortaya çıkışına yol açmıştır.¹¹⁸

1.1.2.b. Felsefe¹¹⁹

Alman felsefesi tarihi açısından XIX. yüzyılı üç kısma ayırmak mümkündür.¹²⁰ Bununla birlikte, bu ayrımın yapay bir ayrım olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Bu ayrıma göre, ilk kısım yüzyılın ilk üçte birini kapsamaktadır. Bu dönemin Alman felsefesine Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) damgasını vurmuştur. Bu

¹¹⁸ Dieter Wittich, "Einleitung", *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 1, Berlin 1971, s. LII.

¹¹⁹ XIX. yüzyılın Alman felsefesinin bütün boyutlarıyla ele almak bu çalışmanın amacı olmadığı için burada Hegel, Nietzsche ve Yeni-Kantçılık üzerinde durulmayacaktır.

¹²⁰ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007a, s. 8.

dönem, 1831 yılında Hegel'in ölümü, Schopenhauer'in Berlin'den ayrılışı ve akademik kariyerinin sona erışı ve 1832 yılında Goethe'nin ölümüyle 1830'lu yıllarda son bulmuştur.¹²¹ Albert Lange'ye göre ise Almanya'da idealist dönemin son bulmasına yol açan belirleyici olay, Fransa'daki 1830 Temmuz devrimi olmuştur.¹²²

XIX. yüzyılın ikinci üçte biri ile birlikte, 1830'lu yıllarda Hegel'in idealist felsefesine yönelik yavaş yavaş materyalist bir temelde eleştiriler öne çıkmaya başlamıştır. Burada, Genç-Hegelci çevrelerden gelen ve gençliğinde Hegel'in derslerine de katılmış olan Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) önemli bir rol oynamıştır.

1830 yılında Feuerbach ruhun ölümsüzlüğü fikrini reddettiği *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler) adlı eserini yayımlamıştır. Hegelci bir açıdan yazılmış olan bu eseri anonim olarak yayımlamış olsa da, yazarının Feuerbach olduğu ortaya çıkmış ve bunun üzerine üniversitesinden kovulmuştur.¹²³ 1837 yılında, özel bilgin olarak hayatını sürdürdüğü Ansbach'taki Schloss Bruckberg'e taşınmıştır.¹²⁴

Feuerbach, XIX. yüzyılın 30'lu yıllarının sonuyla birlikte Hegel felsefesine karşı eleştirel bir tutum almaya başlamıştır. 1839 yılında *Hallische Jahrbücher* adlı dergide *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Hegelci Felsefenin Eleştirisine Katkı) başlıklı bir

¹²¹ Schnaedelbach, s. 15. Schnaedelbach'a göre Almanya'da XVIII. yüzyıl ancak 1830'lu yıllarda başlıyordu. Fellmann'a göre de XIX. yüzyılın eşiği -çağ kavramı olarak- 30'lu yıllardır. Bkz. Ferdinand Fellmann, "Einleitung", *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996a, s. 8.

¹²² Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Cilt 2, Frankfurt am Main 1974, s. 520.

¹²³ M.A. Dynik, M.T. Jowtchuk, B.M. Kedrow, M.B. Bitin ve O.W. Trachtenberg, *Geschichte der Philosophie*, Cilt 2, Berlin 1961, s. 114.

¹²⁴ Wolfgang H. Pleger, "Linkshegelianismus - Existenzphilosophie, Ludwig Feuerbach", *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996, s. 107.

makale yayımlamıştır. Bundan kısa bir süre sonra başka yazıları da yayımlanmıştır; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Felsefenin Reformu Üzerine Geçici Tezler) (1842) ve *Die Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Geleceğin Felsefesinin Temel İlkeleri) (1843). Bu eserlerinde, 1830'ların spekülâtif felsefesini, Devrim öncesi için karakteristik bir biçimde, asılsız ve gerçeklikten uzak bir metafizik olarak gören bir düşünceyi belirtmektedir. Bunun karşıtı olarak Feuerbach, Hegelci soyutlamaların büyüsunü bozan ve pratiğe yönelen bir felsefenin postulatını ifade etmektedir.¹²⁵

Das Wesen des Christentums (Hıristiyanlığın Özü) (1841) ve *Das Wesen der Religion* (Dinin Özü) (1845) adlı çalışmaları, yukarıda adı geçen eserleriyle birlikte Hegelci felsefenin yanı sıra dine karşı da ciddi birer darbe vurmuştur. Bu eleştirisinde Feuerbach “tanrı kavramını insan düşüncesinin yabancılaşmış şekli”¹²⁶ olarak göstermiştir. Bu eserlerin yayımlanmasıyla “Feuerbach ismi karanlık adamlara, batıl inanca ve despotizme karşı mücadelenin sembolü haline geldi”.¹²⁷

Feuerbach’ın dinî dünya algısına yönelik eleştirisinin doğrultusu, antropolojik materyalizm olarak da adlandırılan doğanın açıklanmasında insan aklına ilişkin değerlendirmesi ve doğa algısında empirizmin oynadığı rol, bilimsel materyalizm için olduğu kadar Marx’ların diyalektik ve tarihsel materyalizmi için de bir başlangıç noktası oluşturmuştur.¹²⁸ Feuerbach’ın bilimsel materyalizm üzerindeki bu etkisi, onun

¹²⁵ Günther Mensching, “Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 35.

¹²⁶ Mensching, s. 35.

¹²⁷ Dynik, Jowtchuk, Kedrow, Bitin ve Trachtenberg s. 115.

¹²⁸ Bundan dolayı Gregory’nin eserinde Feuerbach ‘Materyalizmin Babası’ olarak adlandırılmaktadır. Bkz Gregory, 1977, s. 16. Fakat burada şunu da unutmamak gerekir ki bu üç materyalizm birçok noktada birbirinden ayrılmaktadır.

bu materyalist akımın en önemli temsilcilerinden biri olan Jacob Moleschott ile kişisel tanışıklığı aracılığıyla da etkili olmuştur.¹²⁹

Eseriyle dine karşı mücadele üzerinde bir etkide bulunmuş olan bir diğer Genç-Hegelci filozof ise David Friedrich Strauss'tur (1808-1874). *Das Leben Jesu* (İsa'nın Yaşamı) adlı eseri 1835-1836 yılında yayımlanmıştır. Burada Strauss, Hegel'in töz olarak gelişen mutlak ruh'undan yola çıkarak, Hristiyanlığın bu tözün ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Onun görüşüne göre ilk dönem Hristiyanların mitlerinde ifade edilen bu olmuştur. Dolayısıyla İsa da sadece tarihsel bir kişiliktir. Felsefi yöneliminden bağımsız olarak Strauss, eseriyle dine karşı mücadeleye katkıda bulunmuştur.¹³⁰

Bu dönemin en popüler felsefe akımı, bu çalışmanın da ana konusu olan bilimsel materyalizmdir.¹³¹ 1848-49 Devrimi'nin bastırılmasının, temsilcileri çeşitli ölçülerde Devrim'e katılmış olan bu akımın gelişimi üzerine de önemli etkileri olmuştur.

Bu akımın bazı temsilcileri her ne kadar 1848-49 Devrimi'nden önce de görüşlerini yaptıkları yayınlar aracılığıyla duyurmuş olsalar da, Devrim'in bastırılmasından sonra görüşlerini geniş kitlelere yaymaya başlamışlardır.

Bunun üzerine teologlar, inançlı bilim adamları, fakat aynı zamanda bilimsel materyalistlerin argümanlarındaki zaafı görebilmiş olan filozof ve bilim adamları gibi düşünce hayatının çeşitli alanlarından düşünürler bu yayınlara cevap vermeye başlamışlardır. Teolog ve inançlı bilim adamlarının tepki ve eleştirileri bilimsel

¹²⁹ Gregory, 1977, s. 220.

¹³⁰ Dynik, Jowtchuk, Kedrow, Bitin ve Trachtenberg s. 111.

¹³¹ Bilimsel materyalizm, savunucuları ve bunların eserleri 1.1.3.b. Bölümü'nde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

materyalizmin ateist karakterine dayanmaktaydı. Fakat üçüncü grubun eleştirileri materyalistlerin görüşlerindeki zayıf bir noktaya yönelikti. Çünkü bunlar her ne kadar her tür spekülasyona karşı olduklarını ileri sürüyor olsalar da, kendi görüşlerine ilişkin temel sorunlarda yine bu tür spekülasyonlara dayanmışlardır.

Bilimsel materyalistlerin görüşleri ve bunlara karşı ifade edilen eleştiriler, Materyalizm Kavgası olarak bilinen olaylara yol açmıştır. Bu kavgayla bağlantılı olarak ve bunun devamı olarak sonraki yıllarda Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaları yaşanmıştır.¹³²

Bu yüzyılın son üçte birlik kısmına ise bir yandan Friedrich Nietzsche, diğer yandan da Yeni-Kantçılık damgasını vurmuştur. Özellikle Yeni-Kantçılığın bilimsel materyalizm ile mücadele içerisinde geliştiğini vurgulamak gerekmektedir. En önemli temsilcileri arasında Alman filozof Friedrich Albert Lange (1828-1875) sayılabilir. Lange'nin 1866 yılında yayımlanmış olan *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* başlıklı eseri, Materyalizm Kavgası'nın en önemli eserleri arasındadır. Bu akımın hedefi, Kant'ın felsefesine dayanarak, materyalizme karşılık verebilecek, bilimin taleplerine uygun yeni bir felsefi akım kurmaktır. Bu akımın önemli bir diğer hedefi de materyalizmi etik alanında “dine ve sosyal etiğe yer açacak şekilde geriletmektir.”¹³³

¹³² Bu üç kavgaın seyri ve farklı düşünce eğilimlerinin tekil kavga sorunlarında aldıkları tutumlar 1.2.'de ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

¹³³ Gudrun Kühne-Bertram, “Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F.A. Trendelenburgs”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 143.

Burada, XIX. yüzyıl Alman felsefesinin yukarıda bahsedilen filozof ve akımlardan ibaret olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Bu dönemde, üç kavga'nın felsefi tartışmaları kadar popüler olmasa da önemli olan akademik birkaç felsefe akımı daha vardı.¹³⁴

Bu akımlardan biri tarihselciliktir. Bu akım, bir felsefe ve tarih akımıdır. Söz konusu öğretiyeye göre, “Bütün kültürel fenomenler tarihsel olarak görülmeli, anlaşılmalı ve açıklanmalıdır. Tarihselcilik, doğalcılığın karşısında konumlanan kültürcü bir anlayıştır.”¹³⁵ Dolayısıyla, bu anlayışta insanın, düşüncelerinin ve ayrıca yarattığı bütün kurumların tarihselliği öne çıkarılmaktadır. İnsan tarafından meydana getirilen sosyal ve kültürel fenomenler aklın ilkelerine bağlı ve bunlar tarafından belirlenen doğal bir gelişim sürecinin sonuçları olarak değil, insan tarafından meydana getirilmiş olarak görülmektedir. Tarihselcilik, bu görüşünden dolayı rasyonalizm ile karşıt konumda bulunmaktadır.¹³⁶

Bu dönemin bir diğer felsefi akımı yaşam felsefesidir. Burada “yaşam felsefesi” kavramı sonradan verilen ortak isimdir. Bu kategorideki düşünürler “insan ruhunun içgüdüsel yönünü transandantal yansımanın nesnesi haline getiren” filozoflardır. “Dünyanın akılla temellendirilebileceğinden yola çıkan rasyonalizmden farklı olarak yaşam filozofları, formel mantığın kanunlarının varlık ile bilincin korelasyonunu aydınlatmaya yeterli olmayacağı inancındalardır.”¹³⁷ Bu akımın kurucusu olarak Arthur Schopenhauer (1788-1860) anılabilir. Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Wilhelm

¹³⁴Aşağıda, bazı önemli felsefi akımlardan ve filozoflardan bahsedilecektir. Buradaki hedefi bu dönemin bütün düşünce akımlarını bütünüyle işlemek değildir.

¹³⁵ Schnaedelbach, s. 52.

¹³⁶ Schnaedelbach, s. 52-53.

¹³⁷ Ferdinand Fellmann, “Lebensphilosophie”, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996b, s. 271.

Dilthey'i (1833-1911) ise, görüşlerini Schopenhauer'in yaklaşımına dayanarak kuran filozoflar olarak nitelendirmek mümkündür.

XIX. yüzyıl Alman felsefesinin bir diğer yönelimi ise değer felsefesiyle ilgilenmektedir. Bu yönelimin filozofları arasında, diğerlerinin yanı sıra bu dönemin akademik felsefesinin en önemli isimlerinden Hermann Lotze (1817-1881) bulunmaktadır. Schnaedelbach'ın *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Almanya'da Felsefe 1831-1933) adlı eserinde Lotze "XIX. yüzyıl felsefe tarihinin anahtar figürü" olarak nitelendirilmektedir.¹³⁸ Lotze, spekülâtif felsefe ile modern bilimlere birbirlerine bağlamaya çalışmıştır. Bu çabasında, felsefenin bilgi kuramına indirgenmesine de direnmiştir. Ancak Lotze'nin yaklaşımını bir değer felsefesine dönüştüren onun öğrencisi olan Wilhelm Windelband olmuştur.¹³⁹

XIX. yüzyılın Alman felsefesinde Sol-Hegelmilik - ya da Genç-Hegelmilik- geliştirilmiştir. Bunun da ötesinde, özellikle bu yüzyılın son 30 yılında, daha önce de anlatıldığı gibi, Yeni-Kantçılık da önemli bir rol oynamıştır.

Ayrıca bu dönemde büyük etkilere yol açan önemli başka bir felsefi akım da ortaya çıkmıştır. Bu, sonrasında başka düşünürler tarafından da geliştirilen, Karl Marx'ın (1818-1883) ve Friedrich Engels'in (1820-1895) tarihsel ve diyalektik materyalizm akımıdır. Burada, bu akımın temsilcilerinin, kendisi de bir tür materyalizm olmasına rağmen, Materyalizm Kavgası'nda veya sonraki kavgalarda yer almadıklarını belirtmek gerekmektedir. Bu akımın kurucularının eserlerinde bilimsel materyalizm "Kaba Materyalizm" olarak aşağılanmaktadır.

¹³⁸ Schnaedelbach, s. 206.

¹³⁹ Schnaedelbach, s. 206-207.

1.1.3. Bilimsel Materyalizm ve Savunucuları

1.1.3.a. Bilimsel Materyalizm

En önemli temsilcileri Ludwig Büchner, Karl Vogt ve Jacob Moleschott olan bilimsel materyalizm, Almanya’da XIX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış bir felsefi akımdır. Burada vurgulanması gereken bir nokta, bu üç düşünürden hiçbirinin akademik felsefe ile bir ilgilerinin olmadığıdır. Mesleki olarak ya hekim ya da doğa bilimciydiler.

Özellikle 1848-49 Devrimi’nin bastırılmasından sonra bu düşüncenin savunucuları görüşlerini yaymaya başlamışlardır. Materyalistlerin bu tutumu, bir yandan bilimsel toplantılar diğer yandan ise kitap ve gazete makaleleri aracılığıyla sürdürülen Materyalizm Kavgası’nın etkisiyle bu akıma geniş kitlelerin dikkatinin çekilmesine yol açmıştır.

Bilimsel materyalizmin bazı yönlerine ilişkin temsilcilerin tutumlarındaki farklılıklara¹⁴⁰ rağmen, bu akımın temel varsayımlarını özetlemek mümkündür. Mocek’e göre, bu materyalizmin temeli “doğal bir dünya düzeni kuramı”ydı.¹⁴¹ Buna göre “makroskopik kadar mikroskopik varlığın da oluşumu, yaşamı ve yok oluşu bütün noktalarında sadece mekanik ve şeylerin kendilerinde bulunan kanunlara tabi olduğu”¹⁴² şüphesizdir. Mocek’e göre, bunun sonucu olan kabullerden biri dünya düzeninde nedensel kanunluğa inançtır. Bir diğer kabul ise dünya algısının mekanik karakterine ilişkindir. Başka bir kabul de yaratıcı bir tanrının reddidir. Kabullerin sonuncusu, fakat

¹⁴⁰ Fakat bu farklı görüşler ana konularda değil, ikincil öneme sahip konulardaydı. Örneğin eski felsefeye karşı tutumları gibi.

¹⁴¹ Reinhard Mocek, “Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 182.

¹⁴² Mocek, s. 182.

belki de en önemlisi, insanın dünya görüşüne entegrasyonudur. Bu kabul, Darwin'in kuramı tarafından desteklenmiş ve bu andan itibaren bu kuram insana yönelik algı açısından materyalizmin en önemli dayanağı olmuştur.¹⁴³ Fakat Darwin'in evrim kuramından önce de bilimsel materyalistler insanı mekanik dünyanın bir parçası olarak görmektedirler. Maddi olmayan bir ruhun varlığını reddetmişler, bilinci ve ruhsal faaliyetleri, ya da bilişsel süreçleri beynin maddesel faaliyetleri ile, ayrıca toplumsal hayatı ve etiği de doğa kanunlarıyla açıklamaya çalışmışlardır.

Bilimsel materyalizmin XIX. yüzyılın Alman düşünce hayatındaki tarihsel konumunu değerlendirirken siyasi tutumunu da göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Daha önce de anlatıldığı gibi, Alman coğrafyasında dönemin siyasi hayatı gerici feodal bir rejim tarafından belirlenmektedir. Bu rejim, Kilise'ye ve onun dünya görüşüne dayanmaktadır. Bu dünya görüşünün akademik felsefe üzerindeki yansımalarını düalist ve spiritüalist felsefeler oluşturmuştur. Bundan dolayı siyasi muhalefetin veya siyasi mücadelenin felsefi ya da entelektüel muhalefet veya onların mücadelesiyle iç içe geçmesi doğal ve kaçınılmazdır. Siyasi devrimciler ile ateist ve materyalistler ise gericiliğe karşı bu mücadelede müttefikler¹⁴⁴, tıpkı feodal-mutlakiyetçi rejim ile kilisenin müttefik olması gibi. August Böhner, din savunusunda Devrim ile materyalizm arasındaki ilişkiyi tarif ederken, materyalizmin sadece 1848 ile değil, Fransız ve İngiliz Devrimi ile de bağlantılı olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵ Sosyal ve siyasi muhalefet ile bilimsel materyalizm arasında bir ilişki gören diğer bir materyalizm

¹⁴³ Mocek, s. 182-185.

¹⁴⁴ Feuerbach 1848/49 Devrimi sırasında Frankfurt'taki Meclis'e Vekilliğe önerilmişti. Bilimsel materyalizmin en önemli temsilcileri, farklı ölçülerde, Devrim'e katılmışlardır.

¹⁴⁵ Gregory, 1977a, s. 39.

karşıtı düşünür Alman Protestan teoloğu Friedrich Fabri'ydi (1824-1891). Onun görüşüne göre, materyalizmin yükselişi ile siyasal ve sosyal çöküş arasında bir bağlantı bulunmaktadır. O, tıpkı olumsuz siyasal, sosyal ve dinî koşulların XVIII. yüzyılın Fransız materyalizmini izlemesi gibi Antik kültürün çöküşünün de Yunan materyalizmini izlediğini ileri sürmüştür.¹⁴⁶

30'lu yıllarda Feuerbach, antropolojik materyalizmi ile dinî dünya algısına ve düalist felsefeye karşı mücadelenin merkezinde yer almıştır. Ancak 40'lı yıllarla birlikte, düşünce hayatındaki mücadeleyi, burjuvazinin siyasi çıkarları ile uyumlu olarak üstlenen yeni bir felsefi akım ortaya çıktı: bilimsel materyalizm.

Bilimsel materyalizm, isminden de anlaşılacağı gibi, doğa bilimleri alanındaki kazanımlara dayanmaktadır. Bu akımın savunucuları bu bilgilere dayanan yeni bir dünya görüşü inşa etmek için uğraşmışlardır. Daha önceki materyalist düşüncelerde, örneğin XVIII. yüzyılın Fransız materyalizminde fizik alanındaki, özellikle de mekanik alanındaki kazanımlar birincil öneme sahipken, XIX. yüzyılın bilimsel materyalizminde bu rolü yaşambilimlerinin üstlendiğini belirtmek gerekmektedir.¹⁴⁷

XIX. yüzyıldan önce de doğa bilimleri düşünce hayatına ve topluma nüfuz etmeye başlamıştı, fakat ancak bu yüzyılda doğa bilimleri kendisine felsefe ve dinin yanı sıra "üçüncü kuvvet" olarak yer edinebilmiştir.¹⁴⁸ Bu, bir yandan bilim dallarındaki büyük başarılar diğer yandan ise, aslında daha da önemlisi, yeni bir bilgi türünün ortaya çıkışı sayesinde gerçekleşmiştir. Empirik yöntemin başarıları üzerine kurulan bu yeni

¹⁴⁶ Gregory, 1977a, s. 44.

¹⁴⁷ Bu alandaki başarılar 1.1.2.a. bölümünde ele alınmıştır.

¹⁴⁸ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007a, s. 7.

bilgi türü, daha eski diğer iki kuvvete göre nesnel gerçekliğe daha iyi bir erişim sağladığını iddia etmektedir.¹⁴⁹

Doğa bilimlerine ilişkin bu yeni görüş, din ve idealist felsefenin siyasi hayatta oynadığı rol ile bağlantılı olarak, bilimsel materyalistlerin felsefe ve dinî yalnızca bilgi metodu anlamında eleştirmemelerine, aynı zamanda onların dünya görüşü alanındaki otoritelerini de reddetmelerine yol açmıştır.¹⁵⁰ Özellikle yaşambilimlerindeki başarılar, metafizik ve spekülasyon olarak mahkûm ettikleri spiritüalist ve dinî açıklamaları dünyevi fenomenler için kabul etmeme olanağı sağlamıştır.

Bu nedenle bilimsel materyalistler, sadece empirik bilimlere ve empirik olarak kanıtlanmış olgulara dayanan bir dünya görüşü oluşturabilme iddiasında bulunmuşlardır. Bu dünya görüşünde, varlığın özellikleri, varlığın meydana gelişi, yaşamın ortaya çıkışı gibi doğa ile ilgili konuların dışında etik, irade özgürlüğü gibi pratik felsefenin sorunlarını da materyalist bir biçimde açıklanmıştır. Bilimsel materyalistler, bu açıklamalarında sadece empirizme dayandıklarını ve her tür spekülasyonu dışladıklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁵¹ Fakat özellikle ontolojik konularda spekülasyona dayanmışlardır.¹⁵² Bilimsel materyalistlerin bu metafiziksel-spekülatif

¹⁴⁹ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007a, s. 8-9.

¹⁵⁰ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007a, s. 9.

¹⁵¹ Bununla birlikte, empirik yöntemin tek görevinin tekil olguları, bunların resmin toplamına etkisini göz önünde bulundurmadan yığmak olarak gören görüşten de kendilerini ayırıyorlardı.

¹⁵² Buna dair Michael Pauen, makalesinde şöyle demketdir: “Bilimsel materyalistlerin kuramlarındaki belirleyici özellikleri, bir yandan metafiziksel geleneklerin spekülatif karakterini ve kapsayıcı açıklama iddialarını sürdürürlerken, diğer yandan da bunlara bilimsel dayanak sunabilecekleri iddiasıyla ortaya çıkmalarıdır.”

Michael Pauen, “Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungs-lücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Phsikalismus der Gegenwart”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 106.

varsayımları hem Materyalizm Kavgası'nda hem de sonraki kavgalarda bilim adamları ve filozoflar tarafından eleştirilmiştir.

Burada, bu dönemde Almanya'da kendi bilimsel çalışmalarından ve kendi sonuçlarından dolayı Kilise ve dönemin doğa algısına karşı eleştirel bir tutum alan fakat aynı zamanda bilimsel materyalizmin de sınırlılıklarını gören bilim adamı ve düşünürlerin de var olduğunu unutmamak gerekir. Bu doğa araştırmacıları arasında patolog Rudolf Virchow (1821-1902) ve fizyolog Emil Heinrich Du-Bois Reymond¹⁵³ (1818-1896) gibi genç araştırmacılar bulunmuştur. Bunlar, eserlerinde özellikle yaşam kuvveti ve teleolojik görüşlerle mücadele etmişlerdir.¹⁵⁴

Bilimsel materyalizmin kurucularının ve temsilcilerinin felsefe karşısındaki tutumları dünya algısı hakkındaki görüşlerinden çıkarılabilmektedir. Bilimsel materyalizmin farklı temsilcileri arasında felsefeye karşı ortak bir tavır bulunmamasına rağmen spekülâtif felsefeye karşı tutumlarında hemfikirdirler.

Bilimsel materyalistler, Karl Vogt haricinde, felsefenin gerekli olduğu ve kendilerinin de aslında filozof oldukları görüşündedirler.¹⁵⁵ Burada, sadece kendi yöntem ve yönelimlerini doğru felsefe olarak kabul ettiklerini de vurgulamak gerekmektedir. Onlara göre, felsefe empirik bilimlerin bilgileriyle birleşmeli ve spiritüalizm ve spekülasyondan kurtulmalıdır.

¹⁵³ Du-Bois Reymond sonrasında İgorabimus Kavgası'nda bilimsel materyalizmin karşısındaki en önemli figürlerden biri oldu.

¹⁵⁴ Vogt, 1971b, s. 11.

¹⁵⁵ Gregory, 1977a, s. 146.

Spekülatif felsefeye ve aynı zamanda akademik felsefeye de karşı olumsuz tutumlarında bilimsel materyalistler yalnız değildirler. Spekülatif felsefeye karşı olumsuz bir tutum alan dönemin bir başka filozofu ise Moses Hess'tir (1812-1875). Hess şöyle demektedir: “Temelden ve tutarlı yürütülen bilimin empirizmi, bizim konumuzda, felsefeyi gereksiz kılar.”¹⁵⁶

Bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinden olan Moleschott, bilim ile felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerini *Der Kreislauf des Lebens* (Yaşamın Döngüsü) adlı eserinin ikinci mektubunda yazmıştır. Burada, düşünmenin sadece deneyimin bilgileriyle mümkün olduğunu ve apriori fikirlerin var olmadığını yazmıştır: “Aklımızda, duyularımızın kapısından girmemiş olan hiçbir şey yoktur.”¹⁵⁷ Bundan dolayı felsefe -düşünme- oluşum aşamasında bilimlerle -deneyim- sıkı bir ilişki içerisindeydi. Sonrasında ama deneyim aklın hizmetçisi olmuş, böylelikle iki yöne giden bir ayrılma meydana gelmiştir. Düşünme ve bilginin ya da deneyimin karşıtlığının ortadan kaldırılabilmesi için deneyim felsefede, felsefe de deneyimde serpilmelidir.¹⁵⁸ Aynı eserin son bölümünde - 20. Mektup'ta- kendilerine filozof diyen idealistleri, realistlerin karşısına koymuş ve şöyle yazmıştır: “...maddenin ve devinim görüngüsünün bilgisini arzulamalarına imkân tanımayan bir öğrenim seviyesinde bulunmalarından dolayı kendilerini filozof olarak adlandıranlar.”¹⁵⁹

Büchner de kendisini felsefenin karşısında görmemektedir - başyapıtı olan *Madde ve Kuvvet*'in altbaşlığı *empirik-doğa felsefi araştırmalar*'dır. O, diğer bilimsel

¹⁵⁶ Gregory, 1977a, s. 146.

¹⁵⁷ Jacob Moleschott, *Kreislauf des Lebens - Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Mainz 1852, s. 25.

¹⁵⁸ Moleschott, s. 22 ve s. 35.

¹⁵⁹ Moleschott, s. 435.

materyalistler gibi, dünyayı gözlemlerden değil de düşüncelerden açıklamaya çalışan eski doğa felsefesinin karşıtıdır. Bununla birlikte, doğa felsefesi kelimesinin hakaret amaçlı kullanımının bütün doğa felsefesi için geçerli olmadığını, sadece spekülatif doğa felsefesi için geçerli olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰ Ona göre, yaşadığı dönemde “doğa bilimleri kesinlik iddiasında bulunan bütün felsefelerin temelini oluşturması” gerektiği yargısı etkili olmaya başlıyordu.¹⁶¹ İdealizmin, doğaüstüçülüğün ve her tür spekülasyonun karşıtı konumunda bulunarak, döneminin akademik felsefesine karşı da küçümseyici bir tutum almıştır. Akademik felsefeye ilişkin şöyle demektedir: “... kendisi her geçen gün seyircinin gözünden biraz daha düşüyor ve spekülatif boşluğuyla empirik bilimlerin yıldızının parlaması karşısında zemin kaybediyor...”¹⁶²

Döneminin felsefi eserlerinin spekülatif niteliğinin yanı sıra Büchner, bunlarda kullanılan dili de eleştirmiştir. O, bilimsel materyalizmin diğer temsilcileri gibi, “bilinen ve kolay anlaşılır olgulara” dayanan açık ve anlaşılır bir dilin kullanımını savunmuştur.¹⁶³ Büchner, “Tüm eğitilmişler tarafından anlaşılamayan felsefi anlatılar, bizim görüşümüze göre harcanan matbaa mürekkebini hak etmiyorlar. Açık bir şekilde düşünülebilen, aynı zamanda açık ve dolambaçsız bir şekilde anlatılabilir.”¹⁶⁴ Kendisi akademisyenler için değil, fakat halk ve eğitilmiş bütün kamuoyu için yazıyordu.¹⁶⁵ Döneminin Alman felsefesiyle ve buradaki dille palavracılık, felsefi şarlatanlık ve entelektüel hokkabazlık diye alay ediyor ve dönemlerinin geçtiğini söylüyordu.

¹⁶⁰ Büchner, 1855, s. XII-XIII.

¹⁶¹ Büchner, 1855, s. XIII.

¹⁶² Büchner, 1855, s. X.

¹⁶³ Büchner, 1855, s. XIV.

¹⁶⁴ Büchner, 1855, s. XIV.

¹⁶⁵ Gregory, 1977a, s. 120.

Jacob Moleschott da eserlerini halk için anlaşılır bir dilde yazma görüşünü savunmuştur. *Yaşamın Döngüsü* adlı eserinde, kitabını “sadece bilginin aristokrasisi için değil, halkın geniş çevreleri için keyifli hale getirmeye”¹⁶⁶ çalıştığını belirtmiştir. Görüşlerini halk için anlaşılır kılmak için *Yaşamın Döngüsü* ve *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk* (Halk için Gıdaların Bilgisi) adlı kitapları yazmıştı. Bunlar *Die Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren - Ein Handbuch für Naturforscher, Landwirthe und Aerzte* (Doğa Araştırmacıları, Ziraatçılar ve Hekimler için Metabolizmanın Fizyolojisi) ve *Die Physiologie der Nahrungsmittel* (Gıdaların Fizyolojisi) adlı kitapların popüler sürümleridir.¹⁶⁷

Karl Vogt da bilimlerde “ölü bir dilin” kullanılmasına karşı olmuştur. İzleyicisinin halk olduğu görüşündedir.¹⁶⁸ O, kendisini “kamuoyu jürisi” karşısında görmektedir.¹⁶⁹ 1850’li yılların başında *Die Gegenwart*’ta yayımlanan bir makalesinde fizyolojik bilgilerin yavaş yavaş bütün sınıfların eğitimlilerinin ortak mülkü haline geldiğini ve artık hekimlerin gizli bilgileri halinde olmadıklarını yazmıştır.¹⁷⁰

Bu konuda, doğrudan bilimsel materyalist olmamakla birlikte, Ernst Haeckel de benzer bir görüşü savunmuştur. *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Doğal Yaratılış Tarihi) adlı eserinde doğa araştırmacılarının görevinin araştırmalarının sonuçlarını herkes için kullanılabilir hale getirmek ve doğa bilimsel eğitimi yaymak olduğunu ifade etmiştir.¹⁷¹

¹⁶⁶ Moleschott, s. 6-7.

¹⁶⁷ Moleschott, s. III.

¹⁶⁸ Gregory, 1977a, s. 65.

¹⁶⁹ Vogt, 1971b, s. 10.

¹⁷⁰ Gregory, 1977a, s. 71.

¹⁷¹ Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte - Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen*, Berlin 1879, s. 4.

Eserlerinde de belirttikleri gibi, bilimsel materyalizmin temsilcilerinin hedefi sadece akademisyenlerden ve bilim adamlarından oluşan küçük bir gruba ulaşmak değil, eğitimli halkın tümüne ulaşmaktır. Kitaplarındaki görece basit dil, gazete ve dergilerde makale yayımlamaları ve yaptıkları sunumlar bu amaca hizmet etmektedir. Bir yandan anlaşılabilir bir dilde düzenlenmiş olan bu yayınlar, diğer yandan bu yayınların da katkısıyla bilinir hale gelen doğa bilimlerinin büyük başarıları bu yüzyılda yeni bir duruma, geniş kitlelerin bilime güvenmelerine yol açmıştır. Bu aynı zamanda halk kitleleri ile bilimsel materyalistler arasında bir etkileşime de yol açmış; az çok eğitimli halk kitlelerinin doğa bilimlerine karşı olumlu tutumları materyalistlerin dünya görüşlerini yaymalarına imkân sağlamış, anlaşılır bilimsel metinlerin yayımlanması ise bu olumlu tutumu daha da pekiştirmiştir. Eserlerinin polemikçi tarzı geniş kitlelerin dikkatlerini çekmiş olmalarının bir diğer nedenidir.

Bu görüşlerin kitleselleşmesini kolaylaştıran bir diğer nokta ise sansürün bu tarz yayınlara ciddi bir şekilde müdahale edememesi gerçeğidir. Bu, sansürün, özellikle de doğa bilimsel metinlerin değerlendirilmesinde zorlanmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı, aslında mevcut rejime ve dünya görüşüne karşı eleştirel bir tutuma sahip olan bilimsel materyalizm, gericilik döneminde de yükseliş yaşamıştır. Muhalefet burada ilerleme beklentileri ve umutları için bir bağlanma noktası bulmuştur.¹⁷² Alman filozof Jürgen Bona Meyer (1829-1897) 1856 yılında materyalistlerin muhaliflerle ilişkisini şöyle tarif etmiştir: “[O dönemde] Materyalizm örtüsü altında... ruhun baskılanmış ihtiyaçları bu kaçış yoluna zorla yönlendirilmemiş olsa bu örtünün altına girmeyecek olan muhalefetin bazıları dahil [toplanmıştı A.H.]. Bunun hesabını, özgür

¹⁷² Christian Jansen, “‘Revolution’ - ‘Realismus’ - ‘Realpolitik’. Der nachrevolutionäre Paradigmawechsel in den 1850er Jahren im deutschen oppositionellen Diskurs und sein historischer Kontext”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 236.

hareketleri bastırma hakları olduğuna inananlar vermeli... Materyalist kitapların büyüü öğretmelerinden ziyade bağlandıkları sosyal muhalefetten kaynaklanıyordu.”¹⁷³

Kitleselleşmedeki başarısı ve materyalizmin yükselişi için, daha öncesinde de anılan teolog Friedrich Fabri üç nedenden söz etmiştir. Birincisi, Descartes’tan itibaren insan aklının otonomisi felsefenin temel kabulüdür ve böylece yüce olandan uzaklaşmıştır. İkincisi, doğa bilimlerinde, kazanımları ateist yorumlar ile istismar edilen bariz ilerlemeler kaydedilmiştir. Üçüncüsü, toplumda maddi çıkarlar ön plana geçmiştir.

Materyalizmin düşmanlarının yanı sıra, bilimsel materyalistler de dünya görüşlerinin aristokratik iktidara karşı bir silah oluşturduğunun farkındadır.¹⁷⁴ Kitlelerin eğitimi aracılığıyla, dinî ve idealist bir niteliğe sahip olan hâkim dünya algısını devirebileceklerine inanmışlardır. Böylece daha özgür siyasi koşullar oluşturmak da mümkün olacaktır.¹⁷⁵ Doğa bilimlerinin ve materyalistlerin dünya görüşlerinin kitleselleşmesi “ikinci sıradaki sol entelektüelleri” de heyecanlandırmıştır.¹⁷⁶ Bundan, demokratik kurumların yaratılması açısından olumlu bir siyasi etki umut etmişlerdir.¹⁷⁷

Bilimsel materyalistler, diğer yandan, toplumun sorunlarını bilim aracılığıyla çözebileceklerine inanmışlardır. Moleschott’a göre, sosyal sorunları çözmek ve sosyal adaleti sağlamak, ancak kaynakların dağıtımının bilim adamlarına bırakılmasıyla

¹⁷³ Wittkau-Horgby, s. 106.

¹⁷⁴ Wittich, s. XXVIII.

¹⁷⁵ Wittich, s. XXVIII.

¹⁷⁶ Jansen, s. 236.

¹⁷⁷ Jansen, s. 236.

mümkün olabilirdi.¹⁷⁸ O, aynı zamanda bilime dayanan teknolojik gelişmenin insanlar üzerinde olumlu bir etkiye sahip olacağına ve ahlaki yönden daha iyi bir insana yol açacağına inanmıştır.¹⁷⁹ Moleschott eserlerinde farklı halkların davranışlarını da beslenme alışkanlıkları üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bütün ülkelerdeki yoksulların itaatkâr davranışlarını da bu şekilde açıklamıştır.¹⁸⁰ Fakat bu aynı zamanda halkı itaatkâr ve boyun eğen tutumundan kurtarmanın da bir yolunu sunmuştur: beslenme alışkanlığını değiştirmek. Diğer yandan ise bu 1848-49 Devrimi'nin başarısızlığını da açıklamanın bir yoludur. Bu görüş ile Moleschott, özgür iradeye karşı konumlanmış, fakat aynı zamanda, doğa kanunları sınırları içerisinde, isteme dayalı değişikliklerin de mümkün olduğuna inanmıştır.¹⁸¹

Vogt da toplumu, bilimsel bilgilerin yayılması ile değiştirmek istiyordu. Moleschott gibi, Vogt da beslenmenin insan davranışını ve karakterini belirleyeceği görüşündedir. Çeşitli hayvan türlerini ve bunların yaşam tarzlarını bilen bir zoolog olarak bunlardan, bütün toplumun huzurunu sağlayacak bir monarşinin nasıl şekillendirilmesi gerektiğine dair ders çıkarmayı önermiştir.¹⁸²

Materyalistlerin siyasi tutumlarını değerlendirirken, bilimsel materyalizmin köklerinin her ne kadar Devrim öncesinde bulunsa da, kendisinin Materyalizm Kavgası'nın patlak vermesiyle 1850'li yıllarda geliştirildiğini unutmamak gerekir. Hâkim rejime karşı da muhalif bir konumda bulduklarından, çeşitli derecelerde devrime de katılmışlar ve bu devrimin bastırılışını da yaşamışlardı. Vogt'un özgür

¹⁷⁸ Gregory, 1977a, s. 96.

¹⁷⁹ Gregory, 1977a, s. 192.

¹⁸⁰ Gregory, 1977a, s. 90.

¹⁸¹ Gregory, 1977a, s. 90.

¹⁸² Wittich, s. XXX.

iradeye karşı ve toplumun determinist açıklaması yönünde açıktan bir tutum alması da ancak bu başarısız devrim girişiminden sonradır.¹⁸³ Vogt'un devrime karşı tutumunda devrimin bastırılmasının etkileri de görülebilmektedir. Devrim öncesinde değişimlerin, siyasette de tıpkı doğadaki gibi devrim aracılığıyla meydana gelebileceğini söylerken, devrim sonrasında bu görüşünü terk etmiştir. Bu dönemde siyasi değişimleri ancak iki yöntemin bir bileşimi ile mümkün görmüştür: 1. Hıristiyan Devleti'nin, bilim aracılığıyla içten altının oyulmasıyla ve 2. şiddet aracılığıyla.¹⁸⁴

1.1.3.b. Bilimsel Materyalizm'in Savunucuları ve Eserleri

Bilimsel materyalizm ve savunucularının materyalist bir dünya görüşü oluşturma çabaları XIX. yüzyılda Alman coğrafyasında kavgalara yol açmıştır. Materyalizm Kavgası olarak da adlandırılan ilk kavgayı Darwinizm ve İgnorabimus Kavgası izlemiştir. Üç kavgada da taraflar aynıdır; bir tarafta materyalistler diğer tarafta da karşıtları. Taraflar aynı kalmakla birlikte, zamanla ilgili tarafların savunucuları ve söz konusu kavganın konuları değişmiştir.

Bilimsel materyalizm, her ne kadar öncesinde kurulmuş olsa da, bu kavgalarda geliştirilmiş ve genişletilmiştir. Bu geliştirme sürecinde birçok düşünür, doğa bilimci ve filozof yer almıştır. Bununla birlikte, burada bu düşüncenin en önemli üç temsilcisine yer verilecektir. Bu düşünce açısından belirleyici öneme sahip üç düşünür Karl Vogt, Jacob Moleschott ve Ludwig Büchner'dir. Burada ayrıca Ernst Haeckel'in hayatına da değinilecektir. Haeckel her ne kadar kendisini bilimsel materyalist olarak nitelemese de, Haeckel kendi düşünce sistemini monizm olarak ifade ediyordu, XIX. yüzyıl Alman düşünce hayatında gerçekleşmiş olan Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaları'nda

¹⁸³ Gregory, 1977a, s. 70-71.

¹⁸⁴ Gregory, 1977a, s. 195 ve s. 197.

bilimsel materyalistlerle aynı konumda yer almış, eserlerinde onların görüşlerini alıntılanmış ve yer yer benimsemiştir. Dahası, Haeckel, bilimsel materyalizmin temsilcilerini de monist olarak nitelendirmektedir.

Karl Vogt

Karl Vogt 5 Temmuz 1817 yılında Giessen’de doğmuştur. 1833 yılında, babasının tıp profesörü olarak görev yaptığı üniversitede tıp öğrenimine, 1834 yılında ise, Justus Liebig’in etkisiyle alanını değiştirip kimya öğrenimine başlamıştır. Aynı yıl içerisinde babası liberal görüş ve faaliyetlerinden dolayı mesleğinden uzaklaştırılmış ve oradaki tıp fakültesinden davet aldığı Bern’e gitmiştir. Karl Vogt başlarda Giessen’de kalarak Liebig’in gözetiminde öğrenimini sürdürmüştür.¹⁸⁵

Karl Vogt Giessen’de kaldığı süre içerisinde pek faal değildir ama yine de Kardeşlik üyesidir. Buna rağmen 1835 yılında, siyasi takibat nedeniyle Almanya’yı terk edip Bern’e, ailesinin yanına göç etmek zorunda kalmıştır. Burada öğrenimine devam etmiş fakat bir kez daha alanını değiştirmiştir. Profesör Valentin’in yardımıyla anatomi, fizyoloji ve zooloji öğrenmeye başlamıştır.¹⁸⁶

1839 yılında doğa bilimci Louis Agassiz ile tanışmış ve sonraki 5 yıl onunla birlikte Neuenburg’ta çeşitli zooloji konuları üzerinde çalışmıştır. Vogt, Agassiz aracılığıyla jeoloji bilimiyle de tanışmıştır. 1844 yılında Agassiz, ABD’ye göç etmeye karar verince Vogt onunla birlikte gitmemiş ve sonraki üç yıl yaşayacağı Paris’e yerleşmiştir. Burada bilimsel konferanslara katılmış, çeşitli dersleri izlemiş ve önemli zoolog ve doğa bilimcilerle tanışmıştır. Paris’teyken aynı zamanda bilimsel konular

¹⁸⁵ Gregory, 1977a, s. 54-55.

¹⁸⁶ Gregory, 1977a, s. 56.

hakkındaki izlenimlerini *Allgemeine Zeitung* için kaleme almıştır. Bu makaleleri, sonradan *Physiologische Briefe* (Fizyolojik Mektuplar) başlığıyla kitaplaştırılmıştır.¹⁸⁷ Uzun bir dönem arkadaşlığını sürdüreceği Rus anarşist Michael Bakunin ile de Paris'te tanışmıştır.¹⁸⁸

Paris'te de, geçmişte yaptığı gibi, yine zooloji üzerine çeşitli eserler yayımlamış ve böylece doğa bilimciler arasında ünlenmeye devam etmiştir. 1847 yılında Giessen'deki üniversitede zooloji profesörü olarak göreve başlamıştır. Devrim'in patlak vermesinden sonra burada da aktif olarak görev almıştır. Devrim yıllarında, önce Ön-Meclis'te, sonrasında ise diğer görevlerin yanı sıra, Frankfurt'taki Milli Meclis'te Giessen Milletvekili olmuştur. Devrim'in bastırılmasından sonra yine İsviçre'deki ailesinin yanına kaçmak zorunda kalmıştır. 1852 yılında Genf'te jeoloji profesörü olarak atanmış, burada daha sonra zooloji profesörü olarak da görev yapmıştır. 1895 yılındaki ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür. Genf'te, aynı zamanda, bilimsel çalışmalarını ve yayın çalışmalarını da sürdürmüştür.¹⁸⁹ Fakat en popüler eserleri, Materyalizm Kavgası kapsamında yayımladıkları olmuştur.

Vogt, kabul ettiği Felaket Kuramı ile bağlantılı olarak, devrimi doğal bir zorunluluk olarak görmüştür. Devrim süresince olduğu gibi, bastırılmasından sonra da birleşik, özgür ve demokratik bir cumhuriyet için çaba harcamıştır.¹⁹⁰ Bununla birlikte, Vogt, dönemin önemli bir devrimci akımı olan sosyalizm taraftarı olmamıştır.

¹⁸⁷ Ernst Krause, "Vogt, Karl", *Allgemeine Deutsche Biographie* 40 (1896), S. 181-189, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118769014.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

¹⁸⁸ Gregory, 1977a, s. 59.

¹⁸⁹ Krause, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118769014.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

¹⁹⁰ Wittich, s. XVI-XXI.

Vogt'un sosyalizmle ve sosyalistlerle ilişkisinde bir diğer önemli nokta ise Karl Marx ile yaşadığı kavgadır: Marx tarafından III. Napoleon'un ajanı olmakla suçlanmıştır. Vogt'un sosyalizmle ve sosyalistlerle ilişkisine dair aşağıda daha fazla bilgi verilecektir.

Vogt'un Materyalizm Kavgası'nda öne çıkan kavga konuları ile ilgili görüşleri, materyalizmin diğer savunucularının ve karşıtlarının tutum ve görüşleriyle birlikte bu bölümün 1.2.2. alt başlığında incelenecektir. Burada ise Vogt'un materyalizm hakkındaki eserleri ile ilgili bir özetle yetinilecektir.

Vogt'un, doğa bilimlerinin materyalist bir yorumunu yaptığı ilk eseri 1847 yılında yayımlanan *Fizyolojik Mektuplar* başlıklı kitabıdır. Bu kitabında özel bir yaşam kuvveti görüşüne karşı mücadele etmiş ve materyalist bir dünya görüşünü savunmuştur. Düşünceler ile beyin arasındaki ilişkiyi idrarın böbreklerle olan ilişkisine benzetmesini içeren o ünlü örneğini de bu kitabında yazmıştır.¹⁹¹ Bilimsel materyalizme bir diğer katkısı, 1852 yılında yayımladığı *Bilder aus dem Thierleben* (Hayvan Yaşantısından Tasvirler) isimli kitabıdır. Bu kitabında materyalizmini açıklamış ve döneminin materyalist olmayan akademisyenlerini eleştirmiştir.

Materyalizm Kavgası'na üçüncü önemli katkısı 1855 yılında yayımlanan *Köhlerglaube und Wissenschaft - Eine Streitschrift gegen den Hofrat Rudolph Wagner in Göttingen* (Kör İnanç ve Bilim - Göttingen'de Meclis Üyesi Rudolph Wagner'e Karşı Polemik) idi. Başlıktan da anlaşılacağı gibi, bu kitap, önce *Allgemeine Zeitung*'daki makalelerinde, sonrasında da 1854 yılında Göttingen'deki Doğa Bilimciler

¹⁹¹ Bu benzetmeye ilişkin, Vogt'un bu benzetme ile ne kastettiği ve bilimsel materyalizmin diğer temsilcilerinin bu örnek hakkında ne düşündükleri Bölüm 1.2.2.'de anlatılacaktır.

Toplantısı'nda materyalizme karşı tavır alan Rudolph Wagner'e cevaben yazılmıştır. Hayatının geriye kalan kısmında yazmaya devam etmiş olsa da, yukarıda sayılan eserleri en önemlileri olmuştur.

Vogt'un, Materyalizm Kavgası'nda önemli bir rol oynayan ana tezlerini Christian Jansen şöyle özetlemiştir: "1. Dünya'daki yaşam, kendiliğinden türeme ile maddeden ortaya çıkmıştır ve 2. Bilinç bedenin bir işlevidir".¹⁹²

Vogt, bilimsel materyalistler arasında felsefeyi tümüyle gereksiz gören tek kişidir.

Jacob Moleschott

Jacob Moleschott, 9 Ağustos 1822 yılında Hollanda'da Herzogenbusch'ta doğmuştur. Öğrenimine 1842 yılında Heidelberg'te başlayan Moleschott, babasının izinden giderek tıp okumuştur. Öğrenimi sırasında tıbbın uygulama yönünden ziyade kuramsal ya da bilimsel yönüyle ilgilenmiştir.¹⁹³ Bir taraftan tıbbın deneysel bir bilim olduğu görüşünde olan babası aracılığıyla, diğer yandan anatomist F. Tiedemann, kimyager L. Gmelin ve anatomist, fizyolog ve patolog J. Henle gibi hocaları aracılığıyla deney ve gözlemin rolünü ve önemini kavramıştır.¹⁹⁴ 1844'te, doktora sınavından bir yıl önce, Justus Liebig'in bitki beslenmesi ile ilgili kuramını eleştirdiği bir eser yayımlamıştır.

¹⁹² Jansen, s. 247.

¹⁹³ Paul von Grützner, "Moleschott, Jacob", *Allgemeine Deutsche Biographie* 52 (1906), S. 435-438, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

¹⁹⁴ Gregory, 1977a, s. 83.

Doktorasını aldıktan sonra 2 yıl boyunca Mulder ile çalıştığı Utrecht'e gitmiştir. Burada bir yandan bilimsel metin çevirisi yapmış, diğer yandan ise bilimsel araştırmanın yöntemlerini öğrenmiştir. Çevirdiği eserler arasında Mulder'in *Die Ernaehrung in ihrem Zusammenhange mit dem Volksgeist* (Halk Ruhu ile Bağlantılı Olarak Beslenme) (1847) yer almıştır.¹⁹⁵ J. Van Deen ve Donders ile birlikte 1846 yılından 1848'e kadar *Hollaendische Beitrage zu den anatomischen und physiologischen Wissenschaften* (Anatomi ve Fizyoloji Bilimlerine Hollanda Katkıları) adlı dergiyi çıkarmışlardır.

Ama 1847 yılında yeniden, dışarıdan okutman olarak kimya dersleri vermeye başladığı Heidelberg'e dönmüştür. Burada, kısa bir süre içerisinde birkaç eser yayımlamıştır. 1850 yılında ilk kitabı *Gıdaların Fizyolojisi* başlıklı kitabını çıkarmıştır. Bu, anlaşılması zor ve fazla ayrıntılı bilimsel bir metindir. Aynı yıl içerisinde bu kitabın popüler sürümünü çıkarmıştır. Bu kez metin, eğitimli herkes tarafından anlaşılabilir şekilde basit tutulmuştur. Bu kitabın başlığı *Halk İçin Gıdaların Bilgisi*'dir.¹⁹⁶

Bir sonraki yıl *Physiologie des Stoffwechsel in Pflanzen und Thieren, ein Handbuch für Naturforscher, Landwirthe und Ärzte* (Bitki ve Hayvanlarda Metabolizmanın Fizyolojisi - Doğa Araştırmacıları, Ziraatçılar ve Hekimler İçin Elkitabı) başlıklı eseri yayımlanmıştır. 1852 yılında bunun popüler sürümü olan *Kreislauf des Lebens - Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe* (Yaşamın Döngüsü - Liebig'in Kimyasal Mektuplarına Fizyolojik Cevaplar) yayımlanmıştır. Bu kitap, alt başlığından da anlaşılacağı gibi Liebig'in Moleschott'un *Gıdaların Bilgisi*'nde geliştirdiği görüşlerini eleştirdiği *Kimyasal Mektup*'lara cevap

¹⁹⁵ Gregory, 1977a, s. 84.

¹⁹⁶ Gregory, 1977a, s. 87.

niteliğindedir.¹⁹⁷ Liebig'in eleştirdiği görüşlerinden biri de düşünmeye ilişkin fizyolojik formüldür. Buna göre fosfor olmaksızın düşünme olamamaktadır. Liebig ona sert bir şekilde saldırmış ve bu görüşlerin yüzeysel ve bilimsel bir temelden yoksun olduğunu söylemiştir.¹⁹⁸

Yaşamın Döngüsü ile yayımladığı materyalist görüşlerden dolayı Heidelberg Üniversitesi'nden ciddi bir uyarı almış, bunun üzerine öğretmenliği bırakmıştır. 1853 yılında, Zürih'e profesör olarak tayinine kadar yönettiği küçük bir özel laboratuvar kurmuştur. Moleschott, 1861 yılında Turin'e çağrılmış ve 1879 yılında fizyoloji profesörü olarak Roma'ya gitmiştir. Burada, 20 Mayıs 1893 gününde ölümüne kadar yaşamıştır.

Moleschott'un siyasi tutumu ve felsefi görüşü açısından Feuerbach ile tanışıklığı önemli olmuştur. Cleve'de lise öğrenciliği sırasında, öğretmeni Moritz Fleischer sayesinde felsefeye ilgi duymaya başlamıştır.¹⁹⁹ Tıp öğrenimi boyunca bir yandan da Hegel araştırmalarını sürdürmüştür. Bu araştırmaları sonucu Genç-Hegelicilere rastlamıştır. Bu zaman diliminde Strauss'un bir makalesini de anadiline çevirmiştir. Genç-Hegeliciler üzerinden, sonrasında taraftarı olacağı Feuerbach'ı öğrenmiştir.²⁰⁰ Heidelberg'te Feuerbach ile şahsen tanışma imkânı da bulmuştur. Feuerbach hakkında Moleschott şöyle yazmıştır: "Feuerbach'ın görüşlerine ne kadar derinleşirsem, onları ne kadar eksiksiz göstermeye çalışırsam, etime ve kanıma girdiğinin o ölçüde farkına varıyorum ... Yaşlılıkta, gençlikte saygı gösterilen üstatları kutlamak tamamen

¹⁹⁷ Grützner, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

¹⁹⁸ Stefan Büttner, "Moleschott, Jacob", *Neue Deutsche Biographie* 17 (1994), S. 723-725, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

¹⁹⁹ Grützner, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²⁰⁰ Wittich, s. XXIII.

şandır”.²⁰¹ Feuerbach, Moleschott’un felsefi görüşlerinin yanı sıra siyasi tutumunda da önemli bir rol oynamış, ilişkileri de uzun süre devam etmiştir. Bu yüzden Feuerbach, Moleschott’un isteği üzerine *Gıdaların Bilgisi* hakkında bir değerlendirme kaleme almıştır.²⁰²

Moleschott, tıpkı bilimsel materyalizmin diğer temsilcileri gibi, hâkim rejimin karşısında yer almıştır. Otobiyografisinde, devrimin patlak vermesiyle ilgili 1848 şenlik yılını sevinçle karşıladığını ve Alman özgürlüğü ve gücünü hayal ettiğini yazmıştır. Devrimin başarısızlığından, demokratik kuvvetlerin kararsızlığını sorumlu görmüştür. Bu devrimin bastırılmasından sonra da hedeflenen köklü siyasi değişimi kaçınılmaz olarak görmekle birlikte, yine de yeni bir şiddet içeren denemeye karşı olmuştur.²⁰³ Moleschott’un sosyalizme ilişkin görüşlerine ise aşağıda değinilecektir.

Eserlerinde Moleschott, bilimsel çalışmalarına dayandırdığı materyalist bir görüşü savunmuştur. Bu eserleri, özellikle de *Yaşamın Döngüsü*, Liebig’e karşı polemik yazılarıdır.

Moleschott, eserlerinde vahyin - yani inancın- ve araştırmanın -yani bilmenin- birbirlerine karşıt ve uzlaşmaz olduklarını ileri sürmüştür. Fakat bilim ile felsefe - spekülâtif olanı değil ama - bir arada olmalıdır.

Moleschott, kendisi de fizyolog olduğundan dolayı, çalışmalarında hep yaşam bilimlerinden yol çıkmıştır. Eserlerinde bütün yaşamsal olayları fiziksel ve kimyasal

²⁰¹ Wittich, s. XXIII.

²⁰² Gregory, 1977a, s. 91.

²⁰³ Wittich, s. XXIII.

süreçlerle açıklamıştır. Ona göre canlı ile cansız madde arasındaki tek fark “organik maddenin çok daha karmaşık bir karışıma sahip olmasıdır. Madde belirli bir karmaşık karışım derecesine ulaştığında düzenli biçim ile hayatın yürütülmesi oluşuyor.”²⁰⁴ Dolayısıyla, canlılara özgü bir yaşam kuvveti yoktur. İnsanların zihinsel yetileri, buna irade de dâhildir, maddenin ve onun bileşiminin bir sonucudur. Doğadaki her şey doğa kanunları ile düzenlenmiştir.

Ludwig Büchner

Ludwig Büchner 28 Mart 1824’te Darmstadt’a doğmuştur. Dördü ünlenen yedi kardeşten beşincisidir. En büyükleri, bir dönem siyasi kaçak olan, Georg Büchner’dir.

Ludwig Büchner, liseden mezun olduktan sonra, doktor olan babasının isteği üzerine, Giessen’de tıp okumaya başlamıştır. Bu sırada daha önce başlamış olduğu felsefe çalışmalarını bırakmamıştır. Doktor unvanını, 1848 yılında sinir sistemi üzerine yaptığı bir çalışma ile almıştır.²⁰⁵ Doktora tez sınavında hayatının geri kalanı için de yol gösterici olan şu cümleyi savunmuştur: “Kişisel bir ruh, maddi bir temel olmaksızın düşünülemez”.²⁰⁶

Doktor unvanını aldıktan sonra, bir süre babasına Darmstadt’taki muayenehanesinde yardım etmiştir. Fakat aynı zamanda bilimsel çalışmalarını da sürdürmüştür. Bunlar aracılığıyla ününü de artırmaya devam etmiştir. Bu sayede Tübingen’e davet edilmiş ve orada 1854 yılında dersler vermeye başlamıştır. Buradayken, aralarında Moleschott’un da olduğu modern bilginlerin etkisi altında

²⁰⁴ Wittich, s. XXXIII.

²⁰⁵ Anton Neuhäusler, "Büchner, Ludwig Friedrich Karl Christian", *Neue Deutsche Biographie* 2 (1955), S. 722, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²⁰⁶ F. Staudinger, "Büchner, Ludwig", *Allgemeine Deutsche Biographie* 55 (1910), S. 459-461, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

başyapıtı olan *Kraft und Stoff - Empirisch-Naturphilosophische Studien* (Madde ve Kuvvet - Empirik-Doğa Felsefi Araştırmalar) adlı eserini yazmaya başlamıştır. Bu eserin yayımlanmasıyla bir anda şöhret olmuştur. Fakat Büchner'in üniversiteden kovulmasına yol açan da yine bu eseri olmuştur. Bunun üzerine Büchner, Darmstadt'a geri dönüp yine hekim olarak çalışmaya başlamıştır. Buradaki ikameti süresince yine bilimsel çalışmalarına devam etmiştir. Mesleği ve bilimsel çalışmalarının yanı sıra sanatsal-edebi faaliyetlerde de bulunmuştur. Çok sayıda konferans da vermiştir; 1878 yılında konferans turu için Amerika'ya gitmiş ve 1880 yılında Paris'teki Diderot töreninde konuşmacı olmuştur.²⁰⁷ Almanya içerisinde de birçok konferans seyahatinde bulunmuştur. 1 Mayıs 1899 tarihinde ölmüştür.

Siyasi görüşlerinde, 1837 yılında ölmüş olan ağabeyi Georg Büchner önemli bir rol oynamıştır. Ağabeyinin devrimci görüşlerinden etkilenen Ludwig Büchner, Devrim öncesinde de siyasi olarak aktiftir.²⁰⁸ Giessen'de öğrenci Kardeşliği'nin kurucuları arasında yer almıştır. Devrim süresince komünist August Becker ile birlikte, birleşik bir cumhuriyet ve köylü ayaklanmalarını büyütmek için çalışmışlardır. Ayrıca Çarlık Rusya'sına savaş ilan edilmesi talebini de dile getirmişlerdir.²⁰⁹ Birlikte, *Der Jüngste Tag* (Kıyamet Günü) dergisini de çıkarmışlardır. Büchner, Karl Vogt'u Milli Meclis'e seçtirmeye çalışan öğrencilerin de arasındadır.²¹⁰

²⁰⁷ Staudinger, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²⁰⁸ Wittich, s. L.

²⁰⁹ Wittich, s. LI.

²¹⁰ Staudinger, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Devrimin bastırılmasında sonra da Büchner, gerici rejimin ortadan kaldırılmasını savunmuş ve bunun için ise tek yol olarak halk kitlelerinin yeni bir devrimini görmüştür.²¹¹

Madde ve Kuvvet adlı eserinde açıkladığı felsefi görüşleri nedeniyle akademik hayattan dışlanmasından ve Darmstadt'a geri dönmek zorunda kalmasından sonra, diğer faaliyetlerinin yanı sıra toplumsal ve siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. Fakat bu faaliyetleri sadece yazarlığı kapsamamıştır.

İşçi derneğinin kurucusu ve başkanı olmuş, otuz yıl boyunca jimnastik kulübünün birinci sözcülüğünü yapmış, bir süreliğine Belediye Meclis Üyesi ve Eyalet Milletvekiliği yapmıştır. 1881 yılında Alman Özgür Düşünürler Birliği'ni kurmuş ve onun Başkanlığı'nı üstlenmiştir. 1887 yılında ise Toprak Reformu Birliği'nin kurucuları arasında yer almıştır.²¹²

Frederick Gregory tarafından bilimsel materyalizmin özetleyicisi ve sözcüsü olarak nitelendirilen²¹³ Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet* başlığını taşıyan başyapıtı 1855 yılında yayımlanmıştır. Bu eseri 21 baskı yapmış ve 15 farklı dile çevrilmiştir. Bu eserinde, Büchner, kendi dünya algısını kurmak için doğa bilimsel araştırmaların kazanımlarını kullanmıştır. Bunu yaparken anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir.

²¹¹ Wittich, s. LI.

²¹² Staudinger, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²¹³ Gregory, 1977a, s. 100.

Vogt, Moleschott ve bilimsel materyalizmin diğer temsilcilerinin eserleriyle kıyaslandığında *Madde ve Kuvvet*'in daha sistematik bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu akımın diğer temsilcileri genellikle fizyoloji veya gıda bilimi gibi tek bir bilim dalına dayanmışlardır. Fakat Büchner'in eseri genel ve felsefi bir kitaptır. Söz konusu özelliği ve basit dili sayesinde bu eser çok popüler hale gelmiş ve Materyalizmin İncil'i olarak anılmaya başlanmış ve itibar kazanmıştır.²¹⁴

Wittich, Büchner'in özel durumunu eserindeki dört özellik ile açıklamıştır: “Birincisi, Büchner, döneminin bilim odaklı materyalizminin sistematik tasvirini başardı. ... Öncüllerinden farklı olarak Büchner eseri ‘Madde ve Kuvvet’te felsefi amacın bütünü belirleyen... olmasını sağladı. ... İkincisi, Büchner döneminin doğa tarihsel bilgilerini materyalizm ile birleştirdi. ... Üçüncüsü, felsefi amacı ‘Madde ve Kuvvet’in merkezine alarak döneminin doğa biliminin materyalist niteliğini, Vogt ve Moleschott’a göre daha kapsamlı olarak yansıtmaya ya da değerlendirmeyi başardı. ... Dördüncüsü ‘Madde ve Kuvvet’, Vogt ve Moleschott’un yazılarına göre daha popüler olarak kurgulanmıştı.”²¹⁵

Sonraki yıllarda Büchner, bilimsel materyalist görüşlerini daha da geliştirdiği başka yazı ve kitaplar da yayımlamıştır. Büchner, ayrıca, *Madde ve Kuvvet*'in sonraki baskılarını da güncelleyerek, bilimlerin sağladığı yeni bilgi ve görüşleri de eserine dâhil etmiştir. Böylece, kitabının sonraki baskılarında Charles Darwin'in evrim kuramı da yer bulabilmiştir.

²¹⁴ Gregory, 1977a, s. 105.

²¹⁵ Wittich, s. LII.

Ernst Haeckel

Tam adı Ernst Heinrich Philipp August Haeckel olan bu düşünür kendisini aslında “materyalist” olarak adlandırmamış ve kendisini “bilimsel materyalist” grubuna da dahil etmemiştir. Bununla birlikte, 19. yüzyılın Alman düşünce hayatına damgasını vuran Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus kavgalarında bilimsel materyalistlerle aynı tarafta yer almıştır. Materyalizm Kavgası’na, yaşı nedeniyle²¹⁶ dahil olmayan Haeckel, bu kavgada yer alan materyalist taraftaki yazarlara ve onların düşünce ve görüşlerine kendi eserlerinde atıflar yapmış ve yer yer bunlara katıldığını da belirtmiştir. Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaları’nda ise Haeckel etkin olarak yer almış, çalışma ve yayınlarıyla düalist, spekülatif felsefe ve teolojiye karşı mücadelede bilimsel materyalistlerin yanında yerini almıştır.

Haeckel tıpkı kendisinden önceki bilimsel materyalistler gibi (Büchner, Moleschott, Vogt ve diğerleri) her tür düalizme ve teolojiye karşı olmasına ve dünyayı empirik yöntemle ve akla dayalı doğa bilimleri ile açıklama ve bu doğa bilime dayanan bir dünya görüşü oluşturma taraftarı olmasına rağmen kendisini “materyalist” olarak değil, “monist” olarak tanımlamıştır. Burada vurgulanması gereken nokta ise eserlerinde materyalistleri de monist olarak adlandırması²¹⁷ ve bunların görüşlerine de destek vermesidir. Yine de, kendi “monist felsefesi”nin materyalizmden farklı ve ayrı olduğu konusunda da ısrarcı olmuştur. Bu ısrarı sonucu ise felsefe tarihinde monizm, Haeckel’in felsefesine yönelik bir anlam kazanmıştır.²¹⁸

²¹⁶ Haeckel 1834 doğumludur. Materyalizm Kavgası’nın ise 1854 yılında başladığı kabul edilmektedir.

²¹⁷ Haeckel, 1899, s. 48. Haeckel burada, materyalizmin en önemli temsilcileri arasında saydığı Rudolf Virchow’un monist olduğunu ifade etmektedir.

²¹⁸ Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcûd - Bir Tabi’at Âliminin Dîni*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2014, s. 11. Ayrıca bkz. Haeckel, 1899, s. 14.

XIX. yüzyıl Alman düşünce hayatının bu önemli bilgini ve düşünürü 16 Şubat 1834 yılında Potsdam şehrinde doğmuştur. Bir yandan gerçekleştirdiği deney ve gözlemler, diğer yandan geliştirdiği kuram, düşünce sistemi, felsefe ve belki de en önemlisi, Darwin'in evrim kuramının Alman düşünce hayatına girmesinde ve aynı zamanda yorumlanmasında oynadığı rol ile XIX. yüzyıl Alman düşünce hayatına damgasını vuran Haeckel, çocukluğundan itibaren bitkilere özel bir ilgi duymuş ve botanikçi olmak istemiştir. Bununla birlikte, 1852 yılında ailesinin isteği doğrultusunda tıp eğitimi almaya başlamıştır.²¹⁹

Üniversite hayatı sırasında, kısa bir süre asistanlığını yaptığı Virchow'dan ve onun yaşam olgularına ilişkin mekanik algısından etkilenmiştir. Yine bu zaman içerisinde hocaları Kölliker ve Müller aracılığıyla da karşılaştırmalı anatomi ve histolojiye ilgi duymaya başlamıştır. Üniversite hayatından sonra ise Haeckel, tıbbı tamamen bırakarak karşılaştırmalı anatomi ve zoolojiye yönelmiştir. Jena Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne atandığı 1861 yılına kadar yaptığı çalışmalarla çok sayıda yeni tür keşfetmiştir. Burada 1862 yılında Profesör olmuş, 1865 yılında ise Zooloji Ordinaryüsü olarak Felsefe Fakültesi'ne geçmiştir. Aynı zamanda burada bir Zooloji Enstitüsü de kurmuştur. Jena'daki süresi içerisinde kendisine gelen birçok önemli teklifi geri çevirmiş ve ölümüne kadar, yani 9 Ağustos 1919'a kadar burada kalmıştır.²²⁰

Haeckel, omurgasız hayvanların ilgili grupları üzerine çalışan sonraki bilim adamları için çok değerli bilgiler içeren önemli çalışmalar yapmıştır. Çeşitli omurgasız hayvan gruplarıyla ilgili bu çalışmalarını, bunların morfolojileri, sistematikleri

²¹⁹ Georg Uschmann, "Haeckel, Ernst", *Neue Deutsche Biographie* 7 (1966), s. 423-425, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²²⁰ Uschmann, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

(çalışmaları yaklaşık 4000 yeni hayvan türünün betimlemelerini içermektedir) ve evrimsel gelişmelerine ilişkin bilgi ve yorumlarını içermektedir. Yürüttüğü karşılaştırmalı anatomi ve embriyoloji çalışmalarından elde ettiği bulguları, 1862 yılından itibaren savunucusu olduğu Darwinci bir evrim öğretisi ile yorumlamıştır.²²¹ Haeckel, akademik çalışmalarının yanı sıra Almanya’da Darwin kuramının tanınması, benimsenmesi ve yorumlanması konusunda çok önemli bir rol oynamıştır. Burada vurgulanması gereken bir nokta ise, Haeckel’in Darwin’i doğrudan ve tümüyle benimsememiş olmasıdır. Haeckel, Darwin’in, öncesinde de ortaya atılmış olan evrim kuramını nihai zafere taşıdığını ve canlıların oluşumunu ve değişimini tamamen mekanik bir şekilde açıkladığını kabul etmiştir. Bununla birlikte, evrim fikrini bilimsel anlamda ilk ortaya atan kişi olarak Lamarck’ı da övmüştür. Ayrıca Haeckel, Darwin’de rastlanmayan, doğada ilerleme anlayışını da benimsemiştir.

1866 yılında yazdığı *Generelle Morphologie der Organismen* (Organizmaların Genel Morfolojisi) adlı eserinde canlıların morfolojilerini anatomi ve gelişim tarihlerine (Entwicklungsgeschichte) göre yorumlamıştır. 1872 yılında ise “biyogenetik kanun” olarak adlandırdığı görüşünü şekillendirmiştir. Buna göre canlının bireysel gelişimi (yani ontojeni) türün gelişiminin (yani filojeni) bir tekrarıdır. Burada türün gelişimi bir yandan kalıtım diğer yandan ise çevreye uyum ile açıklanmıştır. Bireyin embriyonal gelişimi ise o türün evrimsel gelişiminin kısa bir tekrarı veya özeti gibidir. Dolayısıyla, Haeckel’e göre, embriyoloji biliminin sağladığı bulgular ile türlerin evrimsel geçişleri ve akrabalıkları belirlenebilmektedir. Yine Haeckel’e göre, canlıların sistematigi bunların gerçek akrabalık ilişkilerini yansıtmak zorundadır. Canlılar arasındaki

²²¹ Uschmann, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

akrabalık ilişkilerini görselleştirmek için Haeckel çok sayıda evrim ağacı hazırlamıştır. Bu ağaçlarda insan türü de yer almaktadır.

İlk canlıların oluşumu konusunda ise Haeckel, bunların inorganik maddeden oluşmuş olan ve çekirdeksiz yapılar olan Monera'lar şeklinde olduğunu savunmuştur.²²² Diğer canlılar bu basit plazmadan ibaret olan canlılardan türemiştir. Canlılığın bu şekilde ortaya çıkışı ise tamamen mekanik bir şekildedir, yani Haeckel de, tıpkı diğer materyalistler gibi bu süreçte tanrısal bir müdahaleyi kabul etmemiştir. Bunun sonucu olarak da canlılara özgü herhangi bir metafiziksel yaşam kuvvetini de reddetmiştir. Ona göre hem organik hem de inorganik doğada aynı kural ve kanun hüküm sürmektedir: nedensellik kanunu. Bu bağlamda Haeckel, doğanın birliğini savunmuştur.

Haeckel, bu düşüncenin devamı olarak bütün doğanın birliğini savunmuştur. O, tıpkı bir şahsi Tanrı fikrine karşı çıktığı gibi madde ve ruhun ayrı varlıklar olarak ele alınmasına da karşı çıkmıştır. Haeckel bu düalist görüşlerin karşısına monizmini, yani Birciliği'ni koymuştur. Bu anlayışa göre madde ve kuvvet, ya da ruh ve madde, tıpkı tanrı ve doğa gibi, birbirlerine ayrılmaz bir şekilde bağlıdırlar.²²³ İnsan ruhu, bilinç ve irade gibi konularda ise Haeckel, bu monist anlayışına uygun olarak bunların maddenin etkinliğinin sonucu olduğunu ileri sürmüştür.²²⁴

Yukarıda kısaca görüşlerine değinilen Haeckel, hayatı boyunca düalist ve teolojik görüşlerle mücadele etmiş, bunların yerine doğa bilimlerine dayalı bir dünya görüşü oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Haeckel, tıpkı Büchner, Vogt ve

²²² Uschmann, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²²³ Uschmann, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²²⁴ Bu konuya 1.2.2.'de değinilecektir.

Moleschott gibi, halkın daha kolay anlayabileceği bir dilde kaleme aldığı popüler eserler yayımlamıştır. Bunlar arasında Darwinizm Kavgası döneminde yayımlanan ve evrim görüşünün kamuoyu içerisinde yayılmasını hedefleyen eseri *Doğal Yaratılış Tarihi* (1868) olmuştur. Yine İgnorabimus Kavgası döneminde bilimin hiçbir zaman açıklayamayacağı ileri sürülen yedi gizemi bilimsel olarak açıklamaya yönelik *Weltraetsel (Dünyanın Gizemleri)* (1899) adlı bir eser yayımlamıştır. Haeckel'in, yukarıda adı geçen birkaç eserinin yanı sıra, hem akademik düzlemde hem de popüler bir şekilde kaleme alınmış çok sayıda eseri vardır.

1.2. Üç Kavga ve Kavga Konuları

1.2.1. Üç Kavga

1840'lı yıllardan itibaren geliştirilen ve savunulan bilimsel materyalizm akımı bir tepkiye yol açmıştır. Bu tepki teologların, inançlı düşünürlerin ve düalist filozofların saflarından, fakat aynı zamanda bu materyalizmin spekülasyon yönlerini fark etmiş olan eleştirel filozoflardan ve doğa bilimcilerden de gelmiştir.

Fakat bu tepkinin ve Materyalizm Kavgası olarak bilinen bu kavganın nedeni sadece bu materyalizmin bazı belirli sorulara verdiği cevaplar değil, doğa bilimlerine dayanan bir dünya görüşü kurma niyetlerinden kaynaklanmıştır. Bilimsel materyalizmin savunucularının bu niyeti, empirik doğa bilimlerine dayanan ve spekülasyondan, spiritüalizmden ve düalizmden ayrılmış yeni bir felsefe kurmak anlamına gelmektedir. Diğer yandan ise bu niyet felsefenin yerine doğa bilimlerini koyma denemesi olarak da

değerlendirilmiştir.²²⁵ Bu girişimde, doğa bilimlerin yönteminde başarıları ve kazanımları ile sınanmış olan empirizm ve materyalizm, ontoloji ve metafiziğe de aktarılmıştır. Bu aktarma, kaçınılmaz bir biçimde bilimsel materyalistlerin spekülâtif dogmalar oluşturmalarına ve bunları empirik olarak kanıtlanmış kabul etmelerine yol açmıştır. Böylelikle, her ne kadar kendilerini bunların karşıtları olarak görseler de kendileri de spekülâtif görüşlerin savunucuları durumuna düşmüşlerdir.

Bilimsel bir dünya görüşü kurma girişimi, doğa bilimlerinin kazanımları ve felsefenin XIX. yüzyılın ilk yarısında, içerisinde bulunduğu kimlik krizi sayesinde mümkün olmuştur. Felsefenin bu krizi, bilimlerin toplumsal hayatta değişen rolü ve yeni bir bilgi türünün ortaya çıkışı ile ilişkilidir. Empirik bilimlere dayanan yeni bilgi türü, bilginin aracı olarak felsefeyi gittikçe arka plana itmiştir.²²⁶

Bu dönemin filozof ve düşünürleri, felsefenin kimlik krizinden çıkmasına yardımcı olmak için yeni yollar bulmaya çalışmışlardır. *Almanya'da Felsefe 1831-1933* adlı kitabında Schnaedelbach kimlik kriziyle baş etmek için dört yaklaşım öne sürmüştür. 1. Felsefenin, tarihsel-hermenötik araştırmalara yoğunlaşp kendisini sosyal bilim olarak tanımlayarak araştırma bilimleri arasında yer edinmeye çalışması. 2. “Bilimin kendisinin çağın felsefesi olarak tanınması”. 3. Geleneksel felsefe modelinden kaçınma ve felsefenin eleştiri olarak yeniden belirlenmesi ve 4. Görevlerinin ve yöntemlerinin yeniden gerekçelendirilmesiyle felsefenin rehabilitasyonu.²²⁷

²²⁵ Schnaedelbach, s. 123.

²²⁶ Schnaedelbach, s. 119.

²²⁷ Schnaedelbach, s. 119.

Schnaedelbach ikinci çözüm yolu için - yani bilimlerin felsefe olarak tanınması ya da kendi sözleriyle felsefenin bilim tarafına geçmesi için - üç olasılık öne sürmüştür: “En basiti mevcut bilimin kendisini bütün felsefi ihtiyaçların tatmini olarak sunmaktır ve buna *Szientismus (bilimcilik)* denebilir. İkinci, daha az radikal olan bir yol, haklılıkları tamamen kabul edilmiş felsefi sorunların mantık ya da deneysel bilimin sorunları olarak yeniden yorumlanmasıdır. Burada felsefe, yeniden yorumlama tümüyle bitesiye kadar kendi yaşamını sürdürebilir. Bilimcilik burada sadece *düzenleyici* bir fikirdir. Felsefenin kimlik krizinden bilim ile kurtulmasının üçüncü bir olasılığı ise kurulmuş bir *tekil bilim dalını öncü bilim dalı* olarak kabul etmek ve onun metodolojisini ve standartlarını kabul etmektir.”²²⁸ Schnaedelbach, bilimciliğin en tutarlı şekli olarak Büchner, Vogt ve Moleschott’un bilimsel materyalizmini göstermektedir.²²⁹ Esasen tepkiye ve kavgaya yol açan da bu düşünce yapısının başarısı olmuştur.

Bilimsel materyalizmin din ve inanca yönelik tutumu kavganın bir diğer sebebi olmuştur. Bu akım, felsefe gibi dinin de karşısında konumlanmıştır. Bu tutum, sadece doğa ve doğa olaylarına ilişkin sorularla veya bunlara ilişkin alanlarla sınırlı değildir, etik, ahlak gibi toplumsal konularda da aynı tutuma sahiptir.

Bu tutum, inançlıların saflarından kaçınılmaz olarak bir savunma tepkisine yol açmıştır. Bunlardan gelen polemik yazılarında materyalizm inançsızlığa indirgenmiş, Almanya’daki olumsuz koşulların ana kaynağı olmakla ve savurgan ve zevk düşkünlü bir hayatın yolunu açmakla suçlanmıştır.²³⁰

²²⁸ Schnaedelbach, s. 123.

²²⁹ Schnaedelbach, s. 123.

²³⁰ Anonim, “Der Materialismus unserer Zeit”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 207-277.

Tıpkı felsefe ve bilimin ilişkisindeki gibi burada da, inancın dogmalarını da kısmen çürüten doğa bilimlerindeki gelişmeleri göz ardı etmek imkânsız hale gelmiştir. Din ile bilim arasındaki ilişkide din ve inancı korumak için birbirine karşıt iki farklı eğilim gelişmiştir.

Bu eğilimlerden birisinin temsilcileri vahyi, ya da inancı, doğa bilimleri ve bunların bulgularıyla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bunlar arasında dine karşı tutumundan dolayı Du-Bois Reymond tarafından “tanrının esiri” ve Moleschott tarafından uzlaşmacı olarak adlandırılan ve teoloji ile bilimi birbirine bağlamaya çalışan Justus Liebig bulunmaktadır.²³¹ Kimyasal ve fiziksel süreçlerle ilgili görüşlerinde de Liebig’in uzlaşmacı tutumunu görmek mümkündür. O, canlılardaki süreçlerin yaşam kuvveti ile açıklanabileceği görüşündedir. Fakat bu yaşam kuvveti doğaüstü bir şey değil, sadece bir başka doğa kanunudur. Ona göre bu yaşam kuvveti bir ruh ile ilişkili değildir.²³²

Din ile doğa bilimleri arasındaki çatışmayı çözme hedefli bir diğer yaklaşım ise her iki dünyayı birbirinden ayırmaktır. Buna göre, inancın ve bilimin alanları birbirinden ayırır, bundan dolayı da her ikisinin de yan yana varlığını sürdürmesi mümkündür. Bu görüşün en önemli savunucularından biri Rudolph Wagner’dır. Kendi ifadesiyle, o “inancımı, bilimimi yan yana yürüten...”²³³ doğa araştırmacılarındandır. Wagner şöyle yazmıştır: “İnanç konularında en çok, basit ve sade kör inancı seviyorum;

²³¹ Wittich, s. XXVI.

²³² Gregory, 1977a, s. 167.

²³³ Wittich, s. XLIV.

bilimsel şeylerde kendimi en büyük şüpheyi uygulamayı tercih edenler arasında sayıyorum".²³⁴

Bilimsel materyalistler ise katı ateistlerdir. Spekülatif felsefeleri reddettikleri gibi her tür dinî görüşü de reddetmişlerdir. Onların görüşlerine göre dinî vahiyler ile bilimsel bulguların birbirleriyle bağdaşması mümkün değildir.

Bu dönemde idealist, spekülatif ve dinî doğa algısını reddetme konusunda bilimsel materyalistlerle aynı tutuma sahip çok sayıda doğa bilimci bulunsa da, sadece materyalistler bu tutumu Hristiyanlığa ve bunun da ötesinde bütün dünya görüşüne karşı ateist bir saldırıya dönüştürmüşlerdir.²³⁵ Bundan dolayı da, yeni bir dünya görüşü oluşturmaya çalışanlar da bunlardır.

Doğa bilimlerine dayanan yeni bir dünya görüşü kurma ve böylece mevcut dinî ve felsefi görüşleri ortadan kaldırma denemesi bir yandan ve materyalist eserlerin kitleleştirilmesi diğer yandan Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgası olarak bilinen üç kavgaya yol açmıştır.

Aşağıda hem bu tartışmaların seyri ile ilgili hem de içeriklerine ilişkin bilgiler verilecektir.

²³⁴ Wittich, s. XLIV.

²³⁵ Wittich, s. XXVI.

1.2.1.a. İlk Tartışmalar

Materyalizm Kavgası 1854 yılında Rudolph Wagner'in Göttingen Doğa Bilimciler Toplantısı'nda yaptığı konuşma ile tetiklenmiş²³⁶ olsa da, önceki yıllarda da polemik yazıları yayımlanmıştır.

Genel olarak materyalizm ve özel olarak da bilimsel materyalizm eleştirisi dört grup olarak incelenebilmektedir. İlki, ortak bir idealist ve düalist görüşü benimseyen meslekten filozof ve teologlardır. İkinci grup, bilimsel materyalistlerin, araştırma sonuçlarından ve bulgularından çıkardıklarını ileri sürdükleri sonuçları kabul etmeyen doğa bilimciler ve araştırmacılarıdır. Üçüncü grup, Ortodoks papaz ve din adamlarıdır. Son grup ise, sıradan insanlardır. Bunlar, bilim adamı ve filozof olmamalarına rağmen, materyalizme karşı hoşnutsuzluklarından dolayı buna karşı hareket etmişlerdir.²³⁷

İlk bilimsel materyalist eserler, 40'lı yılların sonunda ve 50'li yılların başında yayımlanmıştır. Bunlar arasında Vogt'un *Fizyolojik Mektupları* (1847), *Hayvan Devletleri Üzerine İncelemeler* (1851) ve Moleschott'un *Gıdaların Fizyolojisi* (1850), *Halk İçin Gıdaların Bilgisi* (1850) ve *Bitki ve Hayvanlarda Metabolizmanın Fizyolojisi* (1851) yer almıştır.

Bu yayınlardan sonra, daha aynı yıl içerisinde ilk eleştirel polemik yazıları yayımlanmıştır. Bunlardan biri Alman kimya profesörü Justus Liebig'in 1851 yılında yayımlanmış *Kimyasal Mektupları*'dır. Bu mektuplarda Liebig, Moleschott'un *Gıdaların Bilgisi*'nde savunduğu materyalist görüşlerini eleştirmiştir. Hemen ertesi yıl, Liebig'e cevaben Moleschott, *Yaşamın Döngüsü* (1852) adlı eserini çıkarmıştır.

²³⁶ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007a, s. 11.

²³⁷ Gregory, 1977a, s. 29.

Moleschott ve Liebig arasındaki kavganın zaten kısmen başladığı dönemde, bilimsel materyalizmin diğer bir temsilcisi olan Karl Vogt ile hekim ve profesör Rudolph Wagner arasında bir tartışma yaşanmaya başlanmıştır. 1851 yılının sonuna doğru Rudolph Wagner'in bir dizi makalesi *Allgemeine Zeitung* isimli gazetede yayımlanmaya başlamıştır. Bu mektupların amaçlarından biri de materyalizme karşı doğa bilimleri alanında mücadele etmektir.²³⁸ Vogt bu mektuplara aynı gazete üzerinden cevap vermek istemesine rağmen, makaleler, yer yokluğu gibi gerekçelerle yayımlanmamıştır. Vogt, 1852 yılında çıkan *Hayvan Yaşantısından Tasvirler* adlı kitabının sonsözünde Wagner'e cevap vermiştir.²³⁹

Bunun üzerine Wagner, Vogt'a cevap olarak, yine *Allgemeine Zeitung*'ta makale yayımlamıştır. Burada Vogt'un görüşlerini, diğer şeylerin yanı sıra, “toplumsal düzeni ve milli eğitimi” bozmakla da suçlamıştır.²⁴⁰

Aynı zaman diliminde başka düşünür ve bilim adamları da bilimsel materyalizmi eleştirmeye ve hatta savunucularına da kısmen saldırmaya başlamışlardır. Bunların arasında Alman zoolog Andreas Wagner de bulunmaktadır. O, Vogt'un eserlerini eleştirdiği ve onu ateizmi ve materyalizmi yayma hedefine sahip olmakla suçladığı birkaç yazı yayımlamıştır.²⁴¹ 1855 yılında bir kez daha *Bay C. Vogt'un Kör İnançının Aksine Doğa Bilimi ve İncil* başlığını taşıyan bir polemik yazısı yayımlamıştır.

²³⁸ Wittich, s. XLIV.

²³⁹ Wittich, s. XLIV.

²⁴⁰ Wittich, s. XLV.

²⁴¹ Gregory, 1977a, s. 35.

Materyalizme karşı bir diğer eleştiri teologlar arasından gelmiştir. Bunlardan biri Katolik teolog Jakob Frohschammer'dir. *Allgemeine Zeitung*'da yayımlanan makaleleri 1855 yılında *İnsan Ruhü ve Psikoloji* başlığıyla kitap olarak basılmıştır. Burada, ruha ilişkin soruların doğa bilimciler tarafından cevaplandırılmayacağı görüşünü savunmuştur.²⁴²

Doğa bilimci ve teologların yanı sıra filozoflar da bilimsel materyalistlerin eleştiricileri arasında bulunmaktadır. Sağ-Hegelci felsefe profesörü Karl Fischer tarafından yayımlanmış kitap, materyalizm ile kavganın erken dönemlerinde sunulan eleştirilerden biridir. *Feuerbach'ın, Vogt'un ve Moleschott'un Yazılarına Özel Dikkatle Kanıtlanmış Sensüalizmin Asılsızlığı* başlığını taşıyan kitap 1853 yılında yayımlanmıştır. Bu yazısında Fischer, Feuerbach'ın *Geleceğin Felekesi*'ni ve Moleschott'un *Yaşamın Döngüsü*'nü eleştirmiştir. Vogt'un *Fizyolojik Mektupları* ise sadece anılmıştır. Bu eserinde Fischer, materyalizmi özellikle ahlaki ve toplumsal sorunlar bağlamında eleştirmiştir.²⁴³ Öne sürdüğü diğer bir eleştiri bilginin kaynağına, yani duyu algılarına ilişkindir.²⁴⁴

1.2.1.b. Materyalizm Kavgası

1854 yılının Eylül ayında Göttingen'deki 31. Alman Doğa Bilimci ve Hekimler Toplantısı'nda, Materyalizm Kavgası'nın tetikleyicisi ya da zirvesi olarak da görülebilen olay yaşanmıştır. Açılış günündeki konuşmasında Rudolph Wagner, ismini anmaksızın, Vogt'u ve genel olarak doğa bilimciler arasında bulunan materyalist

²⁴² Gregory, 1977a, s. 34.

²⁴³ Gregory, 1977a, s. 30.

²⁴⁴ Myriam Gerhard, "Die philosophische Kritik am Natruwissenschaftlichem Materialismus im 19. Jahrhundert", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007a, s. 134.

görüşleri hedef almıştır. Wagner, doğa bilimlerinin ne insanın tanrısal kökenine ne de ruhun ölümsüzlüğüne itiraz etmediğini ileri sürmüştür.²⁴⁵ Konuşması üzerine salonda bulunan dört doğa bilimci ve hekim, gelecek günlerde gerçekleştirmek üzere Wagner'e, tartışmalı doğa bilimsel konuları tartışmak üzere meydan okumuşlardır. Fakat Wagner bu tartışmadan kaçınmıştır.²⁴⁶ Aynı yıl içerisinde bu konuşma ve bunun devamı niteliğinde olan bir makale basılmıştır. Burada ruh, tanrı ve inanç konularındaki görüşlerini geliştirmeye devam etmiştir.

Wagner'in bilimsel materyalizme saldırısına cevaben Vogt 1855 yılında *Kör İnanç ve Bilim - Göttingen'de Meclis Üyesi Rudolph Wagner'e Karşı Polemik* kitabını yazmıştır. Aynı yıl içerisinde, bundan başka bilimsel materyalizm ile ilgili en önemli ve en popüler eser de yayımlanmıştır: Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eseri. Daha önce de açıklandığı gibi, Büchner'in eseri, Vogt ve Moleschott'un kitap ve makalelerine kıyasla daha sistematiktir ve bilimsel materyalizmi bir dünya görüşü olarak inşa etme ve bilimsel bulgularla destekleme hedefini izlemektedir.

Sağ-Hegelmeciliğin yanı sıra bilimsel materyalizme karşı konumlanan bir diğer felsefi akım Yeni-Kantçılık'tır. Bu akım Materyalizm Kavgası'nın ilerlemesiyle materyalizme karşı mücadelede geliştirilmiştir. Bu çevrelerden materyalizme karşı ilk eleştirilerden biri Julius Frauenstaedt'ten gelmiştir.²⁴⁷ Frauenstaedt, eserlerinde materyalizmin teolojinin dogmatizmine karşı başarılarını kutlamıştır. Hemen ardından ise bu materyalizmi, tıpkı dinler gibi spekülasyon ve metafiziksel dogmalara dayanmakla

²⁴⁵ Wittich, s. XLVI.

²⁴⁶ Wittich, s. VLVII.

²⁴⁷ Bu eleştiri özellikle de Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine yönelmişti. Frauenstaedt'in kitabının ismi *Materyalizm, doğruluğu ve yamılgısı. Dr. Louis Büchner'in 'Madde ve Kuvvet'ine bir cevap* idi.

eleştirmiştir. Frauenstaedt, bundan dolayı Vogt, Moleschott ve Büchner'in materyalizminin bu açıdan teolojiye benzediği görüşündedir.²⁴⁸

Bu kavgada yer alan kayda değer olan bir diğer Yeni-Kantçı da Friedrich Albert Lange'dir. Eseri, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (1866), bir yönüyle Materyalizm Kavgası'nı da işleyen materyalizm tarihidir. Fakat isminden de anlaşılacağı gibi, aynı zamanda materyalizmin, dolayısıyla da bilimsel materyalizmin bir eleştirisidir.

Lange, empirik doğa bilimlerinde materyalist yöntemin değerini kabul etmekte, fakat bunun mümkün bilginin sınırları konusundaki görüşlerini de eleştirmektedir. Yeni-Kantçı bir konumdan Lange, diğerlerinin yanı sıra varlığın tözünü bilmenin de mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Bundan dolayı, bu tözü bilebileceğini ileri süren her görüş ancak spekülâtif bir felsefe olabilirdi. Başka bir deyişle, ontoloji bakımından materyalizm de tıpkı din gibidir: dogmatik ve spekülâtif bir inanç.

Dönemin taraflarınca "Mücadele" olarak da görülen ve böyle de adlandırılan Materyalizm Kavgası'nın yukarıda kısaca verilen özetinden de anlaşılacağı gibi bu kavgada, kavganın seyri boyunca çeşitli çevrelerden çok sayıda kişi yer almıştır.²⁴⁹

Bu kavgada tartışılan konular arasında maddenin özellikleri - bilimsel materyalistlere göre bütün varlığın tek tözüdür- ve kuvvetle olan ilişkisi; maddesiz bir ruhun varlığı ya da yokluğu; zihinsel faaliyetlerin ve bilincin temeli; irade özgürlüğünün olasılığı; doğadaki amaçlılık ya da determinizm ve bununla birlikte de doğa

²⁴⁸ Gregory, 1977a, s. 31.

²⁴⁹ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. IX.

kanunlarının rolü; maddi olmayan bir tanrının varlığı; inanç ile bilmenin bağdaştırılabilirliği ya da başka bir deyişle din ile bilimin uyumluluğu gibi sorular bulunuyordu.²⁵⁰

1.2.1.c. Darwinizm Kavgası

Darwinizm Kavgası, Darwin'in 1859 yılında yayımlanan *Türlerin Kökeni* adlı eserinde açıkladığı evrim kuramının Almancaya çevirisi ve Almanya'daki resepsiyonuyla başlamıştır. Bu ikinci kavga, zamansal olarak fakat kısmen de içerik ve katılan kişiler açısından önceki Materyalizm Kavgası'nın bir devamıydı.²⁵¹ Burada, eski kavga konularının arka plana düştüğüne de dikkat etmek gerekmektedir. Materyalizm Kavgası sırasında büyük etki yaratmış olan yazar ve eserleri de neredeyse unutulmuştur.²⁵²

Darwin'in evrim kuramının yayımlanmasıyla son büyük sır, yani yeryüzünde yaşamın ortaya çıkması da, bilimsel bir şekilde cevaplanmış gibi görünmüştür. Bundan dolayı bu kuram sadece bilim adamları arasında yoğun bir şekilde tartışılıp geçerliliği hakkında kavga edilmemiş, bu tartışma ve kavgalara dönemin teologları ve filozofları da katılmıştır.²⁵³

Darwin'in evrim kuramı şu sebepten dolayı felsefi bir kavga'nın odağı haline gelmiştir: Bu kuram yeryüzünde canlılığın ortaya çıkışını ve tür çeşitliliğini mekanik doğa yasalarıyla açıklamıştır. Böylelikle bu konularda bir yaratıcı ve amaç veren

²⁵⁰ Bu kavga soruları 1.2.2. altbaşlıkta ayrıntılı tartışılacağı için burada sadece kısaca bahsedilmiştir.

²⁵¹ Bayertz ve diğerleri, 2007a, s. 12.

²⁵² Friedrich Albert Lange, "Darwinismus und Teleologie", *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 286.

²⁵³ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. VII.

Tanrı'nın rolünü ve her tür idealist felsefenin görüşünü reddetmiştir.²⁵⁴ Dolayısıyla, Darwin'in kuramı materyalist dünya görüşünün önemli bir dayanağı olarak değerlendirilmiştir. Bu ikinci yön, Darwin'in kuramının kendisinden ziyade çevirisinin yorumlanması ve kuramın genel olarak alınması ile ilgilidir. Bu yorumlamalar ve Darwin'in bilimsel kuramının alınmasına eşlik eden çeşitli görüşler "darwinizm" olarak adlandırılabilir. Bu doğa bilimsel kuramın ahlak ve toplumsal konu ve sorulara yayılması da Darwin'in kendisiyle değil, onun görüşlerinin yorumlamaları ile, yani darwinizm ile ilgilidir.

Yaşamın materyalist açıklamasının ve bu açıklamanın dünya görüşüne etkisinin yanı sıra Darwinizm Kavgası aynı zamanda farklı evrim algıları -örneğin doğada ilerlemenin ve gelişmenin rolü- ile ilgilidir. Bu farklılıklar, biyoloji bilimi içerisindeki görüş ayrılığından kaynaklanıyormuş gibi bir izlenim oluştursa da, bu sorular aslında dünya görüşü için büyük bir öneme sahiptir.²⁵⁵

Buna örnek olarak doğada ve doğanın evriminde ilerleme ve gelişmenin öneminin kabulü verilebilir. Bu kabul, aynı zamanda bir gelişim hiyerarşisi görüşünü mümkün kılmaktadır. Böyle bir kabul, aynı zamanda evrime, evrimsel sürecin ulaşmaya çalıştığı, önceden belirlenmiş bir hedef farz edilmesini gerektirir. Böylece, ister tanrısal olsun ister doğal, doğada yine bir amaçlılık kabul etmek gerekmektedir. Gelişme ve ilerleme üzerine, ya da genel olarak evrim üzerine görüşler temsilcilerinin ve savunucularının toplum algısını da biçimlendirmektedir.

²⁵⁴ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007b, s. 10.

²⁵⁵ Wolfgang Lefevre, "Der Darwinismus-Streit der Evolutionsbiologen", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 22.

Darwinizm Kavgası'nın başlıca konuları, en azından Almanca konuşulan coğrafyada gündeme gelenler, aşağıda kısaca özetlenecektir. Savunucularının ve karşıtlarının en önemli temsilcilerinin fikirleri 1.2.2. başlığı altında incelenecektir.

Bu konuların ilki, türlerin durağan olmadıklarını ve oluşumlarından yok oluşlarına kadar sabit kalmadıklarını, bütün türlerin aşamalı olarak değiştiklerini, bu değişimin mekanik bir seleksiyona - ki bu seleksiyon hem canlılığın oluşumunun hem de tür çeşitliliğinin açıklamasıdır- dayandığını ve var olan türlerin sınırlı sayıdaki ata türden meydana geldiğini ileri süren yeni, materyalist yaratılış kuramıdır. Bu mekanik seleksiyon öğretisi doğada bir amaçlılık anlayışına da karşıdır.²⁵⁶

Darwinizm Kavgası'nın ikinci ana konusu, ya da sorunu, insanın doğa içerisindeki konumudur. İnsan, diğer tüm canlılarla aynı doğa kanunlarına tabi olan ve aynı evrimsel süreçler sonucu meydana gelen, yani doğanın bir parçası olarak görüldüğünden, diğer canlılara üstün ve temelden farklı konumunu kaybediyordu. İnsanın doğal oluşumunun kabulü ile toplumun, onun düzeninin ve kurallarının, başka bir deyişle ahlak, kültür vs, oluşumunun da doğal, yani doğa kanunlarına dayanan açıklaması gündeme gelmiştir.

Materyalizm Kavgası'nda olduğu gibi Darwinizm Kavgası'na da birçok düşünür, bilim adamı, filozof ve teolog dâhil olmuştur. En önemlilerinden biri doğa bilimci Ernst Haeckel'dir. O, evrim kuramının Almanya'da yayılmasını sağlayan kişilerden biridir. Fakat şunu da bilmek gerekir ki, Haeckel'in evrim görüşleri her ne kadar Darwin'e dayansa da temelde bazı farklılıkları da bulunmaktadır. Belki de önemli

²⁵⁶ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007b, s. X-XVII.

farklılık, Haeckel'in doğada daha yükseğe doğru bir gelişme, ya da türlerin evriminde ilerleme anlayışı olmuştur.

50'li yılların Materyalizm Kavgası'nda bilimsel materyalizmin en önemli temsilcisi olan Ludwig Büchner de çeşitli yeni yazılarla ve Darwin'in evrim kuramını da dâhil ettiği başyapıtı *Madde ve Kuvvet*'in gözden geçirilmiş ve güncellenmiş baskılarıyla Darwinizm Kavgası'nda yer almıştır. Vogt da, Darwin'in kuramıyla tanıştıktan sonra insanların oluşumu ile ilgili bazı katkılar yapmıştır.

1.2.1.ç. İgnorabimus Kavgası²⁵⁷

Bilimsel materyalizmi içeren, XIX. yüzyılın üçüncü kavgası İgnorabimus Kavgası'dır. Bu kavga Alman fizyolog ve hekim olan Emil Heinrich Du-Bois Reymond'un (1818-1896) bir konuşması sonucu çıkmıştır. *Doğa Bilgisinin Sınırları* başlığını taşıyan bu ünlü konuşmasını Du-Bois Reymond 14 Ağustos 1872 tarihinde Leipzig'deki Alman Doğa Bilimci ve Hekimler Toplantısı'nda sunmuştur. Bu konuşmada, doğa hakkında bilebileceklerimizin aşılması mümkün olmayan iki sınır tarafından sınırlandırıldığını vurgulamıştır. Bu sınırlardan ilki, Du-Bois Reymond'a göre, maddenin doğasının bilinemezliğidir. Maddenin doğası ile ilgili görüşlerin kaçınılmaz olarak çelişkili ifadelerle yol açtığını ileri sürmüştür. Madde, daha fazla bölünemeyen küçük atomlardan oluşuyorsa ve bu atomlar boşluğu dolduruyorsa, yani hacimleri varsa, neden daha fazla bölünemeyecekleri anlaşılmasın bir şeydir. Maddi değilse ve sadece merkez kuvvetlerinin odak noktası iseler, boşluk doldurmazlar, yani hacimleri olmaz ve bu durumda da merkez kuvvetlerin kaynaklanabilecekleri bir şey olmaz. Du-Bois Reymond, ikinci sınırı, insan duyularının veya düşünmesinin öznel niteliklerini maddeye bağlamanın imkânsızlığı olarak tanımlamıştır. Onun argümanlarına göre,

²⁵⁷ İgnorabimus (Lat.): Bilmeyeceğiz.

öznel nitelikleri çıkarsamak, her bir beyin hücresinin konumunun ve impulslarının ve ayrıca ilgili beyin durumlarının zihinsel içeriğine ilişkin bilginin tümü bilinse dahi, mümkün değildir. Bu argümanlardan yola çıkarak iki sınırın da ilkesel ve aşılamaz olduğu sonucuna varmıştır.²⁵⁸ Konuşmasını, bundan dolayı ‘Bilmeyeceğiz’ anlamına gelen ‘İgnorabimus’ kelimesiyle bitirmiştir.²⁵⁹

Önceki iki kavga, yani Materyalizm Kavgası ve Darwinizm Kavgası, doğa bilimlerine dayanan ve materyalist bir tasarıma sahip dünya görüşü kurma çabasından dolayı çıkmıştır. Bunlarda yapılmak istenen, din ve spekülâtif felsefeye dayanan mevcut dünya görüşünü bastırmak ve açıklama olarak dışlamaktır. Empirik bilim, bundan böyle düşünmenin tek temeli olmalıydı, empirik olarak kanıtlanamayan her şey reddedilmeliydi. Başka bir deyişle, bilimsel materyalizm bu iki kavgada ‘ataktaydı’ ve mevcut dünya görüşünün taraftarları ‘savunmadaydı’. Fakat İgnorabimus Kavgası’nda durum tam tersi olmuştur. Burada doğa bilimlerinin iki aşılması imkânsız engel ile sınırlandırıldığı ileri sürülmüştür. Bu iddianın mantıksal sonucu, bu engellerle sınırlanmış bir doğa bilimine dayanan bir dünya görüşünün kurulmasının imkânsız olduğudur. Böyle bir dünya görüşü kaçınılmaz olarak, sadece spekülasyon ile doldurulabilecek boşluklara sahip olacaktır. Böylece materyalist bir dünya görüşü kurma çabası başarıyla savuşturulmuş olacaktı.²⁶⁰

Bu kavganın başlatıcısını, yani Du-Bois Reymond’un konuşmasını özel kılan ise onun sahip olduğu akademik ve felsefi konumudur. Du-Bois Reymond “ılımlı

²⁵⁸ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, “Einleitung”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007c, s. 7.

²⁵⁹ Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, “Einleitung”, *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012c, s. VII.

²⁶⁰ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007c, s. 8-9.

materyalisttir” ve hayatı boyunca fizyolojik olguları fiziksel sebeplerle açıklamaya çalışan ve bu sırada yaşam kuvvetine ve vitalizme karşı da mücadele etmiş ve fiziksel fizyolojinin kuruluşunda yer almış bir doğa bilimcidir.²⁶¹ Du-Bois Reymond, ayrıca, Prusya Bilimler Akademisi’nin daimi sekreteri ve Berlin Üniversitesi’nin Rektörü’dür.²⁶² Bilimlerde materyalist bir yöntemi savunan ve “kurulu dünya görüşü ile bir uzlaşma aramayan”²⁶³ saygın bir bilim adamı ve fizyolog olarak sahip olduğu bu konum, konuşmasının çok büyük bir yankı uyandırmasına neden olmuştur.

Leipzig’deki Alman Doğa Bilimci ve Hekimler Toplantısı’ndaki konuşmasından sekiz yıl sonra Du-Bois Reymond başka bir konuşmayla - Yedi Dünya Gizemi- ile bir kez daha kavgaya müdahil olmuştur. 8 Temmuz 1880 günü Bilimler Akademisi Leibniz Vakfı’nda yaptığı bu konuşmada, doğa bilimsel bazı kavramların özüne ilişkin, doğa bilimleri ile cevaplanamaz olarak gördüğü yedi soru sormuştur.²⁶⁴

Bunun üzerine, Ernst Haeckel 1899 yılında Du-Bois Reymond’un gizemlerini monist dünya görüşü ile cevaplandırmaya çalıştığı *Dünya Gizemleri - Monist Felsefe Üzerine Anlaşılır İncelemeler* başlıklı eserini yayımlamıştır.

İgnorabimus Kavgası, konu itibariyle ve katılımcıları açısından daha önceki iki kavganın kısmen devamı niteliğindedir. Tıpkı onlar gibi bu kavga da kamuoyunun önünde devam etmiş ve yine onlardaki gibi bu kavgaya da büyük bir katılım olmuştur.

²⁶¹ Grete Ronge, "Du Bois-Reymond, Emil Heinrich", *Neue Deutsche Biographie* 4 (1959), S. 146-148, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118527665.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

²⁶² Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007c, s. 9.

²⁶³ Bayertz, Gerhard ve Jaeschke, 2007c, s. 9.

²⁶⁴ Emil Du Bois-Reymond, "Die Sieben Weltraetsel. Nachtrag", *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. 153-186.

Yukarıda kısaca verilen seyir ile çerçeve, aslında çok daha kapsamlı olan tartışmaların ana hatlarını göstermektedir. Kavga sorunları ve bunlarda en önemli ve en popüler tarafların tutumları aşağıda incelenecektir, fakat gerek kavgaya dâhil olanlar ve gerekse bu kavgaların kendilerinin bütün yönleriyle ele alınamayacağı unutulmamalıdır. Bu kavgaların popülaritesi ve bunların kamuoyu önünde ve bundan dolayı da kamuoyunun katılımıyla sürdürülmüş olması gerçeği nedeniyle bütün katkıları ve bütün argümanları bu çalışmaya dâhil etmek mümkün olmamıştır. Bundan dolayı, burada sadece en önemlileri ele alınabilmiştir.

Bu kavgaların herhangi bir sonuca ulaşmadığını da belirtmek gerekmektedir. Kavga sorunları, özellikle de ruh, beyin faaliyetleri ve irade özgürlüğü üzerine olanlar XIX. yüzyıldan çok sonra da hala fizyologları ve filozofları meşgul etmiştir.

XIX. yüzyılın 50'li yıllarındaki kavgada ne materyalistler kesin bir zafer elde edebildiler, ne de 70'li yıllarda bilimsel materyalizmin Yeni-Kantçılık tarafından çürütülmesi nihaidir.

1.2.2. Kavga Konuları

Bu bölümde, XIX. yüzyıldaki üç kavgada -Materyalizm Kavgası, Darwinizm Kavgası ve İgnroabimus Kavgası- gündeme gelen ve kavganın taraflarınca ayrıntılı bir şekilde tartışılan kavga konu ve sorunları incelenecektir. Son iki kavganın her birinde belirli bir konu kavganın merkezinde bulunmuş olsa da -Darwinizm Kavgası'nda Darwinizm, insanların ve canlıların meydana gelişi ve türleşme; İgnorabimus

Kavgası'nda ise bilimsel bilginin sınırları- bu konular başka bir bakış açısı ile de olsa daha önceki Materyalizm Kavgası'nda da ele alınmıştır. Bundan dolayı, konu başlıkları kavgalara göre ayrılmayacak, konular tek tek incelenecektir.

Bu bölümde ilk önce kozmogoni konuları ele alınacaktır. Bunlar arasında maddenin ve kuvvetin özellikleri ve böylelikle atom kuramı; doğa kanunları, doğa olgularında amaçlılık ve tesadüf gibi konular bulunmaktadır.

Ardından, maddesel olmayan insan ruhunun varlığı ve transandantal bir tanrının varlığı ile ilgili kavga konuları incelenecektir. Bununla bağlantılı olarak insanın ruhsal faaliyetleri ve bilinci ile ilgili konular da değerlendirilecektir. Ruh ve bilinç sorunları ile ilişkili olarak özgür iradenin imkânı konusu bir diğer önemli kavga konusudur. Bunun ardından, toplumun ve ahlakın materyalist yorumu da ele alınacaktır.

Bu iki ana başlıktan sonra, genel olarak canlıların ve özel olarak da insanların meydana gelişi ile ilgili sorunlar incelenecektir. Burada tür çeşitliliğinin ortaya çıkışı ve yaratılışa insanın konumu üzerine olan sorunlar da ele alınacaktır.

Son olarak epistemolojik konular, özellikle de doğa bilimlerin sınırları konusu incelenecektir.

Bu çalışmada, çeşitli kavga konuları ile ilgili bilimsel materyalistlerin görüşleri aktarılırken öncelikle Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinde açıkladığı görüşleri ele alınacaktır. Bunun nedeni, her ne kadar Büchner kronolojik olarak bu sorulara değinen ilk bilimsel materyalist olmasa da bunları diğerlerine göre daha ayrıntılı ve daha

sistematik bir biçimde incelemiş olmasıdır. Moleschott, Vogt ve Haeckel'in²⁶⁵ görüşlerine ya eklemeler yapılması gerektiğinde ya da farklı bir görüş savunduklarında değinilecektir. Sadece *Ölümsüz Ruh, Düşünce ve Bilinç* ile ilgili kavga konusunda, görüşleri ve ünlü benzetmesi tartışmanın odağında bulunduğu için önce Vogt'un görüşleri incelenecektir.

1.2.2.a. Madde ve Kuvvet

Madde ve kuvvetin özelliklerine ilişkin soru, bilimsel materyalizmin merkezinde bulunan bir sorundur; Büchner'in eserinin ismi de bu yüzden *Madde ve Kuvvet*'tir. Bilimsel materyalizmin üç önemli temsilcisi de madde ve kuvvet konusunda aynı görüşü paylaşmışlardır.²⁶⁶

Bilimsel materyalistlere göre tek varlık madde ve onunla ayrılmaz bir şekilde bağlı olan kuvvettir. Bu açıdan, bilimsel materyalizm ile daha eski materyalist görüşler varlığa ilişkin benzer bir anlayışa sahiptirler. Büchner de bunun farkındadır. *Madde ve Kuvvet*'in önsözünde, en eski Yunan filozoflarının sunduklarından başka yeni bir şey ileri sürmediğini belirtmiştir. Fakat ona göre ikisi arasındaki en önemli fark, eski filozofların görüşleri sezgi ve spekülasyona dayanırken kendi dönemdekilerin empirik bir temele sahip olmasıdır.²⁶⁷

Büchner'e göre madde ve kuvvet birbirleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Buna ilişkin Büchner, *Madde ve Kuvvet*'te şöyle yazmıştır: “Maddesiz kuvvet -

²⁶⁵ Haeckel'in görüşleri, kendisi aslında bilimsel materyalist olmamasına rağmen kavga konuları kapsamında ciddi bir farklılık göstermemektedir. Bundan dolayı kavga konuları incelenirken Haeckel'in görüşlerine ancak Büchner, Vogt ve Moleschott gibi bilimsel materyalistlerin görüşlerinden ayrıldığı veya bunlardan farklı olduğu durumlarda değinilecektir.

²⁶⁶ Büchner, eserinin bu konularla ilgili bölümlerinde Vogt ve Moleschott'a atıflarda da bulunmaktadır.

²⁶⁷ Büchner, 1855, s. IX.

kuvvetsiz madde olamaz! Bunlar tek başlarına düşünülemezler; birbirlerinden ayrılırlarsa boş soyutlamalara dönüşürler.”²⁶⁸ Buna ilişkin, çekme veya itme kuvveti ya da bir kohezyon kuvveti olmaksızın maddi bir cismin var olamayacağını ve doğada da böyle bir maddenin bulunamayacağını ileri sürmüştür. Aynı şekilde, bir maddeye bağlı olmayan bir kuvvet de var olamaz. Buna ilişkin Büchner elektrik ile ilgili bir örnek vermiştir: “Elektriklenebilecek bir parçacık olmasaydı, elektrik de hiçbir zaman var olmazdı ve tek başına soyutlama ile elektrik hakkında bir bilgi veya fikir sahibi olamazdık.”²⁶⁹ Bundan dolayı, Büchner’e göre, kuvvet maddenin bir özelliği olarak tanımlanmıştır.²⁷⁰

Maddesiz bir kuvvet olamayacağından, Büchner’e göre maddeyi yaratan bir kuvvet de olamaz. Bundan dolayı madde ezeli olmalıdır.²⁷¹ Büchner, ayrıca, madde ve ona içkin kuvvetin ölümsüz ve sonsuz olduğunu ileri sürmüştür.²⁷² Büchner’e göre, hiçbir atom, yani hiçbir madde, uzayda kaybolamaz ya da yok olamaz. Fakat yenisi de eklenemez ya da yeniden oluşamaz. Doğada gözlemlenebilen şeylerin dönüşümü, “miktar ve nitelikleri kendi başına daima aynı ve tüm zamanlar için değişmez kalan” temel maddelerin dönüşümünden ya da “başkalaşımdan” ileri gelmektedir.²⁷³

Büchner, buna örnek olarak kimyada bir tartı ile yapılan bazı deneyleri, örneğin tahtanın yanması ile ilgili deneyleri, vermiştir. Bu dönüşümün ve atomların hareketinin,

²⁶⁸ Büchner, 1855, s. 2.

²⁶⁹ Büchner, 1855, s. 4.

²⁷⁰ Büchner, *Madde ve Kuvvet*’in 17. baskısında maddenin özellikleri arasında hareket ve şekli de saymaktadır. Eserinin bu baskısında bu başlığı taşıyan bölümler bulunmaktadır. Bkz. Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff - oder Grundzüge einer natürlichen Weltordnung nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre*, 17. Baskı, Leipzig 1892.

²⁷¹ Büchner, 1855, s. 6.

²⁷² *Madde ve Kuvvet*’in birinci baskısından farklı olarak Büchner bu eserin sonraki baskılarına “Kuvvetin Ölümsüzlüğü” başlıklı bir bölüm eklemiştir.

²⁷³ Büchner, 1855, s. 12.

metabolizma olarak da adlandırdığı bu döngünün ne bir hedefi vardır ne de bir sonu. Bu sonsuz döngüye ilişkin şöyle yazmıştır: “Bundan dolayı bir zamanlar ‘Romeo ve Juliet’i yazan atomlar da her yöne dağılmışlardır ve hiç durmaksızın bazen en aşağı bazen de en yüce varlıklara ulaşan sonsuz döngülerinde dolanıyorlar”.²⁷⁴

Ona göre, atomlar da değişmezler. Bir bileşiğin dağılmasından sonra atom, bileşikten önce de sahip olduğu özelliklerle yeniden ortaya çıkıp ardından yeni bir bileşikte yer alabilmektedir. Aynısı organik bileşiklerde, yani canlıların bileşiminde bulunan atomlar için de geçerlidir.

Büchner’in görüşüne göre, madde uzamsal olarak da sonsuzdur. Buna ilişkin şöyle yazmıştır: “...zihnimize dışarıdan yerleştirilen zaman ve mekân kavramları ona uygulanamıyor. Maddenin en küçük ya da en büyük genliğini sorsak ya da arasak da - hiçbir yerde bulamıyoruz.”²⁷⁵ Bu ifadeye örnek olarak Büchner mikroskop ve teleskop ile yapılan gözlemleri vermiştir.

Moleschott’a göre de madde ölümsüzdür; madde çoğalmaz ya da azalmaz. *Yaşamın Döngüsü*²⁷⁶ adını taşıyan eserinde, tıpkı Büchner gibi, doğada ebedi bir madde döngüsünün bulunduğunu ve görünen bütün olguların bileşiklerin oluş ve bozuluşlarından meydana geldiğini, fakat bu bileşiklerde yer alan tüm atomların değişmeden kaldıklarını savunmuştur. Moleschott’a göre, hareket, tartılabilirlik ya da hacim kaplama gibi özellikleri olmayan bir madde düşünülemez. Bu özellikler de, ona göre, bir madde olmaksızın var olamazlar. Kuvvet de maddenin bir özelliğidir.

²⁷⁴ Büchner, 1855, s. 15.

²⁷⁵ Büchner, 1855, s. 20.

²⁷⁶ Eserinin çeşitli kısımlarında Moleschott, maddenin bu döngüsünü açıklamıştır. Burada, özellikle hayvan ve bitkilerin metabolizmalarına ilişkin fizyolojik bulgulara dayanmaktadır.

Moleschott bundan başka, kuvvetlerin kendilerini ancak maddenin hareketi ile gösterebileceklerini belirtmektedir. Bunu, su ile verdiği bir örnekle açıklamıştır. “Su buz haline geldiğinde, suyun en küçük parçacıkları birbirlerine yaklaşırlar. ... Suyu sıcak demirin üzerine getirirsek, o zaman en küçük parçacıklar artan hareketlilik durumuna girerler. Su buhar olur.”²⁷⁷

Moleschott’a göre, maddenin özellikleri ve dolayısıyla kuvvet de, ezelden bu yana ona içkindir ve ona ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Şeylerin özünü belirleyen de bu özelliklerdir. “Şeylerin özü, özelliklerinin toplamıdır.”²⁷⁸ Fakat bileşiklerde, bileşiklerin özellikleri etkileşen kuvvetlerin bir sonucudur. Bundan dolayı suda, hidrojen ve oksijenden farklı özellikler bulunmaktadır. Bu bileşik dağıldığında ise, yine bileşenleri, kendilerine özgü özellikleriyle, yeniden ortaya çıkmaktadırlar.

Varlığın tek tözü olarak madde görüşü çeşitli felsefi konumlardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri, Yeni-Kantçı Julius Frauenstaedt’e aittir. *Materyalizm, Doğruluğu ve Yanılgısı. Dr. Louis Büchner’in ‘Madde ve Kuvvet’ine Bir Cevap* (1856) başlıklı eserinde Frauenstaedt, bütün varlığın tözünün madde olduğu iddiasının, bütün varlığın kaynağının Tanrı olduğu iddiası kadar spekülasyon olduğunu ifade etmiştir. Buna ilişkin: “...materyalizm, Tanrı yerine maddeden yola çıkarak bir hayal yerine başka bir hayale düşüyor. Madde, Tanrı gibi bir hayal, bir fikir, yani Tanrı gibi o da dolaysız kesin, kendiliğinden şey değildir.”²⁷⁹ Frauenstaedt, Yeni-Kantçı bir konumdan, maddenin özelliklerini bilebileceğimizi, fakat bunun bizim için madde olduğunu, maddenin kendisi olmadığını ileri sürmüştür. Diğer bir deyişle, Frauenstaedt’e göre,

²⁷⁷ Moleschott, s. 319-320.

²⁷⁸ Moleschott, s. 325.

²⁷⁹ Julius Frauenstaedt, “Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner’s ‘Kraft und Stoff’”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 280.

maddeyi sadece madde hakkındaki apriori görüşlerimiz aracılığıyla tanıyabiliyoruz, bundan dolayı da madde her yerde ve her zaman aynı özelliklere sahiptir, ama sadece bizim için. Gerçekte ne olduğunu ise hiçbir zaman anlayamayız veya bilemeyiz.

Bilimsel materyalistlerin madde algısına yönelik bir başka eleştiriyi Jacob Henle yapmıştır. *Antropolojik Dersler - Birinci Defter* (1876) isimli eserinde ruhun varlığından şüphe eden materyalistlere maddenin varlığından emin olup olmadıklarını sormuştur. Şöyle devam etmiştir: “Duyu ötesinin gerçekliğine dair kanıt isteyenin, duyumsalın gerçekliğine dair kanıt sunması gerekirdi.”²⁸⁰ Bu nedenle, Henle’nin görüşüne göre, madde de tıpkı ruh ve duyu ötesi gibi, bir bilme meselesi değil bir inanç meselesidir.

Bilimsel materyalistlerin madde algısının bir diğer önemli eleştireni doğa bilimci Du Bois-Reymond idi. O da, maddenin doğa bilimsel bilginin sınırlarını aştığı görüşündeydi. 1872 yılındaki ünlü konuşmasında, parçacık kuramı her ne kadar “fiziksel-matematiksel düşünceler için yararlı, doğrusu vazgeçilmez”²⁸¹ ise de bunun yine de sadece bir kurgu olduğunu ileri sürmüştür.²⁸² Ona göre, maddenin ya da atomun bölünebilirliği ve uzamı tıpkı kuvveti açıklama girişimi gibi kaçınılmaz olarak çelişkilere yol açmaktaydı. Du Bois-Reymond’a göre, ne kadar küçük dahi olsa hacim

²⁸⁰ Jacob Henle, “Anthropologische Vorträge. Erstes Heft. Glauben und Materialismus”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 349.

²⁸¹ Emil Du Bois-Reymond, “Über die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872”, *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. 8.

²⁸² Andrea Reichenberger, “Emil Du Bois-Reymonds Ignorabimus-Rede: ein diplomatischer Schachzug im Streit um Forschungsfreiheit, Verantwortung und Legitimation der Wissenschaft”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 65.

kaplayan bir atomun veya parçacığın bölünemezliği anlaşılabilir bir şeydir.²⁸³ Atom veya parçacık bir kütle veya uzama sahip olduğu sürece bölünmesi devam edebilir. Fakat uzam ve kütleyle sahip olmayan merkez kuvvetlerin odağı olarak düşünüldüğünde ise kuvvetler de ondan kaynaklanamaz.²⁸⁴

Du Bois-Reymond'un bu iddialarına İgnorabimus Kavgası kapsamında çeşitli çevrelerden tepkiler ve eleştiriler gelmiştir. Bunlardan biri Wilhelm Ostwald'ın eleştirileri olmuştur. Ona göre Du Bois-Reymond'un ifade ettiği sınır genel olarak doğa bilimsel bilginin sınırı değil, bilimsel materyalizmin sınırıydı. Ostwald, kendisinin savunduğu enerjetizm görüşü ile ise Du Bois-Reymond'un bahsettiği sınırın aşılabildiğini ileri sürmüştür.

Du Bois-Reymond'un söz konusu madde görüşlerine karşı çıkan bir diğer düşünür de Ernst Haeckel'dir. Haeckel, Du Bois-Reymond'un *Yedi Dünya Gizemi*'ne cevaben yazdığı *Dünya Gizemi* (1899) adlı eserinde bu sınırın mevcut doğa bilimsel madde algısı ile çürütüldüğünü savunmuştur.²⁸⁵

Büchner de bölünemez madde kavramının spekülatif yönünün bilincindeydi. *Madde ve Kuvvet*'te atom kavramı "sadece bizim için gerekli olan ve maddeye dışarıdan yüklediğimiz bir fikrin ifadesi, belirli amaçlar için ihtiyaç duyduğumuz bir fikirdir". Devamında, atom denilen şeyin gerçek kavramının bilinemeyeceğini itiraf etmiştir.²⁸⁶ Büchner, *Madde ve Kuvvet*'in 1892 tarihli 17. baskısında da benzer bir itirafta

²⁸³ Reichenberger, s. 65.

²⁸⁴ Du Bois-Reymond, 2012a, s. 9. Du Bois-Reymond 1880 yılındaki *Yedi Dünya Gizemi* konuşmasında bilinebilirliğin bu sınırına da değinmiştir.

²⁸⁵ Haeckel, 1899, s. 11-12.

²⁸⁶ Büchner, 1855, s. 22.

bulunmuştur. “Madde ve Kuvvet” başlığını taşıyan 1. bölümün son paragrafında kuvvetin kendisi ya da maddenin kendisinin ne olduğunu geçmişte bilinmediği gibi bugün de bilinmediği ve muhtemelen de hiçbir zaman bilinmeyeceğini söylemiştir.²⁸⁷

1.2.2.b. Yaşam Kuvveti

Materyalizm Kavgası’ndaki bir diğer kavga konusu da canlılara özgü bir kuvvetin, yaşam kuvvetinin varlığına ilişkindir.

Canlı varlıkları cansızlardan ya da inorganiklerden ayıran ve canlılardaki faaliyet ve süreçlerden sorumlu olan bir yaşam kuvveti fikri Aristoteles’e kadar geriye giden bir görüştür.²⁸⁸ Yaşam kuvveti fikri, XIX. yüzyılda da vardır ve Materyalizm Kavgası’nın konularından birini oluşturmuştur.

Büchner yaşam kuvveti konusunu eserinin bir bölümünde incelemiştir. Onun görüşüne göre, böyle bir kuvveti varsaymak bilime zarar veren bir varsayım olmuştur. Bu kuvveti, inorganik kuvvetlere - ağırlık, elektrik, manyetizma vs.- karşıt olarak görmüş ve bu varsayımın canlılar için istisnai bir kanun oluşturacağını ileri sürmüştür. Böylelikle, canlılar evrensel doğa kanunlarının üstünde olacak ve aynı zamanda mekanik dünya algısının dışına çıkabilecektir.²⁸⁹

Bu yaşam kuvvetine karşı Büchner, organik ve inorganik kimya alanındaki başarıları sunmuştur. Buna göre, organik ve inorganik cisimler aynı atomlardan meydana gelmektedir. Canlı varlıklar tek bir farklı atoma sahip değiller. Bundan dolayı

²⁸⁷ Büchner, 1892, s. 16.

²⁸⁸ Canlılara özgü bir kuvvete ilişkin farklı öğretiler vitalizm kavramı ile adlandırılmaktadır.

²⁸⁹ Büchner, 1855, s. 215-216.

da özel, kendilerine özgü bir kuvvetleri de yoktur; sahip oldukları kuvvetler yapılarındaki atomlardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle organizmalar cansız cisimlerle aynı kimyasal ve fiziksel kurallara tabidir. Dolayısıyla yaşam kuvveti olarak görünen şey bir ilke değil, tam da bu moleküler kuvvetlerin bir sonucudur.²⁹⁰

Büchner, yaşam kuvvetinin savunucularının, böyle bir yaşam kuvveti olmasaydı kimyagerlerin canlı üretebilmeleri gerektiğine dair suçlamalarına da değinmiştir. Buna cevaben Büchner, kimyagerlerin hâlihazırda, o güne kadar sadece organizmaların bir ürünü olarak gözlemlenmiş olan ve canlıların dışında organik madde üretiminin imkânsızlığının örneği olarak vitalistler tarafından kullanılan organik bir molekülü, yani üre molekülünü, laboratuvarında üretmeyi başardıklarını belirtmiştir.²⁹¹

Büchner gibi Vogt da bir yaşam kuvvetinin varlığına karşıdır. Bu fikir ile gelişen doğa bilimleri arasındaki ilişki ile ilgili olarak yaşam kuvveti fikrinin “her yerde arka planda duran, tutmak istenildiğinde daima kaçan, bilimin ilerlemesiyle krallığı geriye doğru itilen bir bilinmeyen”²⁹² olduğunu söylemiştir. Vogt, *Fizyolojik Mektup*’ların giriş kısmında fizyoloji biliminin ancak yaşam kuvveti fikrinin aşılmasından ve canlılarda da inorganik varlıkların kanunları aramaya başladıktan sonra gelişebildiğini yazmıştır.²⁹³

Yaşamın Döngüsü adlı eserinde Moleschott da canlı ve cansız cisimlerde hep aynı atomların bulunduğunu ve bunların bir madde döngüsü sayesinde bazen organik ve bazen de inorganik cisimlerde bulduklarını anlatmıştır. Moleschott’a göre, maddenin

²⁹⁰ Büchner, 1855, s. 217-218.

²⁹¹ Büchner, 1855, s. 227. Büchner ve Vogt doğa bilimlerindeki ilerleme ile birlikte gelecekte belki de daha karmaşık organik bileşiklerin de üretilebileceğini düşünüyorlardı. Vogt buna örnek olarak kas dokusunu veriyordu. Bkz. Gregory, 1977a, s. 172.

²⁹² Wittich, s. XXV.

²⁹³ Vogt, 1971b, s. 5.

özellikleri ona için ayrılmaz bir şekilde bağlı oldukları için organizmada da başka özellikleri veya kuvvetleri olamaz. Fakat bileşiklerin, onu oluşturan atomlardan farklı özellikleri olabilir, ama bu da sadece bileşikte yer alan atomların kuvvetlerinin birlikte etkimesinden dolayıdır. Organizmalarda bu bileşikler ve karışımlar cansızlardakilere kıyasla daha karmaşık olduğundan, bunların kendilerine özgü özellikleri vardır.²⁹⁴ Bundan dolayı Moleschott şöyle yazmıştır: “Madde bileşik karışımın belirli bir seviyesine ulaşır ulaşmaz, organize biçimle birlikte hayatın gerçekleştirilmesi meydana gelir.”²⁹⁵ Sürekli madde değişimi sırasında bu karışım durumunun korunması varlıkların canlılığının şartıdır.²⁹⁶

Bu dönemde, yani XIX. yüzyılda, aslında materyalist olmayan fakat yine de herhangi bir tür yaşam kuvvetine karşı çıkan bilim adamlarının da -özellikle yaşam bilimlerinde- bulunduğunu belirtmek gerekir. Bunların arasında özellikle Theodor Schwann sayılmalıdır.²⁹⁷ 1839 yılında yayımlanmış olan *Hayvan ve Bitkilerin Büyüme ve Yapılarındaki Benzerliği Üzerine Mikroskopik İncelemeler* başlıklı eserinde Schwann, canlıların gelişimini yönlendiren onlara has bir kuvvetin var olmadığını, canlıların maddelerine için kuvvetlerin zorunluluğu tarafından yönlendirildiklerini savunmuştur.²⁹⁸

Materyalist görüşlerin karşıtı fikir, diğerlerinin yanı sıra Julius Schaller tarafından da savunulmuştur. Ona göre, fizyologlar arasında fizik bilimini taklit etme gibi bir eğilim bulunmaktadır. O ise, fizyoloji, botanik veya jeoloji gibi bilim dallarının

²⁹⁴ Moleschott, s. 347-348.

²⁹⁵ Moleschott, s. 348; Aynı görüşleri savunan Vogt canlıları “Organizmaların Makinaları” olarak betimlemektedir. Bkz. Wittich, s. XXXIII.

²⁹⁶ Moleschott, s. 348.

²⁹⁷ Du Bois-Reymond da yaşam kuvvetine karşıydı. Bkz. Du Bois-Reymond, 2012a, s. 13.

²⁹⁸ Gregory, 1977a, s. 164.

sadece uygulamalı fizik veya kimya oldukları fikrine karşıdır. Schaller, yaşam kuvvetinin savunucularını spekülâtif görüşlere dayanmakla suçlayanların hayat olaylarının mekanik açıklamasını sunamadıklarını belirtmiştir.²⁹⁹

Yaşam kuvveti ile ilişkili olarak bilimsel materyalizme yönelik başka bir eleştiri de Justus Liebig tarafından yapılmıştır. Ona göre, canlılara özgü bir yaşam kuvveti vardır, fakat bu kuvvet duyüstü veya ruh ile bağlantılı değil, sadece bir başka doğa kuvvetidir. Ona göre, tıpkı inorganik cisimlere içkin kuvvetler gibi bu kuvveti empirik olarak araştırmak mümkündür.³⁰⁰

1.2.2.c. Doğa Kanunları ve Amaçlılık³⁰¹

Bir diğer kavga konusu doğal süreçlerin nedenleri üzerine olmuştur. Materyalistlerin dünya görüşünde bunlar mekanik, doğa kanunlarına tabi nedenlerdir. Onlara göre dünya, sadece fiziksel cisimlerin birbirlerini etkileyebildiği nedensel bir dünyadır. Bu cisimlere dışsal, maddi olmayan etkiler yoktur.³⁰²

Büchner, doğa süreçlerini yöneten kanunları ebedi ve değişmez olarak görmektedir. Ona göre, doğada her şey maddelerin ve onların kuvvetlerinin etkileşimi ya da karşılaşmasıyla düzenlenmektedir. Bu etkileşim ya da karşılaşma zorunlu olabileceği gibi tesadüfi de olabilmektedir.³⁰³ Burada, rastlantının ya da rastlantısal olanın doğa kanunlarının bir istisnası anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Bununla kastedilen, çeşitli madde ve kuvvetlerinin rastgele karşılaşmalarıdır. Bu

²⁹⁹ Gregory, 1977a, s. 166.

³⁰⁰ Gregory, 1977a, s. 167.

³⁰¹ Bu konuya “Tanrı ve İnanç” ve “Darwinizm” konularında da yeniden değinilecektir. Burada çeşitli tarafların genel görüşleri sunulacaktır.

³⁰² Pauen, s. 105.

³⁰³ Büchner, 1855, s. 33-34.

karşılaşmanın sonucunda madde ve kuvvetleri yine doğa kanunlarına uygun olarak birbirlerine etki ederler.

Bu doğa kuvvetleri, bilimsel materyalistlere göre, sadece mekanik olarak etki ederler, yani bir dış güç tarafından belirlenmiş bir amaç veya hedefleri yoktur. Bu kuvvetlerin etkileşimlerini doğa kanunları olarak görmüşlerdir. Büchner'e ve ayrıca Moleschott'a göre de bu doğa kanunları "zorunluluğun en katı ifadesi"dir³⁰⁴. Bütün varlık söz konusu kanunlar ile sağlanan bir düzen tarafından yönetilmektedir. Buna insanların özellikleri de dâhildir. *Madde ve Kuvvet*'de bundan dolayı şöyle denmektedir "Doğanın kaderi nasılsa insanın kaderi de öyledir; bizleri bir kukla tiyatrosundaki kuklalar gibi oradan oraya sürükleyen görünmez bir el yoktur - bizler kendi kaderimizi yaparız; tesadüfi ya da zorunlu kişisel ya da genel koşullarca engellenmediğimiz ve her madde gibi tabi olduğumuz doğanın güçleri belirleyici bir şekilde etki etmediği sürece."³⁰⁵

Doğa kanunları ebedi ve değişmez oldukları ve doğada bunlarla çelişen hiçbir şey meydana gelemeyeceği için, bu kanunları ve onların sağladığı düzeni geçersiz kılan ya da istisna oluşturan mucizeler de var olamazlar.

Büchner'e göre, bu kanunlar sadece dünyada da geçerli değildir, onlar evrenseldir. Bunu, bütün evrenin aynı maddeden, yani atomlardan ve dolayısıyla aynı kuvvetlerden meydana geldiği, buna bağlı olarak da aynı kanunların mevcut olması gerektiği ile temellendirmiştir. Buna kanıt olarak Büchner, yer çekimi kanunu ile bir

³⁰⁴ Büchner, 1855, s. 34. Büchner burada Moleschott'tan alıntı yapmaktadır. Büchner aynı zamanda Vogt'un doğa kanunlarına ilişkin yorumlara da atıf yapmıştır. "Doğa kanunları ne ahlak ne de huzur tanıyan kaba, bükülmez güçlerdir." Büchner, 1855, s. 35. Eserinin aynı bölümünde Büchner diğerlerinin yanı sıra Feuerbach ve Liebig'in görüşlerini de alıntılanmıştır.

³⁰⁵ Büchner, 1855, s. 34-35.

örnek vermiştir. Gezegenimizdeki bir cismin düşüşünü açıklayan bu kanunun uzaya uygulanması ile astronomlar hesaplama ile daha sonra gözlemlenen gök cisimlerin varlığını gösterebilmişlerdir.³⁰⁶ Büchner'e göre bir doğa kanununun veya doğa gücünün evrenselliğinin gösterilmesi bütün kanunların evrenselliğinin kabulü için yeterlidir.³⁰⁷

Mekanik, kör doğa kanununun karşıtları doğada bir amaçlılık görüşünü savunmuşlardır. Bunlara göre doğa olayları bir tesadüf eseri ya da kör bir zorunluluk sonucu meydana gelmemiş, belirli bir amaç kapsamında oluşmuşlardır. Böylelikle, doğa ya kişiselleştirilmekte ya da doğaya bir amaç ve hedef veren aşkın bir güç varsayılmaktadır.

Doğada bir amaçlılığı varsayan düşünürlerden biri Justus von Liebig'dir. Onun görüşüne göre doğa, dünyaya bir düzen veren bir bilgeliğe sahiptir. Doğa bunu yaparken kısa yollar ve basit araçlar kullanır. *Kimyasal Mektuplar* isimli eserinde bilge doğa hakkında "...bilge bir doğa kuruluşunun, mikroskobik hayvan dünyasının besinleri konusunda daha yüksek organik varlıkların ölü bedenlerine bağımlı ve onların kendileriyle, daha yüksek hayvan sınıflarının yaşamı üzerine çürümenin zararlı etkilerini en kısa süreye sınırlayan bir araç yarattı..."³⁰⁸

Bilimsel materyalistler, kör doğa kanunları ile düzenlenen mekanik bir dünya görüşünü kabul ettikleri için her tür amaçlılığa da karşıydılar. Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin teleoloji ve amaçlılık ile ilgili bölümü Kant'ın bir alıntısıyla başlamaktadır: "Amaçlılık ancak, kendisini yarattığı mucizeyi hayranlıkla izleyen, yansıtan insan zihni

³⁰⁶ Büchner, 1855, s. 47-48. Örneğin Neptün gezegenin keşfi. Bkz. Bölüm 1.1.2.a.

³⁰⁷ Büchner, 1855, s. 50.

³⁰⁸ Moleschott, s. 314. Moleschott, Liebig'den alıntı yapmaktadır.

tarafından dünyaya getirilmiştir.”³⁰⁹ Büchner, doğa bilimlerinin kendilerini bu “boş ve sadece şeylerin yüzeyini inceleyen amaçlılık kavramları”ndan kopardığını ileri sürmüştür.³¹⁰

Büchner’e göre, doğa olaylarını sadece yansıtan zihnimiz, öyle gördüğü için amaçlı buluyoruz. Doğa’da ama bir amaç yok, sadece “doğal madde ve kuvvetlerin karşılaşmalarının zorunlu sonucu”³¹¹ yani doğa kanunlarının sonucu vardır. Büchner, amaç ve sonucun karıştırılmasına bir örnek vermiştir: “Geyik koşmak için uzun bacaklara sahipse, bu uzun bacakları ona koşması için verilmemiştir, uzun bacakları olduğu için hızlı koşmaktadır”.³¹² Büchner’e göre, olgular şu an olduklarından farklı olsalardı, onları da amaçlı olarak değerlendirirdik.

Doğada amaçlılığa karşıt bir argüman olarak Büchner, zararlı hayvanları, insanın kuyruk sokumu gibi işlevsel olmayan organları, sakat doğumları vs. ileri sürmüştür.³¹³ Doğa bir amaç doğrultusunda hareket etseydi, böyle hatalar yapmazdı. Büchner’e göre bu amaçsızlıklar, doğal süreçlere dışarıdan gelen rastlantısal düzensizliklerin sonucudur.

Bazı canlıların belirli bir amaçla, örneğin insanların faydalanmaları için yaratıldıkları görüşünü Büchner eleştirmiştir. Ona göre, bazı hayvanların insanlar tarafından kullanılmasını mümkün kılan bunların yaratılma amaçları değildir.

³⁰⁹ Büchner, 1855, s. 94.

³¹⁰ Büchner, 1855, s. 94-95.

³¹¹ Büchner, 1855, s. 95.

³¹² Büchner, 1855, s. 97.

³¹³ Büchner, 1855, s. 100-104.

İnsanların, hayvanları kendilerine hizmet etmeleri için kullanmaları ya da onları öldürmeleri güçlü olmalarından dolayıdır.³¹⁴

Moleschott, doğa olaylarında amaçlılık görüşünün, hedefi belirleyen ve maddeye bu hedef için ihtiyaç duyduğu özellikleri veren bir kişiliğe yol açtığını düşünmüştür.³¹⁵ Maddenin özelliklerini belirleyen keyfi bir güç, doğadan zorunluluğu ve doğa kanunlarını uzaklaştırır ve böylece doğa araştırmasını da imkânsız hale getirir. Bundan dolayı doğa bilimlerinde bir amaçlılık kabul etmek mümkün değildir.

Madde ve Kuvvet'te Büchner, doğa kanunlarınca düzenlenen mekanik dünya algısına karşı bir eleştiriden de bahsetmiştir. Bu eleştiri, kendiliğinden işleyen bir saate benzeyen dünya algısını, Tanrı'ya layık olmayan bir düzen olarak gören dogmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Bunlara göre "Tanrı daha ziyade daimi düzenleyici ve yeniden yaratıcı olarak görülmelidir".³¹⁶ Buna karşın Büchner, doğa süreçlerine sürekli müdahale ve düzenleme zorunluluğunun Tanrı'ya layık bir görüş olmadığını savunmuştur. Bir Tanrı tarafından kusursuz yaratılmış bir dünyanın neden bir müdahaleyi gerektireceğini sormuştur. Fakat her şeye kadir bir Tanrı dünyayı ve onun düzenini yaratmış ve onu değiştirilemez kanunlarla yönetiyorsa, bu, Büchner'e göre, çelişkilere yol açardı. Çünkü eğer her zaman ve her yerde geçerli olan doğa kanunları varsa ve bunlar doğa olaylarına dışarıdan bir müdahaleye izin vermiyorsa buna bir aklın idaresi denemez; eğer her şeye kadir bir Tanrı yönetiyorsa ve her daim olaylara müdahale edebiliyorsa, bu durumda da kanunlar gereksiz olacaktır.³¹⁷

³¹⁴ Büchner, 1855, s. 110.

³¹⁵ Moleschott, s. 317.

³¹⁶ Büchner, 1855, s. 39.

³¹⁷ Büchner, 1855, s. 41.

1.2.2.ç. Tanrı ve İnanç

Bilimsel materyalistler eserlerinin çeşitli kısımlarında, ister sadece ilk yaratıcı olarak isterse de bütün süreçleri yöneten ve düzenleyen olarak görülsün, aşkın, kadir-i mutlak bir Tanrı'ya karşı düşüncelerini bildirmişlerdir.

Maddeyi ve ona bağlı olan kuvveti ezelden beri var ve ölümsüz olarak gördüklerinden, bunlar yaratılmış olamazlar ve bundan dolayı da bir yaratıcıya gereksinimleri yoktur. Ve bütün doğa olayları, maddenin özellikleri tarafından belirlenen doğa kanunlarınca düzenlendiğinden, bu kanunlar da yaratıcıya gereksinim duymazlar. Bir yönetici Tanrı'nın varlığının kabulü ile oluşacak olan çelişki 1.2.2.c. kısmında irdelenmiştir.

Bunun dışında, Büchner, maddenin yaratılmış olma olasılığına da karşı çıkmıştır. Ona göre, kendisini ifade etmeyen bir kuvvet olamaz. Yani, maddenin yaratılış anından önceki zamanda bir yaratıcı kuvvetin var olması mümkün değildir. Fakat bu kuvvetin maddenin yaratılışının sonrasında da var olup kendisini ifade etmemesi de mümkün değildir.³¹⁸

Büchner, doğada amaçlılığı öngören görüşlerin, her şeye hükmeden ve düzenleyen bir yaratıcı kuvvete inananlar için önemli bir dayanak sunduğu görüşündedir. Bir önceki alt başlıkta da tartışıldığı gibi, bilimsel materyalistler açısından doğada amaçlılık da gerçekliğe uygun olmayan bir görüştür.³¹⁹

³¹⁸ Büchner, 1855, s. 8-9.

³¹⁹ Büchner, 1855, s. 94-97.

Büchner, Tanrı'nın varlığını savunanlar tarafından ileri sürülen bir diğer argümanın, böyle bir Tanrı ile ilgili apriori bir fikrin varlığı olduğunu ileri sürmüştür. Bu argümanın taraftarlarının bakışlarında dünyayı yaratmış olan, onu sürdüren ve yöneten kişisel bir varlığa ilişkin kavram, insanın ruhunda doğal olarak doğuştan gelmekte ve bundan dolayı da, ilkel topluluklar da dâhil olmak üzere bütün toplumlarda ve bireylerde bulunmaktadır.³²⁰ Bu ise böyle bir tanrının varlığına dair bir kanıt olmaktadır. Karşı argüman olarak Büchner, çeşitli halkların inançlarının anlatıldığı seyahat raporlarından örnekler vermiştir. Bu raporlardan, Büchner'e göre, ilkel halklar arasında bir tanrı fikrinin bulunmadığı, bu halkların bilgi düzeyleriyle bilimsel olarak açıklayamadıkları doğa güçlerine karşı bir korkunun bulunduğu sonucu çıkmaktaydı. Bu korku, belirli hayvanlara, bitkilere, cansız cisimlere vb. saygı gösterilmesine ve tapınılmasına yol açmıştır. Fakat bu saygının, doğa ve insana hükmeden bir kadir-i mutlak varlık fikri ile bir ilgisi yoktur. Apriori bir tanrı fikrinin yokluğuna dair bir başka kanıt olarak Büchner, tanrı hakkında hiçbir fikri olmayan ve bütün uğraşlara rağmen bunu öğrenemeyen bir sağır-dilsizi göstermiştir. Büchner buradan, bu fikirlerin doğuştan gelmediğini, akla dışarıdan sokulan ya da düşünülen fikirler olduğu sonucunu çıkarmıştır.³²¹

Tanrı konusunda Büchner, Feuerbach ile hemfikir olmuş ve *Madde ve Kuvvet*'te bu konuda ondan bir alıntı yapmıştır: “İnsan dışı ve insan üstü Tanrı, sınırlarını aşan, nesnel varlığının üzerine çıkmış insanın öznel varlığından, kendisinin doğa dışı ve doğa üstünden başka bir şey değildir”.³²²

³²⁰ Büchner, 1855, s. 181-182.

³²¹ Büchner, 1855, s. 181-185.

³²² Büchner, 1855, s. 186.

Buna göre, bütün antropomorf Tanrı fikirleri insanın kendisinin idealleştirilmesidir. Tanrı veya tanrılar idealleştirilmiş insan olduğuna göre ve bunlar farklı kültür ve dönemlerde farklı özellik, dilek, umut vb. sahip oldukları için, farklı halkların tanrı tasvirleri ve aynı halkın farklı zamanlardaki tanrı tasvirleri de farklılık göstermektedir.³²³

Duyuüstü güce inanç konusunda Liebig, doğa kanunlarının bilgisinin insanı tanrının bilgisine götürdüğünü savunmuştur. Moleschott, *Yaşamın Döngüsü* adlı eserinin 1. Mektup'unda Liebig'in argümanını alıntılamıştır. Buna göre, doğa bilimleri, ruhun mükemmelleştirilmesinin bir aracıydı ve doğanın bilgisi olmaksızın insan yaratıcının akıl erdirilemez bilgeliği ve büyüklüğü konusunda bir fikir sahibi olamazdı.³²⁴ Moleschott burada Liebig'in uzun alıntılarını şöyle özetlemiştir: “Şu halde, ‘doğa kanunlarının bilgisi’ insanı, ‘algısına ve bilgisine duyuların artık yetmediği’ bir varlığın düşünülmesine imkân sağlıyor”.³²⁵ Bu görüşü Moleschott kitabının devamında şöyle eleştirmiştir: “Doğa kanunlarının bilgisi olmaksızın yaratıcıyı hayal edemiyorsak vahiy ne işe yarar? Ve en iyi doğruları sadece daha yüce bir aydınlanmaya, duyularımızın muktedir olmadığı bir aydınlanmaya borçluysak, doğa kanunlarının ve doğa olaylarının araştırılması niye?”³²⁶ Ardından, doğa bilimlerinin bulguları ile vahyin çeliştiği bir örnek de vermiştir.

Bunun ötesinde, doğa kanunlarının zorunluluğun en katı ifadesi olduğunu ve bunun yaratılışla çeliştiğini yazmıştır. Bundan dolayı, Moleschott'a göre, yaratıcı da

³²³ Büchner, 1855, s. 186.

³²⁴ Moleschott, s. 14.

³²⁵ Moleschott, s. 15.

³²⁶ Moleschott, s. 16.

doğa kanunlarından yola çıkılarak anlaşılabilir.³²⁷ Vogt da vahiy ile doğa bilimlerinin uzlaşmaz olduğunu düşünmekteydi.³²⁸

Bu dönemde Tanrı'nın varlığı tartışmalarında sıklıkla gündeme gelen bir argüman, çifte muhasebeydi. Bölüm 1.2.1.'de de kısaca değinildiği gibi bu argümanın savunucuları tanrının varlığının doğa bilimleri aracılığıyla kanıtlanabileceğini iddia etmemişler, fakat aynı zamanda doğa bilimleri aracılığıyla çürütülemeyeceğini de ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı, inanç ile ilgili soruları bilimsel bilgi ile sorulardan ayırmak mümkün olmalıydı. Böylelikle, bu iki alan ya da dünyanın yan yana var olması mümkün olur ve kadir-i mutlak bir tanrının varlığı sorusu bilimsel tartışmaların bir parçası olmaktan çıkabilirdi.³²⁹

Bu görüşün savunucularından biri Rudolph Wagner'dir. *Fizyolojik Mektuplar - VI. Fizyoloji, Psikoloji ve Hıristiyan Dünya Algısı* (1852) başlıklı yazısında bu tutumu çifte muhasebe olarak adlandırmıştır.³³⁰ Ünlü konuşması ile aynı yıl yayımlanan eseri *'İnsanın Yaratılışı ve Ruh Tözü' Üzerine Düşüncelerin Devamı*'nda bu görüşü geliştirmiştir. Burada tanrısal, duyuyüstü şeylerde inançtan başka herhangi bir bilme yolunun varlığından şüphe etmektedir. Bu konularda bilimsel araştırmayı imkânsız

³²⁷ Moleschott, s. 17.

³²⁸ Wittich, s. XXVII.

³²⁹ Bilimsel materyalistlerin bu noktadaki tutumları daha önce kısaca açıklanmıştı. Bunu, doğa bilimlerindeki deneyim ile kanıtlanamayan ve ayrıca bilimsel bilgilerle de uyumlu olmayan spekülasyon olarak görmüşlerdir. Buna benzer bir tutumu Lotze ve Virchow'da da görmek mümkündür.

³³⁰ Rudolph Wagner, "Physiologische Briefe. VI. Physiologie, Psychologie und christliche Weltanschauung", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. 46-47.

olarak değerlendirmiştir. Ona göre, doğanın gözlemlenmesinden bir yaratıcı fikri ortaya çıkabilir, fakat bununla ilgili daha fazla bilgi ancak vahiy ile mümkündür.³³¹

Doğa gözleminden bir yaratıcı fikrine ulaşılabileceği argümanına destek olarak Wagner, dünyanın geçmişinde yaşadığı değişimleri veya felaketleri göstermiştir. Buna ilişkin, dünyanın jeolojik bulgulara göre defalarca büyük felaketler yaşadığını ve bu sırada dünyadaki koşulların değiştiğini ve birçok canlının yok olduğunu ve yenilerinin ortaya çıktığını söylemiştir. Bunu müdahale eden yaratıcı kuvvetin kanıtı olarak değerlendirmiştir.³³² Ona göre bu gerçek, mekanik bir doğa algısı ile bağdaştırılmaz, tıpkı yaratıcı tarafından yaratıldıktan sonra dünyanın doğa kanunlarına devredildiği görüşüyle bağdaştırılmadığı gibi.³³³

Tanrı'nın varlığı ve vahiy lehinde bir diğer argümanı Wagner, doğanın ahenginde ve insanlığın ahenksizliğinde görmektedir. Buna ilişkin: “İnsan soyunun tarihi, milyonlarca bireyin eyleminin bir ürünü, bize sadece küçük bir bölümünün olguların katı kanuna uygun gidişatını gösteriyor. Binlerce fenomen, eylem tamamen anlamsız, dünya dışı ayarlamasız görünüyor. Burada her şey çelişkilerin gelecekteki çözümüne işaret ediyor ve bizi kaçınılmaz olarak gelecekteki mahkemenin ve cezalandırmanın öğretisine götürüyor. Bütün ahlaki dünya düzeni böyle bir kabul olmasa deli saçması olurdu.”³³⁴

³³¹ Rudolph Wagner, “Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über ‘Menschenschöpfung und Seelensubstanz’”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012c, s. 90.

³³² Wagner, 2012c, s. 99. Materyalistlerin bu konudaki görüşleri “Canlıların Oluşumu” ve “Darwinizm” altbaşlıklarında incelenecektir.

³³³ Wagner, 2012c, s. 99.

³³⁴ Wagner, 2012c s. 100. Bu alıntının son cümlesi aslında Tanrı'nın varlığının neden bu kadar önemli görüldüğünü göstermektedir. Çünkü Tanrı ve ruh olmaksızın Hristiyan ahlakını ve o dönemin toplumsal etik kurallarını ayakta tutmak mümkün değildir. Tanrı ve ruh olmasa ahlak ve toplumsal yaşantının kurallarını materyalist bir temelde yeniden tanımlamak gerekirdi. Böylece dini dünya algısı ağır bir darbe daha almış olurdu.

Doğa bilimlerinin inanç konularında söz söyleme haklarının olmadığı görüşünde olan bir diğer doğa bilimci ise Mathias Jacob Schleiden'dir. Onun görüşüne göre, doğa bilimciler ruh, tanrı vb. üzerine soruları, bunlar olası bir deneyim alanında bulunmadığı için ne olumlayabilirler ne de reddedebilirler.³³⁵

1.2.2.d. Ölümsüz Ruh, Düşünceler ve Bilinç

Materyalizm Kavgası'nın en önemli konularından bazıları, tinsel bir varlığın varlığı, düşüncelerin ve bilincin doğası ile ilgili olanlarıdır. Diğer tüm sorularda olduğu gibi, bilimsel materyalistler bu sorularda da her tür transandantal ya da duyuyüstü varlığın varsayımına karşıdır. Ruh, organizmanın bütünlüğünün bir sonucu olarak görmektedirler.³³⁶ Karşıtlarının argümanlarını ise ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi, materyalistlerin görüşlerine karşı çıkıp bu soruların materyalist görüşlerle açıklanmasının imkânsızlığını göstererek çürütmektir. Buna göre, birlik ve düzen ilkesi olmaksızın hayatın veya bilincin meydana gelişini açıklamak imkânsızdır.³³⁷ Diğer yandan ise, özellikle sonraları, bu soruların doğa bilimsel bilginin sınırlarının ötesinde buldukları ve bundan dolayı da bunların doğa bilimleri aracılığıyla cevaplandırılmayacağı ileri sürülmüştür. İkinci tutum İgnorabimus Kavgası'nda savunulmuştur.

Karl Vogt, eseri *Fizyolojik Mektuplar*'ın 12. Mektubunda bilincin, iradenin ve düşüncenin merkezinin beyin olduğunu yazmıştır. Fakat ona göre, o dönemki bilgi seviyesinde belirli düşüncelerin nasıl oluştuğunu ya da beyin ile sinirler arasındaki ilişkiyi açıklamak mümkün değildir. Devam ederek, zihinsel faaliyetler ile beyin

³³⁵ Mathias Jacob Schleiden, "Ueber den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte. Zur Verständigung für die Gebildeten", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 327-333.

³³⁶ Gerhard, 2007a, s. 130.

³³⁷ Gerhard, 2007a, s. 130.

arasındaki ilişki konusunda da pek bir şey söylenemeyeceğini belirtmiştir. Burada Gallci Frenoloji ve Karuşçu Kranioskopi'ye de karşıtlığını ifade etmiştir. Vogt'a göre, ruhsal faaliyet olarak adlandırılan yetiler beyin maddesinin işlevleridir. O burada, tüm doğa bilimcilerin "az çok düzgün düşündüklerinde bu görüşe" ulaşacaklarını ileri sürmüştür.³³⁸ Ardından, ifadesini daha da geliştirmek için ünlü benzetmesini yapmıştır: "... kendimi burada az çok kaba ifade etmek için, düşüncelerin beyin ile ilişkisinin safranın karaciğer ile ya da idrarın böbrek ile ilişkisiyle aynı olduğunu..."³³⁹ belirtmiştir. Bu örnekte, düşünceleri idrar ya da safra ile bir tutmamış, sadece ilgili organlar arasındaki ilişkinin benzerliğini belirtmeye çalışmıştır.³⁴⁰

Vogt'un bu benzetmesi, Materyalizm Kavgası'nın en önemli cümlelerinden biri haline gelmiştir. Bilimsel materyalizmin karşıtları bu benzetmeyi çok sert bir şekilde eleştirmişlerdir.

Vogt'un bu ruh görüşünün en önemli eleştirilenlerinden biri, bu eleştirisini hem yazılarında hem de konuşmalarında açıklamış olan Rudolph Wagner'dir. 1852 yılında yayımlanmış olan bir mektubunda Vogt'un benzetmesine ilişkin, onu saçmalık ve değersiz olarak aşağıladıktan sonra şöyle yazmaktadır: "Ama böbrek ile beyin arasındaki fizyolojik benzetmeyi bir anlığına geçerli saysak bile, sonraki anda, daha yakın incelemede bunun uygunsuzluğunu görmemiz gerekirdi. Böbrekler yeni kimyasal cisimler yaratmazlar, bunlar onlara, kendilerine doğru akan kan ile hazır olarak gelir; idrar olarak dışarıya atılanlar, kanın, organizmadan uzaklaştırılacak olan unsurlarıdır - bu ise tüm kesin kanıtları elimizde olan bir olgudur. Aynı fizyologların, beynin, aynı

³³⁸ Vogt, 1971b, s. 17.

³³⁹ Vogt, 1971b, s. 18.

³⁴⁰ Pauen, s. 112. Vogt, bu düşüncesini ilk kez "Sinir kuvveti ve Ruhsal faaliyet" başlıklı 12. Mektubunda yayımlamıştır.

kan ile iletilen unsurların ruhsal faaliyete süzüldüğü ya da düşüncelere dönüştürüldüğü bir filtre olduğunu kanıtlamaya cüret etmeleri zordur.”³⁴¹

Kör İnanç ve Bilim adlı eserinde Vogt, Wagner’in Lotze’den yaptığı bir alıntıya atıfta bulunmuştur. Buna göre Lotze de Vogt’un görüşlerini eleştirmiş ve kasların işlevlerini parçacıklarının konumlarının değişimi olarak tasvir etmiştir. Böbreklerin işlevini de daha öncesinde var olan bir sıvının, yapısı aracılığıyla kimyasal karışımına etki eden bir zardan geçirilmesi olarak betimlemiştir. Bunun ardından, Lotze düşünce, irade ve duygularla ilgili olarak: “Onlar maddesel tözün kasılmaları mı, o halde düşünce, irade ve duygu değiller; beyinden sadece salgılanıyorlarsa, o halde önceden de oradaydılar ve beyin onları üretmiyordu; beyin acaba onları tıpkı böbreklerin kandan idrar üretmesi gibi, başka maddelerden mi üretiyordu, o halde önceki malzemenin fiziksel bir doğaya mı ruhsal bir doğaya mı sahip olduğu karşılaştırılmalı.”³⁴² demiştir.

Vogt, görüşlerini savunma amacıyla aynı eserde, cümlesini doğru okumak ve anlamak gerektiğini yazmıştır. Ruhsal faaliyetleri bir işlev olarak değerlendirmiştir; verdiği örnek ise kabadır. Bunun ötesinde, görüşlerinin çürütülmesine hizmet edebilecek kanıtın, vücuttan bağımsız bir ruhun varlığının, bunun ölümden sonra da yaşamaya devam edeceğinin ve bu ruhsal faaliyetlerin beynin sadece bir işlevi olmadığını kanıtı olabileceğini iddia etmiştir.³⁴³

Wagner bir ruhun varlığının kanıtlanamayacağını farkındaydı. Fakat ruhsal faaliyetlerin maddi açıklamalarını da yetersiz bulmuş ve bundan dolayı fizyologların

³⁴¹ Wagner, 2012b, s. 44.

³⁴² Karl Vogt, “Köhlerglaube und Wissenschaft”, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 2, Berlin 1971a, s. 545.

³⁴³ Vogt, 1971a, s. 551.

aslında çıkaramadıkları sonuçları çıkarmamaları gerektiğini vurgulamıştır. Onun görüşüne göre, insan ruhu, tanrısal bir tin ve bir bedenden oluştuğundan ve tanrısal şeyler hakkındaki bilginin tek yolunun inanç olmasından dolayı, ruh hakkında bilgi edinmenin tek yolu da inançtır. Onun görüşüne göre beyin, beden ruhun maddi taşıyıcısıdır. O, ruhsuz bir beden görüşünü, bedensiz ruh görüşü kadar yanlış bulmaktadır. Yani hem materyalizme hem de spiritüalizme karşı, düalist bir konumda bulunmaktadır.³⁴⁴

Kendisini beyin aracılığıyla ifade eden bir ruhun var olduğu görüşüne karşı, Vogt, beyni bir enstrüman gibi kullanan ve onunla çalışabilen bir ruhun var olduğunu kabul etmenin saçmalık olduğunu yazmıştır. Bu durumda bedenin her bir işlevi için özel bir ruh varsaymak gerekecek ve böylece hayatın toplamına ilişkin bir görüş oluşturmak imkânsız olacaktır. Onun görüşüne göre, bedenin işlevleri vücudun şekil ve maddesine bağlıdır ve maddesel olanın özgün bir bileşime sahip olduğu her yerde zorunlu olarak ona özgün bir işlev de olacaktır.³⁴⁵

Wagner'e göre, ölümsüz bir ruhun kabulünü gerektiren bir diğer neden siyasi, dinî ve ahlakiydi. Bununla ilgili kendisinin de özünde hemfikir olduğu bir alıntı yapmıştır: “Duyuüstü olana yönelik bütün kefillik her zaman sadece şu sorunun cevabından kaynaklanmaktadır: Bedensel ölümünden sonra insana ne olacak? Zamanımızda Hristiyanlıktan kopmuş kitleler için ahlak, din ve siyaset temeli yaratmak

³⁴⁴ Wagner, 2012a, s. 81-103.

³⁴⁵ Ludwig Feuerbach, “Die Naturwissenschaft und die Revolution”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 18.

isteyenlerin, ölümden sonraki sürekliliği yine herkes için bir kesinlik haline getirmeleri gerekir.”³⁴⁶

Vogt ile Wagner arasında ruh ile ilgili olan bir başka kavga konusu ise bunların oluşumu ve beden ölümünden sonra bunlara ne olduğuna ilişkindir. Wagner, bu konuda, ışık eterinin tartılabilir kütlelerle ilişkisine benzeyen bir ruh maddesinden meydana geldiğini söylemiştir. Ruhların oluşumuna ilişkin Wagner, ebeveynlerin ruh maddelerinin bölündüğünü ve böylece bir çocuğun meydana gelişinde bu maddelerin bir araya geldiğini ve yeni ruhu oluşturduğu fikrini ileri sürmüştür. Wagner, böylelikle, ebeveynlerin özelliklerinin çocuklarına aktarılmasını da açıklıyordu. Ona göre, bu ölümsüz ruh, beden ölümünden sonra tıpkı ışık gibi uzayda başka bir yere gidebilirdi.³⁴⁷

Vogt, yeni ruhların ebeveynlerin ruhlarının bölünmesi ile oluşmasını saçmalık olarak nitelemiştir. Ona göre, ebeveynlerin nitelikleri çocuklarına organizasyonun özelliklerinin aktarılmasıyla iletiliyordu, ruh maddesi ile değil. Devamında, ruhun bölünebilirliğine ilişkin görüşün Hristiyan inancıyla da bağdaşmadığını ve bu görüşün sapkınlık olduğunu yazmıştır.³⁴⁸ Wagner’in ruh görüşüne yönelik Vogt’un öne sürdüğü bir diğer eleştiri de kullanılmayan sperm ve yumurtalardaki ruh parçalarının israfı ile ilgilidir. Bunlar da ölümsüz ve ayrıca bireysel bir varoluşa sahip olmak zorunda oldukları için - aksi takdirde ölümsüz bir bireysel ruhu oluşturamazlardı- ölümsüz, faaliyetsiz ve duyumsuz bir hayat sürmeleri gerekecektir. Çünkü Wagner’e göre ruhun

³⁴⁶ Rudolph Wagner, “Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. 80.

³⁴⁷ Vogt, 1971a, s. 605-612.

³⁴⁸ Vogt, 1971a, s. 541.

taşıyıcısı beyindir ve bundan dolayı da duyumsama ve faaliyetler için bu organ gereklidir.³⁴⁹

Ayrıca, Vogt'a göre, engelli ya da hasta bir insanın bedeninde, ya da çocuğun gelişimi sırasında, kendisini ifade etme imkânı olmaksızın saplanıp kalmak ölümsüz bir ruh için ıstırap olacaktır. Çocuğun ruhunun, beyninin gelişmesiyle birlikte gelişeceğine dair ölümsüz bir ruhun savunucularının argümanlarına karşı Vogt, ölümsüz bir şeyin gelişimini hayal etmenin imkânsız olduğunu söylemiştir. Bedenin ölümünden sonraki ruh hakkında, Vogt, bunun, kendisini ifade etmek için bir bedene ihtiyaç duyduğunu ve artık bunun var olmamasından dolayı ruhun boş boş ve duyumsama yeteneği olmaksızın var olması gerektiğini yazmıştır.³⁵⁰ Wagner'e karşı ileri sürdüğü bu eleştirilerden sonra Vogt, Wagner'in ölümsüz bir ruhun varlığını bilimsel nedenlerden dolayı değil, ahlaki dünya düzenine bir dayanak sunmak için benimsediğini de belirtmiştir.³⁵¹

Vogt'un Wagner'e yönelttiği bu eleştirilere bir cevap Jacob Frohschammer'den gelmiştir. 1855 yılında yayımladığı *İnsan Ruhu ve Psikoloji - Cenevre'deki Profesör Carl Vogt'a Karşı Bir Polemik Yazısı*'nda, Vogt'un yansıttığı ve eleştirdiği gibi bir ruh anlayışının Wagner'in görüşü olmadığını ileri sürmüştür.

Frohschammer yazısında; Vogt bilimsel düzlemde ölümsüz bir ruhun kabulü için bir zorunluluğun bulunmadığını iddia etmiş olsaydı, bu tartışma bilim adamları arasında kalırdı, demektedir. Fakat bilimsel bulgulardan ruhun var olmadığı sonucunu çıkarmak Frohschammer'e göre mümkün değildir. Bundan dolayı Vogt'un bu

³⁴⁹ Vogt, 1971a, s. 616-617.

³⁵⁰ Vogt, 1971a, s. 612-617.

³⁵¹ Vogt, 1971a, s. 631.

argümanını bilimsel bir argüman olarak değil, fakat dünya görüşünü dayatmak amacıyla propaganda argümanı olarak değerlendirmiştir.³⁵²

1855 yılında yayımlanan eserinde Vogt, Wagner'in ruh ve ruh maddesi hakkındaki görüşlerine ilişkin yukarıda kısaca açıklanmış olan eleştirilerini ifade ettikten sonra, bir kez daha ruh ile ilgili görüşlerini tekrarlamıştır. Ona göre, bir ruh maddesinin kabulü için tek bir bulgu bile yoktur, üstelik böyle bir varsayım ya da hipotez hiçbir şeyi daha anlaşılır kılmamakta ya da açıklamamaktadır. Bundan dolayı, doğa bilimlerinin temel önermelerine göre bu varsayım ya da hipotez reddedilmelidir. Vogt'a göre, ruhsal işlevler her zaman organı ile uyumludur. Çocukta ruhsal yetilerin gelişimi, organın gelişimi ile eşgüdümlüdür. Yaşlı insanlarda bütün zihinsel yetilerin körelmesi, organın "bozulması" ile bağlantılıdır. Beynin bölgesel hastalıklarında da, zihinsel işlevlerde değişimler gözlemlenebilmektedir. "Biz, maddi bir temelle örtüşecek şekilde gelişip, körelen bu temelle birlikte mustarip olan bir özelliğin, bununla birlikte yok olacağını iddia ediyoruz...".³⁵³

Bu dönemin diğer materyalistleri de ruh-beden tartışmasında Vogt ile benzer görüşleri savunmuşlardır. Fakat Vogt'un düşünceleri idrarla kıyasladığı benzetmesiyle Moleschott özünde aynı fikirdeyken Büchner bu benzetmeyi "çok kötü bir seçim" olarak görmekteydi.³⁵⁴ Moleschott buna ilişkin şöyle yazmıştır: "Vogt'un karşılaştırmanın odağını nereye aktardığını anlayınca benzetme karşı konulmazdır. Beyin, düşüncelerin oluşturulması için, tıpkı safranın hazırlanması için karaciğer ve

³⁵² Jacob Frohschammer, "Menschenseele und Psychologie. Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf (Auszug)", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 159-160.

³⁵³ Vogt, 1971a, s. 632.

³⁵⁴ Pauen, s. 112.

idrarin atılması için böbrekler gibi gereklidir. Fakat düşünce ancak ısı ya da ses kadar sıvıdır.”³⁵⁵

Moleschott’a göre düşünce, maddenin bir hareketidir ve beynin bileşimi ve şekli tarafından belirlenmektedir. Buna göre, beynin maddesel değişimlerinin düşünme ya da düşünceler üzerine bir etkisi olmalı ve düşünme beynin maddi kısımlarında yansımalıdır. Beynin yüksek oranda fosforlu yağ içerdiği için ve bunlar beynin işlevi için vazgeçilmez olduğundan Moleschott şöyle yazmıştır: Fosfor yoksa düşünce de yok.³⁵⁶

Büchner, düşünceyi maddesel bir şey olarak tarif etmemiş, fakat kuvvet ya da özelliklerle donatılmış olan maddenin birleşmesi sonucu oluşan cismin, maddi olmayan bir sonucu olarak düşünmüştür. Buna ilişkin, “Buhar makinasının hareketi ortaya çıkarması gibi kuvvet yetisi bulunan çetrefil organik karışıklık, hayvan bedeninde tarafımızdan ruh, tin ve düşünce olarak adlandırılan bir etkiler toplamı oluşturuyordu.”³⁵⁷ Ona göre ruhun ve düşüncenin bu taşıyıcısı ve yaratıcısı beyindir, fakat beyin bir salgı organı değildir. Bundan dolayı, ölümsüz bir ruhun varlığı mümkün değildir, düşünce ve ruh bedenle birlikte ölür.³⁵⁸

Ölümsüz ruhun savunucularının, böyle bir ruhun doğuştan gelen bir fikir olduğuna ve bundan dolayı bütün dinlerde savunulduğuna ve yine bundan dolayı akıl

³⁵⁵ Moleschott, s. 402.

³⁵⁶ Moleschott, s. 366. Bu ifadeyi Moleschott ilk kez *Gıdaların Öğretisi*’nde kullanmıştır. Liebig buna *Kimyasal Mektuplar*’ında saldırdıktan sonra, Moleschott bunu Liebig’e karşı bir polemik yazısı da olan *Yaşamın Döngüsü*’nde geliştirmiştir.

³⁵⁷ Büchner, 1855, s. 150-151.

³⁵⁸ Büchner, 1855, s. 191-192.

tarafından çürütülemeyeceğine dair argümanlarına Büchner, kişisel bir süreklilik tanımayan din ve mezheplerin olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.³⁵⁹

Büchner, insan ruhu ile hayvan ruhu arasında niteliksel bir farkın bulunmadığını, sadece niceliksel bir farkın olduğu görüşünü de savunmuştur. Buna ilişkin, insan beyni ile hayvan beyni arasında esasta morfolojik veya kimyasal bir farkın bulunmadığını belirtmiştir.³⁶⁰

Büchner'in ruh, zihinsel yetiler ve bilinç ile ilgili görüşleri Vogt ve Moleschott'unakilere benzediğinden burada ayrıca ona değinilmeyecektir.

Ruh ve bilinç konusunda materyalistlerin görüşlerini eleştiren diğer bir kişi İmmanuel Herrmann Fichte'dir. O, maddi olmayan bir ruh maddesinin varlığını savunmuştur. Ona göre materyalizm ne bilincin kökenini ne sürekliliğini ne de öz bilinci açıklayabiliyordu. Fichte, bilinç ve kişilik maddi bir temele sahip olsaydı eğer, metabolizma sonucu maddi olanın yenilenmesiyle bunlar da değişime uğramalıydı, demektedir.³⁶¹ Bu olmadığına göre, Fichte'ye göre bilincin de maddi olmayan bir temeli olmak zorundaydı.

Maddi olmayan bir ruhun varlığı kavgasına dâhil olmuş olan başka bir hekim ve düşünür Rudolf Virchow'dur. O, hem Wagner'e hem de Vogt'a muhalif bir konumdaydı. Bu kavgada Wagner maddi olmayan bir ruhu savunmuş, Vogt ise buna karşı çıkmıştır. Virchow her ikisini de eleştirmiştir: Her ikisi de bilimsel bir konumdan

³⁵⁹ Büchner, 1855, s. 212.

³⁶⁰ Büchner, 1855, s. 230-231.

³⁶¹ Gerhard, 2007a, s. 131.

konuştuklarını iddia etseler de konuyla deneysel olarak uğraşmamışlardır. Virchow'a göre, bu kavga her iki taraftan da bilimsel bir bakış açısıyla yürütülmemiş, dünya görüşü açısından sürdürülmüştür.³⁶²

1.2.2.e. Özgür İrade, Toplum ve Ahlak³⁶³

Özgür irade sorusuna bilimsel materyalistlerin verdiği cevap, bunların, düşüncelerin ve bilincin oluşumu ve doğa kanunları hakkındaki görüşleriyle bağlantılı olarak bakıldığında şaşırtıcı değildir. Temsilciler arasında ufak farklılıklar bulunsa da, genel olarak insan eylemlerinde irade özgürlüğüne karşıydılar.³⁶⁴

Doğa kanunlarıyla bağlantılı olarak Büchner *Madde ve Kuvvet*'te, istatistiğin, bugüne kadar zgr iradi ya da rastlantısal eylemler olarak değerlendirilen insan davranışlarının, aslında doğa kanunlarınca belirlendiğini kanıtladığını yazmıştır. Buna göre insan, eylem ve hareketlerinde zorunlu olarak doğasına ve kişiliğine göre davranmaktadır. Fakat bu kişiselliğin, Büchner'e göre, zgr irade ile hiçbir ilişkisi yoktur. Kişilik "eğitim, ğretim, örnek, sosyal sınıf, servet, cinsiyet, milliyet, iklim, toprak, zaman vs. ile bağlantılı olarak doğuştan gelen eğilimler"ın³⁶⁵ ürünüdür. Kişilik ve dış koşullar, insan edimlerinde serbest seçim için çok az bir alan bırakmaktadır. Büchner'e göre, insanların, kendileri ve ruhsal özellikleri hakkında bilgileri aracılığıyla hangi hataları yapacaklarını görebilmelerine rağmen, bunları, içsel zorunluluklarına başarıyla karşı gelemedikleri için yine de yapmaları bundan ileri gelmektedir.³⁶⁶

³⁶² Wittkau-Horgby, s. 117-118. Virchow'un grşleri için bkz. Wittkau-Horgby, s. 117-123.

³⁶³ Bu sorular, Darwin'in evrim kuramının yayımlanmasından sonra tekrar gündeme gelmiştir. Bundan dolayı bu konulara "Darwinizm" kısmında tekrar dönülecektir.

³⁶⁴ Vogt ve Moleschott insan eylemlerinin determinist bir şekilde açıklanması gerektiğini ve bundan dolayı irade özgürlüğünün bulunmadığını savunurlarken, Büchner buna rağmen irade özgürlüğünün ufak bir oyun alanına sahip olduğunu savunmuştur.

³⁶⁵ Büchner, 1855, s. 251.

³⁶⁶ Büchner, 1855, s. 250.

Moleschott da özgür iradeye karşıdır: “Özgür bir irade, her an insanı belirleyen ve en güçlüsüne dahi sınırlar koyan etkilerin toplamından bağımsız olan bir irade eylemi mevcut değildir.”³⁶⁷ Ona göre insan, dış koşulların ayrıca da “ebeveyn ve dadıların” sebeplerinin toplamıdır. İrade ise doğa kanunları tarafından düzenlenen bu sebeplerin zorunlu sonucudur.³⁶⁸

Vogt da özgür iradenin mümkün olmadığı görüşünü savunmuştur. *Hayvan Yaşantısından Tasvirler* adlı eserinde, insanların hiç bir zaman akıllarının ve zihinsel güçlerinin, tıpkı böbreklerinin faaliyetleri üzerine olduğu gibi, efendisi olmadıklarını yazmıştır. Bundan dolayı, ahlak veya hukuk sisteminin iddia ettiği gibi bir cezaî ehliyet kavramı da yoktur. İddialarına devam ederek, organizmanın maddi bileşiminin kanunları tarafından yönetildiğini söylemiştir. İnsan açısından bu, insanın düşünce ve edimlerinin beynin o anki bileşimine göre belirlendiği anlamına gelmektedir. Bu ise, Vogt’a göre, yine besinler tarafından belirlendiğine göre, düşünceler de besinlere bağlıdır. Böylelikle determinist bir bakış açısına ulaşmaktadır. Vogt bir tanrı ya da aşkın bir varlığın varlığını reddettiğinden, ona göre ahlak, kanunlar ve aynı zamanda dinî inançlar gibi toplumsal olgular, düşünen insandan ve dolayısıyla da maddeden kaynaklanmaktadır. Buradan, insanların beslenmesindeki bir değişiklik ile ahlak, devlet ve hukukun da değiştirilebileceği sonucunu çıkarmıştır.³⁶⁹ Halkların özellikleri açısından beslenmenin rolü konusunda Moleschott da benzer bir fikri savunmuştur.³⁷⁰

³⁶⁷ Moleschott, s. 414.

³⁶⁸ Moleschott, s. 419.

³⁶⁹ Wittkau-Horgby, s. 89-90.

³⁷⁰ Gregory, 1977a, s. 90.

Büchner de, halkların özelliklerinin içerisinde buldukları yaşam koşulları tarafından belirlendiği görüşündedir. Fakat Vogt ve Moleschott'un aksine bunu beslenme ile değil, iklimin niteliği ile açıklamaktadır.³⁷¹

Nasıl insanların edimleri ve halkların özellikleri dış koşullarca belirleniyorsa, Büchner'e göre, estetik, ahlak, iyi ve hak anlayışları da aşkın ya da duyuyüstü bir varlığın etkisi ile oluşmamıştır. Bunlar da sadece toplumsal koşulların bir sonucudur ve bundan dolayı da farklı halklar arasında farklılık gösterebilmektedir. Bunlar aynı halkta farklı zamanlarda ve mekânlarda da değişebiliyordu. Büchner'e göre kanuni hak ile ahlaki doğrunun farklı olabilmesinin nedeni de budur.³⁷²

İrade özgürlüğü olasılığına karşı olsa da, Moleschott yine de "iyi" ve "kötü"nü var olduğunu söylemektedir. Buna ilişkin şöyle yazmıştır: "... bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna dair hüküm ancak ölçek rastlantısal, yani dışarıdan ödünç alınmış bir ölçekse sallantılıdır. Ahlaki ölçünün başka hiçbir yerde değil de insanın doğasında aranması gerektiği, yargılama hakkımızı ne maymunlara ne de ay sakinlerine, sadece bizimle aynı olanlara verdiğimizde en doğal ilişkiye dayandığımız bir kez anlaşıldığında, iyi ve kötü hakkındaki karar doğal bir gerekliliğe dayanmıştır ve böylelikle de ebediyen sarsılmaz olacaktır."³⁷³ Sonrasında Moleschott iyiyi "insanlığın mevcut gelişmişlik düzeyindeki ihtiyaçlarına karşılık gelen"³⁷⁴ olarak tanımlamaktadır.

Toplumun bir tanrı, cennet ve insanların özgür iradeye dayanan ahlaki bir itici kuvveti olmaksızın sıkıntı yaşayacağına dair eleştirilere, Büchner, erdemli bir

³⁷¹ Büchner, 1855, s. 251 ve s. 252.

³⁷² Büchner, 1855, s. 169-171. Büchner burada örnekler de vermektedir.

³⁷³ Moleschott, s. 427.

³⁷⁴ Moleschott, s. 427.

davranışın öbür dünya için dahi olsa bir çıkar uğruna yapılmasının bir fazilet değil, akıllıca bir hesap ve ikiyüzlülük olduğu cevabını vermiştir.³⁷⁵

Büchner'in sonraki yazılarında ortaya koyduğu kendi ahlaki görüşü hakkında Gregory şöyle yazmıştır: "Herhangi bir ahlaki kodun varlığı 'şeylerin doğasının zorunlu sonucu' olduğundan ve insan aklı gerçeğe ulaşabildiğinden, Büchner'in 'gerçek ya da asıl ahlaktan' söz ettiğini duymak şaşırtıcı değildir."³⁷⁶ Büchner'in bu ahlakı, ona göre eğitim ile ulaşılabilecek hümanizmdir.

Wagner, insanların edimlerinde özgür olmadığını savunan materyalistlerin görüşlerine karşıdır. Vogt'un insanı aşağılayıcı bir şekilde, iki kol ve bacakla etrafta dolaşan mekanik bir cihaz olarak adlandırmıştır.³⁷⁷ Wagner'e göre, irade özgürlüğünün kabulü siyasi ve ahlaki sebeplerden gereklidir.

Bu konuda üçüncü bir görüş Virchow'a aittir. Virchow, irade özgürlüğü bakımından yeterli bilimsel kanıtların bulunmadığına, bundan dolayı da onun var olduğuna dair görüşlerin çürütülemediğine işaret etmiştir. Bunların zaten çürütülmüş olduğu iddiası, Virchow'a göre bilimsel argümanlar değil, dünya görüşü ile ilgili ifadelerdir. Bundan dolayı Vogt'un, insanın cezaî ehliyetinin bulunmadığına dair görüşü bilimsel bir gerçek değil, materyalizmin radikal bir şeklinin fikridir.³⁷⁸

³⁷⁵ Büchner, 1855, s. 243. Moleschott da ahlak kurallarının zaman içerisinde değişebileceği görüşünü savunmuştur. O bunu beyinde meydana gelen değişimlere bağlıyordu. Bkz. Moleschott, s. 423.

³⁷⁶ Gregory, 1977a, s. 210-211.

³⁷⁷ Wagner, 2012a, s. 78.

³⁷⁸ Horgby, s. 123-124.

İrade özgürlüğünün ortadan kaldırılmasıyla cezaî ehliyetin ahlaki ya da hukuki temelinin de kaybolacağı yönündeki eleştirilere Moleschott cevap vermiştir. Ona göre, cezaî ehliyet sadece, ceza caydırma veya düzeltme amacını taşıyorsa, ortadan kalkmış olurdu. İnsanların edimleri koşullarından zorunlu bir şekilde kaynaklandığından, ne caydırma ne de düzeltme mümkündür.³⁷⁹

Materyalizmin ahlaklılık ile ilişkisinde bir diğer yaklaşım, toplumun ahlaki çürümesinin sebebinin materyalizm olduğu iddiasıdır. Bu görüşün savunucuları gerçi bilimsel veya felsefi temelde materyalistlerin ruh, ahlak ya da irade özgürlüğü hakkındaki argümanlarını çürütmeye çalışmamışlar ama materyalizmin ahlaksız bir akım olduğunu göstermeye çalışarak Materyalizm Kavgası'nda yer almışlardı. Bu katkılardan bir tanesi *Zamanımızın Materyalizm'i* (1855) başlığını taşıyan anonim bir yazıdır. Burada, yazar kendisine göre, Almanya'nın içinde bulunduğu olumsuz siyasi ve sosyal durumu ayrıntısıyla anlatmış ve bu olumsuzluğun ana kaynağı olarak da, “tanrısızlığın dış görünüşü” olarak nitelendirdiği materyalizmi göstermiştir. “Bu dünyacılığın” ilkesi olarak bu akım, din ile günlük hayat arasında bir kopmaya yol açarak ahlaki çöküşün de nedeni olmuştur.³⁸⁰

Materyalist ahlak ile ilgili kavgada yer alan ve materyalizm ilkesinin ahlaksızlığa yol açtığı iddiasına cevap veren bir diğer kişi ise Heinrich Czolbe'dir. 1855 yılında yayımlanmış olan ve *Materyalizm Konumundan Psikolojinin Unsurları* başlığını taşıyan makalesinde bu suçlamaya karşı, insanın kötülüğe olan doğal eğilimi gibi Hristiyanlığın bazı temel ilkelerinin insanın doğasından mekanik olarak

³⁷⁹ Moleschott, s. 429.

³⁸⁰ Anonim, s. 209-222.

açıklanabileceğini ve ayrıca ahlaki özgürlüğün de iradenin mutlak özgürlüğünü kabul etmeksizin de var olabileceğini yazmıştır.³⁸¹

1.2.2.f. Kendiliğinden Türeme, Türlerin Dönüşümü ve İnsanların Bir Çiftten Türeyişi

Kendiliğinden türeme, yani canlıların oluşumu, türlerin başka türlere dönüşme olasılığı ve insanların bir çiftten oluşması ve böylelikle insan ırkları ile ilgili sorunlar, Materyalizm Kavgası'nın önemli sorunları arasındadır. Bu sorunlar, daha sonrasında, Darwin'in kuramının 1859 yılında açıklanmasından sonra, bir kez daha Darwinizm Kavgası'nda işlenmiştir. Ama artık burada Materyalizm Kavgası'nda ileri sürülmüş olan görüşler odakta bulunmamakta, fakat Darwin'in kuramı ve bunun yorumlanması ile ortaya çıkanlar bulunmaktadır.

Bu kısımda, Darwin'den önce materyalizm tartışmaları kapsamında savunulmuş olan bilimsel materyalistlerin ve karşıtlarının görüşlerine değinilecektir.

Bilimsel materyalistler, canlıların kendiliğinden türeme ile maddeden oluştuğunu görüşünü savunmuşlardır.³⁸² Bireysel yaşamın, yani hücrenin, maddenin kaynaşması ve bölünmesinin sonucu olduğunun kanıtlanması, materyalistlerce, canlılığın maddeden kendiliğinden oluşumunun kabulü için bir neden olarak değerlendirilmiştir.³⁸³

³⁸¹ Heinrich Czolbe, "Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 137.

³⁸² Büchner ve Vogt bu görüştedirler, Moleschott ise bu konuyla ilgili bir şey dememiştir. Bkz. Gregory, 1977a, s. 169-170.

³⁸³ Wittkau-Horgby, s. 72.

Materyalizm Kavgası sırasında gündeme gelmemiş de olsa, burada ilk önce materyalistlerin, daha doğrusu Büchner'in, dünyanın oluşumu ile ilgili görüşleri anlatılacaktır. *Madde ve Kuvvet* isimli kitabının “Dünya'nın Yaratılış Evreleri” başlıklı bölümünde Büchner, jeolojik bilimlerdeki son araştırmalar ve yeni yorumlar ile dünyanın, önceleri varsayıldığı gibi bir dizi felaketten geçmediği, fakat sürekli ve yavaş bir gelişim ile bugünkü halini aldığı sonucuna ulaşıldığına dikkat çekmiştir. Sürekli ve yavaş olan bu gelişim, bugün de hala geçerli olan doğa kanunlarınca düzenleniyordu.³⁸⁴

Bu yeni görüşün önemi, dinî yaratılış görüşünü savunanların Felaket Kuramı'na dayanmalarından ileri gelmektedir. Onlara göre, dünya belirli özelliklere sahip olarak yaratılmıştır. Sonra bir felaket meydana gelmekte ve ardından yeni koşullara ve dolayısıyla yeni canlı türlerine sahip olarak dünya yeniden yaratılmaktadır. Bu felaket ve yeniden yaratılışlar onlara göre bir amaca hizmet etmekte ve doğaüstü bir kuvvet tarafından gerçekleştirilmektedirler. Felaket Kuramı, dinî tufan öyküsü ile de uyumludur. Dünya tarihine ilişkin bu yeni jeolojik anlayış ise, dinî görüşlerle uyumlu değildir ve ayrıca kendiliğinden türeme ve canlıların oluşumu ile ilgili yeni bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.³⁸⁵

Büchner'e göre, belirli bir zaman diliminde Dünya'da yaşamış olan canlılar, o dönemin koşullarına bağımlıdırlar. Dünya'nın kademeli oluşumu sırasında meydana gelmiş olan farklı toprak katmanlarının incelenmesi sonucu, her katmanda o dönemde hangi canlıların yaşamış olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla, Dünya henüz “parlayan bir ateş topuyken”, herhangi bir canlıyı ortaya çıkarabilecek durumda değildi. Her

³⁸⁴ Büchner, 1855, s. 60-61.

³⁸⁵ Yeni oluşum ve gelişim kuramları Charles Darwin tarafından geliştirilmiştir. Felaket Kuramı'na karşı olan ve dünyanın yavaş yavaş meydana gelişini savunan yeni jeolojik yorumların bunda önemli bir rol oynadığı da bilinmektedir.

katmanda koşulların değişmesiyle bazı hayvan ve bitkilerin kaybolduğu ve başkalarının eklendiği grlelebilmektedir. Böylelikle, Dünya'nın gelişimi ile birlikte hep “daha gelişmiş ve daha kusursuz” canlıların oluştuğu grlelebilmektedir. En eski katmanlarda “daha aşağı ve daha kusurlu” canlıları görmek mümkündür. Dolayısıyla, “yaratılışın en yüksek organizasyonlu varlığı” olan insan Dünya'nın erken dönemlerinde yoktur, izleri ancak en üstteki, yani en yeni katmanda grlelebilmektedir.³⁸⁶

Fakat günümüzde var olan türlerin dönüşümü ile ya da inorganik maddelerin birleşmesi ile yeni canlı türlerin oluşumu gzlemlenemediğine göre, Büchner, canlıların ilk oluşumu ya da kendiliğinden oluşumu sorusunu tartişmıştır. Ona göre, doğa bilimleri kendiliğinden oluşumu, yani canlıların inorganik maddelerden oluşumu görüşünün zeminini büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Geçmişte büyük bir geçerlilik alanı verilen kendiliğinden türeme, ona göre “yine de en kk ve en kusurlu organizmalar için hala mümkündür”. Daha yüksek organizasyonlu canlılar ise sadece önceden var olan tohumlardan ya da ebeveynlerden meydana gelebilirler.³⁸⁷

Büchner, canlıların oluşumu ile ilgili soruya şöyle cevap vermiştir: İlk canlılar kendiliğinden oluşmuştur. Daha yüksek canlılar ise öncesinde var olan daha aşağı canlıların kademeli gelişimi ile ortaya ktılar. Bunda, dış koşullar ve Dünya'nın durumu merkezi bir rol oynuyordu. Bu açıklamayı, Büchner, bilimsel bir gerçek olarak görmektedir: “En aşağı organik biçimlerin sürekli daha yüksek ve daha kusursuz oluşumlara doğru bu kademeli ve yavaş yavaş gelişimi ve ortaya çıkışı şimdiki paleontolojik araştırmalarla öyle bir kesinlikle belirlenmiş bir olgudur ki hiç bir şekilde kusur bulunamaz ve bu olgu kendisinin temelinde yatan ve organik varlıkların ortaya

³⁸⁶ Büchner, 1855, s. 67-69.

³⁸⁷ Büchner, 1855, s. 71-73.

çıkışını sağlayan bir doğa kanununa kesin bir şekilde işaret etmektedir".³⁸⁸ Büchner, insanın da ortaya çıkışını bu şekilde açıklamıştır.³⁸⁹ Böylelikle, Büchner, biyoloji biliminde gelişimsel bir anlayışı temsil etmiştir.

Bir türün başka bir türden oluşmasını, Büchner, yine dış koşulların etkisiyle açıklamıştır. Ona göre, embriyo ve tohumların, ısı vb.'nin etkisiyle, ebeveynlerinden daha farklı bir türe gelişmesi mümkündür. Dünya'nın önceki dönemlerinde doğa kuvvetleri bugüne kıyasla çok daha güçlü olduğundan, bu ona göre, günümüzde böyle bir şey gözlemlenmezken o dönemde neden yeni türlerin oluştuğunu açıklamak için yeterlidir.³⁹⁰ Dünya'nın erken dönemlerindeki koşullar, Büchner'e göre, bugünkü koşullarda kendiliğinden oluşabilen canlılara göre daha yüksek canlıların oluşmasına izin veriyor olmalıydı.³⁹¹

Büchner, *Madde ve Kuvvet*'in sonraki baskılarında ise canlılığın ortaya çıkışı ile ilgili Haeckel'in anlayışını benimsemiş ve savunmuştur.³⁹²

Vogt da, Dünya'daki yaşamın kendiliğinden türeyiş ile cansız maddeden meydana geldiğini savunmuştur.³⁹³ Bu sürecin nasıl işlediği konusunda ise bir şey söylememiştir. Paleontolojik araştırmalar sonucu ilk canlılar olarak kabul edilenlerin gerçekten de ilk canlılar olup olmadığının kesin olmadığını belirtmiştir.

³⁸⁸ Büchner, 1855, s. 76.

³⁸⁹ Büchner, 1855, s. 79.

³⁹⁰ Büchner, 1855, s. 81-83.

³⁹¹ Büchner, 1855, s. 88.

³⁹² Büchner, 1892, s. 166-219.

³⁹³ 1847'deki *Fizyolojik Mektupları*'nda bu görüşe, doğa felsefesi ile olan ilişkisinden dolayı, karşıydı. Fakat 1852 yılında yayımlanan eserinde bu konuya ilişkin görüşü değiştirmişti. Vogt'un yukarıda aktarılan görüşleri bu ikinci döneme aittir.

Büchner'in aksine Vogt, bir türün başka bir türe dönüşebileceği düşüncesine karşıdır.³⁹⁴ O, gelişimsel anlayışı, doğa felsefesine taviz olarak görmüştür. Vogt'a göre, doğada aşağıdan yukarıya doğru bir gelişim yoktur, sadece bir döngü vardır.³⁹⁵

Ona göre, bütün canlılar Dünya'nın eski bir döneminde cansız maddenin bir araya gelmesiyle kendiliğinden türemiştir. "Meşe'nin meydana geldiği, yanlış olsa da alışılmış bir tabirle yaratıldığı, yani meşe tahtasını, kabuğunu, yaprak ve köklerini oluşturan kimyasal elementlerin bizim onu meşe olarak tanıdığımız organik şekilde bir araya geldiği bir dönem olmuş olmalıdır".³⁹⁶

Günümüzde ise böyle bir türeyişin gözlemlenememesi Vogt için de bir sorun teşkil etmiştir. Ona göre, Dünya'nın bu özelliği uyku durumundadır. Bu uyku durumunun sadece yüksek organizasyonlu canlılar için mi, yoksa bütün canlılar için mi geçerli olduğu Vogt açısından önemli bir konudur.³⁹⁷ Çünkü, aşağı canlıların kendiliğinden türeyişinin kanıtlanması, görüşüne güçlü bir dayanak sağlayacaktır.

Moleschott ise önceleri türlerin dönüşümü ile ilgilenmemiştir. Ancak Darwin'den sonra bu konuda bir tutum almıştır.³⁹⁸

Canlıların meydana gelişi ve türleşme ile bağlantılı diğer bir konu, insan ırklarının tek bir çiftten meydana gelişi ile ilgilidir. Bu konu, Vogt ile Wagner arasındaki kavga'nın merkezinde yer almıştır. Materyalist taraf, yani Vogt bu konuda

³⁹⁴ Darwin'in evrim kuramından sonra Vogt'un bu konuyla ilgili olan görüşleri de değişti. Bu konuya "Darwinizm" alt başlığında geri dönülecektir.

³⁹⁵ Wittich, s. XXXVII.

³⁹⁶ Wittkau-Horgby, s. 82.

³⁹⁷ Wittkau-Horgby, s. 82.

³⁹⁸ Wittich, s. XXXIX. Ayrıca bkz. Gregory, 1977a, s. 178.

insanların, ırkların çeşitliliğinden dolayı tek bir çiftten köken almış olamayacağını savunmuştur.³⁹⁹

Wagner'e göre, bilimsel açıdan bu konu hakkında kesin hiçbir şey söylenemezdi. İnsanların bir çiftten mi yoksa birçok çiftten mi türediği ve insan ırklarının nasıl ortaya çıktığına ilişkin sorular Wagner'e göre kesin bilimler aracılığıyla açıklanamaz konulardır. Fakat bütün insan ırklarının tek bir çiftten oluşmuş olma olasılığı, fizyolojik açıdan imkânsız değildir.⁴⁰⁰

Wagner, bu konudaki görüşünü açıklamak için Blumenbach'ın (1752-1840; anatomist, zoolog ve antropolog) öğretilerini anlatmıştır. Yedi noktada özetlediği görüşleri şunlardır: 1. Tüm Dünya'daki insanlar arasındaki farklar, aynı türe ait hayvan ve bitkilerdeki farklılıklardan, örneğin koyun ya da köpeklerdekinden daha fazla değildir. 2. İnsanlardaki bu farklılıklar rastlantısal, iklime ya da ırka bağlı farklılıklardır. 3. Irkların sayısı keyfi olarak belirlenmektedir; hangi farklılık derecesinin gerekli görüldüğüne bağlı olarak. Wagner yedi ırk saymakta ve filolojik araştırmaların büyük dil aileleri ile fiziksel ırkların paralellik gösterdiğini tespit ettiğini ileri sürmektedir. 4. Tüm insan ırkları kendi istekleriyle karışırlar ve verimli yavru oluşturabilirler. 5. İnsan, tarihinde büyük bir değişim geçirmemiştir. Bu özetlemeden sonra Wagner iki soru sormuştur: "Bütün insan ırkları tek bir ilk şekille ilişkilendirilebiliyor mu ve bunlar nasıl oluştu? - ve devamında - Doğa tarihi nedenlerinden dolayı bütün insanların bir çiftten

³⁹⁹ Wittkau-Horgby, s. 96. Büchner ise bu fikirde değildi. *Madde ve Kuvvet* adlı eserinde doğa bilimcilerin çoğunluğunun bir çiftten türemeye karşı nedenlerin bulunmadığı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Büchner'e göre ise bu konunun bir önemi yoktu. Ona göre, doğa bir kez insanı ortaya çıkarmayı başarmışsa, bunu çok kez de yapabilirdi. Bkz. Büchner, 1855, s. 71.

⁴⁰⁰ Wagner, 2012b, s. 48. ve Wagner, 2012a, s. 73.

köken aldığı kabul edilebilir mi?” Ona göre, bu sorulara verilen cevaplar insanların yaratılışı ile ilgili Hıristiyan yapısının çöküp çökmeyeceğini belirleyecektir.⁴⁰¹

Kişisel görüşü hakkında şöyle demiştir: “İnsanın bütün ırkları, birçok evcil hayvanın ırkları gibi gerçekten var olana değil, sadece ideal bir ilk şekille, ki Hint-Avrupa [ırkı] buna en yakın olandır, ilişkilendirilebiliyor”.⁴⁰²

Wagner’in görüşlerine *Kör İnanç ve Bilim*’inde verdiği cevabında Vogt, insan ırklarının Hint-Avrupa ırkına yakın ideal bir ilk şekille ilişkilendirilmesi iddiası hakkında bunun bilimsel bilgiler açısından yanlış olduğunu yazmıştır. Atasal ilk şekle daha büyük bir benzerlik göstermesi gereken eski insanların kemik kalıntıları, aslında maymunumsulara daha yakındır.⁴⁰³

Wagner’in anlatımındaki ilk cümleye karşı, Vogt, buna ilişkin ne kadar lehte örnek sayılabiliyorsa o kadar aleyhte örneğin de verilebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, her hayvan sadece belirli bir sınır içerisinde farklılık gösterebilir ve ırk oluşturabilirdi, bundan dolayı da bu konuda çeşitli hayvan türleri arasında bir benzetme yapılamazdı. Sadece daha fazla varyasyona imkânı olan hayvanlar evcilleştirilebilmiştir, çünkü evcilleştirme de farklı yaşam koşullarına uyum sağlamayı gerektirmektedir. Esnek olmayan, ya da varyasyon oluşturma imkânı daha sınırlı olan hayvanlar, evcilleştirilememiştir. Bu konuda Vogt, Amerika kıtasına götürülmüş olan hayvanları da örnek olarak vermiştir. Hayvan türlerinin buradaki koşullara bağlı olarak geçirdikleri değişimleri saymakta ve insan türünde herhangi bir değişimin olmadığını

⁴⁰¹ Wagner, 2012a, s. 70-72.

⁴⁰² Wagner, 2012a, s. 70-73.

⁴⁰³ Vogt, 1971a, s. 568.

belirtmektedir. Hayvanlardaki değişimlerin birkaç nesil içerisinde meydana geldiği ve insan da hayvanlarla aynı doğa kanunlarına tabii olduğu için onda da değişimleri gözlemek mümkün olmalıydı. Fakat insanlarda herhangi bir değişim gözlemlenememesinden Vogt, insan türünün değişime ve varyasyon oluşturmaya pek müsait olmadığı sonucunu çıkarmıştır.⁴⁰⁴ Bu nedenle insanlarda görülen bütün farklılıklar, iklimsel ya da diğer dış koşullara bağlı değil, ırksaldır. Ayrıca bu farklılıklar, Vogt'a göre, kalıntılar sayesinde bilgi sahibi olunan dönemde de mevcuttur. Dil aileleri ile ilgili argümanı Vogt, dil kökü kadar ırkın varlığına yormuştur. Sadece aynı türe ait hayvanların verimli döl meydana getirebileceğine dair argümana ilişkin ise birbirinden farklı türlerin çiftleşmesinin sonucunda da kısır olmayan yavruların meydana gelebileceğini söylemektedir.⁴⁰⁵

Vogt, Wagner'e karşı argümanlarını sayıp temellendirdikten sonra "... binlerce yıl değişmeden kalmış olan insan ırklarının, kendi aralarında verimli döl verebilen ve böylelikle melez halkları üretebilen farklı türleri olduğu..." sonucuna varmıştır.⁴⁰⁶

Wagner ile tartışmasında Vogt, Wagner'in bu konunun kesin bilimler tarafından açıklanamayacağına ilişkin iddiasına hiç girmemiştir. Başta Vogt her iki görüşü de - yani insanların tek bir çiftten ya da birden fazla çiftten türediğine ilişkin görüşü- iddia olarak nitelemiştir. Kendi fikirlerinin anlatımında görüşünün bu niteliği gittikçe arka plana düşmüş ve sonunda iddialarını, artık kanıtlanması gerekmeyen fakat karşıtları tarafından çürütülmesi gereken bilimsel bir açıklama olarak görmüştür.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Vogt, 1971a, s. 569-572.

⁴⁰⁵ Vogt, 1971a, s. 573-577.

⁴⁰⁶ Vogt, 1971a, s. 587.

⁴⁰⁷ Wittkau-Horgby, s. 106-107.

1.2.2.g. Darwinizm

Charles Darwin'in evrim kuramını ortaya koyduğu 1859 yılında yayımlanmış olan eseri *Türlerin Kökeni*, 1860 yılında Almanca'ya çevrilmiştir. Bu eser ve burada açıklanan canlıların oluşumu ve gelişimi ile ilgili görüşler o dönemin Almanya'sında sadece biyolojiyi ve genel olarak yaşam bilimlerini etkilemekle kalmamış, dünya görüşü tartışmalarını da güçlü bir şekilde etkilemiştir. Bu etki o kadar güçlü olmuştur ki, bunun üzerine başlayan ve aslında Materyalizm Kavgası'nın da devamı olan tartışmalar, Darwinizm Kavgası olarak adlandırılmıştır.

Bu kavgada, Materyalizm Kavgası'nda da ele alınmış olan türlerin dönüşümü, insanın doğadaki konumu, doğada amaçlılık, ahlak vs. üzerine sorunlar gibi kavga konuları tekrar gündeme gelmiştir. Bunlara ek olarak, evrimin mekanizmaları bağlamında doğada ilerleme ve gelişme üzerine sorular da işlenmiştir.

Darwin'in kuramının Almanya'ya aktarılması ve kısmen de yorumlanması tartışmalarında birçok bilim adamı ve düşünür rol oynamıştır. Fakat burada en önemli kişi, ya da Almanya'daki Darwincilerin öncüsü, Ernst Haeckel'dir (1834-1919).⁴⁰⁸

Bu dönemde İngiltere ve ABD'de, fakat aynı zamanda Almanya'da da, bazı teolog ya da inançlı bilim adamlarının bu kurama karşı çıkmadıklarını, aksine, bu kuramı kendi dünya görüşleriyle bağdaştırmaya çalıştıklarını belirtmek gerekir. Bunlara örnek olarak teolog Heinrich Lang ve zoolog Georg Jaeger verilebilir. Lang 1873 yılında çıkmış olan *Darwin Çağı'nda Din* adlı eserinde dinin doğa bilimlerini sınırlamaması gerektiğini ve dinin de kendisinin doğa bilimleri tarafından sınırlandırılmasına izin vermemesi gerektiğini yazmıştır. Jaeger ise Darwinci ahlak ile

⁴⁰⁸ Lefevre, s. 20.

Hristiyanlığı bağdaştırmaya çalışmıştır.⁴⁰⁹ Teologların ve inançlı düşünürlerin bu çabasını aynı zamanda Darwinci kuramın dinî dünya görüşüne olan tehdidini önleme amacını taşıyan bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür.

İngiltere’de Huxley ve Almanya’da Haeckel gibi bilim adamları tarafından gerçekleştirilen ve sonucunda da Darwinizmin olduğu bu kuramın yorumlanması ise yukarıda bahsedilmiş olan teolog ve inançlı düşünürlerin çabalarının aksine, materyalistlerin dünya görüşünü destekleyen bir görüşe yol açmıştır. Burada, özellikle tür çeşitliliği ve türleşme ile ilgili Darwin’in doğaüstünü dışlayan açıklamaları rol oynamıştır. Fakat bu dönemde Darwin’in kuramındaki iki farklı unsur olan köken öğretisiyle evrimin mekanizmalarının eş anlamlı olarak kabul edilmediğine dikkat etmek gerekir. Bu algılamada özellikle Haeckel’in büyük rolü olmuştur.⁴¹⁰

Haeckel’e göre Darwin’in başarısı iki alandadır. Birincisi, evrim fikrinin büyük atılım yapmasına yol açmıştır. İkinci olarak ise evrimin teleolojik olmayan bir açıklamasını yapmıştır.⁴¹¹ Darwin’in katkısının iki kısma ayrılması, köken öğretisi kabul edilirken mekanizma hakkında görüşlerinin ise, yani doğal seleksiyon ile ilgili görüşlerinin, genel olarak kabul edilmemesine ya da en azından yetersiz görülmesine yol açmıştır.⁴¹²

⁴⁰⁹ Jan Rohls, “Darwin und die Theologie. Zwischen Kritik und Adaptation”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 125. Darwin’in evrim kuramı ile Hristiyan yaratılış görüşünü birleştirme konusunda daha başka çabalar için bkz. Rohls, s. 125-127.

⁴¹⁰ Lefevre, s. 20.

⁴¹¹ Lefevre, s. 20.

⁴¹² Lefevre, s. 45-46.

Darwin'in evrim kuramı bilim tarihinde, canlılığın gelişim tarihini açıklayan ve bu sırada tanrıya başvurmayan ilk kuramdır.⁴¹³ Ancak Dünya'daki ilk yaşam hakkında Darwin, kendiliğinden türemeyi kabul eden bilimsel materyalistlerin aksine, herhangi bir şey söylememiştir: "Her şeyin başlangıcının sırrı bizim için ulaşılmazdır."⁴¹⁴

Canlılığın gelişim tarihiyle ilgili bu açıklama Darwin'in kuramında şöyledir: Farklı canlı türleri doğal bir ayıklama sonucu meydana gelmişlerdir. Ancak bu ayıklama ya da seleksiyon, önceden konmuş bir hedefe ya da amaca doğru ilerleyen değil, fakat tür ve bireylerin mekanik bir doğa kanunu ile düzenlenen çevrelerine uyum sağlamalarının bir sonucudur.⁴¹⁵ Bundan dolayı canlı türleri de statik değildir, zamanla değişip farklı türlere de dönüşebilmektedirler. Darwin'e göre bu değişim her yöne doğru olabilirdi. Bu nedenle kuramı, özellikle de seleksiyon mekanizması, ilerleme inancı için doğal bir zorunluluk sunmamaktadır.

Darwin'in kuramında, sonrasında yine farklı yorumlanan bir diğer önemli nokta ise türlerin gelişimi üzerinedir. Darwin'e göre, canlı türleri daha yüksek bir biçime ya da mükemmelliğe doğru gelişmemektedirler. Yaşam koşullarının değişimiyle canlıların popülasyonlarındaki özelliklerinde her zaman var olan rastlantısal farklılıklar, bazı bireylerin diğerlerine göre daha avantajlı olmalarına yol açmaktadır. Avantajlı bu bireyler, diğerlerine göre daha başarılı üreyebiliyorlardır ve bu mekanizma yeterli zaman - birçok nesil- geçtikten sonra tüm popülasyonun özelliğinin bu yönde değişmiş

⁴¹³ Wittkau-Horgby, s. 133.

⁴¹⁴ Wittkau-Horby, s. 137. Tanrı'nın varlığı konusunda da Darwin, bu sorunun insanın anlama yeteneğini aştığını ileri sürmüştür. Darwin'in en temel bazı konularda bilimsel materyalistlerle farklı görüşte olmasına rağmen, düşünce ile ilgili soruda onlarla benzer bir görüşte olması ilginçtir. Buna ilişkin, düşünmenin beynin bir salgısı olduğunu söylemiştir, "ne kadar anlaşılmaz olsa da, düşünme, karaciğer tarafından safranın salgılanması gibi bir organ fonksiyonu gibi görünmektedir." Bkz. Wittkau-Horgby, s. 146.

⁴¹⁵ Darwin'in kuramının daha ayrıntılı anlatımı için 1.1.2.a. altbaşlığına bakınız.

olmasına yol açmaktadır. Yeterince zaman verildiğinde bu, Darwin'e göre, yeni türlere yol açacaktır. Buna göre, belirli bir değişim belirli bir özelliği avantajlı hale getirirken, başka değişimlerin aynı özelliği dezavantajlı hale getirmesi mümkündür. Bundan dolayı da, Darwinci evrimin bir hedefe, mükemmelliğe yönelik olduğu söylenemez.

Ancak XIX. yüzyılın Almanya'sında hâkim olan gelişim anlayışı Darwin'inki değildi. Bu dönemde, özellikle Haeckel'den dolayı, ontojenez, filojenezin kısa bir tekrarı olarak anlaşılmıştır. Bu aynı zamanda, canlıların gelişimlerini teleolojik ve transandantal bir açıklamadan türetmeyip, mekanik ve doğa kanunlarına dayanan bir düzen ile açıklama girişimidir. Çünkü burada canlıların embriyonal aşamaları ve gelişimleri, filojenezlerinin tekrarı ile açıklanmaktadır. Türün biçimindeki bu değişiklikler dış koşullara uyum ile açıklanmaktadır. Nasıl ontojenez, filojenezin bir tekrarı olarak anlaşılıyorsa, filojenez de ontojenezin devamı olarak anlaşılmıştır. Böylelikle, filojenez de, ontojenez ile bağlantılı olan ilerleme fikriyle irtibatlandırılmıştır.⁴¹⁶ Bundan, canlıların doğrusal gelişimi görüşü çıkmıştır. Bu görüşün belki de en önemli yönü, “ileriye doğru gelişmeyi” bir yaratıcı tanrı ile değil de, doğa kanunlarıyla açıklamasıdır.

Biyogenetik ilkeden türettiği ilerleme görüşü, Haeckel'in evrim anlayışının temel bir bileşenidir. Darwin ile Haeckel'in evrim anlayışlarındaki bu fark, hayvanların evrimiyle ilgili her ikisinin de hazırladığı diyagramlardan da anlaşılabilir. Darwin'in diyagramları hedefsiz bir dallanma gösterirken, Haeckel'de yukarıya doğru

⁴¹⁶ Lefevre, s. 30-31.

doğrusal bir gelişme görülmektedir. Bu diyagramlardan, insanın gelişmenin zirvesinde yer aldığı görülebilmektedir.⁴¹⁷

Bu konudaki diğer bir kavga maddesi, evrimde ya da canlıların gelişiminde çevresel koşulların etkisi üzerinedir. Darwin’de çevresel koşullar rastlantısal varyasyonlarla bağlantılı olarak evrim için belirleyiciyken, Haeckel, kullanım sonucu bireysel uyum ile dış koşulların etkileşiminin evrimde merkezi bir rol oynadığı görüşündedir.⁴¹⁸ Darwin ve Lamarck’ın görüşlerinin iç içe geçmesi sadece Haeckel de değil, dönemin diğer doğa bilimcileri arasında da var olan bir eğilimdir.

Darwin’in evrim kuramı, teleoloji ve doğada amaçlılık ile ilgili tartışmalar üzerinde de önemli bir etkide bulunmuştur. Bu noktada, Darwin’in kuramına ilişkin farklı algılar söz konusudur. Aralarında Karl Marx’ın da bulunduğu bazı düşünürler bu kuramın teleolojiye son darbeyi vurduğu görüşündeydiler. Diğer bazı düşünürler ise bu kuramla birlikte doğaya yeniden bir amaçlılığın getirildiğini düşünmüşlerdir.⁴¹⁹ Bu tartışmada karşıt konuların temsilcileri teleoloji kavramı ile ilgili farklı fikirlere sahiptiler. Darwin’in kuramının amaçlılığa karşı olduğunu iddia edenler, bu amaçlılığı doğaüstü bir kuvvet tarafından konulmuş bir hedefe doğru yol alan bir plan olarak görürlerken ikinci görüşün temsilcileri amaçlılığı, önceden konulmuş bir hedef olmaksızın hedefe yönelmişlik olarak görüyorlardı. Bu anlayış, teleonomi olarak da

⁴¹⁷ Julia Voss, “Das erste Bild der Evolution. Wie Charles Darwin die Unordnung der Naturgeschichte zeichnete und was daraus wurde”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 80.

⁴¹⁸ Lefevre, s. 28.

⁴¹⁹ Francesca Micheli, “Darwin und das Problem der Zweckmaessigkeit in der Natur”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 222.

adlandırılmıştır.⁴²⁰ Darwin'in şahsi görüşüne göre, doğada tanrısal bir amaç imkansızdır; ona göre "doğada var olan her şey değişmez kanunların sonucuydu". Fakat doğanın tamamen rastlantı ile açıklanmasına da karşıdır.⁴²¹

Haeckel de canlıların gelişiminde teleolojik bir amaçlılık fikrine karşıdır. Buna ilişkin Kleeberg, *XIX. Yüzyılda Dünya Görüşü, Felsefe ve Doğa Bilimi Cilt 2: Darwinizm Kavgası* başlıklı kitapta yayımlanan makalesinde Haeckel'den alıntı yaparak şöyle yazmaktadır: "Bilge bir yaratıcı' ya da bilinçli etkide bulunan bir kuvvete başvurulmamalı, mekanik nedenler farz edilmelidir."⁴²²

Darwin'in evrim kuramı ve bundan çıkan ve insanın da dâhil edildiği canlılığın gelişimselliği anlayışı ile birlikte, toplumsal sorunlar tekrar gündeme gelmiştir. Bu kuramla bağlantılı olan sorunlar arasında âdetlerin, ahlakın, estetiğin, sosyal kurumların vb. doğal tarihleri yer almıştır.⁴²³

Haeckel'e göre, bu toplumsal ve kültürel olgular da insanın biyolojik gelişimi ile açıklanmalıdır. Bunu, zihinsel faaliyetlerin beynin gelişimi ile ilintili olmasıyla temellendirmiştir. Solies bunu *XIX. Yüzyılda Dünya Görüşü, Felsefe ve Doğa Bilimi Cilt 2: Darwinizm Kavgası*'nda yayımlanan makalesinde aşağıdaki gibi özetlemektedir: "Beynin filogenetik (*yani evrimsel*) gelişiminden adeta zorunlu olarak *kültürel*

⁴²⁰ Michelini, s. 223.

⁴²¹ Michelini, s. 226.

⁴²² Bernhard Kleeberg, "Zwischen Funktion und Telos. Evolutionistische Naturaesthetik bei Haeckel, Wallace und Darwin", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 136.

⁴²³ Mocek, 2007, s. 191.

başarıların gelişimi sonucuna varılıyordu - Darwin’de bu şekliyle bulunmayan indirgemeci bir gerekçe.”⁴²⁴

Toplumsal sorunlar, Haeckel’in bu bakış açısı ve güncel siyasi ve ideolojik amaçlarla bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Darwin ve doğal seleksiyon kuramına ve bununla bağlantılı olan “yaşam kavgası” görüşüne atıf ile emperyalist, ırkçı görüşler geliştirilmiş ve kolonizasyon ve sömürünün meşrulaştırılması için kullanılmıştır. Bunun da ötesinde, insan türünün dejenerasyon riskine karşı önlem olarak öjenik görüşler ortaya konmuştur. Fakat burada, Darwin’in kuramının kendisinden ziyade, ilerleme ve gelişme fikirleri daha büyük bir rol oynamıştır.

Bilimsel materyalizmin en önemli temsilcilerinden olan Ludwig Büchner, Darwin’in kuramının yayımlanmasından sonra, genel olarak bu kuram lehinde tutum almıştır. Darwin’in eserini inceleyen bir yazısında Büchner, geçmişte çağrı yaptığı çalışmanın bu olduğunu belirtmiştir.⁴²⁵ Türlerin dönüşüm mekanizmaları konusunda, Büchner, Darwin’in doğal seleksiyonun rolüne gereğinden fazla değer biçtiğini ve tür içindeki varyasyonları oluşturmada dış etmenlerin rolünü ise küçümsediğini düşünmüştür.⁴²⁶ Darwin’den farklı tutum aldığı bir diğer nokta da Büchner’in evrimde ilerlemeye biçtiği rol olmuştur.⁴²⁷

Darwin’in kuramının Darwinizm haline getirilmesinde Büchner de rol oynamıştır. 1861 yılında *Gartenlaube* isimli bir popüler dergide yayımlanan bir

⁴²⁴ Dirk Solies, “Evolution oder Entwicklung? Kritik und Rezeption eines Darwinistischen Grundbegriffs”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 218.

⁴²⁵ Gregory, 1977a, s. 182.

⁴²⁶ Gregory, 1977a, s. 182.

⁴²⁷ Gregory, 1977a, s. 184.

yazısının başlığı şöyledir: *Doğa'nın Savaş Alanı ya da Yaşam Kavgası*.⁴²⁸ Bu başlık bile yazarın doğal seleksiyon fikrini nasıl algıladığını yansıtmaktadır. Bu algı, ilerleme ve gelişme fikirleriyle birlikte, Sosyal Darwinizm ve benzeri görüşlerin oluşmasına muhtemelen katkıda bulunmuştur.

Darwin'den önce canlıların ilk oluşumu, kendiliğinden türeme ve türlerin dönüşümü gibi konularla ilgilenmemiş olmasına rağmen Moleschott, Darwin'e büyük önem vermiştir. Bunun nedeni doğal seleksiyon ile tür çeşitliliğini ve türleşmeyi açıklaması değil, bunlara doğal nedenler ileri sürmüş olmasıdır.⁴²⁹ Önceleri türlerin dönüşümünü imkânsız gören Vogt da, Darwin'in kuramının yayımlanmasından sonra fikrini değiştirmiştir. Darwin'in eserinin Almanca'ya çevrilmesinden üç yıl sonra yazılmış olan *İnsan Üzerine Dersler* başlıklı yazısında Vogt, türlerin değişebileceği ve doğal seleksiyonun bu değişimin yönünü belirleyen mekanizma olduğu görüşüne ulaşmıştır.⁴³⁰

1.2.2.h. Bilginin Sınırları

Önemli kavga konularından bir diğeri de bilimsel bilginin sınırları üzerinedir. Materyalizm Kavgası sırasında bilimsel materyalistlerin temsilcileri gerçek bilginin sadece empirik olarak kanıtlanabilir olgulardan oluşabileceğini ve buna uymayan diğer her şeyin ise spekülasyon olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bilimler spekülasyondan kurtarılmalı ve sadece duyu deneyimlerine ve buna dayanan düşünmeye başvurulmalıdır. Bundan dolayı da spekülasyon içeren hiçbir şeyin bilimsel

⁴²⁸ Monika Ritzer, "Darwin und der Darwinismus in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 161.

⁴²⁹ Ritzer, s. 179. Moleschott, Lamarck'ın kuramını Darwin'kinden üstün görüyordu. Bkz. Ritzer, s. 179.

⁴³⁰ Ritzer, s. 177.

olmadığını savunmuşlardır. Bununla birlikte, sadece gözlemlerin yığılmasıyla ilgilenen kaba bir empirizme de karşıdırlar.⁴³¹ Düşüncelerindeki belki de en önemli nokta, tüm varlığı doğa bilimlerinin nesnesi ilan etmeleri⁴³² ve buna bağlı olarak da empirik doğa bilimlerinin nesnesi olmayan şeylerin ise var olmadığı sonucuna ulaşmalarıdır.

Büchner, *Madde ve Kuvvet* başlıklı eserinin doğuştan gelen fikirleri ve epistemolojisini işlediği bölüme Moleschott'un aşağıdaki alıntısıyla başlamıştır: "Aklımızda, duyularımızın kapısından geçmemiş hiçbir şey yoktur". Büchner bu görüşe katılmaktadır. Ona göre insanın bildiği, düşündüğü, hissettiği her şey, dışarıdan duyular aracılığıyla deneyimlediği şeylerin zihindeki yeni üretimidir.⁴³³ Bu şahsen edinilmiş bir deneyim olabileceği gibi başka insanların edindiği ve aktarılmış olan bir deneyim de olabilir. Bu nedenle, duyu deneyimine dayanmayan, doğuştan gelen fikirler de olamaz. Buradan, yeni doğmuş çocukların hiçbir şey bilmedikleri ve düşünemedikleri sonucunu çıkarmaktadır.⁴³⁴

Büchner yapmış olduğu ve yukarıda aktarılan alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Moleschott da her tür bilginin duyulardan kaynaklandığı düşüncesindedir. Duyular bilmenin tek olasılığı olduğuna göre, bunların gelişimi bilginin de gelişiminin temelini oluşturmaktadır.⁴³⁵ Duyuların gelişimi ile Moleschott, araçlar olmaksızın duyular için erişilmez olan şeylerin araştırılmasını mümkün kılan dürbün, teleskop ve mikroskop gibi aletlerin kullanımını kastetmektedir.

⁴³¹ Greogory, s. 151.

⁴³² Pauen, s. 103.

⁴³³ Büchner, 1855, s. 157.

⁴³⁴ Büchner, 1855, s. 158.

⁴³⁵ Moleschott, s. 29.

Moleschott'a göre düşünme de deneyim ile bağlantılıdır. Zaman ve mekân gibi kavramlar ya da matematiksel olanlar da ona göre duyu deneyiminde köken almaktadır. “Zaman ve mekân kavramdırlar, ama yan yana ve peş peşenin duyusal algısı olmaksızın asla bulunamayacak olan kavramlar. Doğrusu, mekânsal bir değişikliğin algısı, zamansal bir farkın görünümünden önce gelmeliydi. Kum saatindeki kumun hareketi ve bir sarkaçtaki salınımlar sayıldığında, zamanı mekânsal değişim üzerinden ölçmenin aracı bulunmuş oldu. Diğer taraftan, iki yer arasındaki mesafe zaman ile ölçülüyordu, yani yine bir saatteki ibrenin hareketinin, gölgenin ya da kumun duyusal algısından. Mekân ve zaman kavramlarına ulaşmak için bütün bu duyu algılarına gerek vardı.”⁴³⁶

Doğa kanunlarının akıldan köken aldığı iddiasına karşın Moleschott, bunun da temelinde duyusal bilgilerin yer aldığını belirtmektedir.⁴³⁷ Ona göre, doğa kanunları deneyimsel gözlemlerden türetilmektedir. Bundan dolayı onlar düşünülmüş değil, duyu deneyimleri ile doğada bulunmuşlardır.⁴³⁸

Büchner'e göre, düşünme, ya da düşünce yasaları, doğadaki yasalarla, yani doğa kanunlarıyla özdeştir.⁴³⁹

Bu epistemolojik görüşlere, 50'li yıllarda da eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriler arasında, diğerlerinin yanı sıra Frauenstaedt, Henle, Virchow ve Wagner'in eleştirileri sayılabilmektedir. Bunlar önceki kavga konularında - *Madde ve Kuvvet, Ölümsüz Ruh, Tanrı ve İnanç* vs.- anlatılmıştır.

⁴³⁶ Moleschott, s. 25.

⁴³⁷ Moleschott, s. 33-34.

⁴³⁸ Moleschott, s. 400.

⁴³⁹ Büchner, 1855, s. 24.

Bunlara göre, materyalistlerin bu konulardaki iddiaları empirik olarak kanıtlanabilir gerçekler değil, sadece spekülasyondur ve bu nedenle bunlar kendi iddialarıyla da çelişmektedirler. Epistemolojilerindeki bu zaafın bir diğer sonucu ise, empirik bilimler üzerine kurulu olduğunu öne sürdükleri dünya görüşlerinin aslında spekülatif varsayımlara dayanıyor olmasıdır. Bu noktada aslında mücadele ettikleri dinî ve idealist dünya görüşlerine benzemektedirler.

Bilimsel materyalistlerin epistemolojilerine yönelik bir diğer eleştiri ise filozof Karl Philip Fischer tarafından yapılmıştır. Fischer, eleştirilerini *Sensüalizm ve Materyalizm'in Sahteliği* (1855) başlıklı eserinde ortaya koymuştur. Ona göre materyalizmin ön koşulu duyu algısının nesnesinin gerçek olduğu kabulüdür. Ama bu iddia Fischer'e göre, temelsiz olduğundan materyalizm de dogmatik bir inanç öğretisidir.⁴⁴⁰

Bu dönemde materyalistlerin görüşlerine yönelik Kantçı çevrelerden de eleştiriler gelmiştir. Bunlara göre, duyu deneyimleriyle şeylerin bizim için ne olduklarına dair bilgi elde etmek mümkündür fakat bu bilgiler yine de şeylerin aslında nasıl olduklarına dair olmayacaktır.

Bu eleştiri ve şeylerin 'kendisi için' ve 'bizim için' ayrımına Moleschott, böyle bir ayrımın anlamsız olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Bu ayrımın savunucularına göre, duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler öznel, yani bize göre şeydir. Buna ilişkin Moleschott "Bir nesne sadece diğer nesnelere ilişkisi ile var olduğundan, örneğin

⁴⁴⁰ Gerhard, 2007a, s. 134.

gözlemci ile ilişkisi aracılığıyla, nesnenin bilgisi ilişkinin bilgisinde açıldığından, bütün bilgimiz nesnel bilgidir.”⁴⁴¹

Du-Bois Reymond’un 1872 yılındaki İgnorabimus konuşması ise bilginin olanaklılığı kavgasında bir dönüm noktasıdır. Bu konuşmada, Du-Bois Reymond, bilimsel bilginin iki yönden sınırları olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴² Bilim “bu sınırlar içerisinde efendi ve usta”dır⁴⁴³. Bu sınırların dışında yer alan bütün konularda ise doğa bilimleri kesin bir iddia ileri süremez; bunlar inanç konusudur ve herkesin kendi meselesidir.

Bu konuşma ve burada ortaya konan görüşlerle materyalist dünya görüşü kurma çabası ağır bir darbe almış olmakla birlikte, bu konuşma aynı zamanda bilim ile din arasındaki kavgayı da bitirme girişimidir. Bu, her birinin egemenlik alanlarının sınırlandırılmasıyla sağlanmıştır: Bilim, kendi sınırları içerisinde efendi ve ustadır, burada dinin ya da inancın söz hakkı yoktur; bu sınırların dışında ise bilimin söyleyecek sözü yoktur. Böylelikle İgnorabimus, bilinebilene sınır çekerek “doğa bilimlerini nihai olarak doğa felsefesi eğilimlerden kurtarmanın” aracı olmuştur.⁴⁴⁴

Bu konuşma, uzlaşmacı tutumuna rağmen İgnorabimus Kavgası olarak da bilinen bir kavgayı tetiklemiştir. İgnorabimus’a yönelik bir eleştiri Katolik Gadow’dan gelmiştir. Ona göre bu, “sadece teolojiye değil, bütün dinlerin genel olarak yüzüne

⁴⁴¹ Moleschott, s. 28.

⁴⁴² Bu sınırlar daha önce, 1.2.1. altbaşlığında, anlatılmıştır.

⁴⁴³ Du Bois-Reymond, 2012a, s. 23.

⁴⁴⁴ Myriam Gerhard, “Du Bois-Reymonds Ignorabimus als naturphilosophisches Schiboleth”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007b, s. 241.

vuran ve Hıristiyan dünya görüşünün temsilcilerini zavallı hayalperestler ya da kötü niyetli demagog olarak işaretleyen bir dünya görüşünün ifadesi”dir.⁴⁴⁵

Bir diğer eleştiri, bu sefer monist çevreden, Zacharias’ın eleştirisidir: “*Buraya kadar, ötesine değil*, diyebilmek için ayak basılmasının yasaklandığı araziye önceden bilmek gerekir; eğer uyulacaksa yasağın nedenini de bildirmek gerekir. Fakat nedenin bildirilmesiyle ignorabimusun kendisi, sınırın ötesinde bulunan arazi ile ilgili bir şey ifade edildiği anda, aşılmış olur. Bilinebilir ve bilinemeze ilişkin hiç bir ölçütümüz yok; ulaşabileceğimiz bilginin sınırı bilincimizde değil imkânımızda bulunuyor. Bundan dolayı hiçbir zaman önceden kavrayışın nerede bitip, cahilliğin nerede başladığını söyleyemeyiz.”⁴⁴⁶

Du Bois-Reymond’un görüşlerini eleştiren bir diğer düşünür botanikçi Carl Wilhelm von Naegeli’ydi (1817-1891). Hans Jörg Rheinberger, *XIX. Yüzyılda Dünya Görüşü, Felsefe ve Doğa Bilimi*’nin üçüncü cildinde yayımlanan makalesinde von Naegeli’nin görüşlerini şöyle özetlemiştir: “Argümentasyonunun temeli kısa ve öz olarak ‘hayal edilebilen ve bilinebilenin alanı şeylerdeki tüm sonlu ve görece olanlar, mistik ve anlaşılmazın alanı ise mutlak, sonsuz, ezeli, tanrısal olandır’. Bu sınırı, von Naegeli, sadece ‘genel olarak bilinebilenin aşılmaz çizgisi’ olarak bilmek istiyor. Ne çizginin bu tarafındaki bilmenin kapsamı hakkında, ne de çizginin öbür tarafındaki inanç meselesinin niteliği hakkında bir şey söylemiyor.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Hans-Jörg Rheinberger, “Der Ignorabimus-Streit in seiner Rezeption durch Carl Wilhelm von Naegeli”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 71.

⁴⁴⁶ Rheinberger, s. 71.

⁴⁴⁷ Rheinberger, s. 92.

1.3. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi

Almanya’da bilimsel materyalizmin ortaya çıktığı ve geliştiği ve buna bağlı olarak da düşünce hayatı içerisinde, yukarıda anlatılmış olan önemli etkilere yol açtığı tarihlerde, yine Almanya’da farklı bir materyalizm akımı daha gelişmiştir.

Başta Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından geliştirilmiş olan bu akım diyalektik ve tarihsel materyalizm adıyla anılmaktadır. Bilimsel sosyalist ya da Marksist ideolojinin temelinde bulunan bu felsefe, bilimsel materyalizm ile yakın tarihlerde düşünce hayatında savunulmaya ve geliştirilmeye başlanan ve Tanrı’nın varlığı veya yokluğu konusunda ve doğayı metafizik veya doğaüstü bir güce başvurmaksızın açıklama amaçlarında benzerlikler taşımaktadır. Bu akım özellikle dinî çevrelerin tepkisine de yol açmış olmakla birlikte bilimsel materyalizmin yol açtığı kavgalarda taraf olmamıştır.

Bununla birlikte, Marksistler⁴⁴⁸ ile bilimsel materyalistler birbirlerine kayıtsız kalmamışlardır. Burada, aşağıda da görüleceği üzere, bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinden Vogt’un Karl Marx ile olan kavgasının yanı sıra bilimsel materyalistlerin genel olarak sosyalizme bakışları ile Marksistlerin bilimsel materyalizme küçümseyici tavırları anlatılacaktır.

Siyasi görüşleri açısından değerlendirildiğinde, bilimsel materyalistlerin tümünün geleneksel, yani dinî dünya görüşüne karşı oldukları gibi, bu görüşün hizmet ettiği siyasi yapıya da karşı oldukları görülecektir. 1848 Devrim’ine karşı tutumları ve

⁴⁴⁸ Tarihsel materyalist akımın temsilcileri, bu çalışmada Marksistler olarak nitelendirilecektir. “Marksist” adı çeşitli nedenlerden dolayı genel olarak doğru bir adlandırma olmasa da, burada anlaşılmayı kolaylaştırmak açısından tercih edilmiştir.

bunun başarısızlığa uğramasından sonra yürüttükleri gerek düşünsel gerekse siyasi faaliyetleri bu bağlamda değerlendirmek doğru olacaktır. Bunların, yine geleneksel dünya görüşü ile geleneksel sosyo-ekonomik yapıya karşı mücadele eden Marksistlere ve sosyalizme karşı tutumları ise birbirlerinden farklı olmuştur.

Bilimsel materyalistlerin önemli temsilcilerinden sayılabilecek olan Karl Vogt, hayatı anlatılırken de belirtilmiş olduğu gibi, 1848’de devrimci saflarda yer almış, hatta milletvekilliği de yapmıştır. Devrimi doğal bir zorunluluk olarak gören Vogt birleşik,  zg r ve demokratik bir cumhuriyet için çaba harcamıştır. Siyasi görüş olarak ise hem gerici sisteme ve burjuvaziye hem de devrimci işçi sınıfı hareketine ve sosyalizme karşı bir tutum almıştır. O, toplumsal kurtuluşu anarşizmde görmüştür.⁴⁴⁹ Bu bağlamda, Türkçeye *Hayvan Devletleri  zerine İncelemeler* olarak da çevrilebilecek olan eserinde şoyle demektedir: “İnsanlığın daha iyiye ilerleyişi anarşizmledir ve çabasının hedefi sadece anarşizm olabilir...”⁴⁵⁰ Almanca konuşulan coğrafyadaki koşulları alaycı bir üslupla eleştirdiği bu eserinde, her ikisi de doğanın parçası olduğu ve doğal yasalara göre hareket ettiğinden “hayvan devletleriyle” insan devletleri arasında bir benzerlik kurmuştur.

Karl Vogt’un anarşizm konusundaki görüşlerinde ve anarşizmi, içerisinde yaşadığı toplumun sorunlarına çözüm olarak görmesinde  nl  Rus anarşisti ve aynı zamanda anarşizmin kuramcılarında olan Bakunin ile gençliğinde Paris’te tanıştıktan sonra uzun süre devam eden arkadaşlığının da etkisi olmuş olabilir.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Wittich, s. XVI-XXI.

⁴⁵⁰ Wittich, s. XXI.

⁴⁵¹ Gregory, 1977a, s. 59.

Siyasi görüş olarak anarşizmi benimsemiş olmasının yanı sıra, Vogt'un sosyalizm ile ilişkisinde de Karl Marx'la yaşadığı bir tartışmanın da önemli bir yeri bulunmaktadır. Marx tarafından III. Napoleon'un ajanı olmakla suçlanmıştır. Bu, Vogt'un devrim sonrası dönemde yayımladığı bazı yazılarında Fransız yanlısı bir tutum alması ve Prusya'ya karşı düşmanca bir tutum sergilemesinden kaynaklanmıştır.

Vogt ile Karl Marx arasında bu kavga 1850'lerin sonunda başlamıştır. Basın aracılığıyla Marx'ın yakın çevresinden bir kişinin kaleme aldığı ve Vogt'un suçlandığı bir yazıyla başlayan süreçte Vogt Marx'ı, işçileri komplolarla tuzağa düşürmekle suçlamıştır. Mahkemeye de yansıyan bu kavga yayın alanında da devam etmiştir. Vogt, 1860 yılında *Allgemeine Zeitung'a Karşı Davam* adıyla bir kitap yayımlamış ve burada Marx'ı bir şantajcı topluluğunun lideri olarak göstermiştir. Marx ise aynı yılın Kasım ayında Vogt'un suçlamalarına cevap verdiği ve onun Napoleon'a çalıştığını ileri sürdüğü *Herr Vogt* başlıklı kitabını yayımlamıştır.⁴⁵²

Bilimsel materyalizmin diğer bir temsilcisi olan Moleschott da, tıpkı Vogt gibi, mevcut rejime karşı olmuş ve 1848 devrimini sevinçle karşılamıştır. Yaşanan başarısızlıktan ise devrim için mücadele eden demokratik kuvvetlerin kararsız tutumlarını sorumlu tutmuştur. Devrim sürecinde talep edilen siyasi değişimleri kaçınılmaz olarak değerlendiren Moleschott, şiddet içeren ikinci bir devrim girişimine karşı çıkmıştır.⁴⁵³

Moleschott, işçilerin ekonomik durumunun iyileştirilmesini zorunlu görmesine rağmen sosyalizme karşı çıkmıştır. Bunun nedeni ise, sosyalist mülkiyet ilişkilerini

⁴⁵² Vogt ile Marx arasında yaşanan bu kavga hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Franz Mehring, *Karl Marks*, Cilt 2, İzmir 2009, s. 53-70.

⁴⁵³ Wittich, s. XXIII.

saçma ve insan doğasına aykırı görmesi olmuştur.⁴⁵⁴ Onun görüşüne göre, toplumsal sorunları sadece bilim ve onun kazanımları aracılığıyla çözmek mümkündür.

Moleschott, ayrıca içinde yaşadığı toplumdaki mücadelelerin siyasi-iktisadî, sınıfsal temelini reddetmiş ve 1848-49 olaylarını “Krallar ile rahiplerin vatandaşlara karşı ... yeni dünya düzeni oluşturmak için sanat ve bilimin bir araya getirdiği yapı malzemeleri uğruna” kavga olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁵ Yani böylelikle Marksizm ve tarihsel materyalizm için temel bir öneme sahip olan sınıf savaşımı görüşünü reddetmiştir.

Yine 1848 Devrimi'nin saflarında yer tutmuş olan bir başka bilimsel materyalist Ludwig Büchner'in sosyalizme yaklaşımı da olumlu değildi. O da diğer bilimsel materyalistler gibi sosyalizme ve komünizme karşı bir tutum almıştır. Bununla birlikte Büchner, kapitalizmi de liberal bir açıdan eleştirmiştir.⁴⁵⁶ Ömrü boyunca yürüttüğü siyasi çalışmalarına hayatı anlatılırken değinildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

Fakat Büchner, gençliğinden itibaren gerici rejimin karşısında bir mücadele içerisinde yer almış ve bu süreçte de August Becker gibi komünist arkadaşları da olmuştur.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Wittich, s. XXIII.

⁴⁵⁵ Wittich, s. XIX.

⁴⁵⁶ Greogory, 1977a, s. 120. Büchner ayrıca 1894 yılında *Darwinismus und Sozialismus oder Der Kampf um das Dasein und die moderne Gesellschaft*. (Darwinizm ve Sosyalizm ya da Hayatta Kalma Kavgası ve Modern Toplum) başlıklı bir eser kaleme almıştır.

⁴⁵⁷ Wittich, s. 51.

Diğer bir bilimsel materyalist olan Ernst Haeckel ise doğrudan sosyalist hareket içerisinde yer alması da⁴⁵⁸ evrim kuramına ilişkin eserleri Alman sosyalistleri tarafından, işçi eğitim birliklerinde eğitim amaçlı kullanılmıştır.⁴⁵⁹

Bilimsel materyalistlerin sosyalizme ve Marksizme karşı tutumlarını kısaca özetledikten sonra, başta Karl Marx ve Friedrich Engels olmak üzere Marksistlerin tutumlarına bakılacaktır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, Karl Marx ve Friedrich Engels adı geçen bilimsel materyalistlerle aynı dönemde yaşamış ve düşüncelerini geliştirmişlerdir. Bunun da ötesinde, her iki akımın da Feuerbach'ın düşüncesiyle bağları bulunmaktadır⁴⁶⁰ ve her iki akım da metafiziğe, düalizme ve idealizme karşı konumlanmıştır. Fakat bütün bunlara rağmen, Marksist düşünürler bilimsel materyalizmin temsilcilerinin yaptıkları yayınlarla yol açtıkları Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaları'nda taraf olmamışlardır. Bu tarafsızlığın nedenleri bu çalışmanın 4.4. altbaşlığında değerlendirilecektir.

Marksistlerin bilimsel materyalizme karşı tutumlarını en iyi yansıtan şey, Marksizm'in yani diyalektik materyalizmin kurucularından olan Friedrich Engels'in bilimsel materyalizmi “Vülger” ya da “Kaba” olarak nitelemesidir. Bu hareketin

⁴⁵⁸ Haeckel'in genel olarak siyasi faaliyetlerine ve özel olarak da sosyalizm ve sosyalistlerle ilişkileri ile ilgili bilgiye ulaşamamıştır. Bununla birlikte 1. Dünya Savaşı sırasında savaşın gerekliliğini savunduğu ve Alman milliyetçisi bir tutum aldığı bilinmektedir. Bkz. Rosemarie Nöthlich, Heiko Weber, Uwe Hoßfeld, Olaf Breidbach, Erika Krauß, “Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes”, *Jahrbuch für Europäische Wissenskulturr*, Cilt 3, 2007, s. 60.

⁴⁵⁹ Nöthlich, s. 21-22.

⁴⁶⁰ Frederick Gregory, “Scientific versus Dialectical Materialism: A Clash of Ideologies in Nineteenth-Century German Radicalism”, *Isis*, Cilt 68 Sayı 2, Haziran 1977, s. 209.

vülgermateryalizm ya da kaba materyalizm olarak da anılması Engels'in bu ifadesinden kaynaklanmıştır.

Engels, bilimsel materyalistlerin felsefelerini *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu* başlıklı eserinde “Büchner, Vogt ve Moleschott'un 1850-1860 yıllarında ortalığa yaydıkları kaba, sığ biçim...” olarak nitelendirmektedir.⁴⁶¹ Seyyar satıcılar olarak nitelediği bilimsel materyalistleri Engels ayrıca mekanik bir görüş savunmakla ve toplumsal olguları göz ardı etmekle suçlamaktadır. Engels, eserinde bilimsel materyalistlerin hocaları olan XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerin toplumsal olaylara tarihe aykırı sınırlı bakışlarını aşamamakla eleştirmektedir. “O zamandan beri doğa bilimde yapılmış bütün ilerlemeler, onlara yaratıcının varlığı inancına karşı yeni kanıtlar hizmeti görmekten başka bir işe yaramadı; ve aslında üstlendikleri şey, hiç de teoriyi daha ileri doğru geliştirmek değildi.” demektedir.⁴⁶²

Engels, bir başka eseri olan *Doğanın Diyalektiği*'nde bilimsel materyalistlerin dogmatik olduğunu ileri sürüp⁴⁶³ haklarında şunları yazmaktadır:

“Bunlar kendi başlarına bırakılabilir ve Alman darkafalısına tanrıtanımazlığı öğretmek vb. biçimindeki, dar olsa da takdire layık olan uğraşlarına terk edilebilirdi, ama 1° herşeye karşın Almanya'ya ün sağlayan felsefeye sövgüler ... ve 2° doğa teorilerini uygulama ve sosyalizmi reformdan geçirme varsayımı söz konusudur. Böylece onlar, bizi, kendilerine dikkate zorluyorlar.”⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Ankara 2011, s. 26.

⁴⁶² Engels, 2011, s. 28.

⁴⁶³ Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Ankara 1996, s. 222.

⁴⁶⁴ Engels, s. 222-223.

Bununla birlikte, Marksistler bilimsel materyalistleri her ne kadar eleştirseler ve küçük burjuva düşünürleri olarak görseler de onları düşman olarak görmemişlerdir.⁴⁶⁵ Örneğin Marx *Kapital* adlı eserinin Fransızcaya çevrilmesi konusunda Büchner'den yardım istemiştir. 1 Mayıs 1867 tarihli bir mektupta Marx, Fransa'dan sürüldüğü için oraya gidip şahsen bir çevirmen arayamayacağını, eserinin ikinci ve üçüncü ciltlerinin ise hazırlanmakta olduğu için söz konusu çeviriyi kendisinin yapamayacağını belirtmektedir. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin Fransızcaya çevrilmiş olmasından dolayı uygun bir çevirmen için aracılık edip edemeyeceğini sormaktadır.⁴⁶⁶

Bilimsel materyalistlerin sosyalizme ilişkin tutumları ile Marksistlerin bilimsel materyalistlere yaklaşımlarını kısaca anlattıktan sonra bu iki felsefe akımının farklılıklarına ve bunlara ilişkin değerlendirmelere kısaca göz atılacaktır.

Frederick Gregory bu konuya ilişkin kaleme aldığı makalesinde bu iki düşünce arasındaki farkların üç alanda belirginleştiğini ifade etmektedir. Bunlar din, siyaset ve felsefe alanlarıdır. Bu alanlardaki çeşitli konulara ilişkin Marx ile Engels'in fikirleri, bilimsel materyalistlerinkinden ayrılmaktadır. Gregory bu konulara örnek olarak dinin tarihsel olarak ve bu dönemdeki önemini, dine karşı gelecekte alınması gereken tutumu, siyasi faaliyetlerin değeri ve değişim sağlamada en etkili olacak olan siyasi faaliyet türü ve idealizmi realizm yönünde aşmak için gereken felsefî materyalizmin türü gibi konuları vermektedir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Marx ile Vogt'un yaşadığı kavga burada bir istisnadır. Bu kavganın nedeni de zaten Vogt'un felsefî görüşleri değil, siyasi faaliyetleri olmuştur.

⁴⁶⁶ Karl Marx, "Marx an Ludwig Büchner in Darmstadt", *Marx Engels Werke*, Cilt 31, Berlin 1974, s. 544-545.

⁴⁶⁷ Gregory, Haziran 1977, s. 210.

Bilimsel materyalizmin kaba materyalizm olarak adlandırılması konusunu değerlendiren bir diğer Marksist düşünür de Dieter Wittich⁴⁶⁸ (1930-2011) olmuştur. Ona göre Vogt, Moleschott ve Büchner basitçe metafizikçi oldukları için değil, diyalektik materyalizmin var olduğu bir dönemde metafiziksel materyalizmde ısrar ettikleri için kaba materyalisttirler. Büchner'in doğa tarihsel görüşleri bazı gelişmelere imkân sağlamış olsa da, bilimsel materyalizm diyalektik materyalizmin yayılmasının önünde engel oluşturmuştur.⁴⁶⁹

Siyasi açıdan da Wittich'e göre, bilimsel materyalizm devrimci sınıfların değil küçük burjuvazinin fikirlerini temsil etmektedir. Wittich bilimsel materyalistlerin ayrıca, burjuva materyalizminin daha önce ulaştıkları seviyenin gerisinde kaldıkları için de kaba materyalist olarak adlandırıldıklarını savunmaktadır. Bununla birlikte, o, bilimsel materyalizmin idealizm, din ve gerici siyasetler karşısında birçok yönden ilerici bir rol oynadığını kabul etmektedir.⁴⁷⁰

Bilimsel materyalizm ile diyalektik ve tarihsel materyalizm arasındaki farklara da değinen Wittich, bunların farklı sınıfsal temellerini belirtmiştir. Diyalektik materyalizm işçi sınıfının felsefesiyle bilimsel materyalizm küçük burjuvazinin felsefesi olmuştur. Ayrıca Marksist materyalizm toplumu da materyalist bir tarzda açıklamış olan ilk ve tek felsefedir, demektir. Bilimsel materyalizm ise bunu başaramamıştır. Diğer bir fark ise diyalektik materyalizm işçi sınıfı devriminin dünya görüşü olabiliyorken, bilimsel materyalizm muhalif olmakla birlikte sosyalizm öncesi

⁴⁶⁸ Dieter Wittich, marksist-leninist bir bakış açısıyla epistemoloji alanında çalışmalar yürütmüş olan bir felsefecidir. Hem bilimsel materyalizm hem de Marksist felsefeye ilişkin çalışmaları bulunmaktadır.

⁴⁶⁹ Wittich, s. LXIV-LXV.

⁴⁷⁰ Wittich, s. LXVI.

toplumsal yapıyı değiştirmeye niyetli olmayan toplumsal kuvvetlerin felsefesi olmuştur.⁴⁷¹

Wittich, iki farklı materyalizmin ortak noktalarına da değinmektedir. Ona göre bunlar bilimsel materyalizmin ateist karakteri, felsefenin temel sorununu materyalist bir şekilde çözmeye çalışması ve doğa bilim gelişmelerini materyalist bir şekilde yorumlama çabası vs.dir.⁴⁷²

Wittich değerlendirmesini şöyle bitirmektedir: “Ve bu konumu nedeniyle XIX. yüzyılın küçük burjuva materyalizmi bugün bile geçmişin güçlerinin bulunduğu yerlerde belirli açıdan ilerici etkide bulunabilir.”⁴⁷³

⁴⁷¹ Wittich, s. LXVIII.

⁴⁷² Wittich, s. LXIX

⁴⁷³ Wittich, s. LXIX.



İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DA BİLİM

Bu bölümde Osmanlı'da bilim tarihi iki döneme ayrılarak incelenecektir.⁴⁷⁴ Birinci dönem Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVII. yüzyılın başına kadar, ikinci dönem ise XVII. yüzyıldan Osmanlı Devleti'nin ortadan kalktığı XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönemdir.

Bu dönemlerden ilki, geleneksel kurum ve anlayışların yeterli olduğu veya görüldüğü dönemdir. Bu dönem geleneksel anlayışın egemen olduğu ve bu anlayışın geliştirilmesi, yaygınlaştırılması ve yeniden üretilmesinden sorumlu kurumların işleyişinin büyük ölçüde sorunsuz işlediği, yani XVI. yüzyılın sonuna kadar olan zaman dilimidir. Bu dönem, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin güçlendiği, siyasî, iktisadi ve askerî alanda diğer devletlere karşı üstünlük kurabildiği bir dönemdir.

İkinci dönem olarak ise XVII. yüzyıldan XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönem alınmıştır. Bu dönem içerisinde XVII. ve XVIII. yüzyıllar bir tür geçiş dönemi olarak da değerlendirilebilmektedir. XVII. yüzyıl Osmanlı tarihi açısından bakıldığında devletin geçmişine kıyasla zayıfladığı, kurumsal yapısında bazı sorunların ortaya çıktığı ve bu sorunların bazı düşünürler tarafından gündeme getirilmeye başlandığı bir dönemdir.⁴⁷⁵ Bununla birlikte, bu dönemde henüz devleti siyasi ve iktisadi olarak eski

⁴⁷⁴ Aslında Osmanlı düşünce tarihini üç döneme ayrılarak -birinci dönem: XIV. ile XVI. yüzyıllar arası Eski Felsefe Dönemi, ikinci dönem: XVII. ile XVIII. yüzyıllar arası Ara Dönem ve üçüncü dönem: Yeni Felsefe Dönemi- incelemek uygundur. Bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, 3 Cilt, Ankara 2005. Ayrıca bkz. Remzi Demir, "Osmanlılar Dönemi Türk Düşüncesi'ne Genel Bir Bakış", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 207. Fakat bu çalışmada amaç Osmanlı felsefe tarihini tümüyle ortaya koymaktan ziyade klasik modernleşme sürecine yoğunlaşmak olduğu için yukarıdaki ayırımı ikinci ve üçüncü dönem olarak belirtilmiş tarihsel dönemler bir başlık altında incelenmiştir. Osmanlı siyasi tarihi de buna göre incelenmiştir.

⁴⁷⁵ Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun içerisinde bulunduğu durumu ve geleceğine ilişkin yazılan risalelerden biri 1630 yılında Koçi Bey tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 2015, s. 33.

gücüne kavuşturmak ve üstünlüğünü yeniden kurmak için var olan sistemi -siyasî, askerî, ekonomik ve eğitim ve bilgi üretim- değiştirme gereği düşünülmemiştir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren devletin çeşitli alanlarındaki aksaklıkları gidermeye yönelik çeşitli düşünceler ve akımlar ortaya çıkmaya başlamış, devlet işleyişini yeniden düzenlemek ve iyileştirmek için çeşitli siyasetler uygulamaya konmuştur.

XVIII. yüzyılla başlayan dönemin belirleyici özelliği ise Osmanlı Devleti'nin gerek idari ve gerekse askerî işleyişlerinde bozulmaların ciddi boyutlara gelmiş olmasıdır. Osmanlı Devleti bu dönemden itibaren askerî ve siyasi üstünlüğünü kaybetmeye ve ekonomik yapısında da sorunlar belirmeye başlamıştır. Bu dönemde aynı zamanda ilmî ve eğitim kurumlarında bozulmalar artmıştır. Hem kurumların hem de anlayışların modernleştirilmesi ve bu bağlamda Batılılaşma fikirleri XVIII. yüzyılda ilk kez gündeme gelmeye başlamıştır. Amaç, devleti rakipleri karşısında düştüğü zor durumdan kurtarmak olduğu için modernleşme girişimleri ilk olarak askerî alanda başlamış, zamanla diğer alanları da kapsamıştır. Modern bilim ve felsefenin Osmanlıya girişi ise ancak çok daha sonra gerçekleşmiştir.

Bilim anlayışı ve kurumlarının Osmanlı Devleti'nin siyasi, iktisadi, hukuki ve toplumsal yapısıyla iç içe olmasından dolayı ilk kısımda Osmanlı Klasik Çağı'nın bilimsel yapısına değinilmeden önce kısaca bunlar açıklanacak, ardından ise bu bilimsel anlayışın üretildiği, öğretildiği ve yeniden üretildiği ilmiye teşkilatı incelenecektir. Ancak bundan sonra "Osmanlı'da İlim ve Felsefe" başlığı altında Osmanlı Klasik Çağı'nın bilim anlayışı irdelenecektir.

Bu çalışmada 1600 yılından sonraki süreci içeren ikinci dönem yine aynı şekilde önce "Siyasi, Hukuki ve İktisadi Modernleşme" ve "Modern Okulların Kurulması ve

Modern Bilgi'nin Osmanlıya Girişini" başlıklarıyla ele alınacaktır. Osmanlıya modern bilginin, yani modern bilimsel bilginin girişi ile modern bilim anlayışının girişi ise ayrı ayrı incelenecektir. Bunun nedeni, Osmanlı Devleti'nde geleneksel paradigmanın yıkılmasından ve modern bilim anlayışının yerleşmesinden ve buna bağlı olarak bilimsel bilgi üretimin başlamasından önce, başta askerî konular olmak üzere çeşitli pratik alanlarda modern bilim paradigması ile elde edilmiş bilgilerin ve buna bağlı teknolojilerin öğrenilmesine ve öğretilmesine başlanmış olmasıdır. Osmanlı Devleti'nin yaşadığı gerilemeyi ve yıkımı durdurmak ve devleti kurtarmak için bunların benimsenmesi erken bir dönemde başlamış, fakat uzun bir süre geleneksel paradigma ile yan yana varlığını sürdürmüş, modern bilimsel bilgi ile modern bilim anlayışı arasındaki zorunlu ilişki kabul edilmemiş ya da farkına varılmamıştır.

2.1. Osmanlı Klasik Çağı

2.1.1. Hukuki, İktisadi, Toplumsal ve Siyasi Yapı

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve iktisadi yapısı, bu çalışmanın kapsamının dışında kalmakla birlikte, dönemi bütüncül kavramak için ve modernleşme girişimlerinin üzerine kurulduğu temel olması bakımından gerekli görüldüğünden kısaca açıklanacaktır.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren her ne kadar şeri hukuku benimsemiş olsa da bir Uc toplumu ve dolayısıyla da Uc devleti olması, bununla birlikte Gazâ ve

Gazilik⁴⁷⁶ anlayışları, Türk toplumunun kendine özgü devlet yönetim anlayışı ve örfi hukukun buradaki önemi, devletin ilk ortaya çıkışından itibaren Batı ile ilişkileri ve genel nüfusa oranla gayrimüslimlerin fazlalığı, Osmanlı Devleti'nin diğer Arap-İslam devletlerinden farklı bir gelişim göstermesine neden olmuştur.

Arap-İslam devletlerine kıyasla belki de en önemli fark, Osmanlı Devleti'nde, tıpkı önceki Türk İslam devletlerinde de görüldüğü gibi, Şeri hukukun yanı sıra Töre'nin ve Örfi hukukun oynadığı roldür. Bu töre ya da örf, iktidardaki Padişah ya da Sultan'ın, geleneklere uygun bir şekilde Kanun ilan etmesiyle yürürlüğe girmektedir.⁴⁷⁷

Oysa geleneksel İslam anlayışına göre tek kanun şeriat, bu kanunun koyucusu ise Tanrı'dır. Halife veya Sultan ise kanun koyucu değil, kanunun yani şeriatın koruyucusu ve uygulayıcısı konumundaydılar. Şeriatın dışında kalan bir örfi hukuk, bundan dolayı İslam'a göre meşru değildir.⁴⁷⁸ Fakat “İslam toplumunun hayrı ve selameti ile adalet prensibi için” bazı fakihler bu örfleri meşru göstermişlerdir.⁴⁷⁹

Böylece, Türk-İslam devletleri içerisinde “güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir”.⁴⁸⁰ Diğer yandan Fatih Sultan Mehmet ise otoritesi ve gücüne dayanarak örfi hukuku hâkim konuma çıkarmıştır.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Osmanlı Devleti'nde son Padişah'a kadar *Gazi* unvanı kullanılmıştır. Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul 2016, s. 42.

⁴⁷⁷ Kanunname çıkararak Osmanlı Bey ve Padişahları arasında Osman Gazi, Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman bulunmaktadır. Bkz. İnalçık, s. 27.

⁴⁷⁸ İbn Haldun gibi âlimlere göre örfi hukuk meşru değildir. Bkz. İnalçık, s. 58.

⁴⁷⁹ İnalçık, s. 58-59.

⁴⁸⁰ İnalçık, s. 10.

⁴⁸¹ İnalçık, s. 65.

Orta Asya devlet geleneğinden köken alan ve Osmanlılarda da devam eden örfî hukuk anlayışı sonucu askerî sınıf arasında geçerli bir hukuk -yani örfî hukuk- ile halkın işleyişine yönelik farklı bir hukuk -yani şerî hukuk- ayrımı meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti'nde, özellikle de Klasik Çağ'ında, askerî sınıfın adli işlerine mahalli şerî mahkeme değil kadıasker bakmaktaydı.⁴⁸²

Osmanlı toplumsal yapısının bir diğer özelliği ise bir Uc toplumu ya da sınır boylarında yaşayan bir toplum olmasıdır. Lewis, Türklerin İslamiyet'le sınır boylarında karşılaştıklarını ve bundan dolayı da sınır boyu İslam'ının kendine özgü bazı niteliklerini benimsediklerini vurgulamaktadır. Ona göre bu İslam anlayışı, mücahitlik anlayışını ve gaziliği içeren fakat dine yönelik zorlamayı içermeyen bir anlayıştır.⁴⁸³ Bu anlayış, sonraki süreçte, yani Osmanlı'nın batıya doğru genişleyip gayrimüslim nüfusunun artması sonrasında farklı inançlara karşı gösterdiği hoşgörünün şekillenmesinde etken olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki süreçte devletin Avrupa'ya doğru yayılması ve buradaki gayrimüslim halkların fetih yoluyla devletin parçası haline gelmesi ise Osmanlı Devleti içerisindeki millet yapısını belirlemiştir. Buradaki "millet" kavramı, etnik köken veya günümüzdeki ulus anlamından farklı olarak dini topluluk anlamındaydı. Buna göre, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan ve Osmanlı'ya tabi olan her bir dini grup ve mezhep bir millet oluşturmaktaydı.⁴⁸⁴ Bu toplulukların etnik kökeni veya konuştukları dilin önemi pek yoktu, farklı köken ve dile sahip topluluklar eğer aynı din ve mezhebe sahiplerse aynı millettten sayılmış, diğer yandan aynı köken ve aynı

⁴⁸² İnalçık, s. 62.

⁴⁸³ Lewis, s. 17.

⁴⁸⁴ Örneğin Museviler, Rum-Ortodokslar, Ermeniler vb. Bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı'ya Bakmak – Osmanlı Çağdaşlaşması*, İstanbul 2016c, s. 171-181.

dile sahip olan topluluklar ise eğer farklı dine veya aynı dinin farklı mezhebine bağlılarsa farklı millet olarak değerlendirilmişlerdir. Bu milletlerin merkezi iktidarla ilişkileri, adlî sorunların çözümü, mali ve idari yönetimleri bu milletlerin yöneticileri tarafından yürütülmüştür.⁴⁸⁵

Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısına bakıldığında ise bunun başta Padişah ve hanedan üyeleri, Padişah'a bağlı olarak devletin yönetsel işlerini yürüten askerîye (seyfiye), ilmiye ve kalemiye sınıfı ve yönetilen reayadan oluştuğu görülecektir. Bu yapıda, idari yapının doğrudan Sultan'a bağlı olması dolayısıyla bir patrimonyal sistemden söz etmek mümkündür. Askerîye sınıfı, her ne kadar ismi askerî olsa da aslında devletin ordu ve sivil tüm idari işlerini yürüten ve yönetim organlarını oluşturan sınıftır. Devşirme sistemi henüz oluşturulmamış ve oturmamışken bu sınıf genellikle Türk aristokrat veya soylularından veya diğer İslam ülkelerinden gelen soylulardan oluşmaktaydı. Devşirme sisteminin yerleşmesinden sonra ise askerîye sınıfı doğrudan Padişah'a bağlı kullardan -kapıkullarından- oluşturulmuştur.⁴⁸⁶ Askerîye sınıfı üyeleri din ve adalet ile ilgili kurumlar dışında bütün yönetim organlarında yer alabiliyorlardı. Kapıkullarının belki de en büyük özelliği, devşirme sisteminden dolayı, toplumsal bir bağa sahip olmamaları ve doğrudan sadece Padişah'a bağlı olmalarıydı. Gelirlerini kendilerine tahsis edilen mirî arazi gelirlerinden elde etmişlerdir. Fakat gerek bu araziler ve buna bağlı olarak elde ettikleri gelir ve servetler gerekse canları Padişah'ın sayılıyordu ve dolayısıyla herhangi bir güvenceleri de bulunmuyordu.

Osmanlı Devleti'nin diğer bir yönetici sınıfı ise ilmiye sınıfı veya ulemaidı. Ulema'nın görevi dini sorunların çözülmesi, adalet ve eğitimin düzenlenmesi olarak

⁴⁸⁵ Ortaylı, 2016c, s. 171.

⁴⁸⁶ Fatih Sultan Mehmet döneminde aristokrat kökenli olan Vezir Çandarlı Halil Paşa öldürülmüş, bundan sonra Vezirler Kapıkulları arasından seçilmeye başlanmıştır. Bkz. İnalçık, s. 66.

tanımlanabilmektedir. Askerî sınıfa kıyasla can ve mal güvenlikleri bulunan ulema sınıfı kapıkullarından oluşmamaktadır.

Yönetici sınıflar arasında yer alan son sınıf ise kalemiye sınıfıdır. Bu sınıfın üyelerinin görevi devletin idari ve mali bürokrasisini yürütmektir.

Osmanlı Devleti'nde yönetilen sınıfa ise reaya adı verilmiştir. Bu sınıf, yönetici sınıflar dışında kalan ve vergi veren, üretimde yer alan toplumun bütün unsurlarını içermektedir. Bu bağlamda, bu sınıf yekpare bir bütün oluşturmamaktadır. İçerisinde çeşitli din ve mezheplere bağlı insanlar olduğu gibi, kırsal kesimde tarımla uğraşandan şehirlerdeki esnaf ve zanaatkârlara kadar geniş bir kesimi kapsamaktadır. Başlıca görevi vergi vermek ve bayındırlık işleri gibi kamu işlerinde yer almak olan reayanın hakları bağlı buldukları millete göre değişmekle birlikte kapıkullarına göre can ve mal güvenlikleri daha fazladır.

2.1.2. Osmanlı İlmîye Teşkilatı

Osmanlı Devleti, Selçuklular döneminde Anadolu'da oluşturulmuş olan eğitim ve bilgi üretim kurumlarını miras almış ve bunların sürekliliğini sağlamıştır.⁴⁸⁷ Osmanlı'ya önceki dönemlerden intikal eden kurumlar arasında medreseler, hastaneler, tekke ve dergâhlar bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin diğer bir yüksek öğrenim kurumu ise Enderun Mektebi'dir.

⁴⁸⁷ Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 2007, s. 42.

Doğrudan bir öğrenim kurumu olmamakla birlikte, bir bilgi üretim kurumu olması dolayısıyla bu başlıkta incelenecek olan iki yapı daha bulunmaktadır: Rasathane ile muvakkithaneler.

2.1.2.a. Medreseler

Osmanlı Devleti, fethettiği topraklarda kendisinden önce kurulmuş olan medrese, hastane vb. kurumları devralmış ve bu kurumlar Osmanlı yönetimi altında da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.⁴⁸⁸ Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin kendisi de yeni medrese ve hastane kurmuştur.

Osmanlı Devleti tarafından kurulan ilk medrese ise 1330 yılında, yani Orhan Bey zamanında kurulan İznik Medresesi'dir. Devletin sınırlarının genişlemesiyle birlikte ise yeni medreseler kurulmuş ve böylece medrese sayısında artış yaşanmıştır. Bunun sonucu olarak medreseler arasında bir düzenleme yapma ve bunları hiyerarşik bir düzene sokma ve bir ilmiye teşkilatı oluşturma ihtiyacı doğmuştur. Medreselere ilişkin bu örgütlenmeye Osmanlı Devleti'nde ilk olarak Sultan II. Murad döneminde rastlanmaktadır. Fakat medrese teşkilatı tam anlamıyla Fatih Sultan Mehmed döneminde oluşturulmuştur. Bu teşkilat, diğer medreselerin Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra burada yaptırttığı Sahn-ı Seman medreselerine göre ayarlanması ve düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.⁴⁸⁹

Fatih Sultan Mehmed döneminde yapılan düzenlemeye göre medreseler derecelerine göre aşağıdan yukarıya şu şekilde sıralanmaktadır: Haşiye-i Tecrid

⁴⁸⁸ Kazancıgil, s. 73.

⁴⁸⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 2014, s. 4-5.

Medreseleri, Miftah Medreseleri, Kırklı Medreseleri, Hariç Medreseleri, Dahil Medreseleri ve Sahn-ı Seman Medreseleri.⁴⁹⁰

Fatih Sultan Mehmed döneminde oluşturulmuş olan bu medrese teşkilatı sonraki süreçte aynı kalmamış, çeşitli Padişahların müdahaleleriyle geliştirilmiş ve değiştirilmiştir. Örneğin, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Süleymaniye Medreselerinin kurulmasıyla yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Buna göre Dahil Medreselerini bitiren bir öğrenci sadece Sahn-ı Seman'a değil, Süleymaniye Medreselerine de gidebilmektedir. Yeni düzende en yüksek medrese ise Süleymaniye Medreseleri içerisinde yer alan Darü'l Hadis Medresesi olmuştur.⁴⁹¹

Yeni medreseler içerisinde, aynı zamanda Sahn-ı Seman medreselerinde yer almayan tıp ve matematik öğrenimine yönelik medreseler de bulunmaktadır. Sahn-ı Süleymaniye'de hadis konusunda uzmanlaşan Darü'l Hadis, tıp konusunda ise Darü'l Tıp Medreseleri, bunların yanı sıra tabiiye, riyaziye ve dinî, hukukî ve edebî eğitime yönelik medreseler yer almaktadır.⁴⁹²

Sonraki Sultanlar döneminde de medrese hiyerarşisinde bazı değişiklikler yapılmıştır. Örneğin XVIII. yüzyılda, müderris sayısındaki artıştan dolayı bazı düzenlemeler yapılmış ve yeni medrese dereceleri oluşturulmuştur.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Uzunçarşılı, s. 17. Ayasofya medresesi ise XVI. yüzyılın ortalarına kadar Sahn-ı Seman medrese sayılmış ancak bu tarihten sonra bunlardan bir derece yüksek kabul edilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, s. 66.

⁴⁹¹ Uzunçarşılı, s. 40. Fakat değişiklikler bununla sınırlı kalmamıştır. Süleymaniye Medreselerinin kurulmasından sonra oluşan medrese hiyerarşisi için bkz. Uzunçarşılı, s. 42.

⁴⁹² Uzunçarşılı, s. 39-40.

⁴⁹³ Uzunçarşılı, s. 68.

Osmanlı medrese sisteminde müderrislerin seyfiye sınıfına geçmeleri de mümkündür. Bu durumda, müderrisin derecesine göre devlet yönetiminde ne tür bir göreve gelebileceği de kanunlarla belirlenmişti.⁴⁹⁴

XVI. yüzyıldan itibaren ise medrese teşkilatında sorunlar oluşmaya başlamıştır. Özellikle de XVI. yüzyılın sonlarından sonra sistem iyice bozulmuştur. Bunda müderrislik atamalarında ulema çocuklarına iltimas sağlanması, benzer bir şekilde medrese eğitimi görmüş olan kişiler arasından kadı atamalarındaki usulsüzlükler medreselere yönelik rağbetin azalmasına yol açmış ve genel olarak medrese eğitiminin bozulmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁹⁵ Bununla birlikte medreseler, varlıklarını, Osmanlı Devleti'nin sona ermesine kadar sürdürmüşlerdir.

Fatih Sultan Mehmed döneminde medreselerde okutulan dersler ise kelam, mantık, belagat, lügat, nahiv (cümle bilgisi), hendese, heyet, felsefe, tarih, coğrafya, ilm-i kur'an, ilm-i hadis ve ilm-i fıkıh idi.⁴⁹⁶ Yukarıda da sayılan dersler dikkate alındığında, medreselerde naklî ilimlerle aklî ilimlerin birlikte öğretildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, özellikle de İmam Gazzâlî'nin de etkisiyle, medreselerin gelişimleri naklî ilimlerin öğretilmesi yönünde olmuştur.⁴⁹⁷ Aklî ilimler ise ikinci planda kalmıştır, ancak dinin ve toplumsal hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ele alınmış ve ona uygun bir düzeyde okutulmuştur.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Uzunçarşılı, s. 67, s. 75. Ayrıca Bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1999, s. 7.

⁴⁹⁵ Medrese sistemindeki bozulmalara ve bunun nedenlerine ilişkin bkz. Uzunçarşılı, s. 75-79. Bu bozulmaya karşı III. Murad, Fatih Sultan Mehmed'in medrese kanununun uygulanmasını emretmiş, fakat bu kalıcı bir düzelme sağlayamamıştır.

⁴⁹⁶ Uzunçarşılı, s. 26. Farklı medrese derecelerinde bu derslere ilişkin okutulan eserler için ise Bkz. Uzunçarşılı, s. 30-35.

⁴⁹⁷ Tekeli ve İlkin, s. 13.

⁴⁹⁸ Remzi Demir, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşum Dönemi'ne Genel Bir Bakış (Bilgi Toplulukları ve Türleri)", *Historia 1923*, Sayı 2, Güz 2016, s. 294.

2.1.2.b. Enderun

Osmanlı Devleti'nin formel eğitim ve ilim sistemi içerisindeki diğer bir kurum ise Enderun Mektebi'dir. Enderun, her ne kadar Emevi ve Fatımilerde de bulunan saray okullarıyla benzerlik gösterse de bunlardan daha sistemlidir.⁴⁹⁹

Osmanlı Devleti'nin eğitim sisteminde saray okulu II. Murad (1421-1444; 1446-1451) döneminde kurulmuş ise de bu okulu Fatih Sultan Mehmed (1444-1446; 1451-1481) geliştirerek Enderun'u kurmuştur.⁵⁰⁰

Öğrencilerini devşirme sistemiyle sağlayan Enderun, Saray'ın dışında bulunan ve 1000 ile 2000 civarında öğrencisi olan üç hazırlık okulu ve Saray'ın içerisinde yer alan ve yaklaşık 300 öğrencili Enderun Mektebi'nden oluşmaktadır.⁵⁰¹

Enderun Mektebi'ndeki eğitim beş kısma ayrılmaktadır. Bunlar Arapça, Türkçe ve Farsça da dahil olmak üzere İslami ilimler; pozitif ilimler, matematik ve coğrafya; tarih, hukuk ve idare, saray adetleri ve devlet idaresine ilişkin konular; sanat ve müzik eğitimi de dahil olmak üzere mesleki eğitim ve silah kullanımı dahil olmak üzere beden eğitimi.⁵⁰²

Enderun Mektebi'nde öğrenciler yeteneklerine göre idare veya ilim alanında görevlendirilmekte, başarı sağlayamayanlar ise askerîyede görevlendirilmektedir. Eğitimlerinin sonlarında Enderun eğitimi görmüş kişiler en az üç dil bilmekte, ilim

⁴⁹⁹ Tekeli ve İlkin, s. 19.

⁵⁰⁰ M. Sencer Çorlu, L.M. Burlbaw, R.M. Capraro, S. Han ve M.A. Çorlu, "The Ottoman palace school and the man with multiple talents, Matrakçı Nasuh", *Journal of the Korean Society of Mathematical Education*, Cilt 14 Sayı 1, 2010, s. 20.

⁵⁰¹ Çorlu, Sencer, Burlbaw, Capraro, Han ve Çorlu, s. 22.

⁵⁰² Çorlu, Sencer, Burlbaw, Capraro, Han ve Çorlu, s. 22.

alanında bir temele sahip olmakta, en az bir zanaat ya da sanat öğrenmiş olmakta, ayrıca askerî idare ve yakın dövüş konusunda yetenek kazanmış olmaktadır. Bu sistem öğrencilerini sadece alim, sanatçı ya da asker olarak yetiştirmeyi hedeflememektedir. Hedefi, çeşitli alanlarda geniş bir bilgiye sahip olan devlet yöneticileri yetiştirmektir.⁵⁰³

Enderun Mektebi, medreselerle birlikte devletin seyfiye, ilmiye ve kalemiye sınıflarını yetiştirme görevini üstlenen kurumlardan biri olmuştur.

2.1.2.c. Hastaneler

Yukarıda da bahsedilmiş olan tıp medreseleri aslında var olan medreselerin belirli alanlarda uzmanlaşması sonucu ortaya çıkmamıştır. Bu kurumlar, İslam Uygarlığı içerisinde VIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan hastaneler ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁴

Medreselerde olduğu gibi, Osmanlı Devleti hastane geleneğini de Selçuklulardan devralmıştır. Medrese ile hastanelerin birbirlerine yakın olarak kurulmaları, teorik eğitim ile pratik eğitimin beraber ele alındığı yeni bir tıp eğitimi anlayışına yol açmıştır.⁵⁰⁵ Medrese ile hastane ilişkisi ise Osmanlılarda da aynı şekilde devam etmiştir.

Osmanlılarda kurulmuş olan ilk hastane ya da darüşşifa, Yıldırım Beyazıt döneminde Bursa'daki külliye'nin bir parçası olarak inşa edilmiştir. 1400 yılında inşası tamamlanmış olan bu darüşşifanın bir Tıp Fakültesi yapısında olduğu ileri

⁵⁰³ Çorlu, Sencer, Burlbaw, Capraro, Han ve Çorlu, s. 22.

⁵⁰⁴ Tekeli ve İlkin, s. 13.

⁵⁰⁵ Kazancıgil, s. 73.

sürülmektedir. Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da kurduğu bu ilk darüşşifa yaklaşık olarak 400 yıl faaliyette kalmıştır.⁵⁰⁶

Bursa'daki darüşşifanın kurulmasından sonra ise Osmanlı Devleti ülkenin çeşitli şehirlerinde darüşşifalar kurmuştur. Bunlar daha önce de belirtildiği gibi medreselerin yakınlarında olmakla birlikte, ilk Tıp Medresesi, yani Darü'l Tıp Medresesi, "Medreseler" kısmında da belirtildiği gibi XVI. yüzyılda Süleymaniye Külliyesi'nde yer almıştır. Bu külliye de ayrıca bir de Darüşşifa yer almaktadır. Süleymaniye Darüşşifası'nın bir diğer özelliği de Darül akâkir olarak da adlandırılan bir nevi ecza deposu içermesidir.⁵⁰⁷

Bu darüşşifaların ve tıp medreselerinin XIX. yüzyılın ortalarına kadar faaliyetlerini sürdürdükleri bilinmektedir.⁵⁰⁸

2.1.2.ç. Muvakkithane ve Rasathane

Muvakkithaneler, ibadet saatlerinin ve kible yönünün belirlenmesinden sorumlu kurumlardır. Bu görevi üstlenen kişiler, yani muvakkitler, cami ve mescitlerde bulunan bir-iki oda içerisinde görev yapıyorlardı. Muvakkitler kum saatleri, su saatleri, güneş saatleri gibi vakitlerin belirlenmesinde kullanılan araçların bakımlarından da sorumluydular. Muvakkitler, namaz vakitlerinin belirlenmesinde bu saatlerin yanı sıra astronomik hesaplamalardan da faydalanırlardı.⁵⁰⁹ Dini açıdan öneminden dolayı muvakkitlik Emevi dönemi gibi erken bir zamanda ortaya çıkmıştır. Kurumsallaşması

⁵⁰⁶ Kazancıgil, s. 74.

⁵⁰⁷ Kazancıgil, s. 143.

⁵⁰⁸ Kazancıgil, s. 143.

⁵⁰⁹ Salim Aydüz, "Muvakkithâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvakkithane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

ve ‘muvakkit’ ifadesinin kullanılması ise XIII. yüzyıla denk gelmektedir. Muvakkithane terimi ise muhtemelen Osmanlı Devleti döneminde ortaya çıkmıştır.⁵¹⁰

Osmanlı Devleti’nde ilk muvakkithanenin ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Beyazıt, Sultan Selim, Teşvikiye, Dolmabahçe, Ayasofya gibi camilerde muvakkithaneler güzel binalara sahiptir. Bu muvakkithaneler kum, su, güneş saatlerinin yanı sıra rubu’ tahtası, kadran, usturlap, sekstant gibi astronomi aletleriyle donatılmışlardı. Bunların ayrıca astronomi ve matematiğe dair eserler içeren kütüphaneleri bulunmaktadır.⁵¹¹

Muvakkitler, ayrıca astronomi ve astroloji gibi alanlarda ders verip alanlarına ilişkin bazı basit araçların yapımını öğretmişler ve eserler vermişlerdir. Osmanlılarda bazı muvakkithaneler birer küçük rasathane gibi çalışmışlardır.⁵¹²

Halife Me’mun döneminde (813 – 833) Bağdat’ta ve Dımaşk’ta kurulan ilk rasathanelerle⁵¹³ önem kazanan astronomi çalışmaları Osmanlılarda 1575 yılına kadar, muvakkithanelerde yapılan çalışmalarla ve eski Zic’ler üzerinden yapılan hesaplamalarla ilerlemiştir. 1575 yılına gelindiğinden ise Takiyüddin’in, o güne kadar kullanılan Uluğ Bey Zic’inin yeni gözlemlerle düzeltilmesi gereğini bildirmesiyle, Sultan III. Murad İstanbul’da bir rasathane kurulmasına izin vermiştir. 1577 yılında tamamlanan Osmanlı Devleti’nin bu ilk rasathanesi, lazım olan her türlü astronomik araç ve aletle donatılmıştır.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Aydın, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvakkithane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁵¹¹ Aydın, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvakkithane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁵¹² Aydın, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvakkithane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁵¹³ Salim Aydın, “Rasathâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rasathane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁵¹⁴ Kazancıgil, s. 146-149

Önemli astronomik çalışmalara ev sahipliği yapmış olan bu rasathane ancak çok kısa bir süre ayakta kalabilmiştir. Çeşitli siyasi ve dini sebepler bahane edilerek dönemin en mükemmel rasathanelerinden biri ve Osmanlı Devleti'nin bu ilk rasathanesi III. Murad'ın emriyle topa tutularak yıkılmıştır.⁵¹⁵

2.1.2.d. Tekke ve Dergahlar

Yukarıda kısaca anlatılan bu formel eğitim kurumlarının dışında, Osmanlı'da ayrıca bir de formel olmayan fakat bütün ülkede yaygın olarak bulunan tekke ve dergahlar da bulunmaktaydı. Tekke ve dergâhlar, tasavvuf öğretisinin öğretildiği kurumlardı.

II. Murad döneminde Şeyhülislamlık makamının kurulmasıyla birlikte medrese sisteminin önemi artmış ve ancak buralardan icazet alanlar devlet görevlerine atanmışlardır. Dolayısıyla tekkelerden yetişen kişiler ancak yine tekkeler içerisinde görev alabilir hale gelmişlerdir.⁵¹⁶

Tasavvufi bir anlayışın egemen olduğu tekke ve dergahlardaki öğretinin XII. yüzyıldan itibaren sistemleşmesiyle Kadiriye, Nakşibendiye, Rıfaiye, Bektaşîye gibi tarikatlar ortaya çıkmıştır. İlmî ve eğitim kurumları olmalarının yanı sıra, tekke ve dergahlar ve bunlara bağlı olarak da tarikatlar, Osmanlı Devleti kendi egemenliğini dini olarak meşrulaştırdığı için, toplumsal muhalefet rolü de oynamışlardır.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Kazancıgil, s. 155.

⁵¹⁶ Tekeli ve İlkin, s. 8-9.

⁵¹⁷ Tekeli ve İlkin, s. 8.

2.1.3. Osmanlı'da Düşünce Hayatı

Osmanlı ilim anlayışı esas olarak Osmanlı'dan önce geliştirilmiş ve bir bütünlük kazanmış olan İslam Düşüncesi'ne dayanmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı ilim anlayışını anlamak için öncelikle İslam Uygarlığı'nın bilim anlayışının incelenmesi gerekmektedir.

İslam Uygarlığı'nın düşünce hayatında etkili olan bilimlerin iki farklı kaynağı bulunmaktadır. Birincisi İslam dininin kendisi, diğeri ise İslam toplumunun temas ettiği daha eski uygarlıkların, çeviriler yoluyla İslam Düşüncesi'ne giren bilimleridir.⁵¹⁸

Abbasîler döneminde yoğun bir çeviri faaliyetine girişilmiş ve bir yandan Antik Yunan eserleri diğeri yandan ise Pers ve Hint medeniyetlerinin düşünsel ürünleri Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır. Bu çevirilerin yapılmasında, özellikle Antik Yunan filozoflarının eserlerinin çevirilerinde, o dönemde dini görüş ayrılıkları nedeniyle Bizans'tan kaçmış olan bilginlerin önemli bir rolü olmuştur. Bunlar bizzat Abbasî Halifeleri ve bazı vezirler ve zengin aileler tarafından çalışmalarında desteklenmiştir. Bu bilginler bir yandan çeviri faaliyetleri gerçekleştirmiş diğeri yandan ise dönemin bilgi üretim kurumları olan rasathane ve hastanelerinde görev almış ve Arapça telif eserler de üretmeye başlamışlardır.⁵¹⁹

Bu dönemde Yunancadan Arapçaya başta Aristoteles, Platon, Eukleides, Archimedes, Batlamyus ve Galenos olmak üzere Yunan Düşüncesi'nin önemli

⁵¹⁸ Akgün, 2005, s. 52.

⁵¹⁹ Sevim Tekeli, Esin Kahya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat ve Ayten Koç Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara 2009, s. 123-124.

isimlerinin eserleri çevrilmiştir. Ayrıca Farsçadan da Arapçaya çeviriler yapılmıştır. Bunların çoğu ise edebiyat ve tarih üzerine eserler olmuştur.⁵²⁰

Yine İslam Düşüncesi'ne dışarıdan⁵²¹ gelen bir diğer anlayış ise sihir, büyü, simya gibi alanları kapsayan “okült” bilimlerdir.

Osmanlı ilim anlayışı dört alt başlık halinde incelenecektir. Bunlardan ilki, Osmanlı öncesi İslam Düşüncesi'nde de önemli bir yere sahip olan ilimlerin sınıflandırılmasıdır. İkinci alt başlıkta, İslam Düşüncesi'nde kabul gören farklı kaynaklara dayanan bilgi türlerinin – aklî, naklî ve keşfi bilgi- birbirleriyle ilişkileri değerlendirilecektir. Üçüncü alt başlıkta Osmanlı klasik döneminde mevcut epistemik cemaatin yapısı ve bileşenleri anlatılacaktır. Son altbaşlık ise Osmanlı bilginlerinin doğaya ilişkin düşüncülerinde dayandıkları kuramsal çerçevedir.

2.1.3.a. İlimlerin Sınıflandırılması

İlimlerin sınıflandırılması, çeşitli ilimlerin alanlarını, konularını, amaçlarını ve sınırlarını belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu sınıflandırmalar ile ayrıca dini ilimlerin diğer ilimlerle olan ilişkilerinin ve özellikle dini ilimler ile çeviri faaliyetleri ile öğrenilen yeni ilimleri ya da Hikmet –Yunan Felsefesi- arasındaki hiyerarşik ilişkinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, sınıflandırmalar aracılığıyla, bu ilimleri öğrenmek isteyen kişilere de kolaylık sağlanması hedeflenmiştir.⁵²²

⁵²⁰ Tekeli, Kahya, Dosay, Demir, Topdemir, Unat ve Aydın, s. 124.

⁵²¹ Akgün, 2005, s. 53.

⁵²² Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvuf'un Yeri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 8 Sayı 19, 2009, s. 246.

İslam düşüncesinde kabul edilen çeşitli bilgi kaynakları – bunlar akıl, nakil ve keşif ya da sezgi’dir- ve bunların birbirleriyle ilişkileri incelenmeden önce çeşitli İslam âlimlerinin ilim tasniflerine ve ardından Osmanlı düşünürleri arasında genel olarak kabul görmüş olan sınıflandırmaya bakılacaktır.

İslam düşüncesindeki ilim sınıflandırmalarının temelini oluşturması ve ilimlerin yerlerini ve birbirleriyle ilişkilerini yansıtması bakımından bazı âlimlerin sınıflandırmaları aşağıda incelenmektedir.⁵²³

Bu âlimlerden ilki, Fârâbî’dir (874 – 950). İki sınıflandırma yapmış olan Fârâbî, ilkinde Aristoteles sınıflandırmasına bağlı kalmış, ikincisinde ise bundan sapmıştır. Birinci sınıflandırmasında, ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmıştır. Fârâbî’nin sınıflandırmasında teorik ilimler matematik, doğal bilimler ve metafizik olmak üzere üç kısma, pratik ilimler ahlâk ve siyaset olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mantık ilmi ise üst bilim olduğu gerekçesiyle bu sınıflandırmaya dâhil edilmemiştir.⁵²⁴

Fârâbî yaptığı ikinci sınıflandırmada ise ilimleri beş kısma ayırmıştır.⁵²⁵ Buna göre ilimler; 1. Dil İlmî, 2. Mantık İlmî, 3. Matematik İlmî, 4. Fizik ve Metafizik İlmî ve 5. Siyaset, Fıkıh ve Kelam İlmî’dir. Bu sınıflandırmada ilimler tekrar alt dallara ayrılmaktadır.

İlimlerin sınıflandırılması konusuna değinmiş olan ikinci bir İslam âlimi ise İbn Sinâ’dır (980 – 1037). İbn Sinâ ilimleri ilk önce Nazari İlim (Gayesi Doğruluk olan) ve

⁵²³ Akgün, 2005, s. 54.

⁵²⁴ Akgün, 2005, s. 54.

⁵²⁵ Akgün, 2005, s. 54.

Pratik İlim (Gayesi İyilik olan) olarak ikiye ayırmıştır. Ardından hem Nazari İlimleri hem de Pratik İlimleri üçer kısma ayırmıştır.⁵²⁶

İbn Sinâ, Nazari İlimleri madde ve suret ilişkisini göz önüne alarak üç kısma ayırmıştır. Birinci kısım, maddesinden ayrılmamış olan suretleri konu edinmektedir. Buna Aşağı İlim (Tabiat İlmi) demiştir. İkincisi, maddesi zihinde ayrılan suretleri konu edinmektedir. Bunlar ise Orta İlimlerdir (Matematik). Üçüncüsü ise maddesinden tamamen ayrı olan suretlerin ilmidir. Bunlar Yüksek İlimlerdir (Metafizik ve Mantık). İbn Sinâ, Orta İlimleri, Aşağı ile Yüksek İlimler arasında bir köprü olarak görmüştür.⁵²⁷

İbn Sinâ Pratik İlimleri de üç kısma ayırmıştır. Sınıflandırmasında ahlâk, ekonomi ve siyaset ilimlerini Pratik İlimlerin alt dalları olarak değerlendirmiştir.

İbn Haldun (1332 – 1406) ise yaptığı ilimler sınıflandırmasında farklı bir yöntem izlemiştir. O, ilimleri ilk önce bilgilerin kaynaklarına göre ikiye ayırmıştır. Sınıflandırmasında kaynağı akla dayanan ilimlere Aklî İlim demiş, kaynağı Kuran ve Hadisler olanlara ise Naklî İlim diyerek ilimleri ikiye ayırmıştır. Aklî İlimleri Mantık, Matematik, Doğa Bilimleri ve Metafizik olmak üzere dörde ayırmıştır. Naklî İlimler ise beş kısımdan oluşmaktadır. Bunlar Kuran Tefsiri, Kuran Kıraatı, Hadis, Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh ve Kelam İlimleridir.⁵²⁸

İmam Gazzâlî (1058 – 1111) ilimleri şer'î olan ve şer'î olmayan ilimler olarak ikiye ayırmıştır. Şer'î ilimler, kaynağı peygamberler ve Kur'an olan ilimlerdir, yani İbn

⁵²⁶ S. Ertan Tağman, "İslam Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Dört Öge*, Yıl 3 Sayı 6, Ekim 2014, s. 76.

⁵²⁷ Akgün, 2005, s. 55.

⁵²⁸ Tağman, s. 77.

Haldun'un sınıflandırmasındaki Naklî İlimlerdir. Şer'î olmayan ilimler ise bilgisine akıl yoluyla ulaşılan ilimler, yani Aklî İlimlerdir. Şer'î ilimler Tefsir, Kıraat, Fıkıh, Usûl'ü Fıkıh, Hadis ve Usûl'ü Hadis İlimleridir.

Gazzâlî, şer'î olmayan ilimleri ise övülen, yerilen ve mübah ilimler olmak üzere üçe ayırmıştır. Ona göre hesap, tıp ve dünya işlerini ilgilendiren ilimler övülen ilimlerdir. Yerilen ilimler sihir, tılsimat gibi ilimler, mübah olanlar ise şiir ve tarih gibi ilimlerdir.⁵²⁹

Gazzâlî, aklın mantık ve matematik gibi ve doğa ilimlerinin deneysel alanlarındaki yetkisini kabul etmekte fakat aklın metafizik alanda doğru bilgiye ulaşmada yetersiz kaldığını savunmaktadır. Gazzâlî, bu alanda keşfe ve vahye muhtaç olduğunu söylemektedir.⁵³⁰

Osmanlı öncesi İslam Düşüncesinde belirmiş olan bu ilim anlayışları ve sınıflandırmaları Osmanlı ilim çevresinde de benimsenmiştir.⁵³¹ Osmanlı âlimleri de bilimsel, felsefî veya dinî bilgileri ayırmayıp hepsini ilim olarak görmüşlerdir.⁵³² Âlimler ilimleri, aklî ve naklî ilimler olmak üzere ayırmakla birlikte, onlara göre bütün ilimlerin ortak gayesi Allah'ı tanımak ve böylece ebedî saadete kavuşmaktır. Dolayısıyla, bir kişinin gerçek anlamda bir âlim olabilmesi bütün ilimleri bilmesine

⁵²⁹ Akgün, 2005, s. 56.

⁵³⁰ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁵³¹ Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 17. İslam ilim anlayışının Osmanlıya aktarımı sürecine ilişkin bilgi için bkz. Unan, 2010, s.18-20.

⁵³² Demir, 2010a, s. 208.

bağlıdır.⁵³³ Bununla birlikte, Allah'ı tanımada aklî ilimler tek başına yetersiz olacağından naklî ilimler daha önemli sayılmaktadır.⁵³⁴

Osmanlı âlimleri, yukarıda da belirtildiği gibi, ilimleri genel olarak ikiye ayırmışlardır. Bunlar Aklî ve Naklî İlimler ya da Şer'î ve Şer'î Olmayan İlimlerdir. Aklî İlimler, her biri üç kısımdan oluşan iki alt dala sahiptir. Bunlar Nazarî İlimler ve Amelî İlimlerdir. Nazarî İlimler matematik, fizik ve metafizikten oluşmaktadır. Bunlar da yine kendi içlerinde alt dallara ayrılmaktadır. Örneğin Matematik; Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik olmak üzere 4 alt dala ayrılmıştır. Amelî İlimlerin alt dalları ise ahlâk, iktisat ve siyasettir. Naklî İlimler de farklı alt dallara ayrılmaktadır. Bu tasnife göre Naklî İlimleri oluşturan dört alt dal şunlardır: Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam.⁵³⁵

Çeşitli İslam âlimlerinin ilim sınıflandırmalarını ve Osmanlı düşünürleri arasında genel kabul gören tasnifi inceledikten sonra İslam Düşünürleri arasında kabul gören üçüncü bir bilgi öğretisine⁵³⁶ göz atmak gerekmektedir. Bu ise bilginin ancak sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunan Tasavvuf öğretisidir.

⁵³³ Bu anlayış, 'âlim-i küll deyiimiyle uyumlu bir anlayıştır. Bkz. Unan, 2010, s. 37.

⁵³⁴ Unan, 2010, s. 33.

⁵³⁵ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Ankara 2014, s. 41-42. Çeşitli Osmanlı âlimlerinin ilim sınıflandırmaları için bkz. Unan, 2010, s. 21 – 32.

⁵³⁶ İslam düşüncesi içerisinde gerçeğe ilişkin bilgi kaynakları olarak kabul edilen diğer iki kaynak nakil ve akıldır. 'Naklî İlimler' arasında bulunan bilgiler Kuran, hadis gibi dini kaynaklardan nakil ile elde edilmektedir. Fakat bu Naklî İlimler'de de akıl tamamen dışlanmamaktadır. Örneğin Kelam ilmi, İslam inançlarını akıl yoluyla savunulması ilmidir.

İlimlerin sınıflandırılmasında da görüldüğü gibi bilgisine akıl yoluyla ulaşılabilecek olan ilimlere 'Aklî İlim' denmektedir. Bunlar, İslam düşünce dünyasına Yunan Felsefesi aracılığıyla girdiği için 'Aklî Hikmet veya Hikmet' olarak da anılmaktadır.

İslam düşüncesi içerisinde tasavvuf öğretisi gelişimini XIV. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Doruğuna ise yine bu yüzyılda yaşamış olan Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Muhyiddîn ibn el-Arabi ile ulaşmıştır.⁵³⁷

Bilginin kaynağı meselesinde tasavvuf öğretisini savunanlar bu kaynağın akıl olmadığını, hakikate ilişkin bilginin ancak ‘keşif’ (ilham veya sezgi) yoluyla elde edilebileceğini savunmuşlardır. Tasavvuf öğretisinin en önemli temsilcilerinden İbn el-Arabî’ye göre doğrudan Allah’tan veya bir melek aracılığıyla gelen ve tasavvufî bir eğitimden sonra elde edilebilecek olan bu keşfi bilgi “ma’rifet”tir.⁵³⁸

Tasavvuf öğretisi Osmanlı düşüncesi içerisinde önemli bir etkide bulunmuştur. Her ne kadar Osmanlı mutasavvıfları, Tasavvuf öğretilerine pek yeni bir şey katmamış olsalar da oluşturdukları tekke ve tarikat kurumları aracılığıyla bu öğretinin Osmanlı toplumu içerisinde yayılmasını sağlamışlardır.⁵³⁹

2.1.3.b. Akli, Nakli ve Keşfi Bilginin Birbirleriyle İlişkisi

İslam Düşüncesi’nde ve onun bir devamı olan Osmanlı Düşüncesi’nde de yukarıda görüldüğü gibi hakikatin bilgisine ulaşmada birbirinden farklı üç yöntem veya yol kabul edilmiştir. Bunlar akıl, nakil ve keşiftir. Başlı başına bir araştırma alanı olan bu konu, tez çalışmamız bağlamında taşıdığı önemden dolayı kısaca değerlendirilecektir.

Kuran ve peygamber aracılığıyla gelen bilgiler İslam Düşüncesi’nde naklî bilgiler olarak kabul edilmektedir. Bu bilgiler peygambere vahiy yoluyla gelmiş ve

⁵³⁷ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt 1, Ankara 2005a, s. 100.

⁵³⁸ Demir, 2005a, s. 103-104.

⁵³⁹ Demir, 2005a, s. 100-101.

arından nakil ile yayılmış ve aktarılmıştır. Naklî ilimler, aynı zamanda vahiy ile gelen bilgilerin yorumlanması ve güncel sorunlara, özellikle hukuk alanında, bunlar aracılığıyla çözümler bulma gibi alanları da içermektedir.

İslam Uygarlığı'nın Antik Yunan kültürü ile tanışması ve burada bulunan bilgileri çeviriler yoluyla almasından sonra geleneksel naklî bilgilerin yanı sıra ikinci bir bilgi türü daha ortaya çıkmıştır. Bu, Yunan Filozoflarının geliştirmiş oldukları felsefe ya da Hikmet'tir. Yunancadan yapılmış olan bu çeviriler, İslam âlimlerinin önüne yeni ilim alanları açmış ve buralara yönelmelerini sağlamıştır.

'Aklî İlimler' olarak da adlandırılmış olan akla dayanan Hikmet'in, gerek Antik Yunan Filozoflarının eserleri üzerinden gerekse bu eserlerden faydalanarak bunları geliştiren ve İslam Düşünce hayatına dâhil eden düşünürler aracılığıyla yaygınlaşması, İslam Düşüncesi'nde tartışmalara yol açmıştır. Bunun nedeni bu yeni ilimlerin Kuran ve peygamber ile bağlantılı olmayan yeni bilgi alanları açmış olmasıdır. Bu çelişki aslında doğaya ilişkin bilimler veya matematiksel bilimler gibi alanlardan ziyade, İslam düşünürleri tarafından bunlarla benzer olarak algılanan metafizik alanında yaşanmıştır. Çünkü Yunan felsefesi ile gelen metafizik ile İslam metafiziği birbiriyle çelişmektedir.⁵⁴⁰

İslam filozofları veya hakîmler, bu iki tür bilgiyi birbirleriyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Hikmet'i, geleneksel ilim anlayışı ile uzlaştırmaya, yeni felsefeyi İslami ilim içerisinde eritmeye çalışan İslam hakîmleri arasında en önemlileri Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'dür.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt 2, Ankara 2005b, s. 222.

⁵⁴¹ Demir, 2005b, s. 222.

Fakat ilerleyen dönemlerde bu uzlaştırma girişimi başarısız olmuştur. Bu başarısızlıkla birlikte, akli yetinin bilgiye ulaşmada yeterli olmadığı, matematiksel bilimlerde ve doğa bilimlerinde bir yere kadar ‘kesin’ bilgi üretebilse de metafiziksel (ilahi) varlıklar hakkında ‘kesin’ bilgi üretemediği anlayışı İslam Düşüncesi’ne egemen olmuştur.⁵⁴² Bu görüşün en önemli temsilcisi İmam Gazzâlî’dir.

İmam Gazzâlî, eserlerinde metafizik varlıklara yönelik bilgilere ancak nakil (vahiy) ve keşif (sezgi) aracılığıyla ulaşılabileceğini savunmuştur. Gazzâlî, ayrıca, Allah’ın bilgisini akıl yoluyla elde etmeye çalışan hakîmlerin dinsizliğe ve küfre saptıklarını ileri sürmüştür.

İslam Düşüncesi içerisinde yaygınlaşan ve genel kabul gören bu görüşler sadece ‘Aklî İlimlerin’ metafizik ile ilgili görüşleriyle sınırlı kalmamış, genel olarak matematik ve doğa bilimlerinin de şüpheyile karşılanmasına yol açmıştır.

Bununla birlikte, özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nda, İmam Gazzâlî’nin görüşleri körü körüne kabul edilmemiş, dönemin düşünürleri tarafından eleştirel bir tarzda da ele alınmıştır. İmam Gazzâlî’nin başlatmış olduğu tehafüt geleneği bağlamındaki tartışmaları, dönemin Padişahı Fatih Sultan Mehmet’in isteği üzerine değerlendiren düşünürlerden birisi de Ali el-Tûsî’dir (ö. 1482).

Ali el-Tûsî, eserinde insan aklının doğaya ilişkin kanıtlara dayanan kesin bilgiler üretebileceğini ve bunların şeriat ile çelişmeyeceğini savunmuştur. Ona göre, bu tarz bilgilerde, hakîmlerin söyledikleri ile şeriat birbiriyle çelişecek olursa, bunun ancak şeriatın yüzeysel yorumundan kaynaklanacağını ifade etmiştir. Bu durumda ise yüzeysel

⁵⁴² Demir, 2005b, s. 222 – 223.

anlamı tekrar ve kesin bilgilerle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlamak gerekecektir. Yani, doğaya ilişkin kesin bilgilerle Kuran arasında bir çelişki mümkün değildir. Metafizik konusunda ise, el-Tûsî, aklın kesin bilgi üretemeyeceğini savunmuştur. Bu bilgileri ancak vahiy, yani naklî bilgilerle desteklenmiş bir akıl bulabilir, demektedir.⁵⁴³

Yukarıda anlatılanlardan çıkarılacak sonuç, Osmanlı Düşünce hayatı içerisinde aklî bilgi ile naklî bilgiyi uzlaştırma çabasının başarısız olmasıyla, ikincinin birinciye üstünlük kazanmasıdır. Bununla birlikte, aklî ilimlere yönelik bir güvensizlik ve şüphe duyulmuş olsa da akla, en azından bazı konularda, yer verilmiştir.

Osmanlı Düşüncesi'nde önemli bir yeri olan diğer bir bilgi türü ise keşfi bilgidir. Yeni Platonculuğun İslami bir türevi olan Tasavvuf öğretisi Yaratan-Yaratılan ilişkisini Kuran'ın betimlediğinden daha farklı bir şekilde açıklamaktadır. Fakat Müslüman ve özellikle Türkler arasında 'Allah Sevgisi'ni öne çıkaran yapısı nedeniyle yayılmayı başarmıştır.⁵⁴⁴

Hakikate ilişkin bilginin ancak keşif (sezgi ya da ilham) yoluyla elde edilebileceğini savunan bu öğretisi, aynı zamanda bu şekilde elde edilen bilgiyi diğer bilgi türlerinden de daha değerli görmüştür.⁵⁴⁵

İslam Düşüncesi içerisinde, tasavvufi bilgi ile naklî bilgi arasında bir uzlaşma sağlanabilmiştir. Bu uzlaşma, keşfi bilginin hakikatin batnî yönünü, naklî bilginin ise aynı hakikatin zahirî yönünü yansıttığı şeklindedir. Bu zeminde bir uzlaşma sağlanmış olmasına rağmen yine de zaman zaman şeriat ile tasavvuf arasında çatışmalar

⁵⁴³ Demir, 2005a, s. 60 – 61.

⁵⁴⁴ Demir, 2005a, s. 99.

⁵⁴⁵ Demir, 2005b, s. 224.

yaşanmıştır. Örneğin selefi akımı savunan âlimler tasavvuf öğretisini şiddetle eleştirmişlerdir.

Diğer yandan İmam Gazzâlî ve İbn el-Arabî gibi İslam Düşüncesi'nin şekillenmesinde önemli rol oynamış olan âlimlerin etkileri sayesinde Nakîl-Keşif veya diğer bir ifadeyle şariat-tasavvuf uzlaşısı, İslam Düşüncesi ve dolayısıyla Osmanlı Düşüncesi içerisinde benimsenmiştir.

2.1.3.c. Osmanlı Klasik Çağı'nda Epistemik Cemaatler

Osmanlı, ilim anlayışı ve sınıflandırması gibi İslam Uygarlığı'nda o dönemde halihazırda var olan epistemik cemaat yapısını da miras almıştır. Bu yapının en belirgin özelliği, yukarıda anlatılmış olan ilimlerin tasnifinden de anlaşılabilceği gibi, biri naklî ilimlerin diğeri ise aklî ilimlerin taraftarı olan iki unsurdan oluşmasıdır.⁵⁴⁶ Yukarıda da bahsedilmiş olduğu gibi, aklî ilimler ile naklî ilimleri uzlaştırma çabasının başarısız olması üzerine naklî ilimler ve bu ilimlerin savunucusu veya temsilcisi olan topluluk, aklî ilimlere dayanan topluluğu etkisizleştirerek epistemik cemaat içerisinde üstün bir konuma gelmiştir.⁵⁴⁷ Bunda gerek dine dayalı toplumsal yapının devamlılığı gerekse patrimoniyal yönetim tarzının ihtiyaçları belirleyici olmuştur.

Osmanlı epistemik cemaatini meydana getiren unsurlar altı grupta toplanabilmektedir. Bunlar fakihler, mütekellimler, mutasavvıflar, bilginler, filozoflar ve ediplerdir. Bunlardan ilk üçü dinî bilgi, diğeri üçü ise dünyevî bilgiyi temsil

⁵⁴⁶ Remzi Demir, "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Episteme ve Epistemik Cemaatler", *Historia* 1923, Sayı 3, Yaz 2017, s. 23.

⁵⁴⁷ Demir, Yaz 2017, s. 23.

etmektedirler. Bununla birlikte, bir kişinin birden fazla cemaat-topluluk içerisinde yer alması da mümkündür.⁵⁴⁸

Yukarıda sayılan cemaatler toplum içerisindeki konumlarına ve değerlerine göre eşit değildir. Hiyerarşik olarak en üstte bulunan cemaat fakihlerdir. Hiyerarşik olarak orta kademeleri oluşturan bilgi cemaatleri ise mütekellim ve mutasavvıflardır. Bu sıralamada ise en altta bilginler, filozoflar ve edipler bulunmaktadır.⁵⁴⁹

Sünnî-Hanefî fikhî çerçevesinde ya da paradigmasında faaliyet gösteren fakihler cemaati, Osmanlı Devleti'nin düzenli hukuki ve idari işlerini yürütmüşlerdir. Medreseler içerisinde yetişen ve böylelikle devamlılığını bu kurum ile sağlayan bu topluluk, devletin ilmiye ve hukuk teşkilatını oluşturmaktadır. Fakihler, aynı zamanda ilimlerin, yararlı-zararlı ayrımların şeri yönden denetleme imkanlarını ellerinde bulundurdıklarından, epistemik cemaatin diğer bileşenleri üzerinde bir baskı oluşturma ve bunların faaliyetlerini sınırlandırma imkanına sahip olmuşlardır.⁵⁵⁰

İkinci cemaat ise mütekellimlerdir. Sünnî-Eşarî kelamı paradigması çerçevesini benimsemiş olan mütekellimler, İmam Gazzâlî'nin eleştirileri doğrultusunda biçimlenmiş olan bir Aristotelesçiliği savunmuşlardır.⁵⁵¹ Bununla birlikte, Bırgivî Mehmed Efendi gibi düşünürler kelamın ancak “hasmı def” ve mezhebi isbât edecek kadar” bilinmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁵² Mütekellimler de fakihler gibi medreselerden yetişmekteydi.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Demir, Güz 2016, s. 280.

⁵⁴⁹ Demir, Güz 2016, s. 281.

⁵⁵⁰ Demir, Güz 2016, s. 284.

⁵⁵¹ Demir, Güz 2016, s. 289-290.

⁵⁵² Unan, 2010, s. 35.

⁵⁵³ Demir, Yaz 2017, s. 23.

Dinî bilgiyi temsil eden son topluluk ise mutasavvıflardır. Osmanlı mutasavvıfları arasında hâkim olan anlayış İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı olmuştur.⁵⁵⁴ Tekke ve dergahlarda faaliyet gösteren mutasavvıflar, Platon'un İslamileştirilmiş şekli olan bir öğretiyi savunmuşlardır.⁵⁵⁵ Selefi akımların tepkilerine rağmen, naklî bilgi ile keşfi bilginin uyumundan da kaynaklı olarak tasavvuf öğretileri Osmanlı düşünce hayatında genel olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte fakihler ve kadılar aracılığıyla denetim altında tutulmuşlardır.⁵⁵⁶

Dünyevî bilginin temsilcilerinden olan bilginler epistemik cemaatin bir diğer unsurunu oluşturmaktadır. Medreselerden yetişmiş âlimlerin yanı sıra hekimler, zanaatkarlar, denizciler, askerler ve mimarlar gibi meslek sahiplerinden oluşan bilginlerin yetişmesinde usta-çırak ilişkisi de önemli bir yet tutmaktadır.⁵⁵⁷ Bilginlerin yetiştirilmesinde hastane ve muvakkithane gibi kurumlar⁵⁵⁸ ve ayrıca Enderun Mektebi de etkili olmuştur.⁵⁵⁹ Bu topluluğun çalışmaları patrimoniyal sistemin amaçlarına ve hedeflerine hizmet ettiği ölçüde anlamlı, onun dışında ise anlamsız görülmüştür.⁵⁶⁰

Filozoflar ise yine İmam Gazzâlî eleştirisinden geçmiş bir İbn Sînâ öğretisini savunmuşlardır. XVI. yüzyıldan itibaren ise zaten iyi durumda olmayan felsefe faaliyetleri çökme noktasına gelmiştir. Son bilgi topluluğu, hem divan hem de halk

⁵⁵⁴Demir, Güz 2016, s. 292.

⁵⁵⁵ Demir, Yaz 2017, s. 23.

⁵⁵⁶ Demir, Güz 2016, s. 293.

⁵⁵⁷ Remzi Demir, *Bilim ve Toplum*, İstanbul 2017, s. 87.

⁵⁵⁸ Demir, Güz 2016, s. 294-298.

⁵⁵⁹ Demir, Yaz 2017, s.23.

⁵⁶⁰ Demir, Güz 2016, s. 297. Örneğin Bırgıvî Mehmed Efendi'ye göre astronomi ilmi de ancak namaz vakitlerini ve kible yönünü belirleyecek kadar öğrenilmeliydi. Bkz. Unan, 2010, s. 35.

edebiyatı alanında faaliyet göstermiş olan ediplerdir.⁵⁶¹ Gerek filozoflar gerekse edipler kurumsal bir eğitim olanağından yoksundurlar.

Yukarıda kısaca anlatılmış olan Osmanlı epistemik cemaat yapısında, ilmi çalışmaların hukuki çerçevesini fakihler, itikadî sınırları ise mütekellim ile mutasavvıflar belirlemişlerdir. Bu yapıda, dünyevî bilginin temsilcilerinin faaliyetleri ise belirlenen konumunda olmuştur.⁵⁶² Epistemik cemaatin dünya görüşü kısaca özetlenecek olursa bunun Hanefî fihına dayanan, Eşarî kelamı ve vahdet-i vücud anlayışı ile sınırlandırılan ve patrimonial bir yönetim sisteminin hizmetinde ve bunun ihtiyaçları doğrultusunda bilgi üreten bir yapı olduğu görülecektir.

Naklî ilimlerin temsilcilerinin doğrudan müdahalelerinin yanı sıra aklî ilim çalışmaları üzerine dolaylı etkileri de olmuştur. Bunlardan bir tanesi fıkıh alanında içtihat kapılarının kapandığı yönündeki görüştür. Bu anlayış hukuk ilminin gelişmesini engellemiş, aynı zamanda diğer bilgi alanlarında da benzer bir inanca yol açarak tahlilin önünü kapatıp taklidin yaygınlaşmasına sebep olmuştur.⁵⁶³ Ayrıca naklî ilimlerin ağırlık kazanması, bunların yöntemi olan kitaba başvurma anlayışı aklî ilimlere de yansımıştır. Bunun sonucunda ise geçmiş âlimlere başvurma ve bunları esas kabul etme anlayışı, yani skolastik bir anlayış hakîm olmuştur.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ Demir, Güz 2016, s. 299-302.

⁵⁶² Demir, Güz 2016, s. 305.

⁵⁶³ Demir, Güz 2016, s. 283.

⁵⁶⁴ Demir, 2017, s. 25.

2.1.3.ç. Osmanlı Düşüncesi'nde Doğa Bilimlerinin Kuramsal Çerçevesi⁵⁶⁵

Uygarlıkların bilimsel ve düşünsel etkinliklerini sınırlayan, bunları yönlendiren aynı zamanda bilgi üretme yöntemlerini belirleyen bir kuramsal çerçeve ya da paradigma bulunmaktadır. Bu çerçeve, o uygarlık içerisindeki bilginlerin, düşünürlerin ilim ya da bilim adamlarının bilgi nesnelere bakışlarını belirlemekte ve onların düşünüş şekillerini bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde sınırlamaktadır. Bu sınırlama, araştırma konusuna ilişkin sorular sorulardan bu sorulara cevap ararken kullanılacak yöntemlere kadar olan bütün süreçleri belirlemektedir. Dolayısıyla bir kuramsal çerçeve aynı zamanda o topluluğun bilim anlayışının da önemli bir unsurudur.

Osmanlı klasik döneminin epistemik cemaatinin doğaya bakışını belirleyen ve bu bakışa hâkim olan kuramsal çerçeve Osmanlı düşünürlerinin ortaya koydukları bir çerçeve değil, Antik Yunan Uygarlığı tarafından üretilmiş olan ve sonrasında Müslüman düşünür ve bilginler tarafından İslam inancına uyarlanıp geliştirilmiş olan bir kuramsal çerçevedir. Bu çerçevenin temeli fizik ve canlı bilimleri alanında Aristoteles'in, astronomi alanında Batlamyus'un ve tıp alanında ise Galenos'un kuram ve görüşlerine dayanmaktadır.⁵⁶⁶

Yukarıda belirtilmiş olan kuramların Osmanlı bilginleri tarafından kabul edilmiş olması bunların, ne bu üç bilginin görüşlerinden başka herhangi bir şeyi kabul etmedikleri ne de bunları bütünüyle kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

Osmanlı düşünürleri, yaptıkları çalışmalar ve yazdıkları eserlerle bu kuramları daha da geliştirmişler ve önemli katkılarda bulunmuşlardır. Örneğin astronomi alanında

⁵⁶⁵ Bu kısım Remzi Demir'in *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı* adlı eserine dayanılarak yazılmıştır. Bkz. Demir, 2014.

⁵⁶⁶ Aristoteles, Batlamyus ve Galenos'un kuramlarına burada değinmeye gerek görülmemiştir. Bu kuramları inceleyenler bkz. Demir, 2014, s. 12-13.

Osmanlı bilginleri yeni gözlemler yapmış ve Batlamyus kuramını geliştirmişler fakat yer-merkezli anlayışın dışına çıkmamışlardır.

Katkı sunmuş olmakla birlikte, Osmanlı düşünürleri, aslında kendilerinden önceki İslam bilginleri gibi, Aristoteles, Batlamyus ve Galenos tarafından sınırları çizilmiş olan çerçevenin içerisinde kalmışlardır.

Antik Yunan filozoflarının geliştirdikleri kuramların çerçevesinin yanı sıra gerek Osmanlı düşünürlerinin gerekse bunlardan önceki İslam bilginlerinin doğaya ilişkin bakışlarını sınırlayan bir unsur ise bunların doğaya kendi başına değerli ve araştırılması gereken bir şey olarak bakmak yerine, doğayı sadece “yaratılanların bilgisinden yaratana bilgisine” ulaşmak için bir araç olarak görmüş olmalarıdır. Bunun sonucu ise doğaya ilişkin konularda neden sorusunun göz ardı edilip niçin sorusuna yoğunlaşılması olmuştur.

Diğer yandan, Batlamyus’un yer-merkezli evren modeli ile de uyumlu olan⁵⁶⁷ ve İslam inancında ifadesini ‘Eşref-i Mahlukat’ anlayışında bulan antroposentrik düşünüşün, yukarıda ifade edilen İslam bilginlerinin doğaya bakışı ile birlikte zooloji ve botanik çalışmalarını da etkilemiştir. İslam Uygarlığı’nda ve dolayısıyla onun bir uzantısı olan Osmanlı’da zooloji ve botanik çalışmaları genel olarak betimleyici bir tarza sahip olmuşlar ve hayvan ve bitkilerin insan hayatındaki yerine büyük önem vermişlerdir.⁵⁶⁸ Bu görüşü şekillendiren ve onun devamlılığını sağlayan etmen ise

⁵⁶⁷ Batlamyus’un evren modelinde, daha önce de belirtildiği gibi, insanın yaşadığı yer-yüzü evrenin merkezinde yer almaktadır.

⁵⁶⁸ İslam zoolojisi içerisinde en kapsamlı eser olarak kabul edilebilecek olan Demiri’nin *Hayatu’l-Hayevan* adlı eserinde her bir hayvan farklı bir madde olarak ele alınmış ve burada bu hayvanın yenilip-yenilemeyeceği, ilaç yapımında kullanılması, rüyada görülmesi halinde nasıl yorumlanması gerektiği gibi konularda ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

doğadaki bütün varlıkların, ya da bütün yaratılanların, bir yaratılma nedenlerinin bulunduğu ve bu nedenin en nihayetinde insan için olduğu şeklindeki anlayıştır.

İslam bilginlerinin doğaya ilişkin bilimsel çalışmalarını sınırlandıran bir diğer etmen ise doğaya ilişkin modellemelerin ve doğa yasaları kavramının İslam inancıyla uyumsuzluğu olmuştur. İslam'a göre, Tanrı her an doğayı yeniden ve farklı bir şekilde tasarlayabilir ve o ana kadar geçerli doğa yasalarını bir anlığına ortadan kaldırabilir - mucizeler- ya da tamamen değiştirebilir. Bundan dolayı, doğa oluşumlarına ilişkin modeller ve daima geçerli doğa yasaları anlamsız olmuştur. Bununla birlikte, İslam düşüncüsü içerisinde 'Adetullah - Allah'ın adeti' olarak ifade edilen bir anlayış da vardır. Buna göre Tanrı, istediği an doğanın düzenini değiştirme kudretine sahiptir ancak bunun için bir neden bulunmadığı ve bulunamayacağı için⁵⁶⁹ doğa düzeni yaratıldığı gibi kalacaktır. Ancak bu anlayış İslam düşünürleri arasında yeterince yaygınlık kazanmamıştır.

Bu dönemin bilginlerinin bilgi üretme yöntemine bakılacak olursa, tıpkı modern bilimin ortaya çıkışına kadar Batı'da da kullanılan yöntem olduğu görülecektir. Bu yöntemler Aristoteles Mantığı, sınırlı gözlem ve deney ve Kutsal Kitap'a başvurma olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda, bir önceki alt başlıkta da ifade edildiği gibi bu dönemin hâkim yöntemlerinden biri geçmiş zamanların önemli düşünür ve bilginlerinin eserlerine başvurmadır.

⁵⁶⁹ Böyle bir nedenin varlığı veya ortaya çıkması da Tanrı'nın kudretini sınırlandıracağından bu mümkün değildir.

Osmanlı bilginlerinin doğaya bakışlarında bir diğer önemli husus ise, bunların doğayı dönüştürmek gibi bir amaçtan ziyade onu betimlemek ve bu betimlemeyi de Allah'ı, yaratılanlar üzerinden tanımak ve bilmek gibi bir hedeflerinin var olmasıdır.⁵⁷⁰

2.2. Osmanlı Klasik Düzeninin Bozulması ve Modernleşme

Her ne kadar Osmanlı'da modernleşme veya başka bir tabirle Batılılaşma çabaları III. Selim'le başlamış olsa da çalışmanın bu kısmında incelemenin XVII. yüzyıldan başlatılması uygun görülmüştür. Bunun gerekçesi ise Osmanlı Devleti'nin gerek siyasal gerek sosyo-ekonomik gerekse ilmî yapısında bozulmaların anılan yüzyıldan itibaren belirmeye başlamış olmasıdır.⁵⁷¹ Bundan belki de daha önemlisi ise Nizâm-ı Âlem'de aksaklıkların belirmeye başlamasının, dönemin bazı düşünürleri tarafından fark edilmiş olmasıdır. Bu dönemde devlet düzenindeki aksaklıkların ve bozulmalarının temeli, kanunların tam uygulanmaması, yolsuzluk, basiretsiz yöneticiler vs. olarak görülmüş, önlemler ise yine bu çerçevede alınmaya yani Nizâm-ı Âlem'in yeniden kurulmasına çalışılmıştır. Başka bir tabirle, çözüm geleneksel düzene dönme⁵⁷² olarak görülmüştür.

Batı'yı inceleme ve en azından askerî konularda bazı uygulamalarını alma gibi bir fikir ise ancak 1699 Karlofça Antlaşması sonrasında düşünülmüştür. Bu antlaşma ile Osmanlı Devleti ilk kez büyük çapta toprak kaybetmiş ve askerî açıdan Avrupa orduları ile başa çıkamadığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine XVIII. yüzyılda başta ordu ile ilgili

⁵⁷⁰ Remzi Demir, *Nerede Hata Yaptık?*, İstanbul 2015, s. 65.

⁵⁷¹ Berkes *Türkiye'de Çağdaşlaşma* başlıklı eserinde geleneksel düzenin bozulmasının ilk 1595 yılında görüldüğünü belirtmektedir. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyuş, İstanbul 2007, s. 42

⁵⁷² Berkes, s. 42.

olmak üzere yenileşme çabalarına girişilmiştir, fakat bu girişimler sürekli ve tutarlı olarak ele alınmamış ve bundan dolayı da istenen hedeflere pek ulaşamamıştır. Bu döneme hâkim olan anlayış Batı'nın, başta askerî alanda geliştirmiş olduğu bazı teknik ve kurumsal yeniliklerini alıp, uygulamak olmuştur. Bununla birlikte, yenileşme ve ıslahat henüz kapsamlı bir Batılılaşma ya da modernleşme boyutunda olmamıştır. Batı'da belirli bir olgunluğa erişmiş olan modern bilim konusunda ise herhangi bir girişimde bulunulmamış, daha da ötesi, Batı'nın Osmanlı'yı yenebilecek bir güce ulaşmasında modern bilim ve genel olarak modern kurumların rolü olduğu düşünülememiştir.

Ancak yüzyılın sonuna doğru ve XIX. yüzyıl boyunca yenileşme ya da modernleşme çabaları daha sistemli bir hale gelmiş ve hızlanmıştır. XIX. yüzyıl bu bağlamda, Osmanlı Devleti içerisinde hem devlet düzeni hem de ilmî açısından 'Yeni' ya da 'Modern'in, 'Eski' ya da 'Geleneksel'in karşısında güçlendiği ve yer yer geleneksel yapının tasfiye edilmeye başlandığı bir yüzyıl olmuştur.⁵⁷³

XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonunda Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam eden ve devletin yıkılışından sonra kurulan çağdaş cumhuriyetin temellerini hazırlamış olan modernleşme süreci Osmanlı Devleti'nde kendiliğinden, toplumun iç dinamiklerinin doğal bir sonucu gelişen veya Padişah ya da devletin ileri gelenleri tarafından keyfi olarak ya da Batı ile basit bir etkileşim sonucu başlatılan bir süreç değildir. Bu süreçte tabii ki başta Padişah olmak üzere devlet erkânının modernleşme sürecinin gidişatı, hızı, yönelimi ve uygulanış biçimi üzerinde etkisi vardı ve bu bağlamda modernleşme hamlelerinin başarısı dahi bunlara bağlıydı. Fakat, burada vurgulanması gereken nokta, Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda hem mali hem idari

⁵⁷³ Örneğin, geleneksel yapının en önemli kurumlarından olan ve XVIII. yüzyılda bazı ıslahat çalışmalarına şiddetle direnmiş olan Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında tasfiyesi.

hem de askerî açıdan bir krize girdiği⁵⁷⁴ ve bu krizden dolayı sonraki yüzyıldan itibaren başta Avrupa devletleriyle rekabetinde zorlanmaya ve toprak kaybetmeye başladığı gerçeğidir. Modernleşme hamleleri ise işte bu kötü gidişatı durdurup, devleti eski zamanlardaki gibi yeniden güçlü hale getirmeyi hedeflemiştir.

Bu sebeple, Osmanlı modernleşme süreci daha yakından incelenecek olursa, ilk hamlelerin doğrudan askerî alanda yapıldığı görülecektir. Erken dönem modernleşme çabalarının görülebildiği diğer bir alan ise devletin idari mekanizmasındaki yenileşme girişimleridir. Bilim, felsefe, sanat gibi alanlarda ise modernleşme hareketleri ancak çok daha sonraki dönemlerde başlayacaktır. Modernleşmenin bu seyri, reform ve düzenlemelerin toplumun iç dinamikleri sonucu değil de doğrudan devletin içine düştüğü zor duruma bir çare bulma ve devleti kurtarma amacıyla yapıldığını göstermektedir.

Bununla birlikte, askerî alanda başlayıp idare mekanizmasıyla devam eden modernleşme süreci bu alanlarda kullanılan yeni teknolojilerin de Osmanlı hayatına girmesine yol açmıştır. Bu ise, ilk başta bu yeni teknolojilere uygun askerî okulların ve başta askerî ihtiyaçları karşılamak için kurulmuş olan tıbbiyelerin açılmasını beraberinde getirmiştir. Bu okullar sayesinde modern bilimsel bilgiler Osmanlı düşüncesine girmeye başlamıştır. İlerleyen süreçle birlikte, sadece askerî ve idari alanda gerçekleştirilen modernleşmenin yeterli olmayacağını anlaşılmaya ve sınırlı dahi olsa modernleşmenin hayatın bir alanında başlamış olmasının öbür alanları da etkilemesiyle modernleşme toplumsal hayatın her alanına adım atmıştır.

⁵⁷⁴ Bkz. Suraiya Faroqhi, “Krizler ve Değişim 1590-1699”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Editör: Halil İnalcık ve Donald Quartaert, Cilt 2, İstanbul 2006, s. 545 – 548.

Askerî okullarla modern bilimsel bilgi girmeye başlamış olsa da bu, modern bilimsel bir anlayışın, ya da modern bilim paradigmasının, halihazırda Osmanlı Klasik Çağı'nda oluşmuş olan ve halen genel kabul gören paradigmayı yıkıp onun yerini almasını gerektirmemiştir. Paradigmanın ve geleneksel Osmanlı düşüncesinin değişmesi ise ancak daha sonraki dönemde, XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır.

Osmanlı Devleti modernleşmesinin yukarıda kısaca belirtilmiş olan bu özelliği, aynı zamanda iki önemli sonuca yol açmıştır. Bunlardan birincisi, ilk modern okulların askerî okullar ve tıp okulları olması sebebiyle, modernleşmenin ileri aşamalarında sürecin lokomotif rolünü üstlenen kesimler bu okullardan yetişmiş subay ve hekimler olmuşlardır. İkinci nokta ise, modern bilginin ve sonrasında modern bilim anlayışının bu sözü edilen okullarla Osmanlıya girişi esnasında ve sonrasında hala geleneksel ilmiye teşkilatı varlığını sürdürdüğü için ikili bir yapının ortaya çıkmış olmasıdır. Bir yandan modern bilimin temsilcileri ve savunucuları diğer yandan ise geleneksel ilim adamları aynı zamanda düşünce hayatı üzerinde etkide bulunmuşlardır. Bu ikilik, Cumhuriyet döneminde Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesine kadar sürmüştür.

2.2.1. Siyasi, Hukuki ve İktisadi Yapı

Çalışmanın bu kısmında, dönemin uzunluğu ve konunun geniş kapsamından dolayı, anlaşılmayı kolaylaştırmak için modernleşme süreci yüzyıllara ayrılarak anlatılacaktır. Her yüzyıl içerisinde ise siyasi olaylar, toplumsal yapı ve askerî, hukuki ve iktisadi alanda yapılan girişimler anlatılacaktır. Buradaki anlatım, çalışmanın asıl ilgi alanı düşünce tarihi olmasından dolayı ancak bir özet niteliğinde olacaktır.

2.2.1.a. XVII. Yüzyıl⁵⁷⁵

Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında, önceki yüzyıllarda bariz olan üstünlüğünün azaldığının bir göstergesi XVII. yüzyılın başında Avusturya ile yapılmış olan Zıttorok Antlaşması'ndaki bazı maddelerdir. 1606 yılında imzalanan bu antlaşma, daha önce Osmanlı Devleti'nin sadrazamına denk sayılan Avusturya arşidükünün bundan sonra Osmanlı padişahına eşit sayılmasına ilişkin bir madde içermektedir. Böylece 1533 yılında hukuken ve protokol açısından elde edilmiş olan Osmanlı üstünlüğü kaybedilmiştir.

Askerî alanda aslında Osmanlı Devleti daha önce de Batı'nın bilimsel yöntemlerinin uygulamalarıyla karşılaşmış ve yenilmiştir. 1537'de Korfu ve 1565'te Malta'yı kuşatmış fakat alamamıştır. Osmanlı Devleti ya deniz savaşlarını ikinci derece savaş alanı kabul ettiğinden ya da bu yenilgilerden sonra yine zaferler kazandığından dolayı fazla üzerinde durmamıştır.⁵⁷⁶ Önceki yüzyıllarda sahip oldukları mutlak askerî üstünlüğünü sorgulaması ise Avrupa'nın karşısında ilk kez zorlandığı Girit'in fethi (1645 – 1669) sonrasına rastlamaktadır.⁵⁷⁷ Askerî açıdan zayıflığının ortaya çıkması ise ancak 1683 yılında 2. Viyana kuşatması bozgunuyla olmuştur.⁵⁷⁸ 1699 tarihli Karlofça Antlaşması ve 1770 İstanbul Antlaşması ile Osmanlı Devleti ilk kez büyük çapta toprak

⁵⁷⁵ XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde iktidar ve bilim ilişkileri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Cüneyt Coşkun, "XVII. yüzyıl Osmanlı'da İktidar-Bilim İlişkisi", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], Sayı 50, Erzurum 2013, s. 229-240.

⁵⁷⁶ Ergun Türkcan, *Dünya'da ve Türkiye'de Bilim, Teknoloji ve Politika*, İstanbul 2009, s. 342.

⁵⁷⁷ Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğunda Askerî Sahada Yenileşme Döneminin Başlangıcı", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, Yayına Hazırlayan: F. Günergun, İstanbul 1995, s. 209.

⁵⁷⁸ Mustafa Kaçar, "Türkiye'de Modernleşmenin Öncü Kurumları", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 19, 2009/2, s. 128.

kaybetmiş, diğer yandan da Osmanlı yöneticileri birçok konuda Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁵⁷⁹

XVII. yüzyıl Osmanlı toplumsal hareketlerine göz atılacak olursa, bir önceki yüzyılın sonlarından itibaren çok sayıda ayaklanma ve isyan hareketinin meydana geldiği görülecektir. Bunlar arasında 1590-1610 arasındaki Canbulad isyanı, 1613-1635 arasındaki Ma'noşlu Fahreddin isyanı, 1623 yılındaki Abaza Mehmed Paşa isyanı sayılabilir⁵⁸⁰. Bu dönemde ayrıca Saray çevresinden çeşitli üst düzey yöneticilerin oluşturdukları hizipler, başkentte bulunan yeniçeri veya sipahilerle ittifaklar kurup devlet yönetimi üzerinde etkili olabilmışlerdir.⁵⁸¹ Gerek Anadolu'daki gerekse Osmanlı sarayındaki kargaşaya 1654 yılında olağanüstü yetkilerle sadrazamlık görevine gelen Köprülü Mehmed Paşa son vermiştir.

XVII. yüzyılda askerî yapılanmada da bazı değişiklikler olmuştur. Savaşlarda artan bir şekilde top ve ateşli silah kullanımı ister istemez merkezi profesyonel bir orduyu zorunlu hale getirmiştir. Bunun sonucunda da geleneksel olarak ağırlığı tımarlı sipahilerin oluşturduğu Osmanlı ordusu yerini, daha büyük ve kalabalık merkezi bir orduya bırakmaya başlamıştır. Bu da doğal olarak ödemeleri nakit yerine tımar ile yapılan sipahilere göre devlet bütçesi üzerindeki yükü arttırmıştır.⁵⁸² Hem artan harcamalardan dolayı hem de coğrafi keşifler sonrasında oluşan yeni ticaret yollarından kaynaklı olarak Osmanlı Devleti'nin gelirlerinin azalmasının bütçe üzerindeki olumsuz

⁵⁷⁹ Kaçar, 2009/2, s. 128. Ortaylı da Karlofça Antlaşması'nı Osmanlı'nın batıya açılmasının başlangıcı olarak değerlendirmektedir. Bkz. Ortaylı, 2016c, s. 117.

⁵⁸⁰ Sayılanların dışında da, bu dönemde Osmanlı Devleti'ni çeşitli derecelerde etkilemiş çok sayıda isyan ve ayaklanma meydana gelmiştir. En başta XVI. yüzyılda başlamış olan Celali isyanları bu yüzyılda da devam etmiştir. Gerek bu ayaklanmaların boyutları, hedefleri ve sonuçları gerekse nedenleri konumuz açısından belirleyici olmadığından burada anlatılmayacaktır. Adı geçen isyan ve ayaklanmaların anılmasındaki neden, XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sürecin daha iyi kavranmasını sağlamaktır. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Faroqhi, s. 546-551.

⁵⁸¹ Faroqhi, s. 546.

⁵⁸² Lewis, s. 44-45

etkisini ve nakit ihtiyacını karşılayabilmek için iltizam sistemi eskiden tımar sisteminin uygulandığı bölgelere de genişletilmiştir. Bu yoldan tımar sisteminin bozulması bir yandan tarım üretiminin, dolayısıyla da tarımdan elde edilen gelirlerin düşmesine sebep olmuştur. Tımar sisteminin çöküşünün ve yerine iltizam sistemine geçiş ile birlikte, ilk başta kısa zaman dilimleri için verilen iltizamların zamanla mültezimlere ömür boyu ve sonrasında da babadan oğula miras yoluyla bırakılabilir hale gelmesi, merkezi iktidarın yerellerdeki gücünün zayıflamasına ve bir nevi feodalleşmeye yol açmıştır.⁵⁸³ Sonraki yüzyıllarda siyasi güç olarak ortaya çıkan ayanların ekonomik temelleri iltizam sistemine dayanmaktadır.

XVII. yüzyıl Osmanlı Devlet sistemi içerisinde belirtilmesi gereken diğer bir önemli değişiklik devşirme sisteminin gerilemesi ve sonrasında terk edilmesidir. Bunun sonucu olarak devletin yönetiminde ve Osmanlı kültüründe Anadolu Türklüğü öne çıkmaya başlamıştır.⁵⁸⁴

Osmanlı İmparatorluğu'nun XVII. yüzyılda açıkça gözlemlenebilen gerilemesinin nedenlerinden bazılarını yukarıda değinilmiştir. Kısaca bunlar askerî alanda Avrupa'nın üstün duruma gelmesi ve dolayısıyla fetihlerin durması, batı Akdeniz'de Avrupalıların üstünlüğü ele geçirmeleri, iç kargaşalıklar, sarayda hizip çatışmaları, büyüyen merkezi ordunun artan masrafı, tımar sisteminin bozulması ve onun yerine uygulanmaya başlanan iltizam sisteminin istenen sonucu tam olarak vermemesinin yanı sıra merkezi iktidarın gücünü zayıflatacak şekilde bir feodalleşmenin önünü açması, Osmanlı'nın denetimi altında bulunan ticaret yollarının coğrafi keşiflere bağlı olarak önemini yitirmesi, medrese sisteminde artan bozukluklara

⁵⁸³ Lewis, s. 601

⁵⁸⁴ Ortaylı, 2016b, s. 69-70.

bağlı olarak yeterli donanımına sahip olmayan kişilerin yönetim kademelerine gelmeleri olarak sayılabilir.⁵⁸⁵

2.2.1.b. XVIII. Yüzyıl

1699 Karlofça Antlaşması Osmanlı İmparatorluğu yönetici kademelerinde ne kadar olumsuz bir etki yaratmış olursa olsun sonraki yıllarda, bu antlaşma ile elden çıkan bazı önemli toprakların geri alınması, önceki yenilgilerin sebebinin devletin zayıflığından ziyade ordu kumandanlarının taktiksel hatalarından kaynaklandığı değerlendirilmesine yol açmıştır.⁵⁸⁶

Fakat 1715-1718 yılları arasında, Osmanlı İmparatorluğu ile Avusturya - Venedik savaşına son veren 1718 tarihli Pasarofça Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Venedik'ten toprak almış olsa da Avusturya'ya toprak kaybetmiş ve daha da önemlisi, savaş alanında Avrupa orduları karşısında tekrar yenilmiştir.

Pasarofça Antlaşması'nı izleyen yıllarda Osmanlı Devleti Lale Devri olarak adlandırılan ve 1730 yılına kadar süren bir barış dönemi geçirmiştir. Bu dönemde Avrupa'nın üstünlüğü ve model olarak alınabilirliği fikri ağırlık kazanmıştır.⁵⁸⁷ Lale Devri olarak adlandırılan dönemin belki de en belirleyici özelliği Saray ve üst düzey devlet yöneticilerinin Avrupa'ya ve Avrupa kültürüne duymaya başladıkları merak olabilir.⁵⁸⁸ Bu merak sadece devletin eski gücüne tekrar ulaşması için gerekli ıslahatları ve düzenlemeleri öğrenmeye yönelmekle kalmamış, Avrupa'nın kültür hayatına da yönelmiştir.

⁵⁸⁵ Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Lewis, s. 33-37.

⁵⁸⁶ Kaçar, 2009/2, s. 133.

⁵⁸⁷ Ahmet Karaçavuş, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 2.

⁵⁸⁸ Kaçar, 2009/2, s. 134.

Bu amaçla dönemin sadrazamı Damat İbrahim Paşa (1660 – 1730) Yirmisekiz Mehmed Çelebi’yi (ö. 1732) büyükelçi olarak 1720 yılında Paris’e göndermiştir. İlk kez devamlı bir büyükelçi olarak ülke dışına çıkan Yirmisekiz Mehmed Çelebi’nin görevi “uygarlık ve eğitimin vasıtalarını baştan aşağıya inceleme ve Türkiye’de uygulanabilir olanları rapor etme”⁵⁸⁹ olarak belirlenmiştir. 1721 yılında İstanbul’a dönüşünden sonra yazdığı sefaretnameyi Sultan III. Ahmed’e sunmuştur. Bu sefaretname, Osmanlı açısından Batı’ya açılan ilk pencere olmuştur.⁵⁹⁰

Gerek bu sefaretnamenin gerekse Avrupalı sefirlerle artan temasın sonucu Osmanlı elitleri arasında Avrupalı bir yaşam tarzı, lüks ve sefahat düşkünlüğü baş göstermiştir. Bu devir 1730 tarihindeki Patrona Halil İsyanı’na kadar devam etmiştir. İsyancılar, kendileri ve halkın geneli ekonomik sıkıntı çekerken Saray çevresinin harcamalarını israf olarak görmüşler ve ayaklanarak bu safahattan sorumlu tuttıkları III. Ahmed’i tahttan indirip yerine I. Mahmud’u geçirmişler, Sadrazam Damat İbrahim Paşa’nın ise idam edilmesini sağlamışlardır.

XVIII. yüzyılın ilerleyen yıllarında da yine Osmanlı-Avusturya ve Osmanlı-Rusya savaşları yaşanmıştır. Bunlar 1735-1739 savaşı, 1768-1774 savaşı ve 1787-1792 savaşıdır. Bu yüzyılda Osmanlı-İran savaşları da olmuştur fakat bunlar ciddi sınır değişikliklerine yol açmamış ya da önemli siyasi sonuçlar doğurmamıştır.

1768 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşında Rusya’nın Osmanlı ordularını ezmesi, Rus donanmasının Akdeniz’e inip 1770 Çeşme’de Osmanlı donanmasını

⁵⁸⁹ Lewis, s. 65.

⁵⁹⁰ Hüseyin G. Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839), *Türkiye Tarihi 3 – Osmanlı Devleti 1600-1908*, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul 1988b, s. 279.

yenmesiyle Anadolu sahillerini tehdit eder hale gelmesi ve savaşa son veren 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması Osmanlı'da yeni bir utanç dalgasına yol açmıştır.⁵⁹¹

XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti için başka bir savaş ve işgal ile son bulmuştur. 1798 yılında Napoleon'un Fransa'sı, Mısır'ı işgal etmiştir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti Fransa'ya karşı hem İngiltere hem de Rusya ile ittifak antlaşmaları yapmıştır.⁵⁹² Mısır'ı işgal etmekteki asıl amacı İngiltere'nin sömürgelerine giden yolu kapatmak olan Napoleon'un bu hamlesiyle aslında Osmanlı Devleti Avrupalı güçlerin savaş alanı haline gelmiştir.⁵⁹³

XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde neler yaşandığına da bakmak gerekmektedir. XVIII. yüzyılda da bir önceki yüzyılda olduğu gibi ayaklanma ve isyanlar görülmektedir. Fakat bu dönemde görülen isyan ve ayaklanmaların nitelikleri XVII. yüzyılın genellikle başkentin dışında geniş coğrafya ve halk kitlelerini kapsayan isyanlarından nitelik olarak farklıdır.

Yüzyılın ilk isyan hareketi 1703 yılında meydana gelmiş ve Edirne Vakası olarak adlandırılmıştır. İsyanın sonucunda Sultan II. Mustafa tahttan çekilip yerini III. Ahmed'e bırakmak zorunda kalmıştır.

XVIII. yüzyılın ikinci ayaklanması ise Halil isyanıdır. Yukarıda da kısaca değinilmiş olan bu isyan Lale Devri uygulamalarına, daha doğrusu dönemin yöneticilerinin zevk ve lüks düşkünlüğüne karşı bir tepki hareketi olarak ortaya

⁵⁹¹ Lewis, s. 53.

⁵⁹² Kemal Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, İstanbul 2014, s. 22-23.

⁵⁹³ Berkes, s. 4.

çıkıştır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'ndeki ilk Batılılaşma hareketi⁵⁹⁴ olarak da ifade edilebilecek olan Lale Devri'ne karşı bir tepki, yani Batıcılığa karşı ilk tepki olarak da değerlendirilmelidir.⁵⁹⁵

Osmanlı Devleti'nin toprak düzenine bakılacak olursa, XVII. yüzyılda başlamış olan feodalleşme eğiliminin devam ettiğini ve hatta yerel iktidar odaklarının, XVIII. yüzyıla "Ayanlar Çağı"⁵⁹⁶ denmesini haklı gösterecek ölçüde güçlendiği görülmektedir.

XVIII. yüzyılın dış ve iç siyasi gelişmeleri anlatıldıktan sonra bu dönemde yapılan ıslahat girişimleri değerlendirilebilir. XVIII. yüzyılın yaklaşık ilk yirmi yılında Osmanlılar, bir yenileşme çabasından çok⁵⁹⁷, eski düzendeki aksaklıkları gidermeye yönelik ıslahatlar yapmaya çalışmışlardır. Ancak 1718 yılındaki Pasarofça ile sonuçlanan ağır yenilgiden sonra Osmanlı yöneticilerinin batıya bakışında bir değişiklik olmuş ve batının model olarak alınabileceği düşünölmeye başlanmıştır.

Pasarofça'dan sonraki yıllarda, yukarıda da kısaca değinilen Lale Devri olarak adlandırılan 12 yıllık bir dönem yaşanmıştır. Lale Devri sadece Saray'ın lüks içerisinde yaşadığı bir israf dönemi değildir. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin geleceği ve modernleşme süreci açısından çok önemli bir gelişme, Yirmisekiz Mehmed Çelebi ile birlikte Paris'e gitmiş olan ve burada gördüğü önemli yenilikleri Osmanlıya getirmek

⁵⁹⁴ Nurettin Şazi Kösemihal, "Batı Uygarlığı ve Biz", *Batılılaşma veya Çağdaşlaşma*, Derleyen: Ahmet Köklügiller, Editör: Deniz Saraç, İstanbul 2009, s. 54.

⁵⁹⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 2017, s. 10

⁵⁹⁶ Bruce McGowan, "Âyanlar Çağı, 1699-1812", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, Editör: Halil İnalçık, Donald Quartaert, İstanbul 2006, s. 764.

⁵⁹⁷ Yenileşme yerine eski düzenin aksaklıklarının giderilmesi düşüncesinin devam etme nedenleri arasında Avrupa karşısındaki yenilgilerin yanı sıra Prut gibi zaferlerin de elde edilmiş olması görölebilir.

için çabalayan oğlu Mehmed Said Efendi'nin İbrahim Müteferrika ile birlikte ilk Osmanlı matbaasını kurması olmuştur.⁵⁹⁸

Osmanlı Devleti'nde batı tarzı askerî birlik kurulması ve yabancı uzmanlar tarafından subay yetiştirilmesine ilişkin ilk öneri 1716 yılında yapılmıştır. Bir Fransız subayı olan de Rochefort, Osmanlı ordusunda batı tarzı eğitim almış ve yabancılardan oluşan bir mühendis-subay birliği kurulmasını önermiştir.⁵⁹⁹ Bu öneriden bir sonuç çıkmamıştır.

Batı tarzı eğitim ve tekniğin askerî alandaki ilk uygulaması ise ancak Patrona Halil ayaklanmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu dönemdeki modernleşme girişimleri Osmanlı Devleti'nin kendi tarih ve kültür çerçevesi içerisinde gerçekleşen askerî modernleşme hamleleri olmuştur.⁶⁰⁰

I. Mahmud, Lale Devri'nde başlayan ordudaki yenileşme hareketlerini daha radikal olarak ele almıştır. Ona göre, Avrupa ordularını yenebilmek için ordunun Avrupa tarzında yenilenmesi gerekmektedir.⁶⁰¹ Bu amaçla Avrupa'dan savaş uzmanları ve generallerin davet edilmesi düşünülmüştür.⁶⁰²

⁵⁹⁸ Osmanlı Devleti'nde bu tarihten önce de faaliyet gösteren matbaalar bulunmaktadır fakat bunlar gayrimüslim azınlıkların kurdukları ve Arapça ve Türkçe dışındaki dillerde kitaplar basan matbaalardır. Bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara 2002, s. 21. İlk Osmanlı matbaasına ilişkin bilgi "Modern Okulların Kurulması ve Modern Bilgi'nin Osmanlıya Girişi" başlığı altında verilmiştir.

⁵⁹⁹ Lewis, s. 65. Berkes'e göre bu basit bir askerî reform önerisi değildir. Aslen Fransız bir Protestan (Huguenot) olan de Rochefort, Fransa'da Katolik kilisesinin baskıları üzerine yerleşebilecekleri bir yer arayan Huguenot'ların bir temsilcisi konumundaydı. De Rochefort, Osmanlı'da, Eflak veya Boğdan ya da başka bir yerde yerleşmek karşılığı, batı tarzı birlikler kurup eğitmeyi ve ayrıca Osmanlı'nın içinde bulunduğu malî bunalıma çözüm olarak yerli hammaddeleri değerlendirmek ve işlemek amacıyla sanayi kurmayı önermişlerdir. Bkz. Berkes, s. 46-48. Ayrıca Nizâm-ı Cedîd'in terim olarak değilse bile kavram olarak kökeni de Rochefort'un önerisinde bulunmaktadır. Bkz. Berkes, s. 47.

⁶⁰⁰ Karpat, s. 15

⁶⁰¹ Kaçar, 2009/2, s. 134. İbrahim Müteferrika da 1732 yılında Padişah'a sunduğu bir ön raporda bu görüşü savunmuştur. Öncesinde Damat İbrahim Paşa'ya da sunduğu bir ön raporun ilk kısmında Müteferrika iyi düzenlenmiş bir idare sisteminin gerekliliğine, ikinci kısmında askerî ve idari açıdan bilimsel coğrafyanın önemine, son kısmında ise Avrupa ordularını inceleyip, bunların Osmanlı

Bu konuda, 1729 yılında Osmanlı'ya iltica etmiş ve Müslüman olarak Ahmet adını almış olan ve bu tarihlerde zaten Osmanlı'da bulunan Fransız kökenli bir general olan Claude Alexandre Comte de Bonneval (1675-1747) görevlendirilmiştir.⁶⁰³ Osmanlı Devleti'nde modern anlamda ilk teknik eğitim girişimi Bonneval Ahmet Paşa ya da yeni unvanıyla Humbaracı Ahmet Paşa önderliğinde 1735 yılında Ulufeli Humbaracı Ocağı'nda gerçekleştirilmiştir. Üsküdar'da yeniden inşa edilen bir kışlada Humbaracı Ahmet Paşa Avrupalı 3 uzman subay ve Osmanlı müderrisleriyle faaliyete başlamıştır.⁶⁰⁴ Bu ocakta batı tarzında pratik kısmı ağırlıklı olmak üzere hem teorik hem de pratik eğitim verilmiştir. Eğitimde pratik askerî eğitimin yanı sıra matematik, geometri ve pratik mühendislik eğitimi verilmiştir.⁶⁰⁵ Bâb-ı Âli, Humbaracı Ahmet Paşa'dan, askerî modernleşme çalışmalarının yanı sıra, Avrupa siyasetine ve Avrupa ordularına ilişkin zaman zaman raporlar da istemiştir.⁶⁰⁶

Osmanlı'nın ilk modernleşme girişimi fazla uzun ömürlü olmamıştır. Humbaracı Ocağı, Humbaracı Ahmet Paşa'nın 1747 yılındaki ölümünden sonra bir süre oğlu tarafından idare edilmiş sonrasındaysa lağvedilmiştir.⁶⁰⁷ Bunda kurumu, kendi varlıklarına karşı bir tehdit olarak gören Yeniçerilerin baskısı rol oynamıştır.⁶⁰⁸

ordusundan üstün olduklarını ve Osmanlı'nın Avrupa ordularını taklit etmesi gerektiğini belirtiyordu. Bkz. Lewis, s. 67. Türkcan'a göre ise *Risale-i İslâmiye* adını taşıyan bu risale 1731 yılında sunulmuş olup Mütferrika'nın aynı yıl yazdığı *Usûlu'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümen* adlı eserinin bir özeti olmalıdır. Bkz. Türkcan, s. 351.

⁶⁰² Kaçar, 2009/2, s. 134.

⁶⁰³ Kaçar, 2009/2, s. 134.

⁶⁰⁴ Kaçar, 2009/2, s. 134.

⁶⁰⁵ Kaçar, 1995, s. 217. Bazı tarihçiler Humbaracı Ocağı'nın yanında ayrıca bir de Hendesehane kurulduğunu fakat humbaracıların hoşnutsuzluğu üzerine isyan korkusuyla kısa bir süre içerisinde kapatıldığını belirtmişlerdir. Bkz. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982 s. 183. Fakat Kaçar bu konuda Osmanlı arşivlerinde bu konuya ilişkin bir belge bulunamadığını belirtmektedir. Bkz. Kaçar, 1995, s. 219.

⁶⁰⁶ Kaçar, 1995, s. 212 ve 220.

⁶⁰⁷ Kaçar, 2009/2, s. 136.

⁶⁰⁸ Tekeli ve İlkin, s. 29.

Humbaracı Ocağı'ndan sonraki modernleşme girişimi ancak 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sırasında gerçekleşmiştir. 1770 yılında Rus Donanması'nın Çeşme'de Osmanlı Donanması'nı yenmesi üzerine Osmanlı Devleti askerî reform çalışmalarını hızlandırmıştır.⁶⁰⁹ Bu mağlubiyet aynı zamanda bir Avrupalı Hıristiyan uzmanlar dönemi başlatmıştır.⁶¹⁰

Rus Donanması'nın Çanakkale Boğazı'nı geçip İstanbul'a tehdit oluşturmasını önlemek amacıyla öncelikle Çanakkale istihkâmlarının güçlendirilmesi planlanmıştır. Bu görev 1769 yılında İstanbul'a gelmiş olan ve Osmanlı sarayında görev almak isteyen François Baron de Tott (1733-1793) isimli bir Fransız subayına verilmiştir.⁶¹¹ Buradaki çalışmalarının başarılı olması sonucu 1772 yılında İstanbul'da bir Topçu Mektebi'nin kurulmasında görev almıştır. Bu okul, eğitimin sürekli olduğu bir okuldan ziyade topçulara yeni top tekniklerinin ve silahların öğretildiği bir kurs niteliğine sahip olmuştur.⁶¹² Okul çeşitli nedenlerle 1773 yılında kapatılmıştır. Bundan kısa bir süre sonra ise, 1774'te, Sürat Topçuları Ocağı kurulmuş ve başına Fransız Topçu Çavuşu Aubert getirilmiştir. Topçu Mektebi'ne benzer bir eğitimin verildiği bu ocak, Avrupa teknolojisi ile donatılmıştır.⁶¹³

⁶⁰⁹ Kaçar, 2009/2, s. 136.

⁶¹⁰ Türkcan, s. 353. Bundan önce Osmanlı'da ordu veya devlet kademelerinde görev alan yabancılar ancak İslamiyet'i kabul etmek şartıyla görev üstlenebiliyorlardı. Comte de Bonneval ve yanındaki üç Fransız subayı da Müslüman olmuşlardı. Osmanlı Devleti 1768 savaşında da Fransa'nın, "Türk ordusunun başarılı olması bizim menfaatimizdir" anlayışıyla Osmanlı'ya göndermek istediği Fransız subaylarını bu nedenle reddetmiştir. Baron de Tott'un görev almasıyla birlikte bu gelenek terk edilmiş ve "ehil kâfirlerle" çalışılmaya başlanmıştır. Bkz. Türkcan, s. 353.

⁶¹¹ Türkcan, s. 353.

⁶¹² Kaçar, 2009/2, s. 136.

⁶¹³ Türkcan, s. 354.

Baron de Tott, 1772 yılında aynı zamanda Hasköy’de bir top dökümhanesi inşa ettirmiş ve gereken 14 kişilik bir uzman ekibin gelmesini 1773’te kabul ettirebilmiştir. Böylece, ilk teknoloji transferi de sağlanmıştır.⁶¹⁴

Baron de Tott’un Osmanlı modernleşmesindeki belki de en önemli katkısı 1775⁶¹⁵ yılında sonradan Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun adını alacak olan bir Hendesehane’nin kurulmasındaki katkısıdır. Bu okul, Donanma’ya geometri ve coğrafya bilen subay yetiştirmek için kurulmuştur.⁶¹⁶ Bu kapsamda Fransa’dan eğitimci olarak mühendis-subaylar da getirilmiştir. Ancak bu girişimler 1787’de Osmanlı’nın Avusturya ve Rusya ile savaşa girmesi üzerine aksamıştır. Bunda tarafsızlık gereği Fransız subayların geri çağırılması da etken olmuştur.⁶¹⁷ Sonrasında Mühendishane-i Berrî-i Hümayun adını alacak olan ikinci bir mühendishane ise 1793 yılında açılmıştır. Aynı yılda Tersane Mühendishanesi’nde de düzenlemeler yapılmıştır.⁶¹⁸

III. Selim döneminde yapılan bir diğer önemli reform ise diplomasi alanında olmuştur. O güne kadar Osmanlı Devleti’nin yabancı ülkelerde ikamet elçilikleri bulunmamakta, ancak ihtiyaç halinde geçici elçiler gönderilmekteydi. III. Selim döneminde ikamet elçilikleri açma kararı verilmiş ve ilk kalıcı diplomatik temsilcilik 1793’te Londra’da, kısa bir süre sonra ise Viyana, Berlin ve Paris’te açılmıştır.⁶¹⁹

⁶¹⁴ Türkcan, s. 353.

⁶¹⁵ Okulun açılış tarihi 1773 olarak kabul edilmekle birlikte bunun yanlış olduğu ve aslında 1775 yılında açıldığı belirtilmektedir. Bkz. Türkcan, s. 354 ve Kemal Beydilli, “Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-bahri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁶¹⁶ Kaçar, 2009/2, s. 136.

⁶¹⁷ Lewis, s. 70.

⁶¹⁸ Kaçar, 2009/2, s. 137-138.

⁶¹⁹ Lewis, s. 85.

1798 yılında Fransa'nın Mısır'ı işgali, Osmanlı'nın Batılılaşma hamlelerine ciddi bir darbe vurmuştur. Bu olay, Osmanlı reformları ve modernleşme hamleleri Fransız uzman ve subayları ile yürütüldüğünden halk arasında reform karşıtlığına yol açmış, diğer yandan da Padişah'a olan güveni de sarsmıştır.⁶²⁰

XVIII. yüzyılın reform girişimlerini değerlendirirken Ortaylı, yüzyılın sonundaki girişimlerin yeni bir arayışa dayandığını, ulemanın önünde veya fermanlarda açıkça dile getirilmese de devletin yöneticilerinin dünyanın değiştiğini ve dünyayla birlikte kendilerinin de değişmeleri gerektiğinin farkında olduklarını ifade etmektedir.⁶²¹ Böylece yüzyılın başında askerî alanda bazı teknikleri ve eğitim tarzlarını almayı hedefleyen yenileşme hareketlerinden yüzyıl içerisinde Batılılaşma ya da modernleşme eğilimine gelindiği söylenebilir.

XVIII. yüzyılın başında bir tür yenileşme çabası olarak başlamış olan ıslahatların yüzyılın son çeyreğinden itibaren yöneliminin batıya dönmüş olmasının ardında iki temel neden bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Osmanlı Devleti'nin askerî alanda yaşadığı mağlubiyetler, ikincisi ise devletin uzun bir süredir içinde bulunduğu mali ve idari sorunlardır. Bu iki alanda da Avrupa devletlerinin Osmanlı'dan daha iyi durumda olduğunu gören Osmanlı yöneticileri ıslahat girişimleri yönelimini ister istemez batıya doğru çevirmişlerdir. Osmanlı'nın batıya yönelmesinde diğer bir etken ise bu yüzyılda Osmanlı'da bazı önemli yeniliklerin başında Müslüman olmuş Avrupalıların bulunması gösterilebilir.⁶²²

⁶²⁰ Berkes, s. 4; Karpat, s. 23.

⁶²¹ Ortaylı, 2016b, s. 48-49.

⁶²² Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 148.

2.2.1.c. XIX. Yüzyıl

Osmanlı Devleti için XIX. yüzyıl oldukça sancılı bir şekilde başlamıştır. Bir yandan Fransa Mısır'ı işgal etmiş, diğer yandan 1789 Fransız Devrimi ile özellikle Avrupa'da yayılan milliyetçilik akımı Osmanlı sınırları içindeki gayrimüslim azınlıkları etkilemeye başlamıştır. Devlet'in varlığını sürdürebilmesi için modernleşmenin artık bir zorunluluk haline gelmiş olması fakat geçen yüzyılda modernleşme çabalarına rehberlik eden Fransızlara, buna bağlı olarak da hem modernleşmeye hem de modernleşme taraftarı Padişah'a karşı Mısır işgalinden beri artan tepki, yüzyılın ilk çeyreğinde devletin yöneticilerini ayrıca bir sıkıntıya sokmuştur.

Osmanlı Devleti, Fransa'nın saldırısına karşı hem Ruslarla hem de İngilizlerle ittifak yapmış, İngilizlerin de yardımıyla Mısır'ı başarıyla savunmuştur. Fakat Rusya ile yapılan ittifak antlaşmaları uzun süre yürürlükte kalmamış ve iki devlet 1806 yılında yeniden savaşılmaya başlamışlardır.⁶²³

Rusya'yla savaş devam ederken, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd adı altında yeni bir ordu kurmasına karşı, mevcut düzenin temsilcileri çıkarları gereği 1807 yılında ayaklanmışlardır. Tarihe Kabakçı Mustafa İsyanı olarak geçen ayaklanma sonucunda Sultan III. Selim tahttan indirilmiş, yerine Nizâm-ı Cedîd aleyhtarlarının başı durumunda olan IV. Mustafa geçirilmiştir.⁶²⁴ Kısa süre iktidarda kalan IV. Mustafa, Alemdar Mustafa Paşa'nın da desteği ile tahttan indirilmiş, yerine II. Mahmud geçmiştir.⁶²⁵ III. Selim'in başlattığı modernleşme çabalarını II. Mahmud, akıllıca siyasetlerle ve fırsatları değerlendirerek devam ettirmiş ve başarıya da ulaştırmıştır. Bu

⁶²³ Karpat, s. 29.

⁶²⁴ Karpat, s. 30.

⁶²⁵ Karpat, s. 32.

anlamda, Kabakçı Mustafa isyanı tarihin gidişatını değiştirmemiş fakat yirmi yıl kadar geciktirmiştir.⁶²⁶

“Osmanlı İmparatorluğunun Büyük Petro’su”⁶²⁷ olarak da anılan II. Mahmud’un iktidarının ilk yılında, İstanbul’da toplanan ayanlar ile Sened-i İttifak imzalanmıřtır⁶²⁸, fakat II. Mahmud sonraki yıllarda gelişmeleri de fırsat bilerek ayanlara karşı mücadeleye girişmiş ve merkezi otoriteyi yeniden sağlamıştır.

II. Mahmud’un saltanatı, aşağıda bahsedilecek olan, Avrupalı g¼çlerin de dahil olduğu çok sayıda isyan ve savaşla geçmiştir. Bu d¼nemin savaşları, Doğu’da yine İran’la yapılan ve herhangi bir sınır değişikliğine yol amayan 1821-1823 Osmanlı-İran savaşı, Rum İsyanı ile ilgili olarak başlayan 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı, 1830 yılında Fransa’nın Cezayir’i işgali, 1831-1833 Mısır valisi olarak atanmış olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın isyanı ile başlayan savaş ve yine Mehmet Ali’nin Mısır’ına karşı 1839 yılında yapılan Nizip Savaşı’dır.

II. Mahmud’un iktidarının son yılında, 1838’de, İngiltere ile Baltalimanı Ticaret Antlaşması imzalanmıştır. Mehmet Ali’ye karşı İngiliz yardımı elde etmek için imzalanan bu antlaşma Karpat’a g¼re “Ortadoğu’nun iktisadi tarihinde bir d¼n¼m noktası”⁶²⁹ olmuştur. Bu antlaşmayla Osmanlı Devleti, ¼lkedeki ticareti serbest bırakmış, ithalat vergisini azaltmış ve ¼lkeye sanayi ¼r¼nlerinin girişi İngiltere lehine

⁶²⁶ Ortaylı, 2016b, s. 45.

⁶²⁷ Lewis, s. 107. Reformculuğundan dolayı yapılan bu benzetmenin yanı sıra, Avrupa h¼k¼mdarları gibi hareket etmesi ve giyinmesi gibi nedenlerle kendisi gavurlaşmış Padişah olarak da g¼r¼lm¼řt¼r. Bkz. Berkes, s. 173.

⁶²⁸ Ayanlar ile Osmanlı merkezi iktidarı arasında imzalanan Sened-i İttifak’ın Osmanlı tarihindeki yeri konusunda farklı g¼r¼řler bulunmaktadır. Bazı tarihçiler bu belgeyi Osmanlı’daki ilk anayasal belge olarak değerlendirmektedirler. Bazı tarihçiler ise Sened-i İttifak’ı, Magna Carta’ya benzetmekte (Bkz. Lewis, 604), diğer bazıları ise bu belgenin Magna Carta ile benzerlik taşımadığını ileri s¼rmektedirler (Bkz. Karpat, s. 33).

⁶²⁹ Karpat, s. 41.

kolaylaştırılmıştır. Bu antlaşmanın sonucunda Osmanlı sanayi ve ticareti öldürücü bir darbe almıştır.⁶³⁰

3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Hatt-ı Hümayunu, diğer adıyla Tanzimat Fermanı, okunarak ‘Tanzimat Dönemi’ olarak da adlandırılan yeni bir dönem başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinde önemli bir yer tutan Tanzimat Dönemi, sadrazamın ve onunla birlikte merkezi bürokrasinin yönetime egemen olduğu bir dönem olmuştur. Bu yönünden dolayı, Tanzimat dönemine ‘Bâb-ı Âli Asrı’ da denmektedir.⁶³¹

1839 Nizip Savaşı’nda Osmanlıların Mısır karşısında bir kez daha yenilmesi üzerine ve Rusya’nın nüfuzunu daha da arttırmasından endişe duydukları için 1840 yılında İngiltere’nin öncülüğünde Fransa, Rusya, Prusya ve Avusturya, Osmanlı’ya Şark Meselesi’ni birlikte çözmek için bir öneride bulunmuşlardır. Bunun sonucunda toplanan Londra Konferansı’nda sorunun çözümüne dair bir öneri hazırlanmış, Mehmed Ali bunu önce reddetmemiş, gerçekleştirilen askerî harekât sonucu ise kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylelikle Osmanlı Devleti’ni ciddi ölçüde zayıflatmış ve bu suretle Avrupa’ya bağlamış olan bir sorun çözülmüştür.⁶³²

Osmanlı Devleti’nin gerek dış siyaseti ve Avrupa kamuoyundaki konumu açısından gerekse modernleşme süreci açısından önemli sayılabilecek bir olay 1848 Devrimi sonrasında yaşanmıştır. Devrim’in 1849 yılında bastırılması sonrasında çok

⁶³⁰ Karpat, s. 41.

⁶³¹ Ortaylı, 2016b, s. 101. Bu dönem, I. Meşrutiyet’in ilanından sonra siyasi iktidarı tekeline alan II. Abdülhamid dönemine kadar devam etmiştir. Bkz. Ortaylı, 2016b, s. 101.

⁶³² Karpat, s. 45. Antlaşmanın ayrıntılarına buradan bakılabilir.

sayıda Macar ve Leh devrimci Osmanlı'ya sığınmıştır.⁶³³ Osmanlı Devleti, Avusturya ve Rusya'nın baskılarına ve tehditlerine rağmen mültecileri geri vermemiş, bu tutumu ise bu iki devleti baskıcı ve gerici kabul eden Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa kamuoyundaki saygınlığını arttırmıştır. Bu mültecilerin bir kısmı bir süre sonra memleketlerine dönmüş, bazıları ise başka ülkelere göç etmişlerdir. Bir kısmı ise buraya yerleşmiştir. Osmanlı Devleti içerisinde de önemli görevler alan bu kişiler Osmanlı modernleşme süreci üzerinde, özellikle milliyetçilik ve Türkçülük bilincinin gelişmesinde ve aydınlanmacı fikirlerin yerleşmesinde rol oynamışlardır.⁶³⁴

1853 yılında Osmanlı Devleti tekrar Rusya ile savaşmıştır. Tarihe Kırım Savaşı olarak da geçmiş olan bu savaşta Osmanlı Devleti Rusya'ya karşı, Rusya'nın Akdeniz'e inmemesi ve Balkanlar'da daha fazla yayılmamasını kendi çıkarları açısından gerekli gören İngiltere ve Fransa ile birlikte savaşmıştır. Savaş, Mart 1856 tarihinde imzalanan Paris Antlaşması ile sona ermiştir. Bu savaşın Osmanlı tarihinde iki önemli sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi Osmanlı modernleşmesi açısından önem taşımaktadır. Kırım Savaşı ve ardından Paris Antlaşması sürecinde Osmanlı Devleti ilk kez Avrupalı güçlerle ittifak halinde hareket etmiştir. Bunun sonucunda gerek İstanbul'da ve gerekse Osmanlı'nın Müslüman tebaası arasında Avrupa müttefik bir dost olarak görülmeye başlanmış ve eskiden beri duyulan güvensizlik ve korku azalmaya başlamıştır.⁶³⁵ İkinci önemli sonuç ise Osmanlı maliyesinin bu dönemde, yani 1853 yılından itibaren hem dış ticaret açığı hem de savaş maliyesinin yükünden dolayı borç olarak sürdürülebilir hale gelmiş olmasıdır.

⁶³³ Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi* adlı çalışmasında Osmanlı'ya sığınanların rakamlarını şöyle vermektedir: 3600 Macar ve 800 Polonyalı. Bkz. Karpat s. 50.

⁶³⁴ Arda Odabaşı, "Mustafa Celâlettin Paşa ve Eski ve Modern Türkler", Mustafa Celâlettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, Çeviren: Güven Beker, İstanbul 2014, s. 20-23.

⁶³⁵ Karpat, s. 52.

Paris Antlaşması'nın görüşmeleri devam ederken, Osmanlı Devleti, İngiltere ve Fransa'nın baskısıyla Islahat Fermanı'nı ilan etmiştir.⁶³⁶ Osmanlı devleti içerisinde yaşayan gayrimüslim tebaanın haklarına ilişkin ilan edilen bu ferman, Karpat'ın ifadesiyle “Osmanlı devlet adamlarının, hatta Batı taraftarı olan Reşit, Fuat ve Âlî paşaların bile katkısı olmadan İngiltere, Fransa ve kısmen Avusturya elçi ve uzmanları tarafından Londra ve Paris'te hazırlanmış, Osmanlı hükümetine de olduğu gibi kabul ettirilip ilan edilmiştir”.⁶³⁷ İlanından sonra Islahat Fermanı, Osmanlı ülkesindeki azınlıkların milliyetçilik duygularını güçlendirerek devletin parçalanma sürecini hızlandırmıştır.⁶³⁸

1861-1876 yılları arasında iktidarda kalan Sultan Abdülaziz dönemindeki önemli gelişmeler bir yandan devletin özellikle ordu ve donanmanın donatılması ve güçlendirilmesi için yapılan harcamalar sonucu iflasın eşiğine gelmesi, diğer yandan da azınlıkların Osmanlı'dan ayrılma sürecinin ilerlemesidir. Bu dönemde, azınlıklar, bağımsızlık mücadeleleri açısından önemli bir aşama teşkil eden milli kiliselerinin kurulması konusunda ciddi kazanımlar kaydetmişlerdir. Osmanlı'nın Klasik Çağı'nın toplum yapısında azınlıklar üç milletten (Ortodoks, Ermeni ve Yahudi) oluşurken, bu dönemde Osmanlı yönetimi dokuz farklı milli kilise, dolayısıyla da dokuz millet tanımak zorunda kalmıştır.⁶³⁹

Abdülaziz döneminin en önemli gelişmesi ise daha önce Osmanlı toplumu içerisinde görülmemiş türde bir hareketin ortaya çıkması olmuştur. Genç Osmanlılar olarak anılan bir grup, hem Müslümanların ikinci sınıf vatandaş gibi kabul edilmelerine

⁶³⁶ Islahat Fermanı, bazı tarihçilerce Tanzimat Fermanı'nın devamı kabul edilmiştir. Bkz. Kılıçbay, s. 151.

⁶³⁷ Karpat, s. 52.

⁶³⁸ Berkes, s. 10. Ayrıca bkz. Karpat, s. 52.

⁶³⁹ Karpat, s. 60.

hem de Avrupa devletlerinin Osmanlı'ya ve genel olarak İslam dünyasına müdahalelerine karşı tepkiliydiler. Tanzimat reformlarını yeterli bulmayan ve Tanzimat bürokratlarından farklı bir bakış açısına sahip olan Genç Osmanlılar, devletin yaşadığı sorunların ekonomik, sosyal ve siyasi sebeplerin incelenmesi ile modern anlamda bir medeniyet kavramı içerisinde çözümler üretilmesi gerektiğini savunmuşlar⁶⁴⁰ ve özellikle kültürel anlamda kör bir Batı taklitçiliğine karşı çıkmışlardır.

Tanzimat hareketinin yürütücülerini, devleti Avrupa devletlerine hem ekonomik anlamda hem de siyasi anlamda peşkeş çekmekle, ayrıca kültür taklitçiliği ile topluma zarar vermekle suçlayan Genç Osmanlılar, kendi anlayışlarının merkezine İslam'ı koymuşlardı. Hürriyet taleplerini de yine İslam'a ve şeriata dayandırarak ileri sürmüşlerdir.⁶⁴¹ Genç Osmanlılar hareketi içerisinde İslam, ideolojik bir eksen kazanarak⁶⁴² hem anti-emperyalizmin -İslam birliğinin sağlanmasıyla- hem de hürriyet talebiyle birlikte gelen meşrutî idare ve bir anayasa ilanı hedefinin toplum nezdinde güç kazanmasını sağlamıştır.⁶⁴³

Meşrutiyet, İslam birliği ve Avrupa'nın körü körüne taklidi konuları Genç Osmanlılar içerisinde tartışılmış⁶⁴⁴ ve bunların yoğun olarak kullandıkları basın organları aracılığıyla da halk içerisinde yayılmıştır.

Genç Osmanlı hareketi 1876 yılında Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve aynı yıl Kânûn-ı Esâsî'nin ilan edileceğini ve meşrutî yönetime geçileceğine dair

⁶⁴⁰ Karpat, s. 63.

⁶⁴¹ Şerif Mardin, "19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 345.

⁶⁴² Mardin, 1985, s. 345.

⁶⁴³ Genç Osmanlılar, siyasal demokrasinin esaslarının İslam'da bulmanın mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bkz Mardin, 1985, s. 345.

⁶⁴⁴ Karpat, s. 65.

taahhüt veren II. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Fakat Meşrutiyet dönemi kısa sürmüş, Sultan II. Abdülhamid Kânûn-ı Esâsî ile belirlenmiş yetkilerine dayanarak 1877 yılının sonunda toplanmış olan Meclis-i Mebusan'ı, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nı gerekçe göstererek tatil etmiştir.

II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde Osmanlı Devleti ilk toprak kaybını 1878 yılında Ruslarla yapılan Ayastefanos Antlaşması ve sonrasında onun yerine geçmek üzere yapılan Berlin Antlaşması'yla yaşamıştır. Aynı yıl içerisinde Kıbrıs, İngilizlerin tehditleri sonucu onlara bırakılmıştır. 1881 yılında Fransa, Tunus'u işgal etmiş ve Güney Cezayir ve Orta Afrika'ya yönelik yeni girişimlerde bulunmuştur. 1882 yılında İngiltere Mısır'ı işgal etmiş, Osmanlı Devleti bu işgali protesto etmiş olsa da 1885 yılında kabul etmek zorunda kalmıştır.⁶⁴⁵

1881 yılında yaşanan bir başka gelişme ise Osmanlı maliyesinin artık dış borçlarını döndüremez hale gelmesi ve bunun sonucunda Düyun-u Umumiye'nin kurulması olmuştur. Böylelikle Osmanlı Devleti, iktisadi bağımsızlığını tümüyle kaybetmiştir.

II. Abdülhamid döneminin son savaşı, 1897 yılında Yunanistan ile yapılmıştır. Osmanlı Devleti zafer kazanmış olmasına rağmen, Avrupalı güçlerin müdahalesi sonucu Yunanistan'ın Girit Adası üzerindeki iddialarının büyük kısmını kabul etmek zorunda kalmıştır.⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ Karpat, s. 69-73.

⁶⁴⁶ Karpat, s. 74. Savaşın sonunda Girit özerk bir yönetim altında Osmanlı Devleti'ne bağlı kalmış, fakat 1908 yılında Yunanistan Krallığı'na dâhil olmuştur.

II. Abdülhamid döneminin iç politika açısından en önemli özelliği ise ağır bir sansür, güçlü bir hafiye teşkilatıyla kurulmuş bir istibdat yönetimidir.

Abdülhamid hem iç hem de dış politikasında İslamcılığı kullanmıştır. İç politika açısından bu, Osmanlı Müslümanlarını birleştirme hedefini gütmüştür. Dış politika da ise amaç, emperyalizmin hedefinde bulunan İslam dünyasını Halifelik makamı etrafında toplamak olmuştur.⁶⁴⁷

Bütün sansür, hafiye teşkilatı ve baskı rejimine rağmen Abdülhamid, Genç Osmanlıların devamı sayılabilecek olan bir Jön Türk hareketini engelleyememiştir. İlerleyen süreçte birlikte bu hareketin içerisinde çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti, ordu içinde de örgütlenerek 1908 yılında Sultan II. Abdülhamid'i II. Meşrutiyet'i ilan etmek zorunda bırakmıştır. II. Abdülhamid tahttan ise ancak tarihe 31 Mart Vakası (13 Nisan 1909) olarak geçen gerici ayaklanmanın bastırılması sonrasında, bu ayaklanmanın sorumlusu olduğu ileri sürülerek indirilmiştir. 1909 yılında gizli bir örgüt olmaktan çıkıp bir siyasi partiye (firka) dönüşen İttihat ve Terakki, 1912 yılına kadar iktidarı doğrudan ele geçirmek yerine dışarıdan denetlemekle yetinmiştir. Ancak 1912 yılından itibaren doğrudan iktidarı ele almıştır.

1. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar iktidarda kalan İttihat ve Terakki döneminde dış siyaset açısından önemli olaylar arasında 1911 Trablusgarp Savaşı, 1913 yılında 1. ve 2. Balkan Savaşları ve 1. Dünya Savaşı sayılabilmektedir.

XIX. yüzyılda da Osmanlı Devleti, tıpkı önceki dönemlerde olduğu gibi, isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın bu son döneminde patlak veren

⁶⁴⁷ Mardin, 1985, s. 348.

isyanları iki gruba ayırmak mümkündür. Ayrıca bu iki grubun dışında kalan Kavalalı Mehmed Ali isyanı vardır.

Birinci grupta olanlar, ilki 1730 yılındaki Patrona Halil İsyanı olan Batılılaşma karşıtı isyanlardır. Bu isyanlar, geleneksel düzenin temsilcilerinin dinî bir söylem ile harekete geçirdikleri kitlelerle birlikte Osmanlı yöneticilerinin Batılılaşma ve modernleşme hamlelerine karşı yapılan isyanlardır. Bu ayaklanmalarda her ne kadar dinî bir söylem kullanılsa da dikkat edilmesi gereken nokta, bu isyanın arkasında, varlıkları geleneksel düzenin devamına bağlı olan çıkar gruplarının olduğudur.

Bu grupta yer alan isyanlar arasında 1802’de yeniden alevlenen Vehhabi isyanı⁶⁴⁸, 1807 yılında III. Selim’in kurduğu Nizâm-ı Cedîd ordusuna karşı başlatılan ve Sultan’ın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan Kabakçı Mustafa isyanı⁶⁴⁹, Sultan Abdülmecid’i tahttan indirmek amacıyla kurulmuş gizli bir örgütün bir tür darbe girişimi olarak değerlendirilebilecek olan 1859 tarihindeki Kuleli Vakası⁶⁵⁰ ve 1909 tarihli 31 Mart Vakası⁶⁵¹ sayılabilir.

⁶⁴⁸ Karpat’a göre bu isyan medeniyet adına Avrupa’dan alınan kültürün İslam inancıyla bağdaşmadığı ve İslam toplumunun çöküşüne yol açacağı iddiasıyla çıkan bir isyandır. Bkz. Karpat, s. 23. Bu isyan, sonrasında Mısır Valisi olup kendisi de Osmanlı Devleti’ne isyan eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından bastırılmıştır.

⁶⁴⁹ Bu isyan, her ne kadar kurulan yeni askerî birlik ile kendi varlıklarının ve çıkarlarının tehlikeye girdiğini düşünen Yeniçerilerin, geleneksel düzenin ittifak halinde buldukları diğer temsilcileri ile birlikte başlattıkları bir isyan olsa da, halk nezdinde, III. Selim’in ıslahatçı bürokratlarının kendilerine maddi çıkarlar sağlamaları ve ayrıca içki ve eğlence âlemlerini halkın gözü önünde sürdürmeleri, artan fiyatlar ve halkın yoksulluğuyla birleşince bir ayaklanma temeli sağlamıştır. Bkz. Karpat, s. 30-31.

⁶⁵⁰ Kuleli Vakası olarak bilinen olayı Şerif Mardin, Osmanlı’da 1840’lardan itibaren genel olarak bir ‘Müslümanca’ tepki olarak gelişen fakat şekilsiz ve örgütsüz olan ve ‘kuramcılarının’ bulunmadığı ‘İslamcılık’ olarak adlandırılacak olan hareketin ilk işaretlerinden olarak değerlendirmektedir. Bkz. Mardin, 1985, s. 346. Niyazi Berkes’e göre ise içlerinde subay ve memurların da yer aldığı ve Tanzimat hükümetini devirmeyi amaçlayan bu harekete ilişkin iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hareketin parlamenter bir rejim hedefleyen devrimci bir hareket olduğu, ikincisi ise hareketin Tanzimat’ın ilericiliğini yıkıp şeriat düzenini geri getirmek istediğine dair yorumlardır. Bkz. Berkes, s. 274.

⁶⁵¹ 1908 yılında ilan edilen 2. Meşrutiyet’e karşı İstanbul’da başlayan ve Hareket Ordusu tarafından bastırılan bir ayaklanma.

İkinci grup isyanlar ise, Osmanlı sınırları içerisinde yaşamakta olan azınlıkların milli bağımsızlıkları için, genellikle de emperyalizmin de desteğini alarak, başlattıkları isyanlardır.

Milli bir karakter taşıyan ilk isyan 1804 Sırp İsyanı Osmanlı tarafından bastırılmıştır. Fakat ilerleyen yıllarda Sırp isyanları devam etmiş ve 1829 yılında Sırbistan Osmanlı'ya bağlı özerk bir devlet konumuna gelmiştir.⁶⁵² Milli bir karakter taşıyan ikinci bir isyan ise 1821 yılında Mora'da başlayan Rum İsyanı'dır. İsyan bastırılmak üzereyken Avrupalı güçlerin müdahalesi sonucu başarılı olmuş ve 1830 yılında bağımsız bir Yunanistan Krallığı kurulmuştur.⁶⁵³

1850'li yıllardan sonra ise Balkanlarda çok sayıda ayrılıkçı ayaklanma meydana gelmiştir. Bunlardan bazıları bastırılmış olsa da milliyetçilik fikirlerinin etkisi ve Avrupa güçlerinin teşviki ve yardımıyla tekrar tekrar ayaklanmışlar ve bağımsızlıklarını elde etmişlerdir.

XIX. yüzyılın diğer bir isyanı ve savaşı ise Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali'nin 1805 yılından itibaren Osmanlı karşısında özerk bir statüye sahip olan Mısır Hıdivliği'nin 1830'lardan itibaren Sultan II. Mahmud ile arasının açılması sonucu yaşanmıştır. Osmanlı Devleti'ni ciddi ölçüde uğraştıran ve yıpratılan bu mesele, yukarıda da belirtildiği gibi ancak 1841 yılında çözülebilmiştir.

XIX. yüzyılda Osmanlı'nın idari yapısına bakılacak olursa, burada, en azından yüzyılın ilk çeyreğinde, XVII. yüzyılda başlamış ve XVIII. yüzyıla damgasını vurmuş olan ayanlar ile merkezî otorite çatışmasının önemli bir yer tuttuğu görülecektir.

⁶⁵² Karpat, s. 24-25 ve s. 33-34. Sırbistan, bağımsızlığını 1878 yılında ilan etmiştir.

⁶⁵³ Karpat, s. 37-38.

Osmanlı'nın erken dönemlerinde 'ayan' terimi taşra eşrafı ve tüccarlar için kullanılmışken, XVII. yüzyıldan itibaren bu terim ile siyasi olarak güçlenen toprak sahipleri sınıfı kastedilir olmuştur. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin merkezî yönetimi, taşrayı idari ve malî olarak yönetmekte karşılaştığı zorluklar karşısında idareyi bu ayanlara bırakmıştır. Yüzyılın sonuna doğru ise derebeyi olarak da adlandırılabilir olan ayanların artan kuvvetinden⁶⁵⁴ ürken Saray, bu gücü sınırlamaya çalışmıştır. Ayanların sahip oldukları bu güç, 1808 yılında bunlar ile merkez arasında Sened-i İttifak'ın imzalanmasına yol açmıştır.⁶⁵⁵ Fakat, II. Mahmud, imzalamak zorunda kaldığı bu antlaşmayı da ayanların başkaldırmasına kanıt olarak kabul etmiş ve ayanlara karşı mücadeleye girişmiştir. Ayanların ileri gelenlerini idam ederek bu kurumu ortadan kaldırmış⁶⁵⁶ ve merkezi otoriteyi yeniden sağlamıştır.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin modernleşme hareketlerine bakılacak olursa, bunların, artık hayatın her aşamasında görülebildiği söylenebilir. XVIII. yüzyılda askerî alanda bazı yenileşme hamleleri yapılmış olmakla birlikte, Osmanlı bu yenilikleri kendi kültür çevresinden kopmaksızın gerçekleştirmiştir. Yüzyılın sonundan itibaren ise sınırlı yenileşme veya bazı alanlarda batının tekniğini almak yerine siyasi, kültürel, idari, düşünsel alan gibi hayatın tüm alanlarını kapsayan daha köklü bir ıslahat anlayışı benimsenmeye başlanmıştır. Böylece XIX. yüzyılın Osmanlısında, "çağına uyma" ya da "modernleşme" diye bir sorun gündeme gelmiştir.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ XIX. yüzyılın başında Anadolu'nun büyük bir kısmı bu derebeylerinin elindeydi. Sadece iki eyalet doğrudan Bâb-ı Âli'nin denetimindeydi. III. Selim döneminde ise ayanlar artık Saray'ın ve merkezî hükümetin işlerinde bile rol oynamaya başlamışlardır. Bkz. Lewis, s. 603.

⁶⁵⁵ Lewis, s. 604.

⁶⁵⁶ Karpat, s. 35.

⁶⁵⁷ Karpat, s. 15.

III. Selim'in saltanatı döneminde, yukarıda da bahsedildiği gibi, mühendishanede düzenlemeler yapılmıştır. Buna ilaveten, Nizâm-ı Cedîd hareketi kapsamında elde edilen başarılar arasında Batı tarzı ordunun ihtiyacı olan yabancı subayları getirmek, yerli fen subayları yetiştirmek, dışarıdan alınması gereken silah ve mühimmatı temin etmek, üretilebilecek olanlar için imalathane açmak, bunlar için gereken hammaddeleri sağlamak, yeni kışlalar inşa etmek, gerekli kitapları Fransızcadan çevirmek ya da yazdırtmak sayılabilir.⁶⁵⁸

Her ne kadar Nizâm-ı Cedîd ordusunun kuruluşu 1794 yılında açıklanmış olsa da ilk Nizâm-ı Cedîd alayı aslında bundan önce İstanbul'da Levent Çiftliğinde kurulmuştur.⁶⁵⁹ Yeni kurulan bu orduya karşı ayanlar, kendilerine yönelik kullanılabilirdiğinden endişe duymakla birlikte faydalı olabileceğini de düşünmüşler ve zaman zaman desteklemişlerdir. Ayanlar açısından asıl sorun olan konu ise Nizâm-ı Cedîd ordusundan ziyade yeni ordunun yüksek olan giderlerini karşılayabilmek için oluşturulmuş olan ve İrad-ı Cedîd adıyla anılan mali teşkilat olmuştur.⁶⁶⁰ Ordunun kurulmasından bir yıl önce yapılmış olan bu düzenleme ayanların çıkarlarını bozmuş, yolsuzluklara imkân vermiş ve geleneksel hazine ile İrad-ı Cedîd hazinesi arasında kullanılan takvimlerden kaynaklı sorunlara yol açmıştır. Berkes, Nizâm-ı Cedîd'in yıkılışının başlıca nedeni olarak İrad-ı Cedîd'in yol açtığı bu üç sorunu görmektedir.⁶⁶¹ Nizâm-ı Cedîd hareketi ve aynı zamanda III. Selim'in saltanatı, yukarıda değinilmiş olan 1807 yılındaki Kabakçı Mustafa ayaklanması ile son bulmuştur.

⁶⁵⁸ Berkes, s. 96.

⁶⁵⁹ Bu alayın kurulma ve Levent Çiftliği'nin seçilme nedeni için bkz. Berkes, s. 97.

⁶⁶⁰ Karpat, s. 20.

⁶⁶¹ Berkes, s. 108.

III. Selim'den sonra kısa bir süre iktidarda buluna IV. Mustafa döneminde modernleşme hamleleri durmuş olsa da ondan sonra tahta çıkan II. Mahmud döneminde tekrar hızlanmıştır. İktidarının henüz ilk yılında, selefi III. Selim gibi yeni bir ordu⁶⁶² kurmayı deneyen II. Mahmud'un bu girişimi Alemdar Koca Mustafa Paşa'nın da öldüğü bir ayaklanma ile son bulmuştur. Bu ayaklanmada asiler II. Mahmud'u tahttan indirememişler ama II. Mahmud Sebkan-ı Cedid'i dağıtmak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte, II. Mahmud niyetinden vazgeçmemiştir. Ayanlar meselesini çözüp merkezi iktidarını güçlendirdikten sonra, 1825-26 yılında Avrupa tarzı üniforma giyen Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla yeni bir askerî birlik kurulmuş ve eğitime başlamıştır. Bunun üzerine başlayan yeniçeri ayaklanmasına karşı ulemayı, diğer Kapıkulu Ocakları'nı ve İstanbul halkını da yanına çekmeyi başaran II. Mahmud, Vaka-yı Hayriye olarak anılan olayla Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmıştır. Yeniçerilerin ortadan kaldırılması, yeniliklerin önünde engel oluşturan yeniçeri, ulema-molla ve esnaf⁶⁶³ birlikteliğinin silahlı gücünü oluşturan unsurun ortadan kaldırılması anlamına gelmiş, bu ise Batılılaşma sürecinin ivme kazanmasına imkân sağlamıştır.⁶⁶⁴ Vak'a-i Hayriyye'nin bir diğer sonucu ise sosyo-ekonomik alanda olmuştur. Yeniçeriler, askerliğin yanı sıra birçok şehirde loncalara girmiş ve esnaflık yapmışlardır. Dolayısıyla, ocağın lağvedilmesiyle loncalar da zayıflamış ve iktisadi himaye taraftarlarını bertaraf etmiştir. Bu ise liberalizmin önünü açmıştır.⁶⁶⁵

⁶⁶² II. Mahmud bu yeni orduya Sebkan-ı Cedid adını vermiştir.

⁶⁶³ XIX. yüzyıla gelindiğinde çoğu Yeniçerinin aynı zamanda esnaf olduğu ve Ocağın Ahi Esnaf Ocakları ile iç içe bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, merkezi bir ordunun kurulması ve bu ordunun gerek silah gerekse kıyafet ve iaşesinin de merkezi olarak sağlanması yerellerdeki küçük esnafı zor durumda bırakıyordu.

⁶⁶⁴ Türkcan, s. 360-361.

⁶⁶⁵ Donald Quartaert, "19. Yüzyıla Genel Bakış: Islahatlar Devri 1812-1914", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, Editör: Halil İnalçık ve Donald Quartaert, İstanbul 2006, s. 889.

İşlevini yitirmiş ve gerici bir rol oynamaya başlamış olan Yeniçeri ordusunun kaldırılması ve yerine batı tarzında modern bir ordunun kurulmasının yanı sıra, II. Mahmud, devletin merkezî otoritesini yeniden kurup devletin örgütlenmesinde önemli adımlar atmıştır.

Ayanların ortadan kaldırılıp merkezî idarenin yeniden kurulması otoritenin tesisi kadar, bu dönemde ortaya çıkmış bazı ihtiyaçların karşılanmasıyla da ilgilidir. Avrupa devletleri ile rekabet edecek güçte merkezî bir ordu kurulması, bu ordu için gerekli maliyenin sağlanması, modernleşme girişimlerinin başarıya ulaştırılması, bu yüzyılda ciddi bir sorun oluşturan ve geleneksel sağlık sisteminin başa çıkmakta yetersiz kaldığı kolera salgınıyla mücadelede uzman bir sağlık örgütlenmesi gibi nedenler, Avrupa tarzı bir bürokrasi ile idare edilen merkezî bir sistemi gerektirmiştir.⁶⁶⁶

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, kurulan yeni merkezi idarenin Osmanlı klasik dönemindeki merkezi idareden nitelik olarak oldukça farklı olduğudur. Klasik düzende merkeziyetçilik ancak dar bir sahada, sınırlı birkaç alanda görülmekteydi. Yeni sistem ise farklı alanları da kapsayacak şekilde geniş bir yapıya sahip olmuştur. Bu ise bürokratik yapının genişlemesine ve memur sayısının önemli ölçüde artmasına yol açmıştır. Sayıca artmanın yanı sıra bürokraside bir bölünme meydana gelmiştir. Bu bölünme sonucu oluşan üç farklı gruptan ilki, modernleşme taraftarı olan ve bu süreç ile güçlenip II. Mahmud döneminde devlet içerisinde hâkim duruma gelen ve kökeni kalemiyeye dayanan gruptur. İkinci bir grup, geleneksel düzende devleti idare etmiş olan askerîye ve ulema sınıfları, üçüncü bir grup ise Yeniçeri Ocağı'nın yöneticileri olmak üzere eski düzenin ordu yöneticileridir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Karpat, s. 16-17.

⁶⁶⁷ Karpat, s. 17-18.

II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen modernleşme hamlelerine bakılacak olursa, bunların önemli bir kısmının modern bir merkezi devlet aygıtı ve bürokrasi kurmak amacıyla yapıldığı görülecektir. Bu amaçla 1834-39 yılları arasında devletin eski yönetim kurumları yerine nezaretler, yani bakanlıklar kurulmuş, memurlar arasında bir sınıflandırmaya gidilerek hiyerarşi oluşturulmuş, eskiden Divan-ı Hümayun'un alanına giren konular Şura-yı Askerî, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye ve Dârûş-şûrâ-yı Bâb-ı Âlî adlarıyla kurulan yeni kurumlara devredilmiştir. Merkezi hükümetin yerellerdeki temsilcilikleri konusunda da düzenlemeler yapılmış, valilerin yetkileri genişletilmiş, müşirlikler, redifler ve muhtarlıklar kurulmuştur.⁶⁶⁸

II. Mahmud'un getirdiği diğer yenilikler arasında karantina ve bir çeşit posta teşkilatının kurulması⁶⁶⁹, vakıflara ilişkin bir düzenleme ile bunların gelirlerinin merkezi olarak idare edilmesi⁶⁷⁰, 1831 yılında nüfus sayımı ve arazi ölçümü, tımar sisteminin kaldırılması ve *Takvim-i Vekâyî* adıyla ilk Türkçe gazetenin yayımlanması, 1833'te Tercüme Odası'nın⁶⁷¹ kurulması sayılabilir.⁶⁷² Bir diğer yenilik ise ordunun Avrupaî tarzda üniforma giymesinin yanı sıra sivil memurlarda da bu reformun uygulanması ve ayrıca devletin kabul törenlerinin Avrupaî tarzda resepsiyonlar şeklini almasıdır.⁶⁷³

⁶⁶⁸ Karpat, s. 42-43.

⁶⁶⁹ Karpat, s. 43.

⁶⁷⁰ Bu girişim sadece daha verimli çalışmayı hedefleyen bir girişimden ziyade, Ulema'nın gücünü sınırlandırma amacıyla yapılmış bir harekettir. Bkz. Lewis, s. 130-132.

⁶⁷¹ 1821 yılındaki Rum İsyanı'na kadar tercümanlık görevlerini Fenerli Rumlar yerine getiriyordu. Bu tarihten itibaren artık güvenilir olarak değerlendirildikleri için, Müslüman nüfus içerisinde belirlenen tercümanlar devletin çeviri işlerini yürütmeye başlamışlardır. Bu çalışmalar 1833 yılında Bâb-ı Âlî'de bir Tercüme Odası'nın kurulması ile kurumsal hale gelmiştir. Türkcan ise Tercüme Odası'nın 1821 yılında kurulduğunu belirtmektedir.

⁶⁷² Lewis, s. 124-132.

⁶⁷³ Lewis, s. 139-146.

II. Mahmud döneminin gelişmelerinin ve modernleşme hamlelerinin bir sonucu da Osmanlı düşünürleri arasında Avrupa'nın daha yakından tanınmaya başlanması olmuştur. Bunda etken olan unsurlar ise matbaa ve içerisinde Avrupa'ya ilişkin haberlere de yer verilen gazetedir. Bu tanışmada hazırlayıcı bir rol oynayan kurum ise Tercüme Odası olmuştur. Bu oda sadece devlet işleri için gerekli çevirilerin yapıldığı yer olmamış, burada aynı zamanda dil öğretimi de yapılmıştır. Burası Avrupa dili öğrenmiş aydınların yetiştiği bir kurum olmuştur.⁶⁷⁴

Osmanlı modernleşme sürecinin çok önemli bir aşaması 1839 yılında Tanzimat Fermanı olarak da bilinen Gülhane Hatt-ı Hümayun'un okunmasıyla başlamıştır.⁶⁷⁵ Tanzimat döneminin en belirgin özelliği, halkı temsil eden bir meclisin ve güçlü bir hükümdarın yokluğunun sonucu olarak Tanzimat reformlarının uygulanmasında Bâb-ı Âli'nin rolünün artmış olmasıdır.⁶⁷⁶

Tanzimat Fermanı ile Osmanlı tebaasının, din ve millet ayrımı gözetmeksizin can, mal ve namus gibi bazı temel hakları güvence altına alınmıştır. Burada önemle

⁶⁷⁴ Berkes, s. 199.

⁶⁷⁵ Tanzimat dönemine ilişkin tarihçiler arasında iki farklı görüş öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanzimat Fermanı ve sonrasındaki uygulamaları Batı'nın baskısı ile ve Osmanlı Devleti'ni zayıflatmak amacıyla uygulanmış bir program olarak görmektedir. Bu yoruma göre yapılan ıslahat ve reformlar kendi başlarına olumlu, laikleşme ve rasyonelleşme yönünde atılmış adımlar olmakla birlikte, bunlar Osmanlı'nın kendi arzusu ve iradesi ile değil, Avrupa güçlerinin Osmanlı'nın zayıf kalması fakat bütünlüğünü koruması hedefine uygun olmuştur. Bu görüşün temsilcilerinden biri olan Taner Timur'a göre, Tanzimat reformlarını uygulayan dönemin yöneticileri bile bu ıslahatlara inanmamışlar ve benimsememişlerdir. Bununla birlikte, bu reformları uygulayan ve dönemin uzlaşma diplomasisini yürütenlerin, "Avrupa politikasının Osmanlı Devleti'nde uygulanması programının müteahhitleri" olduklarını ve bu süreçte olağanüstü bir şekilde zenginleştiklerini belirtmektedir. Timur, ayrıca, Sevr Antlaşması'nı Tanzimatçılığın doğal bir sonuç olarak görmektedir. Bkz. Taner Timur, "Osmanlı ve 'Batılılaşma'", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 140-146. Diğer görüşe göre ise Tanzimat yöneticileri Avrupa ülkelerinden talimat alan kişiler olarak değerlendirilemez. Bu dönemin yöneticileri, ülkenin içinde bulunduğu olumsuz koşullar ile Batı'nın baskıları altında reformları uygulamaya çalışmışlardır. İlber Ortaylı bu dönemin yöneticileri hakkında şöyle yazmaktadır: "Onların başlattıkları reformlar yeterli ve tam başarılı olmadı, devrim denecek değişiklikler söz konusu değildi ama Osmanlı ülkesini uygar bir düzene götürme çabasıyla bir süre daha ayakta tuttular." Bkz. Ortaylı, 2016b, s. 126-127.

⁶⁷⁶ Berkes, s. 218-219. Bundan dolayı, yukarıda da belirtildiği gibi bu dönem Bâb-ı Âli asrı olarak da anılmıştır.

üzerinde durulması gereken nokta, tebaa içerisinde hukuken din ayrımının kaldırılması ve Müslümanlar ile gayrimüslimlerin eşit kabul edilmesidir. Diğer bir önemli nokta ise Ferman'da, sünnetin tersi olarak günah kabul edilen yeniliklerden, ya da bid'at'lardan, açıkça bahsedilmesidir.⁶⁷⁷

Yukarıda da bahsedildiği gibi, 1856 yılında Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Ferman, dini inançlara tam anlamıyla serbestlik tanınmasının yanı sıra, gayrimüslimlerin devlet memurluklarına atanmalarında Müslümanlarla eşit kabul etmiştir.⁶⁷⁸ Kırım Savaşı sırasında Batı'nın yardımının bedeli olan bu Ferman⁶⁷⁹ ile dönemin Osmanlı yöneticileri gerekli reformları Osmanlı'nın kendisinin yapacağını göstererek Avrupa'nın azınlıklar üzerindeki garantörlük taleplerini savmak istemişlerdir. Batılı devletler ise bunu Osmanlı'nın içişlerine müdahale hakkı veren bir belge olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁸⁰

1839 ile 1876 yılları arasındaki dönemin, yani Tanzimat döneminin önemli reformları arasında hazırlanan yeni yasalar, yeni ticaret ve karma mahkemelerin kurulması, Osmanlı Bankası'nın kurulması gibi uygulamalar yer almıştır. 1847 yılında ayrıca Meclis-i Maarif-i Umumiye adıyla bir eğitim komisyonu kurulmuş ve böylece eğitim de ulemanın yetki alanından çıkmaya başlamıştır.⁶⁸¹

Vergi sisteminde yapılan bir düzenleme ise gayrimüslimlerden alınan cizyenin kaldırılması olmuştur. Ayrıca, eskiden sadece Müslümanlar silah altına alınırken, artık

⁶⁷⁷ Lewis, s. 150.

⁶⁷⁸ Karpat, s. 52.

⁶⁷⁹ Ortaylı, 2016b, s. 131.

⁶⁸⁰ Ortaylı, 2016b, s. 130.

⁶⁸¹ Lewis, s. 153-158.

gayrimüslimlere de askerlik hizmeti yükümlülüğü getirilmiştir.⁶⁸² Ayrıca, ordunun bileşiminde ocak sisteminden vazgeçilmiş ve onun yerine ordunun erlerini tüm Osmanlı uyrukları arasından kura ile belirleme yöntemi getirilmiştir. Bu sayede klasik dönemin halktan kopuk ordusu yerine halktan köken alan bir ordu oluşturulmuştur.⁶⁸³ İslahat Fermanı sonrasında da hukuk, eğitim ve vergi sisteminde reformlara devam edilmiştir. Bunlar, önceki yıllarda yapılan reformlarla aynı doğrultuda olmuşlardır.⁶⁸⁴ Tanzimat döneminin önemli devlet adamlarından ve reformların öncüleri olan Fuad ve Âli Paşaların 1869 ve 1871 yıllarındaki ölümlerinin ardından Tanzimat reformları da durma noktasına gelmiştir.⁶⁸⁵

Yukarıda anılan reformların üzerinde önemle durulması gereken özelliği, geleneksel İslami anlayıştan kopma eğilimidir. Müslümanlar ile gayrimüslimlerin eşit haklara sahip olmaları, ayrıca eğitim ve hukuk gibi ulemanın ve şeriatın temel faaliyet alanlarında bunların dışında uygulamalara gidilmesi, geleneksel düzenden kopmanın ve laikleşme sürecinin yeni bir yansıması olmuştur. Aynı zamanda, bu uygulamalarla, devlet bürokrasisi içerisinde ulemanın yerine yeni tip memurların geçmesi süreci hem hızlanmış hem de alan olarak genişlemiştir. Dolayısıyla devlet aygıtı içerisinde modern eğitilmiş, modernleşme taraftarı ve Avrupa'ya aşina kişilerin eli güçlenmiştir. Benzer bir değişim, devlet adamları seviyesinde de görülmeye başlamıştır. Bu dönemde iktidar eliti artık eskisi gibi ordu veya ulemadan değil, Tercüme Odası'ndan ya da elçilik katiplerinden gelmektedir.⁶⁸⁶

⁶⁸² Lewis, s. 162.

⁶⁸³ Kılıçbay, s. 150.

⁶⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis, s. 162-172.

⁶⁸⁵ Lewis, s. 172.

⁶⁸⁶ Lewis, s. 165.

Bu dönemde, Osmanlı toplumunu oluşturan farklı dini ve etnik unsurları bir arada tutmanın yolu olarak Osmanlı vatandaşlığı fikri öne çıkmıştır. Buna göre tüm tebaa, ister Müslüman ister gayrimüslim olsun, eşit hak ve görevlere sahip olan, yasalar önünde tümüyle eşit olan Osmanlı vatandaşlarıydı.

Bu dönemde, modernleşme ile yeni kurumlar kurulmuş ise de eski kurumlara da pek dokunulmamıştır. Bunun sonucunda ise Osmanlı Devleti'nde her alanda görülen ve bu dönemin temel özelliklerinden olan bir ikilik ortaya çıkmıştır.⁶⁸⁷

Tanzimat döneminin ardından kısa süren 1. Meşrutiyet deneyimi olmuş, sonrasında ise 30 yıl sürecek olan II. Abdülhamid istibdadı dönemi başlamıştır. Abdülhamid, kurduğu istibdat düzeni ve yürüttüğü İslamcı siyasetlere rağmen Batılılaşma ve modernleşme taraftarı olmuş, bunu hem devleti hem de kendi konumunu sağlamlaştırma yolu olarak görmüştür.⁶⁸⁸

Bu dönemde gerek askerî gerekse hukukî alanda reformlara devam edilmiştir. II. Abdülhamid döneminde ayrıca iletişim ve ulaşım konularında da önemli girişimlerde bulunulmuştur. Posta hizmetleri düzenlenmiş ve telgraf şebekesi geliştirilmiştir. Ulaşım konusunda ise demiryollarında önemli gelişmeler olmuştur. Bunlar arasında Alman finansmanıyla yapılan Bağdat Demiryolu ile hem mali açıdan hem de teknik işgücü açısından tamamen yerli imkanlarla inşa edilen Hicaz Demiryolu en önemlileridir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Karpat, s. 50.

⁶⁸⁸ Lewis, s. 242-243. Halk arasında Müslümanlığı güçlendirmekle birlikte reformlarda Batı'yı model olarak almıştır. Bkz. Şerif Mardin, "Batıcılık", *Batılılaşma veya Çağdaşlaşma*, Derleyen: Ahmet Köklügiller, Editör: Deniz Saraç, İstanbul 2009, s. 263.

⁶⁸⁹ Lewis, s. 250-253.

1908 yılında 2. Meşrutiyet döneminde de Batılılaşma çalışmaları hızla devam etmiştir. Bu dönemde yerel yönetimler, yani taşra ve belediye yönetimi sistemi tasarlanıp uygulanmış, polis ve jandarma teşkilatları düzenlenmiştir. Bu dönemde ayrıca laikleşme konusunda önemli bir adım sayılabilecek bir düzenleme yapılmış, 1917 yılında şeriat mahkemeleri Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır.⁶⁹⁰ Siyasi düzlemde ise bu dönemde Osmanlılık ve İslamcılık fikirlerinin yerini Türkcülük almaya başlamıştır.

2.2.2. Modern Okulların Kurulması ve Modern Bilgi'nin Osmanlıya Girişi

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılın başlarında Lale Devri ile birlikte modern bilgileri aktaran okullar kurulmaya başlanmıştır. Yeni açılan bu okullar ve XIX. yüzyıldan itibaren kurulan ilmî cemiyetler, Batı'nın yeni bilgilerinin Osmanlı düşünce hayatına girmesinde ve yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Yeni okullara göz atıldığında, bunların pragmatik bir anlayışla açıldıkları görülecektir. Örneğin ilk modern eğitim kurumları askerî okullar olmuş, bunu askerî tıbbiye izlemiştir. XIX. yüzyılın ilerleyen zamanlarında açılan sivil okullar da aslında devletin memur, teknisyen, öğretmen vb. ihtiyacını karşılamak için açılmışlardır. Osmanlı Devleti modern bilgiyi uygulamanın ve bu bilgiye dayanan tekniğin değerini XVIII. yüzyılda kavramış fakat bunların temelini oluşturan modern bilim ve modern felsefenin önemini ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru kavramaya başlamıştır.⁶⁹¹

Modern bilimsel bilginin girişi, epistemik cemaatin bileşiminde bir değişimi ve buna bağlı olarak geleneksel paradigmanın yerini alacak olan modern bilim

⁶⁹⁰ Lewis, s. 308-311.

⁶⁹¹ Bu olgu, aslında Mühendishane gibi pratik bir ihtiyaca karşılık gelen bir kurumun 1775 yılından itibaren faal olarak üniversitenin ancak 1900 yılından itibaren sürekli olarak faaliyet gösterebilmesinden de anlaşılmalıdır.

paradigmasının oluşma sürecini başlatmış, yani bir epistemik krize yol açmıştır. Fakat bu epistemik krizin çözülmesi ve geleneksel paradigmanın tasfiyesi süreci ise ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern felsefelerin ve modern bilim anlayışlarının da Osmanlı'ya girmesiyle hız kazanmıştır.

Bu nedenlerden dolayı çalışmamızda Osmanlı modernleşme sürecinde modern okulların kurulması ve modern bilginin girişi ile modern bilim anlayışının girişi iki farklı alt başlıkta anlatılmıştır.

Çalışmanın bu kısmında, 2.2.1.'deki gibi, süreç yüzyıllara ayrılarak incelenecek ve her yüzyıl içerisinde ise öncelikle kurumsal yeniliklere, yani açılan okullara ve kurulan cemiyetlere değinilecektir.

Kurulan yeni okullar ve cemiyetler anlatıldıktan sonra geleneksel epistemik cemaatin paradigmasıyla yeni paradigma arasındaki mücadelenin yansımaları ve dışavurumları olarak değerlendirilebilecek olan dönemin öne çıkan düşünce akımlarına değinilecektir.

Dönemin bilim ve düşünce hayatında yer almış ve eser vermiş kişilerin anlatımına ise hem konunun genişliğinden hem de çalışmanın amacının Osmanlı modernleşmesini tüm ayrıntılarıyla serimlemek olmadığından ancak geleneksel paradigmanın sarsılmasında ve yeni paradigmanın oluşumunda rol oynamış bazı düşünür ve ilgili eserlerine, sürecin anlaşılmasını kolaylaştırmak için değinilmiştir.

2.2.2.a. XVII. Yüzyıl

Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıldaki ilmî sistemi gerek kurumlar açısından gerekse anlayışlar açısından klasik dönemin devamı niteliğindedir. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi XVI. yüzyılda başlamış olan bozulma daha da ilerlemiştir.

Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılda içerisinde bulunduğu siyasi, iktisadi ve toplumsal durum bir önceki bölümde kısaca anlatılmıştı. Benzer bir şekilde devletin ilmiye teşkilatı da bir krizin içerisindeydi. Gerek kendi krizine gerekse devletin içerisinde bulunduğu krize çözüm bulma görevi üzerinde olan ulema ise bir çözüm üretememiş, devletin diğer yönetim sınıfları olan seyfiye ve kalemiyenin günü kurtarma amaçlı çözüm önerilerini meşrulaştırmaktan öteye gidememiştir.⁶⁹²

Hilmi Ziya Ülken, Osmanlı'nın ilmî krizini, coğrafi keşifler sonrasındaki süreçte Osmanlı'nın Batı ile temaslarını kaybetmesine bağlamakta ve Osmanlı'nın Ortadoğu'nun tümü gibi gittikçe yoğunlaşan bir skolastiğin içine daldığını ve fikrî üretim yerine ancak tekrarcılığın ve kopyacılığın yapıldığını belirtmektedir.⁶⁹³

Osmanlı yöneticileri gününbirlik çözümlerin yanı sıra krizin üstesinden ancak Fatih Sultan Mehmet ve Kanuni Sultan Süleyman döneminin kanunlarının, yani Kânûn-ı Kadîm'in devlet hayatının her alanında eksiksiz uygulanmasıyla gelinebileceğini düşünmüşlerdir.⁶⁹⁴ Böylece, son dönemde bozulmaya başlamış olan Nizâm-ı Âlem yeniden kurulacaktır. Fakat ne eski kanunlar uygulanabilmiş ne Nizâm-ı Âlem yeniden kurulabilmiş ne de Osmanlı Devleti krizden kurtulabilmiştir.

⁶⁹² Kazancıgil, s. 183.

⁶⁹³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2013, s. 12.

⁶⁹⁴ Kazancıgil, s. 183.

Yukarıdaki kısa tasvirden de anlaşılacağı gibi, XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yönetim kademeleri herhangi bir yenileşme girişiminde bulunmamışlardır.

XVII. yüzyılda Osmanlı düşünce hayatı açısından önemli bir hareket Kadızadeliler Hareketi'dir. Kaynağı, önceki yüzyılda yaşamış ve Asr-ı Saadet'e geri dönüşü savunan Birgivi Mehmed Efendi⁶⁹⁵ olan bu hareketin öncüsü Kadızade Mehmed Efendi olmuştur. Peygamber döneminden sonra yapılan her şeyi bid'at kabul eden bu hareket, taraftar bulmuşsa da halk nezdinde karşılığı olmamıştır. Padişah üzerinde etkili olmuşlarsa da iktidarın el değiştirmesiyle güçleri kalmamış, Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlık döneminde ise dağıtılmışlardır.⁶⁹⁶

Bu selefi hareket, Aklî İlimler'e de saldırmış fakat dönemin önemli düşünürlerinden Kâtip Çelebi bu saldırılara karşı durmasını bilmiştir. Bununla birlikte, sınırlı da olsa bir etkisi olan selefi hareket, XVIII. yüzyılda dahi âlimler arasında taraftar bulabilmiştir.⁶⁹⁷

Osmanlı düşünürleri, siyasi gelişmelerden dolayı XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren devletin çeşitli alanlarda karşılaştığı sorunlara yönelik önerilerini içeren ıslahatnâmeler yazmaya başlamışlardır. XVII. yüzyılda devam eden bu ıslahatnâmeler döneminde Nizâm-ı Âlem'i yeniden kurmaktan Avrupalıların bilgi ve deneyimlerinden faydalanarak yeni bir düzen oluşturmaya kadar farklı öneriler içeren, bazıları felsefi bir çerçeveye sahip raporlar kaleme alınmıştır. Islahatnâme yazarları arasında Gelibolulu

⁶⁹⁵ Demir, 2005a, s. 169-173. Gazzâlî'nin ilim anlayışına yakın olan Birgivi Mehmed Efendi'nin görüşleri için buraya bakılabilir.

⁶⁹⁶ Yurdayın, 1988b, s. 252-254.

⁶⁹⁷ Demir, 2005a, s. 18.

Mustafa Ali⁶⁹⁸ ve Koçi Bey'in⁶⁹⁹ yanı sıra Hasan Kâfî el-Akhisarî, Veysî, Kâtip Çelebi, Hezârfen Hüseyin Efendi ve -her ne kadar ıslahatnâmesini XVIII. yüzyılda yazmış olsa da- İbrahim Müteferrika sayılabilir.⁷⁰⁰

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sorunlara çare arayan görüşler üç grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi, yukarıda bahsedilmiş olan Kadızadeliler'in temsil ettiği ve çözüm olarak Asr-ı Saadet'e dönmeyi savunan görüştür. İkincisi, Osmanlı'nın en güçlü olduğu döneme, yani 1450-1550 dönemine, Kânûn-ı Kadîm'in uygulanmasıyla dönülmesini savunan görüştür. Üçüncüsü ise uyarlanmış bir İbn Haldunculuk görüşüdür. Yapılan uyarlama, İbn Haldun'un devletler için öngördüğü gelişme, duraklama ve çökme dönemleri anlayışını Osmanlı düşünürleri değiştirmişler ve İbn Haldun'da aslında kaçınılmaz olan çökmenin, çağa uygun önlemlerle geciktirilebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁰¹ Bu sonuncu görüşü savunanlar arasında Aklî İlimler'in önemini vurgulayıp bunların gerekliliğini anlatan Kâtip Çelebi, tarih yazıcılığı konusunda katkıları da olan Hezârfen Hüseyin Efendi, Münnecimbaşı Ahmed Dede ve Na'ima sayılabilmektedir.⁷⁰²

XVII. yüzyılda düşünce hayatı açısından önemli bir gelişme, Batı'nın başta bilimsel bilgisinin, özellikle de devlet yönetimi açısından da önemli olan coğrafya ve

⁶⁹⁸ Gelibolulu Mustafa Ali 1599'da yazdığı layihada, Osmanlı Devlet yöneticilerinin XVI. yüzyılın sonlarına doğru yetkinliklerinin giderek azaldığını vurgulamıştır. Bkz. Faroqhi, s. 545.

⁶⁹⁹ Koçi Bey, IV. Murad'a sunduğu risalesinde siyasi, sosyal ve ilmi gerilemeye dikkat çekmiş, çözüm önerisi ise eski kanunlara uyulması yönünde olmuştur. Bkz. Yurdayın, 1988b, s. 249-250.

⁷⁰⁰ Demir, 2005b, s. 19.

⁷⁰¹ Demir, 2005b, s. 21-23.

⁷⁰² Demir, 2005b, s. 24-56. Ayrıntılı bilgi için bu esere bakınız.

tarih bilgisinin, aktarılıp kullanılmasının dinî açıdan bir sakıncasının olmadığına kavranması olmuştur.⁷⁰³

Bu yüzyılda, geleneksel ilmî çalışmaların yanı sıra, Avrupa'daki bilimsel gelişmelerden de faydalanarak çalışmalar yapılmıştır. Bunlar esas olarak coğrafya, astronomi ve tıp alanlarında gerçekleşmiştir.⁷⁰⁴

Batı'da üretilmiş bilimsel bilgilerden de faydalanarak eserler kaleme almış olan düşünürlerden biri Kâtip Çelebi'dir (1609-1657). Yukarıda bahsedilen ıslahatnâme yazarları arasında da bulunan Kâtip Çelebi, çeşitli konulara ilişkin çalışmalar yapmıştır.⁷⁰⁵

Bunların yanı sıra, Kâtip Çelebi Batılı eserlerden de faydalanarak *Cihânnümâ* adlı bir eser yazmaya başlamış fakat tamamlayamadan ölmüştür. Dünyanın coğrafi bir tasvirini yapmayı hedefleyen eseri, Avrupa'da yayımlanmış kitaplara başvurmadan yazamayacağını anlayan Kâtip Çelebi, İslam'a dönmüş olan Fransız kökenli Şeyh Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla çalışmalarına devam etmiştir. Bu yardımlaşmanın sonucu olarak Mercator'un *Atlas Minor*'u, 1653 yılında *Levâmi' el-Nûr fî Zulumât Atlas Minor* adıyla çevrilmiştir.⁷⁰⁶ Böylece Kâtip Çelebi, hem çevirisinde hem de telif eseri olan *Cihânnümâ*'sında Batı'da üretilmiş çağdaş bilgilere başvurmuş ve bunları Osmanlı

⁷⁰³ Remzi Demir, *Bilim ve Felsefe*, İstanbul 2016, s. 122-123. Aslına bakılırsa Osmanlı Devleti XVII. yüzyıldan önce de bazı alanlarda Batı'nın bilimsel ve teknolojik bilgilerini almakta sakınca görmüyordu. Buna örnek olarak XVI. yüzyılda coğrafya alanındaki bazı bilgilerin aktarılması ve ondan öncesinde de ateşli silahların üretilmesi ve kullanılması verilebilir. Bunda Osmanlı Devleti'nin bilgiye pragmatist bakışının olduğu gibi İslam'ında savaş için düşmanın silahlarının kullanılmasını kabul edilebilir gören anlayışının etkisi olmuştur. Bkz. İnalçık, s. 139.

⁷⁰⁴ Demir, 2005b, s. 80.

⁷⁰⁵ Kâtip Çelebi'nin ıslahatnâmesinin adı *Düstûr el-'Amel li-İslâh el-Halel*. Bkz. Demir, 2005b, s. 24. Diğer bir eseri, Aklî İlimler'in gerekliliğini savunduğu *Mîzân el-Hakk fî İhtiyâr el-Ahakk*'tır. Başka bir kitabı ise bibliyografik bir eser olan *Keşf el-Zünûn 'an Es'âmî el-Kütüb ve el-Fünûn*'dur. Bunlara ilişkin bilgi için bkz. Demir, 2005b, s. 28-42.

⁷⁰⁶ Demir, 2005b, s. 81

düşünce hayatına sunmuştur. Kâtip Çelebi bu eserinde yeryüzünün yuvarlaklığına ilişkin de kanıtlar vermiş ve Amerika kıtasını ve Christophe Colomb'un seferini de ayrıntılarıyla anlatmıştır.⁷⁰⁷

XVII. yüzyılda Batı'dan aktarılan bir diğer önemli coğrafya eseri ise Latince kaleme alınan ve 1662 yılında Amsterdam'da yayımlanmış bir eser olan *Atlas Major*'un Ebu Bekir b. Behramü'd-Dımişkî tarafından yapılmış olan *Nusret-ül-İslam ve 's-sürur fi terceme-i atlas majör*⁷⁰⁸ adıyla 1685 yılında tamamlanmış çevirisidir. Dımişkî, eseri doğrudan çevirmemiş, kendi görüşlerini ve gözlemlerini de eklemiştir.⁷⁰⁹

Bu yüzyılda Batı'dan yapılan bir başka çeviri ise astronomi alanındadır. Tezkireci Köse İbrahîm Efendi, Fransız Noel Durret'in, Batlamyusçu astronomi anlayışına göre yazılmış olan kataloğunu 1660-64 yıllarında önce Arapçaya sonra da Türkçeye çevirmiştir. Çevirinin giriş kısmında Alphonso, Peurbach, Regiomontanus, Kopernik, Tycho Brahe, Longomontanus ve Kepler gibi astronomları anmış ve kısa da olsa çalışmalarına değinmiştir. Kopernik'in evren modelini tanıtmış ve hem Kopernik hem Tycho Brahe hem de Batlamyus sistemlerini betimleyen çizimlere de yer vermiştir.⁷¹⁰

XVII. yüzyılda tıp alanında da Batı'dan bilgi aktarımı olmuştur. Sâlih ibn Nasrullah (ö. 1669) Arapça yazılmış olan *Tıbb-ı Cedîd-i Kimyâ'î* adlı eserinde önceki yüzyılda Alman hekim Paracelsus tarafından geliştirilmiş olan İatrokimya Akımı'nı genişçe tanıtmıştır. Bu akımın Osmanlı'ya aktarılmasının olumlu yönlerinden biri,

⁷⁰⁷ Kazancıgil, s. 185.

⁷⁰⁸ Eser *Coğrafya-i Kebir, Coğrafya-i Umumî* veya *Terceme-i atlas majör* olarak da anılmaktadır. Bkz. Kazancıgil, s. 188.

⁷⁰⁹ Kazancıgil, s. 189.

⁷¹⁰ Demir, 2005b, s. 81-82.

Hipokratesçi ve Galenosçu anlayışın dışında bir yaklaşım getirmiş olması ve insanı açıklarken daha fiziksel, kimyasal ve mekanik bir model önermesi olmuştur.

XVII. yüzyılda Batılı kaynaklara başvurarak eser meydana getirenlerden biri de Hezârfen Hüseyin Efendi'dir (ö. 1691/92). Çeşitli alanlarda eser kaleme almış olan Hezârfen Hüseyin Efendi, Batı kaynaklarına dayanarak ilk kez Yunan, Roma ve Bizans tarihleri hakkında bilgi veren bir genel tarih kitabı olan *Tenkihü't-tevarih-i mülûk*'u yazmıştır.⁷¹¹

2.2.2.b. XVIII. Yüzyıl

XVIII. yüzyıla damgasını vuran süreç, bir dizi askerî yenilginin ardından, başta ordu olmak üzere bir yenileşme çabası olmuştur. Bunun ilk örneği 1718-1730 yılları arasındaki Lale Devri uygulamalarıdır.

Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi, Lale Devri, Osmanlı yöneticileri gözünde Batı'nın model olarak alınabilir olduğuna ikna oldukları ve Avrupa kültürüne ve yaşam tarzına da ilgi duymaya başladıkları bir devirdir.

Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın önemli bir rolü bulunduğu bu devirde, ilim hayatı açısından üç önemli gelişme yaşanmıştır.⁷¹² Bunlar Tercüme Heyeti'nin kurulması, Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Paris sefaretini sonrası kaleme alıp Saray'a sunduğu sefaretnamesi⁷¹³ ve Türkçe baskı yapan ilk matbaanın kurulmasıdır.

⁷¹¹ Kazancıgil, s. 191.

⁷¹² Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* adlı eserinde önceki bölümde anlatılmış olan Humbaracı Ahmed Paşa önderliğindeki Humbaracı Ocağı'ndaki yenileşme çabalarını Lale Devri döneminde başlatılan çabaların sonucu olarak görmektedir. Dolayısıyla Lale Devri'nde, diğerlerinin yanı sıra bu gelişmeyi de dahil ederek dört önemli olaydan söz etmektedir. Bkz. Kazancıgil, s. 211 ve 221.

⁷¹³ 2.2.1.b. başlığı altında bu seyahatnameden bahsedildiği için bu bölümde tekrar ele alınmayacaktır.

Dönemin Sadrazamı Damat İbrahim Paşa'nın girişimi ile kurulan Tercüme Heyeti 25 kişiden oluşmaktaydı. Kuruluşunda Avrupa kaynaklı modern bilimsel eserlerin çevrilmesi öngörülmemiş olan bu komisyon daha ziyade geleneksel eserleri Türkçeye çevirmiştir. Yapılan çeviriler arasında İbn Sina'nın eseri *El-Kânûn fi'l-Tıbb* da bulunmaktadır.⁷¹⁴ Dönemin en ilginç çevirileri ise Yanyalı Esad Efendi'nin (ö. 1730) Antik Yunan eserleri çevirileridir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, çeviri faaliyetinin ilk kez kurumsal bir yaklaşımla ele alınmış olmasıdır.⁷¹⁵

Lale Devri'nin bir diğer önemli gelişmesi ise matbaanın kurulması olmuştur. Mehmed Said Efendi ile birlikte İbrahim Müteferrika 1727 yılında matbaayı kurma çalışmalarına başlamış, 1729 yılında ise ilk kitabı basmıştır. Osmanlı Devleti'nin bu ilk matbaası İbrahim Müteferrika'nın 1747 yılındaki ölümünden sonra, bazı girişimler olmakla birlikte, faaliyetlerini durdurmuştur. Bu matbaanın başarıları ve başarısızlıkları ve bunların nedenlerinin tartışmasına burada girilmeyecektir.⁷¹⁶ Sadece matbaanın hem gecikmesinin hem de tutunamamış olmasının nedenlerinin dinî tutuculuktan ziyade toplumun hazır olmaması ve matbaayı ihtiyaç olarak görmemesi belirtilebilir. Zaten Patrona Halil isyanında matbaaya dokunulmamış olması da buna karşı din kökenli bir düşmanlığın olmadığı bir göstergesidir.⁷¹⁷

Osmanlı Devleti'nin orduda ve askerî eğitimde yaptığı ilk yenileşme hamlesi Lale Devri'nden kısa bir süre sonra Humbaracı Ocağı'nda yapılmıştır. Humbaracı Ahmed Paşa'nın önderliğinde yapılmış olan bu girişim hakkında bir önceki bölümde

⁷¹⁴ Esin Kahya, "18. ve 19. yy'da Genel Çizgileriyle Osmanlılarda Bilim", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 178.

⁷¹⁵ Karaçavuş, s. 17.

⁷¹⁶ Matbaanın gecikmesinin nedenleri, matbaanın faaliyetleri ve başarısızlık nedenlerine ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Topdemir, s.27-56.

⁷¹⁷ Topdemir, s. 35. Berkes de basımcılığın önündeki engelin şeriat olmadığını vurgulamaktadır. Bkz. Berkes, s. 1

bilgi verilmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu Ocak'ın yanında ayrıca bir Hendesehane kurulup kurulmadığı hakkında farklı görüşler mevcuttur fakat Humbaracı Ocağı'nda matematik, geometri ve mühendislik eğitimi verildiği kesindir.

Burada, Osmanlı müderrisleri ile Avrupalı hocalar beraber ders vermişlerdir. Yenişehirî Müftüzade Mehmed Said Efendi aritmetik ve geometri dersleri, İstanbullu İbrahim Hoca çizim ve irtifa dersleri ve Avrupa asıllı Cenk Mimarbaşı Selim Ağa istihkâm, topçuluk ve mekanik dersleri vermiş;⁷¹⁸ ayrıca bu okulda Kasımpaşalı Ali Ahmed Hoca, İstanbullu Süleyman b. Hasan ve “Hoca-i Muallim” Osman b. Abdullah eğitim kadrosunda bulunmuşlardır.⁷¹⁹ Ders kitabı olarak ise klasik Osmanlı ders kitaplarının yanı sıra Avrupa dillerinden çevrilmiş kitaplar da okutulmuştur.⁷²⁰

Humbaracı Ocağı'ndan sonraki yenileşme girişimi 1772-1773 yıllarında faaliyet gösteren Topçu Mektebi ve 1774'te kurulan Sürat Topçuları Ocağı'dır. Bununla birlikte, modern bilimsel bilgilerin Osmanlı düşünce hayatına girişi bağlamında önem taşıyan bir girişim ise 1773-75 yılında Hendesehane olarak kurulan ve 1781 tarihinden itibaren Mühendishane olarak da anılan kurumdur. Kaptan-ı Derya Gazi Hasan Paşa'nın isteğiyle ve Baron de Tott'un nezaretinde Haliç Tersanesi'nde kurulan bu okulda ilk kez Batılı kaynaklardan yararlanılarak matematik ve istihkâm dersleri verilmiştir.⁷²¹ Donanmanın askerî anlamda teknik eğitimi ve özellikle geometri ve coğrafya bilen subay ihtiyacını karşılamak için kurulmuş olan bu okulda Fransız teknisyen Gilles Jean-Marie Brazzer de Kermovan ve aslen İskoçyalı olan ve sonradan İslam'a geçmiş olan

⁷¹⁸ Kaçar, 2009/2, s. 135

⁷¹⁹ Kaçar, 1995, s. 219.

⁷²⁰ Kaçar, 2009/2, s. 135.

⁷²¹ Türkcan, s. 354-355.

Campbell Mustafa Ağa, Eylül 1775 tarihine kadar matematik dersleri vermişlerdir. Bu tarihte Kermovan ülkesine dönmüştür.⁷²²

Öncesinde matematik ağırlıklı bir eğitim verilen okulda 1776 yılının başından itibaren donanmanın eğitilmiş denizcilere ihtiyaç duyması nedeniyle ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın da isteği doğrultusunda müfredatta değişiklik yapılmış ve deniz mühendisliği, hendese ve coğrafyaya ağırlık verilmiştir. Aynı dönemde okulun nizamnamesi de hazırlanmıştır.⁷²³

Haziran 1776 yılında Baron de Tott'un İstanbul'dan ayrılışı üzerine Donanma-i Hümayun'da ikinci kaptan olan Cezayirli Seyyid Hasan Hoca Mühendishane'ye hoca olarak tayin edilmiştir. 1781 yılından sonra Mühendishane-i Tersâne-i Âmire adıyla anılmaya başlanan okulda, 1784 yılında düzenlemeler yapılmış ve iki Fransız istihkam subayı burada topçuluk, seyrüsefer ve istihkâmcılık dersleri vermeye başlamışlardır. 1788 yılında yabancı hocaların İstanbul'u terk etmesi üzerine derslere Osmanlı müderrisleri devam etmişlerdir.⁷²⁴

1793 yılında humbaracıların, lağımcıların ve topçuların eğitimi için Mühendishane-i Cedîde olarak anılan yeni bir mühendishane açılmıştır. Bu mühendishanede, ayrıca, diğer kütüphanelerden sağlanan çok sayıda kitap, harita ve teknik aletlerle donatılan bir kütüphane kurulmuştur. 1751-1780 tarihleri arasında Paris'te basılan 35 ciltlik *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et*

⁷²² Kaçar, 2009/2, s. 137.

⁷²³ Çağrııcı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷²⁴ Kaçar, 2009/2, s. 137.

des métiers isimli ünlü Fransız ansiklopedisine de bu kütüphanede yer verilmiştir. Bu okula kütüphanenin yanı sıra, 1824 yılına kadar faal olan bir de matbaa kurulmuştur.⁷²⁵

1797 yılındaki bir düzenlemeyle gemi inşası ve deniz fenleri öğretilmesi görevi Tersane Mühendishanesi'ne, istihkâm, kale inşası ve kara askerliği ile ilgili fenlerin öğretilmesi görevi ise Mühendishane-i Cedîde'ye verilerek mühendishanelerin müfredatları ile eğitim kadroları ayrılmıştır.⁷²⁶ XIX. yüzyıl boyunca da mühendishanelerin işlevi, müfredatı ve yapıları ile ilgili düzenlemeler devam etmiştir.

XVII. yüzyılın düşünce hayatında ortaya çıkan bir olgu gelenekçilik-yenilikçilik kavgası olarak adlandırılabilir olan bir mücadele olmuştur. XVI. yüzyılda Kadızadeliler hareketinden de etkilenmiş olan ve Asr-ı Saadetçiler ile Kânûn-ı Kadîmcilerin devamı niteliğinde olan gelenekçiler, önceki yüzyıllarda oluşturulmuş olan Nizâm-ı Âlemi ve bu düzenin ilim ve felsefe anlayışlarını, yenilikçilerin girişimlerine karşı muhafaza etmeye çalışmışlardır. Yenilikçiler ise Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunun, Batı'dan köken alan yeni bilimsel bilgiler ve anlayışlar çerçevesinde mümkün olacağını düşünmüşler ve bu bilimsel bilgilerin aktarılması ve bunların öğretileceği ve yayılacağı kurumların oluşturulması için mücadele etmişlerdir.⁷²⁷ Belirtilmesi gereken bir nokta ise bu mücadelenin sadece ilim, felsefe veya siyaset alanında değil, toplumsal hayatın her yönünde yaşanmış olduğudur.

XVII. yüzyılda faaliyette bulunmuş olan düşünürlere bakılacak olursa, bunları gelenekçi ve yenilikçi olarak ayırmak mümkün olacaktır. Fakat gelenekçilere, yani

⁷²⁵ Kemal Beydilli "Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-berri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷²⁶ Çağrıcı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷²⁷ Demir, 2005b, s. 107-110.

geleneksel usulde ilmî çalışmalar yapmış olan Saçaklızâde, Mestçizâde Abdullah Efendi, Müstakîmzâde Süleymân Efendi ve Sünbülzâde Vehbi gibi kişilere ve çalışmalara burada değinilmeyecek, sadece adları anılarak yetinilecektir.⁷²⁸

Yenilikçi olarak değerlendirilebilecek düşünürler arasından anlatılacak ilk isim Lale Devri anlatılırken anılmış olan Yirmisekiz Mehmed Çelebi'dir. Paris'te yaptığı gözlemleri içeren sefaretnamesinin yanı sıra bir çeviri eseri de vardır. Mehmed Çelebi, XIII. yüzyılda yaşamış olan Şemseddîn Muhammed ibn Mahmûd el-Şehrezûrî'nin *el-Şerece el-İlâhiyye fi 'Ulûm el-Hakâ'ik el-Rabbâniyye* adlı eserinin fizikle ilgili bölümünü Türkçeye çevirmiştir. Çevirisinin başında verdiği bilgiye dayanarak bu çevirinin ilk Türkçe fizik kitabı olduğu söylenebilmektedir.⁷²⁹

XVIII. yüzyılda önemli bir diğer düşünür Yanyalı Esad Efendi'dir. Lale Devri'nde kurulmuş olan Tercüme Heyeti'nde yer almış ve Aristoteles'in *Organon*'unun ilk dört kitabıyla Porphyrius'un *İsagoge*'sini *Terceme Şerh el-Enver* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.⁷³⁰ Yanyalı Esad Efendi, dönemin Sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın talimatıyla Aristoteles'in *Physika* kitabını da Türkçe'ye çevirmiştir.⁷³¹ Çevirilerine yaptığı katkılarda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi önemli İslam düşünürlerinin Aristoteles yorumlarına yer vermesinin yanı sıra Kottinius üzerinden ulaştığı Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Scotus Erigena gibi Orta Çağ Hıristiyan düşünürlerinin de Aristoteles yorumlarına yer vermiştir.⁷³² Daha da ilginç bir konu ise,

⁷²⁸ Bu düşünürlerle ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, 2005b, s. 115-146.

⁷²⁹ Demir, 2005b, s. 155.

⁷³⁰ Demir, 2005b, s. 162.

⁷³¹ Çeviri XVII. yüzyıl ortalarında ölmüş olan Karaferyeli İoannis Kuttinius'un Aristoteles *Fizik*'inin şerhi ve özetinden çevrilmiştir. Bkz. Kazım Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yanyali-esad-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi. Karaferyeli İoannis Kuttinius, Osmanlı tebaası bir Rum bilginidir. Bkz. Demir, 2005b, s. 162.

⁷³² Demir, 2005b, s. 164-165.

Yanyalı Esad Efendi'nin bu çevirisine yaptığı ekler arasında teleskop ve mikroskop gibi yeni bilimin önemli araçlarından bahsetmiş olmasıdır. Böylelikle, bu iki önemli araç Osmanlı'da ve belki de bütün Doğu'da ilk kez bu eserde anılmış olmaktadır.⁷³³

Yanyalı Esad Efendi, bu çevirileri ile her ne kadar Avrupa'daki modern bilimsel gelişmelerin gerisinde kalmış ise de Osmanlı düşünürleri arasında Yunan bilim ve felsefesine ve böylece Aklî İlimlere yönelik bir ilgi uyandırmıştır.⁷³⁴

İlk Türk matbaasının kurulmasındaki rolünün yanı sıra İbrahim Müteferrika, Osmanlı düşünce hayatına da katkıda bulunmuştur. Bu katkılardan biri, Kâtip Çelebi'nin *Cihânnüma*'sını basarken buna yaptığı ektir. Bu ekte, İbrahim Müteferrika, Batlamyus, Kopernik ve Tycho Brahe'nin evren modellerini tanıtmış ve İslam dinî açısından üç model arasında bir fark bulunmadığını ifade etmiştir. Ardından üç kuramı da ayrıntılı olarak tanıtmıştır. Kopernik modelinin anlatımında Galilei'nin Yeni Fizik'ine ve Descartes'ın Yeni Fizik'in parçası olan Çevrimler Kuramı'na değinmiş ve bunun da Kopernik modelini güçlendirdiğini belirtmiştir.⁷³⁵

Müteferrika'nın ikinci bir eseri ise yukarıda da değinilmiş olan ıslahatnâme niteliğindeki eseridir. *Usûl el-Hikem fî Nizâm el-Ümem* adlı bu eseri 1732 yılında basılmıştır. Müteferrika burada, devlet ve ordu düzenine ilişkin önerilerini sunmaktadır.

XVIII. yüzyılın bir başka alimi, Humbaracı Ocağı'nda aritmetik ve geometri derslerinin hocalığını yapan Mehmed Said Efendi'dir. Said Efendi'nin hendese, mesafe

⁷³³ Mahmut Kaya'dan aktaran Kazancıgil, s. 212-213.

⁷³⁴ Demir, 2005b, s. 164.

⁷³⁵ Demir, 2005b, s. 167.

ve alan ölçümleri ve astronomiyle ilgili telif eserleri olduğu gibi çevirileri de bulunmaktadır.⁷³⁶

XVIII. yüzyıl düşünürleri arasında önemli bir yere sahip olan bir diğer şahıs Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır (1703-1780). Toplamda 38 eseri bulunan İbrahim Hakkı'nın en büyük eseri *Marifetnâme* (1757) adını taşıyan ansiklopedik eseridir. Aykut Kazancıgil'in "geleneksel ansiklopedilerin en mükemmellerinden biri ve en sonuncusu" olarak betimlediği *Marifetnâme*, çağdaş bilgiler içermektedir. İbrahim Hakkı bu eserinde Kopernik astronomisini savunmaktadır.⁷³⁷

XVII. yüzyılda Sâlih ibn Nasrullah aracılığıyla Osmanlı düşünce hayatına girmiş olan iatrokimya akımı, XVIII. yüzyıl hekimleri üzerinde de etkili olmuştur. Bu dönemde Ömer Şifaî Efendi (ö. 1742) ve Ali Münşî (ö. 1733) kaleme aldıkları telif eserlerde ve yaptıkları çevirilerde Paracelsus'un görüşlerinden söz etmişlerdir.⁷³⁸

Bu yüzyılda tıp alanında yapılan başka iki çeviri daha vardır. Bunlardan birincisi Hekimbaşı Suphizâde Abdülaziz Efendi (1735-1783) tarafından Boerhaave'nin pratik tıbbı ile ilgili eseri olan aforizmalarının *Kıtaat-i nekave fî tercüme-i kelimat-ı Boerhave* adıyla yapılmış olan çevirisidir. İkincisi ise, XVI. yüzyılda yaşamış olan Matthioli'nin eserinin bir bölümünün *Kitabü'n-nebât* adıyla Osman b. Abdurrahman tarafından yapılmış olan çevirisidir.⁷³⁹

⁷³⁶ Kaçar, 1995, s. 218.

⁷³⁷ Kazancıgil, s. 246.

⁷³⁸ Kazancıgil, s. 230-232.

⁷³⁹ Kazancıgil, s. 237.

2.2.2.c. XIX. Yüzyıl

Mühendishanelere yönelik 1806 yılındaki bir kanunname ile Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun ile Mühendishane-i Berrî-i Hümayun birbirinden ayrılmışlardır.⁷⁴⁰

1807 yılında Kabakçı Mustafa isyanından sonra Mühendishaneler ihmal edilmiş ve ancak Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla yeniden önem kazanmışlardır.⁷⁴¹

Mühendishane-i Berri-î Hümayun, 1836 yılında Mekteb-i Harbiye'nin kurulması üzerine fonksiyonlarının bir kısmını bu okula devretmiş,⁷⁴² 1847 yılına gelindiğinde ise yapılan bir düzenlemeyle Mühendishane-i Berrî-i Hümayun, bir idadi sayılarak Harbiye ve Mimar okuluna dönüştürülmüştür.⁷⁴³

Mühendishaneler'in Osmanlı'ya modern bilgilerin girişindeki yeri değerlendirilecek olursa, bunların modern temel bilimlerin Osmanlı'ya gelişinde rol oynadıkları söylenebilir. Ayrıca, yerde diz çökerek dersi dinleme yöntemi yerine, sıralarda oturarak ve karatahtada yazarak ders işleme yöntemi de bu okullarla gelmiştir.⁷⁴⁴

Devletin bayındırlık işlerini yapacak sivil mühendis ihtiyacının ortaya çıkmasıyla 1867 yılında Mülkiye Mühendisi ve Islâh-ı Sanayi Mektebi adıyla bir okul açılmıştır fakat kaç yıl faal kaldığı ve mezun verip vermediği bilinmemektedir. 1874 yılında bu okulun devamı sayılabilecek olan Mühendisîn-i Mülkiye Mektebi açılmış,

⁷⁴⁰ Türkcan, s. 357.

⁷⁴¹ Beydilli, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-bahri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷⁴² Kaçar'dan aktaran Türkcan, s. 359.

⁷⁴³ Emre Dölen, "Mühendislik Eğitimi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayıncı: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985a, s. 513.

⁷⁴⁴ Türkcan, s. 358.

1875'te ise okulun adı Turuk ve Maâbir Mektebi -Yollar ve Köprüler Okulu- olarak değiştirilmiştir. 1880'li yılların başında kapatılan bu okulun mezun verip vermediği bilinmemektedir.⁷⁴⁵

1883 yılında ise Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'a bağlı bir Hendese-i Mülkiye Mektebi açılmıştır. Bu okulun mezunları başta Hicaz Demiryolu olmak üzere demiryollarının yapımı ve işletilmesinde, yol yapımında ve sulama işlerinde önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. 1908 yılında ise okul, askerî idareden çıkarılıp sivil bir idareye bağlı olarak Mühendis Mekteb-i Âlisi adını almıştır.⁷⁴⁶

Osmanlı Modernleşmesi'nde önemli bir yere sahip olan bir diğer kurum ise II. Mahmud döneminde kurulmuş olan Tercüme Odası'dır. "Siyasi, hukuki ve İktisadi Yapı" başlığı altında da bahsedilmiş olan bu Oda, devlet işlerinde ihtiyaç duyulan çeviri işlerini yürütmek için kurulmuştur. Bununla birlikte, Tercüme Odası sadece çevirilerin yapıldığı bir kurum değil, aynı zamanda çevirmenlerin eğitildiği bir dil okulu görevi de görmüştür. 1856 yılında yapılan düzenlemelerle birlikte Tercüme Odası tam bir dil okuluna dönüştürülmüştür.⁷⁴⁷

XIX. yüzyılda açılan en önemli okullardan birisi de tıp okulu olmuştur. Başta ordunun ihtiyacı olmak üzere genel bir ihtiyaç olan hekimleri eğitmek üzere hekimbaşı Mustafa Efendi'nin desteğiyle 14 Mart 1827 tarihinde Tıphâne-i Amire kurulmuştur.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ Dölen, 1985a, s. 514.

⁷⁴⁶ Dölen, 1985a, s. 515.

⁷⁴⁷ Ali Akyıldız, "Tercüme Odası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tercume-odasi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷⁴⁸ Unat, s. 186. Bundan önce de III. Selim döneminde modern tıp eğitimi amacıyla Tersane yakınında Tıp Mektebi açılmıştır. Tersane Tıbbiyesi'nde modern anatomi bilgileri öğretilmek istenmiş fakat Kabakçı Mustafa isyanı sonucu bu okul kapatılmıştır. Bkz. Kazancıgil, s. 267.

Tıbbiye'nin yanı sıra, 1831 yılında ayrıca bir de Cerrahane-i Âmire açılmıştır.⁷⁴⁹ Tıbbiye'de öğrenim dili Fransızca, Cerrahane'de ise Türkçe olmuştur.⁷⁵⁰ 1836 yılında iki okul Galatasaray'a taşınmış ve birleştirilmiştir. Öğrenim dili ise Fransızca olmuştur.

1838 yılındaki bir düzenlemeyle Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane adını alan okul, 14 Mayıs 1839 tarihinde II. Mahmud'un açılış konuşmasıyla öğretime başlamıştır. Okulun başına ise Avusturyalı Dr. Charles Ambroise Bernard getirilmiştir.⁷⁵¹ Dr. Bernard ile Tıbbiye'nin idarecisi olan Abdullah'ın ısrarı üzerine anatomi derslerinde insan kadavrası üzerinde disseksiyon yapılmasına izin verilmiştir.⁷⁵² 1841 yılında verilmiş olan bu izinden önce ise anatomi eğitimi modeller üzerinde verilmiştir.⁷⁵³

Dr. Bernard'ın oluşturduğu düzende, Fransızcası yetersiz olan öğrenciler cerrah ve eczacı sınıflarına ayrılmışlardır. Böylece 1839 yılından itibaren Tıbbiye içerisinde bir eczacılık sınıfı da oluşturulmuştur.⁷⁵⁴ Önceleri tıbbiye öğrencilerine verilen ebelik derslerinin kadınlara da verilmesine 1842 yılında başlanmıştır.⁷⁵⁵

Dr. Bernard'ın öncülüğünde bu okul içerisinde botanik bahçesi ile doğa tarihi müzesi de kurulmuştur.⁷⁵⁶ Burada aynı zamanda bir kütüphane, matbaa ve 1844 tarihinden sonra yenilenmiş bir kimyahane⁷⁵⁷ bulunmaktadır.⁷⁵⁸

⁷⁴⁹ Bu dönemde hem Avrupa da hem de Osmanlı'da hekimlik ile cerrahlık birbirlerinden ayrı tutulmuşlardır. Hekimlik teorik bir meslek olarak algılanıp eğitimi okullarda verilirken, cerrahlık pratik bir uğraş olarak algılanmış ve eğitimi ise usta-çırak ilişkisi içerisinde verilmiştir. İki alanın birleştirilmesi 19. yüzyılın ortalarına doğru olmuştur. Bkz. Kazancıgil, s. 268-269.

⁷⁵⁰ Kahya, s. 187.

⁷⁵¹ Emre Dölen, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilim", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985b, s. 168.

⁷⁵² Kahya, s. 187.

⁷⁵³ Kazancıgil, s. 267.

⁷⁵⁴ Dölen, 1985b, s. 169.

⁷⁵⁵ Kahya, s. 188.

⁷⁵⁶ Dölen, 1985b, s. 169.

Eğitim dilinin Türkçeleştirilmesi konusu bir süredir gündemde olmakla birlikte gerçekleşmesi ancak 1867 yılında sivil bir tıp okulunun Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i şahane adıyla açılmasıyla olmuştur.⁷⁵⁹ Türkçe eğitimin başarılı olmasıyla askerî tıbbiyede de eğitimin Trkeleştirilmesine 1870 yılından itibaren başlanmıştır.⁷⁶⁰ 1909 yılında ise her iki okul Haydarpaşa'ya taşınmış ve Haydarpaşa Tıp Fakültesi olarak birleştirilmiştir.⁷⁶¹

Askerî Tıbbiye'den mezun olan hekimlerin staj yapabilmesi için ise 1898 yılında yeni bir okul daha açılmıştır. Gülhane Tababet-i Askerîye Tatbikat Mektebi adıyla açılan okul daha sonraki Gülhane Askerî Tıp Akademisi'nin temelini oluşturmuştur. Bu dönemde Tıbbiye ile ilişkili olarak, aşı üretimi gibi uygulamaya yönelik bazı kurumlar da kurulmuştur.⁷⁶²

XIX. yüzyılda kurulan bir diğer önemli okul ise Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonrasında yeni ordunun subay ihtiyaını karşılamak üzere kurulan Mekteb-i Harbiye'dir. 1834 yılının sonlarına doğru eğitime başlayan okulun kendi matbaası, kütüphanesi ve laboratuvarları bulunmaktaydı. Bu okulda askerliğe dair bilgilerin yanı sıra hendese, fizik ve astronomi gibi fen dersleri de verilmiştir. 1882 yılında askerî

⁷⁵⁷ Bu tarihten önce de bazı belgelere dayanarak fizik ve kimya laboratuvarlarının var olduğu söylenilmektedir. Bkz. Dölen, 1985b, s. 169.

⁷⁵⁸ Nil Sarı, "Mekteb-i Tıbbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-tibbiyye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷⁵⁹ Dölen, 1985b, s. 170.

⁷⁶⁰ Sarı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-tibbiyye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷⁶¹ Dölen, 1985b, s. 170.

⁷⁶² Dölen, 1985b, s. 171.

okulların başına getirilen Alman Goltz Paşa yeni bir düzenleme yapmış, teorik derslerin yerini pratik eğitim almış, ders kitapları yenilenmiştir.⁷⁶³

Tanzimat döneminde başka bir yönde de önemli bir gelişme olmuştur. Geçmişte devletin ihtiyacı olan mühendis, hekim ve subay gibi ihtiyaçları karşılamak için bunlara uygun yüksekokullar açılmış, fakat bu okullarda öğrenim görecektel nitelikte temel eğitime sahip öğrencilerin azlığından sıkıntılar yaşanmıştır. Bu ise yeni okulların istenilen seviyede başarılı olmalarının önünde engel oluşturmuştur. Buna çözüm olarak yüksekokullar eğitim sürelerini uzatmış ve asıl gayeleri olan uzmanlık alanı eğitiminden önce temel eğitimleri de kendileri vermeye çalışmıştır.⁷⁶⁴

Tanzimat döneminde ise hem yüksekokulların öğrenci ihtiyacını karşılamak hem de alt düzey memur yetiştirilmesi için ortaöğretim kurumları geliştirilmiştir. Rüşdiye mektepleri olarak anılan bu okullarda öğrenciler sıralarda oturup sınıflar halinde ders görürdü. 1838 yılında açılan rüşdiyelerin yanı sıra bu dönemde başka ortaöğretim kurumları da açılarak bu sorun giderilmeye çalışılmıştır. 1857 yılında kurulan Maarif-i Umumiye Nezareti ile ortaöğretim kurumları denetim altına alınmıştır, ayrıca 1862’de ilköğretim alanına da müdahale edilerek eski usul sıbyan mekteplerinin yerine usul-i cedideye göre eğitim yapan iptidaî mektepler kurulmaya başlanmıştır. Sivil memur yetiştirmekte rüştiyelerin yeterli olamaması üzerine ilk sultanîler – Darüşşafaka ve Galatasaray – açılmıştır. Öğretmen ihtiyacını karşılamak için bu dönemde 1847’de

⁷⁶³ Abdülkadir Özcan, “Harbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/harbiye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁷⁶⁴ Kahya, s. 192. Tıbbiye ve Harbiye’ye okuma-yazma bilmeden giren öğrencilerin buradan mezun olma süreleri 14 yıl idi. Bkz, İlhan Tekeli, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişimler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 466.

Darülmua'llimîn, 1862 yılında Darülmua'llimîn-i Sıbyan ve kadın öğretmen yetiştirmek üzere 1870'de Darülmua'llimat kurulmuştur.⁷⁶⁵

Sayılan bu okullardan Darüşşafaka ve Galatasaray Sultanîsi'nin Osmanlı eğitim tarihinde farklı yerleri vardır. 1865'te kurulan Darüşşafaka'nın önemi Osmanlı'ya sivil eliyle giren ilk teknoloji olan telgrafın gelişmesinde oynadığı rolden kaynaklanmaktadır. 1880'li yıllarda telgraf memuru eğitime ihtiyacı başgösterince, Galatasaray Sultanîsi ile Darüşşafaka düşünülmüştür. Fakat Galatasaray'ın seçkin öğrencileri telgraf memurluğunu kabul etmeyince, Darüşşafaka bu işe ayrılmış ve okulun müfredatına elektrik dersleri konmuş ve matematik ve fen dersleri güçlenmiştir.⁷⁶⁶

İkinci okul ise 1867 yılında kurulan Galatasaray Sultanîsi'dir. Bu okulun öğretim dili Fransızca'ydı, okulun yönetimi de Fransız öğretmenlerin elinde olmuştur. Galatasaray Sultanîsi, Batı'ya, daha doğrusu Fransız etkisine açık olması yönüyle olduğu kadar, Osmanlılık ideolojisine dayanmasıyla da tam bir Tanzimat okuludur.⁷⁶⁷

XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde farklı uzmanlık alanlarında ihtiyaç duyulan kadroları yetiştirmek amacıyla, yukarıda anlatılanların dışında başka okullar da kurulmuştur. Bunlar arasında 1847 yılında Ziraat Mektebi -bu okul 1851'de kapanıp 1892'de yeniden açılmıştır-, 1858'de Orman ve Maden Mektebi, 1868'de Mekteb-i Sanayi ve 1889'de Baytarlık Mektebi sayılabilmektedir.⁷⁶⁸ Bunlara ilaveten

⁷⁶⁵ Tekeli, 1985, s. 467-468.

⁷⁶⁶ Tekeli, 1985, s. 469.

⁷⁶⁷ Tekeli, 1985, s. 468.

⁷⁶⁸ Kahya, s. 189-190.

1859 yılında Mekteb-i Mülkiye ve 1864 yılında Lisan Mektebi açılmıştır.⁷⁶⁹ Gerek II. Abdülhamid döneminde gerekse II. Meşrutiyet yıllarında yüksekokulların açılmasına devam edilmiştir.⁷⁷⁰ Bunlar arasında 1878 yılında kurulan Hukuk Mektebi özel bir öneme sahiptir. Bu okulla birlikte, geleneksel düzende ulemanın elinde bulunan yargı ve hukuk alanının bu sınıfın elinden çıkmaya başladığı görülmektedir.⁷⁷¹

Osmanlı Devleti'nde bir üniversite kurma düşüncesi 1845'ten itibaren gündemde olmuştur. 1847 yılında oluşturulmuş olan Meclis-i Maarif-i Umumiye'ye İstanbul'da bir Darülfünun kurma görevi verilmiş, bu Meclis ise bina yapılmasını kararlaştırmıştır. Darülfünun'da okutulacak kitapların hazırlanması görevi ise Encümen-i Daniş'e verilmiştir. Bina inşası daha devam ederken, bitmiş olan kısımlarında halka açık konferanslar vermeye başlanmıştır. Burada verilen ilk ders Derviş Paşa'nın fizik dersi olmuştur. Fizik deneylerinin de yapıldığı bu derslere ilgi yüksek olmuştur. Darülfünun için inşa edilen bina 1864 yılında çeşitli nezaretlere verilmiş, Darülfünun başka bir binaya taşınmıştır. Taşındığı binanın yanması üzerine serbest dersler durmuştur.⁷⁷²

Darülfünun ikinci kez, bu sefer Darülfünun-ı Osmanî adıyla 1870 yılında tekrar açılmıştır. Hikmet ve edebiyat, hukuk ve ulum-ı riyaziye ve tabiiye şeklinde üç şube olarak faaliyet göstermesi planlanan üniversite Cemaleddin Afganî'nin yaptığı bir konuşma sonucunda oluşan tepkinin de etkisiyle kapatılmıştır.⁷⁷³

Üçüncü girişim ise, 1874 yılında Darülfünun-ı Sultanî adıyla kurulan okuldur. Galatasaray'da açılan üniversitenin turuk u maabir, hukuk ve edebiyat bölümlerinden

⁷⁶⁹ Tekeli ve İlkin, s. 69.

⁷⁷⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Tekeli, 1985, s. 471-472 ve s. 473-474.

⁷⁷¹ Tekeli, 1985, s. 472.

⁷⁷² Tekeli ve İlkin, s. 71.

⁷⁷³ Tekeli ve İlkin, s. 71.

oluşması öngörülmüştür. Fakat bu girişim de kalıcı olmamış, darülfünun bir kez daha 1881 yılında kapanmıştır.⁷⁷⁴

1900 yılında Darülfünun-ı Şahane, Mülkiye Mektebi içerisinde gösterişsiz bir şekilde tekrar açılmıştır. Ulum-ı Aliye-i Diniye, Edebiyat ve Ulum-ı Riyaziye ve Tabiiye şubeleri ile açılan bu Darülfünun, sonraki yıllarda bazı düzenlemeler ile değişikliğe uğrasa da 1933 Üniversite Reformu'na kadar varlığını sürdürebilmiştir.⁷⁷⁵

Modernleşme sürecinde kurulan yeni okullarda ihtiyaç duyulan öğretim kadrosu, mevcut müderrislerin görevlendirilmelerinin⁷⁷⁶ yanı sıra Avrupa'dan getirilen hoca ve uzmanlarla⁷⁷⁷ sağlanmaya çalışılmıştır. Bu şekilde Osmanlıya gelen yabancı hocalar yeni kurulan kurumlarda istihdam edilmiş ve böylelikle Avrupa'nın yeni bilimsel bilgilerini Osmanlı düşünce hayatına aktarmışlardır.

Öğretim için gereken ders kitaplarının sağlanması konusunda buralarda hem Osmanlı hem de yabancı kökenli⁷⁷⁸ hocalar görev almışlardır. Bunlar ders anlatmanın yanı sıra gerekli olan kitapları da Batı dillerinden çevirmişler, derlemişler veya kendileri yazmışlardır. Bazı okullarda ise bu, zorunlu tutulmuştur. Örneğin Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'da hocaların ders vermenin yanı sıra telif veya çeviri risale hazırlamak görev tanımları içerisinde yer almıştır.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Tekeli ve İlkin, s. 72

⁷⁷⁵ Tekeli ve İlkin, s. 81.

⁷⁷⁶ Örneğin, Humbaracı Ocağı'nda hendese öğretmiş olan Said Efendi bu ocağın feshedilmesinden sonra Musıla-ı Sahn Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Bkz. Kaçar, 1995, s. 218.

⁷⁷⁷ Yabancı hoca ve uzmanlara başvurma şeklindeki uygulama Osmanlı modernleşmesinin ilk aşamalarından itibaren görülmektedir. Humbaracı Ahmed Paşa, Baron de Tott, Dr. Bernard verilebilecek örnekler arasındadır.

⁷⁷⁸ Dr. Bernard, Osmanlı'da bulunduğu süre içerisinde bu ihtiyaçtan dolayı ilk Türkçe botanik ders kitabını yazmıştır. Bkz., Dölen, 1985b, s. 175.

⁷⁷⁹ Beydilli, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-berri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Buradan da anlaşılacağı gibi, yeni kurulan okullarda ders veren hocalar sadece ders anlatarak modern bilgilerin Osmanlı'ya girişinde rol oynamamışlar, bunlar aynı zamanda yazdıkları veya çevirdikleri eserlerle de bu süreçte yer almışlardır.

Diğer bir bilgi aktarım yolunu ise Avrupa'ya gönderilen öğrenciler oluşturmuşlardır. Osmanlı Devleti erken bir tarihten itibaren bu yönteme de başvurmuştur. Avrupa'ya ilk kez öğrenci, II. Mahmud'un emriyle 1830'lu yıllarda gönderilmiştir.⁷⁸⁰

XIX. yüzyılda modern bilgilerin aktarılmasında ve toplum içerisinde yayılmasında rol oynamış olan okulların yanı sıra rol oynayan kurumlar ilmî cemiyetler olmuştur. Burada, bu cemiyetlerin hukukî statüleri veya Avrupa'daki hangi kuruluşlara karşılık geldikleri konusuna değinilmeyecektir. Sadece Osmanlı modernleşmesinde ve Osmanlı'da modern bilimlerin aktarılmasında ve toplum içerisinde yayılmasında oynadıkları rol kapsamında kısaca anlatılacaklardır.

Bu tarz cemiyetlerden ilki Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi'dir.⁷⁸¹ Bu cemiyet örgütlü bir yapıdan ziyade bir sohbet topluluğu şeklindedir. Avrupa'yı takip eden, oradaki gelişmeleri izleyip bunları Osmanlı'ya aktarmak isteyen aydınlardan oluşan bu topluluk içerisinde hem bürokrasiden hem de ilmiye sınıfından üyeler bulunmaktadır. 1815 yılından itibaren üyelerinin birinin konağında toplanılıp haftada bir gün edebî konular tartışılıp şiir yarışması yapılır, diğer gün ise ders okutulurdu. Vaka-yı Hayriye'den sonra, medrese ulemasının bu topluluk üyelerini Bektaşilik ve dinsizlikle suçlaması üzerine topluluk dağıtılmış, bazı üyeleri ise sürgüne gönderilmiştir.

⁷⁸⁰ Tekeli ve İlkin, s. 61.

⁷⁸¹ Bu cemiyete ilişkin ayrıntılı bilgi için Karaçavuş'un yayımlanmamış doktora tezine bakılabilir. Bkz. Karaçavuş, s. 46-110. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi hakkında verilen bilgiler bu çalışmadan alınmıştır.

Burada bahsedilecek olan ikinci cemiyet Encümen-i Danîş'dir.⁷⁸² Encümen-i Danîş, açılması planlanan Darülfünun dersleri için gerekli olacak kaynakları çevirme veya yazma amacıyla 1851 yılında kurulmuştur. Fünun ve sanayiye ilişkin eserlerin basit bir dille yazılmasını öngören bu kurum aynı zamanda yabancı uzmanları da üye kaydederek uluslararası bir yapıya sahip olmayı hedeflemiştir. Encümen'in üyelerinin ise, yabancı üyelerin haricinde, bürokrat ve ilmiye kökenli olduğu görülmektedir. Dönemin üst düzey bürokratlarının çoğu Encümen'in üyesidirler. Bazı eserler yayımlamakla birlikte, Encümen-i Danîş hedeflerine ulaşmadan 1860'lı yıllarda işlevini yitirmiştir.

Diğer bir cemiyet ise Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'dir.⁷⁸³ Bu cemiyet, devlet eliyle kurulmamış ilk bilim derneğidir. 1861 yılında kurulmuş olan bu derneğin ilmiye kökenli üyesi bulunmamaktadır. Bundan da öte, cemiyet, bu dönemde bürokratlarda var olan ilmiye karşıtlığı doğrultusunda ilmiye ile tartışmak yerine bunları dışlamaktadır. Üyelerinin ağırlığı, kalemiye, daha doğrusu kalemiyenin Avrupa'ya açılan kapısı olan Tercüme Odası üyelerinden oluşmaktadır. Cemiyet, pragmatik nedenlerle toplum içerisinde bilim ve eğitimin yayılmasını hedeflemiştir. Cemiyet'in tespitine göre, gelişmek, güçlü olmak refaha ulaşmak için bilim ve düşünceye önem verilmeli, bilimin gelişmesi için ise bilgi yaygınlaşmalı ve halk eğitilmelidir. Cemiyet, bu sebeple çeviri ve telif kitap yayımlamayı hedeflemiş, halka açık dersler vermiş ve en önemlisi aylık bir bilim dergisi yayımlamıştır. *Mecmuâ-i Fünûn*⁷⁸⁴ adıyla yayımlanmış bu dergi, cemiyetin diğer çalışmaları gibi büyük ölçüde cemiyetin fiili başkanı olan Münîf Paşa'nın

⁷⁸² Encümen-i Danîş'e ilişkin ayrıntılı bilgi için Karaçavuş'un yayımlanmamış doktora tezine bakılabilir. Bkz. Karaçavuş, s. 112-195. Encümen-i Danîş hakkında verilen bilgiler bu çalışmadan alınmıştır.

⁷⁸³ Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'ye ilişkin ayrıntılı bilgi için Karaçavuş'un yayımlanmamış doktora tezine bakılabilir. Bkz. Karaçavuş, s. 197-332. Cemiyet hakkında verilen bilgiler bu çalışmadan alınmıştır.

⁷⁸⁴ Osmanlı'nın ilk bilim dergisi olan *Mecmuâ-i Fünûn*'a ilişkin bilgiler bölümün ilerleyen kısmında verilecektir.

uğraşları sayesinde yayımlanmıştır. Cemiyet, bunların yanı sıra bir kütüphane kurmuş, çeşitli süreli yayınların temin edildiği bir kıraathane açmış ve bu çalışmalar için kendi matbaasını kurmuştur.

Halkın eğitimini hedefleyen cemiyetlerden bir diğeri de Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye'dir. 1865 yılında kurulmuş olan bu cemiyet okuma yazmanın da öğretildiği çeşitli konuları kapsayan halka açık dersler düzenlemiş, telif ve tercüme kitaplar yayımlamış ve aylık bir dergi, *Mebahis-i İlmiye*, yayımlamıştır. Cemiyet ayrıca Darüşşafaka okulunu kurmuştur.⁷⁸⁵

Dönemin cemiyetlerinden bir diğeri de 1865 yılında kurulmuş olan ve amacı Maarif Nezareti'nin veya kendisinin belirlediği kitapları çevirmek olan Tercüme Cemiyeti'dir. Cemiyet amacına tam anlamıyla ulaşamadan dağılmıştır.⁷⁸⁶

Bu dönemde ayrıca ilk meslekî cemiyetler de kurulmuştur. Bunlardan bir tanesi Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye'dir. 1862 yılında bir grup öğrenci tarafından gizli olarak kurulan bu cemiyet, tıp öğretiminin Türkçeleştirilmesi amacını gütmektedir. Cemiyet 1866 yılında resmi hale gelmiştir.⁷⁸⁷ Bu dönemde başka mesleki cemiyetler kurulmuş olsa da bu çalışmada bunlara değinilmeyecektir.⁷⁸⁸

XIX. yüzyılda Osmanlı düşünce hayatı açısından önem taşıyan bir başka gelişme, 1831 yılında ilk Osmanlı gazetesinin yayımlanmasından sonra artan yayıncılık

⁷⁸⁵ Emine Atılğan, *Tanzimattan Sonra Kurulan İlmi Cemiyetler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 1998, s. 69-74.

⁷⁸⁶ Atılğan, s. 40-45.

⁷⁸⁷ Türkcan, s. 376-377.

⁷⁸⁸ Osmanlı'da kurulmuş olan çeşitli cemiyetlere ilişkin bir tablo Türkcan'da bulunmaktadır. Bkz. Türkcan, s. 377.

faaliyetidir. İlk gazetenin yayımlanmasından 18 yıl sonra Osmanlı'nın ilk dergisi yayımlanmıştır. *Vakâyi-i Tıbbiye* adıyla yayımlanan bu dergi yurtiçindeki tıbbî vakaları açıklamak, Osmanlı hekimlerine yurtdışındaki tıbbi gelişmeler hakkında çeviriler yoluyla bilgi aktarmak, bazı ilaç ve tıbbi malzemeleri tanıtmak ve halkı sağlık konusunda eğitmek amacıyla yayımlanmıştır. Dergi, üç yıllık bir yayın hayatından sonra 1852 yılında kapanmıştır.⁷⁸⁹

Yayımlanan ikinci dergi ise yukarıda da anılmış olan Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'nin yayın organı *Mecmûa-i Fünûn*'dur. 1862 yılının Temmuz ayında yayın hayatına başlayan bu dergi, Münîf Paşa'nın çabasıyla iki yıl kesintisiz bir şekilde aylık olarak çıkmıştır. Üçüncü yılda ise, 33. sayıda yayına ara verilmiş, Mayıs 1866 tarihinde yeniden yayına başlamıştır. 14 sayı yayımlandıktan sonra tekrar durmuş, Münîf Paşa'nın girişimiyle 1883 yılında tekrar çıkmaya başlamışsa da ancak bir sayı yayımlanabilmiştir. Bu sayıda yer alan bir makaleden dolayı dergi kapatılmıştır.⁷⁹⁰

Bu dergide, felsefeden pozitif bilimlere, tarih ve coğrafyadan dil ve edebiyata, geniş bir yelpazede makaleler yayımlanmıştır. Yayın hayatı boyunca 32 yazarın katkı sunduğu dergide makalelerin yarısını Münîf Paşa kaleme almıştır.⁷⁹¹

Dergi, popüler konulara yer vererek bilime yönelik bir ilgi uyandırmaya⁷⁹² çalışmış ve kullanılan dile hassasiyet göstererek anlaşılabilirliğe önem vermiştir. Bu yönüyle dergi, hem bir bilim ve felsefe dilinin oluşmasında rol oynamış hem de Yeni

⁷⁸⁹ Bülent Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 112.

⁷⁹⁰ Varlık, s. 113.

⁷⁹¹ Ali Budak, *Mecmûa-i Fünûn*, İstanbul 2011, s. 73-93. *Mecmûa-i Fünûn*'a ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Budak. Bu eserde, dergide yayımlanmış olan makalelerden bir seçme de yer almaktadır.

⁷⁹² Budak, s. 81.

Osmanlılar gibi Osmanlı fikir hayatında etkin olan hareketler üzerine etki ederek bunların bilimci bir konumda yer almalarına katkı sağlamıştır.⁷⁹³ Budak'ın değerlendirmesine göre, *Mecmûa-i Fünûn*, “XIX. yüzyıl Türkiye'sinde, *Grande Encyclopédie*'nin XVIII. yüzyıl Fransa'sında oynadığı role benzer bir rol oynamıştır.”⁷⁹⁴

İlerleyen yıllarda ise Osmanlı düşünce hayatında süreli yayınların rolü gittikçe artmıştır. Siyaset, edebiyat, felsefe, bilim dergilerinin yanı sıra kadın, çocuk, mizah ve mesleki dergiler de yayımlanmaya başlamıştır.⁷⁹⁵ Özellikle de II. Meşrutiyet döneminde sansürün kalkmasıyla, düşünce hareketleri ve bunların temsilcileri fikirlerini tanıtmak ve yaymak için süreli yayınları yoğun bir şekilde kullanmışlar ve bu ortamda farklı görüşlerle tartışmalara da girmişlerdir.⁷⁹⁶ Osmanlı yayıncılığı konusunda II. Abdülhamid döneminin ağır sansürü özellikle siyasi yayınları sınırlandırıcı bir rol oynamışsa da dönemin Osmanlı aydınlarının edebiyat ve bilime yönelmelerine yol açmış ve bu dönemde her iki alanda da önemli gelişmeler kaydedilmiştir.⁷⁹⁷

XIX. yüzyılda belirginleşen bir eğilim dil konusu ile ilgili olmuştur. II. Mahmud ile birlikte devletin modern bir merkezî yapı oluşturmaya yönelmesi ve bununla birlikte artan bürokrasi, kaçınılmaz olarak devlet içi yazışmaların da ciddi miktarlarda artmasına yol açmış, bu ise bürokratlar arasında ortak ve kolayca anlaşılabilir bir dili gerektirmiştir.⁷⁹⁸ Yüzyılın ilerleyen zamanlarında ise Osmanlı'nın ancak bilimsel

⁷⁹³ Budak, s. 98-104.

⁷⁹⁴ Budak, s. 111. Ahmet Hamdi Tanpınar da bu değerlendirmeyi yapmaktadır. Tanpınar'dan aktaran Varlık, s. 113.

⁷⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Varlık, s. 114-125.

⁷⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Toprak, “II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 126-132.

⁷⁹⁷ Lewis, s. 254-256.

⁷⁹⁸ Ortaylı, 2016b, s. 165-166.

bilgilerin ve bilimlerin öğrenilmesi, benimsenmesi ve toplum içerisinde yayılmasıyla toparlanabileceği görüşünün ağırlık kazanmasıyla halkın eğitimi konusu öne çıkmaya başlamıştır. Bundan dolayı öncelikle klasik dönemin ilim dili olan Arapçadan Türkçeye dönülmüş,⁷⁹⁹ zamanla da sadece ayrıcalıklı bir kesimin değil, halkın da anlayabileceği sadelikte bir dil kullanılması eğilimi oluşmaya başlamıştır.⁸⁰⁰

XIX. yüzyılın Osmanlı düşünce hayatında birçok fikir akımı ortaya çıkmış ya da geçmişten devralınan bazı akımlar dönemin koşulları içerisinde yeniden yorumlanmışlardır. Bunlar arasında Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık ve II. Meşrutiyet'ten sonraki dönemde Sosyalizm sayılabilmektedir. Bununla birlikte, burada sadece modern bilim ve felsefenin Osmanlı'ya girişinde rol oynamış olan Batıcılık ve onun karşısında yer alan İslamcılık akımlarına değinilecektir.⁸⁰¹

Batıcılık, XIX. yüzyılda, daha doğrusu Tanzimat ile ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır. Cevizci tarafından "... geleneksel inanç, yerleşik düşünce ve kurumlardan vazgeçip, hâkim uygarlık olarak görülen Batı'nın düşünce, kurum ve değerlerini benimseyip yerleştirme mücadelesi içinde olma tavrı"⁸⁰² olarak tanımlanan Batıcılık, Osmanlı düşüncesinde geri kalma sebebi olarak geleneksel düzen ve kurumlarının görülmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Buna göre, Avrupa seviyesine gelebilmek için hayatın her alanında bunların yaptıklarını yapmak gerekmektedir. Fakat batıcılar arasında da bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bazıları geri kalma sebepleri arasında

⁷⁹⁹ Encümen-i Danış'ın Osmanlıca sözlük ve gramer kitabı hazırlama çalışmaları bu bağlamda değerlendirilebilmektedir. Bkz. Karaçavuş, s. 184.

⁸⁰⁰ Örneğin, Encümen-i Danış'ın nizamnamesinde herkesin anlayabileceği bir dilin kullanılması istenir. Bkz. Karaçavuş, s. 186. Bu eğilim, Cumhuriyet döneminde dil devrimi ile sonuçlanmıştır.

⁸⁰¹ Materyalizm ve Pozitivizm gibi dönemin düşünce hayatında önemli yer tutan felsefi akımlara sonraki bölümlerde değinilecektir.

⁸⁰² Cevizci, s. 196.

doğrudan İslam dinini de görürken⁸⁰³ ve dolayısıyla buna karşı da tavır alıp Batı medeniyetinin bütünüyle alınmasını savunurlarken, diğerleri Batı'nın kurumlarını, bilimlerini, tekniklerini ve bazı değerlerini alma taraftarı olmuş fakat diğer bazı milli değerlerin de korunmasını savunmuşlardır.⁸⁰⁴ Bu yönleriyle değerlendirildiğinde Batıcılık akımı aslında, XVIII. yüzyılda etkili olmuş olan Yenilikçilik fikirlerinin radikal bir devamı olarak da görülebilmektedir.

Bu dönemde Osmanlı düşünce hayatı açısından önem taşıyan bir diğer akım İslamcılıktır. Fikirlerinin merkezinde, Osmanlı'nın Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıkları yer almıştır. Bunun karşısında durabilmek için ise şeriatın değerlerini geri getirmek gerekmektedir.⁸⁰⁵ Diğer yandan İslamcılar, Osmanlı Devleti'nin karşısında Avrupa'nın üstünlüğünü görmüşler fakat bunu İslam dinine bağlamamışlardır. Onlara göre, Batı'nın bilim ve teknolojisi alınırken, ahlâk ve kültürleri alınmamalıdır.⁸⁰⁶

Düşünce akımlarına da değindikten sonra, XIX. yüzyılda modern bilimsel bilgilerin Osmanlı'ya girişinde rol oynamış olan bilgin ve düşünörlere göz atılacaktır. Bunların sayılarının fazlalığından dolayı bu çalışma bağlamında önemli görölenler değeriendirilecektir.

Modern matematiğin öncüsü 1795-1816 yılları arasında Mühendishane'de başhocalık yapmış olan Kırımlı Hüseyin Rıfkı Efendi'dir (ö. 1816). En önemli

⁸⁰³ Bu görüş, Ernest Renan gibi bazı Avrupalı oryantalistlerin de savunduğı bir görüştür.

⁸⁰⁴ Refik Bürüngüz, *Abdullah Cevdet and the Garpçilik Movement*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2005, s. 44. İlk tür batıcılar arasında Dr. Abdullah Cevdet, ikinci grup arasında ise Celâl Nuri sayılabilir.

⁸⁰⁵ Mardin, 1985, s. 346-347.

⁸⁰⁶ Melek Dosay Gökdoğan, "Renan'ı Yeniden Düşünmek", *Historia* 1923, Sayı 3, Yaz 2017, s. 50.

katkılarından biri Bonnycastle'ın düzenlediği Euklides'in *Elementler*'ini *Usûl-i Hendese* adıyla Türkçeye çevirip yayımlamasıdır.⁸⁰⁷ Matematik alanında yayımlanmış olan ilk çözümlü alıştırma kitabını da yayımlamış olan Hüseyin Rıfki Efendi, fizik alanında da çalışmalar yapmıştır. Galileo'nun çalışmalarını aktaran ve eğik atışlarla ilgili bilgi veren Hüseyin Rıfki Efendi modern fiziğin de öncüsü olmuştur.⁸⁰⁸

Modern bilimlerin Osmanlıya girişinde önemli bir yere sahip olan bir diğer kişi Mühendishane'de de başhocalık yapmış olan İshak Efendi'dir (1748?-1835). Çeşitli eserleri bulunmakla birlikte başyapıtı sayılabilecek olan eseri *Mecmua-i Ulûm-ı Riyaziye*'sidir. Ders kitabı olarak hazırlanan bu derleme 1831 ile 1834 yılları arasında basılmış dört ciltten oluşmaktadır. Çalışmanın ilk iki cildi matematik üzerinedir. Üçüncü cilt fizik, mekanik, su iletimi ve kuvveti, atmosfer ve perspektif konularını işlemektedir. Son cilt ise elektrik, küresel trigonometri, astronomi ve kimya konularını içermektedir.⁸⁰⁹ Bu ciltte ayrıca zooloji, botanik, mineraloji ve meteoroloji de anlatılmıştır. Eserin önemli bir özelliği ise analitik geometri, integral ve diferansiyel hesap gibi çağdaş matematik konularını ilk kez tanıttığıdır.⁸¹⁰

Astronomi alanında önemli bir kişi Hoca Tahsîn Efendi (1811-1881) ve eseri *Esâs-ı 'İlm-i Hey'et*'tir (1880). Hoca Tahsîn Efendi, eserinde Kopernik modelini savunmakta, Kepler ve Newton yasalarını da tanıtmaktadır. Yer'in hareketlerine yönelik itirazlara da yer vermiş ve bu itirazları doğa yasalarına dayanarak cevaplandırmıştır.⁸¹¹

⁸⁰⁷ Hüseyin Rıfki Târnânî ve çevirisi *Usûl-i Hendese* ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ali Rıza Tosun, *Hüseyin Rıfki Târnânî'nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisi'nin Türkiye'ye Girişi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

⁸⁰⁸ Dölen, 1985b, s. 161-162.

⁸⁰⁹ Dölen, 1985b, s. 162-163.

⁸¹⁰ Remzi Demir, "Çağdaş Matematiğin Türkiye'ye Girişi", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010b, s. 349.

⁸¹¹ Yavuz Unat, "Çağdaş Astronominin Türkiye'ye Girişinde Hoca Tahsin'in Rolü", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 349. s. 521-527.

Tıp alanında değinilecek ilk isim Şanizade Ataullah Efendi'dir (1771-1826). Beşiktaş Cemiyet-i İlmiye üyesi de olan bu kişi, basılan ilk tıp eseri olan beş ciltlik *Hamse-i Şanîzâde*'yi kaleme almıştır. Eserin birinci cildinde organların anatomileri anlatılırken, perspektif içeren renkli şemalar da kullanılmıştır. Eserin ikinci cildi fizyoloji, üçüncüsü terapi, dördüncüsü cerrahi ve sonuncusu ilaçlarla ilgilidir.⁸¹²

Modern tıbbın Osmanlı'daki gelişiminde önemli bir yer tutan bir hekim ise Tıbbiye bağlamında adı geçmiş olan Dr. Bernard'dır. Osmanlı'da kadavra ile anatomi çalışmalarının yapılmasını sağlamış olan Dr. Bernard, aynı zamanda ilk doğa tarihi müzesi ile botanik bahçesinin de kurulmasına ön ayak olmuştur. Bu çabalarıyla, Osmanlı'da tıbbın yanı sıra zooloji ve botanik bilimlerine de katkı sağlamıştır. Dr. Bernard, ayrıca, tıp eğitimindeki ihtiyacı karşılamak üzere ilk botanik ders kitabını da kaleme almıştır.

Zooloji, tıpkı botanik gibi tıp, veterinerlik, eczacılık gibi uygulama alanlarına yardımcı bir bilim dalı olarak öğretilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Osmanlı'da zooloji eğitimi Tıbbiye'de görülmektedir. Uygulama alanlarından bağımsız olarak, ilk kez bir bilim dalı anlamında zooloji ancak 1900 yılında kurulan Darülfünun'da öğretilmiştir. Bu alanda önemli çeviriler yapan ve telif eserler veren bir kişi Hüseyin Remzi Bey'dir. 1873 yılında Fransız doğa bilimci Richard'ın Cuvierci bir bakış açısıyla yazılmış olan eserini Türkçeye çevirmiş, ardından 1876 yılında ise Ders Nâzırı Dr. Şemsi Bey'in isteği doğrultusunda Bouguillon'un Lamarckçı bir görüşle yazılmış kitabını çevirmiştir.⁸¹³

⁸¹² Kahya, s. 184.

⁸¹³ Dölen, 1985b, s. 173-174.

Mühendishanelerde doğrudan fizik dersleri müfredatta yer almamıştır. Bununla birlikte, *Mecmua-i Ulûm-ı Riyaziye*'de işlenen ve fiziğin uygulamaya yönelik bir dalı olan mekanik okutulmuş olabilir. Harbiye ve Tıbbiye'de ise fizik dersleri okutulmuş, ilk Darülfünun açılış dersi Derviş Paşa tarafından fizik konusunda verilmiş, bunan sonra da Darülfünun'da fizik dersleri okutulmuştur.⁸¹⁴

Tam adı Mehmed Emin Derviş Paşa (1817-1878) olan bu kişi, Mühendishane-i Berrî-i Hümayun mezunu olup Harbiye'de fizik ve kimya dersleri ve Tıbbiye'de geometri, fizik ve kimya dersleri vermiştir. Derslerinde deneylere de yer vererek Osmanlı'da çağdaş kimya derslerini başlatmıştır. Ders vermenin yanı sıra fizik ve kimya ders kitapları da yazmıştır. *Usûl-i Kimya* (1848) adıyla hazırladığı kimya ders kitabında Dalton atom modeli de anlatılmaktadır. *Usûl-i Hikmet-i Tabiiye* (1865 ve 1870) adıyla iki kez basılmış olan kitabı ise modern fizik ders kitabıdır.⁸¹⁵

Fizik biliminin başka bir dalının Osmanlı'ya girişinde ise Ali Sedad Bey'in (1857-1900) rolü olmuştur. Termodinamiğin Osmanlıya girişinde önemli bir yer tutan eseri *Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât* 1882/83 yılında yayımlanmıştır. Fakat bu eser sadece bir fizik dalını tanıtan bir kitap değildir, eserde aynı zamanda dönemin pozitif bilimleri ile İslâmî düşüncelerin çelişmediğini ispata çalışılmaktadır.⁸¹⁶

⁸¹⁴ Dölen, 1985b, s. 178-179.

⁸¹⁵ Seval Yinilmez, *Osmanlıların Modernleşme Sürecinde "Yeni Bilim Anlayışının" Etkisi: Doğa Felsefesi mi? Fizik mi?*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2009, s. 113-121. Fakat bundan önce de fiziğin bir dalına ilişkin 1854 yılında Mehmed Salih Paşa (?-1889) *Mebahis-i Fenn-i Buhar* adıyla yayımlanmış bir ders kitabı bulunmaktadır. Bkz. Levent Çankaya, *Ali Sedad'ın "Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât" Adlı Eseri ve Termodinamiğin Türkiye'ye Girişi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2016, s. 18.

⁸¹⁶ Çankaya, s. 20-21.

Deneysel kimya eğitimi ve ilk kimya ders kitabı her ne kadar Derviş Paşa'nın eseri olsa da Osmanlı'da ondan önce de kimyadan bahseden başka bir eser vardır, *Mecmua-i Ulûm-ı Riyaziye*. Burada geleneksel paradigmanın dört element kuramı yerine modern element kuramı yer almaktadır. Kimya eserinde denklemlere ise ilk kez Derviş Paşa'nın yukarıda anılmış olan ders kitabında rastlanmaktadır.⁸¹⁷

XIX. yüzyılda Osmanlı'ya aktarılan bir diğer bilim dalı ise psikoloji olmuştur. XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlamış olan psikoloji çalışmalarında Cumhuriyet'e kadar olan dönemde 15 civarında kitap yayımlanmıştır. Bunlardan ilki Yusuf Kemal tarafından kaleme alınan ve 1878 yılında yayımlanan *Gâyetü'l-Beyân Fî Hakîkati'l-İnsân yâhud 'İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı kitaptır.⁸¹⁸

Bunların dışında, Almanya'da bilimsel materyalizmin ortaya çıkışında ve yaygınlaşmasında etkisi olmuş olan bazı bilimsel gelişmeler de Osmanlı Düşünce Hayatı'na aktarılmıştır. Bunlar arasında yukarıda da bahsedilmiş olan ve Derviş Paşa aracılığıyla aktarılan Dalton atom modeli, Hoca İshak Efendi'nin başyapıtı aracılığıyla Osmanlı'ya giren Lavoisier'in kütle korunumu ile Ali Sedad Bey aracılığıyla aktarılan enerjinin korunumu kanunu ya da termodinamik yer almaktadır. Canlılara ilişkin bilimlerden fizyoloji ile ilgili modern bilimsel bilgiler Şanizade Atullah Efendi'nin *Hamse-i Şânîzâde* adlı eseri ile, canlıların ortaya çıkışı ve evrimine ilişkin Cuvier ve Lamarck'ın görüşleri ise Hüseyin Remzi Bey'in yukarıda da bahsedilmiş olan çevirileri ile öğrenilmiştir. Bu konuda ayrıca Hoca Tahsîn Efendi'nin (1811-1881) Alman materyalist Ernst Haeckel'den yararlanarak kaleme aldığı *Tarih-i Tekvîn yahud*

⁸¹⁷ Dölen, 1985b, s. 180-182.

⁸¹⁸ Remzi Demir, “İlk Psikoloji Kitabımız’: *Gâyetü'l-Beyân Fî Hakîkati'l-İnsân*”, Yusuf Kemal, *Gâyetü'l-Beyân Fî Hakîkati'l-İnsân Yâhud 'İlm-i Ahvâl-i Rûh*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir ve Ali Utku, Konya 2014, s. 7.

Hilkat adlı eseri ile Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) *Dağarcık* isimli dergisinde yayımladığı makaleler bulunmaktadır.⁸¹⁹

Yukarıda, kısaca XVIII. yüzyıldan itibaren açılan modern okulların kronolojik sırası incelenecek olursa, bunların, daha önce de belirtildiği gibi, öncelikle pratik ihtiyaçlardan kaynaklandığı görülecektir. Bu bağlamda, askerî gereksinimlerden kaynaklanan ilk modern eğitim kurumları -Humbaracı Ocağı ve Mühendishane- XVIII. yüzyılda açılmış, yine aynı ihtiyaçtan dolayı XIX. yüzyılda Harbiye ve Tıbbiye gibi okullar açılmıştır. XIX. yüzyılda açılan diğer okullar da ya askerî ya da sivil alanda devletin pratik, yani teknik ihtiyaçlarını karşılamak için açılmış okullardır. Modernleşmenin erken dönemlerinde zaten modern bilimlere de ancak bu okullardaki teknik eğitimin gerektirdiği ölçüde değinilmiştir.⁸²⁰ Doğrudan modern bilimlerin geliştirildiği ve öğretildiği üniversitenin, yani Darülfünun'un Osmanlı'da teknik yüksekokullara göre daha geç bir tarihte açılması ve üstelik defalarca açılıp kapanmış olmasını bu bağlamda değerlendirmek mümkün görünmektedir. Fakat bu, Osmanlı'da bilimlerin sadece birer araç olarak değerlendirilip pratik yönleriyle ele alındıkları ve hiçbir özgün bilimsel çalışmanın yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Bu dönemde Batı'da akademik çevrelerde yayımlanabilecek nitelikte çalışmalar, az da olsa, yapılmıştır.⁸²¹

⁸¹⁹ Orhan Küçükler, *Biyoloji Tarihi*, İstanbul 2014, s. 358-359.

⁸²⁰ Aşağıda daha ayrıntılı olarak gösterileceği gibi, örneğin modern matematik ve fizik ilk önce Mühendishane'lerde mühendislik eğitiminin gerektirdiği seviyede öğretilmiştir. Yine botanik ve zooloji gibi bilimler de Tıbbiye içerisinde, tıp eğitiminin ihtiyacı ölçüsünde anlatılmıştır.

⁸²¹ Örneğin, İsmail Hakkı Bey'in, Mehmed Nadir Bey'in ve Sâlih Zeki'nin yabancı dergilerde de yayımlanan özgün araştırmaları bulunmaktadır. Bkz. Dölen, 1985b, s. 174.

2.2.3. Modern Bilim Anlayışı'nın Osmanlıya Girişi

Modern bilim anlayışı, doğal varlık alanına ilişkin olguları kendi dışından Tanrı gibi güçlere dayanarak ereksel bir açıklama getirme yerine, doğayı sadece doğaya dayanarak açıklama anlayışıdır. Olguları niteliksel olarak ele alan ve bunlara Tanrı tarafından verilen bir amaç veya işlev arayan bir ereksel açıklama yerine, olguları niceliksel yönden ele alarak mekanik bir açıklama getirmektedir, yani modern bilim, doğal olguların doğa içerisinde onu yaratan koşulları ve etmenlerini anlamayı hedeflemektedir.⁸²²

Doğa olgularının açıklamalarında Tanrı'yı dışlayan bakış açısı, fenomenlerin açıklamasında doğa yasaları ile işleyen ve olgular arasında neden-sonuç ilişkisi bulunan mekanik bir anlayışa yol açmıştır. Bu anlayış bilmenin yöntemini de etkilemiştir. Artık doğayı anlamak için naklî bilgilere başvurmak yerine doğrudan doğaya bakmak gerekli görülmüştür. Dolayısıyla, skolastik anlayışın yerini deney ve gözlem almış, bu yöntem aynı zamanda insan aklına güvenin sonucu olan mantıksal analiz ve matematiksel yöntemlerle tamamlanmıştır.

Bu çalışmada, modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişinden kastedilen, yukarıda kısaca tarif edilen anlayışın, bu bölümün 1.3. alt başlığında anlatılmış olan anlayışların yerini alması sürecidir. Bu süreç her ne kadar bilimsel bilgilerin Osmanlı düşünce hayatına aktarılmasıyla başlamış olsa da modern bilim anlayışının kavranması ve benimsenmesi ancak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren modern felsefelerin de aktarılmaya başlanmasıyla mümkün olmuştur. Bununla birlikte, bu süreci basit bir çeviri veya aktarma faaliyeti olarak görmemek gerekmektedir. Bu dönemde yaşanan

⁸²² Cevizci, s. 1109.

şey, Osmanlı klasik dönem paradigmasıyla modern bilim paradigmasının ve bunları benimseyen ve kullanan epistemik cemaatlerin çatışmasıdır.

Bu başlık altında, önce XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı düşünce hayatına egemen olan epistemik cemaatlerin yapılarındaki değişim ve bunlarla bağlantılı olarak bu hayata hâkim olan paradigmanın değişimi incelenecektir. Burada her ne kadar değişim olarak söz edilmişse de aslında olan, yeni bilgi topluluklarının ortaya çıkması ve kendi varlıklarını ve paradigmalarını, geleneksel yapı ile mücadele sonucunda bunların karşısında başarılı olup egemen hale getirmeleridir.

Ardından ise yukarıda sözü edilen bu mücadelede, yeni epistemik cemaatlerin ve bunların dünya görüşlerinin lehinde rol oynamış olan felsefî akımlara değinilecektir. Bunlar pozitivism ile materyalizm⁸²³ akımlarıdır.

Eski paradigmanın savunucuları tarafından ortaya konan materyalizm ve pozitivism eleştirilerine ise burada girilmeyecektir. Bunlar bir sonraki bölümde zaten ayrıntılı olarak incelenecektir.

2.2.3.a. Epistemik Cemaat Yapısındaki Değişimler

Yukarıda da anlatıldığı gibi, Osmanlı düşünce hayatına ilk modern bilimsel bilgilerin aktarılması XVII. yüzyılda coğrafya ve yeni evren modelleri ile başlamıştır fakat bunlar Osmanlı düşünürlerinin dünya görüşlerini veya paradigmalarını yıkacak ya da yeni bir paradigmayı egemen hale getirecek nitelikte değildir. Aktarılan bilgilere bakılacak olursa bunların, tarih, coğrafya ve tıp gibi büyük ölçüde devletin ve toplumun

⁸²³ Osmanlıya yansımış haliyle Haeckel'in monist felsefesi ise burada, 1.1.3.b.'de değinilmiş olan nedenlerden dolayı bilimsel materyalizm kapsamında değerlendirilmiştir.

pratik faydasına yönelik olduğu görülmektedir. Dönemin ilim hayatında etkin olan epistemik cemaatin yapısı ise, Osmanlı klasik döneminin özelliklerini göstermektedir.

İlerleyen zamanlarda gittikçe artan bir ivme ile devam eden bilgi aktarma süreci, Osmanlı fikir hayatına hâkim olan paradigmaları ve epistemik cemaatlerin yapısında değişikliklere yol açmaya başlamıştır. XVIII. yüzyılda önce Hendesehane ardından Mühendishaneler'in kurulmasıyla birlikte "mütefennin" olarak da adlandırılabilen yeni bir epistemik cemaat ortaya çıkmıştır.⁸²⁴ Naklî ilimlerle neredeyse hiç teması olmayan mütefenninler, pratiğe yönelik teknik bilgilere dayanmaktaydılar.⁸²⁵ Teknik bilgi erbabı olarak bunlar, bu yönleriyle geleneksel epistemik cemaat içerisinde yer alan bilginlerin de devamı niteliğindedirler.

Epistemik faaliyetlerini yürüttükleri kurumlar olan bu yeni okulların gelişmesi ve artması bu cemaatin de elini güçlendirmiştir. Ayrıca, devletin yönetim kademelerinde de bunlara ağırlıklı olarak yer verilmeye başlanması Osmanlı modernleşme sürecini de hızlandırmıştır.

Geleneksel epistemik cemaatin unsurları ise geleneksel siyasal düzenin temsilcileri ile beraber bu düzen değişikliğine direnmeye çalışmışlar ve yer yer isyanlar dahi çıkarmışlardır.⁸²⁶

Bununla birlikte, geleneksel anlayışlar ile modern anlayışları uzlaştırma ve bir sentez oluşturma gayretleri de olmuştur. Bunlardan biri Ahmed Cevdet Paşa'nın da taraftarı olduğu bu sentezci anlayışın son girişimi olarak Encümen-i Daniş

⁸²⁴ Demir, 2017, s. 90.

⁸²⁵ Demir, Yaz 2017, s. 23.

⁸²⁶ Demir, Yaz 2017, s. 25.

sayılabilmektedir. Bu kurumda gelenekselciler ile yenilikçiler birlikte bulunmuşlardır. Fakat bu kurumun başarısız olup kapanmasıyla birlikte, iki anlayışı uzlaştırma girişimleri de başarısız olmuştur. Bunun sonucunda ilmiye, kendi dünyasına hapsedilmiş ve bu iki farklı anlayış yan yana var olmuştur.⁸²⁷

Tanzimat ve Meşrutiyet gibi önemli Batılılaşma hamlelerinin de destekçileri arasında bulunan mütefenninler,⁸²⁸ özellikle Tanzimat dönemi ile siyasi iktidarın da bunları tercih etmesiyle Osmanlı epistemik cemaati içerisinde iktidarı ele geçirmişlerdir. Bunun sonucunda ise bu topluluğun epistemisine uygun yeni yüksekokullar açılmış, aynı zamanda ilk ve ortaöğretim kurumları da bunlara uygun olarak kurulmuş veya var olanlar yeniden yapılandırılmıştır.⁸²⁹ Epistemik cemaat içerisinde iktidarı ele geçirmenin bir diğer yansıması ise bu topluluk üyelerinin idari mekanizmada da alimleri tasfiye etmeye başlaması ve böylece Osmanlı Devleti'nde laikleşmenin önünü açması olmuştur.⁸³⁰ Bu tasfiyenin bir yansıması okullarda ve ilmî cemiyetlerde de gözlemlenebilmektedir. Gerek devlet eliyle kurulan okullar ve ilmî cemiyetlerde gerekse devletin dışında kurulan cemiyetlerde zamanın ilerlemesiyle ilmiye kökenlilerin sayısı azalmakta ve örneğin 1861 yılında kurulmuş olan Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'de ilmiye kökenli tek bir üye dahi bulunmamaktadır.⁸³¹

Teknik bilgiye dayanan mütefenninler, her ne kadar modern bilimsel bilgilere dayansalar da en azından XIX. yüzyılın sonlarına kadar modern bilim anlayışına sahip değillerdi. Bunlar bilimsel bilgi üretmek yerine modern bilimlerin uygulamalarıyla, yani teknik bilgiyle ilgiliydiler. Bununla birlikte, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, pozitivizm

⁸²⁷ Karaçavuş, s. 183.

⁸²⁸ Demir, Yaz 2017, s. 25

⁸²⁹ Demir, 2017, s. 95.

⁸³⁰ Demir, Yaz 2017, s. 26.

⁸³¹ Karaçavuş, s 45.

ve materyalizm gibi felsefî öğretilerin de bunlar aracılığıyla Osmanlı düşünce hayatına aktarılmasıyla yeni bir bilgi topluluğu – “bilimci – scientist”- oluşmaya başlamış ve bu topluluğun da katkısıyla modern bilim anlayışı Osmanlı’ya yerleşmeye başlamıştır. Bu felsefî akımlar, mütefenninlerle benzer bir dünya görüşüne sahip yeni bir bilgi topluluğunu oluşturmanın yanı sıra, geleneksel cemaatin ve onun anlayışının yıkılıp yerini modern bilim anlayışının almasında da merkezî bir rol oynamıştır.

Mütefenninler ve onların müttefiki durumunda olan bilimciler, XX. yüzyılın başlarında hem medreselerin müfredatlarına müdahale ederek hem de Darülfünun’da ilahiyat fakültesi açarak geleneksel cemaatin kurumlarına da darbe indirmişlerdir. Cumhuriyet döneminde ise Tevhid-i Tedrisat kanunu ile geleneksel epistemik cemaat ortadan kaldırılmış ve paradigması ise yenilmiştir. Bu süreçte, geleneksel cemaatin ılımlı unsurlarından da faydalanarak, din anlayışı da çağdaştırılmıştır.⁸³²

Bununla birlikte epistemik cemaat içerisindeki çatışma, Osmanlı düşünce hayatında sadece bilim veya ilim algılarına ilişkin sonuçları olan bir mücadele olmamıştır. Bu kavga, düşünce hayatının tüm alanlarına yansımıştır. Yeni paradigmanın güçlenmesiyle estetik ve ahlâk gibi alanlarda da bir mücadele yaşanmış, yeni epistemik cemaatin temsilcileri bu alanda da geleneksel paradigmayı tasfiyeye uğraşmışlardır. Bu yönüyle epistemik cemaatler arasındaki çatışma aslında, dinî dünya görüşünün karşısında bilime dayanan bir dünya görüşü kurma mücadelesi olmuştur.

Dolayısıyla gerek hâkim epistemik cemaatin değişimi ve bununla ilişkili paradigma değişimi gerekse dünya görüşleri arasındaki mücadele dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal koşullarından bağımsız bir süreç değildir. XVIII. yüzyıldan

⁸³² Demir, Yaz 2017, s. 26-28. Bununla birlikte, Cumhuriyet’in ilerleyen zamanlarında çeşitli siyasi gelişmelerin sonucu olarak âlimler cemaati yeniden ortaya çıkmıştır. Bkz. Aynı yerde.

itibaren modern bilimsel bilgiye dayanan teknik uygulamaların -bunların öğreten okullar ve uygulayan kişilerle- öne çıkması ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru artık modern bilim anlayışının da benimsenmeye başlanması doğrudan Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu koşullarla ilgilidir. Epistemik cemaatlerin ve devletin yönetim kademelerindeki seçkinlerin dünya görüşlerinin yanı sıra halk kesimlerinin de dünyaya bakış ve algılama şekillerinin de modernleşme süreci üzerinde etkisi olmuştur. Hem bilim anlayışında hem de düşünce hayatının geri kalan alanlarında halkın zihinlerinde egemen olan kalıplar genellikle geleneksel paradigmanın ve görüşlerin etkisi altındadır. Bunun nedenlerinden belki de en önemlisi, halk kesimlerinin önemli bir kısmının okur-yazar olmaması ve aynı zamanda içerisinde bulunduğu koşullarda Batı'dan aktarılan yeni bilgi ve görüşleri öğrenme ve anlama imkanından yoksun olmasıdır.

Diğer yandan, modernleşme sürecinde istenilen zihinsel değişimi, yani paradigma değişimini kolaylaştıracak şekilde üretim koşullarında da bir dönüşümün olmaması sürecin yavaş ilerlemesine yol açmıştır. Yeni dünya görüşüne uygun sosyal ve ekonomik yapıların mevcut bulunmaması ve ancak uzun bir zaman diliminde oluşması, Osmanlı yöneticilerinin devletin bekası sorunundan dolayı aceleci davranmaları, Osmanlı modernleşmesine elitist bir yön katmıştır.⁸³³

2.2.3.b. Paradigma Değişiminde Rol Oynayan Felsefi Akımlar

Osmanlı düşünce hayatında Batı'da ortaya çıkan yeni bilimlerin Osmanlı klasik ilimlerinden farklı olduğunu görüp bunların yayılmasını savunan düşünürlerden biri⁸³⁴, yukarıda Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve bu cemiyetin yayın organı olan *Mecmûa-i Fünûn* dergisi bağlamında adı zikredilmiş olan Münîf Paşa'dır.

⁸³³ Karaçavuş, s. 35-36.

⁸³⁴ Serdar Poyraz, *Science versus Religion: The Influence of European Materialism on Turkish Thought, 1860-1960*, Ohio State University (Basılmamış Doktora Tezi), Ohio 2010, s. 28.

İbn Halduncu döngüsel tarih anlayışı yerine ilerlemeci doğrusal bir tarih anlayışını benimsemiş olan Münîf Paşa, bu ilerlemenin itici gücü olarak da bilimi kabul etmiştir.⁸³⁵ Bu yönüyle, Osmanlı düşünce hayatında bilime dayanarak ilerleme fikrinin de ilk temsilcilerinden sayılmaktadır.

Muheverat-ı Hikemiye adıyla ilk Batı felsefesi çevirisini yapmış olan Münîf Paşa, bu eseriyle Fransız Aydınlanma felsefesini Osmanlı düşünce hayatına tanıtmıştır. Münîf Paşa, ayrıca, *Mecmûa-i Fünûn*'daki çalışmalarıyla da Osmanlı düşünce hayatında pozitivist geleneğin temellerini atmış⁸³⁶ ve pozitif bilim görüşünü tartışmaya açmıştır.⁸³⁷

Pozitivizm

Pozitivizm, anlamı “rasyonel veya spekülatif olanın tersine, deneysel veya deneyimsel olan; özlerle, ideallerle değil de çıplak olgularla ilgili bulunan; olması gerekenden ziyade, olanı konu alan”⁸³⁸ gibi anlamları olan pozitif teriminden türetilmiştir.

Yine Cevizci'ye göre pozitivizm “... modern bilimi temel alan, ona uygun düşen ve bâtil inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen bilim öncesi düşünce tarzları ya da formları olarak gören dünya görüşü; metafizik ile bilim arasında kesin sınırlar koyan, dogmayı ve sezgisel olanı bilimsel etkinlik alanından uzaklaştıran ve üzerinde odaklanması gereken tek bilgi türü olarak bilimsel bilgiyi öne çıkartan

⁸³⁵ Poyraz, s. 28.

⁸³⁶ Budak, s. 108.

⁸³⁷ Poyraz, s. 40.

⁸³⁸ Cevizci, s. 1289.

pozitivizm, dinî ve metafizik söylemlerin yerini akla, gözleme ve deneye dayanan pozitif bilginin almasını öngören **dünya görüşünü** ifade eder.”⁸³⁹

Pozitivizm özel anlamda bir öğretisi olarak August Comte (1798-1857) tarafından ortaya konmuş olsa da geniş anlamıyla pozitivizm öğretisi, Comte’a çeşitli derecelerde bağlı olan ve John Stuart Mill, Emil Littré, Herbert Spencer (1820-1903), Ernest Renan (1823-1892) ve Hippolyte Taine (1828-1893) gibi düşünürlerin geliştirdikleri doktrindir.⁸⁴⁰

Comte’un pozitivizminde bilim anlayışında illetler veya mahiyetler araştırılmamalı, onun yerine gözlemlenmiş olaylar arasında ilişkiler kurulmalı ve bu ilişkilerden doğa kanunları çıkarılmalıdır. Comte’a göre pozitivizmin ayrıca, felsefeyi bilimselleştirmek gibi bir görevinin yanı sıra dönemin Avrupa’sında var olan kargaşaya son verecek olan sosyolojiyi kurma görevi de bulunmaktadır.⁸⁴¹

Doğa bilimlerinin yönteminin uygulandığı sosyoloji bilimi aracılığıyla kurulacak olan yeni toplumsal yapının da ayrıntılı bir tasvirini Comte, *Pozitif Politika Sistemi* adlı eserinde vermiştir. Comte’un sisteminde, Avrupa Birleşik Devleti Cumhuriyeti ya da Batı Cumhuriyeti adını alacak olan bu devletin temel sloganları “Düzen ve İlerleme” ve “Başkası için Yaşamak”tır. Silahlı devrime karşı olan Comte’a göre bu devlet ikna yoluyla kurulacaktır.⁸⁴²

⁸³⁹ Cevizci, s. 1292.

⁸⁴⁰ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizm’in Türkiye’ye Girişi*, İstanbul 1986, s. 16-17.

⁸⁴¹ Korlaelçi, s. 17-18.

⁸⁴² Korlaelçi, s. 23-26.

Metafiziği reddeden Comte, yine de ahlâk ve toplumsal düzen için bir dinin varlığını zorunlu görmüştür. Bu nedenle yeni bir din kuran Comte, geçmişteki dinlerin artık geçersiz hale geldiğini ileri sürmüştür, bunları bilime dayanacak olan “İnsanlık Dini” için hazırlık aşaması olarak değerlendirmiştir. Yeni dinin kutsal formülünü ise şöyle ifade etmiştir: “İlke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme”. İnsanlığı tanrı ilan eden bu dinde, Comte, dua etmeyi de sevmek, düşünmek ve faaliyette bulunmak olarak belirlemiştir. Comte’un dinine göre, kendisi bu dinin peygamberi, kadınlar melek, insanlık ise tanrıdır.⁸⁴³

August Comte’un felsefesinin önemli bir görüşü “Üç Hal Kanunu”dur. Buna göre, insanlığın gelişimi üç aşamada gerçekleşmektedir. Bunlar İlahiyatçı Evre, Metafizik Evre ve Pozitif Evre’dir.

İlahiyatçı Evre, kendi içerisinde fetişizm, politeizm ve monoteizm evrelerinden meydana gelmektedir. Fetişist evrede, insanlık bütün varlıklara kendisinininkine benzer bir canlılık atfeder. Yıldızlara tapma haline gelinceye kadar gelişen fetişizm, bu aşamada politeizme geçişi hazırlamaktadır. Politeizm aşamasındaki insanlık öncesinde maddi varlıklara atfettiği canlılığı onlardan geri alarak görünmez varlıklara aktarır. Karşılaştığı olayların arkasında artık bu görünmez varlıkların olduğunu düşünmektedir. Politeist anlayış ise zorunlu olarak monoteist bir anlayışa evrilecektir.⁸⁴⁴

İnsanlığın gelişim çizgisinde ikinci aşama Metafizik Evre’dir. Bu evrede artık evreni insanî özelliklere sahip bir tanrı yönetmemekte, onun yerini bir kuvvet ya da prensip almaktadır.⁸⁴⁵

⁸⁴³ Korlaelçi, s. 33-41.

⁸⁴⁴ Korlaelçi, s. 102-105.

⁸⁴⁵ Korlaelçi, s. 106.

Üçüncü evre ise insanlığın metafizik dönemin soyutlamalarını aşmasıyla ulaşılan Pozitif Evre'dir. İnsanlık pozitif veya bilimsel aşama olarak da adlandırılan bu aşamada artık olguların iç sebeplerini araştırmaktan vazgeçip, gözlemsel verilere dayanan gerçek kanunlarını araştırır.⁸⁴⁶

Comte'a göre, bu aşamadan sonra başka bir aşama mümkün değildir. Belirtilmesi gereken bir nokta ise bütün bilim dallarının bu üç aşamayı aynı anda geçmediğidir.⁸⁴⁷ Bununla birlikte, Comte, üç hal kanununu sadece bilimlere uygulamakla kalmamakta, medeniyetlerin gelişimlerini de buna göre açıklamaktadır.⁸⁴⁸

Yukarıda özet bir şekilde anlatılmış olan pozitivizm felsefesi Osmanlı Düşünce hayatına XIX. yüzyılın ortalarından itibaren girmiştir. Fakat bu aktarım, doğrudan felsefî kanallar üzerinden olmamıştır. Yeni kurulan okullar, buradaki dersler, Osmanlı'ya gelen yabancı uzmanlar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler bu öğretinin Osmanlı'ya girişinde rol oynamış kanallardır. Bunların dışında, pozitivizmin aktarılmasında edebiyat alanındaki temaslar da önemli bir geçiş yolu oluşturmuştur. Realizm ve natüralizm gibi pozitivizmle ilişkili edebiyat akımlarından çok sayıda eser Türkçeye çevrilmiştir.⁸⁴⁹

Bununla birlikte, Osmanlı'da 1914 yılında Ernest Renan'ın *Hayat-ı Jezu* adlı eserinin dışında hiçbir pozitivist felsefe eseri Türkçeye çevrilmemiştir.⁸⁵⁰ Doğrudan bir

⁸⁴⁶ Korlaelçi, s. 107-108.

⁸⁴⁷ Korlaelçi, s. 108. Comte'un gelişme sırasına dayanarak oluşturduğu ilimler sınıflandırması için bkz. Korlaelçi, s. 108-126.

⁸⁴⁸ Korlaelçi, s. 135.

⁸⁴⁹ Korlaelçi, s. 201.

⁸⁵⁰ Korlaelçi, s. 204.

çeviri bulunmamakla birlikte, birçok Osmanlı düşünürü pozitivist filozofları, bunların eserlerini ve fikirlerini yayınları aracılığıyla tanıtmışlardır.

Pozitivizmin Osmanlı'da etki kazanması ve yayılmasında diğer bir araç ise cemiyetlerdir. Doğrudan pozitivist bir cemiyet olmamakla birlikte, üyeleri arasında pozitivistlerin de bulunduğu cemiyetler vardır. Bunlar Osmanlı siyasetinde önemli bir konumda bulunan Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti'dir. Bir dönem İttihat ve Terakki Cemiyeti başkanlığını da yürütmüş olan Ahmet Rıza önemli Osmanlı pozitivistleri arasındadır.⁸⁵¹

Osmanlı Düşünce hayatında yer alan diğer bazı önemli pozitivistler arasında ise Beşir Fuad, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Ahmed Şuayb, Ziya Gökalp ve Hüseyin Cahit Yalçın sayılmaktadır.⁸⁵²

Pozitivizmin Osmanlı'ya modern bilimlerin girişinde oynadığı rol, bu çalışmanın Dördüncü Bölümü'nde tartışılacağından burada etkilerine değinilmeyecektir.

Materyalizm

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da ortaya çıkan bilimsel materyalizm ve onunla ilişkili olan evolüsyonizm ve Haeckel'ci monizm gibi felsefi öğretilerin Osmanlı'daki yansımaları ve yol açtıkları sonuçlar bu çalışmanın merkezinde bulduklarından metnin Üçüncü Bölümü'nde yansımaları, Dördüncü Bölümü'nde ise etkileri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

⁸⁵¹ Korlaelçi, s. 208-210. Ahmet Rıza, cemiyetin adının, pozitivistin sloganı olan düzen ve ilerleme olmasını istiyor fakat çeşitli nedenlerden dolayı birlik ve ilerleme oluyor. Bkz. Aynı yerde.

⁸⁵² Korlaelçi, s. 226. Adı geçen eserde Beşir Fuad pozitivist olarak nitelendirilmekle birlikte bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır. Bunlar çalışmanın 3. Bölümü'nde ele alınmıştır.

Bu kısımda ise, Osmanlı'da bilimsel materyalizm öncesi Batı'dan aktarılan modern materyalist akımlar üzerinde durulacaktır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Tıbbiye aracılığıyla Fransız materyalizmi Osmanlı'ya girmiştir. Bu, Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserinde aktardığı Charles MacFarlane'in Tıbbiye ziyaretine ilişkin anılarından anlaşılmaktadır.

1847 yılında gerçekleştirdiği ziyareti sırasında, MacFarlane, Tıbbiye'de kadvralar üzerinde çalışıldığını görünce öğrencilerin yanına gidip bunun İslam dinine uygun olup olmadığını sormuş, bunun üzerine bir öğrenci şöyle bir cevap vermiştir: “İyi de Bayım, dini Galatasaray'da aramak pek yerinde olmasa gerek!”⁸⁵³

MacFarlane, ayrıca Tıbbiye'de bulunan kütüphaneyi incelemiş ve burada XVIII. yüzyılın Fransız materyalistlerinin eserlerini görmüştür. Bu olaya ilişkin MacFarlane şunları yazmıştır: “Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitapları toplayan bir koleksiyon görmemiştim. ... Genç bir Türk, oturmuş dinsizliğin elkitabı olan *Systeme de la nature* 'ü okuyordu (Baron d'Holbach'ın ünlü eseri), bir başka öğrenci Diderot'un *Jacques le fataliste*'inden, *Le compere Mathieu*'den parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu... Raflarda Cabanis'in (öteki ünlü Fransız materyalisti) *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı!”⁸⁵⁴

Üsküdar'da bulunan askerî hastane ziyaretinde de başka bir olay yaşamıştır. Berkes'in yukarıda adı geçen eserinde kendisinden aktardığına göre, MacFarlane burada, doktorlara ve asistanlara ayrılan bir odaya davet edilmiş ve bir kanepenin üzerinde Baron d'Holbach'ın *Systeme de la nature*'ünün son baskısını görmüştür.

⁸⁵³ Berkes, s. 232 ve s. 250.

⁸⁵⁴ Berkes, s. 232.

Birçok parçaların işaretlenmiş olmasından kitabın çok okunduğunu anladığını belirten MacFarlane, işaretli parçaların Tanrı inancının saçmalığını ve ölümsüz ruhun imkansızlığını anlatan parçalar olduğunu vurgulamaktadır. Bir Türk doktorun ise bu sırada bu kitap hakkında “Bu büyük bir yapıt! Adam büyük feylesof; tüm söylediklerinde haklı!” dediğini aktarmaktadır.⁸⁵⁵

Yukarıda kısaca anlatılmış olanlardan anlaşıldığına göre, materyalist felsefe Osmanlı düşünce hayatına XIX. yüzyılın ikinci yarısında Almanya’da ortaya çıkan bilimsel materyalizmden önce girmiştir. Önceki yüzyılın mekanik bir nitelik taşıyan Fransız materyalizmine ilişkin eserler 1840’lı yıllarda Tıbbiye’de ve hekimler arasında bilinmekte ve ilgi görmektedir. Özellikle Tanrı ve ölümsüz ruhun yokluğuna ilişkin kısımların dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bu anlatılanlardan ve kadavra üzerinde çalışan öğrencinin söylediklerinden, bu dönemin hekimleri arasında Fransız materyalizminin ve bunun sonucu olarak da ateizmin benimsendiği ortaya çıkmaktadır. Fakat, bu eserler Türkçeye çevrilmemiş ve bu felsefenin etkisi Tıbbiye ve hekimler ile sınırlı kalmış gibi görünmektedir.

⁸⁵⁵ Berkes, s. 233.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİMSEL MATERYALİZMİN OSMANLI'DAKİ YANSIMALARI

Bu çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatılmış olan ve 1850'lilerden itibaren başta Ludwig Büchner, Jacob Moleschott ve Karl Vogt olmak üzere Alman doğa bilimci ve düşünürler tarafından geliştirilmiş bilimsel materyalist felsefe, yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Düşünce hayatına girmeye başlamıştır. Bu fikrî akımın içerisinde Darwin'in evrim kuramının Almanya'ya girişinde de önemli bir rol üstlenmiş olan Ernst Haeckel de yer almaktadır.

Başta Beşir Fuad, Abdullah Cevdet ve Bahâ Tevfik tarafından Osmanlı düşünürlerine tanıtılan ve bunlar arasında yayılan bu akım Osmanlı düşünce hayatında önemli etkilere ve tartışmalara yol açmıştır. Her ne kadar bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişi ve yayılmasında öne çıkanlar yukarıda anılmış olan üç fikir adamı olsa da bunların dışında da bu süreçte etkili olmuş olan düşünürler bulunmaktadır.

Osmanlı düşünce hayatında bilimsel materyalist fikirlerin tanınmaya ve yaygınlaşmaya başlamasıyla beraber, Almanya'da olduğu gibi burada da tepkiler oluşmaya başlamıştır. Fakat gerek iki toplum arasındaki farktan gerekse düşünce hayatının yapısından kaynaklı olarak bu karşı çıkışların mahiyeti farklılıklar göstermiştir.⁸⁵⁶

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle bilimsel materyalizmi Osmanlı'ya aktaranlar ile bu fikirlerin savunucularının hayatlarına göz atılacaktır. Buraya doğrudan bilimsel materyalist görüşleri savunanların yanı sıra materyalizmle ilişkili olmalarından

⁸⁵⁶ Bilimsel materyalizmin Osmanlı ile Almanya düşünce hayatlarındaki etkileri, yol açtıkları süreçler ve ele alınan konular bu çalışmanın Dördüncü Bölümü'nde karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

dolayı evrimci görüşler savunanlar da dâhil edilmiştir.⁸⁵⁷ Bununla birlikte, her ne kadar Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yer alsada XIX. yüzyıl içerisinde Arapça yapılmış yayınlar incelemeye dahil edilmemiştir.

Burada ayrıca bazı kaynaklarda pozitivist olarak değerlendirilmiş olan Beşir Fuad gibi düşünörlere ve materyalist düşünörlerin pozitivist olarak değerlendirilmiş olan bazı görüşlerine de yer verilecektir. Bunun nedeni ise Osmanlı'daki pozitivism anlayışının, en azından bu çalışmada değerlendirilen düşünörlere bağlamında Comteçü bir pozitif felsefeden⁸⁵⁸ ziyade deneye ve gözleme dayanan bilgiyi savunma anlayışı bağlamında kullanılmış olmasındandır. Geleneksel paradigmanın bilgi anlayışına karşıt bir konumda bulunan bu bilgi anlayışı, bilimsel materyalizmin savunduğı bilgi anlayışıyla da örtüşmektedir.⁸⁵⁹

Ardından ise bilimsel materyalist görüşlerin Osmanlı'ya aktarılmasında ve yaygınlaşmasında rol oynayan araçlara değinilecektir. Uygarlıklar arasında düşünsel etkileşimlerin ve fikir akımlarının aktarılmasında en önemli rollerden birini çeviriler oynamaktadır. Osmanlı'ya XIX. yüzyılın sonlarından itibaren girmeye başlayan bilimsel materyalizmde de çeviriler büyük bir öneme sahip olmuştur. Bu eserler Türkçeye çevrilmeden önce de Osmanlı aydınları arasında bunların başta Fransızca olmak üzere Avrupa dillerindeki baskıları bilinmekteydi. Fakat Türkçeye çevrilmeleriyle bu eserlerin ve dolayısıyla da fikirlerin etki alanı büyük oranda artmıştır.

⁸⁵⁷ Çalışmanın “Giriş” kısmında da tanımlandığı gibi, evrimcilik ya da evolüsyonizm, yaşamın ve genel olarak varlığın evrenin düzenine, değışime, dönüşüme ve çevreye uyum sağlamaya bağlı olarak evrimsel bir sürece bağlı olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu bağlamda, evrimcilik materyalizmle bağdaşan bir görüşü savunmaktadır.

⁸⁵⁸ Burada kastedilen Comte'un pozitif siyaset ve pozitif din anlayışlarını da içeren felsefi görüşleridir.

⁸⁵⁹ Birinci Bölüm'de üzerinde durulduğu gibi, başta Büchner ve diğer bilimsel materyalistler de sadece duyular yoluyla elde edilen bilgileri güvenilir ve doğru kabul etmişler, geri kalan tüm bilgileri spekülâtif bilgi olarak reddetmişlerdir.

Yine aynı başlık altında hem çevirileri tefrika halinde yayımlayan hem de bilimsel materyalizme ilişkin telif makale ve eserler yayımlayarak bu görüşlerin daha geniş çevrelere ulaşmasını sağlayan dergiler ve gazeteler de anlatılacaktır.

Bu bölümde, ayrıca, XIX. yüzyılın ilk yarısında Fransız materyalizminin, sonrasında ise Almanya kökenli bilimsel materyalizmin Osmanlı'da yaygınlaşmasında ve bu fikirleri savunan aydın ve düşünürlerin yetişmesinde önemli bir yere sahip olan modern okullar arasında öne çıkmış olan Tıbbiye'ye kısaca değinilecektir.

3.3'te ise bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına girmesi ve burada taraftar kazanması üzerine ortaya çıkmaya başlayan eleştiri ve reddiye yazarlarının hayatları özetlenecektir. Materyalizm karşıtlarının kendi görüşlerini yaymak için kullandıkları araçlara ayrıca değinilmeyecektir.

Bunun ardından ise, önce Almanya'daki Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgaı'nın kendine has özgünlükler de içeren bir yansıması durumunda olan Materyalizm Kavgası'nın süreci serimlenecektir. Bu serimleme kronolojik bir tarzda yapılacak ve yayımlanan esere ilişkin kısa bilgiler verilecektir. Sonrasında ise bu kavgada üzerinde durulan konular başlıklar halinde incelenecek, bilimsel materyalizm taraftar ve karşıtlarının çeşitli konulara ilişkin görüşleri kısaca tanıtılacaktır.

Bu bölümün son kısmında ise Osmanlı materyalistlerinin bazıları ile yeni yeni gelişen Osmanlı sosyalist hareketi arasındaki ilişki ve temaslara değinilecektir. Osmanlı'daki bu ilişki ve temasların önemi iki hareketin, yani bilimsel materyalizm ile Marksizm ya da diyalektik ve tarihsel materyalizm arasındaki ilişkinin Osmanlı'da,

Almanya'dakinden farklı bir seyir izlemesindedir. Almanya'da Marksistler, bilimsel materyalizmi “kaba materyalizm” ve “vülgermateryalizm” olarak niteleyip aşağılarken, Osmanlı'da iki hareketin savunucuları aynı yayın organlarında yazılar yayımlamışlar, birlikte çalışmışlardır.

3.1. Bilimsel Materyalizmin Savunucuları

Her ne kadar bilimsel materyalizm savunucuları tek bir başlık altında ele alınıyorsa da bunlar, birebir aynı görüşleri savunan düşünürler değildir. Bunlar arasındaki ayrımlardan biri, materyalist fikirleri tutarlı ve sistematik bir şekilde savunanlar ile sistematik olmamakla birlikte yayınları ve kaleme aldıkları eserler aracılığıyla materyalizmin Osmanlı düşünce hayatında yayılmasına zemin hazırlayanlar veya katkı sunanlar arasındaki ayrımdır.⁸⁶⁰ İkinciler arasında Hoca Tahsîn Efendi, Ahmed Midhat Efendi'nin materyalizm karşıtı olmazdan önceki çalışmaları ve Tevfik Fikret sayılabilmektedir.

Diğer bir ayrım ise doğrudan materyalizmin argümanlarını işleyip bunları yayma çalışmaları içerisinde olanlarla, bilimsel materyalizmi savunup eserlerinde edebiyat alanında natüralizm ve realizm gibi materyalizm kaynaklı akımları⁸⁶¹ ve evrimcilik⁸⁶² gibi materyalizmin de ileri sürdüğü bazı görüşleri işleyen ve ağırlıklı olarak bunlar üzerinde duran düşünürler ayrımıdır.

⁸⁶⁰ Bu ayrım, Mehmet Akgün'ün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* başlıklı eserinde yapılmıştır. Bkz. Akgün, 2005, s. 129.

⁸⁶¹ Beşir Fuad, materyalizmin edebiyat alanındaki yansıması ya da uygulaması niteliğinde olan natüralizm ve realizm akımlarını savunmuş ve romantizm akımına karşı mücadele etmiştir. Bununla birlikte, Beşir Fuad materyalist görüşleri de açıktan savunmuş, hatta Osmanlı materyalizm kurucusu olarak da nitelendirilmiştir. Bkz. Poyraz, s. 56 ve s. 58.

⁸⁶² Örneğin Subhi Edhem ve Memduh Süleyman.

Bu düşünürleri birbirlerinden ayıran bir diğer konu ise dine yaklaşımları olmuştur. Din konusunda bazıları doğrudan karşıt bir tutum alırken diğerleri materyalist görüşlerin yayılmasında dinî argümanları kullanma yoluna gitmişlerdir. Birinci görüşün savunucuları arasında Bahâ Tevfik, Ahmed Nebîl, Subhi Edhem ve Memduh Süleyman bulunurken, ikinci görüşü Abdullah Cevdet ile Celâl Nuri savunmuşlardır.⁸⁶³

Materyalistler arasındaki bir diğer ayrım da Batıcılık anlayışlarındaki farklılıktır. Bilimsel materyalistlerin tümünü batıcı olarak nitelemek mümkünken, bunlardan bazıları her yönüyle Batı'yı savunmuşlar ve buradan ne gelirse gelsin kabul etmek gerektiğini ileri sürmüşler, diğer bazıları ise bu görüşe karşı çıkmışlardır. Birinci görüşün en önemli savunucusu Abdullah Cevdet, ikincisinin temsilcisi ise Celâl Nuri olmuştur.

Bununla birlikte, Hoca Tahsîn Efendi ile Ahmed Midhat Efendi istisna olmak üzere, bu bölümde incelenecek olan bütün düşünürler, doğrudan modern epistemik cemaatin bir parçasıdır ve geleneksel epistemik cemaate ve onun paradigmasına karşı konumlanmışlardır. Hoca Tahsîn Efendi eğitimi ve yetişmesi itibarıyla her ne kadar geleneksel epistemik cemaatin parçası olsa da özellikle Paris'teki yaşantısının da etkisiyle modern paradigmaya hizmet eden görüşler savunur hale gelmiştir. Ahmed Midhat Efendi ise her ne kadar bir ara materyalizme yakın fikirler dile getirmişse de sonrasında materyalizmin karşısında konumlanarak geleneksel paradigmanın savunucuları arasında yer almıştır.

Aşağıda, Osmanlı düşünce hayatında Osmanlı'nın son döneminde başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan Materyalizm Kavgası'nda materyalizm lehinde

⁸⁶³ Poyraz, s. 84-85 ve s. 91.

çalışmalar yürüten düşünürlerin hayatları özetlenecektir. Ancak görüşlerine ve ileri sürdükleri iddialara burada girilmeyecek, bu konu “Kavga Konuları” başlığı altında incelenecektir. İsimleri ele alınırken uygulanan sıralama ise materyalizme ilişkin eserlerini yayımladıkları tarihler esas alınarak belirlenmiş olan kronolojik bir sıradır.

Bununla birlikte, aşağıdaki isimlerin Materyalizm Kavgası’nda yer alan ve materyalizmi savunmuş olan düşünürlerin hepsini kapsadığı ileri sürülmektedir. Burada sadece öne çıkan kişiler üzerinde durulmuştur.

3.1.1. Hoca Tahsîn Efendi

Asıl adı Hasan Tahsin olan Hoca Tahsîn Efendi 1811 yılında Yanya’da doğmuş, 1881 yılında ise İstanbul’da ölmüştür. Müderris olan babasından dini ve edebi dersler aldıktan sonra İstanbul’da Medrese eğitimine başlamıştır. Burada Vidinli Mustafa Efendi’den icazet alarak eğitimini tamamlamıştır.⁸⁶⁴

Hayatının 40 yaşına kadar olan kısmıyla ilgili fazla bilgi bulunmayan Hoca Tahsîn Efendi,⁸⁶⁵ 1857 yılında hem açılması planlanan Darülfünun’da matematik ve doğa bilimleri okutmak amacıyla eğitim alması için ve aynı zamanda Paris’te açılmış olan Mekteb-i Osmanî’de⁸⁶⁶ görevlendirme amacıyla Paris’e gönderilmiştir.⁸⁶⁷ Paris’ten

⁸⁶⁴ Salim Aydüz, “Tahsin Efendi (Hoca)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 2, 1999, s. 600.

⁸⁶⁵ Aydüz, s. 600.

⁸⁶⁶ Mekteb-i Osmanî, Paris’te çeşitli okullarda eğitim gören Osmanlı kökenli öğrencileri denetlemek ve bu öğrencileri Fransız okullarına hazırlayarak başarılarını arttırma amacıyla Paris’te kurulmuş ilk ve tek Osmanlı okuludur. Bkz. Metin Ziya Köse, “Mekteb-i Osmânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-osmani>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁸⁶⁷ Remzi Demir ve Bilal Yurtoğlu, “Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi’nin *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat* Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye’ye Girişi”, Hoca Tahsin, *Târîh-i*

1861 yılında dönmüş, 1862 yılında ise bu sefer sefaret imamı olarak ikinci kez Paris'e gitmiştir.⁸⁶⁸

İkinci Paris ikameti sırasında materyalist felsefeyle ilgilenmiş⁸⁶⁹, Paris kahvehanelerinde kuşkucu düşünürler ile tanışmış ve 1867 yılında Paris'e gelen Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar ile arkadaşlık kurmuştur.⁸⁷⁰ Yeni Osmanlılar'la olan arkadaşlığını 1869'da İstanbul'a döndükten sonra da sürdürmüştü fakat bu ilişkisini siyasi faaliyet alanına taşımamıştır.⁸⁷¹

Hoca Tahsîn Efendi 1869 yılında İstanbul'a dönünce ikinci Darülfünun girişimine müdür olarak atanmış, 1870 yılında açılmış olan Darülfünun-u Osmanî'de Cemaleddin Afganî'nin yaptığı konuşmaya oluşan tepki, İkinci Bölüm'de de belirtildiği gibi hem Hoca Tahsîn Efendi'nin buradan uzaklaştırılmasına⁸⁷² hem de Darülfünun'un kapanmasına yol açmıştır.

Bu olayın ardından Hoca Tahsîn Efendi isteyenlere doğa bilimleri ve felsefe dersleri vermeye başlamış fakat burada da insanların inançlarını bozduğu gerekçesiyle soruşturmaya uğramış, tanıdıkları sayesinde kurtulmuştur.⁸⁷³

Tekvîn Yâhûd Hilkat, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2011, s. 9.

⁸⁶⁸ Aydüz, s. 600.

⁸⁶⁹ Bu dönemde ayrıca sarığını da çıkarmış ve bunun yerine hasır şapka takmıştır. Bundan dolayı kendisine "Mösyö Tahsîn" ya da "Gâvur Tahsîn" de denmiştir. Bkz. Aydüz, s. 600.

⁸⁷⁰ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 9.

⁸⁷¹ Aydüz, s. 600.

⁸⁷² Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 10.

⁸⁷³ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 10-11.

Hoca Tahsîn Efendi, 1870 yılında Memalik-i İslamiye Coğrafya Cemiyeti'ni kurmuş, 1879 yılında Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye'nin çalışmalarına katılmış, aynı yıl içerisinde ise ayrıca Cemiyet-i İlmiye kurulmasına öncülük etmiş ve bu cemiyetin dergisi olan *Mecmua-i Ulum*'a makaleler yazmıştır. Yaklaşık dört ay yayın yapmış olan bu dergi ve aynı zamanda cemiyet, Hoca Tahsîn Efendi'nin 1881 yılındaki ölümüyle kapanmıştır.⁸⁷⁴

Hoca Tahsîn Efendi'nin Osmanlı düşünce hayatı açısından en önemli özelliği uzun bir aradan sonra dine yeni bir felsefî yorum getirme isteği doğrultusunda çalışmalar yapan ilk kişi olmasıdır.⁸⁷⁵

Hoca Tahsîn Efendi'nin çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmış makaleleri ve biri basılmamış olmak üzere toplam sekiz adet kitabı bulunmaktadır.⁸⁷⁶

Kitaplarından bir tanesi 1892 yılında basılmış olan *Psiholoji yâhûd 'İlm-i Rûh* adlı eseridir. İnsanın ruhsal faaliyetlerini fizyolojik olarak açıklamayı hedefleyen bu eserin Haeckel'in etkisinde kaleme alınmış olabileceği değerlendirilmektedir.⁸⁷⁷ Diğer bir önemli eseri ise İkinci Bölüm'de değinilmiş olan ve Kopernik'in evren modeli ile Newton fiziğini tanıtip savunduğu eser olan *Esâs-ı 'İlm-i Hey'et*'dir.

Bilimsel materyalizm bağlamında en önemli sayılabilecek eseri ise ölümünden kısa bir süre önce yazılmış olması muhtemel olan fakat ancak 1892 yılında basılmış

⁸⁷⁴ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 11.

⁸⁷⁵ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt 3, Ankara 2007, s. 72-73.

⁸⁷⁶ Aydın, s. 601. *Mecmua-i Ulum*'da yayımlanmış olan makalelerin listesi için bkz. Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 13.

⁸⁷⁷ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 12.

olan *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat*'dir.⁸⁷⁸ Bu eserinde evrim kuramını Haeckelci bir anlayışla ele almaktadır.⁸⁷⁹

Burada üzerinde durulması gereken bir konu ise Hoca Tahsîn Efendi'nin Tanrı inancıdır. *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat*'ta Allah'ın tarihin ve evrimin ötesinde olduğunu belirterek varlığına inandığını ifade etmektedir. Bu konuya ilişkin Şemseddin Sami *Hoca Tahsin* başlıklı yazısında Hoca Tahsîn Efendi'nin Grumfeld⁸⁸⁰ adındaki bir Alman'la yaptığı tartışmayı aktarmaktadır. Bu tartışmada Grumfeld, Hoca Tahsîn'i ateist olarak bildiğini belirtir, Hoca Tahsîn Efendi ise buna karşı çıkar.⁸⁸¹

Niyazi Berkes ise Hoca Tahsîn'in Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin Fransızca çevirisinden çok etkilendiğini belirterek kendisini dinsiz olarak nitelemekte ve ahirete inanmadığını söylemektedir.⁸⁸²

Ömer Faruk Akün ise İslam Ansiklopedisi'ndeki "Hoca Tahsîn" maddesinde Hoca Tahsîn Efendi'nin İslam'a ima yoluyla da olsa karşı çıkan bir materyalist olmadığını, ruhu fizyolojiye indirgemediğini, maddeyi ezeli ve ebedi saymadığını, ahreti reddetmediğini, ulûhiyeti tanımamazlık etmediğini belirtir.⁸⁸³

⁸⁷⁸ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 14.

⁸⁷⁹ Eserin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Demir, 2007, s. 78-85.

⁸⁸⁰ Bu isim Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde Grünfeld olarak geçmektedir. Bkz. Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-tahsin>, 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

⁸⁸¹ Akgün, 2005, s. 131-132.

⁸⁸² Berkes, s. 265-266.

⁸⁸³ Akün, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-tahsin>, 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

Yukarıda da anlatıldığı gibi, Hoca Tahsîn Efendi muhtemelen Tanrı'ya inanmayan bir materyalist değildir. Bununla birlikte, fikirleriyle materyalist görüşlerin yerleşebilmesi ve yaygınlaşabilmesinde rol oynamıştır.

Bağlı bulunduğu epistemik cemaat açısından bakılacak olursa da, Hoca Tahsîn Efendi'nin geleneksel cemaatten köken aldığı fakat modern bilimsel bilgilere ilgisi ve bunları yayma çabasıyla da modern cemaate katkı sunduğu ifade edilebilmektedir.

3.1.2. Ahmed Midhat Efendi

Ahmed Midhat Efendi 1844 yılında İstanbul'da doğmuş, 1912 yılında burada ölmüştür. Orta halli bir esnaf ailesinde yetişen Ahmed Midhat Efendi, babasının ölümü üzerine Vidin'e ağabeyinin yanına gitmiş ve burada sıbyan mektebine başlamış, mektebi 1861 yılında Tophane'de bitirmiştir. Rüşdiye'yi ise yine ağabeyinin yanında Niş'te tamamlamıştır.⁸⁸⁴

Mithat Paşa'nın maiyetinde bulunan ağabeyi ile birlikte Mithat Paşa'nın Tuna valiliğine atanmasıyla birlikte Rusçuk'a gitmiş ve memurluğa başlamıştır. Burada Mithat Paşa'nın dikkatini çekmiş, onun teşviki ve yardımıyla Fransızca öğrenmeye başlamıştır. 1868 yılında ise *Tuna* gazetesi yazarı olarak yayın hayatı başlamış, 1869 yılında ise gazetenin başyazarı olmuştur. 1869'da Mithat Paşa maiyetiyle Bağdat'ta bulunduğu sırada Doğu ilimleri ve kültürü etkisinde de kalmıştır.⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

⁸⁸⁵ Okay, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

Ağabeyinin ölümüne kadar Mithat Paşa'nın maiyetinde kalan Ahmed Midhat Efendi, bu sürede hem Batı hem de Doğu kültürü ile ilgili kendisini geliştirme imkânı bulmuştur. 1871 yılında ise İstanbul'a dönmüştür.⁸⁸⁶

Burada çeşitli dergiler çıkarmıştır. Bunlar arasında *Dağarcık* dergisi de yer almaktadır. 1873 yılında bu dergide yayımladığı ve materyalist-evrimci fikirler içeren bir dizi makale yüzünden İslam aleyhtarlığı ile suçlanmış, bunun üzerine basın aracılığıyla tartışmaya girmiştir. Sonuç olarak, muzır neşriyat gerekçesiyle Rodos'a sürülmüştür.⁸⁸⁷ Bu olay aynı zamanda Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

1876 yılında sürgünden İstanbul'a dönen Ahmed Midhat Efendi'nin yayıncılık faaliyetleri daha da yoğunlaşmıştır. 1878 yılında Türk gazetecilik tarihinin en uzun ömürlü gazetesi olan *Tercümân-ı Hakikat*'ı çıkarmaya başlamıştır. II. Abdülhamid devrinde çeşitli devlet görevleri de üstlenen Ahmed Midhat Efendi, II. Meşrutiyet sonrası emekli olmuş, Darülfünun, Medresetülvâizîn ve Darülmualimât'ta tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi, eğitim tarihi gibi dersler vermiştir. 1912 yılında ise ölmüştür.⁸⁸⁸

Çok sayıda edebî eser kaleme almış olan Ahmed Midhat Efendi'nin bunların yanı sıra *Ekonomi Politik* (1874), *Menfâ* (1876), *Üss-i İnkılâb* (1877-1878), *Kâinat* (1871-1881, I-XV), *Mufassal* (1885-1887), *Müdâfaa* (1883-1885), *Şopenhavr'ın Hikmet-i Cedîdesi* (1887), *Beşir Fuad* (1887), *Hallü'l-ukad* (1889), *Ahbâr-ı Âsâra Ta'mîm-i Enzâr* (1890), *Avrupa'da bir Cevalân* (1890), *İstibşâr* (1892) ve *Beşâir* (1894)

⁸⁸⁶ Okay, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

⁸⁸⁷ Erdoğan Erbay ve Ali Utku, "Hikmet-i Mâddiyeden Hikmet-i İslâmiyyeye Ahmed Midhat Efendi", Ahmed Midhat, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyeye Müdâfa*'a, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012, s. 17.

⁸⁸⁸ Okay, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

başlıklı eserleri yazmıştır. Çalışmaları arasında ayrıca John William Draper'in (1811-1882) *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserinin Fransızcasından *Nizâ'-i 'İlm u Dîn* adıyla 1895-1900 yılları arasında yaptığı bir çeviri sayılabilir.⁸⁸⁹

Ahmed Midhat Efendi'nin düşünce hayatında üç yıl süren sürgün dönemi bir çatlığa yol açmıştır. Bu çatlak, materyalizmin önemli temsilcilerinden ve Ahmed Midhat Efendi'nin de arkadaşı olan Beşir Fuad'ın 1887'deki intiharı ile daha da keskinleşmiştir.⁸⁹⁰ Sürgünden önce Ahmed Midhat Efendi, popüler bir tarzda olsa da materyalist-evrimci görüşler savunurken, sonrasında materyalizm karşıtı bir konuma gelmiştir. Hayatının bu dönemindeki çalışmalarına “Bilimsel Materyalizmin Karşıtları” başlığı altında göz atılacaktır.

3.1.3. Beşir Fuad

Orhan Okay'ın ilk Türk pozitivist ve natüralisti olarak nitelediği Beşir Fuad 1852 ya da 1853 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1856-1861 yılları arasında Fatih Rüşdiye'sinin ilk beş yıllık kısmını tamamlayan Beşir Fuad, sonraki eğitimine babasının⁸⁹¹ bir görevinden dolayı buldukları Suriye'de devam etmiştir. Buradayken Halep Cizvit Mektebi'nde okumuş, 1867 yılında ise Askeri İdadisi'ne başlamıştır. 1871

⁸⁸⁹ Okay, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

⁸⁹⁰ Erbay ve Utku, s. 7-8.

⁸⁹¹ Babası Maraş ve Adana mutasarrıflıklarında da bulunmuş olan Hurşid Paşa'dır. Bkz. Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul 2008, s. 15.

yılında buradan mezun olduktan sonra Mekteb-i Harbiye'ye girmiş ve bu okulu 1873 yılında bitirmiştir.⁸⁹²

Beşir Fuad'ın eğitim hayatına biraz daha yakından bakılacak olursa, tümüyle Batı tarzında bir eğitim aldığı görülecektir. Rüştüye eğitiminde matematik ve coğrafya eğitimi de almıştır. Cizvit Mektebi'nde ise pozitif bilimlere ve bilim zihniyetine dayanan bir eğitim almış ve burada Fransızca da öğrenmiştir. Bu okulun Beşir Fuad üzerindeki bir diğer etkisi de kendisinde din duygusunu zayıflatmasıdır. Askeri İdadi ve Harbiye'deki eğitimi de fen ağırlıklı olan Beşir Fuad bu okullardaki eğitim aracılığıyla Osmanlı milliyetçisi de olmuştur. Eğitimi sırasında Beşir Fuad, Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Derviş Paşa, Antranik Paşa gibi dönemin önemli isimlerinden ders almıştır.⁸⁹³

Beşir Fuad'ın eğitiminde ve felsefî görüşlerinin şekillenmesinde üzerinde durulması gereken bir nokta, tamamen Batı kültürü etkisinde yetiştiğidir. Beşir Fuad, Arapça ve Farsça gibi geleneksel İslam kültürü açısından önem taşıyan dilleri bilmemektedir. Orhan Okay, Almanca ve İngilizceyi kısa bir sürede kendi başına öğrenebilen bir kişinin, eğer ihtiyaç hissetmiş olsaydı Arapça ve Farsçayı da öğrenebileceğini söylemektedir.⁸⁹⁴ Dolayısıyla Beşir Fuad'ın bu dilleri öğrenmemesinin aslında İslam kültürünü pek önemsemediğinden olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Batı dillerine ve batı kültürüne vakıf olan ve buradaki gelişmeleri, özellikle de bilimsel gelişmeleri takip eden Beşir Fuad, Kur'an'ı da ancak Fransızca çevirisinden okumuştur.⁸⁹⁵ Beşir Fuad eleştirilere karşı kendisini savunmak amacıyla

⁸⁹² Okay, 2008, s. 19-20.

⁸⁹³ Okay, 2008, s. 30.

⁸⁹⁴ Okay, 2008, s. 40.

⁸⁹⁵ Ahmed Midhat Efendi'den aktaran Okay, 2008, s. 40.

İslam düşünürlerinin eserlerinin Türkçede bulunmadığını, Doğu kültürünü öğrenmek için insanların ister istemez Batı'ya yöneldiğini söylemektedir.⁸⁹⁶

Ayrıca Beşir Fuad'ın bir tıbbiye mezunu kadar fizyoloji başta olmak üzere doğa bilimleri bilgisi vardır. Bu, çevresindeki hekimlerin de kabul ettiği bir şeydir. O, Batı'daki yeni kuram ve yayınları da yakından izlemiştir.⁸⁹⁷

Eğitim hayatını tamamladıktan sonra Sultan Abdülaziz'in yaveri olmuş, bu görevi devam ederken 1875-76 Sırp Savaşı'nda ardından 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'nda ve Girit isyanının bastırılması harekâtında görev almıştır. Beşir Fuad, bulunduğu bu üç cepheye de gönüllü olarak gitmiştir. Girit'te bulunduğu sırada ise daha sonraki düşünce hayatı açısından büyük önem taşıyacak olan Almanca ve İngilizce dillerini öğrenmiştir.⁸⁹⁸ Böylelikle Beşir Fuad çeviriler yapabilecek düzeyde üç Batı diline, yani Fransızca, Almanca ve İngilizceye hâkim hale gelmiştir. Beşir Fuad, 1884 yılında askerlikten istifa etmiş ve 1883 yılında başlamış olduğu yazım hayatına odaklanmıştır. 5 Şubat 1887 tarihinde ise intihar etmiştir.⁸⁹⁹

Beşir Fuad'ın eserlerine ve düşünce hayatındaki etkisine bakmadan önce, kısaca intiharı konusuna ve bununla ilişkili olarak özel hayatına bakmak faydalı olacaktır. Bunun nedeni ise Ahmed Midhat Efendi'nin Beşir Fuad'ın intiharını materyalist görüşlerine bağlaması ve bunu Materyalizm Kavgası'nda argüman olarak kullanmasıdır.

⁸⁹⁶ Okay, 2008, s. 41.

⁸⁹⁷ Okay, 2008, s. 106.

⁸⁹⁸ Okay, 2008, s. 21-22.

⁸⁹⁹ Okay, 2008, s. 22. Beşir Fuad yazım hayatına başladığı 1883 tarihinden intihar ederek öldüğü tarihe kadar, yani 4 yıl gibi kısa bir süre içerisinde 14 kitap ile 200'ün üzerinde makale kaleme almıştır. Bkz. Okay, 2008, s. 95.

Beşir Fuad'ın hayatında oğlu Namık Kemal'in henüz 1,5 yaşındayken ölmesi ciddi anlamda olumsuz bir etki bırakmıştır. Özel hayatındaki ikinci bir sorun ise annesinin yakalandığı akıl hastalığına kendisinin de yakalanacağı korkusu olmuştur. Bu korkudan kaynaklı olarak doktorunun da tavsiyesiyle sefahate yönelmiş, metresinden de bir kızı olmuştur. Gerek eşi ile metresi arasında kalmasının yarattığı sıkıntı, gerekse bu tarz bir yaşantının mali açıdan sürdürülebilir olmaması⁹⁰⁰ ve annesi gibi akıl hastalığına yakalanma korkusu muhtemelen bu intihara yol açmıştır. Sebep her ne olursa olsun, önemli olan bunun Beşir Fuad'ın felsefi görüşleriyle bir ilgisinin olmamasıdır.

Beşir Fuad, intiharını bilimsel olarak bilincin maddiliğini kanıtlamak için gerçekleştirmemiştir⁹⁰¹, fakat ölümünün kaydını tutarak son kez bilime hizmet etmek istemiştir.⁹⁰² Beşir Fuad'ın tanınmışlığı ve intihar şekli, ardından İstanbul'da bir intihar dalgasına yol açmıştır. Beşir Fuad'ın intiharını olduğu gibi bu intihar dalgasını materyalizme bağlayan düşünürler olmuştur.⁹⁰³

Beşir Fuad'ın eserlerine bakılacak olursa bunların çeşitli konuları içerdiği görülecektir. Bunlar arasında doğa bilimlerine ilişkin çalışmaları, yabancı dil öğretmeye yönelik kitaplar, dil üzerine olan eserler, askerlik ile ilgili eserler, tiyatro çevirileri, eleştirel tarzda biyografiler, edebiyata ilişkin eserleri ve mektuplaşmalarını içeren kitaplar yer almaktadır.⁹⁰⁴ Aslında kısa süren yazım hayatı sırasında *Haver* ve ardından *Güneş* isimli dergiler çıkarmış, 1884 sonunda ise *Ceride-i Havadis* gazetesinin

⁹⁰⁰ Ahmed Midhat Efendi'ye yazdığı intihar mektubunda bu iki gerekçeyi ileri sürmektedir. Bkz. Okay, 2008, s. 72-74.

⁹⁰¹ Bu iddia Bolay tarafından savunulmuştur. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara 2008, s. 37.

⁹⁰² Poyraz, s. 55-56.

⁹⁰³ Okay, 2008, s. 88-90.

⁹⁰⁴ Okay, 2008, s. 93-177. Beşir Fuad'ın bibliyografyası için bkz. Okay, 2008, s. 235-244.

başyazarı olmuş, gazetenin hükümet kararıyla kapatılması sonucu *Tercümân-ı Hakikat* ve *Saâdet* gazetelerinde makalelerini yayımlatmıştır.⁹⁰⁵

Beşir Fuad'ın eserlerinin içerikleri tek tek incelenmeyecek, burada sadece görüşleri genel olarak özetlenecektir.

Serdar Poyraz, yayınlanmamış doktora tezinde Beşir Fuad'ı bilimsel bir dünya görüşünü savunan ilk Osmanlı düşünürü ve Osmanlı materyalizminin kurucusu olarak nitelendirmektedir.⁹⁰⁶ Yukarıda da belirtildiği gibi, Orhan Okay ise kendisini ilk Türk pozitivist ve natüralist olarak tanıtmaktadır.⁹⁰⁷ Mehmet Akgün ise Beşir Fuad'ı materyalizmin Türkiye'ye girişine zemin hazırlayanlar arasında saymakta ve kendisinin materyalizmden ziyade pozitivismeye meyilli olduğunu belirtmektedir.⁹⁰⁸ Oysa, Ahmed Midhat Efendi, *Beşir Fuad* isimli kitabında anlattığına göre, Beşir Fuad, fikirlerinin tamamen materyalist olduğunu ve maddeden başka herhangi bir şey tanımadığını ifade etmektedir.⁹⁰⁹

Jale Parla'ya göre ise Beşir Fuad, materyalist felsefe ve bilgi kuramını benimseyerek Tanzimat düşününün Batı'ya yaklaşımındaki sınırları kaldırmaya girişmiştir. Beşir Fuad, Batılılaşma veya başka bir ifadeyle modernleşme sürecinin başarısı için Batı'nın bilgi kuramının alınması gerekliliğinin farkındadır. Yeni bilgi

⁹⁰⁵ M. Orhan Okay, "Beşir Fuad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/besir-fuad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁹⁰⁶ Poyraz, s. 56 ve s. 58. Ekrem Işın da Beşir Fuad'ı Osmanlı materyalizminin kurucusu olarak nitelendirmektedir. Bkz. Ekrem Işın, "Osmanlı Materyalizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 365.

⁹⁰⁷ Bu ifade Orhan Okay'ın kitabının alt-başlığında geçmektedir. Bkz. Okay, 2008.

⁹⁰⁸ Akgün, 2005, s. 6.

⁹⁰⁹ Ahmed Midhat Efendi'den aktaran Poyraz, s. 62.

kuramının ya da anlayışının benimsenmesi ise geleneksel anlayışlar ve en önemlisi dinî inançların gözden geçirilmesini gerektirecektir.⁹¹⁰

Beşir Fuad'ın kendi eserlerine bakılacak olursa burada Büchner'in etkisinin güçlü olduğu görülecektir. Beşir Fuad, 1883 yılı gibi erken bir tarihte Büchner'in bir kitabından bir bölüm çevirmiş⁹¹¹ ve ayrıca bazı yazışmalarında Büchner'in *Madde ve Kuvvet* başlıklı eserini tavsiye etmiştir.⁹¹²

Bu çalışmada savunulan görüşe göre ise, Beşir Fuad, Osmanlı düşünce hayatı içerisinde bilimsel materyalizmin tanınması ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, Beşir Fuad deneye ve gözleme dayanan bir bilim anlayışını savunurken pozitivistlerin argümanlarını da değerlendirmiş ve pozitivistlere de atıflar yaparak bunların da tanınmasına yol açmıştır. Beşir Fuad'ın felsefî çalışmalarını ve görüşlerini değerlendirirken belki de en önemli nokta, kendisinin geleneksel epistemik cemaate ve onun paradigması ve dünya görüşüne karşı modern epistemik cemaati ve paradigmasını ve bu bağlamda da bilimsel bir dünya görüşünü savunuyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında ise Beşir Fuad'ın hem bilimsel materyalizme hem de pozitivistlerin bilim anlayışına yer vermesi anlaşılacaktır.

⁹¹⁰ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul 2009, s. 109-111.

⁹¹¹ Beşir Fuad, Büchner'in *Physiologische Bilder* (Fizyolojik Tasvirler) adlı eserinin “Kalb” başlıklı bölümünü çevirmiştir. Buna ilişkin bilgi 3.2.1.'de verilecektir.

⁹¹² Mualim Naci'ye yazdığı bir mektupta, “*Mevcûdâtın herhangi birini tedkîk edecek olsak evvel emirde iki şey nazar-ı dikkatimizi celb eder: Mâdde ve Kuvvet!*” demektedir ve bu iki kavramın önemini anlamak için Büchner'in bu başlığı taşıyan eserinin okunmasını tavsiye etmektedir. Bkz. Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, “*Madde ve Kuvvet: Osmanlı Popüler Materyalizminin Elkitabı*”, Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, Çevirenler: Bahâ Tefik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012, s. 11.

Beşir Fuad'ın önemli bir yönü materyalizmi edebiyat alanına da uygulamak istemesidir. Bu bağlamda edebiyattaki romantizm akımına karşı çıkmış, realizm ve natüralizm akımlarını savunmuştur.

3.1.4. Doktor Abdullah Cevdet

Abdullah Cevdet 1869 yılında Arapkir'de doğmuştur. İlk eğitimini babası ve imam olan amcasından almıştır. Bu eğitim dinî bir nitelik taşımıştır. Bunun ardından 1885 yılında mezun olacağı Ma'mûretülazîz (Elazığ) Askerî Rüşdiyesi'ne gitmiştir. Bundan sonra eğitimine İstanbul'da, Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'nde devam etmiştir. Buradaki üç yıllık eğitimden sonra ise Askerî Tıbbiye'ye başlamıştır.⁹¹³

Abdullah Cevdet 1894 yılında bu okuldan mezun olmuş ve göz hastalıkları üzerine uzmanlaşmıştır. Aşağıda özetlenecek olan siyasi faaliyetleri nedeniyle Abdullah Cevdet, 1896 yılında Trablusgarp'a sürgüne gönderilmiştir.⁹¹⁴ Siyasi faaliyetlerine burada da devam etmesi üzerine Fizan'a sürülmek istenmiş, fakat kaçarak Paris'e gitmiştir. 1897 yılında ise Cenevre'ye geçmiştir.⁹¹⁵ 1897 yılında Osmanlı-Yunan Savaşı'ndan sonra II. Abdülhamid'in çıkardığı siyasi af ile ve devlet aleyhinde yazı yazmama sözü de vererek Viyana Sefareti hekimliğine atanmıştır.⁹¹⁶ 1903 yılına kadar

⁹¹³ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981, s. 5-6.

⁹¹⁴ Abdullah Uçman, "Abdullah Cevdet", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999a, s. 11.

⁹¹⁵ Mustafa Gündüz, "Abdullah Cevdet ve İctihad Mecmuası", *İctihad'ın İctihadı – Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, Hazırlayan: Mustafa Gündüz, Ankara 2008, s. 20.

⁹¹⁶ Uçman, 1999a, s. 11.

bu görevde kalan Abdullah Cevdet, Avusturya'dan sınırdışı edilerek Cenevre'ye gitmiş, 1905 yılında İsviçre'den de sınırdışı edilince Kahire'ye yerleşmiştir.⁹¹⁷

İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan anlaşmazlıkları nedeniyle 1908 Devrimi sonrasında Osmanlı'ya hemen dönmeyen Abdullah Cevdet ancak 1910 yılının sonunda İstanbul'a gelmiştir. Siyasi ve yayıncılık faaliyetlerine zaman zaman ara vererek devam etmiş ve 1925 yılına kadar İstanbul'da kalmıştır. Bu tarihte Mustafa Kemal Atatürk'ün çağrısı üzerine Ankara'ya gitmiştir. Milletvekilliği ya da bürokratik gibi görevlere getirileceğine dair söylentiler olsa da önceki yıllarda savunduğu bazı görüşleri ve meşrutiyet dönemindeki bazı faaliyetleri yüzünden devlet görevlerine getirilmemiştir. Bununla birlikte, yayıncılık çalışmalarına devam etmiş, hatta materyalizme ilişkin bazı çalışmaları devlet yayını olarak da basılmıştır. Abdullah Cevdet, 29 Kasım 1932 yılında ölmüştür.⁹¹⁸

Abdullah Cevdet'in felsefi, siyasi görüşlerine ve çalışmalarına bakılacak olursa, bunlarda Tıbbiye öğrenciliğinin önemli bir dönüm noktası oluşturduğu görülecektir. Tıbbiye öğrenciliği öncesinde dinî eğilimleri güçlü olan ve yakın çevresinde “sofu” olarak da adlandırılan Abdullah Cevdet, Tıbbiye'deki eğitimi sırasında Batı felsefesi ile tanışmıştır.⁹¹⁹

Tıbbiye, materyalist fikirlerin Osmanlı'daki yayılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu rol, aşağıda da anlatılacağı gibi, dönemin diğer bazı düşünürlerinin yanı sıra Abdullah Cevdet örneğinde de açık bir şekilde görülmektedir. Öncesinde, aralarında

⁹¹⁷ Gündüz, s. 21.

⁹¹⁸ Gündüz, s. 21-25.

⁹¹⁹ Gündüz, s. 19.

dinî olanları da bulunan şiirler yazan Abdullah Cevdet⁹²⁰, Tıbbiye öğrenciliği sırasında materyalist ve pozitivist fikirlere ilgi duymaya başlamış ve bu alanda çeviriler yapıp, *Maarif*, *Musavver Cihan* ve *Resimli Kitap* gibi dergilere yazılar yazmıştır.⁹²¹

Abdullah Cevdet, bilimsel materyalizmin yayılmasında başlıca eser konumunda olan Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'i ile de bu dönemde tanışmıştır. Bu eser, diğer bazı bilimsel materyalist eserlerle birlikte, dönemin birçok aydınında olduğu gibi Abdullah Cevdet üzerinde de büyük bir etki bırakmıştır.⁹²² Abdullah Cevdet'in Büchner'den yaptığı ilk çeviriler de bu döneme rastlamaktadır.⁹²³

Abdullah Cevdet'in düşünce hayatının şekillenmesinde yine Tıbbiye öğrenciliği sırasında arkadaşı olan İbrahim Temo aracılığıyla tanıştığı Félix Isnard'ın *Spiritualisme et Matérialisme* (Spiritüalizm ve Materyalizm) başlıklı eseri de önemli bir rol oynamıştır.⁹²⁴

Gerek Büchner gerekse Isnard'ın Abdullah Cevdet üzerindeki etkileri materyalist bir dünya görüşü ve toplumsal gelişme için bilimsel materyalizmin dinin yerini alması gerekliliğini benimsemesi ile sınırlı olmamış, bu görüşleri tıpkı onlar gibi basit bir dille anlatma yolunu da benimsemiştir. Bununla birlikte, dinin Osmanlı toplumundaki öneminden dolayı İslam'ı bu amaçla kullanma yoluna da gitmiştir.

⁹²⁰ Hanioğlu, 1981, s. 6

⁹²¹ Gündüz, s. 19.

⁹²² Gündüz, s. 19-20.

⁹²³ *Madde ve Kuvvet*'in "Düşünce" başlıklı bölümünün çevirisini içeren *Fizyolocya-i Tefekkür*'ü 1891 yılında bastırılmıştır. Yine aynı yıl içerisinde *Musavver Cihan* dergisinde Büchner'in bir başka eseri olan *Işık ve Hayat*'in bazı bölümlerini çevirerek yayımlamıştır. Abdullah Cevdet ilerleyen yıllarda Büchner'den başka çeviriler de yapmıştır. Bu çevirilere ilişkin bilgiler bir sonraki altbaşlıkta verilmiştir.

⁹²⁴ Hanioğlu, 1981, s. 12-13.

Bundan dolayı Abdullah Cevdet, görüşlerinin İslam dinine aykırı olmadığını ileri sürmüştür.⁹²⁵

Abdullah Cevdet'in düşünceleri üzerinde Büchner ve İsnard'ın yanı sıra Karl Vogt, Ernst Haeckel ve Herbert Spencer'in de etkisi bulunmakta, bunun da ötesinde Hanioglu'nun Rıza Tevfik'ten aktardığına göre Abdullah Cevdet kendisini bu üçünün öğrencisi kabul etmektedir.⁹²⁶

Abdullah Cevdet'in siyasal anlamda muhalif faaliyetlere girişmesi de yine Tıbbiye öğrenciliği sırasındadır. Bu dönemde siyasi faaliyetlerinden dolayı tutuklanmış ve cezalara da çarptırılmıştır.⁹²⁷

Abdullah Cevdet'in de öğrenci olduğu bu dönemde Tıbbiye siyasi muhalefet açısından da önemli bir konumda bulunmaktadır. Hanioglu bunun ardındaki sebep olarak da bilimsel materyalizmin buradaki etkinliğini görmektedir.⁹²⁸ Dinin siyasi ve sosyal açıdan belirleyici bir rol oynadığı bir toplumda, devletin geleceği açısından gelişmeyi elzem kabul edenlerin aynı zamanda dini, gelişmenin önünde engel sayan bir görüş olan bilimsel materyalizm ile birleşince, görüşlerinin felsefî ve bilimsel bir düzlemde çıkıp siyasî bir muhalefete dönüşmesi beklenilecek bir durumdur.

⁹²⁵ Hanioglu, 1981, s. 13-14.

⁹²⁶ Hanioglu, 1981, s. 16.

⁹²⁷ Gündüz, s. 20.

⁹²⁸ Hanioglu, 1981, s. 8.

1889 yılında İbrahim Temo, İshak Sükutî, Hikmet Emin ve Mehmet Reşid adlı arkadaşlarıyla birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin öncülü olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin kuruluşunda yer almıştır.⁹²⁹

1896 yılında sürgüne gönderildikten sonra da siyasi çalışmalarına devam eden Abdullah Cevdet, Trablusgarp'tayken Jön Türk hareketinin buradaki liderleriyle de temasa geçmiş ve takma isimlerle bu örgütün yayınlarında yazılar yazmıştır. Abdullah Cevdet, Viyana Sefareti'ndeki tabiplik görevini yürüttüğü dönemde Cemiyet ile arası açılmıştır.⁹³⁰

1904 yılında Cenevre'de bulunurken *İçtihad Mecmuası*'nı ve yayınevini⁹³¹ kurmuştur. İsviçre'den sınır dışı edilmesi üzerine Mısır'a taşınan Abdullah Cevdet, *İçtihad*'ı da burada çıkarmaya başlamıştır. Abdullah Cevdet'in 1910 yılında İstanbul'a dönmesiyle *İçtihad*'ın yayımına da buradan devam etmiştir.⁹³² Bu dönemde *İçtihad* zaman zaman yayımlanan bazı yazılardan dolayı kapatılmış, Abdullah Cevdet ise mahkûm olmuştur. Bununla birlikte, derginin ismini değiştirerek yayıncılık faaliyetine devam etmiştir.⁹³³ Abdullah Cevdet, bu yıllarda başka dergi ve gazetelere de yazılar yazmıştır.⁹³⁴

⁹²⁹ Uçmana, 1999a, s. 11.

⁹³⁰ Gündüz, s. 20-21.

⁹³¹ Osmanlı düşünce hayatı ve özel olarak da bilimsel materyalizmin buradaki gelişimi ve yaygınlaşması bağlamında önemli bir yeri bulunan *İçtihad* dergisine ilişkin daha fazla bilgi 3.2.2.'de verilecektir.

⁹³² Gündüz, s. 21-22.

⁹³³ Uçman, 1999a, s. 12.

⁹³⁴ Gündüz, s. 23.

Abdullah Cevdet, 1910 yılından sonra, gençliğinde başlamış olduğu çeviri ve yazma çalışmalarını hızlandırmıştır. Bu yıllarda sadece Batılı yazar ve düşünörlere ilişkin değil Mevlana, Gazzalî ve Ömer Hayyam'a ilişkin de çalışmalar yapmıştır.⁹³⁵

1914 yılında ise *İçtihad*'ta birlikte çalıştığı Celâl Nuri ile Batıcılık anlayışlarındaki bir farklılık üzerine tartışmışlar ve Celâl Nuri ile Kılıçzâde İsmail Hakkı *İçtihad* dergisinden ayrılmışlardır.

İttihat ve Terakki'nin ölüm tehditleri nedeniyle Abdullah Cevdet *İçtihad* dergisinin yayımını 1915 yılında durdurmuştur.⁹³⁶

İstanbul'a dönüşünden sonra siyasi faaliyetlerine de devam eden Abdullah Cevdet, 1910 yılında Osmanlı Demokrat Fırkası'na üye olmuştur. Bu fırkanın Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na katılmasından sonra ise siyasetten 1918 yılına kadar uzak durmuştur.⁹³⁷

1918 yılında hem siyasi hem de yayıncılık faaliyetlerine tekrar başlayan Abdullah Cevdet, *İçtihad* dergisini aralıklarla yeniden çıkarmıştır. Cumhuriyet Devrimi'nden sonra yeni devleti, devrimleri ve hükümeti savunmuş⁹³⁸, Cumhuriyet devrimlerinin bazılarına da ilham kaynağı olmuştur.⁹³⁹

Abdullah Cevdet, gerek görüşleri gerekse çevirileri, telif eserleri ve başta *İçtihad* dergisi olmak üzere yayıncılık faaliyetleriyle önce Osmanlı ve sonrasında Türkiye

⁹³⁵ Gündüz, s. 22-23.

⁹³⁶ Gündüz, s. 23.

⁹³⁷ Gündüz, s. 23.

⁹³⁸ Gündüz, s. 23.

⁹³⁹ Uçman, 1999a, s. 12.

Cumhuriyeti düşünce hayatı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Burada vurgulanması gereken bir nokta, yukarıdaki satırlarda da belirtildiği gibi, Abdullah Cevdet'in Cumhuriyet Devrimi sonrasında bazı materyalist eserlerinin devlet yayını olarak basılmış olmasıdır. Bu da, Cumhuriyet'in geleneksel ile modern epistemik cemaatleri arasındaki mücadelede tarafını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Abdullah Cevdet'in toplamda 70'i aşan eserlerinden bu çalışma bağlamında önem taşıyanlarından bazıları şunlardır:

Dimâğ: Dimâğ ile Ruh Arasındaki Münasebât-ı Fenniyeyi Tetkik (1890/91), *Fizyolocya-i Tefekkür* (1891), *Fünûn ve Felsefe* (1897), *Fenn-i Ruh* (1911), *İkâz-ı Müslim* (1898/99), *Târîh-i İslâmiyet* (1908), *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihâlârı* (1912), *Cihan-ı İslâma Dair Bir Nazar-ı Tarihî ve Felsefî* (1922) ve *Akl-ı Selim* (1928).

Yukarıda birkaç tanesi sayılan Abdullah Cevdet'in eserlerinden *Fizyolocya-i Tefekkür*, *Fünûn ve Felsefe* ve *Fenn-i Ruh* başlıklı kitaplar Büchner'in eserlerinden seçilmiş bazı bölümlerinin çevirileridir. Fakat bunların yanı sıra Abdullah Cevdet'in Büchner'den yaptığı ve *Musavver Cihan* dergisinde basılmış olan bir çevirisi daha bulunmaktadır.⁹⁴⁰

Burada üzerinde durulacak olan eserlerden bir tanesi 1908 yılında basılmış olan *Târîh-i İslâmiyet* başlığını taşıyan ve Reinhart Dozy'nin *Essai Sur l'histoire de l'İslâmisme* adlı eserinin çevirisi olan kitabıdır. Bu eserin İslamiyet'e ve peygambere

⁹⁴⁰ Bunlardan 3.2.1.'de bahsedildiği için burada üzerinde durulmayacaktır.

saldırı⁹⁴¹ boyutundaki eleştirileri nedeniyle yapılan çok sayıda şikâyet sonucu ise *Târîh-i İslâmiyyet* yasaklanmış ve nüshaları denize atılarak imha edilmiştir.⁹⁴²

Çeviriyi yapan Abdullah Cevdet ise esere yazdığı önsözde, Mehmet Özdemir'in aktardığına göre “Bugün Müslümanlar için *Târîh-i İslâmiyyet*'ten daha faydalı bir kitap yok” demiş ve Dozy'nin gerçekleri yazdığını belirtmiştir. Abdullah Cevdet, ayrıca burada anlatılanların gerçek olduğunu ve eseri yazanın Müslüman kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁴³ Abdullah Cevdet'in “din düşmanı” kabul edilmesinde bu çeviri temel bir rol oynamıştır.⁹⁴⁴

Abdullah Cevdet, ayrıca Gustave Le Bon'un (1841-1931) bazı eserlerini de Türkçeye çevirmiştir. Bunlar arasında *Asrımızın Nüsûs-u Felsefiyesi* (1914), *Avrupa Harbinden Alınan Psikolojiyi Dersler* (1918), *İlm-i Ruh-ı İçtimai* (1924) bulunmaktadır.⁹⁴⁵

3.1.5. Bahâ Tevfik

Son dönem Osmanlı düşünce hayatındaki materyalist düşüncenin, felsefî yönden en sofistike temsilcilerinden biri de Bahâ Tevfik'tir.⁹⁴⁶ Doğum tarihi farklı kaynaklarda değişiklik göstermekle beraber en muhtemel tarih 13 Nisan 1884'tür.⁹⁴⁷

⁹⁴¹ Eserde Hz. Muhammed'in hayatı psikolojik rahatsızlık ile açıklanmakta. Bkz. Gündüz, s. 22.

⁹⁴² Gündüz, s. 22.

⁹⁴³ Mehmet Özdemir, “Dozy, Reinhart Pieter Anne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/dozy-reinhart-pieter-anne>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁹⁴⁴ Gündüz, s. 22.

⁹⁴⁵ Demir, 2007, s. 28.

⁹⁴⁶ Poyraz, s. 84.

⁹⁴⁷ Rıza Bağcı, *Bahâ Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir 1996, s. 11.

İzmir’de doğmuş olan Bahâ Tevfik’in babası gümrük memuruydu. Bahâ Tevfik’in iki kardeşi vardır. Bunlardan biri gerek İzmir’deyken gerekse İstanbul’da Bahâ Tevfik ile birlikte yayın alanında çalışan Fikri Tevfik’tir.⁹⁴⁸ Diğer kardeşi ile ilgili ise bir bilgi bulunmamaktadır.

Bahâ Tevfik ilk öğrenimini tamamladıktan sonra İzmir Mülkî İdadisi’ne gitmiştir. Modern bir eğitim veren bu okulda Bahâ Tevfik fizik, kimya gibi doğa bilimi derslerinin yanı sıra Fransızca dersleri de almıştır. Fransızca’yı iyi bilmesi sayesinde bu dönemde batı edebiyatıyla da tanışmıştır.⁹⁴⁹

1904 yılında İdadi eğitimini tamamlayan Bahâ Tevfik, aynı yıl İstanbul’da Mülkiye Mektebi’ne başlamıştır. Burada Fransızcasını daha da geliştirmiştir. Önceki yıllarda başlamış olan batı edebiyatına ve felsefesine olan merakı burada artmıştır. Bahâ Tevfik bu dönemde aralarında Ludwig Büchner, Ernst Haeckel, Alfred Fouillee, Ribot, Worms, Boirac, de Laoutier, Nietzsche, Flaubert, Tolstoy gibi felsefecilerin ve yazarların eserlerini okumuş, Kant felsefesini incelemiş ve Odette Lacquerre’nin feminizm görüşlerinden etkilenmiştir. Materyalist görüşlerinin şekillenmesinde ise en çok Ludwig Büchner’in etkisi olmuştur.⁹⁵⁰

1907 yılında Mülkiye Mektebi’nin bitirdikten sonra İzmir’e dönmüştür. Burada 1908 yılında *Menba-i Füyûzât Mekteb-i Hususiyesi* adlı özel bir okulda kısa bir süre müdürlük yapmış, sonrasında da yine İzmir’de vilayet maiyet memurluğuna atanmıştır.

⁹⁴⁸ Bağcı, s. 12-13. Fikri Tevfik’in daha sonra bu Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi’nden *Hücre-Hayatın Menşei* başlıklı bir kitabı da yayımlanmıştır. Fikri Tevfik, ayrıca, Bahâ Tevfik’in çıkardığı veya yazdığı yayınlarda da bilimsel konularda makaleler yayımlamıştır. Bkz. Bağcı, s. 13.

⁹⁴⁹ Bağcı, s. 13-14.

⁹⁵⁰ Bağcı, s. 16-17.

Bu görevinden de kısa bir süre sonra ayrılan Bahâ Tevfik, II. Abdülhamid'in 1909 yılında tahttan indirilmesi üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a taşınır.⁹⁵¹

Burada yayın hayatına yoğunlaşan Bahâ Tevfik, çalışmalarına 19 Mayıs 1914 tarihinde ölünceye kadar devam etmiştir. Ölüm sebebi bazı kaynaklara göre karaciğeri ile ilgili bir rahatsızlığı, başka kaynaklara göre ise apandisitir.⁹⁵²

Bahâ Tevfik'in henüz öğrencilik yıllarında İzmir'de başlamış olan yayıncılık faaliyetlerine bakılacak olursa, yazı hayatına 21 Mayıs 1904 tarihinde *İzmir* gazetesinde adım attığı görülecektir. Sonrasında burada felsefi yazılar yazmaya devam eden Bahâ Tevfik, öğrenimi için İstanbul'a gidince yazılarını buradan göndermeyi sürdürmüştür. Bu dönemde felsefi yazılarının yanı sıra çeviri hikayeler de göndermeye başlamış ve gazetenin İstanbul muhabirliğini de yapmıştır. Yazılarının bazıları takma isimlerle bazıları da imzasız çıkmıştır. Buradaki en son yazısı 18 Kasım 1905 yılında yayımlanmış, gazete de zaten yılın sonunda kapatılmıştır.⁹⁵³

İzmir gazetesi 1907 yılında Hüseyin Hilmi⁹⁵⁴ tarafından yeniden çıkarıldığında Bahâ Tevfik de burada yazmıştır. Aynı yılın sonuna doğru, adı *Haftalık İzmir* olarak değiştirilmiş olan gazetede başyazarlığı üstlenmiştir. II. Meşrutiyet'ten kısa bir süre önce ise gazeteden ayrılmıştır.⁹⁵⁵

⁹⁵¹ Bağcı, s. 20-23.

⁹⁵² Bağcı, Bahâ Tevfik'in karaciğer rahatsızlığı sonucu bir ameliyat geçirdiği fakat kurtarılamayarak öldüğünü söylemektedir. Bkz. Bağcı, s. 36. Bezmi Nusret Kaygusuz ise Bahâ Tevfik'in 1916 yılında apandisit ameliyatı sonrasında öldüğünü belirtmektedir. Aktaran Akgün, 2005, s. 198.

⁹⁵³ Bağcı, s. 19-20.

⁹⁵⁴ Hüseyin Hilmi, daha sonra Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı kuracak ve İştirakçi Hilmi olarak anılacaktır. Bahâ Tevfik'in gerek İştirakçi Hilmi gerekse Osmanlı Sosyalist Fırkası ile ilişkileri bu bölümün sonunda anlatılacaktır.

⁹⁵⁵ Bağcı, s. 20-21.

II. Meşrutiyet'in ilan edilişinden kısa bir süre sonra adını bu olaydan alan *11 Temmuz* gazetesini çıkaran Bahâ Tevfik, ilk sayıdaki yazısında yer alan bazı sözlerden dolayı mahkemelik olmuş, gazete de kısa bir sonra kapanmıştır. Aralık 1908 yılında ise kısa bir süre içerisinde kapanacak olan *Ferdâ-yı Temmuz* isimli bir gazete daha çıkarmıştır. Bahâ Tevfik'in, bu dönemde ayrıca, Hüseyin Hilmi'nin ilk üç sayısını *Edebî Serbest İzmir*, sonraki sayılarını ise *Serbest İzmir* adıyla Kasım 1908'de çıkarmaya başladığı gazetede yazıları yayımlanmıştır.⁹⁵⁶

1909 yılında İstanbul'a yerleşmesinden sonra yayıncılık faaliyetlerine yoğunlaşan Bahâ Tevfik *Eşref*, *Şiir ve Tefekkür*, *Resimli İstanbul*, *Musavver Hâle*, *Sadâ-yı Millet* ve *Tenkît* gibi gazete ve dergilerde yazmıştır.⁹⁵⁷

Bahâ Tevfik, Temmuz 1910'da arkadaşlarıyla birlikte *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi* isimli yayınevini kurarak burada bir yandan çeşitli dergiler çıkarmış, diğer yandan da kitaplar yayımlamıştır.⁹⁵⁸

Bahâ Tevfik'in yayın hayatında yayıncı olarak çıkmasına katkıda bulunduğu gazete ve dergiler sırasıyla şunlardır: *11 Temmuz*, *Ferdâ-yı Temmuz*, *Serbest İzmir*, *Musavver Eşref*, *Hande*, *Eşek*, *Kibar*, *Yuha*, *Malûm*, *Piyano*, *Düşünüyorum*, *Hak Yolu*, *Karagöz*, *Yirminci Asırda Zekâ*, *Zekâ ve Felsefe Mecmuası*.⁹⁵⁹

⁹⁵⁶ Serkan Erdal, *Osmanlı Devleti'nde Sosyalist Faaliyetler Üzerine Bazı Örnek İncelemeler*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2014, s. 293-294.

⁹⁵⁷ Bağcı, s. 24-25.

⁹⁵⁸ *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi*'ne ve bu yayınevini bünyesinde çıkmış olan yayınlara 3.2.2. altbaşlığında değinileceğinden burada daha fazla bilgi verilmeyecektir.

⁹⁵⁹ Filiz Başaran, *Bahâ Tevfik'in Mecmuacılığı*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde 2010, s. 26.

Yukarıda anılmış olanlar dışında yazar olarak katkıda bulunduğu yayın organları arasında ise *Kadın*, *Sedat*, *Ümmet*, *Serbestî*, *Alemdar*, *Teşrih*, *Takvimli Gazete*, *Büyük Duygu*, *Çocuk Duygusu* gibi dergi ve gazeteler bulunmaktadır.⁹⁶⁰ Bunlara bir de siyasi öneminden dolayı Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın organı olan *İştirak* gazetesini eklemek gerekmektedir.⁹⁶¹

Bahâ Tevfik 10 yıl gibi kısa bir yayın hayatı sırasında çok sayıda edebî ve felsefî eser vermiştir. Bunlar arasında telif olanlar da çeviri olanlar da bulunmaktadır.

Bahâ Tevfik'in felsefe alanına ilişkin telif eserleri *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak* (1910) (Ahmed Nebîl ile birlikte), *Teceddüd-i İlmî ve Edebî* (1911), *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi* (1912) (Ahmed Nebîl ve Memduh Süleyman ile birlikte), *Muhtasar Felsefe* (1913), *Felsefe-i Fert* (1914) başlıklı eserleridir. Bunların yanı sıra basılmamış olan ve tefrika edilmiş olan çalışmaları da bulunmaktadır. Tefrika edilen çalışmaları *Felsefe Mecmuası*'nda yayımlanmış olan *Kant ve Felsefesi*, *Mektep Dersleri* ve *Felsefe Kâmûsu*'dur.⁹⁶²

Felsefe Mecmuası'nda tefrika edilen *Kant ve Felsefesi* Kant'ın XIX. yüzyıl Alman bilimsel materyalistleri gibi Bahâ Tevfik'te *Saf Aklın Tenkid*'ine dayanmaktadır.⁹⁶³

Çeviri eserleri ise *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî'at 'Âliminin Dîni* (1911) (Ahmed Nebîl ile birlikte), *Madde ve Kuvvet* (1911) (Ahmed Nebîl ile birlikte), *Tarih-i Felsefe*

⁹⁶⁰ Başaran, s. 25-26.

⁹⁶¹ Ahmet Demirel, "Baha Tevfik", *Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999, s. 283.

⁹⁶² Bağcı, s. 231-232.

⁹⁶³ Ülken, 2013, s. 347-348.

(1911) (Ahmed Nebîl ile birlikte), *Feminizm Âlem-i Nisvan* (1912), *Psikoloji İlm-i Ahvâl-i Ruh* (1912) (Ahmed Nebîl ile birlikte) başlıklı eserlerdir. *Kâinâtın Muammâları* başlığıyla Ernst Haeckel'den yapılan bir çeviri ise *Felsefe Mecmuası*'nda tefrika edilmeye başlanmış fakat tamamlanmamıştır.⁹⁶⁴

Bunlardan *Tarih-i Felsefe*'yi Alfred Fouillee'den Ahmed Nebîl ile birlikte çevirmişler, *Feminizm Âlem-i Nisvan*'ı Odette Lacquerre'den çevirmiştir. *Psikoloji İlm-i Ahvâl-i Ruh* ise Ribot, Fouillee, Worms, Rabier, Boirac, de Laoutiere gibi filozofların kitaplarından derlenerek çevrilen ve ders kitabı olarak düşünülen bir eserdir.⁹⁶⁵

Bahâ Tevfik'in bilimsel materyalizm açısından öne çıkan telif eserlerine Materyalizm Kavgası'nın seyri anlatılırken, çevirilerine ise 3.2.a. altbaşlığında değinilecektir.

Bahâ Tevfik'in değinilmesi gereken önemli bir özelliği ise gerek kitaplarında gerekse makalelerinde açık, sade ve konuşma diline yakın bir dil anlayışına sahip olmasıdır.⁹⁶⁶

3.1.6. Ahmed Nebîl

Bilimsel materyalizmin Osmanlı'da yerleşmesi ve yayılması konusunda adı sıklıkla Bahâ Tevfik'le birlikte anılan bir diğer düşünür Ahmed Nebîl (Çıka)'dır. Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Ahmed Nebîl'in Arnavutluk'ta doğduğu

⁹⁶⁴ Bağcı, s. 231-232.

⁹⁶⁵ Bağcı, s. 206.

⁹⁶⁶ Bağcı, s. 126.

sanılmakta fakat doğum tarihi bilinmemektedir. 1910 ile 1913 yılları arasında felsefe, sosyoloji ve edebiyat gibi alanlarda yazılar yazmış olan Ahmed Nebîl ayrıca sosyalizme ilişkin de yazılar kaleme almıştır.⁹⁶⁷

Bahâ Tevfîk ile birlikte *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi*'ni kurmuş olan Ahmed Nebîl, 1913 yılında uyruk değiştirerek Arnavutluk'a gitmiştir. Burada 1945 yılında Enver Hocacılar tarafından öldürüleşiye kadar gazetecilik yapmıştır.⁹⁶⁸

Eserleri arasında Bahâ Tevfîk ile birlikte yazdıkları kitaplar, ikisinin birlikte çevirdikleri eserler ve ayrıca tek başına çevirdiği bir eser bulunmaktadır. Birlikte yazdıkları kitaplar *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak* (1910) ile *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi* (1912) (Bu kitabı Bahâ Tevfîk, Ahmed Nebîl ve Memduh Süleyman birlikte yazmışlardır), Bahâ Tevfîk ile birlikte çevirdikleri eserler ise Ludwig Büchner'den *Madde ve Kuvvet* (1911), Ernst Haeckel'den *Vahdet-i Mevcud – Bir Tabiat Aliminin Dini* (1911) ve çeşitli yazarlardan özetlenerek çevirdikleri *Psikoloji – İlm-i Ahvâl-i Rûh*'dur (1912).⁹⁶⁹ Tek başına çevirdiği kitap ise Ernst Haeckel'in *İnsânın Menşesi Nesl-i Beşer* adlı eseridir.

Bunların yanı sıra Ahmed Nebîl'in *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi* bünyesinde Bahâ Tevfîk ile birlikte çıkardıkları dergilerde de çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

⁹⁶⁷ İrfan Karakoç, "Çika, Ahmet Nebil", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999, s. 359.

⁹⁶⁸ Karakoç, s. 359.

⁹⁶⁹ Başaran, s. 9.

Ahmed Nebîl'in yayımlanmış makaleleri, fıkraları, portre yazıları, şiirleri, hikayeleri, denemeleri, eleştiri ve mizah yazıları ile monologları ve bir çevirisi (Mari Antuanet'ten Galat-ı His) bulunmaktadır. Bunların birçoğu tek imzalı bazıları ise başkalarıyla ortak çalışmalardır. Makalelerin konuları arasında bilim ve edebiyat gibi konular da bulunmaktadır.⁹⁷⁰

Rıza Bağcı'ya göre Ahmed Nebîl materyalist ve pozitivist görüşleri benimsemektedir. Bunda yakın arkadaşı Bahâ Tevfik'in etkisi olmuştur.⁹⁷¹

3.1.7. Memduh Süleyman

II. Meşrutiyet dönemi materyalizmle ilişkili yayınlar yapan bir diğer düşünür ise Memduh Süleyman'dır. Doğum ve ölüm yılları kesin olarak bilinmeyen Memduh Süleyman'ın 1887'de doğmuş olabileceği düşünülmekte, ölümünün ise 1920 civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁹⁷²

Hayatına ilişkin fazla bir bilgi bulunmayan Memduh Süleyman'ın babası Defteri Hakani (Tapu ve Kadastro) müdürü olan Süleyman Bey, ağabeyi ise Şahabeddin Süleyman'dır.⁹⁷³ Memduh Süleyman'a ilişkin diğer bir bilgi ise kendisinin Osmanlı Sosyalist Fırkası üyesi olduğudur.⁹⁷⁴

⁹⁷⁰ Başaran çalışmasında *Piyano*, *Düşünüyorum* ve *Yirminci Asırda Zekâ* dergilerinin fihristlerini çıkarmıştır. Ahmed Nebîl'in yayınlarına ilişkin verilen bilgiler bu kaynaktan alınmıştır.

⁹⁷¹ Başaran, s. 21.

⁹⁷² Mehmet Akgün, "Türkiye'de klasik materyalizmin yansımaları", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 159, Eylül 2007, s. 10.

⁹⁷³ Akgün, 2005, s. 253.

⁹⁷⁴ Nazım H. Polat, "Rübâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rubab>, 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Bahâ Tevfik'in arkadaşları arasında bulunan Memduh Süleyman, onun *Yirminci Asırda Zekâ ve Felsefe Mecmuası*'nda makaleler yayımlamıştır.⁹⁷⁵ Ayrıca, dönemin önemli dergilerinden olan ve gerek siyasi ve gerekse felsefî açıdan farklı görüşlere yer veren ve amacı aslında edebiyata ilişkin yayın yapmak olan *Rübâb*'da da yazıları çıkmıştır.⁹⁷⁶

Basılmış olan kitapları ise üç adettir. Bunlardan birincisi 3.2.a.'da anlatılmış olan Hartmann'dan *Darwinizm* adıyla yaptığı çeviridir. Memduh Süleyman'ın Fransızcadan yapmış olduğu bu çeviri 1911 yılında basılmıştır.⁹⁷⁷ Memduh Süleyman'ın çeviri için bu kitabı tercih etmesi ilginçtir, çünkü kendisi materyalist iken Hartmann materyalizm karşıtı bir konumdadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Memduh Süleyman bu çevirisinden önce de Darwinizme ilişkin eleştirel bir makale kaleme almıştır.

İkinci kitabı ise Ahmed Nebîl ve Bahâ Tevfik ile birlikte yayımlamış oldukları *Nietzsche – Hayatı ve Felsefesi*⁹⁷⁸ başlıklı eserdir.

İlginç bir nokta ise Nietzsche'nin (1844-1900) Almanya'da Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgası döneminde yaşamış bir filozof olmasına rağmen bu

⁹⁷⁵ Akgün, Eylül 2007, s. 10.

⁹⁷⁶ Polat, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rubab>. 25.05.2018 tarihinde erişildi. Önceleri Feyzullah Sâcid'in, sonrasında ise aynı zamanda Fecr-i Âtî'nin kurucularından olan Şahabeddin Süleyman'ın müdürlüğünü yaptığı bu dergide ayrıca Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik gibi isimler de yazarlar arasında bulunmaktadır. Bkz. Polat, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rubab>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁹⁷⁷ Eduard de Hartmann, *Darwinizm: Darwin mesleğinin ihtiva ettiği hakikatler ve hatalar*, Çeviren: Memduh Süleyman, İstanbul 1329 H (1911 M).

⁹⁷⁸ Kitabın kapağında basım tarihi yer almamakla birlikte Filiz Başaran yayımlanmamış yüksek lisans tezinde bu tarihi 1912 olarak vermektedir. Bkz. Başaran, s. 9.

kavgalarda yer almamış olmakla beraber, Memduh Süleyman'ın eserini çevirdiği Eduard von Hartmann ile 1874 yılında bir tartışmaya girmiş olmasıdır.⁹⁷⁹

Bununla birlikte hem Hartmann'dan çeviri yapan hem de Nietzsche'ye ilişkin yazılan bir kitabın yazarları arasında bulunan Memduh Süleyman'ın bu tartışmadan haberdar olup olmadığı konusunda bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

Üçüncü kitabı ise 1913 yılında basılmış olan iki ciltlik *Mufassal ve Yeni Coğrafya-yı Umûmî*'dir.

Memduh Süleyman'ın görüşlerine kısaca bakılacak olursa, burada materyalizmden ziyade evrim düşüncesi üzerinde durduğu görülecektir. O, doğada canlılar arasında var olan hayatta kalma kavgasının toplum hayatı içerisinde de geçerli olduğu görüşündedir.⁹⁸⁰

3.1.8. Subhi Edhem

Subhi Edhem'in hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte 1880'lerde Manastır'da doğduğu sanılmaktadır. Asıl ismi İsmail Subhi olan Subhi Edhem, adını 1910-1911 yıllarında değiştirmiştir. Askerî Baytar Mektebi'ni 1908 yılında bitirdikten sonra çeşitli askeri birliklere atanmıştır. Bu dönemde ayrıca Manastır İdadi-i Askerî Mektebi ile İstanbul'daki Rehber-i İttihad Lisesi'nde doğa tarihi okutmuştur. Askerî Baytar Mektebi'nde ise botanik ve jeoloji

⁹⁷⁹ Wolfert Rahden, "Eduard von Hartmann 'und' Nietzsche – Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, Cilt 13 Sayı 1, 1984, s. 481.

⁹⁸⁰ Akgün, Eylül 2007, s. 10.

hocalığı yapmıştır.⁹⁸¹ Bu yıllarda ayrıca parazitoloji hocası İsmail Hakkı Bey'in muavinliğini de yapmıştır. Subhi Edhem, 1919 yılında gittiği Almanya'da felsefi çalışmalarda da bulunmuştur. 1922 yılında ise ölmüştür.⁹⁸²

İleri düzeyde Fransızca ve Almanca bilen Subhi Edhem, Odabaşı'na göre Latince de bilmektedir.⁹⁸³ Bilimlerin birçok dalıyla ilgilenmiş olan Subhi Edhem farklı alanlara ilişkin kitaplar yazmıştır. Bunların yanı sıra, çeşitli gazete ve dergilerde makaleler yayımlamış ve ayrıca kendisi dergiler çıkarmıştır.

Yazılar yazarak katkı sunduğu gazeteler *İzmir* ve *Neyyir-i Hakikat* gazeteleri, makalelerinin yayımlandığı dergiler ise *Genç Kalemler*, *Muhit-i Mesât*, *Yeni Felsefe Mecmuası*, *Felsefe Mecmuası*, *Yirminci Asırda Zekâ*, *Serbest Fikir*, *Servet-i Fünun*, *Büyük Duygu* ve *Yeni Dünya*'dır. Kendisinin çıkardığı dergiler ise *Hüsün ve Şiir*⁹⁸⁴, *Tabiat* ve *Beşer ve Tabiat*'dir.⁹⁸⁵

Kaleme aldığı eserlerinden bazıları ise *Darwinizm* (1911), *Sosyoloji* (1911), *Tarih ve Müverrihler* (1912), *Hayat ve Mevt* (1913), *Lamarckizm* (1914) ve *Bergson ve Felsefesi*'dir (1919).⁹⁸⁶

⁹⁸¹ Arda Odabaşı, "Suphi Ethem Bey ve *Beşer ve Tabiat* Dergisi", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 159, Eylül 2007, s. 28.

⁹⁸² İnan Kalaycıoğulları, "Suphi Edhem Bey'in *Lamarckizm*'i", Subhi Edhem, *Lamarckizm*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: İnan Kalaycıoğulları, Konya 2016, s. 7.

⁹⁸³ Odabaşı, Eylül 2007, s. 28.

⁹⁸⁴ Bu dergi 1909 yılında Manastır'da yayımlanmaya başlanmıştır. Bir edebiyat dergisi olarak yayımlanan *Hüsün ve Şiir* sekiz sayı çıkmış, sonra ise yayımına ara verilmiştir. Derginin başyazarı olan Ali Cenap, derginin adını *Genç Kalemler* olarak değiştirmiş ve edebiyat yazılarının yanı sıra bilimsel konulara da değinilmesini savunmuştur. Bkz. Şükrü Haluk Akalın, "Yeni Lisan Hareketinin Yüzüncü Yılında Türkçe", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt 101 sayı 715, Temmuz 2011, s. 3.

⁹⁸⁵ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

⁹⁸⁶ Remzi Demir, "Subhi Edhem Bey'in 'İlm-i Nebâtât Târîhi'nde Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi Bilinci", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010c, s. 249.

Bunların dışında bilim tarihine ilişkin bazı önemli eserleri bulunmaktadır. Ayrıca basılmamış eserleri de bulunmaktadır. Diğer bir çalışması ise *Lamarkizm* adlı eserindeki bir dipnotta da belirtmiş olduğu Haeckel'in *Kâinatın Muammaları* adlı eserin çevirisidir. Buradaki dipnotta çeviriyi bitirmek üzere olduğunu belirtmiştir.⁹⁸⁷

Eserlerinden de görülebileceği gibi, Subhi Edhem, muhtemelen meslekî eğitiminin de etkisiyle evrim konusu üzerinde çokça durmuş ve evrimci görüşlerin Osmanlı düşünce hayatı içerisinde yayılmasında büyük katkı sağlamıştır. Bahâ Tevfik ile de yakın arkadaş olan Subhi Edhem, aynı zamanda materyalizmi de benimseyen bir düşünürdür.⁹⁸⁸

Eserleri arasında ilginç olan diğer bir tanesi ise *Bergson ve Felsefesi* başlıklı eserdir. Subhi Edhem burada Bergson'u, eserlerini ve felsefesini tanıtmış fakat görüşlerini benimsemeyip evrimci bir materyalizmi savunmuştur.⁹⁸⁹

Burada Subhi Edhem'in bir görüşüne değinmek gerekmektedir. Subhi Edhem'e göre kendi görevi, gençliğin ve halkın bilim yoluyla aydınlatılmasıdır. Bu görevinden dolayı ise bilimsel konuları kolay anlaşılabilir bir hale sokarak popülerleştirmiştir.⁹⁹⁰ Yani metin ve çetin kuramsal bilgileri vülgarize ederek herkese seve seve okutmuştur.⁹⁹¹

⁹⁸⁷ Bu konuya 3.2.1.'de değinilecektir.

⁹⁸⁸ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

⁹⁸⁹ Levent Bayraktar, "Subhi Edhem ve *Bergson ve Felsefesi* Adlı Eseri Üzerine", *Subhi Edhem Bergson ve Felsefesi*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Levent Bayraktar ve Zeynep Tek, Konya 2014, s. 21.

⁹⁹⁰ Odabaşı, Eylül 2007, s. 28.

⁹⁹¹ İbrahim Nâmî Bey'den aktaran Odabaşı, Eylül 2007, s. 28.

Birçok bilim dalıyla ilgilenmiş olan Subhi Edhem, belirli bir alanda başarılı bir kariyer sahibi olamamış ama doğa ve yaşam bilimleriyle ilgilenenlerin aradıkları bir yazar olmuştur.⁹⁹²

Subhi Edhem'in, bu çalışma açısından önem taşıyan bir başka özelliği ise Almanya'da bulunduğu süre içerisinde oradaki Türk sosyalistlerle tanışmış ve bu ilişkiyi İstanbul'a döndükten sonra da kesmemiş olmasıdır. Bu konuya 3.5.'de tekrar dönülecektir.

3.1.9. Celâl Nuri

Doğum ve ölüm tarihleri çeşitli kaynaklarda farklılıklar gösteren Celâl Nuri, Hilmi Ziya Ülken'e göre 1870 ile 1939 yılları arasında yaşamıştır.⁹⁹³ Mehmet Akgün bu tarihleri 1877-1939 olarak vermekte⁹⁹⁴, İslam Ansiklopedisi'nin *Celâl Nuri İleri* maddesinin yazarı Recep Duymaz ise 1882 ile 1936 tarihleri arasında yaşadığını söylemektedir.⁹⁹⁵ Babası çeşitli görevlerde bulunan bir memur olan Celâl Nuri'nin çocukluğu Gelibolu, Canik ve Sakız'da geçmiştir. İlk öğrenimini taşra okullarında ve özel hocalardan aldıktan sonra Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ne ardından ise Mekteb-i Hukuk'a gitmiştir. II. Meşrutiyet öncesinde ise mezun olmuştur.⁹⁹⁶

⁹⁹² Demir, 2010c, s. 249.

⁹⁹³ Ülken, 2013, s. 589.

⁹⁹⁴ Akgün, 2005, s. 279.

⁹⁹⁵ Recep Duymaz, "Celâl Nuri İleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁹⁹⁶ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Mesleği avukatlık olmakla birlikte Celâl Nuri, gazetecilik faaliyetleri ile bilinmektedir. Gazeteciliğe 1909 yılında *Currier d'Orient*'te başlamış ve sonraki yıllarda çeşitli gazetelerde devam etmiştir. 1912 yılından sonra *İçtihad* gazetesinde de yazılar yazmıştır. Bu dönemde, makalelerini derleyerek kitap olarak da bastırılmış ayrıca takma isimlerle de hem yerel matbaalarda hem de Bahâ Tevfik'in çıkardığı *Yirminci Asırda Zekâ*'da yazılar yazmıştır.⁹⁹⁷ 1914 yılında Abdullah Cevdet ile bir tartışma yaşamış ve *İçtihad*'dan ayrılmıştır. Gazetecilik hayatına farklı gazetelerde devam eden Celâl Nuri, 1 Ocak 1918 tarihinde *Âtî* gazetesini çıkarmış, bunun 10 Şubat 1919'da kapatılması üzerine ertesi gün, sonradan soyadına da köken olacak olan *İleri* gazetesini çıkarmıştır.⁹⁹⁸

22 Kasım 1919 tarihinde Gelibolu'dan milletvekili seçilerek siyasi hayatına başlamıştır. Celâl Nuri, son Osmanlı meclisinde kabul edilmiş olan Mîsâk-ı Millî kararının taslağını kaleme almıştır. İstanbul'un işgali sonrasında Malta'ya sürülen Celâl Nuri, buradan 3 Kasım 1921 yılında dönmüştür. Ardından Ankara'ya geçmiş ve Gelibolu milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görev almıştır. Celâl Nuri, burada Cumhuriyet Devrimleri'nin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle Cumhuriyet'in ilanını mümkün kılan anayasa değişikliği çalışmalarında ve harf devriminin gerçekleşmesinde önemli roller üstlenmiştir. 1928 yılında yeniden gazeteciliğe dönen Celâl Nuri 1936/39 yılında ölmüştür.⁹⁹⁹

⁹⁹⁷ Akgün, 2005, s. 280.

⁹⁹⁸ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

⁹⁹⁹ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Celâl Nuri'nin yayınları ağırlıklı olarak siyasi ve hukukî yazılardan oluşmaktadır. Bununla birlikte edebiyat, tarih, din ve felsefe gibi alanlarda çalışmalar yapmıştır. Ayrıca gerçekleştirdiği seyahatleri anlatan iki kitabı da bulunmaktadır.¹⁰⁰⁰

Eserleri arasından bilim, din ve felsefeye ilişkin olanlarını sayacak olursak bunlar 1912/13 yılında yayımlanmış olan *İtihad-ı İslam* ile *Kadınlarımız*, 1913/14'te yayımlanan *Hâtemü'l-Enbiyâ* ve *İlel-i Ahlâkıyyemiz* ve ilki 1913/14'te yayımlanmış olan ve üç kitaptan oluşan *Târîh-i İstikbâl*, yine aynı dönemde yayımlanmış olan *Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet* adlı kitabı, 1917'de basılan *İştirak Etmediğimiz Harekât* başlıklı eserleridir. Celâl Nuri'nin bunların dışında da çok sayıda eseri vardır, fakat bunlar konumuz açısından önem taşımadığından burada anılmayacaktır.¹⁰⁰¹

Celâl Nuri Osmanlı bilimsel materyalizminin son temsilcilerinden biri olduğu ve düşüncelerinde Büchner'in izlerini taşıdığı vurgulanmalıdır. Celâl Nuri'nin görüşlerinin bir diğer önemli noktası, materyalizm ile İslam dinini bağdaştırmaya çalışmasıdır.¹⁰⁰²

3.1.10. Diğer

Osmanlı düşünce hayatında materyalizmin girmesine ve yaygınlaşmasında rol oynayan yukarıda anlatılmış olan düşünürlerin dışında da bu süreçte rol oynamış kişiler bulunmaktadır. Bunlar, öncekiler kadar önemli olmasa da yine de bu sürece bir katkıları

¹⁰⁰⁰ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Alanlarına göre eserlerinin listesine İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinden bakılabilir. Bkz. Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>.

¹⁰⁰¹ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁰² Akgün, 2005, s. 282.

olmuştur. Bununla birlikte, gerek yukarıda hakkında bilgi verilmiş olanlar gerekse burada anılacak olanların dışında da materyalist düşünürler muhtemelen vardır.

Burada değinilecek olan kişilerden ilki şair ve ressam Tevfik Fikret'tir. 1867 ile 1915 yılları arasında yaşamış olan Tevfik Fikret Galatasaray Sultânî'sinden mezun olmuştur. Felsefeci ya da bilim insanı olmadığı gibi bu konularla da pek ilgili değildir.¹⁰⁰³ Bununla birlikte, *Tarih-i Kadîm* ve *Tarih-i Kadîme Zeyl* gibi bazı şiirlerinde materyalist eğilimli, bilim taraftarı ve din karşıtı bir tutum görülmektedir.¹⁰⁰⁴ Tevfik Fikret'in bu şiirleri felsefi bir derinliği olmamasına rağmen, şairin ününden dolayı özellikle genç nesil üzerinde etkili olmuştur. Bu etki ise hem Mehmet Akif'in hem de daha sonra Mehmet Ali Aynî'nin tepkilerine yol açmıştır.

İkinci bir düşünür de Abdullah Cevdet'in *İçtihad* dergisi çevresinde bulunan İsmail Kılıçzâde Hakkı'dır. 1872-1960 yılları arasında yaşamış olan Kılıçzâde Hakkı, 1894 yılında Mühendishane-i Berrî-i Hümâyün'dan mezun olmuştur.¹⁰⁰⁵ 1913 yılında *İçtihad*'ta *Pek Uyanık Bir Uyku* başlığıyla yayımlanan bir ütopyası nedeniyle dönemin Şeyhülislam'ı, “*halkın dini duygularını rencide etmekten*” dolayı derginin toplatılmasına karar vermiştir. Bu kısa ütopya daha sonra tarihçiler tarafından Kemalist Devrimin ütopyası ve siyasi programı olarak da nitelenmiştir.¹⁰⁰⁶

1914 yılında askeriyeden emekliye sevk edilen Kılıçzâde Hakkı, Abdullah Cevdet ile Celâl Nuri'nin tartışmasından sonra Celâl Nuri ile birlikte yayıncılık

¹⁰⁰³ Bolay, s. 12-14.

¹⁰⁰⁴ Tevfik Fikret, ahlak anlayışında materyalist ve nihilist, bilgi ve ilim anlayışında ise materyalist olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler Telifler ve Tercümeleler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, 1999, s. 170.

¹⁰⁰⁵ Celal Pekdoğan, “Kılıçzâde Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiliczade-hakki>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁰⁶ Sadık Usta, *Türk Ütopyaları – Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ütopya ve Devrim*, İstanbul 2014, s. 120.

faaliyetlerine devam etmiştir. Milli Mücadele yıllarında Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında saf tutmuş ve Kurtuluş Savaşı önderliği ile yakın ilişki kurmuştur. 1924 yılında Mustafa Kemal'in isteği üzerine *Hür Fikir* gazetesini kurmuş ve Celâl Nuri'nin *İleri* gazetesi ile ilişkisini kesmiştir. Kurduğu gazetede ise İslam filozoflarından er-Râzî'nin görüşlerinin Meslier, Dozy, Büchner, Vogt ve Haeckel gibi düşünürlerin fikirleriyle uyumlu olduğunu ve benzeştiğini anlatarak halk arasında materyalizmin ve laikliğin yayılmasına çalışmıştır.¹⁰⁰⁷ Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devrimlerin kökleşmesi için mücadele etmiştir. Mustafa Kemal'in isteği üzerine milletvekili de olmuştur.¹⁰⁰⁸

Yukarıda belirtilmiş olan ütopyası dışında, *İctihad*'daki makalelerinin toplanmasından oluşan bir kitabı ile insanın evrimi ve dinin mahiyeti gibi konuları işlediği bir eseri ve dünyanın ve insanın milyonlarca yıl sürmüş olan bir evrimin sonucu olduğunu savunduğu üçüncü bir kitabı bulunmaktadır. Eserlerinin başlıkları sırasıyla şöyledir: *İ'tikadât-ı Bâtilaya İ'lân-ı Harb* (1911), *Akvemü's-siyer Münasebetiyle Yusuf Suad Efendi'ye Tahsîsan, Softa Efendilere Tâmîmen Son Cevab* (1912/13) ve *Peygamber Dedesi İbrahim* (1926).

3.2. Bilimsel Materyalizmin Aktarılması ve Yayılmasındaki Araçlar

Bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına girişi, ilk önce yabancı dildeki eserlerin Osmanlı düşünürleri tarafından okunması yoluyla olmuştur. Bu yoldan taraftar kazanan bilimsel materyalizm, Osmanlıca yayınlar aracılığıyla okur kitlelerine tanıtılmaya başlanmıştır. Örneğin bu dönemde, kendisi doğrudan bir materyalist

¹⁰⁰⁷ Bu yönüyle İsmail Kılıçzâde Hakkı, Osmanlı materyalistleri ile Cumhuriyet'in kurucu kadrosu arasında Celâl Nuri ile birlikte bir bağlantı noktası gibi durmaktadır.

¹⁰⁰⁸ Pekdoğan, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiliczade-hakki>, 25.05.2018 tarihinde erişildi.

sayılmasa da Hoca Tahsîn Efendi aracılığıyla Ernst Haeckel'in evrime ilişkin görüşleri yukarıda da adı geçen *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat* adlı eseri aracılığıyla tanınmaya başlanmıştır.

II. Meşrutiyet öncesi döneme denk gelen bu süreçte, Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet gibi bazı materyalist düşünürler bu eserlerin bazı kısımlarını Türkçeye çevirip yayımlamaya başlamışlardır. Bu ilk bilimsel materyalistler, çevirilerin yanı sıra telif kitap ve makalelerinde materyalist filozofları ve düşüncelerini tanıtmışlardır. Bu dönemde, materyalizme ilişkin ilk reddiyeler de yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu döneme ilişkin dikkati çeken bir konu ise Beşir Fuad'ın materyalist görüşlerini edebiyat alanına da uygulamak üzere yayın faaliyetinde bulunmasıdır. Bu ise Osmanlı'da hâlihazırda başlamış olan Materyalizm Kavgası'nın farklı bir düşünsel alandaki yansımaları oluşturmaktadır. Osmanlı düşünce hayatında Materyalizm Kavgası'nın seyri konusu 3.4.1. alt başlığında inceleneceği için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

II. Meşrutiyet Devrimi'nden sonra oluşan hürriyet ortamında Osmanlı yayıncılığı hem nicelik olarak artmış hem de işlenen konular açısından çeşitlenmiştir. Bunun sonucunda ise bir yandan materyalizmi yaymayı hedefleyen yayınlar artmış, diğer yandan ise bu artış aleyhte yayınların da artmasına yol açmıştır.

Çalışmanın bu kısmında, öncelikle bilimsel materyalizme ilişkin yapılan çeviriler incelenecektir. Sonrasında ise materyalist fikirlerin yayılmasında rol oynamış olan dergiler, yayınevleri ve kurumlar anlatılacaktır.

3.2.1. Çeviriler

Bütün uygarlıklarda ve bütün dönemlerde düşünce hayatına yeni fikirlerin girişi çevirilerle başlamıştır.¹⁰⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken'in *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* başlıklı eserinde ifade ettiği bu olgu Osmanlı'nın uyanış dönemi için de geçerlidir.¹⁰¹⁰

Çalışmanın İkinci Bölümü'nde de anlatıldığı gibi Osmanlı'da Batı dillerinden yapılan çeviriler ve aktarmalar aslında XVII. yüzyılda başlamış olmakla birlikte ancak sonraki yüzyıllarda hız kazanmıştır. Erken dönemde yapılmış olan bu çeviriler genellikle coğrafya, tıp, eczacılık, askerlik gibi daha çok teknik alanlara ilişkin olmuştur. Bu dönemin çeviri faaliyetine ilişkin ilginç bir nokta ise Batı'dan teknik çevirilerin artmasıyla birlikte Doğu eserlerinin çevirilerinin de XIX. yüzyılla birlikte artmış olmasıdır. Ülken'e göre, bu artışla birlikte Doğu dillerinden, yani Arapça ve Farsçadan yapılan çeviriler Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerindeki çevirileri de aşacak seviyeye ulaşmıştır. Bununla birlikte, yapılan çeviriler ağırlıklı olarak naklî ilimlere ilişkindir.¹⁰¹¹ Bu olguyu, geleneksel epistemik cemaatin, Batı'dan gelen yeni bilgiler karşısında bir tehdit algısıyla kendi konumunu güçlendirme çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Söz konusu faaliyeti ise Ülken'e göre, 1830'lu yıllardan itibaren teknik alanlarla sınırlı kalmamış, sanat, bilim ve felsefe gibi alanları da kapsamaya başlamıştır.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 2016, s. 5.

¹⁰¹⁰ Ülken, 2016, s. 231-232.

¹⁰¹¹ Ülken, 2016, s. 239-242.

¹⁰¹² Ülken, 2016, s. 243. Felsefe alanına ilişkin yapılan ilk çeviriler genellikle Voltaire ve Rousseau gibi Fransız aydınlanmacıların eserleri olmuştur. İlerleyen zamanla birlikte ise yapılan çeviriler ve dolayısıyla aktarılan düşünceler materyalizm, evrimcilik ve pozitivism ile ilişkili olmuştur. Bkz. Demir, 2007, s. 28-29.

Yüzyılın sonlarına doğru ve özellikle de II. Meşrutiyet sonrasında çeviri faaliyeti daha da hızlanmıştır.

Bahsedilen bu çeviri faaliyeti bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına girişinde en önemli araç durumundadır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde, Almanya'daki bilimsel materyalist akımın temsilcilerinin adları, ki bunlar arasında Ludwig Büchner, Jacob Moleschott, Karl Vogt ve Ernst Haeckel yer almaktadır, Osmanlı yayınları arasında geçmekle birlikte bunlardan sadece Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel'in eserlerinden bazıları Türkçeye çevrilmiştir. Bunların yanı sıra, materyalist olmayan fakat Darwinizm bağlamında kaleme alınmış olan Hartmann'ın bir eseri de Türkçeye çevrilmiştir.

Yapılan ilk çevirilerden biri Ludwig Büchner'in *Physiologische Bilder* (Fizyolojik Tasvirler) adlı kitabının *Kalb* başlıklı bölümünün çevirisidir.¹⁰¹³ Beşir Fuad tarafından yapılmış olan bu çeviri 1883 yılının aralık ayında *Envâr-ı Zekâ* dergisinde yayımlanmaya başlamış ve altı parça halinde tefrika edilmiştir.¹⁰¹⁴ Orhan Okay, *Beşir Fuad – İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* adlı eserinde, bu yazı dizisini Fuad'ın *Envâr-ı Zekâ*'daki çevirileri arasında en önemlisi olarak değerlendirmektedir.¹⁰¹⁵ Toplamda 27 sayfa olan bu yazı dizisi (Almanca eserde bu bölüm 48 sayfadır), romantik edebiyatta

¹⁰¹³ Okay'a göre bu çeviri yazı dizisinde Beşir Fuad yazarın ismini belirtmemiştir. Okay, metnin Almanca'dan çevrildiğini söylemiştir. Yapılan karşılaştırmada metnin Büchner'in *Fizyolojik Tasvirler* adlı eserinin Birinci Bölümü'nden alınmış olduğu tespit edilmiştir fakat henüz Almanca ile Osmanlıca metinlerin tamamı karşılaştırılmadığı için Beşir Fuad'ın çeviriye kendi görüşlerini katıp katmadığı ve orijinal metne hangi ölçüde bağlı kaldığı ortaya çıkarılmamıştır. Bkz. Ludwig Büchner, *Physiologische Bilder*, Leipzig 1861.

¹⁰¹⁴ Okay, 2008, s. 99-100.

¹⁰¹⁵ Okay, 2008, s. 55.

ifade edildiği gibi kalbin duyguların merkezinin olmadığı, aksine kalbin sadece kan pompalayan bir tulumba olduğunu fizyoloji bilimine dayanarak savunmaktadır.¹⁰¹⁶

Bu yazı dizisi bir yandan hayatı mekanik olarak açıklayan materyalist görüşü temsil ederken diğer yandan da Beşir Fuad'ın edebiyat alanında öncüsü olduğu romantizm eleştirisi ve natüralizm savunusunun bir parçası niteliğindedir.

II. Meşrutiyet öncesi dönemde yapılan Büchner çevirileri arasında Abdullah Cevdet'in de çevirileri yer almaktadır. Bunlar arasında Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin bir kısmından ibaret olan *Fizyolocya-i Tefekkür* başlıklı çalışma bulunmaktadır. Abdullah Cevdet'in 1891 yılında basılmış olan bu çalışması, eserin kapak sayfasında da belirtildiği gibi *Madde ve Kuvvet*'in "Tefekkür" (Düşünce) başlıklı bölümünün Fransızcadan¹⁰¹⁷ yapılan çevirisidir.

Çalışmanın birinci kısmında da ayrıntılı bir şekilde anlatılmış olan beyin-düşünce-ruh ilişkisi üzerine Alman bilimsel materyalizminin temel bazı görüşlerini içeren *Madde ve Kuvvet*'in "Düşünce" altbaşlığında, düşünme ediminin doğrudan beyin ile, yani madde ile ilgili olduğu ve düşünme faaliyetinde maddi olmayan herhangi bir varlığın, yani ruhun gerekmediği ileri sürülmektedir.

Bu çeviri ile aynı zamanda Vogt'un Almanya'da da ünlü olmuş ve Materyalizm Kavgası içerisinde de çokça eleştirilmiş ve tartışılmış olan beyin ile düşünce ilişkisini,

¹⁰¹⁶ Okay, 2008, s. 99.

¹⁰¹⁷ Kitabın başlığı "Düşünce" anlamına gelen Fransızca "La Pensée" ifadesini içermekte, metin içerisinde bazı Osmanlıca kavramların yanı sıra bunların Latin harfleriyle yazılmış Fransızcaları da verilmektedir.

safraya ile karaciğer ya da idrar ile böbrek ilişkisine benzettiği cümlesi de Osmanlı düşünce hayatına girmiştir.¹⁰¹⁸

Abdullah Cevdet, Şükrü Hanioglu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* başlıklı eserinde belirttiğine göre, Büchner'in 1882 yılında basılmış olan *Licht und Leben* (Işık ve Hayat) başlıklı kitabının bazı bölümlerini eserin Fransızca çevirisinden Türkçeye aktararak *Ziya ve Hayat* başlığıyla *Musavver Cihan* dergisinin 30 Aralık 1891 tarihli sayısında yayımlamıştır.¹⁰¹⁹

Abdullah Cevdet'in diğeri bir çevirisi yine Büchner'in 1862 yılında yayımlanmış olan *Aus Natur und Wissenschaft* (Doğa ve Bilimden)¹⁰²⁰ adlı yapıtının *Goril* başlıklı bölümünün çevirisidir. Büchner burada, başta goril olmak üzere Afrika'da yakın geçmişte keşfedilen bazı yeni maymun türlerini tanıtmakta ve bunların insana benzerliklerini anlatmaktadır.¹⁰²¹ Abdullah Cevdet'in 1894 (Hicri 1311) tarihinde Ma'mûretülazîz (günümüzde Elazığ) eyaletinde basılan çevirisinin girişinde, çevirinin Fransızcadan yapıldığı ve önce *Mamûretülazîz* gazetesinde yayımlandığı ardından ise risale şekline getirildiği belirtilmektedir.¹⁰²²

Abdullah Cevdet'in dördüncü bir Büchner çevirisi ise 1897 yılında basılmış olan *Fünûn ve Felsefe* başlığını taşıyan bir çeviridir. Büchner'in *Aus Natur und Wissenschaft* (Doğadan ve Bilimden) adlı eserinin "Bilimler ve Felsefe" başlığını taşıyan 33.

¹⁰¹⁸ Ludwig Büchner, *Fizyolocy-a-i Tefekkür*, Çeviren: Doktor Abdullah Cevdet, İstanbul 1308 H (1891 M), s. 12-13.

¹⁰¹⁹ Hanioglu, 1981, s. 13 ve s.13-14 (dipnot 42).

¹⁰²⁰ Büchner'in bu eserine, Subhi Edhem'in *Darwinizm* adlı eserinde de atıf vardır. Burada Büchner'in kitabının adı Fransızcası *Nature et Science* olarak verilmiştir. Bkz. Subhi Edhem, *Darwinizm*, Manastır 1327 R (1911), s. 120-121.

¹⁰²¹ Ludwig Büchner, *Aus Natur und Wissenschaft*, Leipzig 1874, s. 310-321.

¹⁰²² Doktor Abdullah Cevdet, *Goril*, Mamûretülazîz 1311 H (1894 M).

Bölümü'nün açıklanmalı bir çevirisi olan eser ilk basımından sonra Abdullah Cevdet tarafından genişletilerek 1906 ve 1912 yıllarında tekrar basılmıştır.¹⁰²³

Başlığına *Felsefe Sanihaları* ifadesi eklenen 1912 yılındaki baskıda¹⁰²⁴, eser, Büchner'in yukarıda adı verilmiş olan metnin yanı sıra çeşitli Batılı ve Doğulu düşünürlerin felsefe ve bilim konularındaki görüşlerini de içermektedir. Bu düşünürler arasında Aristoteles, Bacon, La Metrie, Spencer, Dr. Felix Isnard, Nietzsche, Renan gibi Batılılar ve İmam Gazzâlî, Muhyiddîn-i Arabî, Hafız-ı Şîrâzî gibi İslam düşünürlerinin yanı sıra ayet ve hadislere ve ayrıca dönemin gazetelerinde ve dergilerinde yayımlanan görüşlere de yer verilmiştir.¹⁰²⁵

Abdullah Cevdet'in Büchner'den yaptığı son çevirisi ise yine *Madde ve Kuvvet*'in bazı kısımlarını içeren ve *Fenn-i Ruh* başlığını taşıyan bir çeviridir. 1911 yılında basılmış olan bu çeviri Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin “Dimağ ve Ruh” (Beyin ve Ruh), “Tefekkür” (Düşünce), “Vicdan” (Bilinç)¹⁰²⁶ ve “Dimağ ve Tefekkür” (Beyin ve Düşünce) başlıklı bölümlerini içermektedir. Abdullah Cevdet'in bu çevirisinin *Madde ve Kuvvet*'in hangi dilden ve hangi baskısından yapıldığı belirtilmemiştir. Bu kitap, Abdullah Cevdet'in daha önce de çevirip yayımlamış olduğu *Fizyolocya-i Tefekkür*'ünde yer alan kısmı da içermektedir.

Osmanlı düşünce hayatı üzerinde önemli bir etkiye sahip olan ve yukarıda da belirtildiği gibi yıllar içerisinde bazı kısımlarının çevrildiği ve yayımlandığı Büchner'in

¹⁰²³ Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, “Sunuş”, Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Konya 2009, s. 7.

¹⁰²⁴ Yanık ve Utku, s. 7.

¹⁰²⁵ Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Konya 2009.

¹⁰²⁶ Abdullah Cevdet metinde “Vicdan” başlığının hemen altında şöyle açıklamıştır “yani idrak-ı nefis”. Bkz. Abdullah Cevdet, *Fenn-i Ruh*, İstanbul 1911, s. 97.

başyapıtı *Madde ve Kuvvet* adlı kitabın tamamının Osmanlıcaya çevirisi ise Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl tarafından üç cilt halinde yapılmış ve 1911 yılında yayımlanmıştır.¹⁰²⁷ Eserin hangi yıl çevrildiği bilinmemekle birlikte çeviriye esas alınan metnin eserin 17. baskısı olduğu çeviri içerisinde yer alan bir dipnotta belirtilmektedir.¹⁰²⁸ Kemal Kahramanoğlu ile Ali Utku, *Madde ve Kuvvet*'in çeviriyazı ve sadeleştirmesini yaptıkları baskısına hazırladıkları sunuşta ise çevirinin, eserin 1906 tarihli Paris baskısı Fransızca nüshasından yapıldığını ileri sürmektedirler. Bahâ Tevfik ise *Felsefe Mecmuası*'ndaki bir yazısında bu çeviriyi yaparken, kitabın Almandaki 18. baskısına da başvurduklarını belirtmektedir.¹⁰²⁹ Çevirinin içerisinde yer alan "17. Baskı" ibaresi ise muhtemelen Fransızca çevirinin dayandığı Almanca baskıdır.

Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl yaptıkları bu çeviride, "Beyin ve Ruh" başlıklı 16. bölümde yer alan bir dipnotta eserin "Beyin ve Ruh", "Düşünce" ve "Bilinç" başlıklı bölümlerinde Abdullah Cevdet Bey tarafından *Fenn-i Ruh* başlığıyla yapılmış olan çevirisinden faydalandıklarını belirtmişlerdir.¹⁰³⁰

Türkçeye yapılmış olan Büchner çevirilerine bakılacak olursa, bunların Büchner'in dört farklı eserinden yapıldığı görülecektir. Her ne kadar bazı çeviriler

¹⁰²⁷ M. Şükrü Hanioglu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet", Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012, s. 19. Niyazi Berkes'in Hüseyin Cahit'in *Edebî Hatıralar* adlı eserinden aktardığına göre, Hüseyin Cahit, Beşir Fuad'ın *Madde ve Kuvvet*'i Türkçeye çevirdiğini söylemektedir. Yine Berkes'in aktardığına göre Orhan Okay bu konuya ilişkin, böyle bir çevirinin bulunmadığını, fakat belki de tepkileri önlemek için çeviriyi bastırmayıp elden ele dolaştırmış olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Berkes, s. 388 (dipnot 33).

¹⁰²⁸ Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012, s. 388. Söz konusu sayfadaki dipnotta bu ifade "17. Baskı" olarak belirtilmiştir. Fakat Oğuz Tırpanlı'nın *Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Baha Tevfik* başlıklı 2008 yılında hazırlanmış tezinde ise burada "12. Baskı" ifadesinin yer aldığı belirtilmektedir. Bkz. Oğuz Tırpanlı, *Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Baha Tevfik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, s. 103 (dipnot 362).

¹⁰²⁹ Kahramanoğlu ve Utku, 2012, s. 13. Ayrıca bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztop, Konya 2016, s. 351.

¹⁰³⁰ Büchner, 2012, s. 528.

kaynak eserinin tümünü kapsamasa da, burada bazı bölümlerin seçilmiş olması bu eserin Osmanlı düşünürleri arasında, en azından Avrupa dillerine hâkim olanlar arasında bilindiği sonucuna yol açmaktadır. Bu ise Osmanlı düşünürleri üzerindeki Büchner etkisinin sadece *Madde ve Kuvvet*'e dayanmadığını, bu etkinin çok daha kapsamlı olduğunu düşündürmektedir.

Osmanlı düşünce hayatına bilimsel materyalist fikirlerin aktarılmasında ve yayılmasından eserlerinin çevrilmesi suretiyle rol oynayan bir diğer kişi ise Ernst Haeckel'dir. Haeckel'in Türkçeye çevirileri ancak II. Meşrutiyet sonrasında yapılmıştır. Remzi Demir ve Bilal Yurtoğlu *Vahdet-i Mevcûd: Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl'in Haeckel'den Bir Tercümeleri* başlıklı makalelerinde Haeckel'in Türkçeye aktarılan eserlerinin dört adet olduğunu belirtmektedirler.¹⁰³¹

Bunların ilki, Bahâ Tevfik tarafından çevrilmiş olan *Kâinatın Muammâları* adlı eseridir. Yine Bahâ Tevfik tarafından yayımlanan *Felsefe Mecmuası*'nda tefrika edilmiştir. Çeviri, 7 sayı devam etmiş olan kısmi bir çeviridir. Toplamda yirmi bölümden oluşan eserin ancak ilk iki bölümü yayımlanmıştır.

Felsefe Mecmuası'nın sekizinci sayısında yer alan, derginin ikinci cildinin ilanında tefrikanın devam edeceği belirtilmişse de ikinci cilt yayımlanmamıştır. Bu ilanda aynı zamanda *Kâinatın Muammâları*'nın çevirmeninin Bahâ Tevfik olduğu belirtilmektedir.¹⁰³² Bununla birlikte, bu çeviriyi Bahâ Tevfik muhtemelen tek başına

¹⁰³¹ Remzi Demir ve Bilal Yurtoğlu, “*Vahdet-i Mevcûd: Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl'in Haeckel'den Bir Tercümeleri*”, Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî'at 'Âliminin Dîni*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2014, s. 14.

¹⁰³² Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 411.

değil, Subhi Edhem ile birlikte yapmışlardır.¹⁰³³ Subhi Edhem *Lamarckizm* adlı eserindeki bir dipnotta, Bahâ Tevfik ile başladıkları fakat yarım kalan bu çeviriyi kendisinin tamamlamak üzere olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁴ Almanya’da 1850’li yıllara damgasını vuran Materyalizm Kavgası’nın bir tür devamı niteliğinde olan Ignorabimus Kavgası sırasında materyalizmin sınırlılıklarına ilişkin ileri sürülen yedi gizemi yine materyalizme ve doğa bilimlerine dayanarak açıklamak üzere kaleme alınmış olan bu eser, Almanya’da 1899 yılında basılmıştır.

Ernst Haeckel’den yapılan ikinci bir çeviri ise Almanca ismi *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* olan ve 1893 yılında basılmış olan eseridir. Bu kitap, Haeckel’in 1892 yılında bir konferansta bir Schlesinger isimli Viyana’dan gelen bir profesörün konuşmasına karşılık olarak hazırlıksız yapılan bir konuşmanın, düzenlenerek basılmış halidir.¹⁰³⁵ *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî’at ‘Âliminin Dîni* adıyla Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl tarafından çevrilmiş olan bu eserin Türkçesi 1911 yılında yayımlanmıştır. Çevirmenler muhtemelen eserin Fransızca baskısını kullanmışlardır.¹⁰³⁶ Bu eserin önemi ise Haeckel’in din, bilim ve felsefeye ilişkin görüşlerini özetliyor olmasıdır.

Haeckel’in diğer bir eseri yine Bahâ Tevfik tarafından çevrilip *Hak Yolu* gazetesinin 23 Şubat 1911 tarihli 2 numaralı nüshasında yayımlanmış olan *Mesâ’il-i Muğlaka-i Tabî’at* başlıklı çalışmasıdır.¹⁰³⁷

¹⁰³³ Demir ve Yurtoğlu, 2014, s. 14.

¹⁰³⁴ Subhi Edhem, *Lamarckizm*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: İnan Kalaycıoğulları, Konya 2016, s. 61. Bununla birlikte Subhi Edhem’in bu çevirisi ya tamamlanmamış ya da tamamlanmış fakat basılmamıştır.

¹⁰³⁵ Ernst Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Reliigon und Wissenschaft*, Bonn 1893, s. 7.

¹⁰³⁶ Demir ve Yurtoğlu, 2014, s. 14-15.

¹⁰³⁷ Demir ve Yurtoğlu, 2014, s. 15.

Dördüncü Haeckel çevirisi ise yine 1911 yılında yayımlanan ve Ahmed Nebî tarafından yapılan *İnsânın Menşe’i – Nesl-i Beşer* başlıklı eserdir. Haeckel’in bu eseri Ağustos 1898 tarihinde Cambridge’de gerçekleştirilen 4. Uluslararası Zoologlar Kongresi’nde yaptığı bir konuşmanın aynı yıl içerisinde genişletilerek basılan bir kitabıdır.¹⁰³⁸ Çeviriye bir önsöz kaleme almış olan Bahâ Tevfik, eserin önemini şu sözlerle değerlendirmektedir:

“Yazar bu eserinde insanın kökeni münasebetiyle primat denilen insansı maymunlardan, düşünme organımız olan beynin evriminden, madde ve kuvvetin öncesiz ve sonrasızlığından, insan ile maymun arasındaki güzergâhtan, Java’daki meşhur keşiften ve yeryüzü tabakalarının devirlerine ait bazı meselelerden bahsediyor ki esas itibariyle Darwinizm denilen teorinin mükemmel bir açıklamasından başka bir şey değildir.”¹⁰³⁹

Eserin başında ise büyük âlim nitelemesiyle Haeckel, Darwin ve Büchner’in resimleri ve kısa birer tanıtımları bulunmaktadır. Burada dikkat çeken, Büchner’in tanıtımındaki son cümlelerdir: “Büchner 1899’da vefât etmiştir. Fakat eserleri hâlâ yaşıyor ve yaşayacaktır...”¹⁰⁴⁰

Bu dönemde ayrıca Subhi Edhem’in çıkardığı *Tabiat* dergisinin 23 Temmuz 1911 tarihli ilk ve tek nüshasında Ernst Haeckel’den iki çeviri yer almaktadır. Bunlar Sadrettin Kasım’ın “Ernst Haeckel’den: Havarik-i Hayat-1” başlığıyla yaptığı çeviri ile

¹⁰³⁸ Ernst Haeckel, *Über unsere gegenwaertige Kentniss vom Ursprung des Menschen*, Bonn 1898, s. 3-4.

¹⁰³⁹ İnan Kalaycıoğulları ve İsmail Dinçarslan, “Bahâ Tevfik ve İnsânın Menşe’i”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 269, Kasım 2016, s. 34. Ayrıca bkz. Ernst Haeckel, *İnsânın Menşe’i Nesl-i Beşer*, Çeviren: Ahmet Nebîl, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İnan Kalaycıoğulları ve İsmail Dinçarslan, Konya 2015, s. 74.

¹⁰⁴⁰ Haeckel, 2015, s. 67-70.

A. Rafet imzalı ve “Tarih-i Hilkat-i Tabî’î veya Meslek-i Tekâmülün İzah-ı Fennîsi” başlıklı çevirilerdir.¹⁰⁴¹

Osmanlı Türkçesi’ne yapılan bir başka çeviri ise Eduard von Hartmann’ın Darwinizm’e ilişkin eseridir. 1875 yılında yayımlanan eserin tam adı *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus*, Türkçe karşılığı ise *Darwinizm’de Gerçeklik ve Yanılgı*’dır. Bu eser, çalışmanın birinci bölümünde anlatılmış olan Darwinizm Kavgası kapsamında kaleme alınmıştır ve Darwin’in evrim kuramını eleştirme amacını gütmektedir. Bu eserinde Hartmann, evrim kuramının kendisini tamamen reddetmemekte, fakat Darwin’in görüşlerinden bazılarının yanlış olduğunu ya da yetersiz kaldığını ileri sürmektedir.

Hartmann’a göre, Darwinizm’i bir bütün olarak görmekten vazgeçilmelidir. Ona göre evrim kuramının başarılı kanıtlamalarını, içsel planlı organik gelişmelerin yerine dışsal ve tesadüfi mekanik etkileri koyma eğilimine sahip ve başka bir ortaklığı olmayan bir kuramlar dizisi lehine kullanılmamalıdır.¹⁰⁴² Hartmann, bu ifadeyle açık bir şekilde Darwin’in evrim kuramının materyalizm lehinde değerlendirilmesini, kendi tabiriyle “sömürülmesini” eleştirmektedir. Ona göre, evrim kuramı mekanik dünya görüşü ile olduğu kadar panteist ya da teist dünya görüşleriyle de uyumludur.¹⁰⁴³

Darwinizmin materyalizm lehinde kullanılmasına yönelik felsefi veya dini temelli eleştirilerinin yanı sıra, Darwin’in evrim kuramına da bazı eleştiriler yönelmektedir. Ona göre doğal ayıklanma üç faktöre bağlıdır. Bunlar hayatta kalma

¹⁰⁴¹ Fatih Taştan, *Philosophical Movements in Ottoman Intellectual Life at the Beginning of the 20th Century and their Impact on Young Turks Thought*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2013, s. 21.

¹⁰⁴² Eduard von Hartmann, “Wahrheit und Irrtum im Darwinismus (Auszug)”, *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 200.

¹⁰⁴³ Hartmann, 2012, s. 200.

kavgası, değişebilirlik ve kalıttır. Hartmann'a göre Darwin'in iki temel hatası canlıların değişebilirliğini ve kalıtımı mekanik olarak değerlendirmesi ve doğal seleksiyonun uygulanabilirliğini ve kapsamını abartılı görmüş olmasıdır.¹⁰⁴⁴

Türkçeye, Georges Guérout tarafından yapılan Fransızca çevirisi esas alınarak *Darwinizm: Darwin Mesleğinin İhtiva Etdiđi Hakikatler ve Hatalar* adıyla Memduh Süleyman tarafından çevrilmiş olan bu eser 1911 yılında basılmıştır.¹⁰⁴⁵ Memduh Süleyman bu çalışmasında Darwin'in kuramına bağlı kalmayıp onu eleştirmiştir. O, Darwin'in evrimsel değişimleri mekanik dış etkilere bağladığını, ruhsal olayların canlıların değişimindeki etkisini kabul etmekle birlikte bunları açıklayamadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁶

Yukarıda sayılmış olan çeviriler bu dönemde Almanya'da geliştirilmiş olan bilimsel materyalist akıma ilişkin bütün çeviriler olmayabilir. Osmanlı'da yapılan çevirilerde bazen kaynak eserin veya yazarının adı belirtilmediği için ve bu dönemde yayımlanmış bütün kitaplar, risaleler, gazete ve dergi makaleleri incelenmediği için gelecekte yapılacak olan çalışmalarla daha başka çeviriler de tespit edilebilir.

3.2.2. Dergi ve Yayınları

Bilimsel materyalizmin temsilcileri gerek yukarıda belirtilmiş olan çevirilerin gerekse bilimsel materyalizme ilişkin telif eserlerin yayımlanması amacıyla dergi ve yayınları de kurmuşlardır.

¹⁰⁴⁴ Hartmann, 2012, s. 253.

¹⁰⁴⁵ M. Şükrü Hanioğlu, "Blueprints for a Future", *Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, Editör: Elizabeth Özdalga, Oxfordshire 2005, s. 109 (Dipnot 414).

¹⁰⁴⁶ Ülker Öktem, "Darwin'in Evrim Kuramı ve Tanzimat'taki Etkileri", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 166, Nisan 2008, s. 60.

Bilimsel materyalist düşüncelerin Osmanlı'da yayılmasında şu ya da bu ölçüde rol oynamış dergi sayısı fazla olmakla birlikte¹⁰⁴⁷, burada sadece doğrudan bu amaçla materyalistler tarafından kurulmuş olan Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'ına ve Bahâ Tevfik önderliğindeki *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi* tarafından yapılan yayınlara bakılacaktır.

Bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatında yer edinmesinde önemli bir rol oynayan dergilerden biri Abdullah Cevdet'in çıkardığı *İçtihad* dergisidir. Yayın hayatına 1904 yılında başlayan *İçtihad*'ın Abdullah Cevdet'in tabiriyle hedefi, "Türk okuyucusuna Batı'yı tanıtmak"¹⁰⁴⁸ olmuştur.

Derginin yayımı ise Abdullah Cevdet'in 1932 yılındaki ölümüne kadar devam etmiştir. Toplamda 358 sayı çıkan derginin son sayısı Abdullah Cevdet'in ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bu sayının kapağında Abdullah Cevdet'in resmi basılmış ve altına, yaşarken kendisinin de kullandığı niteleme olarak "İçtihat sahibi" ibaresi yazılmıştır.¹⁰⁴⁹

II. Abdülhamid döneminde yayın hayatına başlayan *İçtihad*, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde de çıkararak aralıklarla da olsa 28 yıl yayımlanmıştır. *İçtihad* dergisi hayatına üç farklı ülkede devam etmiştir.¹⁰⁵⁰ 1904'de Cenevre'de aylık olarak çıkmaya başlayan derginin ilk dokuz sayısı burada yayımlanmıştır. Bu sürede derginin yarısı Türkçe, diğer yarısı ise Fransızca olarak basılmıştır. Derginin yayımı, Abdullah

¹⁰⁴⁷ Bu süreçte rol oynayan dergiler arasında, geniş bir çerçevede düşünülecek olursa *Mecmûa-i Fünûn* dergisiyle *Servet-i Fünûn* dergileri de sayılabilir. Ayrıca, Ahmed Midhat Efendi'nin materyalist ve evrimci görüşler içeren makalelerini yayımladığı *Dağarcık* dergisi ve bunların yanı sıra Abdullah Cevdet, Bahâ Tevfik, Subhi Edhem ve diğer tüm bilimsel materyalistlerin makalelerinin yayımlandığı dergi ve gazeteler de sayılabilir.

¹⁰⁴⁸ Abdullah Cevdet'ten aktaran Gündüz, s. 39.

¹⁰⁴⁹ Gündüz, s. 25.

¹⁰⁵⁰ Gündüz, s. 37.

Cevdet'in 1905 yılında İsviçre'den sınır dışı edilmesi üzerine yerleştiği Kahire'de devam etmiştir. *İctihad* 10. sayısından 23. sayısına kadar buradan yayımlanmıştır. Abdullah Cevdet'in İstanbul'a dönüşünden sonra ise dergi de burada basılmıştır. Başlangıçta aylık olan dergi, İstanbul'a taşındıktan sonra, yani 24. sayıdan itibaren on beş günlük olmuş, 50. sayıdan sonrası ise haftalık olarak çıkmıştır. İlerleyen dönemlerde de derginin yayımlanma aralığı değişmiştir.¹⁰⁵¹

Osmanlı düşünce hayatında ve özel olarak da bilimsel materyalizmin Osmanlı'da tanınması ve yayılmasında önemli bir yeri olan *İctihad* dergisi Gustave Le Bon, Charles Darwin, Ernest Renan, Ludwig Büchner gibi batılı düşünürleri, bunların eserlerini ve görüşlerini tanıtmakta önemli bir rol oynamıştır. Akgün'ün ifadesiyle, materyalist fikirlerin yayılması, bu mecmua ile birlikte sistemli bir hâl almıştır.¹⁰⁵²

İctihad dergisine ilişkin belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise hayatlarını anlatırken de belirtildiği gibi Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı gibi dönemin diğer bazı materyalistlerinin de, en azından bir dönem, burada görev almış, yazılar yayımlamış olmalarıdır.

Bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına girmesi ve burada önemli bir yer edinmesini sağlayan bir diğer araç ise Bahâ Tevfik'in önderliğinde Temmuz 1910 yılında kurulmuş olan *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi*'dir. Bahâ Tevfik yayınevini kuruluş gerekçesini, toplumsal ve siyasi gelişme için bilime ve felsefeye

¹⁰⁵¹ Nazım H. Polat, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁵² Akgün, 2005, s. 113.

ihtiyaç bulunmasından dolayı, bu ihtiyacı karşılamak ve bu alandaki eksiği gidermek üzere ciddi fikirlerin yayılmasına hizmet etmek olarak belirlemiştir.¹⁰⁵³

Bahâ Tevfik arkadaşlarıyla birlikte, *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi*'nin yayın organı olarak *Piyano Mecmuası*'nı çıkarmaya başlamıştır.¹⁰⁵⁴ 23 Ağustos 1910'da çıkan bu dergi toplam 17 sayı yayımlandıktan sonra kapanmıştır. Kapağında “*ciddî, mizahî, tenkit gazetesi*” ibaresi bulunan derginin sahibi olarak M. Bahâeddin, Müdîr-i Edebî olarak İsmail Hâmi, başyazarı olarak da Ahmed Nebîl'in isimleri yer almaktadır. Yazar kadrosu arasında yer alan isimler arasında şunlar bulunmaktadır: Bahâ Tevfik, Ahmed Nebîl, İsmail Hakkı Bıçakçızâde, Hatem Sermet, Hasan Hüsni, Reşit Süreyya, Ömer Seyfettin, Bekir Fahri İdiz, Mehmet Ali, Faik Ali Ozansoy, Cenap Şahabettin.¹⁰⁵⁵

Derginin içeriğinde ise bilimsel makaleler, eleştiri yazıları, haber ve edebî yazılar yer almıştır.¹⁰⁵⁶ Dergide Bahâ Tevfik'in edebî eleştirilerini ve felsefî görüşlerini de açıkladığı *Edebiyat Kat'iyen Muzırdır* ve *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî* başlıklı yazı dizileri de yer almıştır.¹⁰⁵⁷

Piyano Mecmuası'nın kapatılmasından bir ay kadar sonra bunun devamı niteliğinde olan *Düşünüyorum* adlı dergi çıkarılmıştır. Fakat bu dergi de uzun ömürlü olmamış, dört sayı çıktıktan sonra kapatılmıştır.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵³ Akgün, 2005, s. 114.

¹⁰⁵⁴ Akgün, 2005, s. 115.

¹⁰⁵⁵ Başaran, s. 128-129.

¹⁰⁵⁶ Başaran, s. 128. Derginin içeriğine ilişkin hem kronolojik hem de yazar adına göre düzenlenmiş fihristi için bkz. Başaran, s. 130-148.

¹⁰⁵⁷ Başaran, s. 128.

¹⁰⁵⁸ Başaran, s. 149. Dergide çıkan yazıların fihristi için bkz. Başaran, s. 150-154.

Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi bünyesinde yayımlanan bir diğer dergi ise *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası* olmuştur. Bahâ Tevfik'in başyazarı olduğu derginin sahipleri ve kurucuları arasında Ali Fuat, P.S. Spataris ve Bahâ Tevfik'in adları zikredilmektedir.¹⁰⁵⁹

Ayda iki kez çıkması öngörülen *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası*'nın yayımına 18 Mart 1912 tarihinde başlanmıştır. Dergi 16 sayı çıktıktan sonra hem siyasi hem de malî nedenlerle yayımına 16 ay kadar ara verilmiştir. Yayımına 5 Şubat 1914 tarihinde yeniden başlanan derginin ismi değiştirilerek *Zekâ* olmuştur. Haftalık çıkması öngörülen dergi 18 sayı çıkmıştır. Son sayısının tarihi ise 2 Temmuz 1914'tür.¹⁰⁶⁰

Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi'nin bir diğer yayın organı *Felsefe Mecmuası*'dır. Toplamda on sayı çıkmış olan bu derginin ilk sayısı 8 Mayıs 1913 tarihinde, son sayısı ise 27 Ekim 1913 tarihinde yayımlanmıştır. Derginin sahibi ve yayıncıları olarak Bahâ Tevfik ile Ali Fuat Bey'in isimleri verilmiş, müdürü olarak ise Bahâ Tevfik'in adı yer almıştır.¹⁰⁶¹

Felsefe Mecmuası, Osmanlı'nın "felsefe" adını taşıyan ilk dergilerinden biri olma özelliğini taşımaktadır.¹⁰⁶² Bu derginin sürekli yazarları arasında bulunan isimlerden bazıları Bahâ Tevfik, Ahmed Nebîl, Subhi Edhem ve Memduh

¹⁰⁵⁹ Başaran, s. 155.

¹⁰⁶⁰ Erhan Kaya, *Yirminci Asırda Zekâ Dergisi (1328-1330 / 1912-1914): İnceleme ve Seçilmiş*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008, s. 14-16.

¹⁰⁶¹ Arda Odabaşı, "Felsefe Mecmuası", Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztıp, Konya 2016, s. 13.

¹⁰⁶² Arda Odabaşı, bu derginin "felsefe" kelimesini içeren ikinci dergi olduğunu söylemektedir. Bkz. Odabaşı, 2016, s. 13. Mehmet Ö. Alkan ise bu derginin ilk felsefe dergisi olduğunu ifade etmekle birlikte aynı yıllarda Selanik'te M. Zekeriya'nın *Yeni Felsefe Mecmuası* adıyla bir dergi yayımladığını belirtmektedir. Alkan, ortak yazarlara da sahip olan bu iki dergiden *Felsefe Mecmuası*'nın amaç ve içerik açısından ve felsefeye daha fazla yoğunlaşması nedeniyle "ilk" niteliğinin bu dergiye daha uygun olduğunu savunmaktadır. Bkz. Mehmet Ö. Alkan, "Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası", *Tarih ve Toplum*, Sayı 66, 1989, s. 49.

Süleyman'dır. Bunların yanı sıra Mehmet Necip ve Ömer Seyfettin'in öncesinde başka yerlerde yayımlanmış bazı yazıları da burada tekrardan basılmıştır. Dergide ayrıca çeviriler¹⁰⁶³ ve okuyucu mektupları da yayımlanmıştır.¹⁰⁶⁴ *Felsefe Mecmuası*'nın ayrıca "Mektep Dersleri" adıyla verdiği bir ek bulunmaktadır. Öğrencilere yönelik olan bu ekte "Bilim ve Felsefe" konusu işlenmektedir.¹⁰⁶⁵

Felsefe ve bilim alanlarına öncelik veren *Felsefe Mecmuası*'nda bu iki alan arasındaki ilişki derginin birinci sayısında yer alan "Maksad ve Meslek" başlıklı yazıda şöyle tanımlanmaktadır: "...her zaman dünün felsefesi bugünün ilm ve fenni, yarının ilm ve fenni bugünün felsefesidir."¹⁰⁶⁶ Osmanlı materyalistlerinin, en azından *Felsefe Mecmuası* çevresinde bulunanların bilim ile felsefeye ilişkin görüşleri "Kavga Konuları" başlığı altında değerlendirilecektir. Dolayısıyla, burada sadece bu tanıma dikkat çekmekle yetinilecektir.

Felsefe Mecmuası'nın kapağında bu düşünürlerin din konusundaki görüşlerini yansıtan bir ifadeye de rastlanmaktadır. Derginin ikinci sayısından itibaren kapakta yer alan bu ibare "Din gayr-i ihtiyarî bir felsefe, felsefe ihtiyarî bir dindir" şeklindedir.¹⁰⁶⁷

Derginin işlediği konular arasında felsefenin çeşitli dalları, bunların tarihleri ve günümüzdeki gelişimlerine ilişkin yazılar yer almaktadır. Ayrıca eleştirel yazılar, biyografiler ve bir felsefe sözlüğü¹⁰⁶⁸ çalışması da bu dergide yer almaktadır. Bunların

¹⁰⁶³ Bu çalışma kapsamında önem taşıyan ve *Felsefe Mecmuası*'nda yayımlanan çevirileri ve bunların çevirmenlerine yukarıda değinilmiş olduğu için burada tekrar edilmeyecektir.

¹⁰⁶⁴ Odabaşı, 2016, s. 13-14.

¹⁰⁶⁵ Alkan, 1989, s. 51.

¹⁰⁶⁶ Alkan, 1989, s. 51.

¹⁰⁶⁷ Odabaşı, 2016, s. 14. Bu fikir de "Kavga Konuları" başlığı altında değerlendirilecektir.

¹⁰⁶⁸ Bu Felsefe Kâmûsu, diğer bazı çalışmalara göre daha erken bir tarihte yayımlanmış olmasından dolayı ayrıca bir öneme sahiptir. Bu çalışmada yaklaşık 120 terim açıklanmıştır. Bkz. Abdullah Öztöp,

yanı sıra dil, ahlâk, edebiyat, din, görgü kuralları gibi toplumsal konular da işlenmektedir.¹⁰⁶⁹ *Felsefe Mecmuası* yazarlarının din, ahlâk, yaradılış gibi konuları ele alış tarzları ise burada dinî görüşlere yer bırakmayan, bunları tamamen bilimsel temellere dayandırarak açıklayan bir tarzdır.¹⁰⁷⁰

Felsefe Mecmuası'nın bir diğer önemli özelliği ise, yazarlarının Batıcı tutumları ile bağlantılı olarak sadece İslamcı görüşlere materyalist bir bakış açısından karşı çıkmakla kalmamış olmalarıdır. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu çöküş sürecinden kurtuluşu Türkçülükte, yani milliyetçilikte gören bir siyasi akım da bulunmaktaydı.¹⁰⁷¹ *Felsefe Mecmuası*'nda Türkçülük ve genel olarak milliyetçilik karşıtı makaleler de yer almıştır. Bunların yazarları ise Bahâ Tevfik ve Memduh Süleyman'dır. Bu yazılarda milliyetçiliği Batıcı bir konumdan eleştirmişlerdir. Bunlar, Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu olumsuz durumu Türklüğe bağlamışlar, çözümü ise Avrupalılaşmada görmüşlerdir.¹⁰⁷²

Felsefe Mecmuası'nın Osmanlı düşünce tarihinde yerine ilişkin İ. Arda Odabaşı bu derginin bilim ve felsefeyi vurgulayan, evrimci materyalist görüşleri savunan, dinsel-geleneksel düşünceyi reddeden, duygu yerine aklı, toplum yerine bireyi öne çıkaran, topluma bilimsel ve eleştirel bakan ve Türkçülük yerine Avrupalılaşmayı hedefleyen II. Meşrutiyet'in önemli yayınlarından biri olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁰⁷³

“Sunuş – Yayına Hazırlayanın Notu”, Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztöp, Konya 2016, s. 9.

¹⁰⁶⁹ Odabaşı, 2016, s. 14.

¹⁰⁷⁰ Alkan, 1989, s. 52-53.

¹⁰⁷¹ Osmanlı düşünce hayatında XIX. yüzyılın sonlarında başlayan Materyalizm Kavgası'nda Türkçü akımın üzerinde durulması gereken ayrı bir konumu bulunmamaktadır. Önde gelen bazı Türkçüler, örneğin Ziya Gökalp pozitivistlere yakın durmuş, diğer bazıları ise İslamcı bir çizgiye daha yakın olmuşlardır.

¹⁰⁷² Odabaşı, 2016, s. 19-20.

¹⁰⁷³ Odabaşı, 2016, s. 28.

Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi sadece yukarıda haklarında kısaca bilgi verilmiş olan dergileri çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda kitaplar da basmıştır. Toplamda 11 adet olan basılmış kitaplar arasında çeviriler yer aldığı gibi telif eserler de bulunmaktadır.¹⁰⁷⁴

Yukarıda hakkında kısaca bilgi verilmiş olan *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi* ve bu kapsamda yapılmış olan yayınlar ile Osmanlı düşünce hayatı içerisinde materyalist görüşlerin yayılması sistemli bir hal almıştır.¹⁰⁷⁵

3.2.3. Modern Okullar

Osmanlı Devleti'nde, kuruluş amaçları her ne kadar materyalist görüşleri yaymak olmasa da Osmanlı düşünce hayatının bu yönde gelişmesine katkıda bulunmuş olan kurumlar modern okullar olmuştur. Burada da özellikle öne çıkan okul Tıbbiye'dir.

2.2.2.b. altbaşlığında da betimlendiği gibi henüz XIX. yüzyılın ilk yarısında bile Tıbbiye materyalist görüşlerin Osmanlı'daki merkezi konumundadır. Bu dönemde henüz XVIII. yüzyılın Fransız mekanik materyalizmi yaygın olarak okunup benimsenirken XIX. yüzyılın sonlarına doğru bunun yerini bilimsel materyalizm almıştır.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁴ Çetinkaya, 1999, s.166.

¹⁰⁷⁵ Akgün, 2005, s. 128.

¹⁰⁷⁶ Örneğin Abdullah Cevdet, Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'i ile burada öğrenciyken tanışmıştır. Bkz. Gündüz, s. 19.

Bunda hem XVIII. yüzyılın mekanik materyalizminin hem de XIX. yüzyılın bilimsel materyalist görüşlerinin büyük oranda doğa bilimleri, özellikle de canlı bilimlerin kazanımları ile temellendiriliyor olması etkindir.¹⁰⁷⁷ Burada ayrıca vurgulanması gereken bir diğer nokta ise doğa olgularına ilişkin dinî yorumlar ile bilimsel gözlem ve yöntem sonucu elde edilen yorum ve bilgilerin birbirleriyle çelişiyor olmasıdır. Dolayısıyla bilimsel materyalist görüşlerin Osmanlı'da en yoğun olarak, doğa bilimleri ve canlı bilimleri alanlarında en ileri eğitim veren kurumlarda görünmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Modern okulların Osmanlı'daki gelişimlerine, bunların epistemik kırılmada, yeni bir epistemik cemaatin oluşması ve güçlenmesi sürecindeki rolüne önceki bölümde değinildiği için burada tekrar etmeye gerek görülmemiştir. Burada sadece bu kurumların bilimsel materyalizmin ve bu felsefî görüş aracılığıyla Osmanlı'ya giren modern bilim anlayışının tutunması ve yayılmasındaki rolü vurgulanmak istenmiştir.

3.3. Materyalizm Karşıtları

Çalışmanın bu kısmında, bir önceki bölümdeki gibi, Osmanlı Devleti'nin son döneminde düşünce hayatında görülen Materyalizm Kavgası'nda materyalist görüşlerin karşısında konumlanan düşünürlere göz atılacaktır. Burada dikkat çeken bir nokta, karşı çıkışların hemen hepsinin geleneksel paradigma çerçevesinde gerçekleştirilmiş olmasıdır.

¹⁰⁷⁷ XIX. yüzyılda Almanya'da geliştirilen materyalizme “Naturwissenschaftlicher Materialismus – Doğa bilimsel materyalizm ya da Bilimsel Materyalizm” denmesinin nedeni budur. Bununla birlikte, Osmanlı'daki materyalist görüşlerin yer yer biyolojik materyalizm olarak nitelendirilmesi de bu nedenledir. Fakat bu çalışmada, Almancasına uygun olarak Bilimsel Materyalizm tabiri kullanılmıştır. Ayrıca, bilimsel materyalist düşüncüyü geliştiren Alman düşünürler, bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde de gösterildiği gibi ya hekim ya da fizyolog veya zoolog kökenlidirler.

Bununla birlikte, materyalizm karşıtları da bir bütün oluşturmamaktadırlar. Aşağıda, belli başlı materyalizm karşıtları hakkında bilgi verilirken ve daha sonra Kavga Konuları kapsamında çeşitli konulardaki görüşleri anlatılırken de görüleceği gibi düşünürlerin fikir ve düşünceleri birbirinin aynısıdır değildir. Bu düşünürlerden bazıları tasavvuf felsefesine ve Vahdet-i Vücut anlayışına taraftar iken diğer bazıları geleneksel kelim anlayışlarını savunmaktadır. Ayrıca, bazı düşünürler eleştirilerini ileri sürerken Batı felsefe ve bilimine de başvururken, bazıları tümüyle geleneksel çerçevede kalmaktadır.

Hangi eğilimden olursa olsun, bu kısımda anlatılacak olan düşünürlerin buluşukları temel nokta, her birinin geleneksel epistemik cemaatin iktidarını, dolayısıyla da geleneksel paradigmayı savunmayı ve yaşatmayı amaçlamış olmalarıdır. Bunun nedeni ise, düşünürlerin hayat hikayeleri de incelenirken görüleceği üzere, bazıları hayatlarının akışı içerisinde bazılarının ise bilinçli bir tercih sonucu geleneksel epistemik cemaatin parçası olmalarıdır.

Bir önceki bölümde de yapıldığı gibi, burada öne çıkan bazı materyalizm karşıtlarının hayatları anlatılacaktır. İsimlerin sıralaması ise yine eserlerinin yayımlanma tarihlerine göre oluşturulmuştur. Görüşlerine ve iddialarına ise bu kısımda girilmeyecektir.

Burada vurgulanması gereken bir başka nokta ise, aşağıda adları anılan düşünürlerin Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında materyalizm karşıtlarının tümünü kapsamadığıdır. Burada sadece bu kavga öne çıkan bazı isimler tek tek ele alınmıştır.

Fakat tıpkı materyalizmin savunucularında da olduğu gibi, aşağıda adları anılan düşünürlerden başkaları da bu tartışmada yer almış ve materyalist görüşlerle mücadele etmiştir.

3.3.1. Ali Sedad Bey

Ahmed Cevdet Paşa'nın oğlu olan Ali Sedad Bey, 1857 yılında doğmuştur. Doğa bilimlerini de içeren özel öğrenim görmüş, Said Bey'den fizik ve kimya dersleri almıştır. Galatasaray Sultânîsi'nde, Mahrec-i Aklâm ve Hukuk Mektebi gibi okullarda mantık öğretmiştir. 1900 yılında ölmüştür.¹⁰⁷⁸ Hayatı ve eğitimi hakkında fazla bilgi bulunamamıştır.

Ahmet Cevdet Paşa İslâmî geleneklere bağlı olmakla beraber Avrupa uygarlığının en gelişmiş uygarlık olduğu ve Avrupa'nın bilim ve tekniğinden faydalanmak gerektiği görüşünde olmuştur. Bu sebeple Ali Sedad Bey de iyi bir bilim eğitimi almış görünmektedir.¹⁰⁷⁹

Ali Sedad Bey'in eserlerine ve görüşlerine bakılacak olursa onun da babasının anlayışından giderek geleneksel İslâmî görüşler ile Batı bilim ve fennini uzlaştırmaya çalıştığı görülecektir.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁸ Necati Öner, "Ali Sedad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-sedad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁷⁹ Çankaya, s. 23.

¹⁰⁸⁰ Ayrıca bkz. Çankaya, s. 23.

Ali Sedad Bey'in mantık alanında kaleme aldığı önemli eseri *Mîzân el- 'Ukûl fî el-Mantık ve el-Usûl* başlığını taşımaktadır ve 1886 yılında basılmıştır. Ali Sedad Bey bu eserini, babası Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığı mantık kitabına kendisine ithafen *Miyâr-ı Sedad* başlığını koymasına teşekkür amaçlı yazmıştır.¹⁰⁸¹ Necati Öner'in deyiimiyle "Ali Sedad bu eseriyle fikir hayatımıza yeni bir kapı açmıştır".¹⁰⁸²

Ali Sedad Bey'in bunun dışında 1888 yılında yayımlanmış olan *Lisân-ul Mîzân* başlıklı ikinci bir mantık kitabı daha bulunmaktadır. Fakat bu kitabı, birincisinin özeti sayılabilmektedir.¹⁰⁸³

Kendisinden önceki Osmanlı mantıkçıları gibi geleneksel Aristoteles mantığına¹⁰⁸⁴ bağlı olan Ali Sedad Bey, öncekilerden farklı olarak dönemin Batı düşünce hayatındaki modern mantık çalışmalarını da bilmektedir.¹⁰⁸⁵

Ali Sedad Bey, üç bölüm ve bir ek kısmından oluşan 1886 yılında yayımladığı eserinin ilk iki bölümünde klasik mantığı anlatmış, üçüncü bölümünde ise metodoloji ile ilgili konuları işlemiştir. Ek'te ise, 1840'lı yılların sonunda ve 1850'li yıllarda ortaya atılmış olan cebirsel mantık ile ilgili bilgiler vermiş fakat buna karşı çıkmıştır.¹⁰⁸⁶

Ali Sedad Bey'in, bu çalışma açısından önem taşıyan eseri ise yukarıda, İkinci Bölüm'de de değinilmiş olan *Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât* başlığını

¹⁰⁸¹ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede ilim ve mantık anlayışı*, Ankara 1967, s. 54.

¹⁰⁸² Öner, s. 54.

¹⁰⁸³ Öner, s. 54.

¹⁰⁸⁴ Aristoteles mantığının Fârâbî - İbn Sînâ yorumu. Bkz. Öner, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-sedad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁸⁵ Demir, 2007, s. 133.

¹⁰⁸⁶ Demir, 2007, s. 134.

taşımaktadır. 1882/83 yılında basılmış olan bu eser Yeni Bilimler'in İslam ile çelişmediğini, aksine İslâmî görüşleri desteklediğini ileri sürmektedir.¹⁰⁸⁷ Öte yandan Ali Sedad Bey, "Kavga Konuları" bahsinde de görüleceği gibi, bu eserinde bazı materyalist savların da İslam kelâmı ile uyumlu olduğunu ileri sürmektedir.

Ali Sedad Bey yukarıdaki çalışmalarının yanı sıra iki tane de çeviri yapmıştır. Bunlar matematik alanına ilişkin olup, birincisi Charles Vacquant'ın tasarımı geometriye ilişkin eseri, ikincisi ise Michel Sonnet'in diferansiyel ve integral hesaba ilişkin eseridir. İlk çevirisinin adı *Hendese-i Resmîyye*, ikincisinin başlığı *Hisâb-ı Tefâzülî*'dir. Bunlardan sadece ilki basılmıştır.¹⁰⁸⁸

Ali Sedad Bey, her ne kadar yukarıda bahsedilen eserleriyle Osmanlı düşünce hayatına Batı'nın bazı modern bilgilerinin girişine yol açmış olsa da bunlara karşı tutumunda geleneksel epistemik cemaatin savunucusu konumunda bulunmuştur. Bununla birlikte, modern bilimleri ve bunların sonuçlarını reddetmek yerine bunları kelâmî açıdan yorumlayarak iki anlayış arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Fakat bu çaba yine de geleneksel paradigmanın çöküşünü engelleme çabası anlamına gelmektedir.

3.3.2. Ahmed Midhat Efendi

Ahmed Midhat Efendi'nin hayatı "Bilimsel Materyalizmin Savunucuları" altbaşlığında anlatıldığı için burada tekrar edilmeyecektir. Yukarıda anlatıldığı gibi,

¹⁰⁸⁷ Demir, 2007, s. 134.

¹⁰⁸⁸ Demir, 2007, s. 135.

Ahmed Midhat Efendi'nin sürgüne gönderilmesiyle görüşlerinde bir çatlak meydana gelmiş, bu çatlak ise Beşir Fuad'ın intiharıyla büyümüştür.

Ahmed Midhat Efendi, önce 1876 yılında yayımladığı *Menfâ*'da materyalizm aleyhinde bir endişeyi dile getirmiş, 1883 yılında *Müdâfaa*'da ise konuya daha ciddi bir şekilde yaklaşmıştır.¹⁰⁸⁹

Beşir Fuad'ın intiharını materyalist felsefe ile ilişkilendirerek, öncesinde de başlamış olduğu materyalizm eleştirilerini arttırmış, 1891 yılında *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* başlıklı Osmanlı yayın hayatındaki ilk materyalizm reddiyesini yazmıştır.¹⁰⁹⁰ İşin ilginç yanı, Ahmed Midhat Efendi böylelikle 1870'li yıllarda başlayan materyalizm tartışmaları açısından iki tarafta da ilk eserleri yazan kişi sayılabilmektedir.

Ahmed Midhat Efendi'nin eğitime ve yetişmesine bakılacak olursa, kendisinin hem geleneksel hem de modern eğitim aldığı görülmektedir. Geleneksel Sıbyan mektebine gitmiş, ardından ise rüştiyeden mezun olmuş, önemli bir modernist ve devrimci olan Mithat Paşa'nın etkisinde kalarak Fransız dilini öğrenmiş, fakat aynı zamanda Doğu kültürü etkisinde de kalmıştır. Bu yönüyle aslında Ahmed Midhat Paşa'nın iki episteme arasında kaldığı söylenebilir. Kendisi bir yanı sıra geleneksel yapıyı temsil etmekte, örneğin materyalizmi maneviyatsızlık kabul etmekte, diğer yandan ise modern paradigmanın şekillenmesine de katkıda bulunmaktadır. Ahmed

¹⁰⁸⁹ Erbay ve Utku, s. 18.

¹⁰⁹⁰ Erbay ve Utku, s. 7-8.

Midhat Efendi, örneğin, Darülfünun hocalığı yapmış ve ders kitapları yazmış, evrimci görüşler savunmuştur.¹⁰⁹¹

3.3.3. İsmail Ferid

Çeşitli kitap ve ansiklopedi gibi kaynaklarda yapılan taramalarda İsmail Ferid hakkında herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Aşağıda verilecek olan bilgiler ise İsmail Ferid'in *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyun* adlı kitabının çeviriyazı ve sadeleştirmesini hazırlayan Ali Utku ile Abazar Sepheri'nin 2012 yılında Çizgi Kitabevi tarafından yapılan baskısına ekledikleri İsmail Ferid biyografisinden alınmıştır. Eseri yayına hazırlayan Utku ile Sepheri verdikleri bilgileri Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezâreti, Sicill-i Ahvâl Defterleri, 22/246'daki kayıtlardan aldıklarını, bunun dışında İsmail Ferid'in hayatına ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşamadıklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁹²

Bahsedilen kaynaktaki bilgilere göre, İsmail Ferid 1852 yılında Yanya'da doğmuştur. Sıbyan Mektebi ve Dârü'l Ma'arif Rüşdiyesi'ndeki öğrenimin ardından 16 yaşındayken Ankara Vilayeti Tahrîr-i Emlâk Heyeti Mukayiddliği'nde memurluğa başlamıştır. 1905 yılına kadar birçok farklı vilayette farklı memurluklarda bulunmuştur. Ali Utku ile Abazar Sepheri, İsmail Ferid'in çalışmasına yazdıkları Sunuş yazısında,

¹⁰⁹¹ Ahmed Midhat Efendi, evrimci görüşler ile determinizmin dinî açıdan bir mahzur yaratmadığını savunmuştur. Ahmed Midhat Efendi bu görüşünü 1895-1900 yılları arasında, yani materyalizm karşıtı bir konuma geldikten sonra, yayımladığı Draper çevirisine yaptığı bir ekte ileri sürmüştür. Bkz. Remzi Demir, "Evrin Kuramı'nın Türkiye'ye girişi ve etkileri", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 269, Kasım 2016, s. 13.

¹⁰⁹² İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Abazar Sepheri, Konya 2012.

İsmail Ferid'in Batı dillerini bilmediğini, İslâmî ilimlere ve Arapçaya hâkim olduğunu söylemektedirler.¹⁰⁹³

Materyalizm Kavgası açısından önem taşıyan *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* başlıklı eserini 1895 yılında Aydın Vilayeti Tahrîr ve Vergi Müdürlüğü görevinde bulunurken yazmıştır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine yönelik bir reddiye niteliğinde olan bu eser, ilk reddiyelerdendir.

Bu eserinden on yıl sonra, yani 1905 yılında ise *Kütüb-i İlm-i Hey'etde Noksân Görünen Mebâhisi Hâvî Risâledir* başlıklı ikinci bir kitap yayınlamıştır. Burada İsmail Ferid, modern astronomi konusundaki şüphelerini dile getirerek açıklama talep etmektedir.¹⁰⁹⁴

İsmail Ferid'in ailesi ve eğitim hayatı hakkında bilgi bulunmasa da, Batı dillerini bilmezken, Arapça biliyor olmasından ve İslâmî ilimler konusunda bilgili olmasından formel olmasa da geleneksel dinî bir eğitim aldığı veya kendisini bu şekilde yetiştirdiği sonucuna varılabilir. Öte yandan ister medrese eğitimi almış olsun ister olmasın, *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*'da bilimsel materyalist görüşlere geleneksel-İslâmî bir açıdan karşı çıkmaktadır. Bu nedenlerden dolayı kendisini geleneksel epistemik cemaatin bir unsuru olarak değerlendirmek mümkündür.

¹⁰⁹³ Ali Utku ve Abazar Sepehri, "İsmail Ferid'in *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*'u: Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine Reddiye", İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn*, Konya 2012, s. 14.

¹⁰⁹⁴ Utku ve Sepehri, s. 18.

3.3.4. Musa Kâzım Efendi

Osmanlı düşünce hayatı içerisinde önemli bir konumda bulunup materyalizme karşı mücadele eden bir diğer kişi de Musa Kâzım Efendi'dir. 1858/59 yılında Erzurum'da doğmuş olan Musa Kazım, Balıkesir'de dedesinin yanında aralarında Selâhaddin Ali eş-Şu'ûrî Efendi'nin de bulunduğu çeşitli hocalardan dersler almıştır. Balıkesir'den İstanbul'a geçen Musa Kâzım Efendi, eğitimine burada devam etmiş ve 1888/89 yılında icazet almıştır.¹⁰⁹⁵

Fatih Camii'nde ders vermeye başlayan Musa Kâzım Efendi, daha sonra hem müderrislik yapmış hem de mekteplerde de ders vermiştir.¹⁰⁹⁶

Çeşitli devlet memurluklarında bulunduktan sonra, 1910 yılında kurulan Sadrazam İbrahim Hakkı Paşa hükümetinde Şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Bu göreve daha sonra, Eylül 1911'de Sadrazam Said Paşa hükümeti, Mayıs 1916'daki Sadrazam Said Halim Paşa ve son olarak Şubat 1917 tarihinde kurulan Talat Paşa hükümetleri döneminde de getirilmiştir. Toplamda dört kez geldiği bu görevde beş yıl bir ay dört gün kalmıştır. Bu dönemde, şeyhülislamlık yapmadığı dönemlerde Medresetülkudât¹⁰⁹⁷ ve Medresetülvâizîn'de hocalık yapmıştır.¹⁰⁹⁸ Musa Kâzım Efendi, ayrıca, medreseleri ıslah etme çalışmalarında da görev almıştır.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Melda Merve Eliyatkin, *Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Din Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 3.

¹⁰⁹⁶ Eliyatkin, s. 4.

¹⁰⁹⁷ Şeyhülislamlığa bağlı hukuk medresesi.

¹⁰⁹⁸ Ferhat Koca, "Mûsâ Kâzım Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁰⁹⁹ Eliyatkin, s. 6.

Musa Kâzım Efendi, 1. Dünya Savaşı'nın sonunda kurulan Damat Ferid Paşa hükümeti döneminde İttihat ve Terakki Fırkası'nın diğer önemli üyeleriyle birlikte Bekirağa Bölüğü'nde hapsedilmiştir. Yargılaması sonucunda 15 yıl kürek cezasına çarptırılan Musa Kâzım Efendi, Padişah'ın cezayı ağır bulmasıyla 3 yıl sürgün ile cezalandırılmıştır. Edirne'de sürgünde bulunduğu sırada, 1920 yılında ölmüştür.¹¹⁰⁰

Dini konularda çeşitli telif ve Arapçadan çevirileri bulunan Musa Kazım'ın Materyalizm Kavgası kapsamında da yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.¹¹⁰¹ Bu makaleleri *Tercümân-ı Hakikat*, *Sırât-ı Müstakim*, *Misbah* gibi dergilerde yayımlanmıştır.¹¹⁰²

Musa Kazım, şeyhülislam konumunda bulunarak geleneksel epistemik cemaatin içinde yer almaktan öte, cemaatin başında olmuştur.

3.3.5. Harputîzâde Mustafa Efendi

Bir müderrisin oğlu olarak 1866/67 yılında Akşehir'de doğmuş olan Mustafa Lütfi Efendi, ailesinin Harput'tan buraya göç etmiş olmasından dolayı Harputîzâde olarak da anılmaktadır. Öğrenim hayatına babasının müderris olduğu medresede başlamıştır.¹¹⁰³ 14 yaşına kadar babasının gözetiminde eğitim gören Harputîzâde, 1880

¹¹⁰⁰ Koca, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁰¹ Musa Kazım'ın yayınladığı kitapları için bkz. Koca, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁰² Eliyatkin, s. 57-63.

¹¹⁰³ Eliyatkin, s. 54.

yılında Uşak'a gitmiş ve burada ilim öğrenimi görmüştür.¹¹⁰⁴ Harputîzâde, öğrenim hayatına Konya'da Darül-Muallimîn'de devam etmiştir. Buradan mezun olan Harputîzâde Mustafa Lütfi Efendi, Konya'daki Ziyâiye Medresesi'nde de eğitimini sürdürmüştür ve başta Kadıhanlı Hacı Hüseyin Efendi olmak üzere başka hocalardan da icazet almıştır.¹¹⁰⁵

Konya'daki öğrenim hayatını tamamlayan Harputîzâde Mustafa Lütfi Efendi, 1891 yılında Akşehir'e dönerek babasının Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır. 40'lı yaşlarından sonra ise Fransızca ve Almanca öğrenmiştir.¹¹⁰⁶

II. Meşrutiyet'ten sonra, 1908 yılında Konya milletvekili olmuş olan Harputîzâde Mustafa Lütfi Efendi, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine karşı çıkmış ve bu konuya ilişkin bir bildiri yayımlamıştır. 1911 yılında Meclis-i Mebusan'ın feshi ile milletvekilliği de son bulmuştur. Bundan sonra Akşehir Müftülüğü'ne getirilmiş ve Akşehir Evkaf Komisyonu Reisliği görevini yürütmüştür. 1913 yılında ise bu görevine de son verilen Harputîzâde Mustafa Lütfi Efendi, 1920 yılında hem babasının hem de kendisinin müderrislik yaptığı İplikçi Camii karşısındaki medresenin önünde idam edilmiştir.¹¹⁰⁷

Çeşitli dinî eserler kaleme almış olan Harputîzâde'nin çalışmamız açısından önem taşıyan eseri 1912 yılında basılmış olan *Red ve İsbât* adlı eseridir. Eserin kapak sayfasında “Alman filozoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebîl, Bahâ Tevfik

¹¹⁰⁴ Abdülkadir Yıldırım, “*Red ve İsbât*” Adlı Eseri Çerçevesinde Harputîzâde Hacı Mustafa Lütfi Efendi'nin Felsefi Görüşleri, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2013, s. 29.

¹¹⁰⁵ Eliyatkin, s. 54.

¹¹⁰⁶ Eliyatkin, s. 54.

¹¹⁰⁷ Eliyatkin, s. 54-55.

Efendiler tarafından tercüme olunan Mâdde ve Kuvvet adlı eserine reddiyedir.” cümlesi yer almaktadır.¹¹⁰⁸ Harputîzâde'nin bu eseri, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin aynı yıl kurduğu Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi'nde basılmıştır.¹¹⁰⁹

Eserinin başında kendisini “Akşehir Ulemasından” olarak tanıtan Harputîzâde Mustafa Lütfi Efendi'nin gerek eğitimi ve gerekse çalışma hayatı incelendiğinde kendisinin geleneksel epistemik cemaatin bir unsuru olduğu görülecektir. Anlaşıldığı kadarıyla Batı tarzı herhangi bir eğitim almamış olan Harputîzâde, Batı dillerini de ancak 40'lı yaşlarında öğrenmiştir. O, hem savunduğu epistemik paradigma hem de siyasi görüşleri açısından tam anlamıyla geleneksel düzenin bir temsilcisi durumundadır.

3.3.6. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi

1865 yılında Filibe'de doğmuş olan Şehbenderzâde, babasının Şehbender, yani konsolos, olmasından ve doğum yerinden dolayı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi olarak da anılmaktadır. Filibe'de başladığı eğitimini Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde tamamlamıştır.¹¹¹⁰

Mezuniyetinden sonra, 1890 yılında, Duyun-u Umumiye İdaresi'nde memurluğa başlamış ve bu kurum tarafından Beyrut'a gönderilmiştir. Siyasi nedenlerden dolayı Beyrut'tan Mısır'a kaçmış ve Terakki-i Osmanî Cemiyeti'ne girmiştir. Bu dönemde

¹¹⁰⁸ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 215.

¹¹⁰⁹ İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, “Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi'nin *Red ve İsbât*'ı: Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine Reddiye”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Konya 2014, s. 8.

¹¹¹⁰ Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, İstanbul 1996, s. 75.

Çaylak adıyla bir mizah dergisi de çıkarmıştır. 1901 yılında İstanbul'a döndüğünde ise siyasi faaliyetlerinden dolayı yakalanmış ve Fizan'a sürülmüştür. Burada bulunduğu sırada başta tasavvuf olmak üzere İslâmi araştırmalara yoğunlaşmış ve Arusiye tarikatına katılmıştır.¹¹¹¹

II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında İstanbul'a dönen Şehbenderzâde burada yayıncılık faaliyetlerine devam etmiştir. 17 Aralık 1908 ile 23 Nisan 1909 tarihleri arasında *İttihad-ı İslam* gazetesini yayımlamıştır. Gazetenin kapanmasından sonra yazarlığına çeşitli gazetelerde devam etmiştir.¹¹¹² Bu gazeteler arasında *İkdam*, *Şehbal*, *Yeni Tasvir-i Efkâr* ve *Sırât-ı Müstakîm* gibi yayınlar bulunmaktadır. Bu dönemde aynı zamanda Darülfünun'da felsefe müderrisi olmuş ve Cemiyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye üyeliği yapmıştır.¹¹¹³

1910 yılından itibaren önce haftalık bir gazete olan *Hikmet*'i çıkarmış, ardından *Millet* ve *Muhasebe* adlı bir günlük gazete yayımlamıştır. Sonrasında ise haftalık olan *Hikmet*'i günlük olarak çıkarmaya başlamıştır. Burada yayımladığı yazıların bazılarında kendi adını kullanırken diğer bazılarında takma isimler ve rumuzlar kullanmıştır.¹¹¹⁴

İktidarda bulunan İttihat ve Terakki'yi eleştirmesi ve Siyonizm ile Masonluk konularını Osmanlı'ya yönelik bir tehdit olarak gündeme getirmesi sonucu *Hikmet* gazetesi defalarca kapatılmış, Şehbenderzâde de bu sırada farklı dergiler çıkarmıştır.

¹¹¹¹ Bolay, s. 119.

¹¹¹² İsmail Kara, "Ahmed Hilmi (Şehbenderzade, Filibeli)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999a, s. 130.

¹¹¹³ Abdullah Uçman, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehbenderzade-ahmed-hilmi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹¹⁴ Kara, 1999a, s. 130.

Ekim 1911 yılında ise gazetesi süresiz olarak kapatılarak kendisi de sürgüne gönderilmiştir.¹¹¹⁵

1912 yılında İttihat ve Terakki'nin iktidardan uzaklaştırılması üzerine İstanbul'a dönen Şehbenderzâde *Hikmet* gazetesini tekrar çıkarmaya başlamış ancak üç ay kadar yayımlayabilmiştir.¹¹¹⁶ 1914 yılında ise bakır zehirlenmesi sonucu ölmüştür. Bununla birlikte ölümünün masonlara ilişkin yayınlarla ilgili olduğuna dair komplo iddiaları da vardır.¹¹¹⁷

Çok sayıda edebi, siyasi, felsefi ve dini eseri bulunan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin Materyalizm Kavgası bağlamında önemli gördüğümüz eserleri şunlardır: *Târîh-i İslâm* (1910-1911), *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür* (1911), *Darülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz* (1913), *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyûn Meslek-i Dalaleti* (1914).¹¹¹⁸

Bunların yanı sıra Materyalizm Kavgası bağlamında doğrudan önem taşımasa da tasavvuf ve kelim eserleri de bulunmaktadır. Bu eserlerinden bazılarını, ilgi alanlarını daha iyi kavramak açısından değinmek faydalı olacaktır.

¹¹¹⁵ Kara, 1999a, s. 130.

¹¹¹⁶ Kara, 1999a, s. 130.

¹¹¹⁷ Uçman, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehbenderzade-ahmed-hilmi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹¹⁸ Kara, 1999a, s. 130-131.

Bunlar arasında *Asr-ı Hamidîde Alem-i İslam ve Sünusîler* (1909) ve *İki Gavs-ı Enam – Abdülkadir ve Abdüsselam* (1913). Bu eserlerden ilki Senûsî tarikatını¹¹¹⁹ anlatmaktadır. İkinci eser ise Abdülkadir Geylani ve Şebenderzâde'nin de bağlı bulunduğu Arûsiyye tarikatının şeyhi Abdüsselâm el-Esmer el-Feytûrî hakkındadır.¹¹²⁰

Şebenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi eğitimini aslında modern kurumlarda almış olsa da sürgün hayatı yaşadığı dönemde tasavvufa yönelmiş ve Arusiye tarikatına girmiştir. Materyalizm Kavgası'nda tartışılan konuları anlatırken de görüleceği gibi Şebenderzâde'nin görüşlerinde ve materyalizm karşısında ileri sürdüğü argümanlarda Batı düşünürlerden faydalanmakla birlikte geleneksel-İslâmî bir çizgidedir. Dolayısıyla Şebenderzâde'nin sürgün öncesi döneminde savunduğu görüşler hakkında bilgimiz olmasa da, sürgünden ve tasavvufa ilgi duymaya başlamasından sonra bir mutasavvıf olarak geleneksel epistemik cemaatin içerisinde yer aldığını ve modern paradigmaya karşı da konumu gereği mücadele ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

3.3.7. Mehmet Emin Feyzi

Mehmet Emin Fezyi hakkında burada verilen bilgiler Prof. Dr. Mehmet Akgün'ün *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri* başlıklı kitabında, Mehmet Emin Feyzi'nin kendi hayatını anlattığı *Eser-i Hayat-ı Feyzi*'den aktardığı bilgilerden oluşmaktadır.

1119 Senûsî hareketi, Muhammed b. Ali es-Senûsî tarafından 1837 yılında kurulmuştur. Fas'tan Yemen'e kadar bir coğrafyada etkili olmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Kavas, "Senûsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/senusiyye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

1120 Uçman, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehbenderzade-ahmed-hilmi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Mehmet Emin Feyzi, 1862 yılında Irak'ta, Süleymaniye'de doğmuştur. İlk öğrenimi Kur'an-ı Kerim ve birkaç Farsça kitap okuması şeklinde olmuştur. İlk öğreniminden sonra Süleymaniye Rüşdiyesi'ne, ardından 1875 yılında Bağdat'a Askerî İdadiye gitmiştir. 1879 yılında ise İstanbul'da Mekteb-i Harbiye'ye kaydolmuştur. Buradan 1883 yılında mezun olduktan sonra Beyoğlu'ndaki ihtiyat topçu alayına atanmış, fakat sağlık sorunlarından dolayı Bağdat'a dönmek zorunda kalmıştır. Bağdat'ta Askeri Rüşdiye'de Osmanlıca ve dil hocalığı yapan Mehmet Emin Feyzi, 1886 yılında Süleymaniye'ye dönmüştür.¹¹²¹

Eğitim ve öğrenim hayatına ilişkin ise Akgün'ün aktardığına göre ömründe kazandığı bilgileri Abdulfettah Efendi ile Şeyh Nesim Efendi'ye borçlu olduğunu ifade etmektedir.¹¹²²

1892'den itibaren askerî ve eğitim alanlarında farklı memurluklar üstlenmiştir. 1913'te ise Paris'e gidip orada bir süre kalmıştır. Buradan İstanbul'a dönmüş ve 1914 yılında Beyrut'a gitmiştir. Tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 1926 civarında öldüğü tahmin edilmektedir.¹¹²³

Mehmet Emin Feyzi'nin eserleri arasında çeşitli bilim dallarını konu edinen eserler, şiir kitapları ve derlemeleri, askeriyeye ilişkin bir kitabı ve hayat hikâyesini anlatan bir kitabın yanı sıra *İlim ve İrade* başlıklı çalışması bulunmaktadır. "*Maddiyyûn Mezhebinin Reddini Muhtevidir*" altbaşlığını taşıyan bu çalışması 1927 yılında basılmıştır. Bu çalışması hakkında hayatını anlattığı eserinde "Bir de mâddiyyûn mesleğini delâ'il-i akliyye ve fenniyye ile red ve ibtâl yolunda İlim ve İrade nâmiyle bir

¹¹²¹ Mehmet Akgün, *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, Ankara 2014, s. 84-85.

¹¹²² Akgün, 2014, s. 84.

¹¹²³ Akgün, 2014, s. 85.

kitâb telif ederek onunla hakîkî diyânet ve evsâf-ı ulûhiyeti isbâta muvaffak oldum” demektedir. Yine yaşamöyküsünde maddi imkânsızlık sonucu eserini bastıramadığını söylemektedir. *İlim ve İrade*’den üç yıl önce basılmış olan yaşamöyküsünde bu kitaptan bahsetmiş olması, *İlim ve İrade*’nin daha önce yazılmış olduğunu göstermektedir.¹¹²⁴

Emin Feyzi’nin reddiyesinde savunduğu materyalizm karşıtı görüşlerine Kavga Konuları başlığı altında değinileceğinden burada ayrıca anlatılmayacaktır. Bununla birlikte, bu eserinde Mehmet Emin Fezyi’nin Büchner’in çeşitli iddialarını ele alıp bunları çürütmeye çalıştığını belirtmekle yetinilecektir.

Eğitim ve aile hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Mehmet Emin Feyzi’nin ve ailesinin toplumsal statüsü veya epistemik cemaat aidiyeti konusunda kesin bir şey söyleme imkânı bulunmamaktadır. Geleneksel paradigma taraftarı oluşunun ailevi veya şahsi yaşantısından mı kaynaklandığı yoksa sonraki hayatındaki bir nedene mi bağlı olduğunu belirlemek güçtür.

3.3.8. Mehmet Şemseddin Günaltay

Mehmet Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzurum’da doğmuştur. Darülmualimin-i Âliye’den mezun olan Mehmet Şemseddin aynı zamanda özel olarak Arapça, Farsça ve İslâmî ilimler derslerine de devam etmiş ve icazetname almıştır.¹¹²⁵

¹¹²⁴ Ali Utku ve Uğur Köroğlu, “*İlim ve İrade: Emin Feyzi’nin Vülgermateryalizm Eleştirisi*”, Emin Feyzi, *İlim ve İrade*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Uğur Köroğlu, Konya 2012, s. 19.

¹¹²⁵ Toku, s. 251.

Eğitim hayatı içerisinde Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Fransızca da öğrenmiştir. 1909 yılında ise bir yıllığına Lozan niversitesi'nde doğa bilimleri eğitimi almıştır.¹¹²⁶

Çalışma hayatında ise çeşitli idadilerde hendese hocalığı ve yöneticilik yapmıştır. Bu görevlerinin yanı sıra yazım hayatına da başlayan Mehmet şemseddin ilk önce *Sırat-ı Müstakîm*'de fen ile ilgili yazılar yazmış, daha sonra yazı konuları düşünce alanına kaymıştır. Zamanla bu derginin önemli yazarlarından biri haline gelmiştir. Sonrasında ise *İslam Mecmuası* yazarı olmuştur.¹¹²⁷

1914'ten itibaren ise Darülfünun'un Edebiyat Fakültesi'nde ve Süleymaniye Medresesi'nde hocalık yapmıştır. Darülfünun'da Türk Tarihi ve İslam Kavimleri Tarihi, Süleymaniye Medresesi'nde ise Dinler Tarihi ile İslam Felsefesi dersleri okutmuştur.¹¹²⁸

Mehmet şemseddin, bu dönemde siyasi faaliyetlerine de başlamıştır. 1915 yılında İttihat ve Terakki Fırkası'ndan milletvekili olarak Meclis-i Mebusan'a girmiştir. Mütareke yıllarında ise Anadolu ve Rumeli Mdaafa-yı Hukuk Cemiyeti'nde ve Kuva-yı Milliye'de yer almıştır. Cumhuriyet döneminde de siyasi faaliyetleri sürmüş, 1954 yılına kadar milletvekilliğine devam etmiştir. 15 Ocak 1949 ile 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında ise Başbakan olmuştur. Bu dönemde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile İmam Hatip Kursları açılmış, ilkokul müfredatına din dersleri eklenmiştir.¹¹²⁹

¹¹²⁶ Kamil şahin, "Günaltay, Mehmet şemsettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>, 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹²⁷ İsmail Kara, "Günaltay, Mehmet şemsettin", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem akıroğlu, Cilt 1, 1999c, s. 486.

¹¹²⁸ Toku, s. 252.

¹¹²⁹ Kara, 1999c, s. 486 – 487.

Siyasi hayatının yanı sıra akademik faaliyetlerine de devam eden Mehmet Şemseddin, 1924 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde İslam Tarihi ile Fıkıh derslerini okutmuştur. Burada idari görevler de üstlenen Mehmet Şemseddin, 1931 yılından sonra Türk Tarih Kurumu üyeliğinde de bulunmuştur. 1941 yılından itibaren ise bu kurumun başkanlığını üstlenmiştir. Buradaki çalışmalarıyla hem Cumhuriyet'in ilk resmi tarih kitaplarının hazırlanmasında hem de Türk Tarih Tezi'nin şekillendirilmesinde rol oynamıştır.¹¹³⁰ Günaltay, aynı zamanda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde de dersler vermiştir.¹¹³¹

Mehmet Şemseddin Günaltay, yukarıda da bahsedilen yayınlardaki yazılarının yanı sıra bazı akademik dergilerde de makaleler yayımlatmıştır. Bunların yanı sıra çok sayıda kitabı da olan Günaltay'ın konumuzla ilgili eserleri arasında şunlar bulunmaktadır:

Zulmetten Nûra (1913, 1915 ve 1925. İkinci ve üçüncü baskılarda değişiklikler yapılmıştır), *Hurâfattan Hakîkata* (1916) ve *Felsefe-i Ülâ – İsbat-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (1923).

Bu eserlerden ilkinde İslam dünyasının düşünsel anlamdaki gerilemesinin nedenleri ve çözümleri konusunu işlemiştir. *Hurâfattan Hakîkata* adlı eserinde ise Mehmet Şemseddin İslam dininin ilerlemeye engel olmadığını, fakat günümüzdeki İslam ile Asr-ı Saâdet dönemindeki din arasında farklar bulunduğunu ve İslam'ın bu

¹¹³⁰ Kara, 1999c, s. 486.

¹¹³¹ Şahin, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

hurafelerden arındırılması gerektiğini savunmuştur.¹¹³² *Felsefe-i Úlâ*'da ise Mehmet Şemseddin, materyalizmin Allah'ın varlığı, ruhun özelliği gibi konulardaki görüşlerini eleştirmiştir.¹¹³³ Bu kitabın 1923 yılı gibi geç bir dönemde yayımlanmış olması Materyalizm Kavgası'nın Osmanlı sonrası döneme de sarktığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Günaltay'ın bunların dışında doğa bilimleri üzerinde erken dönem eserleri ile tarih üzerine hayatının son dönemlerinde yaptığı çok sayıda çalışması bulunmaktadır.

Mehmet Şemseddin Günaltay'ın eğitim hayatında modern okullar önemli bir rol oynasa da, özel dersler ile medrese eğitimi almış olması ve Fransızcanın yanı sıra geleneksel İslami ilimler açısından önem taşıyan Arapça ve Farsça öğrenmiş olması hem düşünsel hem de siyasi hayatında, eğiliminin işaretini vermesi açısından önemlidir. Günaltay, düşünsel faaliyetlerinde geleneksel paradigmayı materyalizmin karşısında korumaya çalışmış ve İslam dünyasının içerisinde bulunduğu olumsuz durumu, dini dünya görüşü aklayan bir açıklama getirme çabası içerisinde olmuştur. Siyasi hayatında ise bağımsızlık ve Cumhuriyet mücadelesi içerisinde yer almakla birlikte, geleneksel epistemik cemaatin kurumlarının da yeniden canlandırılması konusunda ilk girişimler de bu dönemde yapılmıştır.

¹¹³² Şahin, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹³³ Hüsameddin Erdem, "Felsefe-i Úlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/felsefe-i-ula--gunaltay>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

3.3.9. İsmail Hakkı İzmirli

1869 ile 1949 yılları arasında yaşamış olan İsmail Hakkı İzmirli, İzmir’de doğmuş, İptidai Mektebi ile Rüşdiye’yi de burada okumuştur.¹¹³⁴ Amcası Âmâ Hafız’ın yanında ise hafız olmuştur.¹¹³⁵ Aynı dönemde medrese derslerine de devam etmiş ve Arapça ve Farsça öğrenmiştir.¹¹³⁶ 1894 yılında iki yıl önce girdiği Darülmuallimin-i Âliye’den birincilikle mezun olmuştur. Bu sırada Hafız Şekir Efendi’den Hadis dersleri icazetnamesi de almıştır.¹¹³⁷ Ahmed Asım Bey’den ise tasavvuf dersleri almıştır. İsmail Hakkı aynı zamanda Şazeli tarikatına da girmiştir.¹¹³⁸

Öğretmenliğe Mercan İdadisi’nde başlayan İsmail Hakkı, sonraki yıllarda hem çeşitli modern okullarda hem de medreselerde din, tarih, ahlak, İslam felsefesi, İslam tarihi, fıkıh ve fıkıh tarihi, hadis ve hadis tarihi, kelam, mantık, metafizik gibi çeşitli alanlarda hocalık yapmıştır. Bu öğretim faaliyetine 1933 Üniversite Reformu sonrasında da devam etmiş ve ordinaryüs profesörlüğe yükseltilmiştir. Öğretim faaliyetlerinin yanı sıra idarî görevler de üstlenmiş, ayrıca bilimsel komisyonlarda da yer almıştır. 1939 yılında emekli olmuştur.¹¹³⁹

1940-1946 yılları arasında Eşref Edip Fergan’ın *İslam Ansiklopedisi*’ne tepki olarak çıkardığı *İslam-Türk Ansiklopedisi*’nde ilim heyeti başkanı olmuş ve birçok maddeyi kaleme almıştır. 1946 yılında Ankara’da ölmüştür.¹¹⁴⁰

¹¹³⁴ Toku, s. 215.

¹¹³⁵ İsmail Kara, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999d, s. 686.

¹¹³⁶ Toku, s. 215.

¹¹³⁷ Toku, s. 215.

¹¹³⁸ Kara, 1999d, s. 686.

¹¹³⁹ Kara, 1999d, s. 686.

¹¹⁴⁰ Kara, 1999d, s. 686.

1908 Devrimi'nden kısa bir süre sonra yayımlanmaya başlanan *Sırat-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşad*'ın yazarları arasına katılan İsmail Hakkı, din ve siyaset konulu yazılar yazıp *İçtihad*, *Türk Yurdu*, *İslam Mecmuası* gibi yayınları eleştirmiştir.¹¹⁴¹

İsmail Hakkı İzmirli ilk kitabını bastırduğu 1897 yılından son kitabını yayımladığı 1944 yılına kadar çok sayıda eser kaleme almıştır. Bunlar Kur'an ilimleri ve hadis alanlarında, kelâma ve fıkha ilişkin, felsefe, mantık, felsefe tarihi ve tarih üzerinedir.¹¹⁴²

Eserleri arasında Materyalizm Kavgası açısından önemli olanlar; kelâm, fıkıh, hadis usulü ve tasavvuf gibi konuların XX. yüzyıl koşullarında nasıl ele alınabileceğine, yöntem açısından ne tür yeniliklere gerek olduğuna dair görüşlerini içeren *Siyer-i Celile-i Nebeviye* (1916), *Yeni İlm-i Kelam* (2 cilt, 1923-1924) ve *Hakkın Zaferleri* (1925) başlıklarını taşıyanlar yer almaktadır.¹¹⁴³

Materyalizm karşıtı birçok düşünür gibi İsmail Hakkı'nın da hayatında medrese ve tarikat gibi geleneksel dini kurumlar önemli rol oynamış ve kendisinin benimsediği paradigmayı belirlemiştir.

¹¹⁴¹ Kara, 1999d, s. 686-687.

¹¹⁴² M. Sait Özervarlı, "İzmirli, İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#2-ilmi-sahsiyeti-ve-gorusleri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁴³ Kara, 1999d,s. 687.

3.3.10. İsmail Fennî Ertuğrul

1855 yılında, günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde kalan Tırnova'da doğmuş olan İsmail Fennî (Ertuğrul), 1946 yılında İstanbul'da ölmüştür. Rüşdiye eğitiminden sonra bir yandan Muhasebe Kalemi'nde muhasebe eğitimi alırken diğer yandan da medrese öğrenimi görmüştür. Öğrenimini tamamladıktan sonra bu kaleme memur olan İsmail Fennî, 1876 yılında Tırnova'nın kaybedilmesiyle İstanbul'a göç etmiştir. Buradayken de Maliye Nezareti'nde memurluğa başlamış, ilerleyen yıllarda farklı kurum ve nezaretlerde üst düzey memurluklarına devam etmiştir. 1883 sonrasında ise Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. 1909 yılında emekliye ayrılan İsmail Fennî, bundan sonra kendi çalışmalarına ağırlık vermiştir.¹¹⁴⁴

Dinî, tasavvufî ve felsefî konularda kaleme aldığı eserlerin yanı sıra henüz gençliğindeyken başladığı müzik çalışmalarına hayatı boyunca devam etmiştir. Toplamda yaklaşık 200 bestesi olan İsmail Fennî'nin bazı eserleri, 1924'te bestelediği askeri marşlar Cumhuriyet yönetimi tarafından ödüllendirilmiştir. İsmail Fennî Ertuğrul, 1946 yılında İstanbul'da ölmüştür.¹¹⁴⁵

Tasavvuf felsefesine ve Vahdet-i Vücut anlayışına yakınlığı dolayısıyla kaleme aldığı eserlerin bir kısmı bu konuya ayrılmıştır. Bunların dışında, Oryantalist Batılı yazarların İslam hakkında görüşlerine karşı İslam inancını savunan eserleri, Osmanlı ve Türk düşünce hayatı üzerinde etkili olan Büchner ve diğer bilimsel materyalistlerin görüşleriyle mücadele amacını taşıyan kitapları vardır.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁴ İsmail Kara, "Ertuğrul, İsmail Fennî", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999b, s. 417.

¹¹⁴⁵ Kara, 1999b, s. 417.

¹¹⁴⁶ Kara, 1999b, s. 417.

İsmail Fennî'nin ilgili eserleri 1928 yılında basılan *Maddiyyun Mezhebi'nin İzmihlâli, Kitab-ı İzâle-i Şükûk ve Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabî* ve ölümünden sonra, 1949 yılında basılan *Hakikat Nurları* adlı eserleridir. Bunların dışında, İsmail Fennî, 1927 yılında *Lügatçe-i Felsefe* adıyla basılmış olan bir felsefe sözlüğü de kaleme almıştır.¹¹⁴⁷ Sözlük, eklemelerle Fransızcadan yaptığı bir çeviridir.¹¹⁴⁸

Yukarıda anılan eserlerinden ilki, yani *Maddiyyun Mezhebi'nin İzmihlâli*, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini eleştirmek amacıyla yazılmış bir reddiyedir. *Kitab-ı İzâle-i Şükûk* ile *Hakikat Nurları* başlıklı kitapları ise sırasıyla Dozy'nin İslam tarihi ile ilgili eserine ve H. Hirschfeld ve C. Tisdüll'ün Kur'an görüşlerine yönelik reddiyelerdir.¹¹⁴⁹

İsmail Fennî'nin bunların yanı sıra çevirileri de bulunmaktadır. Bu çevirilerin çoğu Batılı düşünürlerden çevrilmiş eserlerdir. Bunlar arasında *Hürriyet* (Stuart Mill'den çeviri), *Asr-ı Hazır Maddiye Mesleği* (Paul Janet'ten çeviri), *Hayat ve Madde* (Oliver Lodge'dan çeviri) ve *Hey'et-i İçtimâiyede ve Hayatda Muvaffak Olmak için Amelî Malûmât* (Baron İstafin'den çeviri) bulunmaktadır. Ayrıca, İsmail Fennî İbn Mukaffa'nın *Ahlâk* adlı eserini de *Dürret-ül Yetimîyye* adıyla çevirmiştir.¹¹⁵⁰

Burada dikkat çeken isimlerden bir tanesi Paul Janet'tir. Janet, Fatma Aliyye Hanım'ın da reddiyesinde başvurduğu Büchner eleştirisi kaleme almış olan Fransız filozoftur. Diğer bir isim ise Oliver Lodge'dur (1878-1955). İngiliz bir fizikçi olan Oliver Lodge, çok sayıda bilimsel eserinin yanı sıra Alman materyalistlerinden Ernst

¹¹⁴⁷ Kara, 1999b, s. 417.

¹¹⁴⁸ Akgün, 2014, s. 104.

¹¹⁴⁹ Kara, 1999b, s. 417.

¹¹⁵⁰ Akgün, 2014, s. 104-105.

Haeckel'i eleştiren eserler de kalem almıştır. Bunlardan bir tanesi ise 1905 yılında yayımlanan *Life and Matter – A Criticism of Professor Haeckel's “Riddle of the Universe”* (Hayat ve Madde – Profesör Haeckel'in “Kâinatın Muammalarına Bir Eleştiri”)¹¹⁵¹ başlığını taşıyan eseridir. İsmail Fennî'nin çevirisini yaptığı eser muhtemelen Lodge'un bu eseridir.

Yukarıda, İsmail Fennî'nin hayatı anlatılırken de kısaca belirtildiği gibi, kendisi medrese kökenli ve tasavvufu benimsemiş bir düşünürdür. Böylelikle hem eğitimi hem de dünya görüşü açısından tam anlamıyla geleneksel epistemik cemaatin içerisinde bulunmaktadır.

3.3.11. Diğer

Yukarıda değinilen düşünürler Osmanlı düşünce hayatında XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlayan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan Materyalizm Kavgası bağlamında önemli materyalizm karşıtlarını teşkil etmekle birlikte bu kavgada materyalizm karşıtı olarak yer alanlar bunlarla sınırlı olmamıştır.

Bunların yanı sıra yazdıkları kitap ve risalelerle bu mücadelede taraf olmuş olanlar olduğu gibi sadece gazete ve çeşitli dergilerde makale kaleme alarak katılanlar da olmuştur. Fakat bunlar, yukarıda da belirtildiği gibi kavgada merkezî bir rol oynamamışlardır.

¹¹⁵¹ Sir Oliver Lodge, *Life and Matter – A Criticism of Professor Haeckel's “Riddle of the Universe”*, New York ve Londra 1905.

Bunlardan biri de Ali Suavi'dir. 1839-1878 yılları arasında yaşamış olan Ali Suavi, 1870 yılında *Ulûm* gazetesinde “Materyalist (Ehl-i Mâdde, Ehl-i Hiss, Müşebbihe)” başlıklı bir makale yayımlamıştır.¹¹⁵²

Diğer bir tanesi ise Halid Edip'tir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan Halid Edip'in şiir şeklinde kaleme alınmış olan 13 sayfalık bir materyalizm reddiyesi vardır. Başlığı *Maddîyyûna Reddiye* olan bu çalışması, eserin kapağındaki bilgiye göre, Hicri 1334 (Miladi 1915/16) yılında, eserin sonundaki bilgiye göre ise Hicri 1336 (Miladi 1918) tarihinde kaleme alınmıştır.¹¹⁵³

Materyalizmin karşısında konumlanan bir diğer düşünür ise Fatma Aliyye Hanım'dır. Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı ve aynı zamanda yukarıda adı geçen Ali Sedad Bey'in de kardeşi olan Fatma Aliyye Hanım, 1862 yılında İstanbul'da doğmuş, yine bu şehirde 1936 yılında ölmüştür. Beş yaşındayken Kur'an'ı hatmetmiş olan Fatma Aliyye Hanım, çocukluğunda matematik, yazı, coğrafya, din, tarih ve astronomi gibi dersler almış, ayrıca, Fransızca da öğrenmiştir.¹¹⁵⁴ Eğitimi sırasında kapsamlı bir kelâm eğitimi de almış olması muhtemeldir.¹¹⁵⁵

Osmanlı düşünce hayatında ilk kadın felsefeci ve ilk kadın romancı olan Fatma Aliyye Hanım'ın eğitiminde ve düşünsel gelişiminde ağabeyi Ali Sedad Bey'in¹¹⁵⁶ ve Ahmed Midhat Efendi'nin rolü olmuştur.¹¹⁵⁷

¹¹⁵² Utku ve Sepheri, s. 10-11.

¹¹⁵³ Akgün, 2014, s. 80.

¹¹⁵⁴ Mehmet Köksal, *Fatma Âliye'de Felsefe ve Kelam*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2011, s. 2.

¹¹⁵⁵ Remzi Demir, “Materyalizme Reddiye: *Tedkîk-i Ecsâm*”, Fatma Aliye Hanım, *Tedkîk-i Ecsâm*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Arzu Ekinci, Konya 2009, s. 11.

¹¹⁵⁶ Köksal, s. 2.

15-16 yaşlarındayken felsefeye ilgi duymaya başlayan Fatma Aliyye Hanım'ın edebî eserlerinin yanı sıra felsefeye dair çalışmaları da bulunmaktadır.¹¹⁵⁸ Bunlar 1900 yılında yayımlanmış olan *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* ile *Tedkik-i Ecsâm*'dir.

Bu eserlerinin ilkinde felsefenin önemini ve bununla uğraşanların dinsizlikle suçlanmalarının yanlışlığını vurgulayıp önemli bazı Yunan ve İslam filozoflarını tanıtmaktadır.¹¹⁵⁹ İkinci eserinde ise farklı felsefî akımlara göre madde kavramının açıklamasını vermiştir. Fatma Aliyye Hanım, bu eserinde maddeye ilişkin Avrupa'daki tartışmaları aktarmış, burada ileri sürülen görüşlerin yetersizliğini göstererek, metafizik konuların insan aklının sınırlarının ötesinde olduğunu savunmuştur.¹¹⁶⁰

Fatma Aliyye Hanım, burada Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet'in (1823-1899) 1864 tarihli *Le Matérialisme contemporain en Allemagne: Examen du système du Docteur Büchner* (Almanya'da Çağdaş Materyalizm: Doktor Büchner'in Sistemi) başlıklı eserine dayanarak bilimsel materyalist görüşleri eleştirmiştir.¹¹⁶¹

Diğer bir materyalizm karşıtı ise Mehmet Ali Aynî'dir. 1869 ile 1945 yılları arasında yaşamış olan Mehmet Ali Aynî, Mekteb-i Hukuk'u bitirdikten sonra memurluğa başlamıştır. Fransızca, Arapça ve Farsça bilmektedir. Memurlukları arasında idarî görevler olduğu kadar öğretmenlik ve yüksek öğrenim hocalığı da bulunmaktadır. Yayın hayatı içerisinde ise Osmanlı'nın son döneminde artmış olan çeviri eserleri orijinal dilleriyle karşılaştırarak yazdığı eleştiriler ile öne çıkmaktadır.

¹¹⁵⁷ Abdullah Uçman, "Fatma Âliye Hanım", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999b, s.437.

¹¹⁵⁸ Köksal, s. 2.

¹¹⁵⁹ H. Emel Aşa, "Fatma Aliye Hanım", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatma-aliye-hanim>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁶⁰ Demir, 2009, s. 11.

¹¹⁶¹ Demir, 2009, s. 11.

Çevirilerini eleştirdikleri arasında Bahâ Tevfik, Memduh Süleyman, Suphi Edhem¹¹⁶² ile ayrıca Mehmet Şemseddin, İsmail Hakkı İzmirli, Mustafa Şekip Tunç gibi düşünürler bulunmaktadır.¹¹⁶³

Aynî, materyalist görüşlerin insanı bunalıma sürüklediğini, evrimci görüşün insan hayvan seviyesine indirgediğini ve zayıfların ezilmesini meşrulaştırdığını savunmaktadır. O, bu akımların diğer bazı Batı kaynaklı düşüncelerle birlikte başta gençlik olmak üzere Türk toplumunu olumsuz etkilediğini düşünmüştür.¹¹⁶⁴ Aynî, olumsuz etkiyle mücadele etmek amacıyla bu konuda etken olduğunu düşündüğü Tevfik Fikret'e karşı *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlahîlik Nedir? – Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine bir Cevâb* başlığı ile 1927 yılında bir kitap yayımlamıştır.

Bir diğer materyalizm karşıtı düşünür de 1886-1956 yılları arasında yaşamış olan Mustafa Şekip Tunç'tur. II. Meşrutiyet döneminde Mülkiye Mektebi'ni bitiren Tunç, öğrenciliği sırasında Fransızca öğrenmiştir. Eğitimciliğe yönelmiş ve pedagoji, psikoloji ve felsefe alanında çalışmalar yapmıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji öğrenimi görmüştür. Topluma ve toplumsal değişimler konusundaki görüşlerinde Bergson, James ve Freud'dan etkilenmiştir. Felsefi alanda ise materyalist ve spiritüalist anlamda monist görüşlere karşı Bergsoncu bir plüralizmi savunmuştur.¹¹⁶⁵ Bu yönüyle Mustafa Şekip Tunç'un görüşleri, Osmanlı düşünce hayatı

¹¹⁶² Aynî *İntikâd ve Mülâhazaralar* başlıklı çalışmasında Subhi Edhem'in *Bergson ve Felsefesi* adlı eserini eleştirmektedir. Aynî'ye göre Subhi Edhem, burada kimlerden aldığını belirtmeden çevirileri yapmış ve terminolojiye hâkim olmadığı için de okuduklarını anlamadığını ve Türkçeye aktarırken de hatalar yaptığını ileri sürmektedir. Bkz. Bayraktar, 2014, s. 21.

¹¹⁶³ İsmail Arar, "Aynî, Mehmet Ali", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayni-mehmet-ali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁶⁴ Arar, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayni-mehmet-ali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹¹⁶⁵ Fırat Mollaer, "Tunç, Mustafa Şekip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tunc-mustafa-sekip>. 25.05.2018 tarihinde erişildi. Tunç, Bergson felsefesine ilişkin 1920/21 yılında *Bergson* adını taşıyan eserinde "Senelerce aradığım felsefeyi Bergson'da buldum" yorumunda bulunmaktadır. Bkz. Toku, s. 298.

içerisinde, materyalizme Batı felsefesine dayanarak yapılan ilk karşı çıkışlardan birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, diğer materyalizm karşıtlarından farklı argümanlar ileri sürmüştür.

Örneğin, Tanrı'nın varlığı meselesini akla ait bir mesele olarak görmemiş, bu konunun tamamen inançla alakalı olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığına ilişkin akıl yürütme ile ulaşılan kozmolojik delil gibi, geleneksel İslâmî düşünürler tarafından da kullanılan delillere de itiraz etmiştir.¹¹⁶⁶

Bu yönüyle Mustafa Şekip Tunç, savunduğu görüşler ve ileri sürdüğü argümanlar bağlamında geleneksel paradigmanın savunucularından ayrılrsa da materyalizm karşıtlığında bunlarla birleşmektedir.

3.4. Materyalizm Kavgası

Osmanlı düşünce hayatında, tıpkı XIX. yüzyılın ortalarında Almanya'da da yaşanana benzer bir Materyalizm Kavgası görülmektedir. Burada da başrolü Ludwig Büchner, Jacob Moleschott, Karl Vogt ve Ernst Haeckel gibi düşünürlerin ortaya atıp geliştirdikleri bilimsel materyalizm oynamıştır.

Bununla birlikte, Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası ile Almanya'daki arasında belirgin ve önemli bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bunlar kavganın zamanlaması ve buna bağlı olarak da seyri, materyalizm karşıtlarının düşünce hayatındaki konumları, iki toplumda hâkim olan geleneksel paradigmanın özgünlükleri ve bunların modern bilim

¹¹⁶⁶ Toku, s. 303.

paradigmasının karşısındaki konumları, Kavga'nın yürütüldüğü toplumlar ve buradaki sosyal, ekonomik ve siyasi yapılar gibi farklılıklardır. Bu farklar çalışmanın Dördüncü Bölümü'nde ayrıntılı bir şekilde tartışılacağından dolayı burada sadece başlıklar halinde verilerek üzerinde durulmayacaktır.

Vurgulanması gereken bir konu ise Almanya'da üç kavga halinde, Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgası, seyretmiş olan sürecin Osmanlı düşünce hayatına tek bir kavga halinde yansımış olmasıdır. Bunun sebebi ise Almanya'daki kavgaların Osmanlı düşünce hayatına yansımalarının tarih olarak gecikmiş olmasıdır.

Çalışmanın bu kısmında önce Materyalizm Kavgası olarak adlandırdığımız bu mücadelenin tarihsel süreci serimlenecek, ardından ise bu Kavga'da öne çıkan ve tartışmalara yol açan konulara değinilecektir.

3.4.1. Materyalizm Kavgası'nın Süreci

Osmanlı düşünce hayatında bilimsel materyalist etkiye, daha doğrusu Büchner etkisinin varlığına karşı ilk tepki Ali Suavi'den gelmiştir. Ali Suavi, 1870 yılında *Ulûm* gazetesinde “Materyalist (Ehl-i Mâdde, Ehl-i Hiss, Müşebbihe)” başlıklı bir makale yazmıştır. Bu makale, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin Fransızca 3. Baskısının 1869 yılında yapılmasından hemen sonra yayımlanmıştır. Ali Suavi bu makalesinde Almanya'da eski dehrîliğin (materyalizmin) yeniden ortaya çıktığını ve Avrupa'da yayıldığını belirtmiştir. Fransa'daki ehl-i hissın peygamberi olarak da Büchner'e işaret etmiştir. Ali Suavi'nin makalesini yazmaktaki amacı ise Fransa'ya eğitim amaçlı gönderilen Osmanlı gençlerini uyarmak olmuştur. Bu makalede Ali Suavi ayrıca,

Camille Flammarion ve Claude Bernard'ın deneysel pozitif bilim tezine dayandırdığı bir materyalizm eleştirisi de yapmıştır.¹¹⁶⁷ Ali Suavi, yine *Ulûm*'da yayımlanan başka bir yazısında ise bilimsel materyalizme, daha doğrusu Büchner ve Holbach'a karşı geleneksel anlayışı Gazalî üzerinden savunmaya çalışmıştır.¹¹⁶⁸

Osmanlı düşünce hayatında oldukça erken bir döneme denk gelen ve Büchner'in de adının anıldığı bilimsel materyalizme karşı uyarı ve eleştiri metni, belki de ilk karşı çıkışı oluşturmaktadır. Fakat bu makale, anlaşıldığı kadarıyla düşünce hayatında bir tartışmaya ve kavgaya yol açmamıştır.

Osmanlı'da basın yoluyla yürütülmüş olan Materyalizm Kavgası'nı Ahmed Midhat Efendi'nin 1872 yılında yayımlanmış olan bazı makaleleriyle başlatmak mümkün görünmektedir. Sonraki yıllarda da materyalist görüşler ileri sürülmüş olsa da materyalist görüşlerin sistemli bir şekilde işlenmesi ve savunulması ancak II. Meşrutiyet sonrasındaki hürriyet ortamında mümkün olmuştur. Materyalist yayınların artmasına bağlı olarak kaleme alınan reddiyelerin sayısı da bu dönemde artmıştır.

Osmanlı düşünce hayatı içerisinde bilimsel materyalist görüşler içeren ilk yayınlar, Ahmed Midhat Efendi'nin 1872 yılında çıkarmaya başladığı *Dağarcık*¹¹⁶⁹ dergisinde yayımlanmış olan *Velâdet*, *Divârdan Bir Sadâ*, *İnsân* ve *İnsân: Dünyâda İnsânın Zuhûru* başlıklı makaleleridir. Burada savunulan görüşlere aşağıda değinilmekle birlikte bu yazıların ilk ikisinde materyalist düşünceler bir öykü şeklinde ileri

¹¹⁶⁷ Utku ve Sepheri, s. 10-11.

¹¹⁶⁸ Utku ve Köroğlu, s. 13-14.

¹¹⁶⁹ Bu dergiye ilişkin Mehmet Ö. Alkan şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Bu dergi bilim ile dinin, düşünsel zeminde yazılı bir çatışma konusu durumuna gelmelerinin bir simgesi olmuştur.” Bkz. Alkan, 1989, s. 50.

sürülürken, diğerk ikisinde insanın evrimine ve doğadaki yerine ilişkin görüşlerin yer aldığı söylemek gerekir.

Bunlara basın yoluyla verilen cevapta ise, Ahmed Midhat Efendi sert bir şekilde eleştirilmiştir. İmzasız olarak *Basîret* gazetesinde çıkan ve *Mevâlîden Bir Zât Tarafından Matba'amıza Vürûd Eden Varakadır* başlığıyla yayımlanan bu eleştiri aslında Harputlu Hoca İshak Efendi¹¹⁷⁰ tarafından kaleme alınmıştır. Bu yazıda, Harputlu Hoca İshak, “Avukat-ı Hodbîn” olarak andığı muhatabıyla, yani Ahmed Midhat Efendi ile hayalî bir diyalog içerisinde *Dağarcık*'taki fikirlerin İslam'a aykırı olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁷¹

Ahmed Midhat Efendi, *Basîret*'e mektup yazarak, eleştiriye kaleme alanın yazısını imzasız yayınlamasını eleştirmiştir. Ayrıca *Dağarcık*'ta da *Redd-i İ'tirâz ve İzâh-ı Hakikat* başlığıyla bir cevap yayımlamıştır. Bu makale baskıya girerken Hoca İshak Efendi'nin Ahmed Midhat Efendi'nin mektubuna cevaben kaleme alınmış ikinci bir yazısı *Basîret*'te çıkmıştır. Yine sert bir tarzda kaleme alınmış olan bu metinde, Hoca İshak Efendi, Ahmed Midhat Efendi'yi yüzyüze ya da basın aracılığıyla tartışmaya davet etmiştir. Ahmed Midhat Efendi ise buna cevaben Namık Kemal'in *İbret* gazetesinde *Redd-i Mu'teriz* başlıklı bir yazı yayımlatmıştır. Sözlü tartışmayı kabul etmeyen Ahmed Midhat Efendi, basın üzerinden tartışmayı kabul etmiş ve

¹¹⁷⁰ Harputlu Hoca İshak Efendi (1803-1892) yılları arasında yaşamış olan bir alimdir. Birçok hocadan icazet almış olan Harputlu Hoca İshak Efendi, çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Zaman içerisinde aldığı çeşitli sıfatlar ve rütbelere arasında ilmî bir rütbe olan İstanbul Payeliği de bulunmaktadır (1879). Genellikle özgün eserler kaleme almış olan İshak Efendi, eserlerini soru-cevap şeklinde yazmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Enver Demirpolat, “Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, 2003, s. 397-411.

¹¹⁷¹ Erbay ve Utku, s. 11-12.

Dağarcık'ta aynı gün çıkacak olan yazısına cevap geldiği takdirde tekrar yazacağını bildirmiştir.¹¹⁷²

Ahmed Midhat Efendi, *Redd-i İ'tirâz ve İzâh-ı Hakikat*'te din ile bilim ilişkisi bağlamında toplumların gelişmesini değerlendirmektedir. Avrupa'da Katolikliğin gelişimin önünde engel olduğunu, İslamiyet ile Yahudiliğin ise gelişmeye engel olmadığını vurgulamıştır. Ardından ise yine *Dağarcık*'ta yayımlanan bazı makalelerinde İslam'a aykırı olduğu ileri sürülmüş olan görüşlerini Muhyiddin-i Arabî, Kadı Beyzâvî ve Celâleyn'in tefsirlerine dayanarak bunların İslam'la uzlaştığını göstermeye çalışmıştır.¹¹⁷³

Ahmed Midhat Efendi'nin savunduğu bu görüşler onun 1873 yılında Rodos'a sürgün edilmesinde rol oynamıştır. Fakat bunda Namık Kemal ile olan arkadaşlığı da etken olmuş olabilir.¹¹⁷⁴

Osmanlı'da, 1870'li yıllarda materyalist veya materyalizme yakın fikirler savunduğu için, sürgün olmasa bile soruşturmalara boğuşmuş olan bir diğer düşünür de Hoca Tahsîn Efendi'dir. Hayatı anlatılırken belirtildiği gibi, kendisi muhtemelen din karşıtı bir materyalist olmamakla birlikte Haeckelci evrim görüşleri üzerinden materyalist fikirlerin de Osmanlı'ya girişinde rol oynamıştır. Bu görüşlerini ifade ettiği eseri olan *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat* her ne kadar ancak 1892¹¹⁷⁵ yılında basılmış olsa da Hoca Tahsîn Efendi 1881 yılında öldüğünden bu tarihten önce yazılmış olmalıdır. Dolayısıyla, 1870'li yılların başında insanların inançlarını bozduğu gerekçesiyle

¹¹⁷² Erbay ve Utku, s. 12-14.

¹¹⁷³ Erbay ve Utku, s. 14-17.

¹¹⁷⁴ Erbay ve Utku, s. 17.

¹¹⁷⁵ Bu esere ilişkin bilgiler Hoca Tahsîn Efendi'nin hayatı anlatılırken verildiği için tekrar edilmeyecektir.

soruşturmaya uğramasına yol açan doğa bilimleri ve felsefe derslerinde de bu eserinde ifade ettiklerine benzer görüşler ileri sürmüş olabilir.

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın bir sonraki aşaması 1880'li yıllarda Beşir Fuad'ın dâhil olduğu tartışmalardır. Bununla birlikte, 1876 yılında Beyrut, Kahire ve İskenderiye'de Arapça yayın yapan *el-Muktataf*¹¹⁷⁶ dergisi bulunmaktadır. 1884 yılında ise Lübnanlı bir Katolik olan Şibli Şumayyil (1850-1917), Büchner'in *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie* (Darwin Kuramı Üzerine Altı Ders) adlı eserini Arapçaya çevirmişlerdir.¹¹⁷⁷ Gerek söz konusu derginin gerekse Büchner çevirisinin Osmanlı düşünce hayatı üzerinde etkisi olmuş olabilir, fakat bu yayınların Arapça olması dolayısıyla etkisinin sınırlı olduğu görüşündeyiz.

1880'li yıllarda materyalizme ilişkin görüşler de içeren ilginç bir çalışma Ali Sedad Bey'in *Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât* başlıklı eseridir. Ali Sedad Bey bu eserinde dönemin doğa bilimlerine ilişkin ayrıntılı bilgiler vermekte¹¹⁷⁸ ve bu yeni bilgileri İslâmî öğretiler ve kelâm açısından değerlendirerek bu bilgilerin ve bazı materyalist görüşlerin İslam ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Evrim ve Darwinizm gibi bazı konularda ise bunlara karşıt bir tutum almaktadır. Bununla birlikte, Kavga Konuları başlığında da görüleceği gibi evrim kuramını doğrudan reddetmek yerine öne sürülen delilleri tartışmış ve bunları yetersiz bulmuştur.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁶ Bu dergi, Batılılaşma bağlamında Arap dünyasında yayımlanan en etkili dergi olarak değerlendirilmektedir. Derginin kurucuları Hıristiyan kökenli Yakub Sarruf ile Faris Nimr'dir. Dergi, bilimsel yayınlar yapmakla birlikte laik görüşler de savunmuştur. Bkz. L.M. Kenny, "East versus West in al-Muqtataf, 1875-1900", *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, Editör: Donald P. Little, Leiden 1976, s. 141.

¹¹⁷⁷ Utku ve Sepehri, s. 11.

¹¹⁷⁸ Eserinde verdiği bilgiler arasında, İkinci Bölüm'de de bahsedildiği gibi enerjinin korunumu kanunu ya da termodinamik konusu da yer almaktadır, ki bu konu Osmanlı'ya Ali Sedad Bey'in söz konusu eseri ile girmiştir. Ali Sedad Bey bu eserinde ayrıca maddenin yapıtaşları, evrim, yaşam gibi konuları da değerlendirmiştir.

¹¹⁷⁹ Değerlendirmeler, Levent Çankaya'nın basılmamış doktora tezinde verdiği bilgiler üzerinden yapılmıştır.

Ali Sedad Bey'in söz konusu eserini Levent Çankaya şöyle değerlendirmektedir:

“Bilimden beslenen materyalizmin yoğun baskısı altında materyalizm taraftarlarının saldırılarını kendi silahları ile yani bilim ile karşılamak hatta saldırıya geçmek niyetini bu eserde açıkça seziyoruz.”¹¹⁸⁰

Beşir Fuad, her ne kadar 1883 yılında Büchner'in *Fizyolojik Tasvirler* isimli eserinin *Kalb* başlıklı bölümünü çevirip *Envâr-ı Zekâ*'da tefrika etmiş olsa da¹¹⁸¹, onun asıl önemi materyalist görüşleri edebiyat alanına taşıması ve böylece edebiyat alanında hayâliyyûn-hakîkiyyûn tartışmasını başlatmış olmasıdır. Beşir Fuad, edebiyatın realist ve natüralist olması gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda romantizm akımını eleştirmiştir. 1883-1887 yılları arasında çeşitli gazete ve dergiler aracılığıyla yürütülen bu kavga zaman zaman oldukça sert bir hal almıştır. Beşir Fuad'ın görüşlerine karşı çıkanlar arasında Menemenlizâde Tahir Efendi (1862-1903) öne çıkmaktadır.¹¹⁸²

Materyalizm Kavgası'nın edebiyat alanındaki yansıması niteliğinde olan hayâliyyûn-hakîkiyyûn tartışmasının yanı sıra Beşir Fuad 1887 yılındaki ölümüyle de bir dizi materyalizm karşıtı yayınlara yol açmıştır. Hayatı anlatılırken de belirtildiği gibi, sürgün döneminde görüşlerinde materyalizm karşıtlığına doğru bir kayma olan Ahmed Midhat Efendi, Beşir Fuad'ın intiharından sonra, bundan materyalist görüşleri sorumlu tutmuştur.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ Çankaya, s. 236.

¹¹⁸¹ Okay, 2008, s. 99-100.

¹¹⁸² Söz konusu tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Okay, 2008, s. 124-153.

¹¹⁸³ Okay, 2008, s. 85.

Bu dönem Osmanlı düşünce hayatının önemli bir özelliğine değinmek gerekmektedir. Önceki bölümde de anlatılmış olduğu gibi II. Abdülhamid'in iktidarı döneminde siyasî yayınlara yönelik ağır bir sansür uygulanmış, bu ise aydınların edebiyat ve bilim gibi alanlara yönelmesine yol açmıştır.

Bu koşullarda bilimsel bilgilerin yayılmasının yanı sıra modern bilimsel düşünce ve bununla bağlantılı olarak materyalist görüşler de yayılma imkânı bulmuştur. 1885-1890 yıllarından itibaren ise bilimsel düşüncenin gelişiminin dinî inançları zayıflattığının Osmanlı yöneticileri tarafından da fark edilmesi üzerine önlemler alınmıştır. Bunlar arasında modern okullarda dinî derslerin müfredata eklenmesi ve artırılması da vardır. Bununla birlikte modern bilimlerin devletin geleceği açısından taşıdığı önemden dolayı olumsuz etkilerine de zaman zaman göz yumulmuştur.¹¹⁸⁴

1891 yılında ise Ahmed Midhat Efendi, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* başlıklı ve Osmanlı düşünce hayatındaki ilk materyalizm reddiyesi olma özelliğini taşıyan eserini kaleme almıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin bu eseri aynı yıl Abdullah Cevdet'in Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inden bir bölümünü içeren *Fizyolocya-i Tefekkür* başlığıyla yayımlanan kitabına naif bir tepki niteliğindedir.¹¹⁸⁵

1891 yılında yapılan materyalist yayınlar arasında, Abdullah Cevdet'in yukarıda bahsedilen çevirisinin yanı sıra, *Musavver Cihan* dergisinde yayımlanan *Ziya ve Hayat* yer almaktadır. Bu iki çevirinin ardından, Abdullah Cevdet, 1894 yılında yine Büchner'in bir kitabından *Goril* başlıklı bölümü çevirmiştir. Yapılan bu çevirilere ilişkin bilgiler 3.2.a. alt başlığında verilmiş olduğu için burada tekrar edilmeyecektir.

¹¹⁸⁴ Alkan, 1989, s. 50.

¹¹⁸⁵ Utku ve Sepehri, s. 13.

Osmanlı düşünce hayatında artan Büchner etkisine tepki olarak ise 1895 yılında İsmail Ferid *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* başlıklı bir eser kaleme almıştır.

Madde ve Kuvvet'in Türkçeye çevrilmesinden önce kaleme alınmış olan bu reddiyenin yazılma sebebi İsmail Ferid'in Avrupa tarzında oluşturulmuş olan bir eğitim kurumunda yaşadığı bir olaydır. Kütüphanesi Batı eserleri ile dolu olan ve her Müslümanın evinde bulunabilecek en basit eserleri bile olmayan bir kişinin Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserine dayanarak evrenin bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan da meydana gelebileceğini ileri sürmesi üzerine, İsmail Ferid, Büchner'in buna ilişkin iddialarının kendisine çevrilmesini ister. Kendisine özetlenerek çevrilen bu iddialara İsmail Ferid cevaplar vermektedir. Eser böyle bir diyalog tarzında kaleme alınmıştır. İsmail Ferid, kitabındaki diyalogda karşısındaki kişiyi, evrenin bir yaratıcısının var olduğuna ikna etmeyi başarır.¹¹⁸⁶

İsmail Ferid, reddiyesinde materyalizm karşıtlığını tek yönlü ele almakta, eserinde Batılı düşünürlerin görüşlerine rastlanmamaktadır. Büchner'in görüşlerinin, yani bilimsel materyalizmin, bilimselliğe dayanmadığını ve bu görüşlerdeki tutarsızlıkları göstermeye çalışmıştır.¹¹⁸⁷ İtirazları geleneksel-İslamî bir çerçevede kalmaktadır.

Eserinde bilimsel materyalist görüşleri eleştirmenin ve reddetmenin yanı sıra bazı konularda doğa bilimsel bulguları da reddetmektedir. Örneğin, İsmail Ferid, dünyanın güneşten büyük olamayacağını veya dünyanın güneşin etrafında dönmediğini, güneşin dünyanın etrafında döndüğünü savunmaktadır.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁶ Utku ve Sepehri, s. 14-16.

¹¹⁸⁷ Akgün, 2005, s. 357.

¹¹⁸⁸ Bkz. İsmail Ferid, s. 209-219.

1897 yılında ise Abdullah Cevdet yine Büchner'den bir çeviri yapıp bastırmıştır. *Fünûn ve Felsefe* adını taşıyan bu eser, Büchner'in *Aus Natur und Wissenschaft* adlı eserinin "Bilimler ve Felsefe" başlığını taşıyan bölümüdür. Büchner'in bu kitabı, daha önce çevrilmiş olan *Goril* başlıklı bölümü de içeren kitabıdır.

Bu dönemde önemli bir gelişme, 3.2.2'de anlatılmış olan *İçtihad* dergisinin 1904 yılındaki kuruluşudur. Abdullah Cevdet tarafından kurulmuş olan bu dergiye ilişkin bilgiler yukarıda verilmiş olduğu için burada tekrar edilmeyecektir.

1906 yılında Abdullah Cevdet'in *Fünûn ve Felsefe* adlı eseri genişletilerek yeniden basılmıştır.

1908 yılında, sonra Şeyhülislam makamına da getirilecek olan Musa Kâzım Efendi'nin *Sırât-ı Müstakim*'de materyalizm karşıtı makaleleri yayımlanmıştır. Burada materyalizmin kendisini bilimsel bir gerçek gibi sunduğunu ve kendisi dışındaki görüşlerin de bilim dışı ilan edildiğini ve inkârcılığın da çağdaşlık olarak gösterildiğini yazmaktadır. Aynı yerde çıkan *İsbât-ı Vâcib* başlıklı yazı dizisinde de materyalistlerin görüşlerini özetleyerek başlamakta ve ardından bu görüşlerin dokuz noktada tutarsız olduğunu iddia etmektedir.¹¹⁸⁹ Buradaki eleştirilerine bakılacak olursa bunların geleneksel bir bakış açısıyla kaleme alındıkları anlaşılacaktır. Ayrıca, Musa Kâzım Efendi'nin modern doğa bilimlerine vakıf olmadığı sonucu da çıkarılabilmektedir.

1910 yılında Osmanlı düşünce hayatında materyalist fikirlerin yayılması konusunda büyük bir önem taşıyan *Teceddüd-i İlmî ve Felsefi Kütüphanesi* kurulmuştur.

¹¹⁸⁹ Eliyatkin, s. 57-59.

Bahâ Tevfik ve arkadaşları tarafından kurulmuş olan bu kütüphane, ilerleyen yıllarda çeşitli dergi ve kitaplar yayımlamıştır.

Bu yıl içerisinde Bahâ Tevfik ile Ahmed Nebîl'in birlikte kaleme aldıkları bir eser olan *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak* adlı kitabı yayımlanmıştır. Bu eserde kısa bir ahlak tarihçesi verilip, ahlak kuramları özetlenip eleştirilmiş ve ahlakın kuram değil eylem olduğunu savunulmuştur.¹¹⁹⁰

Aynı yıl içerisinde Fatma Aliye Hanım'ın *Tedkik-i Ecsâm* başlıklı eseri basılmıştır. Bu eserle ilgili belirtilmesi gereken iki konu vardır. Bunlardan birincisi, yazarın bilimsel materyalizmin görüşlerini tarihsel bir perspektifle ele almasıdır. Burada, daha önce de belirtildiği gibi, eserinden yoğun olarak faydalandığı felsefe tarihçisi Paul Janet'in de rolünün olduğu varsayılabilir. İkinci konu ise, Fatma Aliye Hanım'ın eserini kaleme alırken çeşitli Batılı kaynaklardan faydalanmış olmasıdır. Bunlar, Paul Janet'in yanı sıra Leonhard Euler (1707-1783), Elme Marie Caro (1826-1887) ve John William Draper'dir (1811-1882).¹¹⁹¹ Eski ve modern çok sayıda Batılı düşünürün anıldığı bu eserde, Fransız filozof Emile Saisset'ye (1814-1863) de atıflar yer almaktadır.¹¹⁹²

Abdullah Cevdet'in bir başka Büchner çevirisi ise 1911 yılında yayımlanmıştır ve *Fenn-i Ruh* başlığını taşır. Bu eser, *Madde ve Kuvvet*'in ruh, düşünce ve beyin ile ilgili bölümlerini içermektedir. *Fenn-i Ruh*'un yanı sıra 1911 yılında bilimsel materyalizmin savunucuları tarafından çok sayıda önemli yayın yapılmıştır.

¹¹⁹⁰ Demirel, s. 283.

¹¹⁹¹ Demir, 2009, s. 12-17.

¹¹⁹² Fatma Aliye Hanım, *Tedkik-i Ecsâm*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku, Arzu Ekinci, Konya 2009, s. 75.

Bu yayınların başında Bahâ Tevfîk ve Ahmed Nebîl'in birlikte çevirdikleri *Madde ve Kuvvet* gelmektedir. Osmanlı düşünce hayatı üzerinde büyük bir etkisi olduğu bilinen bu eser Bahâ Tevfîk'in *Felsefe Mecmuası*'nın beşinci sayısında yayımlanan bir makalesinde ifade ettiğine göre üç bin adet satılmıştır.¹¹⁹³

Bu çevirinin dikkat çeken bir özelliği ise çevirenlerin yazdıkları önsözdeki bir ifadedir. Bahâ Tevfîk ve Ahmed Nebîl'in imzalarını taşıyan “Bizim Sözlerimiz” başlığı altında şunlar söylenmiştir:

“Madde ve Kuvvet’in okuruna şu hususu şimdiden haber vermek isteriz ki, bu kitapta söz konusu olan din, İslâm dini değil, Hıristiyanlıktır, hatta Hıristiyanlığın tahrif edilmiş şeklidir. Yazar ancak bu mantıksız şekli ele alarak itirazlarını saymış ve hücumlarını yapmıştır. Bundan başka bu itirazların İslâmlığı kapsadığı varsayılsa da cevabını verecek hocalarımız, çok şükür yok değildir.”¹¹⁹⁴

Yazdıkları önsözde yukarıdaki ifadelerin yanı sıra, kitabı harfiyen tercüme ettiklerini ve her türlü sorumluluğun da yazara ait olduğunu belirtmektedirler.¹¹⁹⁵

Bunun yanı sıra, kitabın ön kapağına da çevirmenlerin, ulemanın da yardımıyla mükemmel bir reddiye hazırladıkları belirtilmiştir. Önsözdeki ve kapaktaki bu ifadelerin, *Madde ve Kuvvet*'in çevirisinin yol açacağı tepkilerden kendilerini koruma amacıyla yazılmış olduğu değerlendirilebilir. Nitekim, Bahâ Tevfîk veya Ahmed

¹¹⁹³ Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 352.

¹¹⁹⁴ Büchner, 2012, s. 367.

¹¹⁹⁵ Büchner, 2012, s. 367.

Nebîl'in yayımladıkları böyle bir reddiye bulunmamaktadır.¹¹⁹⁶ Hilmi Ziya Ülken de bu hareketi bir taktik olarak değerlendirmiştir.¹¹⁹⁷

1911 yılında, *Madde ve Kuvvet*'in yayımlanmasından önce yine aynı kişiler tarafından Ernst Haeckel'in bir eseri *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî'at 'Âliminin Dîni* adıyla çevrilmiş ve basılmıştır.¹¹⁹⁸

Bu yıl içerisinde bilimsel materyalistlerin çevirip yayımladıkları diğer eserler ise *Hak Yolu* dergisinde yayımlanan Bahâ Tevfik'in *Mesâ'il-i Muğlaka-i Tabî'at* başlığıyla Ernst Haeckel'den bir çeviri ile Ahmed Nebîl'in, *İnsânın Menşesi – Nesl-i Beşer* başlığıyla Haeckel'den yaptığı bir çeviridir. Bir diğer çeviri ise Memduh Süleyman'ın Eduard von Hartmann'dan yaptığı *Darwinizm* çevirisidir.¹¹⁹⁹

1911 yılında Ernst Haeckel'den başka çeviriler de yapılmıştır. Bunlar Subhi Edhem'in tek sayı çıkan *Tabiat* dergisinde yayımlanmış olan Sadrettin Kasım'ın “Ernst Haeckel'den: Havarik-i Hayat-1” başlığıyla yaptığı çeviri ile A. Rafet imzalı ve “Tarih-i Hilkat-i Tabî'î veya Meslek-i Tekâmülün İzah-ı Fennîsi” başlıklı çevirilerdir.¹²⁰⁰

1911 yılında Bahâ Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî* adıyla bir kitap yayımlamıştır. Üç kısımdan oluşan bu eserin birinci kısmı “Psikoloji ve Ahlaka Dair”¹²⁰¹, ikinci kısmı “Mantığa Dair”¹²⁰² ve üçüncü kısmı “Edebiyata Dair”¹²⁰³

¹¹⁹⁶ Kaynak ve Utku, s. 11.

¹¹⁹⁷ Ülken'den aktaran Kaynak ve Utku, s. 11. Ayrıca bkz. Ülken, 2013, s. 348 (dipnot 287).

¹¹⁹⁸ *Madde ve Kuvvet*'in birinci cildinin başında yer alan “Bizim Sözlerimiz” kısmında, *Vahdet-i Mevcud* başlıklı çeviriden söz edilmektedir. Bkz. Büchner, 2012, s. 367.

¹¹⁹⁹ Bu çevirilere ilişkin bilgiler 3.2.1.'de verildiği için burada tekrarlanmayacaktır.

¹²⁰⁰ Taştan, s. 21.

¹²⁰¹ Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Veli Kılıçarıslan, Konya 2016, s. 142.

başlıklarını taşımaktadır. Eserin girişinde “İlk Sözler” başlığı altında Bahâ Tevfik, Ahmed Nebîl’e hitaben bu eserin “*Avrupa filozoflarının en yeni ve en beğenilmiş teorilerini*” derlediğini, bunlardan bazılarını tam metin olarak çevirdiğini diğer bazılarını ise özetleyerek aldığını belirtmektedir.¹²⁰⁴ Çalışma açısından daha önemli görünen birinci kısımda Fransız psikoterapist Paul Dubois’dan (1848-1918) genişçe yararlanmıştır.¹²⁰⁵ Bu kısmın sonunda ise “Benim Tenkitler Toplumsal” başlığı altında kendi görüşlerini ifade etmiştir.¹²⁰⁶

Aynı yıl içerisinde ayrıca Subhi Edhem’in telif bir eseri olan *Darwinizm* basılmıştır. Kitabın girişinde Subhi Edhem eserin, kendisi Manastır Askerî İdadisi’nde doğa tarihi dersi verirken öğrencilerinin isteği üzerine yazıldığını belirtmektedir.¹²⁰⁷ Subhi Edhem bu eserinde evrim kuramının tarihine, Lamarck ve Comte’a genişçe yer vermektedir.¹²⁰⁸

1911 yılında ise materyalizm karşıtları da bir kitap yayımlamışlardır. Bu eser, Şehbenderzâde’nin *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür* adlı kitabıdır.

1912 yılında, öncesinde de iki kez basılmış olan Abdullah Cevdet’in *Fünûn ve Felsefe* başlıklı çevirisi bir kez daha basılmıştır. Bu baskıda eserin adına *Felsefe*

¹²⁰² Baha Tevfik, 2016, s. 176.

¹²⁰³ Baha Tevfik, 2016, s. 195.

¹²⁰⁴ Baha Tevfik, 2016, s. 141.

¹²⁰⁵ Eserin birinci kısmının başında “Genel Sözler” adı altında buluna bir dipnotta “Bu makaleler Doktor Paul Dubois’dan alınmıştır.” yazmaktadır. Bkz. Baha Tevfik, 2016, s. 142. Bununla birlikte, bu bilginin bütün birinci kısım için mi geçerli olduğu bilinmemektedir.

¹²⁰⁶ Baha Tevfik, 2016, s. 172.

¹²⁰⁷ Atıla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul 2006, s. 208.

¹²⁰⁸ Doğan, s. 217.

Sanihaları ibaresi eklenmiştir. Ayrıca, esere Doğulu ve Batılı birçok düşünür ve filozofun felsefe ve bilime ilişkin ifadeleri ile ayet ve hadislerle zenginleştirilmiştir.

1912 yılında ise, önceki yıl Türkçeye çevrilmiş olan *Madde ve Kuvvet*'e yönelik bir reddiye yayımlanmıştır. *Red ve İsbât* başlığını taşıyan bu eser, kitabın kapağındaki ibarede kendisini “Akşehir Ulemâsından Harputîzâde Hacı Mustafa” olarak tanıtan yazar tarafından kaleme alınmıştır. Harputîzâde, eserini yazdığı sırada *Madde ve Kuvvet*'in ilk iki cildi yayımlanmış, üçüncü cildi ise henüz basılmamıştır.¹²⁰⁹ Bununla birlikte Harputîzâde'nin gerek eserinin giriş kısmında belirttiğine göre, gerekse ele aldığı konular itibariyle -eleştirileri *Madde ve Kuvvet*'in birinci cildinde yer alan konu başlıklarını kapsamaktadır- sadece söz konusu birinci cildi incelediği sonucu çıkmaktadır.¹²¹⁰ Harputîzâde reddiyesinde ayrıca çevirmenlerin de eksiklikleri olduğunu belirterek bunları da eleştirmiştir.¹²¹¹

Harputîzâde, eserini üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısımda, Büchner'in savlarındaki çelişkileri ve temelsizlikleri değerlendirmektedir. İkinci kısımda kendi itirazlarını ve savlarını ileri sürüp materyalistlere cevaplandıramayacaklarını belirttiği sorular sormakta, üçüncü kısımda ise dört konuyu açıklamaktadır. Bunlar İslam'ın son din olması, İslam'ın gelişmeye engel olmayışı, İslam ile güzel ahlakın ayrılmazlığı ve farmasonluğun insanlık ve İslamiyet açısından zararlı oluşudur.¹²¹²

Red ve İsbât adlı eseri yayımlandıktan sonra *Beyânü'l-Hakk* dergisinin 3 Haziran 1912 tarihli nüshasında “Mekâtib-i İdâdiyye Arabî Muallimlerinden ve Dârülfünun

¹²⁰⁹ Kaynak ve Utku, s. 12-13.

¹²¹⁰ Kaynak ve Utku, s. 13. Ayrıca bkz. Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 218.

¹²¹¹ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 228-229.

¹²¹² Kaynak ve Utku, s. 13.

İlâhiyat Şubesi Mezunlarından Mehmed Arif” imzalı bir yazı çıkmıştır. Yazıda eserin yazarına teşekkür edilip eser övülmüş ve özellikle ilim talebelerine tavsiye edilmiştir.¹²¹³

24 Haziran 1912 tarihinde ise Ahmed Nebîl *Yirminci Asırda Zekâ* dergisindeki bir yazıda Harputîzâde ve eserini eleştiren bir yazı kaleme almıştır. Yazının girişinde Ahmed Nebîl, *Madde ve Kuvvet*’in kapağında belirttikleri bir reddiye yazma niyetlerinin hala var olduğunu, fakat eserin kapsamından dolayı bu işi ağırdan aldıklarını ve incelemelerini mümkün mertebe iletmek istediklerini belirtmektedir. Ardından Harputîzâde’nin çevirmenlere yönelik eleştirilerine cevap vermekte ve Harputîzâde’nin fen alanındaki yetersizliğini vurgulamaktadır.¹²¹⁴ Ahmed Nebîl *Red ve İsbât*’ı şu sözlerle değerlendirmektedir:

“Biz kendi hesabımıza Red ve İsbât namındaki kitabı Büchner’e reddiye olmak üzere Avrupa hâkimlerine gösteremeyiz ve arzu ederiz ki Madde ve Kuvvet’e daha esaslı ve daha sağlam reddiyeler husûle gelebilsin de biz göğsümüzü gere gere onları Avrupa lisanlarına tercüme ederek İslâmi kaideler ve görüşlerin yücelik ve büyüklük derecesini bütün âleme gösterelim.”¹²¹⁵

Ahmed Nebîl yazısının sonunda, gelecek sayılarda Harputîzâde’nin Büchner’e verdiği cevapları inceleyip bunların fenle uyuşmadığını göstereceğini söylemektedir.¹²¹⁶

¹²¹³ Mehmed Arif, “Bir Tavsiye-i Mühimme”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 399-400.

¹²¹⁴ Ahmed Nebil, “Bir izah”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 401-404.

¹²¹⁵ Ahmed Nebil, 2014, s. 401-402.

¹²¹⁶ Ahmed Nebil, 2014, s. 404. Bununla birlikte, *Yirminci Asırda Zekâ* dergisinin fihrisinde yapılan incelemede derginin sonraki sayılarında Ahmed Nebîl’in çeşitli başlıklarda yazıları bulunmakla birlikte bu konuda bir yazısına rastlanmamıştır. Bkz. Başaran, s. 157-198.

Ahmed Nebîl'in bu yazısı üzerine *Beyânü'l Hakk*'ın 1 Temmuz 1912 tarihli sayısında Harputîzâde ile bir söyleşi yayımlanmıştır. Burada yazar, Ahmed Nebîl'in eleştirilerine cevap verip görüşlerini savunmaktadır.¹²¹⁷ Aynı dergi, bu tartışmada Ahmed Nebîl'i haksız gören kısa bir yazı ile tutumunu belli etmiştir.¹²¹⁸

Harputîzâde'nin reddiyesinden bir sonraki yıl, yani 1913'te *Felsefe Mecmuası*'nda Haeckel'in *Kâinatın Muammâları*'nın çevirisinin yayımlanmasına başlanmış, ancak ilk iki bölümü yayımlanmıştır. Yayımlanan bu bölümlerin başlıkları sırasıyla “Kâinatın Muammâları Nelerdir?” ve “Vücudumuz Nasıl Teşekkül Eder?”dir. Birinci bölümde XIX. yüzyılda meydana gelen bilimsel gelişmeler; yargı, hükümet, okul, kilise gibi sosyal kurumların doğa bilimlerindeki gelişmelerle uyumlu bir şekilde gelişmediği; antroposentrizm ve antropomorfizm; monist kozmoloji; Du-Bois Reymond'un öne sürdüğü kainatın yedi muamması; düalizm, monizm, materyalizm ve spiritüalizm gibi konular işlenmektedir. İkinci bölümde ise insanın anatomisi ve insanın doğa sınıflandırmasındaki konumu, yani maymunlarla olan akrabalığı üzerinde durulmaktadır.

Aynı yıl içerisinde Subhi Edhem'in *Hayât ve Mevt* adlı telif eseri yayımlanmıştır. Bahâ Tevfik'in bir sunuş yazısıyla başlayan bu eserde canlılığın mahiyeti tartışılmaktadır. Subhi Edhem, burada önce animist görüşleri anlatmış, ardından ise vitalist ve monist görüşleri açıklamıştır. Kendisi ilk iki görüşü eleştirip, üçüncü görüşü benimsemektedir.¹²¹⁹

¹²¹⁷ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi ile Bir Söyleşi, “Red ve İsbat Hakkında Bir İki Söz”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 405-408.

¹²¹⁸ Anonim, “Beyânü'l-Hakk, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s.409.

¹²¹⁹ Remzi Demir ve Tuba Uymaz, “Hayat ve Ölüm Üzerine Bir Deneme: Subhi Edhem Bey'in *Hayât ve Mevt*'i”, Subhi Edhem, *Hayât ve Mevt*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Tuba

Subhi Edhem'in bir diğeri ise 1914 yılında basılmış olan *Lamarckizm* başlığını taşıyan eseridir. Bu eser Subhi Edhem'in *Felsefe Mecmuası*'nda 1913 yılında yayımlanmış olan *Lamarck ve Lamarckizm* başlıklı yazı dizisinden ekleme ve çıkarmaların yapıldığı, yeniden düzenlenmiş şeklidir.¹²²⁰ Subhi Edhem, bu eserinde Lamarck'ın evrim kuramını anlatmakla beraber, yer yer kendi görüşlerini de eklemektedir.¹²²¹

Subhi Edhem'in söz konusu yazı dizisini değerlendiren Atila Doğan, Subhi Edhem'in Lamarck'ı anlatırken materyalist düşünceyi sürekli öne çıkardığını belirtmektedir.¹²²² Subhi Edhem burada Lamarck hakkında da şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Beşeriyeti efsanevi bir akideden, en açık ve sade tabirle edyanın mugalatasından kurtardığı için bu iranın kıymeti cihan değer”.¹²²³ Gerek Atila Doğan'ın değerlendirmesi gerekse Subhi Edhem'in yorumu, kendisinin evrim kuramını sadece bilimsel yönden ele almadığını, aynı zamanda bunun felsefî ve dinî açıdan taşıdığı önemin de tam olarak farkında olduğunu göstermektedir.

Materyalizm Kavgası bağlamında 1913'te Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin *Darülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz* başlıklı bir eseri yayımlanmıştır.

Uymaz ve Ali Utku, Konya 2014, s. 8. Ayrıca bkz. Subhi Edhem, *Hayât ve Mevt*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Tuba Uymaz ve Ali Utku, Konya 2014, s.47-79.

¹²²⁰ Kalaycıoğulları, 2016, s. 12.

¹²²¹ İnan Kalaycıoğulları, “Subhî Edhem ve Lamarckizm”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 269, Kasım 2016, s. 35-36.

¹²²² Doğan, s. 216.

¹²²³ Doğan, s. 216. Bu cümlelerin sadeleştirilmiş şekli şöyledir: “İnsanlığı efsanevi bir inançtan, en açık ve sade ifadesiyle, dinlerin safsatasından kurtardığı için bu görüşün değeri dünyaya bedeldir.” Bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 381.

Bu eserinde Şehbenderzâde, felsefî mesleklerin birçok dala ayrılmakla birlikte XIX. yüzyılda düşünür ve bilim insanları arasında en çok kabul görenlerin kriticizm, pozitivizm ve evrimcilik mesleklerinin olduğunu ifade etmektedir. Filozoflar arasında spiritüalizm ve materyalizmin de yaygın olduğunu, ayrıca Haeckel'in monizmi ile Schopenhauer ve Hartmann'ın bilinçdışı felsefesinin incelenmeye değer olduğunu belirtir. Bu akımları bilimsel fikirler ile ilişkileri bağlamında kısaca değerlendirdikten sonra temel ve nihai fikirler ve elde edilen sonuçlar açısından felsefî öğretilerin dört gruba indirgenebileceğini savunmaktadır. Bu dört meslek ise şunlardır: spiritüalizm, idealizm, materyalizm ve panteizm. Bunların temel savlarını ele aldıktan sonra Şehbenderzâde, hiçbir felsefî mesleğin hatasız ve bütün gerçekleri bir araya getiremediği sonucuna varıp çözüm olarak ise sanayi, iktisat ve geçim gibi işlerde bilim ve tecrübenin ilkelerinin, felsefe ve ahlakta ise çeşitli mesleklerin doğrularının alınmasını öngören bir eklektisizmi savunmaktadır.¹²²⁴

1913 yılında Bahâ Tevfik *Muhtasar Felsefe* adıyla bir kitap daha yayımlamıştır. Liseler için hazırlanmış bir ders kitabı olan bu eser, yazarın belirttiğine göre Avrupa'da okutulan felsefeye giriş kitaplarına ve son bilimsel gelişmelere göre kaleme alınmıştır.¹²²⁵

Bu yıllarda yayımlanan başka bir eser ise toplam üç kitaptan oluşan Celâl Nuri'nin *Târîh-i İstikbâl*'idir. Eserin ilk cildi olan *Mesâil-i Fikriyye*'de felsefî görüşler ortaya konmuştur. Celâl Nuri, burada spekülâtif felsefenin sona erdiğini ve artık zan ve hayallere dayanan görüşlerin yok olmakta olduğunu savunmaktadır.¹²²⁶ Celâl Nuri bu

¹²²⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahrmanoğlu ve Ali Utku, Konya 2016, s. 145-150.

¹²²⁵ Bağcı, s. 153.

¹²²⁶ Duymaz, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

eserinde varlık, ruh, bilginin kaynağı gibi çeşitli konularda görüşlerini Büchner'e dayanarak açıklamanın yanı sıra, İslamiyet ile ilgili görüşlerini de ileri sürmektedir.¹²²⁷

Celâl Nuri, İslâm'ın gelişmeye açık, evrimci bir yapıda olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda ise eski dinî hükümlerin kaldırılmasını, İslâm'ın bilim ve teknolojinin gelişmesine paralel gelişmesi gerektiğini söylemektedir.¹²²⁸ Yazar, burada İslâm ile materyalizmin uyumlu olduğunu savunmaktadır.

Celâl Nuri, İslâm dininin hak, doğru ve mükemmel olduğunu, bundan dolayı da bilimsel olarak doğruluğu kesin olan her şeyin İslâm'a uygun olduğunu, yanlış olan şeylerin ise hakkında hüküm olsa da şeriata aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda, bilim açısından doğru olan her şey İslâm'dır. Eğer İslâm, maddî ve pozitif gerçekler dışında bir şey içeriyor olsaydı, bâtıl olurdu ki bu imkânsızdır. İslâm'ın bu bilimsel ve evrimci yönünü göz önüne alan Celâl Nuri, İslâm'ın çağa uygun yeni akaidinin, yeni fikhinin ve yeni tefsirinin yapılmasını gerekli görmüştür.¹²²⁹

Şehbenderzâde ise 1914 yılında Celâl Nuri'nin eserinin birinci cildini eleştirdiği bir kitap yayımlamıştır. *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* başlıklı bu kitabında Şehbenderzâde, hem materyalist görüşleri eleştirmekte hem de İslamiyet'in materyalizm ile uyumlu olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.

Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti'nde yer alan materyalizm karşıtı argümanlara bakıldığında, Şehbenderzâde'nin Büchner'in madde ve kuvvet görüşlerine karşı dönemin doğa bilimlerinden de faydalanma yoluna gittiği

¹²²⁷ Bkz. Akgün, 2005, s. 282-299.

¹²²⁸ Bolay, s. 107.

¹²²⁹ Bolay, s. 108.

görülmektedir. Bu bağlamda Leipzig Üniversitesi'nden Wilhelm Ostwald'ın (1853-1932) enerji ile ilgili görüşlerine¹²³⁰ ve entropi ilkesine¹²³¹ değinmektedir.

1914 yılında ayrıca Bahâ Tevfik'in son kitabı olan *Felsefe-i Fert* yayımlanmıştır. Toplamda üç bölüm ve 15 makaleden oluşan eserin ilk bölümünde Osmanlı toplumunun sosyal yapısı Durkheimci ve Demolinsçi bir açıdan incelenmektedir. Yazar, burada sorunun toplumdan ziyade, toplumu oluşturan bireyde olduğu görüşünü savunmaktadır. İkinci bölümde bireydeki sorun üzerinde durmakta, üçüncü ve son bölümde ise sosyal sorunlara çözüm yolları aramaktadır.¹²³² Bu eserde Bahâ Tevfik'in milliyetçilik, anarşizm ve sosyalizm gibi konulardaki görüşleri yer almaktadır.¹²³³

Felsefe-i Fert'te bu çalışma kapsamında önem taşıyan iki konu vardır. Bunlardan bir tanesi, Bahâ Tevfik'in topluma bakışı ile ilgilidir. Bahâ Tevfik, insanlığın mutluluğunu ve kurtuluşunu toplumcu kurallarda değil, bireyci anlayışlarda görmektedir. Bu bağlamda, Bahâ Tevfik, gerçek özgürlüğün iktidarlar aracılığıyla getirilemeyeceğini, ancak bireylerin eğitim ve kültürlerinin gelişmesiyle sağlanabileceğini savunmaktadır.¹²³⁴

Diğer konu ise, kitaptaki sekizinci makalede yer almaktadır. *Mesail-i Felsefe – Bizde Felsefe* başlığını taşıyan bu makalede, Bahâ Tevfik, önce felsefenin tanımını yapmakta, ardından ise Osmanlı'daki felsefî fikirleri incelemektedir. Sonrasında, Antik Yunan'dan itibaren Batı felsefesini serimlemektedir. Burada Büchner, Lange, Haeckel,

¹²³⁰ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012, s. 150.

¹²³¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 157.

¹²³² Bağcı, s. 156-157.

¹²³³ Bu konu 3.5.'te inceleneceği için burada üzerinde durulmayacaktır.

¹²³⁴ Bağcı, s. 158. Bahâ Tevfik'in, daha önce de değinilmiş olan sade dil anlayışı bu bağlamda değerlendirilebilir.

Nietzsche gibi düşünürlerden övgüyle söz etmektedir. Makalesinde ayrıca, Batı felsefesini Osmanlı'ya aktaranlara da değinmiş, bunlar arasında ise Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'yi de anmıştır. Onu sert bir şekilde eleştirmiş ve gençlerin beyinlerini permasallarıyla doldurmaya çalıştığını söylemiştir. Bahâ Tevfik, Şehbenderzâde'nin eklektisizmi savunmaya çalıştığını fakat başarılı olamadığını ifade etmiştir.¹²³⁵

Başka bir materyalizm reddiyesi ise Halid Edip'in 1915 ya da 1918 yılında yayımlanmış olan *Maddîyyûna Reddiye* başlığını taşıyan 13 sayfalık şiir tarzında kaleme alınmış eseridir. Halid Edip'in bu eserindeki görüşleri Mehmet Akgün özetlemektedir. Özete dayanarak yapılacak değerlendirmede Halid Edip'in İslam'ın madde ve kuvvet, yaratılış konularında geleneksel iddialarını ileri sürmekte ve materyalistlere karşı polemikçi bir üslup kullanmakta olduğu ifade edilebilir.¹²³⁶

Osmanlı'da, yukarıda da gösterildiği gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlamış olan Materyalizm Kavgası, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı sonrasında ortadan kalkması ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla son bulmamıştır. Bununla birlikte, Cumhuriyet'in ilk yıllarında bilimsel materyalizmi savunan eserler pek görünmezken, reddiyelerin yayımlanması sürmüştür. Bunun nedenleri üzerinde Dördüncü Bölüm'de durulmuştur.

Cumhuriyet döneminde yayımlanan reddiyelerden bir tanesi Mehmet Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülâ – İsbat-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* adlı eseridir. Günaltay bu eserinde doğa bilimleri maskesi ile kutsal değerlere saldıranların var olduğunu, oysa fenciler ile dindarlar arasındaki mücadelenin anlamsız olduğunu savunmaktadır. Ona

¹²³⁵ Bağcı, s. 163-165.

¹²³⁶ Akgün, 2014, s. 80-84.

göre, sorun fizik ile fizik ötesinin sınırlarının ve yöntemlerinin karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Sınırlar ile yöntemler belirlenecek olursa bilim-felsefe ya da bilim-din çatışması yaşanmaz, bilim adına dine saldıranlar ile İslam adına bilime saldıranlar ise cehaletlerini göstermiş olurlar, demektir.¹²³⁷ Günaltay, bu eserinde ayrıca materyalizmin tanrı ve ruh ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir. Ruh konusunda ise Antik Yunan filozoflarından İslam filozoflarına ve modern Batı düşünürlerine kadar çeşitli filozofların görüşlerini değerlendirmektedir.¹²³⁸

Materyalizm karşıtı diğer bir eser İsmail Hakkı İzmirli'nin 1923 ve 1924 yıllarında iki cilt olarak yayımlanan *Yeni İlm-i Kelam* başlığını taşımaktadır.

Bu eser, Şerriye ve Evkaf Vekâleti Telîfât ve Tedkikat-ı İslâmiyye Heyeti'nin isteği üzerine kaleme alınmıştır.¹²³⁹ Klasik Kelam, Osmanlı'nın son döneminde yaygınlaşan materyalizm, pozitivism, Darwinizm, panteizm gibi felsefi akımların argümanlarını ele almadığından dolayı bu akımlara karşı İslamî görüşleri akıl temelinde savunma amaçlı böyle bir ihtiyaç hissedilmiştir.¹²⁴⁰

Bu bağlamda kaleme alınmış olan *Yeni İlm-i Kelam*'da İsmail Hakkı, Allah'ın varlığının kanıtlanması için klasik kelâmı kullanan evrenin yaratılışı ve bu bağlamda

¹²³⁷ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, Hazırlayan: Nuri Çolak, İstanbul 1994, s. 7-9. Bu görüş, Almanya'daki Materyalizm Kavgası'nda materyalizm karşıtı bir konumda bulunan Rudolph Wagner'in çifte muhasebe görüşüyle hemen hemen aynıdır.

¹²³⁸ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, Hazırlayan: Nuri Çolak, İstanbul 1994.

¹²³⁹ M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelam>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹²⁴⁰ Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelam'ı Yenileme Çalışmaları I", *Dini Araştırmalar*, Cilt 16 Sayı 42, s. 15. Çetin'e göre XIX. yüzyılda başlamış olan kelam ilmine yönelik ıslahat çalışmaları günümüzde halen sürmektedir. Bu süreçte kelam merkezli ve Kur'an'a dayanan bir dünya görüşü ortaya koymanın yolları aranmıştır. Osmanlı döneminde bu kapsamda çalışmalar yapan alimler arasında Abdüllatif Harputî (1842-1914), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi (1858-1920), İsmail Hakkı İzmirli (1869- 1946), Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) gibi isimler bulunmaktadır. Bkz. Çetin, s. 11.

arazların değişmesi yerine doğa kanunları, deneysel yöntem gibi deliller kullanılmasını savunmaktadır. Yazara göre, bu yapılmadığı takdirde bilim çevrelerinde İslâm'ın yayılması zorlaşacaktır. Ona göre, geçen yüzyıllarda İslamiyet'in etkisinin azalmasının nedeni bunun yapılmaması olmuştur. İsmail Hakkı'ya göre, henüz aktarılma aşamasında olan yeni felsefenin geleneksel yapıya karşıt bir konuma yönelmemesi için uğraşılmalıdır. Bu bağlamda modern aklı yorumların naklî ilkelerle çatışması önlenmelidir. Bu süreçte ise modern düşüncenin bazı yönleri gerektiği takdirde reddedilmelidir.¹²⁴¹

İsmail Hakkı, Batı felsefesiyle gerekli olduğu kadar ilişki kurulmasını savunmakta ve İslâm'a ters düşmeyen görüşlerinin alınmasında bir sakınca görmemektedir. Yeni kelâmda skolastik zihniyetten kurutularak yeni mantık kullanılmalı, felsefî konuların sonuçlarına yer verilmeli fakat sonuç elde edilemeyen tartışmalara da girilmemelidir.¹²⁴²

İsmail Hakkı, söz konusu eserinin birinci bölümünde Allah'ın varlığı konusunu ele almaktadır. Burada geleneksel İslâmî delillerle birlikte modern felsefenin karşı delillerini de göz önünde bulundurmaktadır. Karşı delilleri incelerken bunların dayandıkları felsefî öğretileri de değerlendiren İsmail Hakkı sonrasında bunları cevaplandırmaktadır. Eserde Batı filozoflarına ve düşünürlerin yanı sıra doğa bilimlerindeki güncel gelişmelere de atıflar yer almaktadır.¹²⁴³

¹²⁴¹ Özerverlı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelem>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹²⁴² Özerverlı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelem>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹²⁴³ Özerverlı, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelem>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Cumhuriyet'in erken döneminde yayımlanan bir diğer reddiye ise Mehmet Emin Feyzi'nin *İlim ve İrade* başlığını taşıyan ve 1927 yılında basılmış olan eseridir. Eserin altbaşlığında “*Maddiyyûn Mezhebinin Reddini Muhtevidir*” yazmaktadır.

Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine karşı kaleme alınmış olan bu eserin yazılmasında, Mehmet Emin Feyzi, Şehbenderzâde'nin *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti* adlı eserinden faydalanmıştır.¹²⁴⁴ Mehmet Emin Feyzi'nin eserinin adının da bir anlamı bulunmaktadır. O, materyalistlerin, evrenin “madde ve maddenin zorunlu nitelikleri olan çekim, itim, ısı, elektrik gibi kuvvetler vasıtasıyla hâsıl”¹²⁴⁵ olduğu görüşüne karşı evrenin, ilim ve iradeye sahip bir yaratıcı kudretin eseri olduğunu savunmuştur.¹²⁴⁶ Bu bağlamda materyalistlerin madde ve kuvvetine karşı ilim ve iradeyi koymaktadır.

Mehmet Emin Feyzi, eserinde Büchner'in madde ve kuvvet, evrenin ve doğanın oluşumu, ruh-beden ilişkisi gibi konulardaki iddialarına cevap vermektedir. Ayrıca Darwin, Lamarck ve Weissmann'ın evrim anlayışlarına değinip bunları eleştirmektedir.¹²⁴⁷

Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine karşı kaleme alınmış olan bu eserde çeşitli Batılı düşünürlerin de görüşlerine atıflar bulunmaktadır.¹²⁴⁸

¹²⁴⁴ Utku ve Köroğlu, s. 18-19.

¹²⁴⁵ Emin Feyzi, *İlim ve İrade*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Uğur Köroğlu, Konya 2012, s. 108.

¹²⁴⁶ Utku ve Köroğlu, s. 20. Ayrıca bkz. Emin Feyzi, s. 107-108.

¹²⁴⁷ Akgün, 2014, s. 87-102.

¹²⁴⁸ Bunlar arasında Prof. Sanson ve *Hayvanların Islah Usulleri* adlı eserine de atıf bulunmaktadır. Bkz. Emin Feyzi, s. 142. Bu kişi muhtemelen 1826 ile 1902 yılları arasında yaşamış olan Fransız kökenli, André Sanson isimli bir zooteknik profesörü veterinerdir.

Mehmet Emin Feyzi, bu eserinde bir yandan bilimsel materyalizm ile modern bilim arasında bir çelişki olduğunu göstermeye çalışırken aynı zamanda bilimin verilerinin dini desteklemekte olduğunu savunmaktadır.¹²⁴⁹ Emin Feyzi, daha da ileriye giderek modern bilimin bulgularının Kur'ân'dan ve diğer dinî kaynaklardan çıkarılabileceğini de ileri sürmektedir.¹²⁵⁰

Cumhuriyet'in erken döneminde bilimsel materyalist görüşler yaymaya devam eden Osmanlı materyalistleri Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı'dır.

Kılıçzâde Hakkı, hayatı anlatılırken de belirtildiği gibi 1924 yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün isteği üzerine *Hür Fikir* gazetesini kurmuş ve Meslier, Dozy, Büchner, Vogt ve Haeckel gibi materyalist görüşe sahip isimlerin bazı İslam filozoflarının görüşleriyle uyumlu olduğunu göstererek bu görüşlerin yayılması için uğraşmıştır.

Abdullah Cevdet 1928 yılında Jean Meslier'in (1664-1733) eserini *Akl-ı Selim* olarak Türkçeye çevirmiş ve eser Arap harfleriyle basılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'e de sunulmuş olan bu çeviri, 1929 yılında Latin harfleriyle Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.¹²⁵¹

Materyalizm Kavgası kapsamında ele alınması gereken son düşünür ise *Maddiyyun Mezhebi'nin İzmihlâli*¹²⁵² adlı eserin yazarı İsmail Fennî Ertuğrul'dur.

¹²⁴⁹ Utku ve Köroğlu, s. 21.

¹²⁵⁰ Utku ve Köroğlu, s. 21.

¹²⁵¹ Jean Meslier, *Sağduyu*, Çeviren: Abdullah Cevdet, İstanbul 2010, s. 27.

¹²⁵² Bu çalışmada adı geçen eserin 1996 yılında *Materyalizmin İflâsı ve İslâm* adıyla iki cilt halinde basılmış sadeleştirilmiş nüshası kullanılmıştır. İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren Abdülhalim Kılıçsoy, 2 Cilt, İstanbul 1996.

İsmail Fennî, bu eseri yazma sebebine eserin girişinde değinmektedir. Gençliğinde bir-iki arkadaşının Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini okuduktan sonra dinî inançlarından şüpheye düştüklerini anlattıklarını söylemektedir. Bunun üzerine eseri birkaç kez okuduğunu fakat "akl-ı selim sahibi bir müslümana itikadını bozduracak derecede bir kuvveti hâiz" bulamadığını belirtmektedir. Bunun nedeni ise İsmail Fennî'ye göre, Büchner'in burada bazı varsayımları ve imkânsız kuramları bilimsel gerçekmiş gibi sunması ve birkaç bâtil fikir ileri sürmesidir. Bu görüşünün Avrupa'nın ünlü bazı düşünürlerinin¹²⁵³ yayımlanan değerlendirmeleriyle güçlendiğini belirtmektedir. Bu eseri ise kendi düşüncelerinin başkalarına da faydalı olması ve daha mükemmel eserler kaleme alınmasını teşvik etmek amacıyla yazmıştır.¹²⁵⁴

İsmail Fennî'nin söz konusu eseri incelendiğinde burada geleneksel kelâmî argümanlarla eserlerin yanı sıra çok sayıda Batılı düşünüre de atıfların yer aldığı görülecektir. Örneğin, eserin birinci bölümünü oluşturan İsbât-ı Vâcib konusunda, yazar, önce kelâmî delilleri, ardından ise Fransız kaynaklarındaki delilleri anlatmaktadır. Burada Leibniz, Descartes gibi düşünürlerin görüşlerini de anlatmaktadır.

Eserin beşinci bölümü doğrudan Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserine ayrılmıştır. İsmail Fennî burada, *Madde ve Kuvvet*'teki her bir bölümü tek tek ele almaktadır. Önce Büchner'in görüşlerini veren İsmail Fennî, ardından buradaki iddialara cevap vermektedir. Yazar, cevaplarında bir yandan, başta eserini de çevirdiği

¹²⁵³ Bu Avrupa'lı düşünürler, eserlerini de çevirdiği Paul Janet ve Oliver Lodge olabilir.

¹²⁵⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996a, s. 11.

Oliver Lodge ve Paul Janet gibi Batılı düşünür ve bilim adamlarından faydalanmakta diğer yandan ise dinî kaynaklara başvurmaktadır.¹²⁵⁵

Bu eserle birlikte Osmanlı düşünce hayatına XIX. yüzyılın yaklaşık son çeyreğinden itibaren damgasını vurmuş olan Materyalizm Kavgası'nın bittiği kabul edilebilir. Fakat bu, Türk düşünce hayatında bundan sonra materyalist, ateist veya evrimci fikirlerin ileri sürülmediği ya da bu düşüncelere karşı tepkilerin ve karşı çıkışların var olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak sonraki dönemde, hatta günümüzde de devam eden bu süreçte, Büchnerci bilimsel materyalizm artık başrolü oynamamaktadır. Materyalizm Kavgası'nın son bulduğu görüşü bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte, Materyalizm Kavgası'nın 1950'li yıllarda da yankıları sürmüştür. Örneğin, 1956 gibi oldukça geç bir tarihte Cemaleddin Efgani'nin Arapçası 1886 yılında Beyrut'ta yayımlanmış olan *er-Red 'ale'd-dehriyyîn*¹²⁵⁶ başlıklı eseri de Türkçeye *Tabiatçılığa Red* adıyla çevrilip basılmıştır.

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'na ilişkin üzerinde durulması gereken ilginç bir konu ise bu kavganın edebiyat alanında yansımış olmasıdır. Bu yansıma, hayâliyyûn-hakîkiyyûn tartışmasından farklı olarak materyalist görüşlerin edebiyat alanına uygulanması sonucu değil, materyalist görüşlerin şiirler aracılığıyla işlenmesinin bir sonucudur.

¹²⁵⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 325-542.

¹²⁵⁶ Eserin aslı Farsça kaleme alınmış olan *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçeriyân*, 1881 yılında Haydarabad-Dekken'de basılmıştır. Bkz. Hayreddin Karaman, "Efgani Cemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/efgani-cemaleddin>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Kavga, Tevfik Fikret'in 1905 yılında *Tarih-i Kadim*¹²⁵⁷ isimli şiirinin yayımlanmasıyla başlamıştır. Tevfik Fikret bu şiirinde Feurbachçı bir tarzda din karşıtlığı yapmıştır. Bilim ve felsefe konularında derinlemesine bir birikime sahip olmasa da Tevfik Fikret, bilime aşırı bir güven duymuş ve materyalist, nihilist ve pozitivist görüşler benimsemiştir.¹²⁵⁸

Tevfik Fikret'in bu şiiri birçok lehte ve aleyhte tepkiye yol açmıştır. En önemlilerinden biri ise Mehmet Akif'in *Süleyman Kürsüsünde* şiiridir. Tevfik Fikret buna karşı *Tarih-i Kadim'e Zeyl*¹²⁵⁹ adlı şiiriyle cevap vermiştir.¹²⁶⁰

Tevfik Fikret'e başka bir tepki ise 1927 yılında gelmiştir. *Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb* altbaşlıklı ve *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?* başlığını taşıyan ve Mehmet Ali Aynî tarafından kaleme alınmış olan bu eser, yazarının eserin başında belirttiği üzere, Tevfik Fikret'i okuyan gençlerin ruhen zehirlendikleri gerekçesiyle kendisinden böyle bir reddiye yazması rica edilmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır.¹²⁶¹

Materyalizm Kavgası içerisinde değinilmesi gereken bir tartışma da Bahâ Tevfik ile Ali Kemal arasında geçmiştir. Bu tartışma aslında bilimsel materyalizmle ilgili değildir, fakat tartışma esnasında *Madde ve Kuvvet*'e de değinildiği için burada kısaca anlatılacaktır.

¹²⁵⁷ Şiirin bütünü ve yayımlanma tarihi için bkz. Orhan Karaveli, *Tevfik Fikret ve Halûk Gerçeği*, İstanbul 2007, s. 221-226.

¹²⁵⁸ Bolay, s. 13-14.

¹²⁵⁹ 1914 yılında yayımlanmış olan bu şiirin tümü için bkz. Karaveli, s. 242-244.

¹²⁶⁰ Fikret-Akif kavgasının ayrıntıları için bkz. Bolay, s. 12-24.

¹²⁶¹ Mehmet Ali Aynî, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Ali Utku ve Abamüslim Akdemir, Konya 2014, s. 87-89.

Söz konusu tartışma, yer yer oldukça sert bir şekil alabilen Bahâ Tevfik'in eleştirel üslubu¹²⁶² ile Ali Kemal Bey'in kaleme almış olduğu *İlm-i Ahlâk* adlı kitabını *Felsefe Mecmuası*'nın dördüncü sayısında sert bir dille eleştirmesiyle başlamıştır. Bahâ Tevfik, yazarın Arapça ve Fransızca kaynaklardan yararlandığını fakat Arapçada yeni bir fikir ya da teorinin mümkün olmadığını, Fransızcadan ise eskimiş görüşleri aldığını söylemektedir. Bunlar arasında Paul Janet¹²⁶³ ile Etiénne de Laoutiere isimlerini vermektedir. Bahâ Tevfik makalesinde hem kitabın içeriğini hem de Ali Kemal'i eleştirmiştir.¹²⁶⁴

Felsefe Mecmuası'nın beşinci sayısında ise Ali Kemal'in *İkdam Gazetesi*'nde Bahâ Tevfik'e verdiği cevaba karşılık vermiştir. Bahâ Tevfik'in bu yazısından, Ali Kemal'in Bahâ Tevfik'e *Madde ve Kuvvet* çevirisi üzerinden saldırdığı anlaşılmaktadır. Aktarıldığına göre, Ali Kemal, *Madde ve Kuvvet*'in bilimsel gelişmelerle uyumlu olmadığını söylemiştir. Makale, Bahâ Tevfik'in Büchner'e karşı yapılan bazı eleştirilere verdiği cevap ile devam etmektedir. Burada Friedrich Albert Lange'nin *Maddiye Felsefesi Tarihi*'ne de değinilmektedir.¹²⁶⁵

Doğrudan Almanya kökenli bilimsel materyalizm ile ilişkili olmamakla birlikte Materyalizm Kavgası kapsamında değinilmesi faydalı olacak bazı çeviri ve telif eserler bulunmaktadır.

¹²⁶² Öztöp, s. 8.

¹²⁶³ Fatma Âliye Hanım'ın bilimsel materyalizme yönelik eleştirisinde başvurduğu Fransız filozoflardan. Bahâ Tevfik burada Paul Janet hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Paul Janet adındaki cahil ve dindar filozofun hiçbir bilimsel hakikat ile uyuşmayan boş kitapları..." Bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 334.

¹²⁶⁴ Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 333-339.

¹²⁶⁵ Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 349-352.

Bunlardan ilki, John William Draper'in 1875 yılında basılmış olan *History of Conflict Between Science and Religion* (Bilim ile Din Arasındaki Çatışmanın Tarihi) başlıklı eserinin Ahmed Midhat Efendi tarafından *Nizâ'-i 'İlm u Dîn* adıyla yapılan çevirisidir. Bu çeviri dört cilt halinde 1895-1900 yılları arasında yayımlanmıştır.

Başka bir çeviri, 1908 yılında Türkçeye çevrilip basılan Reinhart Dozy'nin *Essai Sur l'histoire de l'İslâmisme* adlı eseridir. Abdullah Cevdet tarafından tercüme edilen bu kitap *Târîh-i İslâmiyet* adıyla basılmıştır. Bu eserin yayımlanmasından sonra gazete ve dergiler aracılığıyla hem esere hem de çevirmene yönelik çok sayıda eleştiri ve reddiye çıkmıştır. Ayrıca buna ilişkin kitaplar da basılmıştır. Bunlardan biri İsmail Fennî'nin 1928 yılında yayımlanmış olan *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*'udur. Bir diğeri ise Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin ilki 1910, ikincisi ise 1911 yılında basılan *Târîh-i İslâm* adlı iki ciltlik yapıtıdır.

Yazar, eserin giriş kısmının ikinci bölümünde çeşitli felsefî akımları tanımlamaktadır. Bunun sebebi ise, farklı felsefî akımların ya da mesleklerin dinlere bakışlarının farklı olmasındandır. Şehbenderzâde'ye göre, bir eserin din hakkındaki görüşlerini incelemeyen önce yazarın hangi felsefî meslekten olduğunu bilmek gerekir. Şehbenderzâde, burada rasyonalistleri, idealistleri, sensüalistleri, eleştiri felsefesi ve şüpheciliği, pozitivism ve evrim felsefesini, materyalizm ve materyalist monizmi, panteistleri ve spiritüalistleri, deistleri, bilimin salahiyeti ve felsefenin salahiyeti'ni tanımlamaktadır.¹²⁶⁶ “Din” başlıklı üçüncü bölümde dinin tarifi ve gerekliliği gibi konular ele alınmaktadır. Dördüncü bölüm “Dinsizlik ve Sonuçları” başlığını

¹²⁶⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 158-163. Burada dikkat çeken bir nokta Şehbenderzâde'nin pozitivism ile evrim felsefesini bir arada değerlendirmesidir. Pozitivizmin fenomenlerin ve var olanların dışına çıkmamak ve tecrübeye dayanan kesinliklerin dışındakileri felsefeden çıkarmak gibi bir hedefinin bulunduğunu, fakat birçok ilkesinin bununla çeliştiğini ifade etmektedir. Evrim felsefesiyle ise çok az farkı olduğunu, her ikisinin de maneviyatı dışladığını söylemektedir. Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 160-161.

taşımaktadır. Sonrasında ise dinlerin tasniflerini, Hıristiyanlık ve İslam'ı eleştirenleri ve bunların görüşlerini ele almaktadır.¹²⁶⁷

1912 yılında ise Bahâ Tevfik, Ahmed Nebîl ve Memduh Süleyman ile birlikte *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi* adlı bir eser yayımlamışlardır. Burada Nietzsche'nin görüşlerini özetleyip tanıtmışlar, fakat yazarlar bazı fikirlerine katılmakla birlikte metafizik görüşlerine şüpheyile bakmışlar ve bilimsel materyalizme sadık kalmışlardır.¹²⁶⁸ Nietzsche'nin Osmanlı materyalistleri, özellikle de Bahâ Tevfik açısından önemi, gelişmeye engel olarak değerlendirdikleri kültürel değerleri yıkmaya ve yerine yenisini kurma girişimi bağlamındadır.¹²⁶⁹

Üç yazar tarafından ortak yazıldığı anlaşılan bu kitabın kapağında Höffding, Emile Faguet ve Henri Lichtenberger'in eleştirel yazılarından faydalandığı belirtilmektedir.¹²⁷⁰ Eserin başında Gayret Kütüphanesi sahibi Garbis Fikri imzasıyla kaleme alınmış olan "Yayıncının İfadesi"nde bu eserin önemli filozofların yer alacağı ve toplamda yirmi cilde ulaşması planlanan bir dizi olduğu belirtilmektedir. Bu dizide yer alması planlanan isimler arasında Nietzsche'nin ardından Max Nordau sonra Spencer, Büchner, Ernst Haeckel, Lange ve Darwin'in yer alacağı belirtilmektedir. Burada ayrıca yazarlardan bahsedilirken bunların kurucuları oldukları Felsefe Mektebi'nin de yakında açılacağından söz edilmektedir.¹²⁷¹

¹²⁶⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 164-219.

¹²⁶⁸ Ülken, 2013, s. 152.

¹²⁶⁹ Ali Utku ve M. Abdullah Arslan, "Nietzsche'nin Osmanlı Okurları: Göçebe Düşünür İstanbul Kapılarında", Ahmet Nebil, Baha Tevfik, Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve M. Abdullah Arslan, Konya 2013, s. 34. Bu esere, doğrudan bilimsel materyalizm ile ilişkisi bulunmadığından 3.4. başlığı altında tekrar değinilmeyecektir.

¹²⁷⁰ Kitabın kapağında yer alan ifadeye göre ise bu dizi *Meşhurlar Dizisi* adını almakta, bu kitap ise dizinin 1 numaralı kitabıdır. Bkz. Ahmet Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, Konya 2013, s. 119.

¹²⁷¹ Ahmet Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, s. 121.

Doğrudan Materyalizm Kavgası içerisinde yer almasa da, dolaylı yoldan bir etki de bulunmuş bir eser de, Subhi Edhem'in 1919 yılında basılmış olan *Bergson ve Felsefesi* başlığını taşımaktadır. Subhi Edhem burada Bergson'un eser ve görüşlerini tanıtmıştır.

Subhi Edhem, Bergson'un sistemini derleme olarak niteleyerek eleştirmiş, ayrıca bilimsel temellerden uzak düşünceler savunan metafizikçi olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁷² Subhi Edhem'in bu çalışması, daha önce de belirtildiği gibi, Mehmet Ali Aynî tarafından da eleştirilmiştir. Buradaki eleştiriler eserin içeriğinden ziyade çeviriye ilişkindir.

Bu eserin önemi, Bergson'un fikirlerinin Osmanlı düşünce hayatında tanınmasına katkıda bulunmuş olmasıdır. Materyalizm karşıtları incelenirken de belirtildiği gibi, Mustafa Şekip Tunç¹²⁷³ gibi bazı materyalizm karşıtları Bergson'un felsefesine dayanarak materyalizmi eleştirmişlerdir.

3.4.2. Kavga Konuları

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın seyri özetlendikten sonra bu kavgada üzerinde durulan konulara kısaca bakılacaktır.

Burada belirtilmesi gereken birkaç nokta vardır. Bunlardan bir tanesi, gerek materyalizm taraftarlarının gerekse karşıtlarının görüşlerini aşağıdaki şekliyle konu

¹²⁷² Levent Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, Temmuz 1998, s. 63.

¹²⁷³ Mustafa Şekip Tunç, bilimsel materyalizme Bergsoncu bir plüralist anlayış üzerinden karşı çıkmıştır.

ayrımına dayanmadan açıklamış olmalarıdır. Burada böyle bir yola gidilmesinin nedeni ise tartışmaları daha anlaşılır kılmaktır.

İkinci bir nokta da, gerek bilimsel materyalizm lehinde gerekse karşısında yer alan her bir düşünürün bütün konular hakkında fikir ileri sürmemiş olduğudur.

Diğer bir konu ise Alman materyalistlerden etkilenmiş olan Osmanlı bilimsel materyalistlerin görüşlerini çeviriler aracılığıyla da savunmuş olmalarıdır. Örneğin, Abdullah Cevdet ve Bahâ Tevfik gibi, Ludwig Büchner'den çeviriler yapmış olan düşünürlerin, aktardıkları görüşleri benimsemiş oldukları düşünülebilir. Zaten telif eserlerinde öne sürdükleri fikirler de esasta Alman materyalistlerin görüşleriyle uyumludur.

Bazı Osmanlı materyalistlerinin ise, başta dine karşı tutumlarında Alman materyalistlerinden farklı bir görüşe sahip oldukları görülmektedir. Örneğin, aşağıda ilgili başlık altında daha ayrıntılı anlatılacağı gibi, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri, materyalist görüşlerin yayılmasında dinî de kullanmak istemişlerdir.

Osmanlı'daki materyalizm karşıtlarının bir kısmının ise Osmanlı materyalistleri yerine doğrudan Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine cevap niteliğinde eserler kaleme aldıkları da unutulmamalıdır.

Çalışmanın bu kısmında amaç, çeşitli kavga konularına ilişkin bütün tartışmaları tüm yönleriyle ortaya çıkarmak değil, tarafları ve seyri önceki kısımlarda incelenmiş olan Materyalizm Kavgası'nın içeriğine kısaca değinmektir. Bundan dolayı, her bir kavga konusu için ileri sürülmüş bütün fikirlere veya görüşünü söylemiş bütün

düşünörlere değinilmeyecektir. Böyle bir çaba hem kişi ve eser sayısının fazlalığından dolayı hem de bu çalışmanın sınırları nedeniyle mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda, materyalizm karşıtlarının felsefi görüşleri üzerinde de durulmayacak, sadece materyalistlerin iddialarına verdikleri cevaplar değerlendirilecektir.

Gereksiz bir tekrarı önlemek amacıyla, bilimsel materyalistlerin çevirdikleri eserlerde yer alan görüşler anlatılmayacaktır. Bunlar zaten çalışmanın Birinci Bölümü'nde incelenmiş olduğundan sadece kısaca hatırlatılacaktır.

Ayrıca, Osmanlı materyalistlerinin de savları büyük ölçüde eserlerini çevirdikleri başta Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel olmak üzere Alman bilimsel materyalistlerinin görüşleriyle örtüştüğü için onlara da sadece kısaca değinilecektir.

Bilimsel materyalizm karşıtlarının görüşlerine ise konuyu ele aldıkları çerçeveyi göstermek üzere örnekler üzerinden incelenecektir.

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nda ele alınan konulara geçmeden önce, materyalizm karşıtlarının, materyalist felsefeye ilişkin bazı görüşlerine bakmakta fayda vardır. Burada ele alınacak olan iddialar felsefi veya bilimsel bir düzlemdeki iddialar değil, daha ziyade hakaret ve iftira kapsamında sayılabilecek olan iddia ve değerlendirmelerdir.

Buna örnek olarak Ahmed Midhat Efendi ile Şehbenderzâde'nin eserlerinden bazı iddialar verilebilir.

Ahmed Midhat Efendi *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* adlı eserinde materyalizmi cahiller arasında yayılan, insanları hayvanlaştıran, cinayet ve intiharların artmasına yol açan, maneviyatı reddeden bir akım olarak değerlendirmektedir. Ahmed Midhat Efendi'ye göre materyalistler ayrıca çocuklarını yetimhaneye bırakırlar, hatta idamlık bir suç sayılmasa doğar doğmaz çocuklarını boğarlardı, demektedir.¹²⁷⁴

Şehbenderzâde ise *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* başlıklı eserinde materyalizmi “dalâlet mesleği”¹²⁷⁵ olarak adlandırmakta, bir başka yerde ise “fîkrî dalâlet ile hasta”¹²⁷⁶ olarak nitelendirmektedir.

3.4.2.a. Madde ve Kuvvet

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nda da madde ve kuvvetin mahiyeti, en önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Almanya'daki bilimsel materyalistlerle Osmanlı bilimsel materyalistleri bu konuda aşağı yukarı aynı görüşleri savunmaktadırlar.

Bu görüşler şöyle özetlenebilir: Evren madde ve kuvvetten meydana gelmektedir, madde ve kuvvet birbirlerinden ayrılamazlar, bunlar ezeli ve ebedîdirler, yaratılmamışlardır ve yok edilemezler, sonsuzdurlar, hareket ve şekil de maddenin niteliklerindedir ve hareketsiz ve şekilsiz madde olamaz.

Bu konuya ilişkin Osmanlı bilimsel materyalistlerinden Bahâ Tevfîk, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri'nin görüşlerine kısaca değinilecektir.

¹²⁷⁴ Ahmed Midhat, *Ben neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012, s. 77-79.

¹²⁷⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 174.

¹²⁷⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 149.

Bahâ Tevfîk, maddenin ezeli ve ebedi olduğunu savunmakta, şeylerin ise ancak şekillerinin değiştiğini söylemektedir.¹²⁷⁷ Ona göre, madde bütün cisimlerin cevheridir ve uzam, renk, ağırlık gibi nitelikler ise ancak bu cevher ile, yani madde ile var olabilirler. Diğer yandan, madde de ancak nitelikleriyle birlikte var olabilir.¹²⁷⁸ Maddenin bütün evrende aynı olup olmadığı konusunda ise buna kesin bir cevap vermenin cüretkâr olacağını, gözlemlenebilmiş sınırlar içerisinde soruya olumlu cevap verilebileceğini ifade etmekte ve göktaşlarının incelenmesiyle ve spektral analiz yöntemiyle elde edilen bulguları anlatmaktadır. Buradan ise güneş ve yıldızların, yer küresindekilerle aynı madenlerden oluştuğu sonucunun çıkarıldığını söylemektedir. Maddenin sonsuz bir şekilde bölünüp bölünemeyeceği konusunda ise, Bahâ Tevfîk, iki yönde de kanıtlar var olduğunu, bu çatışmanın bölünemez parçacıklar fikrinin ortaya atan Demokritos ve Leukippos'tan beri devam ettiğini söylemektedir.¹²⁷⁹

Maddeye ilişkin Abdullah Cevdet'in görüşleri de benzerdir. Ona göre, bütün varlıklar ya maddedir ya da maddeden köken almaktadır. Abdullah Cevdet, maddenin ezeli ve ebedi olduğunu savunmaktadır. Evrende sürekli bir hareket ve bir değişimin var olduğunu, kimya biliminin ise bir yandan bu hareketi kanıtlarken diğer yandan da bu süreçte yok olmanın meydana gelmediğini kanıtladığını belirtmektedir.¹²⁸⁰ Bu görüşlerini şiirleri ile de ifade etmektedir.¹²⁸¹ *Musavver Cihan* dergisinde “Herkes için Kimya” başlığıyla çıkan yazılarında ise Abdullah Cevdet maddenin yok olmayacağına

¹²⁷⁷ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Gül Eren ve Ali Utku, Konya 2014, s. 221.

¹²⁷⁸ Baha Tevfik, 2014, s. 259-260.

¹²⁷⁹ Baha Tevfik, 2014, s. 260-261.

¹²⁸⁰ İsmail Çebi, *Dr. Abdullah Cevdet'in Düşüncesinde Madde Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010, s. 65-68.

¹²⁸¹ Şiirlerin ilgili kısımların sadeleştirilmiş hali için bkz. Akgün, 2005, s. 312-313.

ve doğada bir döngü içerisinde yer aldığına dair görüşlerini kimya verileri ile açıklamaktadır.¹²⁸²

Celâl Nuri'de madde ve kuvvetin ayrılmaz olduğunu, bunların birbirlerinden bağımsız varlıklarının olamayacağını, madde ve niteliklerinin de birbirinden ayıramayacağını savunmaktadır. Madde ve kuvvetin yoktan var olmadığını, bunların evrim ve değişim ile şekillerinin değiştiğini ileri sürmektedir. Celâl Nuri de görüşlerine dayanak olarak doğa bilimlerine başvurmaktadır.¹²⁸³

Ahmed Midhat Efendi materyalistlerin bu görüşlerine karşı çıkmaktadır. Eskinin cevher ve arazının bunlarda madde ve kuvvet adını aldığını, bunların ayrılmalarının mümkün olmamasından, başka bir kuvvete de ihtiyaç olmadığı ve kendi kendinin yaratıcısı oldukları sonucunu çıkardıklarını söylemektedir.¹²⁸⁴ Ona göre, ise maddeye veya unsurlara Allah istediği nitelikleri verebilir ve istediği şekle sokabilir, bunlar Allah'ın "yaratma tezgâhı için ham eşya mesabesinde".¹²⁸⁵

Büchner'in madde ve kuvvet anlayışına karşı eserinde görüşler öne süren diğer bir düşünür İsmail Ferid'dir. *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* başlıklı eserinde madde ve kuvvetin ayrılmaz olduğuna karşı çıkmaktadır. Ona göre bu iddia bilim ile çelişmektedir. İsmail Ferid, maddesiz kuvvete örnek olarak ise, güneşten çıkıp cisimsellikten uzak bir uzaydan dünyaya gelen ışığı vermektedir. Bu ışık, madde değil kuvvettir. Ona göre kuvvetsiz madde de mümkündür. İsmail Ferid, kuvvet ve maddenin ezeli ve ebedi olduğu iddialarına da karşı çıkmaktadır. İsmail Ferid'e göre, eğer madde

¹²⁸² Akgün, 2005, s. 314-315.

¹²⁸³ Bolay, s. 98-99.

¹²⁸⁴ Ahmed Midhat, s. 80.

¹²⁸⁵ Ahmed Midhat, s. 91

veya zerreler (atomlar) ezeli kabul edilirse, materyalistlerin ileri sürdüğü şekliyle evrenin meydana gelişini açıklamak mümkün olmamaktadır. Eğer ezeli olan zerreler iddia edildiği gibi evrenin şekillenmesine kadar olan zamanda çekim kuvvetlerinin etkisiyle uyum içerisinde dönüyorlarsa, hem uyumlu düzenden bir değişim ile varlığın meydana gelmesi hem de uyumun varlığı bir yaratıcıyı gerektirecektir. Eğer zerrelerin çekim kuvveti eşit değilse çekim kuvveti büyük olan küçük olanı çekip kendine ekleyeceğinden, evrenin de ezelde meydana gelmesi gerekirdi. Oysa, materyalistler evrenin meydana gelişini bir tarihe bağlamaktadırlar. İsmail Ferid ayrıca çekim kuvvetleri eşit olan zerrelerin uyum içerisinde dönebileceğinin de bilimsel olarak yanlış olduğunu iddia etmektedir.¹²⁸⁶

Materyalistlerin madde ve kuvvet görüşlerine karşı çıkan bir diğer kişi de Musa Kâzım Efendi'dir. Musa Kâzım Efendi *Sırât-ı Müstakim*'deki *İsbât-ı Vâcib* başlıklı yazı dizisinde dokuz konuda materyalistlerin maddeye ilişkin çelişkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, öncelikle materyalistlerin gözleriyle görmediklerinin varlığına hükmedemeyeceklerini söylediklerini, ancak gözle görülemediğini kabul ettikleri atomları ve onları oluşturan esîri, ezeli kabul etmelerinin çelişkili olduğunu belirtmektedir. Materyalistlerin evrenin meydana gelişine ilişkin görüşlerini de İsmail Ferid'le aynı temelde eleştirmektedir.¹²⁸⁷

Madde ve kuvvet konusunda materyalistlerin görüşlerini eleştiren bir diğer kişi de Harputîzâde Mustafa Efendi'dir. Madde konusunda Harputîzâde kendi madde anlayışını vererek başlamaktadır. Ona göre madde, bütün evreni oluşturabilecek ve birleştirebilecek olan, bölünemeyen, bütün kuvvet ve sıfatlardan soyutlanmış olan fakat

¹²⁸⁶ İsmail Ferid, s. 251-254. Burada kısaca madde ve kuvvete ilişkin bazı görüşleri verilen İsmail Ferid'in bu konudaki diğer görüşleri için bkz. İsmail Ferid, s. 251-259.

¹²⁸⁷ Eliyatkin, s. 59-62. Musa Kâzım Efendi'nin materyalistlerde gördüğü diğer çelişkiler için de bu esere bakınız.

bütün kuvvetleri kabule uygun ve birbirine eş olan basit aslî parçalar olarak tanımlamaktadır. İslâm terminolojisinde ise bunlara “cevâhir-i ferde” ve “eczâ’-yı lâ-yetecezzâ” dendiğini belirtmektedir.¹²⁸⁸

Büchner’in *Madde ve Kuvvet*’indeki materyalist madde algısını eleştiren Harputîzâde, materyalistlerin madde anlayışının belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Büchner’den alıntılar yaparak, materyalistlerin gözünde maddenin henüz tespit edilememiş ve tespit edilmesinin de mümkün olmadığını aktarmaktadır. Harputîzâde, materyalistlerin maddeye yüklemek istedikleri sıfatların ise dışsal ve gerçek olduğunu, bu sıfatların ise ancak bilinen ve gerçek maddelerde var olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla henüz belirlenmemiş bir maddeyi bölünemez kabul etmenin de anlamı yoktur, demektedir. Harputîzâde, Büchner’in atomun şu ana kadar kimsenin görmediğini ve görme ihtimalinin de olmadığı sözlerinden bazı varlıkların görülemeyeceği sonucunun çıktığını söylemektedir. Bu durumda ise “bizim inandığımız haricî müessir de var olduğu gibi sizin kusurlu aletlerinizle görülmesi mümkün değildir, der isek acaba ne cevap verirler?”¹²⁸⁹ diye sormaktadır. Diğer bir belirsizlik de evrenin aslî maddesinin bir parçacık mı olduğu yoksa kimyanın tanıdığı 60-70 parçacık mı olduğudur.¹²⁹⁰ Harputîzâde, sonrasında da materyalistlerin madde ve kuvvete ilişkin görüşlerini İslâmî bir çerçeveden eleştirmekte, ardından ise kendi görüşleri sunmaktadır.

Materyalizmin madde algısına karşı çıkan bir diğer düşünür de Şehbenderzâde’dir. O, Büchner’in madde kavramını “asrımızın en yüksek

¹²⁸⁸ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 229.

¹²⁸⁹ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 230.

¹²⁹⁰ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 230-231.

düşünürlerinden” olarak nitelediği Ostwald’ın enerji kavramına dayanarak eleştirmektedir.¹²⁹¹ Şehbenderzâde bu konuda şöyle demektedir:

“Günümüzdeki bilimlerin en genç ve en parlağı olan “enerjetik”e göre hadiselerin ve kâinatın açıklanması için madde kavramına hiçbir ihtiyaç olmadıktan başka böyle manasız bir kavramın ortaya atılışının bir sürü muğlaklıklara ve güçlüklerle yol açmış olduğu öne sürülüyor ve ispat olunuyor.”¹²⁹²

Şehbenderzâde, Ostwald’dan ise şu alıntıyı yapmaktadır:

“Madde fikri ve terimi, enerji ( nergie) tezi meçhul olduğı zamanda yaratılmıştır. Maddeyi tarif etmek ve anlatmak için ortaya konulan özellikler ve nitelikler, hep enerjinin şekilleri ve nitelikleridir. Bu nitelikler ve özellikler, onların hakiki sahibi olan enerjiye iade olunduğı gibi madde adı verilecek bir şey ortada kalmaz!”¹²⁹³

Şehbenderzâde, maddenin yok edilemez olduğı görüşüne de karşı çıkmaktadır.

O, bu konuda günümüz araçlarıyla maddenin yok edilemediğini ama bilimsel olarak yok edilebilirliğinin düşünülebildiğini söylemektedir. Burada kimya bilimine

¹²⁹¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 150. Bahâ Tevfik, *Felsefe Mecmuası*’nda yayımlanan *Felsefe Kâmusu*’nda yer alan “Tabî’yye (Natüralizm)” maddesinde şöyle demektedir: “Madde ve kuvvetin, yeni ifadesiyle kudretin (energie) her şeyde hüküm sürmekte olduğı ve her hadisenin doğal olduğunu iddia eden görüş.” Buradan, Baha Tevfik’in enerji kavramına aşına olduğı fakat bunu materyalizmin madde tanımlamasıyla çelişkili g rmediğı sonucu çıkarılabilmektedir. Bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 451.

¹²⁹² Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 150.

¹²⁹³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 150.

başvurarak, gazların soğumayla birlikte hacimlerinin küçüldüğünü, -273 derecede, yani mutlak sifira ulaştığında ise maddiyetinin yok olacağını belirtmektedir.¹²⁹⁴

Şehbenderzâde'nin maddenin varlığına karşı kullandığı bir diğer argüman ise modern fizik bilimine dayanmaktadır. Maddenin esas mahiyeti olarak kütesinin ve eylemsizliğinin kabul edildiğini söylemektedir. Maddeyi oluşturan atomların pozitif ve negatif elektronlardan oluştuğunu aktaran Şehbenderzâde, bilimin bunları da kütesiz kabul ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla da gerçek anlamda madde bulunmamaktadır.¹²⁹⁵ Materyalistlerin evrende ezelîlik ve ebedîlik savlarına ise, bilimin entropi ilkesine dayanarak evrenin bir sona doğru gittiğini söylediğini belirterek karşı çıkmaktadır.

Mehmet Emin Feyzi, materyalistlerin bildikleri atomların maddenin en son kısmı olmadığını söylemektedir. Yapılan bilimsel analizlerle bunların daha ilksel bir maddeden oluştuklarını göstermiştir. Bu ilksel maddenin de eterden meydana geldiğini uzmanlara atfen aktarmaktadır. Bunları söyledikten sonra basit ve homojen olan ilksel unsurlardan cisimlerin oluşumunun kendi kendine, itme ve çekme kuvvetleriyle mümkün olamayacağını İsmail Ferid'in de ileri sürdüğü argümanlarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bunların ancak bir yaratıcının müdahalesiyle meydana geldiği sonucuna varmaktadır.¹²⁹⁶

Mehmet Şemseddin Günaltay'da materyalizmin madde ve kuvvete ilişkin görüşlerine modern bilimsel gelişmelere başvurarak karşı çıkmaktadır. Bu savlarından, Günaltay, Ostwald'ın enerjiye ilişkin görüşlerinin yanı sıra, radyoaktiviteye de

¹²⁹⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 163-164.

¹²⁹⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 167-170

¹²⁹⁶ Emin Feyzi, s. 109-110.

dayanmaktadır. Bu bağlamda maddenin ebediliğine karşı çıkan Günaltay, Le Bon'un *Maddenin Tekamülü ve Kuvvetin Tekamülü* adlı eserlerine de atıfta bulunarak şöyle demektedir:¹²⁹⁷

“Görülüyor ki, bilimin son buluş ve ilerlemelerine göre materyalistlerin sonsuz, hazır ve nazır olarak betimledikleri bir madde yoktur. Madde haddi zatında kudretin ölçülebilir halinden başka bir şey değildir. Kuvvet maddenin bir özelliği, vasfı değil, bilakis madde kudretin bir vasfı ölçümlenebilen bir halidir. Madde devamlı surette bu ölçümlenebilen halden ölçümlenemeyen hale yani kudrete dönüşmektedir.”¹²⁹⁸

Materyalizmin madde ve kuvvete ilişkin görüşlerine karşı çıkan bir düşünür de İsmail Hakkı İzmirli'dir. O, mebbe-i evvel olmamak şartıyla maddenin cevher olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır. Mutlak varlık olarak ise Tanrı'yı kabul eden İzmirli, izafî cevher olarak da madde ve bunun yanı sıra ruhu görmektedir.¹²⁹⁹ Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* başlıklı çalışmasında İzmirli'nin bu görüşünün Descartes'ın düalist spiritüalist anlayışıyla benzerliğine dikkat çekmektedir.¹³⁰⁰

Madde ve kuvvet konusunu eserinde işleyen diğer bir materyalizm karşıtı ise İsmail Fennî'dir. O, artık maddenin, kuvvetin yoğunlaşmış şekli olduğunu bilindiğini ve Büchner tarafından ebedî olarak kabul edilen basit cisimler atomlarının da devamlı olarak dağılmakta olduğunu söylemektedir. Her ne kadar daha küçük parçacıklara

¹²⁹⁷ Günaltay, s. 56-57.

¹²⁹⁸ Günaltay, s. 57.

¹²⁹⁹ Toku, s. 228.

¹³⁰⁰ Toku, s. 228.

dönüşen atomun yok olmadığı ileri sürülebilirse de maddenin ölçülebilirlik ve hissedilebilirlik özelliklerine sahip olmayan bu unsurlara artık madde değil, kuvvet denmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda bilimsel materyalistlerin madde ve kuvvetin ayrılmazlığı ve bunların ezeli ve ebedî oldukları iddialarına karşı çıkmaktadır. Öte yandan, Büchner'in elektrik ve mıknatıs gibi kavramların cisimlerin dışında düşünülemeyeceğini iddia etmesine rağmen, elektrik atomlarına elektron, mıknatıs atomlarına da manyeton adının verildiğini belirtmektedir. Elektriğin belirmesi için maddeye ihtiyacı olduğunu fakat maddesiz bir ortamda da var olduğunu anlatmaktadır.¹³⁰¹

İsmail Fennî, kuvvetin ebediliği konusunda ise şunları söylemektedir:

“... kuvvetin mâhiyeti malum bir şey değildir ki, onun başlangıç ve sonunun olup olmadığını ve kütesinin bütününde fazlalaştırma ve azaltma yapıp yapılamıyacağını bilmek mümkün olsun. Bu husûsta tecrübenin bildirdiği şey, şimdiki halde eldeki vasıtalarımızla bizim onun artıp eksilmesine muktedir olmadığınımızdan ibarettir.”¹³⁰²

İsmail Fennî, maddenin hareketsiz olamayacağı iddiasına katılmakta, maddenin varlığının hareket sayesinde olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, durgunluk halinde bulunurken ancak bir dış etki sonucu hareket edebileceğini savunmaktadır.¹³⁰³

Burada görüşlerine değinilecek olan bir başka düşünür ise Ali Sedad Bey'dir. Kronolojik olarak bakıldığında aslında diğer birçok düşünürden önce anlatılması

¹³⁰¹ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 326-327.

¹³⁰² İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 347.

¹³⁰³ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 370.

gerekirken, görüşlerindeki bazı ilginçliklerden dolayı en son ele alınması tercih edilmiştir.

Ali Sedad Bey, İslâm düşünce tarihinde mütekellimlerin Demokritos'un atom öğretisini benimsemiş olduklarını fakat madde ve form öğretisinin baskın geldiğini söylemektedir.¹³⁰⁴ Bu bağlamda, modern bilimlerin ulaştıkları atom fikrine bundan çok önce mütekellimler tarafından ulaşıldığını söylemektedir.¹³⁰⁵

Çankaya, Ali Sedad Bey'in çalışmasının ilgili bölümünde "...mütekellimlerin atomcu görüşünü materyalist bir görüş olarak" yorumladığını belirterek "...yazarın bu bölümdeki asıl gayesi, kelâm atomculuğunu okuyucuya tanıtarak o zamanki fizik bilimindeki gelişmeler ile kelâm atomculuğu anlayışının tutarlı olduğunu göstermektir." demektedir.¹³⁰⁶

Ali Sedad Bey, bu kapsamda bir Fransız kimyacı olan Charles Adolphe Wurtz'un (1817-1884) *La Théorie Atomique* (Atom Teorisi) adlı kitabından alıntılar yapmaktadır. Wurtz, bu eserinde Helmholtz ve Lord Kelvin gibi bilim insanların görüşlerini açıklamaktadır. Ali Sedad Bey ise Wurtz'un eserinde açıklanan görüşler ile mütekellimlerin atom anlayışları arasındaki benzerlikleri vurgulamaktadır.¹³⁰⁷

Ali Sedad Bey bu bağlamda modern bilimin atomların oluşturdukları maddelerin özelliklerinden bağımsız olduklarını ve bunun kelâm atomculuğuna paralel bir görüş

¹³⁰⁴ Çankaya, s. 128-130.

¹³⁰⁵ Çankaya, s. 134.

¹³⁰⁶ Çankaya, s. 147.

¹³⁰⁷ Çankaya, s. 154.

olduğunu savunmaktadır.¹³⁰⁸ Hareket konusunda da kelâm ile modern bilim arasında ortak nokta olduğunu savunan Ali Sedad Bey, hareketsiz atomun var olamayacağı görüşü ile cevherlerin arazlarla birlikte var olduğu görüşünü bağdaştırmaktadır.¹³⁰⁹

Ali Sedad Bey, ayrıca, kelâm ile modern bilimi uzlaştırma çabasının bir diğer örneği de evrendeki her şeyi atomların değişim ve yenilenmelerine bağlaması ve bu değişim ve yenilenmeyi de arazlarla ilişkilendirmesidir.¹³¹⁰

3.4.2.b. Doğa Kanunları, Tesadüf ve Amaçlılık

Almanya'daki Materyalizm Kavgası'nda olduğu gibi Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nda da doğa kanunlarının varlığı ve bunların mahiyeti ile doğada amaçlılık konuları tartışılmıştır.

Alman bilimsel materyalistlerinin bu konudaki görüşleri kısaca şöyle özetlenebilmektedir: Doğa süreçleri değişmez, ezeli ve ebedi, evrensel mekanik doğa kanunları tarafından yönetilmektedir. Dünya, fiziksel cisimlerin birbirlerini etkilediği nedensel bir dünyadır ve burada herhangi bir dışsal ya da maddi olmayan bir etki yoktur. Cisimler arasındaki etkileşim zorunlu olabileceği gibi tesadüfi de olabilmektedir. Doğal süreçlerde bir amaç veya hedeften bahsetmek de mümkün değildir. Bu anlayışın sonucu olarak, doğa kanunlarıyla çelişecek herhangi bir mucize benzeri olay mümkün değildir.

Osmanlı materyalistleri arasında da bu konu üzerinde durulmuştur. Örneğin Subhi Edhem, dünyada her hareketin kökeninde gerçek bir nedenin bulunduğunu

¹³⁰⁸ Çankaya, s. 134.

¹³⁰⁹ Çankaya, s. 156.

¹³¹⁰ Çankaya, s. 167.

savunmaktadır. Ona göre, fizik kanunlarının bilinmesi ile metafizik düşünceler yok olacaktır. O, mucizelerin hurafe olarak görülmesinin de doğa olgularına ilişkin gerçek nedenlerin bilinmesiyle olacağını söylemektedir.¹³¹¹

Celâl Nuri de dünyadaki her olayın neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre bu neden-sonuç silsilesi oluş gününe kadar ulaşır ve kıyamete kadar da devam edecektir. Celâl Nuri, bunu denize atılan bir taşın meydana getirdiği daire ile açıklar. Bu dalga nasıl genişleyerek sonsuza mensup olursa, zaman denizine atılan bir olay da aynı şekilde açılarak geleceği oluşturur. Dolayısıyla dünyada sebepsiz herhangi bir olay olmaz, sebepler ezelden gelip ebediyete gider. Celâl Nuri, ayrıca, evrende doğal bir düzenin varlığına güvenin mucizelere olan inancın yerini alacağını söylemektedir.¹³¹²

Bahâ Tevfik ise *Muhataras Felsefe* adlı eserinde “Gaye” ile ilgili şöyle bir tanım yapmaktadır: “Her şey bir gayeye yöneliktir. Aşamalı bir evrimleşme bütün varlıklarda görünür.” Hemen sonra ise “Basitlik: Tabiatıta her şey daima en basit yollarla meydana gelir.” demektedir.¹³¹³ Bahâ Tevfik’in buradaki görüşleri Birinci Bölüm’de “Kavga Konuları” başlığı altında “Doğa Kanunları ve Amaçlılık” maddesinde doğaya bilgelik ve amaçlılık atfeden Liebig’in görüşlerine benzemektedir.

Bununla birlikte, Bahâ Tevfik’in bu görüşünün kökeni Haeckel’in evrimde ilerlemeci anlayışında da olabilir. Nitekim Bahâ Tevfik, *Felsefe Kamusu*’nda “Tekâmüliyye (Evrimsizlik)” maddesinde şöyle demektedir:

¹³¹¹ Akgün, 2005, s. 250.

¹³¹² Akgün, 2005, s. 282-283.

¹³¹³ Baha Tevfik, 2014, s. 221.

“Evrim, genel manasıyla basitten bileşiğe, cins olandan cins olmayana, dağınık ve düzensiz halden organik ve merkezi bir hale doğru giden bir gelişim demektir. Şu hâlde Evrimcilik görüşünde esas; kâinat ezeli ve ebedidir, yoktan var edilmiş değildir, doğa kanunlarının etkisi altında oluşmuş ve evrimleşmiştir.”¹³¹⁴

Doğadaki varlıkların bir dışsal müdahale olmaksızın oluştuğuna karşı bir eleştiri Ahmed Midhat Efendi'den gelmiştir. O, materyalistlerin bunu tesadüfle açıkladıklarını ileri sürmekte ve “Tesadüfün bu kadar daimî, bu kadar genel bir düzeni sağlayamayacağından söz etmekle, isbât-ı Vâcib'e kadar artık bizim için meydan açılmış olur.” demektedir.¹³¹⁵

Doğa kanunlarının mahiyetine ilişkin Şehbenderzâde de bazı görüşler öne sürmüştür. Ona göre, bu kanunlar insan aklından çıkma olup dış dünyaya atfedilmişlerdir. O, bu görüşünü şöyle açıklamaktadır:

“Kâinat kanunları, insan idrakinin kendi kanunlarıdır ki, bunları şeylere atfeyleyor. Her idrak edenin kendi nefsiyle dış dünya arasında gördüğü münasebeti, yani sırf “öznel” bir keyfiyeti genelleştirme ve tatbik suretiyle şeylere de atfeyleyor. Bu suretle şeyler arasında varsaydığı (ve hakikatte kendi nefsiyle dış dünya arasında mevcut) münasebetlerden kâinat kanunları yaratıyor.”¹³¹⁶

¹³¹⁴ Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 448-449.

¹³¹⁵ Ahmed Midhat, s. 91.

¹³¹⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 162.

Şehbenderzâde, doğa kanunların kesinliği konusunun da şüpheli olduğunu düşünmektedir. Bu konuda Poincaré'nin *Bilim Değeri* başlıklı eserini, Le Roy'un eleştirilerini ve Boutroux'un *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu* başlıklı eserinin incelenmesi gerektiğini vurgulayıp, şüpheli olan ilkeleri saymaktadır. Bunlar arasında ise "...başta enerjinin korunumu ilkesi olarak, Carnot, Nesbit, Newton, Lavoisier, Mayer ilkeleri gibi günümüz biliminin temelleri hükmünde olan en önemli ilkelere." demektedir.¹³¹⁷

Doğa düzeninin bir irade tarafından oluşturulduğunu savunan düşünürlerden biri de Mehmet Emin Feyzi'dir. *İlim ve İrade* adlı eserinde Feyzi, evrenin düzeninin bir ilim ve iradenin eseri olduğunu söylemektedir. Ona göre materyalistler bu düzene tesadüf diyebilirler, fakat bu iddia doğa kanunlarıyla da çelişecektir.¹³¹⁸

Doğa kanunlarının evrenselliği iddiasına karşı Feyzi materyalizmi savunanlara, dünyada bulunan maddi özelliklerin evrenin her tarafında "aynı suretle hüküm ve nüfuz icra etmekte" olduğunu ileri sürerlerken bunu hangi deney ve gözlem ile bildiklerini sormaktadır. Buna yönelik kanıtların sadece aklî kıyas olduğunu söylemektedir.¹³¹⁹

Bununla birlikte, Feyzi doğa kanunlarına tümüyle karşı çıkmamaktadır. O, şöyle demektedir: "Meydana gelen -şüphesiz irade altında- olağanüstü olaylar göz ardı edilince varlık olayları ve hadiseleri genellikle mükemmel düzenler ve muntazam

¹³¹⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 175.

¹³¹⁸ Emin Feyzi, s. 112.

¹³¹⁹ Emin Feyzi, s. 112.

kanunlar dâhilinde cereyan ediyor. Bu kanunlar da ezeli ilim ve iradenin yansımalarıdır.”¹³²⁰

Mehmet Emin Feyzi'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, kendisi doğa kanunlarının varlığına karşı çıkmamakta, ancak bunları bir ilim ve iradenin sonucu oluştuğunu savunmaktadır. Bu bağlamda mucizeleri de mümkün görmektedir.

Emin Feyzi, Büchner'in doğada amaçlılığı savunanlara getirdiği itirazlara da değinmektedir. Burada, Büchner'in Tanrı'nın varlığı ile değişmez doğa kanunu fikrinin çeliştiği iddiası üzerinde durmaktadır. Feyzi, buna hâkimlerin Allah'ı kendi mizaçlarında, bir gün yaptığı kanunu ertesi gün iptal eden bir ilah olarak görmek istedikleri şeklinde cevap vermektedir. Ardından şöyle demektedir: “Cenâb-ı Hakk âdetin dışında da birtakım haller ve şeyler var ediyor. Bu da her istediğini yapmak iktidarına sahip olduğuna delildir.”¹³²¹ Buradan, Mehmet Emin Feyzi'nin doğa kanunlarını bir tür “Adettulah - Allah'ın adeti” olarak gördüğü, ancak mucizeleri de kabul ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Emin Feyzi, Büchner'in amaçlılığa karşı ileri sürdüğü diğer görüşleri de eleştirmektedir. Feyzi, çevredeki bütün şeylerin yaratılış nedeninin insan olduğunu söylemektedir. Zararlı hayvanlar, hastalıklar gibi Büchner'in argümanlarına karşılık ise

¹³²⁰ Emin Feyzi, s. 113. Feyzi, burada ayetlere de başvurmaktadır: “Cenâb-ı Zü'l-Celâl “Künn” emri ile her şeyi yaratmaya ve icada muktedir olmakla beraber, âlemin işlerinin düzenini idare için, bir de sebepler zinciri yaratmıştır (“ve ateynahu min külli şey'in sebebâ”), yine hakiki müessir kendisidir.” Bkz. Emin Feyzi, s. 115. Parantez içerisinde verilen Arapça metnin Türkçesi şöyledir: “Ona her şeyden bir sebep verdik” (Kehf Suresi, 84. Ayet) Arapçadan çeviri ve sure ve ayete ilişkin bilgiler Utku ve Köroğlu'un verdikleri nottan alınmıştır. Bkz. Emin Feyzi, s. 115 (dipnot **).

¹³²¹ Emin Feyzi, s. 115-116.

Feyzi, bunların faydalı hayvanların ve sağlının anlaşılması ve kadrinin bilinmesi için yaratıldığını savunmaktadır.¹³²²

Emin Feyzi, ayrıca Büchner'in canlıların organlarının oluşumunda da bir amaç bulunmadığı, yani ayakların yürümek için verilmediğı, ayaklar var olduğu için yüründüğü görüşünü eleştirmektedir. Emin Feyzi, bu anlayışta organların tesadüfen meydana geldiğini, bu durumda faydasız ve zararlı organların da oluşacağını fakat Darwin'in doğal seleksiyon anlayışına göre doğanın sadece faydalı organları seçtiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Feyzi, bu iki görüşün birbirine zıt olduğunu belirtmektedir. Feyzi, Büchner'in görüşü ile canlılardaki değişimlerin ihtiyaç, alışkanlık gibi nedenlerde meydana geldiğinin savunuların görüşlerinin de birbirleriyle zıt olduğunu vurgulamaktadır. Feyzi ise organların oluşumunda tesadüf fikrine karşı amaçlılığı savunmakta ve Darwin'in öğretisinin de buna uygun olduğunu, fakat Darwin'in hatasının seçiciliğı doğaya vermiş olmasıdır.¹³²³

M. Şemseddin Günaltay *Felsefe-i Ūlâ*'da, evrenin belirli yasalara bağlı olduğunu kabul etmekte fakat bunun Tanrı'nın varlığını inkâr etmek için gerekçe olamayacağını, aksine yasaların varlığının bunları kurmak ve düzeni sağlamak için bir ilk nedenin kanıtı, hikmet sahibi olduğunun da işareti olarak değerlendirmektedir.¹³²⁴

Günaltay, Büchner'in Tanrı'nın varlığı ile doğa kanunlarının çeliştiğı görüşüne de cevap vermektedir. Tanrı'nın varlığı ile ezeli doğa kanununun uyumlu olduğunun

¹³²² Emin Feyzi, s. 117-124.

¹³²³ Emin Feyzi, s. 143-144.

¹³²⁴ Günaltay, s. 44.

Hıristiyanlık açısından anlaşılamayacağını fakat İslâm açısından anlaşılır olduğunu söylemektedir.¹³²⁵ Günaltay bunu şöyle anlatmaktadır:

“...uluhiyeti Hz. İsa'nın kişiliğinde cisimleştiren ve papaların arzu ve heveslerinin bir hizmetçisi gibi betimleyen Hıristiyanlık açısından ‘ezelî neden’in değişmez yasalara uzlaşması sorunu gerçekten anlaşılmaz. Ama her şeyin değişmez yasalara bağlı olduğunu dinlerinden öğrenen Müslümanlar bunu çok iyi anlayabilirler.”¹³²⁶

İsmail Hakkı İzmirli doğa düzenine ilişkin, doğadaki kuvvetlerin bilinçli olmadığını, kuvvetlerin birbirine uygunluğunun ise ortak bir düzenleyiciden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu düzenleyici aynı zamanda yaratıcıdır.¹³²⁷

İsmail Fennî de benzer bir görüşü savunmaktadır. O da, doğa kanunlarının varlığının bir kanun koyucuya işaret ettiğini savunmaktadır. Bunların değişmezliğini ise adettullah ile açıklamaktadır. Kanunları bozmak “hikmeti terk etmek” demek olacağından, Allah da onları bozamaz. İsmail Fennî mucizeleri de bu bağlamda açıklamaktadır. Ona göre, büyük peygamberleri desteklemek de ilahî adetten olduğu için bazı mucizeler de bu bağlamda meydana gelmiştir.¹³²⁸

¹³²⁵ Günaltay, s. 40.

¹³²⁶ Günaltay, s. 40.

¹³²⁷ Toku, s. 237.

¹³²⁸ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 380.

İsmail Fennî ayrıca doğada tesadüf fikrine de karşı çıkmaktadır. Doğada görülen düzenin tesadüfen oluşamayacağını, bunun bir “ilim ve tedbir eseri” olması gerektiğini ileri sürmektedir.¹³²⁹

Doğada amaçlılığın da bulunduğunu savunan Fennî, Büchner’in bu konuda ileri sürdüğü zararlı hayvanlar, doğadaki kusurlar vb. argümanları geleneksel bir çerçeveden içerisinden cevaplandırmaktadır. Örneğin, zararlı hayvanlar konusunda şunları söylemektedir:

“Zarar verici ve faydasız sayılan hayvanlar vesâire işte bu celâlî isimlerin mazharları ve Cenâb-ı Allah’ın askerleridir ve bunlar da insanlar gibi birer ümmettir. ... Binâenaleyh, her şeyi insanlığın faydasına yönelme nokta-i nazarından muhakeme etmek doğru olmaz.

Bütün eşyanın yaratılış hikmetlerini bilmek insan için mümkün değildir.”¹³³⁰

3.4.2.c. Yaşam Kuvveti

Almanya’daki Materyalizm Kavgası’nda önemli bir kavga konusu olan yaşam kuvveti meselesi ve bununla bağlantılı olarak canlıların da cansızlarla aynı yapıtaşlarından oluştuğu ve aynı fizik ve kimya kurallarına tabii olduğu görüşü Osmanlı’da da tartışılan konulardan biri olmuştur.

Bu konuda ilk materyalist fikirleri öne süren kişi Ahmed Midhat Efendi olmuştur. Ahmed Midhat Efendi, doğrudan yaşam kuvveti konusuna değinmemiş veya konuyu felsefî ya da doğa bilimsel bir derinlikte tartışmamıştır. Bununla birlikte

¹³²⁹ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 419.

¹³³⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 421.

Dağarcık dergisinde yayımladığı *Velâdet ve Divârdan Bir Sadâ* başlıklı yazılarında bir öykü tarzında bu konuyu işlemiştir.

Ahmed Midhat Efendi, makalelerden ilkinde kendisinin dünyaya gelmezden önce bir koyunun böbreği, buğday tanelerinde, su gibi çeşitli besin maddelerinde bulunduğunu, buradan babasının midesine girdiğini, sonra nutfe haline geldiğini ve annesinin rahmine ulaşıp orada insan haline geldiğini anlatmaktadır.¹³³¹ İkinci yazıda da bu görüşü geliştirmiştir. Burada, ilk yazıya tepki veren duvardaki bir tuğlayı konuşturup, tuğlanın bir zamanlar yerin içinde yanarken yerin çeşitli katmanlarında binlerce yıl birçok cismin içinde dağınık olarak bulunduktan sonra bir nutfe halinde toplandığını, annesinin rahminde bir nutfe olarak toplandığını ve insan olduğunu, bir insanken öldükten sonra da varlığının devam ettiğini ve nihayet duvardaki tuğla haline geldiğini söylemektedir.¹³³²

Bu yazısında, Ahmed Midhat Efendi, ayrıca tuğlanın ağızından insan vücudunun tek başına bir bütün olmadığını, farklı vücutların bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemektedir:

“Fakat vücudun, sadece kendinden ibaret değil. Sen o koca vücut içinde bir nokta derecesindesin ki, o nokta her anda vücudunun her tarafında bulunuyor ve bundan dolayı, bütün vücudunu kaplamış sayılıyor. Yoksa etin bir vücut, kemiklerin başka bir vücut, kanın başka bir vücut. Hatta her biri başka bir vücut olan bu vücutların da, her biri başka vücutlardan mürekkep. Gerçi sen kanın

¹³³¹ Akgün, 2005, s. 184.

¹³³² Akgün, 2005, s. 180.

içinde, demir denilen bir varlığın bulunmasına ihtimal vermezsin ama tahlil et de gör!”¹³³³

Burada da görüldüğü gibi Ahmed Midhat Efendi, insan vücudunun, kendisini oluşturan diğer vücutların birleşmesiyle meydana geldiğini ve bunların içinde demir gibi bir madenin de bulunduğunu vurgulamaktadır.

Bu makalelerinde Ahmed Midhat Efendi inorganik varlıklar ile organikler arasında hem bir döngüyü¹³³⁴ betimlemekte hem de bu geçişlerin rastlantısal olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan da canlı ile cansızın aynı yapıtaşlarından meydana geldiğini savunmaktadır.

Beşir Fuad, canlıların da metafizik nedenlerden ziyade cansızlarla aynı kanunlara tabii olduğunu düşünmüştür. Yaşam için de fizik ve kimyadaki süreçlerin geçerli olduğunu savunan Beşir Fuad, insanın da ancak fizyoloji ile anlaşılabilirliğini savunmaktadır.¹³³⁵

Canlılar ile cansızların aynı yapıtaşlarından oluştuğuna değinen bir başka Osmanlı materyalisti de Subhi Edhem’dir.

Subhi Edhem, *Genç Kalemler* dergisinde yayımladığı *Kimyada Tekâmül* başlıklı yazısında kimya biliminin gelişimini kısaca anlatıp, geçmişteki düşünür ve bilginlerin

¹³³³ Ahmed Midhat Efendi’nin *Divardan Bir Sada* başlıklı makalesinden aktaran Akgün. Bkz. Akgün, 2005, s. 181.

¹³³⁴ Buradaki döngü anlayışı Ludwig Büchner’in *Madde ve Kuvvet*’inin 1. baskısında yer alan ve bu çalışmanın Birinci Bölümü’nde de alıntılanmış olan şu cümleye benzemektedir: “Bundan dolayı bir zamanlar ‘Romeo ve Juliet’i yazan atomlar da her yöne dağılmışlardır ve hiç durmaksızın bazen en aşağı bazen de en yüce varlıklara ulaşan sonsuz döngülerinde dolanırlar”. Bkz. Büchner, 1855, s. 15.

¹³³⁵ Emel Koç, “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Yansımaları”, *T.C. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)*, Cilt 1 Sayı 2, Kasım 2009, s. 80.

canlıları meydana getiren maddeler ile cansızları meydana getiren maddeleri birbirinden farklı kabul ettiklerini söylemektedir. Modern kimya sayesinde ise bu iki dünyanın birleştiğini aktarmaktadır. Canlı cisimlerin sadece doğal cisimlerden oluşabileceği görüşü de modern kimyanın gelişmesiyle yıkılma noktasına gelmiştir. Subhi Edhem, burada ayrıca Du-Bois Raymond'a¹³³⁶ atıfla bir gök taşıdaki demir ile insanın kanındaki demir arasında bir fark bulunmadığını aktarmaktadır.¹³³⁷

Subhi Edhem *Hayat ve Mevt* adlı eserinde ise Büchner'in "Hayat, maddenin özel tarzda bir oluşumdur." sözünü alıntılarlamaktadır. Ardından ise "Bizim maddi şeyler diye gördüğümüz, kabul ettiğimiz şeyler aslı bir cevherin geçici görünür şeklidir. Madensel, bitkisel, hayvansal şekiller; maddenin gelişimleri, çeşitli dönüşümleridir." demektedir.¹³³⁸

Canlılar ile cansızların aynı yapıtaşlarından meydana geldiği ve bunları birbirinden ayıran özel bir yaşam kuvvetinin bulunmadığı görüşü materyalizm karşıtlarının karşı çıktıkları bir görüş olmuştur.

Yaşam kuvveti ile ilgili materyalistlerin görüşlerine itiraz edenlerden biri İsmail Ferid'dir. O, hayatın özel bir ruhun varlığına ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Materyalistlerin, çeşitli elementlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu savundukları hayat unsuruna karşı şöyle demektedir: "... her hayat bulunan yerde organlaşma ve oluşum

¹³³⁶ Akgün, bu ismi "P. Du Bois Raymond" olarak vermektedir. Bkz. Akgün, 2005, s. 241. Oysa Paul Du-Bois Reymond, XIX. yüzyılda yaşamış bir matematikçidir. Subhi Edhem, söz konusu makalesinde ise bu ismi "Du Bois Raymond" olarak vermektedir. Bkz. Subhi Edhem, "Kimyada Tekamül", *Genç Kalemler*, Cilt 4 Sayı 24-25, Temmuz 1912, s. 31. Subhi Edhem'in alıntı yaptığı kişi ise Paul Du-Bois Reymond'un kardeşi ve bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde de adı geçen Emil Heinrich Du-Bois Reymond'dur. Yapılan alıntı ise E. Du-Bois Reymond'un *Untersuchungen Über Thierische Electricitaet* adlı eserinin önsözünde yer almaktadır. Bkz. Emil Heinrich Du-Bois Reymond, *Untersuchungen Über Thierische Electricitaet*, Berlin 1848, s. XLIII.

¹³³⁷ Akgün, 2005, s. 240-242.

¹³³⁸ Subhi Edhem, 2014, s. 71.

bulunduğu halde, her organlaşma ve oluşum bulunduğu yerde hayat bulunmadığından ve bunlar gerçekten hayat unsuru iseler buldukları yerlerde “hayat” da bulunması gerekirken o merkezde olmadığından bunlara “hayat unsuru” denilmesi yanlış olur.”¹³³⁹

Karşı çıkanlardan bir diğeri de İsmail Fennî’dir. O, bütün canlıların inorganiklere ayrılmakla birlikte, inorganiklerden herhangi bir canlının ya da bir doku hücresinin bile meydana gelmediğini söyleyerek, hayatın aslının bilinmediğini savunmaktadır. Ayrıca, canlı varlıklar ile cansızların çevrelerine karşı tepkilerinin de farklı olduğunu belirtir.¹³⁴⁰

Yaşam kuvvetinin var olmadığı görüşüne karşı çıkan bir diğeri düşünür de Şemseddin Günaltay’dır. Ona göre, fizyolojik olayların fizik ve kimya ile açıklanmaları mümkün değildir. Canlı cisimler ile cansızların aynı maddelerden oluştuğunu bilimin gösterdiğini söyleyen Günaltay, canlı ile cansız cisimlerin özelliklerinin tamamen farklı olduğunu belirtmektedir. Bunun ise canlılarda farklı bir gücün bulunduğunu gösterdiğini savunmaktadır. Günaltay bu iddiasına yönelik bir semenderin kuyruğu koştugu zaman yeniden yetiştiğini, bir solucan parçalara ayrıldığında her bir parçanın eksik kısımlarını yeniden oluşturduğunu fakat cansız cisimlerde böyle bir şeyin görülmediğini söylemektedir.¹³⁴¹ Konuya ilişkin verdiği diğeri bir örnek ise şöyledir:

“Hayat madde atomlarının özelliklerinin sonucu ise, mideye giren etleri, kasları, çözen ve hazmeden mide, neden kendi kendisini hazmet miyor? Demek ki hayat,

¹³³⁹ İsmail Ferid, s. 235-236.

¹³⁴⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 505.

¹³⁴¹ Günaltay, s. 146-148.

fiziko-şimik güçlere de hâkim bulunuyor. Onları yönetiyor şiddetlerini arttırıyor veya eksiltiyor. Bazan da büsbütün tesirsiz bırakıyor.”¹³⁴²

Öte yandan canlının bileşimindeki atomların biliniyor olmasına rağmen bir canlının yapılamadığını da vurgulamaktadır.¹³⁴³

3.4.2.ç. Ölümsüz Ruh, Düşünceler ve Bilinç

Gerek Almanya’da gerekse Osmanlı’da, ruhun mahiyeti Materyalizm Kavgası’nın önemli konularından biridir.

Alman bilimsel materyalistler bedenden bağımsız ölümsüz bir ruhun var olmadığını, düşünce, bilinç, zekâ ve vicdan gibi şeylerin beyin faaliyetinin bir ürünü olduğunu savunmuşlardır. Buna göre, düşünceyi madde olarak görmeseler de, maddenin birleşiminin bir sonucu olarak görmüşlerdir.

Osmanlı bilimsel materyalistleri de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunların başında Abdullah Cevdet gelmektedir. Zaten Abdullah Cevdet’in Büchner’den yaptığı *Fizyolocya-i Tefekkür* ile *Fenn-i Ruh* başlıklı çevirileri de bilimsel materyalizmin ruh, düşünce gibi konularını işleyen bölümleridir. Daha önce de belirtildiği gibi, Vogt’un beyin- düşünce ilişkisini, safra-karaciğer veya idrar-böbrek ilişkisine benzetmesi de aktarılmıştır.

Abdullah Cevdet, *Dimağ: Dimağ ve Ruh Arasındaki Münasebet-i Fennîyeyi Tedkik* başlıklı eserinde de ruh ile ilgili görüşlerini açıklamaktadır. Mehmet Akgün’ün

¹³⁴² Günaltay, s. 148.

¹³⁴³ Günaltay, s. 147.

aktardığına göre, Abdullah Cevdet burada, ruhun bağımsız olduğunu ve beyin ile geçici bir bağlılığa sahip olduğu görüşünü eleştirmektedir.¹³⁴⁴

Bahâ Tevfik de ruhun doğüstü bir varlık olmadığını, maddî beden bir özelliği ve kuvveti olduğunu savunmaktadır.¹³⁴⁵

Ruh konusunda materyalist görüşler ileri süren bir diğer düşünür de Memduh Süleyman'dır. Ona göre, ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak kabul etmek yanlıştır, ruhsal olayların hepsi maddenin yasalarına bağlıdır.¹³⁴⁶

Celâl Nuri de *Tarih-i İstikbâl* adlı eserinde spiritüalistlerin ruh anlayışını eleştirmektedir. Bedenden bağımsız bir ruh anlayışına karşı çıkan Celâl Nuri, ruh kelimesinin gerçek bir niceliği ifade etmediğini, bununla sinir sisteminin faaliyetinin anlaşıldığını savunmaktadır. Ona göre, ayrıca, ruh da bedenle birlikte ölmekte ve bozulmaktadır.¹³⁴⁷

Celâl Nuri, ruhun beyni bir enstrüman gibi kullandığına dair görüşlerin bulunduğunu ama bunun kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, düşünce beyin bir ürünü değil, fakat ruhun eseridir. Celâl Nuri'ye göre bu durumda safrayı da karaciğerin bir ürünü olarak kabul etmek yerine karaciğerin dokusunu titreten bir ruh tarafından üretildiğini kabul etmek gerekecektir.¹³⁴⁸

¹³⁴⁴ Akgün, 2005, s. 321.

¹³⁴⁵ Akgün, 2005, s. 210.

¹³⁴⁶ Akgün, 2005, s. 258.

¹³⁴⁷ Akgün, 2005, s. 288-289.

¹³⁴⁸ Akgün, 2005, s. 288. Ruhun beyni bir enstrüman gibi kullandığına dair argüman Almanya'da da ileri sürülmüş, oradaki materyalistlerin karşılığı Celâl Nuri'nin cevabına benzer olmuştur.

Materyalistlerin ruh ile ilgili görüşlerine itiraz eden düşünürlerden biri Ahmed Midhat Efendi'dir. *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* adlı eserinde insanın maddeye indirgenmesine karşı çıkararak, "Onlara göre ben neymişim biliyor musunuz?" diye sormaktadır. Ardından, şöyle devam etmektedir: "Ben, deriden üretilmiş bir torba içine, yani bir tulum içine konmuş bir miktar et, yağ, kemik, su filandan ibaretmişim!". Materyalistlerin, duyuları kuvvet, duyu organlarını da madde olarak gördüklerini belirtip, akli da beynin kuvveti olarak gördüklerini söylemektedir.¹³⁴⁹

Çeşitli Batılı düşünürlerini okuduğunu belirten Ahmed Midhat Efendi, "İnkâr olunan benliğimi bulmak için dosta da sordum, düşmana da!" diyerek Flammarion, Figuiet, Darwin, Schopenhauer ve Büchner'i saymaktadır.¹³⁵⁰

Ahmed Midhat Efendi, bedenini yedi yılda ya da başka kaynaklara göre birkaç ayda bir yenilediğini, bunun ise maddenin yarattığı olmadığını fakat maddeden yaratıldığımızın kanıtı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca, maddenin ayrılmasına rağmen benliğimizin varlığını sürdürdüğünü belirtip, cismaniyet ile benlik arasında bir fark bulunduğunu, benliğin ise ruh olduğunu söylemektedir.¹³⁵¹

Bundan sonra ise, Ahmed Midhat Efendi materyalistlerin, eğer ruh var olsaydı insanın her yaşta aynı kalacağını ileri sürdüklerini söyleyip, bunlara cevap vermektedir. O, nefis ile ruhu birbirinden ayırarak verdiği cevapta, nefsin fizyolojik yetiler olduğunu belirtip, yaş ile meydana gelen değişimlerin fizyolojik olduğunu söylemektedir. Ruh ise nefisten daha yücedir.¹³⁵²

¹³⁴⁹ Ahmed Midhat, s. 81-82.

¹³⁵⁰ Ahmed Midhat, s. 84.

¹³⁵¹ Ahmed Midhat, s. 92-95.

¹³⁵² Ahmed Midhat, s. 96-104.

Ona göre, ruh hiç değişmeyen ve aynı kalan bir özelliğe sahiptir. Ezeliyet ve ebediyetin madde olmasındansa ruhta olmasının akla daha yatkın olduğunu söyleyip, ruhun analiz edilemeye uygun olarak yaratılmadığını söylemektedir. Materyalistlerin yaşıa ilişkin itirazlarına ise “Bizce Rabbani emir olan ruhta kıdem ve bekâ buldukça, onun bu dünya üzerindeki misafirlik süresi neden ibaret kalır ki, o müddet zarfında ruh bebek olsun, babayığit olsun, kartlaşsın, ihtiyarlasın?” şeklinde karşılık vermektedir.¹³⁵³

Hafıza konusuna da değinen Ahmed Midhat Efendi, “Her şey beynin yetisi olabilir, ama hafıza beynin yetisi olamaz. Olsa idi beyin yenilenip değiştikçe, hafızanın da değişmesi gerekirdi.” demektedir.¹³⁵⁴

Materyalistlerin ruh anlayışına karşı çıkanlardan biri de İsmail Ferid’dir. Ona göre, bedenden ayrı bir şey olarak ruh vardır. O da Ahmed Midhat Efendi gibi, beden içerisinde maddenin değiştiğini fakat bununla beraber fikrî olayların ve hafızanın aynı kaldığını söylemektedir.¹³⁵⁵ İsmail Ferid, ayrıca “İslâm âlimlerinin seçkini ve önde geleni” olarak tanımladığı İmam Fahreddin Râzî’nin de ruhun varlığını ilişkin görüşlerini ve kanıtlamalarını, eserinden yaptığı çeviri ile sunmaktadır.¹³⁵⁶ Ardından ise kendi delillerini de ileri sürmektedir. Bu delil, insan bedeninin diğer cisimlerden bir farkı bulunmadığı ve bundan dolayı da hareket edebilmesi için bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğu şeklindedir. Bu hareket ettirici, insan cismini, doğal cisimlerin hareketinde olduğu gibi doğal hareketler gibi hareket ettiriyorsa, kimyasal bileşimlerden

¹³⁵³ Ahmed Midhat, s. 98.

¹³⁵⁴ Ahmed Midhat, s. 112.

¹³⁵⁵ İsmail Ferid, s. 240.

¹³⁵⁶ İsmail Ferid, s. 241-245.

ibaret olması mümkündür. Fakat insan hareketi doğal hareket olmadığı, fakat iradî hareket olduğu için hareket ettirici de kimyasal bileşim değil, ruh olmalıdır.¹³⁵⁷

Diğer bir karşı çıkış ise Şehbenderzâde'den gelmiştir. Şehbenderzâde, Büchner'in düşüncelerin beynin ürünü olduğu görüşünde Moleschott'a dayandığını söylemekte ve bunun görüşlerinin ise “ne derece boş olduğu meşhur fizik ve kimya âlimlerinden zamanının kıyas kabul etmezi ve Würzburg Üniversitesi Profesörü Clausius tarafından ıspat edilmiştir.” demektedir.¹³⁵⁸

Şehbenderzâde söyle devam etmektedir:

“Ruh, görülmez, tutulmaz ve kapılmaz bir şey imiş. Zaten bunun aksini ciddiyet ve bilimler sahasında kimse iddia etmemiştir. Lakin ruh kelimesiyle insan mesaisinin en geniş sistemlerinden biri olan psikoloji kurulmuş değil midir? Elektrik dediğimiz şeyin de hakikatini göremiyoruz ve kapamıyoruz. Lakin elektriği inkâr için bu bir sebep midir ki ruhu inkâr için de sebep olabilsin?”¹³⁵⁹

Şehbenderzâde, ardından deneysel alanın dışına çıkan konularda ölçütün “aklî denklemler, insan fitratının eğilimleri ve genel duygu ve hele ortaya çıkan sonuçların ahlâka tatbiki gibi hususlar” olduğunu söylemektedir. Ona göre de, bu yüzden spiritüalistlerin ve vahdet-i vücûd taraftarlarının görüşlerinin materyalistlerin görüşlerinden üstündür.¹³⁶⁰

¹³⁵⁷ İsmail Ferid, s. 245.

¹³⁵⁸ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 159.

¹³⁵⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 160.

¹³⁶⁰ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 160.

Şehbenderzâde ruha ilişkin görüşlerini açıklamaya devam ederek, Büchner'in maddenin hareketlerinin bilinci nasıl ürettiğinin bilinemeyeceğini söylediğini belirtmektedir. Ona göre, bilinemezlik ne bilinci beyne vermenin ne de ruhu inkâr etmenin gerekçesi olamaz. Ardından, Şehbenderzâde, beyin-düşünce ile karaciğer-safra ilişkisi konusunda da görüşünü söylemektedir: "...fikir, beynin ürünü olmadığı gibi, safra da karaciğerin ürünü değildir. Bilakis, hayat denilen soyut bir şeyin ürünüdür ki, karaciğer onun bir fabrikası, bir âletidir."¹³⁶¹

Materyalistlerin ruh anlayışına karşı çıkan bir diğer materyalizm karşıtı düşünür ise Mehmet Emin Feyzi'dir. *İlim ve İrade* adlı eserinde, Mehmet Emin Feyzi, ruhun beynin faaliyetlerinden ibaret gören materyalistlerin buna kanıt olarak duyma ve düşünme sırasında beyinde ortaya çıkan ısı ile parçalarında meydana gelen titreşim hareketini ve beyindeki bir hasar olduğunda söz konuş yetilerdeki kesilmeyi gösterdiklerini söylemektedir. Buna cevaben ise eylemsizlik ilkesine dayanarak her hareketin ve ısının bir kuvvete ihtiyaç duyduğunu söylemektedir ve düşünürken ortaya çıkan hareket ve ısının kimin kiminle temasından meydana geldiğini sormaktadır.¹³⁶²

Emin Feyzi şöyle devam etmektedir:

“Manevi olan ruhun maddiyat ile temas edemeyeceğini itiraz makamında beyan edenler icap eder ki beyinsel ve sinirsel hareket ve ısının oluşabilmesi için maddi ve mekanik bir hareket ettirici gösterebilirler ve tesir suretini izah etsinler.”¹³⁶³

Beyindeki bir hasara bağlı olarak ruhsal yetilerdeki kesilme konusunda ise Mehmet Emin Feyzi, ruhun bedeninin amiri ve yöneticisi olduğunu söylemekte ve ruhsal

¹³⁶¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 161.

¹³⁶² Emin Feyzi, s. 145.

¹³⁶³ Emin Feyzi, s. 145.

etkinliğin ancak bedensel etkinlik sürdükçe mümkün olacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla, hasara uğramış olan bir organdan ruhun istifade etmesi mümkün değildir.¹³⁶⁴

Şemseddin Günaltay da materyalist ruh görüşünü eleştiren düşünürler arasında yer almaktadır. *Felsefe-i Ülâ* adlı eserinin üçüncü kısmı “Hayat ve Ruh Teorileri” başlığını taşımaktadır. Günaltay burada, tarih boyunca ruha ilişkin ileri sürülmüş çeşitli görüşleri anlatmaktadır.¹³⁶⁵

Günaltay, eserinin “Materyalist Delillerin Eleştirisi” başlıklı kısmında materyalist delillerin üç temele dayandığını ve bunların (1) ruhun görülmemesi; (2) zihnî gerçekliklerin ve aklî yetilerin kaynağının beyin olması ve beynin hacminin, ağırlığının ve kimyasal bileşiminin aklî yetilerle orantılı olması ve (3) bilimsel olarak kanıtlanmış olan hareket ile fiziksel güç arasındaki dönüşüm gibi beyin hücrelerinin hareketlerinin de düşünceye dönüşmesi olduğunu söylemektedir.¹³⁶⁶

Birinci kanıtı cevaben, Günaltay, görünmemenin bir şeyin yokluğunun kanıtı olamayacağını söylemekte ve heyecan ve düşüncenin de görülemediğini belirtmektedir.¹³⁶⁷ İkinci delile cevaben ise beyin ile düşünce arasında bir ilişki olduğu gibi, düşünsel yetiler ile beynin hacmi, ağırlığı ve kimyasal bileşimi arasında da bir ilişkinin olduğunu kabul etmekte fakat bu ilişkinin genel olmadığını ileri sürmektedir.¹³⁶⁸ Materyalistlerin üçüncü kanıtına karşılık ise şöyle demektedir:

¹³⁶⁴ Emin Feyzi, s. 146.

¹³⁶⁵ Günaltay, s. 107-394.

¹³⁶⁶ Günaltay, s. 330-331.

¹³⁶⁷ Günaltay, s. 332.

¹³⁶⁸ Günaltay, s. 338-339.

“Düşündüğümüz zaman beyin titreşir. Ama acaba beyin titreştiği için mi düşünmüş oluyoruz? Yoksa düşündüğümüz için mi beynimiz titreşiyor?”¹³⁶⁹

Günaltay, ruh ile beyin arasındaki ilişkiyi müzisyen ile piyano arasındaki ilişkiye benzetmektedir.¹³⁷⁰

İsmail Hakkı İzmirli de, beyin ile ruh ilişkisi konusunda müzisyen ile müzik aleti ilişkisi örneğine başvurmuştur. İzmirli, konuya ilişkin görüşlerini anlatırken bilimsel materyalistlerin safra-karaciğer benzetmesine de değinmektedir.¹³⁷¹

İzmirli, materyalistlerin insan ile hayvanların bilinçlerini aynı mahiyette görmelerine de karşı çıkmaktadır. Materyalistlerin bunlar arasında sadece bir derece farkı görürlerken, o bu farkın nicelik farkı olmaktan öte bir nitelik farkı olduğunu savunmaktadır.¹³⁷²

Materyalistlerin ruh anlayışına karşı çıkanlardan bir diğeri de İsmail Fennî'dir. O, materyalistlerin düşünceyi beynin bir görevi olarak gördüklerini, akıl ve fikri beynin hacmine, ağırlığına, yoğunluğuna, kimyasal bileşimine ve şekline bağlı gördüklerini belirtip, hatta materyalistler arasında bunu beyin içerisindeki görünmeyen bir kuvvete bağlayanların dahi var olduğunu söylemektedir. Fakat, ona göre, materyalistlerin düşüncenin illetinin tam olarak hangisi olduğunu bilemediklerini söyleyip, düşüncenin söz konusu şartların tümüne bağlı olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir.¹³⁷³

¹³⁶⁹ Günaltay, s. 341.

¹³⁷⁰ Günaltay, s. 340.

¹³⁷¹ Toku, s. 241.

¹³⁷² Toku, s. 241-242.

¹³⁷³ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 451.

İsmail Fennî bu görüşe karşı ruhçulardan şöyle bir alıntı yapmaktadır: “Bu hususta inceleme yapanlar bu şartların bütününe bilinmediğini itiraf hususunda birleşmiş ve ittifak etmişler. Şu halde bizim ruh ismini vermekte olduğumuz düşünücü kuvvetin de bu meçhul şartlardan birisi olmadığını nasıl isbat edeceksiniz?”¹³⁷⁴

İsmail Fennî sonrasında, beynin şartlarına ilişkin itirazlarını sunmaktadır. Burada Lora, Lasenei, Flamarion gibi düşünürlerden aldığı bilgilere de yer veren İsmail Fennî, beynin büyüklüğü, ağırlığı, kimyasal bileşimi gibi şeylerin, hayvanlardan verdiği örneklerle zekâ ile ilintili olmadığını göstermektedir.¹³⁷⁵

Ardından, akıl hastalıklarının illa beyindeki bir değişiklik ile ilişkili olmadığını ve bazı beyin hasarlarının ise bir soruna yol açmadığını yine Batılı hekimlere dayanarak aktarmaktadır.¹³⁷⁶

Beyni ruhun aleti olarak kabul eden İsmail Fennî,¹³⁷⁷ düşüncelerin beyin ile ilişkisini reddetmediğini belirtmekte, fakat beyni fikrin şartı saymaktadır. O, müzik aleti üzerinden örnek vermekte ve bu müzik aleti bozulunca ruh ne kadar maharetli olursa olsun, çalacağı nağmelerin ahenkli olamayabileceğini savunmaktadır.¹³⁷⁸

İsmail Fennî, düşünce, bilinç, ruh gibi konularda daha başka görüşler de öne sürmekte ve materyalist savları eleştirmektedir. Burada bunlara daha ayrıntılı bir şekilde

¹³⁷⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 451.

¹³⁷⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 451-452.

¹³⁷⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 452-453.

¹³⁷⁷ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 468.

¹³⁷⁸ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 454-455. Müzik aleti -piyano- ile verilen örnek Almanya'daki tartışmalarda da kullanılmıştır.

değınme gereği duyulmamakla birlikte, materyalist iddialara verdiği cevaplarda Oliver Lodge'un da aralarında bulunduğu Batılı düşünür ve bilim adamlarının da görüşlerine baş vurmaktadır.¹³⁷⁹

Ruh konusunda görüş ileri süren düşünürlerden bir diğeri de Ali Sedad Bey'dir. O, bu konudaki materyalist görüşler ile kelâm anlayışının birbirine yakın olduğunu savunmaktadır.¹³⁸⁰ Soyut ruh kavramına karşı çıkan Ali Sedad Bey, bu kavramın putperest anlayışlardan geldiğini söylemektedir.¹³⁸¹

Ali Sedad Bey, ruhu, canlının bütün parçalarının bir araya gelmesinin ve birlikte davranmasının sonucu kabul etmektedir.¹³⁸² O, bu görüşe karşı bedenın parçalarının değişmesine rağmen insanın aynı kaldığı itirazına da karşı çıkmaktadır. Bu konuda şöyle demektedir:

“Gerçekten, hayati hareketlerden olan bedensel değişimler gözlemlenen bir şeydir. Ama, pıl, iletken tel, bobin ve diğer aletlerin toplanmasıyla elektrik akımı oluşup bir hareket meydana gelir, işte yaşam; böyle bir toplam ile temsil olunabilir. Böyle bir devrenin arasından zaten birbirine eş olan bölünemeyen parçacıklardan biri çıkıp yerine diğerı gelse ve bu durum bütün önceki parçacıklar yerine diğer parçacıklar geçinceye kadar devam etse; devr-i hareket yine devam edip şeklini bozmaz.”¹³⁸³

¹³⁷⁹ Örneğin, İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 464-465.

¹³⁸⁰ Çankaya, s. 202.

¹³⁸¹ Çankaya, s. 204-205.

¹³⁸² Çankaya, s. 203.

¹³⁸³ Çankaya, s. 203.

Ali Sedad Bey, ruhun bedenle birlikte yok olduğunu fakat Allah'ın evreni yoktan var etmesi gibi, yok olmuş olan beden ve ruhu da ahirette yeniden yaratabileceğini savunmaktadır.¹³⁸⁴

3.4.2.d. Allah'ın Varlığı

Almanya'daki Materyalizm Kavgası'nda bilimsel materyalistler ister sadece yaratıcı olsun isterse de bütün süreçleri yöneten olsun, her tür Tanrı fikrine karşı çıkmışlardır. Varlığı ezeli ve ebedi madde ve kuvvetten ibaret görmeleri, ayrıca bütün doğa süreçlerini de maddenin özellikleri tarafından belirlenmiş doğa kanunlarınınca düzenlendiğini kabul etmeleri ayrıca bir Tanrı'nın gerekliliğini ortadan kaldırmıştır.

Osmanlı'daki bilimsel materyalistler de madde ve kuvvet, doğa kanunları, ruh gibi konularda benzer görüşler savunduklarından bunların da yaratıcı bir Tanrı fikrine karşı oldukları ileri sürülebilmektedir. Bununla birlikte, din ve Tanrı konusunda en azından bazı Osmanlı materyalistlerinde farklı tutumlar da görülmektedir. Örneğin, Beşir Fuad bedenden bağımsız bir ruhun varlığına karşı çıkmış, metafiziği reddetmiş fakat din konusunda bir şey söylememiştir.¹³⁸⁵

Bahâ Tevfik ise, doğrudan Tanrı fikrine karşı çıkmıştır. O, *Felsefe Mecmuası*'nda yayımlanan *Kant ve Felsefesi* yazı dizisinde şöyle demektedir:

“Hatta bize kalırsa Allah fikri, esasen bir faraziyedir. Bu faraziye insanların kendi nefsinin düşünmelerinden ileri gelmiştir. Ebediyen yaşamak fikri insana ölümü muvakkat addetmek ve bir müddet sonra dirilerek yine hayata devam

¹³⁸⁴ Çankaya, s. 205.

¹³⁸⁵ Çetinkaya, 1999, s. 168. Mehmet Akgün, Beşir Fuad'ın ateist olduğunu yazmaktadır. Bkz. Mehmet Akgün, “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 40 Sayı 1, 1999, s. 487.

eylemek fikrini vermiş ve bu ölüm beşerin aczini meydana koyduğu için, fikir bu gibi aczlerden muarra daha yüksek bir mükemmeliyet tasavvuruna mecbur olmuştur; işte bu tasavvur Allah'tır.”¹³⁸⁶

Abdullah Cevdet ise toplumsal koşullardan dolayı İslâm'dan yararlanma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, kendisine karşı dinî konularda yapılan itirazlara bazen İslâm'dan kanıtlar yoluyla karşılık vermiştir.¹³⁸⁷ Allah kavramına yönelik eleştirileri ise kötülük problemi bağlamında olmuştur.¹³⁸⁸

Celâl Nuri, Allah'ın varlığının aklî olarak kanıtlanabileceği görüşüne karşı çıkmıştır. O da Abdullah Cevdet gibi, dinden yararlanma taraftarı olduğu için doğrudan Allah fikrine karşı çıkmamıştır. Bununla birlikte, Celâl Nuri, Emel Koç'un ifadesiyle “Allah'ın bir Remz-i ekmeliyet bir Bilinemez olduğunu, alemin hadis değil kadim olduğunu söyleyerek Allah'a hiçbir fonksiyon bırakmamıştır.”¹³⁸⁹

Tanrı'nın varlığı konusunda Materyalizm Kavgası'nda yer alan bütün İslâm düşünürleri materyalistlerin iddialarına karşı çıkmışlardır.¹³⁹⁰ Bununla birlikte, bazıları Allah'ın varlığı meselesini diğer kavga konuları kapsamında ele alırken diğer bazıları da

¹³⁸⁶ Bağcı, s. 181-182.

¹³⁸⁷ Koç, s. 81.

¹³⁸⁸ Çebi, s. 93.

¹³⁸⁹ Koç, s. 83.

¹³⁹⁰ Materyalizm karşıtı olmakla birlikte İslâm düşünürü kapsamında yer almayan Mustafa Şekip Tunç ise Tanrı kavramına daha farklı yaklaşmaktadır. Bu konuda İlhan Yaylalı basılmamış Yüksek Lisans Tezi'nde şöyle demektedir: “Tanrı kavramı Tunç'un felsefi görüşlerinde ve evrim anlayışının temelinde açıkça yer almamaktadır. Tunç'a göre, büyük dinlerdeki Tanrı kavramı vahiy ile ortaya çıkan, ezeli ve ebedi bir hakikat olarak doğrudan bir din konusudur. Tunç'a göre Tanrı bir din konusudur ve diğer bütün varlıklardan ayrı, benzeri ve ortağı olmayan, kendisiyle kaim, her yerde hazır ve nazır, her türlü suret ve şekilden uzaktır ve hiçbir şeyle kıyaslanmayacak bir mahiyettedir. Bu nedenle Tanrı'yı aklî delillerle ispat etmeye çalışmak boşa bir çabadır. Buradan anlaşılıyor ki Tunç, kozmolojik bir bakış açısıyla her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrının varlığına işaret etmekte fakat bunun açıklamasını ve felsefesinin merkezine koymaktan kaçınmaktadır.” Bkz. İlhan Yaylalı, *Şuurlu muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç düşüncesinde birey, toplum, siyaset*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2014, s. 124.

doğrudan bilimsel materyalistlerin Tanrı'nın varlığı aleyhindeki iddialarına cevap vermişlerdir.

İsmail Ferid, hem eserinin çeşitli kısımlarında Allah'ın varlığını savunmakta hem de materyalistlerin bu konudaki iddialarına ayrıca cevaplar vermektedir. Materyalistlerin Tanrı'nın neden görülemediğini sorguladıklarını söyleyerek buna, Allah var olmakla birlikte, insanın görme yetisi de yaratılmış olduğundan Allah insanlarda kendisini görme gücünü yaratmamıştır, şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca, insanların Allah'ı idrak ve tasavvur edemeyeceklerini de belirtmektedir. Sonrasında ise Allah anlayışını açıklamaktadır. Bu çerçevede Allah'ın bir mekânda olmadığını, kendisinin cisim, cevher ve araz olmadığını, varlığının zamansal olmadığını, bir şeyle birleşmediğini, ilahî sıfatlarında hulûl edemeyeceğini ve Allah'ın hâdis olan şeylerin mahalli olmadığını ve duyulur arazlardan arınmış olduğunu belirtmektedir.¹³⁹¹

Harputîzâde de eserinde bu konuya değinmektedir. Evrenin Tanrı tarafından yaratılmasına ilişkin bir örnek vermektedir. O, burada Allah'ın yaratma eylemini bir ressam, mühendis ya da kâtibin eser yaratmasına benzetmekte ve şöyle devam etmektedir:

“İşte bütün kemâlî sıfatlarında insanlarıyla hiçbir şekilde kıyas ve nispet kabul etmez derecede ekmel olan Zât-ı Pâk-ı Ecel-i A'lâ da âlemin bütün madde ve kuvvetlerini ve suretlerini ve şekillerini ve diğer hallerini ve niteliklerini böyle yaratmaya ve icat etmeye ve isterse ortadan kaldırıp yok edebilmek iktidarına da her zaman ve mekânda sahiptir.”¹³⁹²

¹³⁹¹ İsmail Ferid, s. 278-286.

¹³⁹² Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 245.

Harputîzâde, ayrıca, yaratıcının maddenin yaratılmasına kadar ne yaptığı ve neden âtıl kaldığı eleştirisine de cevap vermektedir. Bu konuda sıradan insanlarda bile özgür failin işlerine itiraz imkânı bulunmazken “kâinatın yaratıcısının işlerine müdahale ve itiraza da hiçbir yaratılmış bireyin yetkisi ve iktidarı olamayacağı açıktır.” demektedir.¹³⁹³ Harputîzâde, eserinin devamında materyalistlerin Tanrı’ya ve tanrısal yaratılışa ilişkin diğer iddialara da cevaplar vermektedir fakat burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.¹³⁹⁴

Yaratıcı bir Tanrı’nın varlığını savunan düşünürlerden bir diğeri de Şehbenderzâde’dir. O, Tanrı’nın varlığının “...‘bilime mahsus kesin bir tecrübe metodu ile’ ispat mümkün olmasa bile onun olumsuzlanması ve inkârı daha büyük bir imkânsızlıkla imkânsızdır.” demektedir ve gerek insan aklının ilkeleri gerekse bilimsel çıkarımların maddenin varlığını ret ve Tanrı’nın varlığını kabulünü gerektirdiğini belirtmektedir.¹³⁹⁵

Şehbenderzâde ayrıca Celâl Nuri’nin Tanrı tanımı üzerinde de durmuştur. Celâl Nuri’nin, Tanrı’yı “...varlıktan dahi soyutlamış ve onu soyut bir fikir, vehim ürünü bir varlık menzilesine indirmişler ve bunu ima için ona ‘yetkinlik sembolü’ garip adını vermişlerdir.” demektedir.¹³⁹⁶

¹³⁹³ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 246.

¹³⁹⁴ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 247-255.

¹³⁹⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 163.

¹³⁹⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 205.

Şemseddin Günaltay da bilime dayanarak Tanrı'nın varlığının reddedilemeyeceğini savunmaktadır. Bilimin deney alanına girmeyen şeylerle ilgilenmediğini, fakat bunların varlıklarını da yadsıyamayacağını vurgulamaktadır.¹³⁹⁷

Ayrıca Tanrı'nın varlığına dair deliller de ileri süren Günaltay, bu konuda İslâm filozofları ile Batı filozoflarının delillerinin aynı olduğunu savunmaktadır. Mehmet Akgün, bu delilleri üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar 1) Dış âlemden çıkarılan tabii deliller, 2) Aklımızdan çıkarılan metafizik deliller ve 3) İnsan doğasından çıkarılan ahlâkî delillerdir.¹³⁹⁸

İsmail Hakkı İzmirli, Tanrı'nın varlığı konusunda materyalistlerin iddialarına karşı çıkmaktadır. O, materyalistlerin Tanrı'yı gereksiz kabul ederek evreni madde ile açıklama çabalarının fizik bilimine ters düştüğünü savunmaktadır.¹³⁹⁹ Ardından, Tanrı'nın varlığına dair cismani, metafizikî ve ahlakî deliller olarak sınıflandırdığı kanıtlar sunmaktadır.¹⁴⁰⁰

İsmail Fennî ise Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin ilgili bölümüne cevap vermektedir. O, insanın yaratılışında eserden müessire ulaşma yoluyla evrenin bir yaratıcısının olduğunu bilme kabiliyetinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Büchner'in Tanrı fikrine sahip olmayan kabilelerin var olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu konuda İsmail Fennî, Batılı bilim insanlarına da başvurmuştur.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁷ Günaltay, s. 32.

¹³⁹⁸ Akgün, 2014, s. 206-207.

¹³⁹⁹ Toka, s. 231.

¹⁴⁰⁰ Toka, s. 233-240.

¹⁴⁰¹ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 481-482.

İsmail Fennî ayrıca, “Biz rasul gönderinceye kadar azap etmeyiz. (İsrâ, 15)” ayetine dayanarak bazı peygamberlerin gönderilmelerinden haberdar olmayan kabilelerin de bulunduğunu belirtmektedir.¹⁴⁰² Böylelikle de, anlaşıldığı kadarıyla, İsmail Fennî bazı ilkel toplumlarda var olan farklı Tanrı anlayışlarını da açıklamış olmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, İsmail Fennî, eserinin birinci bölümünü doğrudan Tanrı'nın varlığı konusuna ayırmıştır. Burada öncelikle Tanrı'nın varlığına dair kelâmi deliller sunulmakta, ardından ise Fransızca felsefe kitaplarındaki deliller sunulmaktadır. Ayrıca, Kant'ın yaratıcının ispatı delillerine itirazları ile gaye deliline karşı ileri sürülen itirazlar da ele alınmıştır. Bölümün son kısmı ise gaye deliline karşı itiraz oluşturan evrim düşüncesine değinilmiştir.

3.4.2.e. Evrim, Yaradılış ve İnsanın Ortaya Çıkışı

Canlıların ve insanların ortaya çıkışı, türeyişleri ve evrim Almanya'da olduğu gibi¹⁴⁰³ Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nda da önemli bir yer tutmuştur. Fakat burada önemli bir fark bulunmaktadır. O da Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın alevlendiği dönemde Darwin'in evrim kuramının ortaya konmuş olduğudur. Dolayısıyla da Almanya'da canlıların ortaya çıkışı, türleşme ve evrim gibi konular 1859 yılında Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasından önce ve sonra farklı argümanlarla ele alınırken, Osmanlı'da bu konu sadece Darwin sonrası düşünce ortamında Darwin'in de bilindiği koşullarda ele alınmıştır. Bundan dolayı da Osmanlı düşünce hayatında Lamarckçı, Darwinci ve Haeckelci evrimcilik anlayışları bir arada bulunmuştur.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰² İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 483.

¹⁴⁰³ Almanya'daki Materyalizm Kavgası'nda bu konu üzerine tartışmalar yaşandığı gibi, Darwin'den sonra da Materyalizm Kavgası'nın bir devamı niteliğinde olan Darwinizm Kavgası da yaşanmıştır.

¹⁴⁰⁴ Osmanlı aydınları arasında evrim kuramının etkilerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul 2006.

Örneğin, Osmanlı materyalistlerinden Hoca Tahsîn Efendi, *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat* adlı eserinde daha önce de belirtildiği gibi, Haeckel'in etkisinde bir evrim görüşünü savunmaktadır.

Hoca Tahsîn Efendi bu eserinde evrenin meydana gelişini evrimci ve nedenselci bir anlayış içerisinde yedi dönem halinde incelemektedir. O, evrenin ortaya çıkışını anlamak için tarih biliminin yetersiz kaldığını düşünmüş ve bu sürecin çeşitli bilim dallarından yardım alan *Târîh-i Tekvîn* olarak adlandırdığı bir bilim ile anlaşılabilceğini savunmuştur.¹⁴⁰⁵

Hoca Tahsîn Efendi'nin görüşündeki devirlerden ilki “varlık kazanacak bütün kâinatın tohumundan başka bir şeyi” içermeyen halis cevher devridir. Bu devir mekanik bilimi ile anlaşılabilir. İkinci dönem, atomlar devridir. Bu devir, mekanik ve kimya ile bilinebilir. Üçüncü devir gök cisimlerin oluştuğu astrofizik ile bilinen devirdir. Sonraki dönem ise yıldızlardan aralarında dünyanın da bulunduğu gezegenlerin oluştuğu devirdir. Bu dönem astronomi ile anlaşılabilir. Beşinci devir, meteoroloji ve jeolojinin yanı sıra canlılığın ortaya çıkması nedeniyle biyolojinin de ilgi alanına giren devirdir. Altıncı devir insanlığın “çocukluk ve bilgisizlik hali” devridir ve filoloji ve mitoloji ile anlaşılabilir. Son devir ise tarih biliminin konusu olan dönemdir.¹⁴⁰⁶

Hoca Tahsîn Efendi, bu eserinde türlerin sabitliği fikrinin akla ve hikmete muhalif bir fikir olduğunu belirterek “Tabiat potasında başkalaşıma uğramayan bir şey

¹⁴⁰⁵ Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 15.

¹⁴⁰⁶ Hoca Tahsin, *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2011, s. 81-82. Ayrıca bkz. Demir ve Yurtoğlu, 2011, s. 15-16.

var mıdır?” diye sormaktadır.¹⁴⁰⁷ Evrimin açıklanmasında Darwin’in kuramını yetersiz bulan Hoca Tahsîn Efendi, bununla birlikte, Darwin’in öğretisinin “varoluşun açıklamasına ve gerçek felsefeye uygun olmakla yetkinleştirileceğinden kesinlikle şüphe olunmaz” demektedir.¹⁴⁰⁸

Evrimci görüşler savunan bir diğer Osmanlı düşünürü de Ahmed Midhat Efendi’dir. 1870’li yıllarda *Dağarcık* dergisinde yayımladığı *İnsân ve İnsân: Dünyâda İnsânın Zuhûru* başlıklı yazılarında insanın doğadaki yeri ve insanın meydana gelişini incelemektedir.

İlk yazısında Ahmed Midhat Efendi, insanı karınca ile karşılaştırmakta ve doğanın insanı çok zayıf olarak yarattığını söylemektedir. Aynı makalede görüşlerin İslam inancı ile uyumlu olduğunu da ileri sürmektedir.¹⁴⁰⁹

Ahmed Midhat Efendi’nin konuya ilişkin ikinci yazısı, yani *İnsân: Dünyâda İnsânın Zuhûru* başlıklı yazısında ise insanın meydana gelişini evrimci bir şekilde ele almaktadır. Bu konuda görüşleri Lamarck ve Darwin’in görüşlerine uygundur. Ahmed Midhat Efendi, bu yazısında, insanın bir zamanlar dört ayaklı bir hayvan olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, günümüzde yaşayan orangutan ya da nesnâsların insanlara olan anatomik benzerliği üzerinde de durmaktadır.¹⁴¹⁰ Ona göre, orangutanlarda bazı temel koşulları yerine getirtiler insan gibi evrilebilirler.¹⁴¹¹ Ahmed Midhat Efendi

¹⁴⁰⁷ Hoca Tahsin, s. 69.

¹⁴⁰⁸ Hoca Tahsin, s. 70-71.

¹⁴⁰⁹ Akgün, 2005, s. 186.

¹⁴¹⁰ Akgün, 2005, s. 187-189.

¹⁴¹¹ Ahmed Midhat Efendi, orangutanların kavramak için ellerini yürümek için ise ayaklarını kullansalar, çene ve dişlerini savunma amaçlı değil de sadece çiğneme amaçlı kullansalar insan olmaya yaklaşırlardı, ardından aile ve toplum kurabilirler ve boğaz ve dillerini yenileyerek söz söylemeye de başlayabilirlerdi, demektedir. Bkz. Akgün, 2005, s. 188-189.

ayrıca, insanları da bir cins nesnâs ya da orangutan olarak kabul etmenin mümkün olduğunu belirtmektedir.

Debayek'e atıflar yaparak tartıştığı bu konuda Ahmed Midhat Efendi, Lamarckçı görüşler savunmakta, hatta Lamarck'ın görüşlerini kabul etmeyenleri ahmak ve bilgisiz olarak suçlamaktadır.¹⁴¹²

Osmanlı materyalistleri arasında bulunan Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebîl de bilimsel materyalist görüşleri bağlamında evrim düşüncesini benimsemişlerdir. Doğrudan bu konuya ilişkin telif eserleri olmasa bile yaptıkları çeviriler ile evrim kuramının materyalist felsefe ile ilişkili olarak Osmanlı düşünce hayatında yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Örneğin Abdullah Cevdet, Ludwig Büchner'den yaptığı bir çeviri olan *Goril*'de insan ile goril arasındaki benzerlik vurgulamakta ve Darwin'in de adını anarak Darwinci evrim kuramını anlatmaktadır. Abdullah Cevdet bütün canlıların evrime mecbur ve eğilimli olduğunu belirtip evrimin sebepleri arasında da hayatta kalma kavgası, türleşme ve değişim kabiliyeti ve eşeysel seçilimi saymaktadır.¹⁴¹³

Abdullah Cevdet burada ayrıca Darwin'in evrim kuramının kâşifi olmadığını, fakat deney ve gözleme dayanarak evrimin nedenlerini sistemleştirdiğini belirtmektedir. Lamarck'ın adını anmamakla birlikte, Abdullah Cevdet Darwin'i, evrimleşmede çevresel şartları göz önüne almadığı için eleştirmektedir.¹⁴¹⁴

¹⁴¹² Akgün, 2005, s. 189.

¹⁴¹³ Doğan, s. 172.

¹⁴¹⁴ Doğan, s. 173.

Ahmed Nebîl ise Haeckel'in *İnsânın Menşesi – Nesl-i Beşer* adlı eserini çevirmiştir. Bu çeviride, Darwin'in evrim kuramına dayanarak insanların ortaya çıkışı incelenmektedir.¹⁴¹⁵

Evrim konusunda çalışma yapmış olan bir diğer Osmanlı materyalisti de Memduh Süleyman'dır. Memduh Süleyman, yukarıda da belirtildiği gibi, hem evrim kuramının materyalizm lehinde kullanılmasını hem de Darwinci evrim anlayışını eleştiren Hartmann'ın *Darwinizm* başlıklı eserinin çevirmiştir.

Memduh Süleyman evrim konusunda ayrıca *Felsefe Mecmuası*'nda da görüşlerini ifade etmiştir. Ona göre, evrim canlı türleri için olduğu kadar toplumlar için de geçerlidir.¹⁴¹⁶ Tüm canlıların çevrelerine uyum sağlayacak değişimlerle kendilerini savunacak hale gelmeleri ve mücadelede başarılı olmaları gerekmektedir. Aynı kural toplumlar için de geçerlidir. Memduh Süleyman'a göre toplumlar, gelişebilmek için zaman ve çevreye uymak zorundadırlar. Toplumların milli özellikleri de böylelikle ayıklanmaya tabiidir. Memduh Süleyman, örnek olarak ise Osmanlı Devleti'ni vermektedir. Ona göre, devletin içerisinde bulunduğu durum, gelişen medeniyeti alamamak ve devlet yönetiminde zamana ve koşullara uygun olmayan yönetim ilkelerini benimsemekten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin geri

¹⁴¹⁵ Haeckel, 2015, s. 74.

¹⁴¹⁶ Evrim görüşlerini toplum hayatına uygulayan bir diğer düşünür Doktor Edhem Necdet ve eseri *Tekâmül ve Kanunları*'dır. İki kısımdan oluşan bu kitabın birinci kısmı "Uzviyetlerde Tekamülün Kanunları" başlığını taşımaktadır. Burada çeşitli başlıklar altında biyolojik evrim kuramı anlatılmaktadır. Kitabının ikinci kısmı ise "Cemiyetlerde Tekamül Kanunları" başlığını taşımaktadır. İkinci kısmın altbaşlıkları sadeleştirilmiş olarak şöyledir: 1) Toplumların Gelişme Kabiliyetleri, 2) Toplumların Başkalaşma Mekanığı ve 3) Toplumsal Gelişme (İlerleme)'dir. Bkz. Doğan, s. 207. Edhem Necdet'in kendi ifadesine göre biyolojik evrimden yola çıkılarak toplumsal ilerlemenin kanunlarını bulma amacını taşımak olan bu çalışma, Atila Doğan'ın Aynur İlyasoğlu'ndan aktardığına göre Osmanlı'daki ilk sosyoloji çalışmaları arasında bulunmaktadır. Bkz. Doğan, s. 207.

kalma sebebi, Avrupa'nın engellemeleri vs. değil, Osmanlı'nın taassuptan kurtulamamış olmasıdır.¹⁴¹⁷

Osmanlı materyalistleri arasında evrimci görüşler üzerinde genişçe duran bir diğer kişi ise Subhi Edhem'dir. Hem Lamarck hem de Darwin hakkında eserler kaleme almış olan Subhi Edhem, Lamarck'ın görüşlerine daha yakın olmuştur.¹⁴¹⁸

Subhi Edhem, ayrıca, "Yaşam Kuvveti" bahsinde de belirtildiği gibi, cansız varlıklar ile canlıları birbirinden ayıran özel bir kuvvetin varlığına karşı çıkmaktadır. "Madensel, bitkisel, hayvansal şekiller; maddenin gelişimleri, çeşitli dönüşümleridir."¹⁴¹⁹ diyen Subhi Edhem, canlılığı doğal bir olay olarak değerlendirmiş ve kökeni cansız maddeler olan protoplazma temeline dayandığını savunmuştur.¹⁴²⁰

Gerek Lamarck gerekse Darwin hakkında çalışmaları bulunan Subhi Edhem, Lamarck'a ilişkin yazılarında canlı türlerin sabit kalmayıp değiştiklerine dair ilk kez Lamarck'ın felsefî görüşler ileri sürdüğünü belirterek, bu düşünürün kuramını açıklamaktadır. Bu yazılarda aynı zamanda Subhi Edhem, kendi bilimsel materyalist görüşlerini de eklemekte ve bunları, Lamarckçı evrim kuramı ile birleştirmektedir.¹⁴²¹

Darwinizm başlıklı diğer bir eserinde ise Subhi Edhem, Darwin'in evrim kuramını anlatmaktadır. Ona göre Darwin ölümsüz bir dehaya sahip, evrim anlayışının

¹⁴¹⁷ Akgün, 2005, s. 253-254. Ayrıca bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 422-425.

¹⁴¹⁸ Kalaycıoğulları, 2016, s. 13-15. Bunun nedenleri üzerine bir tartışma için bkz. Kalaycıoğulları, 2016, s. 12-15.

¹⁴¹⁹ Subhi Edhem, 2014, s. 71.

¹⁴²⁰ Subhi Edhem, 2014, s. 72.

¹⁴²¹ Akgün, 2005, s. 234-238. Akgün burada Subhi Edhem'in *Felsefe Mecmuası*'nda yayımlanmış olan "Lamarck ve Lamarckizm" başlıklı yazısına dayanmaktadır. Ayrıca bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 365-368, 380-385, 396-402, 437-441.

ve kuramının üstünlüğünü, bu kuramın geleneksel inançları ve hurafeleri sarsmasından görüldüğünü savunmaktadır.¹⁴²²

Bilimsel materyalistlerin cansızlardan canlıların meydana gelmesi ve ardından canlıların türleşmesi ve evrimsel süreçlere tabii olmalarına karşı çıkan görüşler de olmuştur.

Bu karşı çıkışlardan bir tanesi İsmail Ferid'in görüşleridir. O, "Yaşam Kuvveti" bahsinde de değinildiği gibi, cansızlardan canlıların oluşabileceği fikrine karşı çıkmaktadır. Hayatın var olabilmesi için bir ruha ihtiyaç olduğunu savunan İsmail Ferid, bunun ise "maddenin kendi özsel gereklerinden sayılamayacağını" ve maddenin çekim kuvvetinin sonucu oluşan bileşimlerden meydana gelemeyeceğini söylemektedir.¹⁴²³

İsmail Ferid, ayrıca, evrim kuramı lehinde kullanılan jeoloji biliminden elde edilen kanıtlarla fosiller üzerinden sağlanan kanıtları da kabul etmemekte ve bunların evrimsel bir değişimin kanıtı olmadığını savunmaktadır.¹⁴²⁴

"Aşamalı ortaya çıkış ve oluşum" olarak betimlediği evrim düşüncesini İsmail Ferid bir tahayyülât kabul etmektedir. İnsanın ortaya çıkışı konusunda ise "... 'insanlar aşama aşama ve kendiliğinden ortaya çıkmamışlardır, bilakis bir yaratıcının yaratmasıyla meydana gelmişlerdir' diye hükmederiz" demektedir.¹⁴²⁵

¹⁴²² Akgün, 2005, s. 249.

¹⁴²³ İsmail Ferid, s. 235.

¹⁴²⁴ İsmail Ferid, s. 237-239. Fosiller konusunda İsmail Ferid, her canlı türünün başka bir vatana sahip olduğunu ve başka bir yerde bulunmayabileceğini ve bunların yaşam alanlarının volkanik faaliyetler sonucu yok olmasıyla fosillerin oluştuğunu belirtmekte ve bunların dünyanın oluşum devirleri ile ilgili olmadığını söylemektedir.

¹⁴²⁵ İsmail Ferid, s. 239.

Harputîzâde de bilimsel materyalistlerin evrim görüşlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre doğanın düzeni ve mükemmelliği kör ve bilinçsiz doğa süreçleri ile, yani zamana bağlı değişim ve evrim ile değil bir yaratıcı sayesinde var olmuştur.¹⁴²⁶

Harputîzâde'ye göre, "... intizam ve kemâl eserlerinin en önemlilerini hayvanlarda ve insan vücudunda bulabiliriz." Bütün hayvanların kendilerini koruma ve varlıklarını sürdürmeleri için bazı araçlara sahip olduklarını ve bunun "...ilim ve irade ve tedbir ile yapıldığı zahir ve âşikârdır." demektedir.¹⁴²⁷ Yani, Harputîzâde, gerek doğanın düzeninde gerekse hayvanların sahip oldukları organ ve yapıların ihtiyaçlarına uygun oluşunda bir yaratıcının varlığını görmektedir.

Eserlerinde evrim düşüncesinin eleştirilerine yer veren bir diğer materyalizm karşıtı ise Şebenderzâde'dir. Evrimci görüşlerin eleştirilerine yer verdiği eseri ise *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfr*'dür. Burada Şebenderzâde, Haeckel'in başta ruh ve evrim konusunda görüşlerini ele almaktadır. İnsanın ortaya çıkışını evrimsel açıdan açıklayan Haeckel'in önerdiği soyağacını eleştiren Şebenderzâde, Haeckel'in "İnsan ile protoplazma arasındaki boşluğu hayal gücüyle dolduruyor"¹⁴²⁸ demektedir. Haeckel'in ileri sürdüğü soyağacında ilkel balıklara kadar olan canlıların fosillerinin ve izlerinin bulunduğunu, önceki canlıların ise kalıntılarının henüz bulunmadığını belirtmektedir.¹⁴²⁹

Bununla birlikte Şebenderzâde'ye göre yeryüzü tabakalarında fosillerin varlığı bu canlıların iddia edilen söz konusu devirlerde yaşadıklarının kanıtı olmakla beraber,

¹⁴²⁶ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 302.

¹⁴²⁷ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 309.

¹⁴²⁸ Akgün, 2014, s. 175.

¹⁴²⁹ Akgün, 2014, s. 176-177.

bunların birbirleriyle ecdat-torun olduklarının kanıtı değildir. Bunun kanıtı ise ancak geçit hayvanlarının fosillerinin de bulunması olurdu.¹⁴³⁰

Şehbenderzâde, bilimsel delillerin Haeckel'in ortaya attığı hayatın oluşumu yasasına uymadığını çünkü bu delillerin Haeckel'in dayandığı morfolojinin önemli unsuru olan biyogenetik yasasını geçersiz kıldığını söylemektedir.¹⁴³¹

Şehbenderzâde, ayrıca Almanya'da bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinden Karl Vogt'un Haeckel'e yönelik eleştirilerine de değinmektedir. Şehbenderzâde'nin aktardığına göre Vogt, Haeckel'i görüşlerini bilime uyumlu hale getireceğine tersini yapmakla, gerçekleri zorlamakla ve hatta bilimsel sahtekârlık, yalancılık ve iftiradan kaçınmamakla suçlamaktadır.¹⁴³²

Şehbenderzâde, söz konusu eserinde hayatın ilk ortaya çıkışını mekanik bir olay olarak değerlendiren Felix Le Dantec (1869-1917) isimli başka bir doğa bilginin görüşlerini de eleştirmektedir.¹⁴³³

Evrim fikrinde aslında bir sorun bulunmadığını fakat bu kavramın materyalistler tarafından kullanıldığını belirten Şehbenderzâde, evrende sürekli bir hareket ve mükemmelleşmenin var olduğunu belirtmektedir. Ona göre, evrim ve dönüşüm fikri bir akıl gücü kaynağı ve insanda bu güçle ilgili bir ruh ile birlikte ele alındığında mantıklı

¹⁴³⁰ Akgün, 2014, s. 178-179.

¹⁴³¹ Akgün, 2014, s. 179-180.

¹⁴³² Akgün, 2014, s. 178. Şehbenderzâde, Haeckel'in eserlerindeki çizimlerde de sahtekârlığa başvurduğunu Dr. Brass isimli bir fizyoloğun tespitlerinden aktarmaktadır. Bkz. Akgün, 2014, s. 180-181.

¹⁴³³ Akgün, 2014, s. 181.

olmaktadır. Şehbenderzâde, ayrıca, Lamarck ve Darwin'in görüşlerinin mutlaka Tanrı ve ruhu inkâra yol açmadığını vurgulamaktadır.¹⁴³⁴

Canlılığın ortaya çıkışı ve evrim konularında eleştiriler sunan bir diğer düşünür de Emin Feyzi olmuştur. Canlılığın ortaya çıkışı konusunu açıklamaya çalışan çeşitli görüşleri aktarıp eleştiren Feyzi, son olarak materyalistler tarafından dünyanın erken dönemlerindeki bazı “müstesna hallerin” canlıların oluşmasına yol açtığını fakat artık bu koşulların bulunmadığı görüşünün ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Ona göre ise yaratıcı “her hal ve her yerde hayvan yaratmaya kadirdir”.¹⁴³⁵

Hayvanların zaman içerisinde türleşmeleri konusunu kısaca özetledikten sonra, Feyzi, semavi kitaplarda bu konunun ayrıntılı ele alınmadığı için bilimsel fikirler ile dinî görüşler arasında ayrılık varmış gibi görüldüğünü oysa araştırmaların sonucunda bilim insanların akıl yürütmeleri kesinleşse varılacak sonucun Tanrı “... öyle irade etmiş de öyle olmuş...” şeklinde olduğunu savunmaktadır.¹⁴³⁶ Bu durumda, insanın yaratılışı konusunda ise “... ‘Hazret-i Âdem kimdir?’ diye sorulursa, en evvel ilim ve akıl yetisi ile yüceltilen kim ise ‘insanın babası’ yüce unvanına mazhar olan Âdem Hazretleri odur demeye yetkiliyiz.” demektedir.¹⁴³⁷

Emin Feyzi eserinde ayrıca Lamarck, Darwin, Weissmann gibi çeşitli düşünürlerin evrim görüşlerini incelemektedir. Her bir düşünürün görüşlerinin ana hatlarını ve temel fikirlerini verdikten sonra bunları eleştirmektedir.¹⁴³⁸

¹⁴³⁴ Akgün, 2014, s. 185-186.

¹⁴³⁵ Emin Feyzi, s. 128-129.

¹⁴³⁶ Emin Feyzi, s. 129-132.

¹⁴³⁷ Emin Feyzi, s. 132.

¹⁴³⁸ Emin Feyzi, s. 132-142.

M. Şemseddin Günaltay da eseri olan *Felsefe-i Ülâ*'da önce hayatın ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli kuramlara değinmekte ve bunları kısaca özetlemektedir.¹⁴³⁹ Ardından ise “Materyalist Hayat Teorilerinin Eleştirisi” başlığı altında bunların eleştirisine geçilmektedir.

Günaltay, burada materyalistlerin kuramlarını, “ustaca devşirerek teorilerine kattıkları bilimsel esaslar”¹⁴⁴⁰ ile gerçekmiş gibi gösterdiklerini belirtmektedir. Oysa, evreni inceleyen bir bilim adamı tam tersi bir sonuca varmaktadır.

Günaltay, Haeckel'in oluşturduğu insanın soyağacını incelerken de sayılan ataların uydurma olduğunu belirtmekte ve “... hatta fosillerini bile elde edemediği bu hayali yaratıkların fizyoloji ve fonksiyonlarını, anatomik özelliklerini uzun uzadıya açıklayacak kadar cesaret göstermiştir.” demektedir.¹⁴⁴¹

Sonrasında ise Günaltay, Şehbenderzâde gibi, Haeckel'in iddialarının incelenmeye değer olabilmesi için söz konusu devirlerde yaşadığı iddia edilen canlıların kalıntılarının bulunması gerektiğini fakat bunun yine de söz konusu canlılar arasında ata-torun ilişkisi bulunduğu sonucunun çıkmayacağını vurgulamaktadır. Bunun için ise çeşitli canlılar arasında geçit olan hayvanların kalıntılarının da bulunması gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁴²

¹⁴³⁹ Burada Ernst Haeckel'in insanın kökeni ve soyağacı ile ilgili görüşlerine de yer verilmektedir fakat kendisi “Haeckel” yerine “Hegel” olarak anılmaktadır. Bu hatanın yazardan mı yoksa eserin bu çalışmada kullanılan baskısını hazırlayan kişiden mi kaynaklandığına bakılmamıştır.

¹⁴⁴⁰ Günaltay, s. 139.

¹⁴⁴¹ Günaltay, s. 133.

¹⁴⁴² Günaltay, s. 134.

Haeckel eleştirisinden sonra Darwin'e geçen Günaltay, Paris Üniversitesi'nden zooloji profesörü Remyperrier'e dayanarak, Darwin kuramının türlerin başkalaşımını açıklamak için yetersiz olduğunu kesin olarak kanıtlandığını aktarmaktadır.¹⁴⁴³ Bu konuda Günaltay şöyle devam etmektedir:

“Evet, organizmanın, evrim kanununa uygun olarak gelişim ve türlerin bu suretle açıklanması mümkündür. Son yüzyılda zoolojinin ilginç gelişme ve genişlemesi ve birçok fosillerin keşfi bu imkânı artık var saydıracak kadar güçlü görünmektedir. Fakat, hayvanların şekillerinin evrimini izah için Darwin tarafından ileri sürülen doğal seleksiyon esasını bu konuda yeterli görmek doğru değildir.”¹⁴⁴⁴

Günaltay yukarıdaki görüşünü açıkladıktan sonra Haeckel'in soyağacının da Darwin'in yetersiz kuramına dayandığını ve bilimsel bir değere sahip olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Haeckel'in görüşlerinde bulunan canlılığın cansızlardan kendiliğinden oluşumunun da Pastör'ün çalışmalarıyla yıkıldığını belirtmektedir. Yeryüzünün erken dönemlerinde canlılığın ortaya çıkışını mümkün kılan koşulların var olabileceği iddiasına karşılık ise bu kabul edilse bile, buradan Haeckel'in monerlerinin yaşamış olduğu sonucunun çıkmayacağını, organik olmayan bir ortamda canlılık oluşa bile, varlığını sürdürmesi için organik maddelere muhtaç olduğu için, hemen öleceğini ileri sürmektedir. Günaltay, ayrıca, canlılığın cansızlardan kendiliğinden meydana gelmesine karşı Batılı bazı biyologlara da başvurmaktadır.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴³ Günaltay, s. 134.

¹⁴⁴⁴ Günaltay, s. 134-135.

¹⁴⁴⁵ Günaltay, s. 135-136.

Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ine yazdığı reddiyede evrim fikrine de cevap veren bir materyalizm karşıtı düşünür İsmail Fennî Ertuğrul'dur. Canlılığın inorganik maddelerden kendiliğinden meydana gelebileceği görüşüne karşı çıkan İsmail Fennî, Büchner'in kimya aracılığıyla bir gün hayat sahibi varlıkların da elde edilebileceği fikrine karşı ise elde edilebilen maddelerin organik maddeler olduğu, fakat hayat sahibi maddeler olmadığını vurgulamaktadır.¹⁴⁴⁶

Başkalaşma ve evrim kuramları hakkında ise İsmail Fennî, bunların henüz taraftarları arasında bile kesinlik kazanmadığını ve üzerindeki tartışmaların devam ettiğini belirtmektedir.¹⁴⁴⁷

Büchner'in aktardığı şekliyle Haeckel'in evrime dair embriyolojiden sağladığı kanıtlara¹⁴⁴⁸ da değinen İsmail Fennî, omurgalı hayvanların şekilleri benzer olduğu için ceninlerinin de birbirine benzer olması doğaldır, demektedir. Ayrıca, omurgalı embriyolarında görülen benzerliğin hayvanların şekillenmelerinin bir plana göre işlediğini gösterdiğini savunmaktadır.¹⁴⁴⁹

Evrime konusuna ilişkin İsmail Fennî şöyle demektedir:

“Tekamülün iddia edilen yolda vukuu tahakkuk etmiş farzedilse bile Tabiat'ın bunu bir maksad ve hikmete bağlı olmayarak körükörüne meydana getirmesi akl-ı selimin asla kabul edemeyeceği bir şeydir. Lakin, bunu tedbir ve takdir eden kuvvet, Büchner'in tenkit ve reddettiği şekilde haricî bir kuvvet değildir.

¹⁴⁴⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 405.

¹⁴⁴⁷ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 409.

¹⁴⁴⁸ Ontojeninin filojeniye tekrarladığı görüşü ve farklı canlı türlerinin embriyolarının çeşitli aşamalarda birbirlerine olan benzerliği.

¹⁴⁴⁹ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 410.

Her yerde hâzır ve nâzır olan Cenâb-ı Hakîm ve Kâdir-i Mutlak Hazretleri'dir.¹⁴⁵⁰

Darwin'i ve evrim kuramını işleyen bir diğer kişi ise Ali Sedad Bey'dir. *Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât* adlı eserinin 22. Bölümü'nde bu konuyu irdelleyen Ali Sedad Bey, doğa bilimcilerden bazılarının canlı varlıkların yaratıldığını savunduğunu diğer bazılarının ise bilinmeyen koşullar ve yasalar altında cansızların canlı varlıklara dönüştüğünü savunduklarını anlatmaktadır. Ardından, ikinci sava göre mevcut canlıların daha basit türlerden evrimleştiğini, doğa bilimcilerinin çoğunluğunun da Darwin tarafından geliştirilmiş olan bu ikinci görüşe yakın olduklarını söylemektedir.¹⁴⁵¹

Ardından Darwin'in kuramını özetleyen Ali Sedad Bey buna yönelik yapılmış olan itirazları da anlatmaktadır. Bu itirazlar temelde türleşmenin gözlemlenememiş olması ve ara türlerin bulunmaması yönündedir. Ali Sedad Bey de bu itirazlara katılmaktadır.¹⁴⁵²

İnsanın kökeni konusuna da değinen Ali Sedad Bey, burada hem Lamarck'ın insnan maymundan evrimleştiği iddiasına hem de Darwin'in ortak ata savına yer vermektedir. Her iki sava sıcak bakılmadığını belirten yazar, insanın akli ile maymundan ayrıldığına ilişkin bir argüman sunmaktadır.¹⁴⁵³

¹⁴⁵⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 411.

¹⁴⁵¹ Çankaya, s. 183-184.

¹⁴⁵² Çankaya, s. 189-191.

¹⁴⁵³ Çankaya, s. 194.

Ali Sedad Bey, ayrıca doğadaki dönüşüme ilişkin anlatımında kelâm atomculuk anlayışına da atıfta bulunmaktadır. O, doğadaki dönüşümün özlere ilişkin olmadığı, sadece arazların dönüştüğünü vurgulamaktadır.¹⁴⁵⁴

Ali Sedad Bey'in söz konusu eserini incelemiş olan Çankaya'nın basılmamış doktora tezinde yazarın evrime ilişkin tutumunu şöyle özetlemektedir:

“... Ali Sedad Bey'in bu bölümde; evrim teorisini cepheden reddetmek yerine, evrim teorisine yönelik delilleri tatmin edici bulmadığını ve bu yönde argümanlara yer vermiş olduğunu görüyoruz.”¹⁴⁵⁵

3.4.2.f. Din

Din konusu Almanya'daki bilimsel materyalistler için olduğu gibi Osmanlı bilimsel materyalistleri için de önemli olmuştur. Alman bilimsel materyalistlerin temel amaçları dinî dünya görüşü yerine doğa bilimlerine dayanan materyalist bir dünya görüşü oluşturmaktı. Bunun siyasi ve toplumsal nedenleri üzerinde bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde durulduğu için burada tekrar değinilmeyecektir.

Osmanlı bilimsel materyalistleri de siyasi ve toplumsal bağlamda temel hedefleri olan ilerleme konusunda, parçası oldukları Batıcılık akımının geneli gibi, dinî engel olarak görmüşlerdir. İlerlemenin aracı olarak ise modern bilimlere kabul etmişler ve Alman materyalistlerine benzer bir şekilde, düşünce hayatının ve toplumsal yaşantının çeşitli alanlarını doğa bilimlerine dayanarak anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

¹⁴⁵⁴ Çankaya, s. 195.

¹⁴⁵⁵ Çankaya, s. 197.

Bununla birlikte gerek Osmanlı Devleti'nin siyasi yapısı gerekse dinin toplum hayatı içerisindeki konumundan dolayı Osmanlı materyalist düşünürleri Alman materyalistlerin aksine, din karşısında farklı konumlar da almışlardır. Örneğin, Beşir Fuad genel olarak metafizik ve din karşıtı¹⁴⁵⁶ olmasına rağmen İslâm'a karşı saygılı olmuştur.¹⁴⁵⁷ Bahâ Tevfik ise dinleri insanlar tarafından meydana getirilmiş kurumlar olarak görmektedir.¹⁴⁵⁸ Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri ise dinî kendi materyalist görüşlerini yayma çabalarında kullanmaya çalışmışlardır.

Çalışmanın bu kısmında, Osmanlı Materyalizm Kavgası'nda din ile ilgili tartışmaları iki kısım halinde ele alınacaktır. İlk kısımda genel olarak dinin gelişmeye engel olduğu iddiasına karşı görüşler ele alınacak, ikinci kısımda ise İslâm ile materyalizmin bağdaştırılabilirliği kapsamında ileri sürülen görüşler incelenecektir.

Ahmed Midhat Efendi, bilimsel materyalistlerin dine yönelik itirazlarının aslında Hıristiyanlığa karşı olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁵⁹ Ona göre, Osmanlı modernleşmesindeki başarısızlık doğrudan din ya da bilim ile ilgili değildir. Başarısızlık ve tartışmalar “medeniyet-i cedîde”yi bilmeden ondan nefret edenler ile İslâm'ı ve İslamî ilimleri bilmeyen “medeniyet-i cedîde tarafdararı” arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır.¹⁴⁶⁰

Din ile bilimler arasında bir çatışma olduğu görüşüne karşı çıkanlardan bir tanesi de Harputîzâde olmuştur. O, bu konuda şöyle yazmaktadır: “Esasen fenlerle dinlerin

¹⁴⁵⁶ Akgün, 2005, s. 174.

¹⁴⁵⁷ Akgün'e göre bu saygının nedeni dinî inançlar değil, İslâm'ın bilimi teşvik eden ayetleriyle ilgilidir. Bkz. Akgün, 2005, s. 172.

¹⁴⁵⁸ Mustafa Ateş, *Bahâ Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004, s. 31.

¹⁴⁵⁹ Ahmed Midhat, s. 87.

¹⁴⁶⁰ Erbay ve Utku, s. 15.

her ikisinin de ortaya koyucusu ve koruyucusu bir olup hakikatte birbirlerine aykırı ve karşı değil, aksine hizmetçi ve faydalı olmaları lazım gelir.” demektedir.¹⁴⁶¹ Bilimler ile din arasında çıkan anlaşmazlıkların ise bilimlerden ziyade bilim adamlarının kabul ve değerlendirmeleriyle ilgili olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁶²

İsmail Fennî ise eserin pozitivism eleştirisi ile ilgili kısmında dinin gerekliliği ile ilgili bir argüman ileri sürmektedir. O önce, pozitivism sadece duyulanabilir olgularla ilgilendiğini, din veya metafizik alanıyla ilgilenmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla da pozitivistler, Tanrı'nın varlığını ne onaylamaktadırlar ne de reddetmektedirler. Bununla birlikte, Comte, felsefesinde insanlığı ilahlaştırarak yeni bir din oluşturmuştur. İsmail Fennî ise bunu insanlığın bir dine ihtiyaç duyduğu şeklinde yorumlamaktadır.¹⁴⁶³

Comte'un bir din oluşturması üzerinde duran bir diğer materyalizm karşıtı da Şehbenderzâde'dir.¹⁴⁶⁴ Şehbenderzâde, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?* Başlıklı eserinde ayrıca dinin gerekliliği ve faydaları üzerinde¹⁴⁶⁵ ve dinsizliğin sonuçları üzerinde¹⁴⁶⁶ durmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, İslâm ile materyalizmin uzlaşır olduğu tezini ileri sürerek kendi görüşlerini topluma kabul ettirmeye ve yaymaya çalışan bilimsel materyalistler de olmuştur.

¹⁴⁶¹ Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 255.

¹⁴⁶² Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, s. 256.

¹⁴⁶³ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 577-578.

¹⁴⁶⁴ Akgün, 2014, s. 191-192.

¹⁴⁶⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 167-174.

¹⁴⁶⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 174-181.

Bunlardan biri Celâl Nuri olmuştur. Celâl Nuri, bir yandan kendi görüşlerinin İslâm ile uyumlu olduğunu savunurken diğer yandan da İslâm'ın da zaman içerisinde değişmeye kapalı olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre, din insan için yaratılmıştır ve dinin hedefi insanlığın refahıdır. Din, ayrıca bilimin alanının dışında kalmalıdır. Eğer dışında kalmaz ve bilimsel gerçeklerle çatırırsa, zararlı olur ve Allah'ın da rızasına uymaz. Böyle dinlerin kaldırılması ya da sınırı aşan kısımları reformlar ile yok edilmelidir. Bu bağlamda din, muhafazakârlığını bırakmalıdır, yoksa insanların refahına hizmet amacına ulaşamaz. Celâl Nuri, evrim ve gelişmenin de önlenemez olduğunu vurgulayıp, ahlâk, gelenek ve dinin de değişmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁶⁷

Kendi görüşlerinin İslâm ile uyumlu olduğunu savunan materyalist düşünürlerden bir diğeri de Abdullah Cevdet olmuştur. O, bu amaçla eserlerinde ayet ve hadislere de başvurmuştur. Ayrıca, Abdullah Cevdet'e göre, İslâmiyet'in reforma ihtiyacı vardır.¹⁴⁶⁸

3.4.2.g. Diğer

Burada edebiyat, felsefe, bilginin kaynakları ve ahlâk gibi konular ele alınmaktadır. Bunlara ya doğrudan Materyalizm Kavgası içerisinde yer almadığı için - edebiyat konusu- ya da yukarıdaki konulara kıyasla ikincil önemde olmalarından dolayı sadece bir fikir verebilmek amacıyla kısaca göz atılacaktır.

Edebiyat'ın mahiyeti ve nasıl olması gerektiği konusunda, Osmanlı materyalistleri arasında fikir yürütenlerden biri Beşir Fuad'dır. Ona göre edebiyat ancak bilimlere ve gerçeğe hizmet ettiği ölçüde anlamlıdır.¹⁴⁶⁹ Bu anlayışın doğal bir sonucu

¹⁴⁶⁷ Bolay, s. 105-107.

¹⁴⁶⁸ Akgün, 2005, s. 328.

¹⁴⁶⁹ Okay, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/besir-fuad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

olarak da Beşir Fuad, edebiyat alanında romantizmi eleştirmiş ve edebiyat alanında da materyalizmi uygulamak istemiştir. Bu anlayışından dolayı da edebiyatta materyalizmin edebiyattaki devamı olan realizm ve natüralizm akımlarını savunmuş¹⁴⁷⁰ ve Emile Zola gibi bu akımın temsilcilerini övmüştür.

Fakat Beşir Fuad bununla da kalmamış, edebi eserlerin gerçekçi bir anlayışla yazılmasını savunmanın yanı sıra, kullanılan benzetmelerin, anlatımların da bilimsel bilgilere dayanması gerektiğini savunmuştur. Okay, Beşir Fuad'ın şiire ve genel olarak edebiyata bakışını şöyle özetlemektedir: “Estetik açıdan hiçbir kıymeti olmasa da gerçeğe uygun olan şiir en güzel şiirdir.”¹⁴⁷¹

Bu savlarıyla Beşir Fuad yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, Materyalizm Kavgası'nın edebiyat alanındaki bir devamı niteliğinde olan bir hayâliyyûn-hakîkiyyûn (gerçekçilik, realizm) tartışmasına sebep olmuştur.

Bununla birlikte, Beşir Fuad'ın basit bir şekilde romantizm akımının düşmanı olduğu anlaşılmalıdır. O, bu akımı edebiyattaki gelişim aşamalarında klasisizm ile realizm arasındaki bir aşama olarak görmektedir. Realist akımın öncüsü olarak ise D'Alembert ve Diderot'u değerlendirmektedir.¹⁴⁷²

Beşir Fuad'ın edebiyatta gerçekçiliği savunmasının nedenlerinden biri de ahlakidir. Natüralizm karşıtı olan Menemlizâde Mehmed Tâhir Bey natüralizmin ahlakı

¹⁴⁷⁰ Beşir Fuad'ın romantizmi eleştirip natüralizmi tanıtırıp övdüğü bir eser 1885 tarihinde basılmış olan *Victor Hugo* adlı eseridir. Bkz. Okay, 2008, s. 124.

¹⁴⁷¹ Okay, 2008, s. 128.

¹⁴⁷² Okay, 2008, s. 129-132.

bozacağı görüşündedir.¹⁴⁷³ Beşir Fuad ise edebiyatta şahısların aslında olduklarından daha iyi gösterilmesinin, gerçeklerin üstünün örtülmesine ve böylece ahlâkın daha da bozulmasına yol açacağını düşünmektedir. Oysa gerçekçi bir edebiyat eserinde, sosyal sorunların teşhisi mümkün olacak¹⁴⁷⁴, dolayısıyla ahlakın düzeltilmesinin de yolu anlaşılabilir olacaktır.

Bahâ Tevfik ise, *Piyano* dergisinde yayımlanan *Edebîyât Katîyen Muzırdır* başlıklı yazısında¹⁴⁷⁵ edebiyatın kökeninin insanda düşünme ve hayal gücünün kuvvet kazanmasıyla “edebiyat” olarak adlandırılan bir alanın ortaya çıktığını ve bunun bir tür genel ve salgın beyin hastalığı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, edebiyat hayal ile uğraşmakta, hayalin genişlemesi ise hafıza, muhakeme ve idrak gücü gibi yetilerin zararına olmaktadır.¹⁴⁷⁶

Beşir Fuad’ın romantizm eleştirisine hayâliyyûn-hakîkiyyûn tartışması kapsamında itirazlar olmakla birlikte, bunlara burada değinilmeyecektir.

Alman bilimsel materyalistler gibi Osmanlı materyalistleri de felsefenin metafiziği dışlaması ve bilime dayanması gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin, Beşir Fuad felsefenin bilime dayanması gerektiğini ve burada metafiziğin bulunmaması gerektiğini savunmuştur.¹⁴⁷⁷

¹⁴⁷³ Okay, 2008, s. 144.

¹⁴⁷⁴ Okay, 2008, s. 155.

¹⁴⁷⁵ Bu başlık altında *Piyano* dergisinde 3 makalelik bir yazı dizisi yayımlanmıştır. Dizi, derginin sekizinci, dokuzuncu ve onuncu sayılarında yayımlanmıştır. Bu dizinin ilk iki makalesinin çeviriyazısı için bkz. Başaran, s. 332-339. Üçüncü makale için ise bkz. Başaran, s. 345-348.

¹⁴⁷⁶ Akgün, 2005, s. 212.

¹⁴⁷⁷ Çetinkaya, 1999, s. 168.

Bahâ Tevfik de felsefeye ilişkin benzer bir görüş savunmuştur. Ona göre bilim ile felsefenin iç içe geçtiğini ve ancak bilim adamlarının felsefi fikirleri ileri sürebileceğini savunmaktadır. Ona göre, Avrupa’da artık doğa bilim ve matematik âlimleri bulunmaktadır. Filozof sıfatı ise metafizikçilere yönelik kullanılan küçültücü bir sıfat kabul edilmektedir.¹⁴⁷⁸

Bu konuya ilişkin *Felsefe Mecmuası*’nın birinci sayısında “Maksad ve Meslek” başlığı ile yayımlanan yazıda şöyle denmektedir:

“Felsefe istikbâlin ilmidir. Her asırda ve her yerde ilm ve fenn muayyen bir noktaya kadar ilerleyebilmiş ve oradan öteye geçmek arzu ve istidâdını göstermiştir. İlm ve fennin geçemediği saha, farâziye ve nazâriye sahasıdır ki buna felsefe denir. Şu halde her zaman dünün felsefesi bugünün ilm ve fenni, yarının ilm ve fenni bugünün felsefesidir.”¹⁴⁷⁹

Buradan da anlaşıldığı gibi *Felsefe Mecmuası* çevresinde bulunan Osmanlı materyalistlerinde felsefeye spekülâtif bir yön tanınmakla birlikte bunun bilimsel bir temele sahip olması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Bunların anlayışında felsefe ve bilim birbirinden ayrı iki bilgi alanı ve türü oluşturmamakta, felsefe henüz bilimlerin ulaşamadığı alana ilişkin spekülâtif ve kuramsal bir düşünüş olarak görülmektedir. Bilimlerin ilerlemesiyle de bu alan da bilimlerin sahasına girecektir. Yine aynı derginin eki olarak yayımlanan *Mektep Dersleri*’nde ise felsefe, bilimlerin bilimi, bir ilk bilim olarak tanımlanmaktadır. Buna göre felsefe, düşünmeyi öğreten düşünmenin bilimidir.¹⁴⁸⁰

¹⁴⁷⁸ Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, Çeviren ve Hazırlayan: Alper Çeker, İstanbul 2017.

¹⁴⁷⁹ Alkan, 1989, s. 51. Ayrıca Baha Tevfik, 2017, s. 50.

¹⁴⁸⁰ Odabaşı, 2016, s. 23.

Abdullah Cevdet ise bu konuya ilişkin görüşlerine Büchner'in bir eserinin ilgili bölümünün çevirisini içeren *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları* adlı eserinde yer vermiştir. O, filozof sıfatının, konusunun uzmanı dâhi olsa ve çok sayıda eser de verse sadece tek bir bilim dalını bilen bir kişiye verilemeyeceği görüşündedir. Ona göre bu sıfat ancak her alanda bilgisi bulunan, bilgisinin bulunmadığı hiçbir konu olmayan kişilere verilebilir. Abdullah Cevdet, devamında felsefenin olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisine dayanan mantıksal bir bağ kuracak genel bir yasa rehberliğinde yapılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁸¹ Yani felsefe bir tür üst-bilim konumundadır. Abdullah Cevdet aynı eserinde bilim ile felsefe ilişkisini, bir hadise dayandırarak, kumandan ile ordu ilişkisine benzeterek özetlemektedir. Burada felsefe kumandan, bilimler ise onun ordusudur.¹⁴⁸²

Materyalizm karşıtlarından Şehbenderzâde ise felsefenin gerekliliği ve bilim ve felsefenin ilişkisi konusunda, bilimlerin eşyanın görünür yüzüyle ilgilendiğini felsefenin alanının eşyanın gerçek mahiyeti ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, Şehbenderzâde, felsefeyi varlığın ilmi olarak anlamaktadır.¹⁴⁸³

Şehbenderzâde, bilimin gözlem ve deneyim ile sınırlı olduğunu ve “nasıl” sorusuyla ilgilendiğini söylemektedir. Felsefe ise “niçin” sorusuyla ilgilenmekte ve olayların yüksek sebeplerini ve içyüzünü anlatmaya çalışmaktadır.¹⁴⁸⁴

İsmail Fennî ise, Yusuf Daşdemir'in aktardığına göre, bilimi gözlemlenebilir olayları konu alan ve bunların işleyişlerindeki kuralları ortaya çıkarmak olarak tarif

¹⁴⁸¹ Abdullah Cevdet, 2009, s. 159-160.

¹⁴⁸² Abdullah Cevdet, 2009, s. 184.

¹⁴⁸³ Zekeriyya Uludağ, *Şehbender-zade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1991, s. 105-106.

¹⁴⁸⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 161-163.

etmektedir. Buradan elde edilen sonuçlar ise gözlem araçlarının değişmesiyle, değişebilir türden bilgilerdir. Gözlemlenebilir olgularla sınırlı olan bilimin doğaüstü veya metafizik konularda ise söz söyleme hakkı bulunmamaktadır.¹⁴⁸⁵ Felsefenin konusu olarak ise bilimin bittiği yerden sonrası olarak görmektedir. Ona göre, felsefe bilimsel verilerle çelişmemeli ve daha da ötesi bunlara dayanmalıdır fakat bu felsefenin bilimle özdeş kabul edilmesi ya da deney ve gözlemle sınırlı kalması anlamına gelmemektedir. Deney ve gözlem alanının dışında ise felsefe bilgi aracı olarak sezgi ve akla dayanacaktır.¹⁴⁸⁶

Bilginin kaynağı konusunda Alman bilimsel materyalistleri, duyumları esas almışlardır. Örneğin Büchner insanın bildiği, düşündüğü, hissettiği her şey, dışarıdan duyular aracılığıyla deneyimlediği şeylerin zihindeki yeni üretimi olduğu görüşündedir.¹⁴⁸⁷ Bu bağlamda a priori bilgiye de karşı çıkmışlardır.

Osmanlı materyalistlerinin bilgi anlayışları temelde Alman bilimsel materyalistlerin anlayışlarına benzer olmakla birlikte, pozitivistin bilgi anlayışıyla da paralellikler taşımaktadır.

Osmanlı materyalistlerinden Beşir Fuad da bilginin kaynağının deney ve gözlem olduğunu kabul etmektedir. Bu görüşlerinde Claude Bernard'a da dayanmakta olan Beşir Fuad'a göre gözlem gösterir, deney ise bilgili kılar.¹⁴⁸⁸ Görüşlerinin sonucu olarak

¹⁴⁸⁵ Yusuf Daşdemir, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007, s. 116.

¹⁴⁸⁶ Daşdemir, s. 117.

¹⁴⁸⁷ Büchner, 1855, s. 157.

¹⁴⁸⁸ Akgün, 2005, s. 167-169.

o, deneye dayanmayan hiçbir şeyi bilgi olarak kabul etmemekte, dolayısıyla da metafiziği reddetmektedir.¹⁴⁸⁹

Bahâ Tevfik de bilginin kaynağı olarak akıl ve duyuları kabul etmektedir. Fakat gerçek bilginin kaynağı olarak duyuları görmektedir. Deneyin bilgi elde etmede önemli olduğunu düşünen Bahâ Tevfik, deneyin nesnesinin de maddi olduğunu ileri sürmektedir. Bahâ Tevfik de metafiziğe önem vermemektedir.¹⁴⁹⁰

Subhi Edhem ise, doğaya ilişkin bilgilerin ancak deney ve gözlemlerle elde edilebileceğini savunmaktadır. Bunların dışındaki kaynaklardan elde edilen bilgiler ise vehimdir.¹⁴⁹¹

Pozitivistler hakkında Subhi Edhem, bunların deney ve gözlemlere dayandıklarını, olaylar dışında bir şeye inanmadıklarını ve sadece olaylar arasındaki ilişkilere odaklandıklarından yerin, türün, insanın menşesini araştırmadıklarını savunmaktadır.¹⁴⁹²

Subhi Edhem metafiziği de reddettiğinden dinî inançları da kabul etmemektedir. Ona göre, dinî bilgiler pozitivism tarafından çürütülmektedir.¹⁴⁹³

Osmanlı materyalistlerinden Celâl Nuri de a priori bilgilere karşı çıkmakta ve doğuştan gelen fikirlerin doğa güçlerinin etkisiyle evrim geçirdiğini savunmaktadır. Bilgi kaynağı olarak ise duyuları görmektedir.¹⁴⁹⁴

¹⁴⁸⁹ Akgün, 2005, s. 176.

¹⁴⁹⁰ Akgün, 2005, s. 229.

¹⁴⁹¹ Akgün, 1999, s. 488.

¹⁴⁹² Akgün, 1999, s. 488.

¹⁴⁹³ Akgün, 1999, s. 488.

Osmanlıdaki materyalizm karşıtlarından bazıları, materyalizmin bilgi anlayışı konusunda da fikir ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında Şehbenderzâde bulunmaktadır.

Şehbenderzâde, materyalizmin bilime aykırı olduğunu ve kanıtlanması mümkün olmayan varsayımlara dayandığını savunmaktadır. Ayrıca, materyalizmin yöntem olarak dogmatik olduğunu söylemekte, pozitivizm konusunda ise, bu mesleğin kesin olmayan iddiaları kabul etmeme savına rağmen hükümlerini bu tür varsayımlara dayandırdığını belirtmektedir. Şehbenderzâde, pozitivizmin de dogmatik olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹⁵

Celâl Nuri'yi de tıpkı Alman bilimsel materyalistleri gibi dogmatik olmakla eleştiren Şehbenderzâde şöyle yazmaktadır:

“... Celâl Nuri Bey, üslup itibariyle ‘dogmatik’dir. Burada murad ettiğimiz manaya göre, kesin, müspet ve açık olmayan şeyleri en aşırı bir kesinlik ve kanaatle ileri sürmeye ‘dogmatizma’ derler. Celâl Nuri Bey’in eserini okuyanlar, bu dogmatizmayı o kadar bariz olarak görürler ki, iradesizce hatırlarına Büchner, Ernst Haeckel, Moleschott ve Lange¹⁴⁹⁶ gibi materyalistlerin reislerinin açıklama üslubunu getirir.”¹⁴⁹⁷

Tanrı tarafından insanın yükselişine bilgi ve düşüncenin aracı kılındığı görüşünü benimseyen İsmail Hakkı İzmirli ise bilgiyi kaynaklarına göre üçe ayırmaktadır. Bunlar gündelik, bilimsel ve felsefi bilgidir. Olgulara ilişkin nasıl ve neden sorularına bilim

¹⁴⁹⁴ Akgün, 2005, s. 290.

¹⁴⁹⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 147.

¹⁴⁹⁶ Burada kastedilen Friedrich Albert Lange'dir. Söylenenin aksine Lange, materyalist değil neo-Kantçıdır ve materyalist görüşü eleştirmektedir.

¹⁴⁹⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2012, s. 125.

yanıt verirken niçin ve kimin tarafından yapıldığı sorularına ise felsefe cevap vermeye çalışmaktadır.¹⁴⁹⁸

Bununla birlikte, İzmirli, felsefeyi hakikatin araştırılmasında tek başına yeterli görmemektedir. Ona göre, doğru bilginin yolu akı, duyuyu, sezgiyi ve vahyi temel alan dinî yoldur.¹⁴⁹⁹

İsmail Fennî Ertuğrul da bir yandan bilimsel materyalistlerin bilgi anlayışlarına cevap vermekte öte yandan da burada gördüğü bazı tutarsızlıklara karşı çıkmaktadır.

Doğuştan gelen fikirler konusunda, İsmail Fennî, bu konunun İslam kelâmı açısından önem taşımadığını, kelâm felsefesinde doğuştan fikirlerden çıkartılmış delillerin bulunmadığını belirterek şöyle yazmaktadır: “Kelâm kitaplarının taşıdığı ‘zaruri varlığın isbatı’ delilleri içerisinde fitrî tasavvurlardan çıkartılmış delil yoktur. Dolayısıyla bu itirazların bizimle alakası olamaz. İnsanda fitrî tasavvurlar olmasa bile akıl vardır.”¹⁵⁰⁰

Gerek Alman gerekse Osmanlı bilimsel materyalistleri geleneksel dünya görüşünün ahlâk anlayışına da karşı çıkmışlardır. Diğer birçok konuda olduğu gibi, bilimsel materyalistler ahlâkı da bilimsel bir temele dayandırmak istemişlerdir.

Örneğin Beşir Fuad ahlâk ile ilgili şöyle demektedir:

¹⁴⁹⁸ Toku, s. 245-246.

¹⁴⁹⁹ Toku, s. 249-250.

¹⁵⁰⁰ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 477.

“Ahlâkın fevkalade önemli olduğunu inkâr mümkün değildir, ancak fennî keşiflerin ahlâk bilimine, manevîyata ne derece hizmeti bulunduğunu incelemek ve bu hususta felsefî meslekde ve feylesofanede fenden ayrıldığı zaman ne gibi garipliklerin zuhur edeceğini araştırmak gerekir”.¹⁵⁰¹

Bahâ Tevfik ise Felsefe-i Ferd adlı eserinin “Tantanalı Tabirler” başlıklı on üçüncü makalesinde vicdan konusuna da değinmektedir. Bahâ Tevfik burada kısaca vicdanı tanımlamaktadır: “Vicdan, manevi ve ilahi bir şey değildir. Herkes kendi bilgisine, kendi maddi ve fikri vaziyet ve müktesebatına göre bir içtihat hasıl eder. İşte bu içtihat; vicdandır.”¹⁵⁰² Bahâ Tevfik, vicdanın herkeste ayrı ayrı olmasının yanı sıra zamanla değiştiğini de ileri sürmektedir. Bundan dolayı gencin vicdanı ile ihtiyarın vicdanı farklıdır.¹⁵⁰³

Beşir Fuad gibi Bahâ Tevfik de ahlâkın doğal bilimlere dayanmasını savunmaktadır. Bahâ Tevfik, mutlak anlamda, yani değişmez bir metafizik iyi ya da kötü kavramının bulunmadığını, dolayısıyla da ahlâkın iyi ile kötüyü bilmek anlamına gelemeyeceğini belirterek, bunların içinde bulunulan koşullara göre değiştiğini vurgulamaktadır. O aynı zamanda ahlâkın amacının kuramsal değil, pratik olduğunu söylemektedir.¹⁵⁰⁴

¹⁵⁰¹ Beşir Fuad’tan aktaran Akgün, 2005, s. 173.

¹⁵⁰² Baha Tevfik, 2017, s. 93.

¹⁵⁰³ Baha Tevfik, 2017, s. 93.

¹⁵⁰⁴ Akgün, 2005, s. 222. Buna benzer görüşler için ayrıca bkz. Baha Tevfik ve arkadaşları, s. 300.

Ahlâkın bireyin toplumsal varoluşuyla birlikte ele alan Bahâ Tevfik, buradaki bozukluğu da toplumsal ilerlemenin engeli olarak değerlendirmekte, aynı zamanda ahlâki çöküş ile siyasi istibdadı ilişkilendirmektedir.¹⁵⁰⁵

İrade konusunda da görüşler ileri süren Bahâ Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî* adlı eserinde şöyle yazmaktadır:

“İstediği gibi olgunlaşmada özerk olmayan, daima yaşadığı muhitin etkilerine boyun eğmeye mecbur, vücuduna ve ruhuna bir dakika tahakkümden hali kalmayan tabiat ve özellikle de toplum kuvvetleri altında bilmem nasıl bir ‘irade sahibi, bir fiil hâkimi!’ göz önüne getirilebilir?”¹⁵⁰⁶

Ahlâk konusunda yorum yapan materyalist düşünürlerden bir tanesi de Celâl Nuri’dir. O da ahlâkın mutlak olmadığını, zaman, mekân, ırk, mezhep gibi çeşitli etmenlere bağlı olarak değişeceğini savunmaktadır. Bu bağlamda ahlâksızlık sayılabilecek olan bazı şeyler, başka zamanlarda veya başka yerlerde ahlâksızlık olarak görülmeyebilir. Celâl Nuri, ayrıca, Tanrı inancı ve din ile ahlâkın ayrılmaz bir şekilde ilişkili olmadığını söylemekte ve ahlâk konusunun dinlerden daha eski olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰⁷

Materyalistlerin ahlâk anlayışlarına karşı çıkan düşünürlerden bir tanesi Şehbenderzâde’dir. O, ahlâk ile din ve Tanrı inancı arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilişki öyledir ki Şehbenderzâde’ye göre, “Cenâb-ı Hakk’ı inkâr eden bir adamın ahlâksız olması tabii ve mantıki ve olmaması ise gayri tabii ve zahiren müstesna

¹⁵⁰⁵ Işın, s. 369-370.

¹⁵⁰⁶ Baha Tevfik, 2016, s. 168.

¹⁵⁰⁷ Akgün, 2005, s. 291.

bir durumdur.” Ardından ise ahlaklı dinsizlerin de geçmişleri incelense, çocukluklarında dindar kişi veya çevrelerin etkisi altında bulduklarının görüleceğini savunmaktadır.¹⁵⁰⁸ Din ve dinî fikirlerden uzak olarak yetiştirilen nesillerde ise yüzyıllar geçtikten sonra nasıl bir sonucun çıkacağı tam olarak bilinemese de “... ‘ahlâk’ dediğimiz manevi sistemden eser kalmayacağına ve her türlü yüce duygulanımlardan mahrum ve sırf hayvanî hesaplarla yaşayan bir toplum meydana geleceğine hükmedebiliriz.” demektedir.¹⁵⁰⁹

Ahlâk konusunda materyalistlere cevap veren bir diğer materyalizm karşıtı düşünür de Emin Feyzi olmuştur. Emin Feyzi de Şehbenderzâde’ye benzer bir şekilde, din ile ahlâk arasındaki bağ üzerinde durmaktadır. O da dinsizler arasından çıkan ahlâklı kişilerin geçmişlerindeki din etkisinde yetiştiklerini belirtmektedir.¹⁵¹⁰ Ahlâk duygusunun kaynağının din değil, âdet veya ödev olduğuna dair iddiaya cevaben Feyzi, geçmişteki toplumların ahlâk dışı âdetlerini örnek olarak göstermektedir.¹⁵¹¹ Materyalistlerin, “Allah korkusu hiçbir zaman ahlâka esas olmamıştır” şeklinde iddialarının bulunduğunu ve buna örnek olarak da Orta Çağ’ı gösterdiklerini söyleyen Feyzi cevaben “Acaba o zamanki korku Allah korkusu muydu? Yoksa despot bir takım ruhanî liderlerin işkenceleri korkusu muydu?” diye sormakta ve Orta Çağ’da görülen kötülüklerin sebebinin dinin gereklerine uyulmamasında görmektedir.¹⁵¹²

Gerek ahlâk gerekse özgür irade konularına değinen bir başka materyalizm karşıtı ise İsmail Fennî Ertuğrul’dur. İsmail Fennî, Büchner’in ahlâk hakkında ileri sürdüğü görüşleri tek tek ele alıp bunlara cevaplar vermektedir. Büchner’in, çıkar için

¹⁵⁰⁸ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 175.

¹⁵⁰⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, 2016, s. 175.

¹⁵¹⁰ Emin Feyzi, s. 163.

¹⁵¹¹ Emin Feyzi, s. 163-164.

¹⁵¹² Emin Feyzi, s. 165.

yapılmış bir erdem bir fazilet değil, bencillik olduğuna dair eleştirisine insanlık faaliyetlerinin en büyük hareket ettiricisinin fayda olduğunu, kendi çıkarını toplum için feda edecek insanların ise çok nadir olduğu şeklinde cevap vermektedir.¹⁵¹³ Din tarafından ileri sürülen ahlâk kurallarının bir çoğunun insanın doğasına aykırı olduğu şeklindeki iddiaya ise İsmail Fennî “İslâm ahlakının ulviyeti ve tatbik kabiliyeti ondört küsür asırdır tecrübe ile sâbit olduğundan bu husûsta görüş beyanına hacet yoktur.” şeklinde karşılık vermektedir.¹⁵¹⁴

Özgür irade konusuna da değinen İsmail Fennî, insanın iradesi üzerine Büchner’in ileri sürdüğü doğal etkilerinin bulunduğunu kabul etmek gerektiğini, fakat tercihin insanın kendi iradesi sonucu olduğunu savunmaktadır.¹⁵¹⁵

3.5. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi

Osmanlı düşünce hayatında, yukarıda da görüldüğü gibi, bilimsel materyalizm ve bu akımın temsilcileri önemli bir etkide bulunmuşlar ve çeşitli tartışmalara yol açmışlardır. Tartışmalarda materyalizmin karşısında konumlananlar geleneksel epistemik cemaatin temsilcileriydiler. Anlatıldığı gibi, bunların önemli bir kısmı geleneksel İslam öğretileri ve geleneksel argümanlarla materyalizme reddiyeler yazmışlar ve bu felsefi akıma karşı kendi konumlarını korumaya çalışmışlardır. Bunların istisnasını Ali Sedad Bey’in görüşleri oluşturmaktadır. Bu konuya yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinildiği için burada tekrara gerek duyulmamaktadır.

¹⁵¹³ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 531.

¹⁵¹⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 532-533.

¹⁵¹⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, 1996b, s. 522.

Osmanlı düşünce hayatı içerisinde evölüsyonizm, pozitivism gibi modern bilimlere dayanan bazı felsefi akımların materyalizm ile ilişkisine bu bölümün başında değinilmiştir. Çalışmanın bu kısmında ise bilimsel materyalizmin bir başka Batı kökenli modern düşünce hareketi ile ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Bu düşünce hareketi Marksizm olarak da adlandırılan ve siyasi ve felsefi boyutları olan bir harekettir. Sosyalist bir devletin kurulmasını ve ardından komünist bir düzene geçişi hedefleyen ve Karl Marx'tan dolayı Marksizm olarak da adlandırılan bu ideoloji felsefî yönden, materyalizmin bir türevi olan tarihsel materyalizmi savunmaktadır.

Her ne kadar esasta Marksistlerin tarihsel materyalizmi ile Büchner'lerin bilimsel materyalizmi birbirine benzer bir bakış açısına sahip olsa da, Almanya'da bu iki akım birbirlerine karşıt konumda olmuşlardır. Tarihsel materyalistler XIX. yüzyılın ortalarında başlamış olan Materyalizm Kavgası'na dâhil olmamışlar, fakat yine de kendi eserlerinde bilimsel materyalistleri vülgermateryalist ya da kaba materyalist olarak küçümsemişlerdir.¹⁵¹⁶

Osmanlı düşünce ve siyasi hayatı içerisinde sosyalizmin ve Marksizm'in tarihine bakacak olursak bunun 1848 Devrimi dönemine kadar gittiği görülecektir. 1848 Devrimi'ne ilişkin Osmanlı'nın ilk ve o dönemde de tek, özel ya da yarı resmî gazetesi olan *Ceride-i Havadis*'te otuzdan fazla haber yayımlanmıştır.¹⁵¹⁷ Aynı gazetede 1850 yılında da biri Fransız devrimci Etienne Cabet¹⁵¹⁸, diğeri de ücret konusuyla ilgili olmak

¹⁵¹⁶ Bu konu Birinci Bölüm'de incelendiği için üzerinde durulmayacak ve konuya ilişkin kaynaklar anılmayacaktır.

¹⁵¹⁷ Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Cilt 1, İstanbul 2009, s. 87.

¹⁵¹⁸ Etienne Cabet, 1788 ile 1856 yılları arasında yaşamış bir Fransız sosyalist ve devrimci. 1848-1849 yıllarında takipçileri ile birlikte New Orleans'te komünal bir yerleşim oluşturmaya çalışmıştır. Bkz.

üzere iki yazı yayımlanmıştır. Osmanlı'da sosyalizme ilişkin yayınlar 1871 yılındaki Fransa-Prusya Savaşı ve bunu izleyen Paris Komünü nedeniyle tekrar gündeme gelmiştir. 21 Şubat 1871 tarihinde *Hakayik-ül Vekayi* gazetesinde Karl Marx'ın *Daily News*'ta basılmış olan bir mektubunun çevirisi yayımlanmıştır.¹⁵¹⁹ Yine aynı yıl içerisinde *Terakki* gazetesi Karl Marx'ın Paris Komünü ile ilgili bir mektubunu yayımlamış, adını Karl Marn olarak verdiği Karl Marx'ı ise Enternasyonal adlı asiler topluluğunun başı olarak göstermiştir.¹⁵²⁰

Yine *Hakayik-ül Vekayi* gazetesinin 20 Haziran 1871 tarihli nüshasında Fransız Hariciye Nazırı Jules Favre'nin Komüncülere karşı yayımladığı bir bildirin çevirisi ve *The Times*'tan aktarılmış olan Enternasyonal'in bu bildiriye cevabı yer almıştır. Gazetenin 22 Haziran 1871 tarihli nüshasında Komüncülerin kundakçılığına dair İngiliz basınından aktarılan bir haber verilmiştir. 25 Temmuz 1871 tarihinde ise dönemin Sadrazamı Âli Paşa'nın komün fikirlerinin Osmanlı'ya girmesinin önlenmesine ilişkin Emirname-i Sâmisî yayımlanmış, 1872 yılında ise devletin resmi yayın organı olan *Takvim-i Vekayi*'de Avrupa basınından aktarılan komün ve Enternasyonal karşıtı yazılar yayımlanmıştır.¹⁵²¹

Bununla birlikte, bu dönemde Namık Kemal'in başyazarı olduğu *İbret* gazetesinde Paris komününü ve sosyalistleri savunan yazılar da yayımlanmıştır. Bunlar arasında Reşad Bey imzasıyla 17 Haziran 1872 tarihli *Devair-i Belediye Tarafdârânı* başlıklı yazısı, 24 Haziran 1872 tarihinde Nuri Bey'in Enternasyonal'i anlattığı

Editorial, "Etienne Cabet", *Encyclopaedia Britannica*, URL: <https://www.britannica.com/biography/Etienne-Cabet>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁵¹⁹ Tunçay, s. 87.

¹⁵²⁰ Kerim Sadi, *Türkiye'de Sosyalizm Tarihine Katkı*, İstanbul 1994, s. 25.

¹⁵²¹ Tunçay, s. 87.

Medeniyet başlıklı yazıları verilebilir. Bu iki kişi, Paris Komünü sırasında orada bulunup Almanlara karşı komüncülerin safında çarpışan üç Türk'ten ikisidir.¹⁵²²

II. Meşrutiyet öncesi dönemde Osmanlı düşünce hayatında basın aracılığıyla savunulan bir başka görüş ise komünar-komünalist ile komünisti ya da sosyalizm ile komünizmi bir tutmamak gerektiği ve bunlardan birinciler olumlu görüşler iken ikincilerin, yani komünizmin ve komünistlerin mallarda ortaklığı (iştirak-i emval) savundukları ve bunun kabul edilemeyecek bir görüş olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Bu görüşü savunanlardan biri bizzat Paris Komününde çarpışmış olan Reşad Bey'dir. Yukarıda adı anılmış olan 17 Haziran 1872 tarihli *İbret*'teki yazısında Paris Komünü'nün komünistler tarafından değil komünalistler tarafından kurulduğunu, bu iki kavramı ayıramayanları “ukala ve maskara” olarak nitelendirmiş ve değil mallarda ortaklığı savunmayı, parasını peşin vermedikleri hiçbir şeyi almadıklarını savunmuştur.¹⁵²³

Sosyalizm ile komünizmi birbirinden ayıran ve sosyalizmin ve özel olarak belirttiği Gotha Programı'nın aslında İslam'a ve şeriata uygun olduğunu savunan bir yazı ise *Tercüman-ı Şark*'ta yayımlanmıştır. 22 Haziran 1878 tarihli bu yazı, gazetenin o dönemde başyazarı olan Şemseddin Sami tarafından kaleme alınmıştır.¹⁵²⁴

Osmanlı düşünürleri arasında görece erken bir tarihte sosyalizme ilişkin fikirler oluşmuş ve bunlara ilişkin tartışmalar yürütülmüş olsa da ilk Türk sosyalist partisi

¹⁵²² Erdal, s. 16. Diğer Osmanlı uyruklu kişi ise Mehmet Bey'dir. Bkz. Erdal, s. 16.

¹⁵²³ Erdal, s. 29. Ayrıca bkz. Reşad Bey, “Devair-i Belediye Tarafdaranı”, *İbret*, No: 3, 5 Haziran 1288 / 17 Haziran 1872.

¹⁵²⁴ Şemseddin Sami Bey, “Sosyalizm-İştirak-ı Emval”, *Tercüman-ı Şark*, No: 74, 21 Cemaziyülahır 1295 / 22 Haziran 1878.

ancak II. Meşrutiyet Devrimi'nden sonraki hürriyet ortamında kurulabilmiştir.¹⁵²⁵ Eylül 1910 tarihinde Hüseyin Hilmi, diğer adıyla İştirakçi Hilmi tarafından kurulmuş olan Osmanlı Sosyalist Fırkası, 1910 yılının Şubat ayında aynı kişi tarafından yayımlanmaya başlanan *İştirak* dergisi etrafında şekillenen ilk Türk sosyalist partisidir.¹⁵²⁶

Yine bu yıllarda, yani II. Meşrutiyet döneminde, Karl Marx'ın eserlerinin de çevirileri Osmanlı yayın hayatında yer almaya başlamıştır. Marx'ın kendisinin ve görüşlerinin tanıtımlarının yanı sıra sosyalist düşüncenin daha temel ve teorik eserlerinin de Türkçeye kazandırılması planlanmıştır. Örneğin *İştirak* dergisinin 27 Temmuz 1912 tarihli sayısında, "İştirak'in Mecmua-ı Fenniye ve İctimaiyesi" olarak tanımlanan *Ceride-i Felsefiye* dergisinde Karl Marx'ın *Kapital* adlı eserinin tefrika olarak yayımlanacağı ilanı yer almaktadır.¹⁵²⁷ Bu konu hakkında yayınları da bulunan Mehmet Ö. Alkan, *Ceride-i Felsefiye* dergisinin sadece ilk sayısını görebildiğini, burada ise *Kapital*'in özetinin yer aldığını saptamıştır.¹⁵²⁸ *Komünist Manifesto* ise ilk kez 1923 yılında Şefik Hüsnü tarafından çevrilip Aydınlık Yayınları tarafından basılmıştır.¹⁵²⁹

Yukarıda da bahsedildiği gibi Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın organı *İştirak* dergisidir. Fakat bu gazete siyasi nedenlerden ötürü zaman zaman kapatılmış, bu süre içerisinde ise Osmanlı Sosyalist Fırkası başka isimlere sahip yayın organları çıkararak yayın faaliyetlerine devam etmiştir. Bu yayın organları arasında *İştirak*'in yanı sıra *İnsaniyet*, *Sosyalist* ve *Medeniyet* isimli dergiler sayılabilmektedir. 1913 yılında

¹⁵²⁵ Bu tarihten önce de Osmanlı Devleti içerisinde faaliyet gösteren sosyalist veya devrimci örgütlenmeler bulunmakla birlikte, bunlar genelde azınlıkların örgütleriydi. Bkz. Erdal, s. 50-231.

¹⁵²⁶ Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ise Mustafa Suphi, Şefik Hüsnü (Değmer) gibi sosyalistlerin önderliğinde farklı sosyalist firkalar da kurulmuştur. Fakat bunlar, bu çalışmanın konusunun dışında kaldığı için burada üzerinde durulmayacaktır.

¹⁵²⁷ Selçuk Gürsoy, *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve Yayınları*, İstanbul 2013, s. 755.

¹⁵²⁸ Mehmet Ö. Alkan, *150. Yılında Das Kapital*, İstanbul 2017, s. 28-29.

¹⁵²⁹ Alper Çeker, "Önsöz", Doktor Şefik Hüsnü, *Komünist Beyannamesi*, İstanbul 2018, s. 5.

Mahmut Şevket Paşa suikastından sonra İştirakçi Hilmi’de sürgüne gönderilenler arasında yer almış ve ancak I. Dünya Savaşı’nın sonunda İstanbul’a dönebilmiştir.¹⁵³⁰

Selçuk Gürsoy, anılan eserinde Osmanlı Sosyalist Fırkası’nın 1910 ile 1913 yılları arasında yayımladığı dergilerin büyük çoğunluğunu incelemiş ve sadeleştirerek yayımlamıştır.¹⁵³¹ Ayrıca bu yayınlara ilişkin konu açıklamalı bir fihrist de eklemiştir.¹⁵³²

Bu fihristin incelenmesi sonucu görülmektedir ki Fırka’nın yayın organlarında ağırlıklı olarak güncel haberler ve gelişmelerin sosyalist bir açıdan değerlendirmeleri, sosyalizmin temel bazı ideolojik-teorik konuları, dünyanın çeşitli ülkelerindeki sosyalist partilerin tarihçeleri, propaganda amaçlı kaleme alınmış bazı öyküler gibi konular işlenmektedir.

Felsefi konulara fazla değinilmeyen bu yayınlarda tarihi materyalizm konusuna bir makalede değinilmektedir.¹⁵³³ İştirak dergisinin 2 Nisan 1910 tarihli 6 numaralı nüshasında 2-Sosyalist Mektebi başlıklı ve Bedik imzalı bir yazıda Marksistlerin tarihsel gelişmeleri iktisadi nedenlere bağladıklarını belirttikten sonra “Mezheb-i maddiyun-i tarihi (Tarihi maddecilik) adı altında iktisat dünyasında pek çok tartışma yaratan bu inanç reddedilemeyecek gerçekler içerir. İnsan bir işe teşebbüs etmek için

¹⁵³⁰ Erdal, s. 327-330.

¹⁵³¹ Bu çalışmada kullanılmış olan Osmanlı Sosyalist Fırkası’nın yayıncılık faaliyetlerine ilişkin bilgiler Selçuk Gürsoy’un *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve Yayınları* adlı eserinden alınmıştır.

¹⁵³² Sadeleştirilmiş yayınlar için bkz. Gürsoy, s. 205-701. Fihrist için ise bkz. Gürsoy, s. 703-778.

¹⁵³³ Osmanlı’da diyalektik materyalizme ilişkin yayınlar ise mütareke yıllarında İstanbul’da yapılmıştır. 1919 yılı sonrasında ise diyalektik ve tarihsel materyalistler etkinliklerini arttırmışlar ve *Kurtuluş* ve *Aydınlik* gibi dergiler çıkarmaya başlamışlardır. Bkz. Ülken, 2013, s. 562-563. Fakat yine de tarihsel materyalistler bu dönemde de Hilmi Ziya Ülken’in deyiimiyle “yüksek seviyede ilmi yayınlar yapmaktan çok popüler yayınlarla halkı harekete getirme gayesini” gütmüşlerdir. Bkz. Ülken, 2013, s. 563. Mehmet Akgün de 1919’lardan sonra diyalektik materyalizme ilişkin eserlerin çevrildiğini ve yazıldığını belirtmektedir. Böylece bilimsel materyalizm yerini diyalektik materyalizme bırakmıştır. Bkz. Akgün, Eylül 2007, s. 11.

öncelikle beslenmeye muhtaçtır. İşte bu bakımdan ilk dikkatimizi çeken iktisadi durumlar olup diğer durumlar onun temeli üzerine kurulmuştur.”¹⁵³⁴ denmektedir.

Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayınlarında yer alan birçok makale ve yazı imzasız olmakla birlikte bazılarında yine de imza görülmektedir. Bunlardan bir tanesi ise 20 Haziran 1912 tarihli nüshada yer alan Memduh Süleyman'ın “Jan-Hak Russo ve Nazariyat-ı İçtimaiyyesi” başlıklı yazısıdır.¹⁵³⁵ Aynı nüshada Bahâ Tevfik'in de *Zekâ* mecmuasında yayımlanmış olan bir yazısından yola çıkılarak A.R. imzalı bir yazıyla Batı felsefesi karşısında alınması gereken tutum tartışılmaktadır.¹⁵³⁶

Osmanlı Sosyalist Fırkası'na ilişkin üzerinde durulması gereken bir nokta, siyasi anlamda bir devrimi savunan ve modern bir toplumsal yapıyı öngören bir siyasi örgütlenmenin, ortaya çıktığı dönemde bilim ve felsefe alanında, diğer bir deyişle düşünce hayatında hala belirli oranda varlığını sürdüren ve hatta gücünü koruyan geleneksel paradigmaya karşı modern bilim ve felsefe anlayışlarını savunmaktaki zayıflığıdır. Fırka'nın yayınlarından anlaşıldığı kadarıyla ağırlık siyasi konulara verilmiştir. Aslında *Ceride-i Felsefiye* dergisinin çıkarılmasının planlanması ve böyle bir yayına ihtiyaç duyulması yukarıda bahsedilmiş olan zayıflığın farkında olunmasından kaynaklı olabilir. Ancak bu dergi muhtemelen sadece bir sayı yayımlanabilmiştir.

Osmanlı'da sosyalizmin kısa bir tarihçesini ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'na ve yayınlarına ilişkin bilgi verdikten sonra bu fırka ile bu çalışmanın merkezinde bulunan

¹⁵³⁴ Gürsoy, s. 276.

¹⁵³⁵ Gürsoy'un hazırlamış olduğu fihristte Memduh Süleyman'ın imzası sadece bir yazının altında bulunmaktadır. Fakat adı geçen Fırka'nın yayınlarındaki birçok yazının imzasız olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁵³⁶ Gürsoy, s. 748.

bilimsel materyalizm arasındaki ilişkiye değinilecektir. Bu ilişki, sadece yukarıda da belirtildiği gibi bilimsel materyalistlerden ve aynı zamanda Bahâ Tevfik'in de arkadaşları arasında bulunan Memduh Süleyman'ın *İştirak*'ta yazmış olmasından ya da Bahâ Tevfik'in bir yazısının değerlendirilmiş olmasından ibaret değildir. Bunun ötesinde, Bahâ Tevfik'in adı çeşitli kaynaklarda bu partinin kurucuları arasında yer almaktadır.¹⁵³⁷ Bununla birlikte, Bahâ Tevfik'in sosyalist olarak anılmasının doğru olmayacağı, kendisinin siyasal görüşlerinin liberal bir çizgide olduğunu savunan görüşler de bulunmaktadır.¹⁵³⁸

Anlaşıldığı kadarıyla bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinden olan Bahâ Tevfik ile İştirakçi Hilmi arasında tanışıklık, fırkanın kurulmasından önceye dayanmaktadır. İzmir'e dayanan bu tanışıklık aynı zamanda yayıncılık hayatında da birlikte çalışmayı içermektedir. Bahâ Tevfik ile Hüseyin Hilmi İzmir'de buldukları dönemde Hüseyin Hilmi'nin satın alarak yayın hayatına başladığı *İzmir* gazetesinde Bahâ Tevfik de ikinci sayısından itibaren yazar kadrosunda yer almıştır.¹⁵³⁹ Yayıncılık faaliyetlerine 1908 yılından sonra *Serbest İzmir* gazetesini kurarak devam eden Hüseyin

¹⁵³⁷ Bu konu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Haydar Temür'ün aktardığına göre Tarık Zafer Tunaya *Türkiye'de Siyasal Partiler* adlı eserinde fırkanın kurucu ve yöneticileri arasında Hüseyin Hilmi, Namık Hasan, Pertev Tevfik, İbnül Tahir İsmail Faik, Hamit Suphi ve Bahâ Tevfik'i saymaktadır. Bezmi Nusret Kaygusuz ise *Bir Roman Gibi* adlı eserinde Tunaya'ya itiraz etmektedir. Ona göre Tunaya'nın Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kurucuları arasında saydığı Bahâ Tevfik ve diğerlerinin fırka ile ilişkilerinin İştirakçi Hilmi ile tanışıklıktan ibaret olduğunu belirtmektedir. *Türkiye'de Sosyalist Hareketler ve Sosyalist Hilmi* başlıklı çalışmasında Münir Süleyman Çapanoğlu ise Tunaya'nın saydığı diğer isimleri fırkanın kurucusu kabul ederken Bahâ Tevfik'in fırkaya girmediğini belirtmekte, Füzûzan Hüsrev Tökin ise *Türkiye'de Siyasal Partiler ve Siyasal Düşüncenin Gelişmesi 1839-1965* başlıklı eserinde Bahâ Tevfik'in fırkaya girmediğini fakat "fırkanın düşünce yönünü idare ettiğini" yazmaktadır. Bkz. Haydar Temür, "Kendi Yayınları Çerçevesinde Osmanlı Sosyalist Fırkası Çevresinin Fikirleri", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 60, Bahar 2017, s. 233-276. Bu konuda savunulmuş olan farklı görüşler için ayrıca bkz. Bağcı, s. 176-177.

¹⁵³⁸ Mehmet Ö. Alkan, "Baha Tevfik ve *İştirak*'taki İmzasız Yazıları", *Tarih ve Toplum*, Sayı 83, Kasım 1990, s. 7. Gürsoy'da bu değerlendirmeye katılmaktadır. Bkz. Gürsoy, s. 153.

¹⁵³⁹ Erdal, s. 293.

Hilmi burada gazete müdürlüğünü, Bahâ Tevfik ise yazı işleri müdürlüğünü yürütmüştür.¹⁵⁴⁰

Bazı yazarlara göre Bahâ Tevfik, Hüseyin Hilmi'nin sosyalizmle tanışması ve sosyalist olmasında da önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte bu konuya ilişkin farklı görüşler de bulunmaktadır.¹⁵⁴¹

Bahâ Tevfik ile Hüseyin Hilmi ilişkisine dair ileri sürülen bir diğer iddia ise Hüseyin Hilmi'nin gazete yazısı yazacak kadar bilgili olmadığı ve Hüseyin Hilmi adıyla çıkan yazıların aslında Bahâ Tevfik tarafından kaleme alındığı¹⁵⁴², hatta *İştirak* dergisinin de bunun tarafından idare edildiği şeklindedir.¹⁵⁴³

Diğer yandan *İştirak* dergisinde Bahâ Tevfik'in yazdığı öne sürülen makalelerinse aslında buna ait olmadığı, bunların George Tourner'in *Sosyalizm* adlı eserinden Haydar Rıfat (Yorulmaz) tarafından yapılan çeviriler olduğu ileri sürülmektedir.¹⁵⁴⁴

Yukarıda kısaca anlatıldığı gibi Hüseyin Hilmi ile Bahâ Tevfik, en azından İzmir'de buldukları dönemde birlikte çalışmışlardır. Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kuruluşunda Bahâ Tevfik'in yer alıp almadığı veya üyesi olup olmadığını kesin bir şekilde belirlemek zordur. Diğer yandan Hüseyin Hilmi'nin sosyalizm ile tanışmasında

¹⁵⁴⁰ Erdal, s. 297.

¹⁵⁴¹ Bkz. Erdal, s. 298.

¹⁵⁴² Erdal'ın aktardığına göre bu iddiayı ileri süren Zeki Cemal, *Meslek* dergisinde 1925 yılında yayımlanan "Memleketimizde Amele Hareketleri Tarihi" başlıklı yazı dizisinde ise *İştirak* gazetesinin de Hüseyin Hilmi ile Bahâ Tevfik tarafından birlikte kurulduğunu savlamaktadır. Bkz. Erdal, s. 294.

¹⁵⁴³ Erdal, s. 298-299. Çeşitli kaynaklar, Hüseyin Hilmi'nin aslında son derece cahil olduğu ve Bahâ Tevfik'in elinde bir alet olduğu iddia etmektedirler. Bkz. Erdal, s. 298-300.

¹⁵⁴⁴ Alkan, Kasım 1990, s. 7.

Bahâ Tevfik'in rolünün olup olmadığını da söylemek, en azından şu an, pek mümkün değildir. Diğer yandan Bahâ Tevfik'in Hüseyin Hilmi adına yazı yazması veya el altından gazeteyi idare ettiği gibi konulara girmeyi ise gereksiz ve sonuç alma imkânı olmayan bir tartışma olarak görmekteyiz.

Bununla birlikte, bu iki kişi arasında daha İzmir'deyken başlamış olan yayıncılık alanındaki mesai arkadaşlığının gerek *İştirak* dergisinde gerekse Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın diğer yayın organlarında da, çeşitli kaynakların ileri sürdüğü gibi devam etmiş olması bizce muhtemel görünmektedir.

Bahâ Tevfik'in siyasi görüş olarak sosyalizmi benimseyip benimsemediği ise ayrı bir konudur. Bazı değerlendirmelere göre Bahâ Tevfik liberal, diğer bazılarına göre ise anarşisttir.

Bu bağlamda Bahâ Tevfik'in siyasi görüşlerini de içeren *Felsefe-i Ferd* başlıklı kitabına göz atmak faydalı olacaktır. Burada bireyci görüşler dile getiren Bahâ Tevfik, Aristoteles'in toplum görüşlerini de bu bağlamda Platon'unkilerden üstün görmektedir. Ona göre, hükümet gerçek gücünü topluma söz, yazı, sosyal haklar ve düşünce özgürlüğü vererek kazanmaktadır.¹⁵⁴⁵ Dolayısıyla da Bahâ Tevfik, merkezî anlayışlara karşı çıkmakta ve âdem-i merkeziyetçiliği savunmaktadır.¹⁵⁴⁶

Sosyalizme ve anarşizme ilişkin görüşlerini de bu eserin içerisinde yer alan "*Asrın Nihayeti ve Birey Felsefesi'nin Neticesi*"¹⁵⁴⁷ başlıklı son makalesinde ifade etmektedir.

¹⁵⁴⁵ Bağcı, s. 158-159.

¹⁵⁴⁶ Bağcı, s. 161.

¹⁵⁴⁷ Baha Tevfik, 2017, s. 101-110.

Bahâ Tevfik, burada önce sosyalizm ile anarşizm arasındaki farklara değinmektedir. Ona göre, bazı düşünürler sosyalizm ile anarşizmi birbirine yakın kabul etmekte “hatta sosyalizm biraz şiddetlice olursa mesela ‘komünizm’ fikirleriyle karışırsa hemen anarşistliğe dönüşür fikrini besler”¹⁵⁴⁸ demektedirler. Oysa Bahâ Tevfik’e göre bu değerlendirme yüzeyseldir. Ona göre sosyalizm, bireyin önceliği yerine toplumsal hayatı güçlendirmeyi hedefleyen bir akımdır. Bahâ Tevfik, ardından şöyle devam etmektedir:

“Yani fikrimce dünyada makul bir hükümet teşkil etmek lazım gelirse ve hangi bir sebepten dolayı bunu tasvip edersek şuna da kani olmalıyız ki o hükümet katiyen sosyalist hükümet olacaktır. ‘İnsanları kardeş etmek ve onlar arasında eşitlik tesis etmek’ düsturunu en geniş salahiyyetle bağırabilecek ağızlar ancak sosyalistlere has ağızlardır.

‘Anarşizm’e gelince, bu büsbütün ayrı bir mahiyete haizdir. ...

‘Anarşizm’ demek; bireyin üzerinde tabiat kanunlarından başka bir kanun bırakmamak, muazzam hayat kavgası düsturunu bütün çıplaklığıyla meydana çıkarmak demektir.”¹⁵⁴⁹

Ardından ise Bahâ Tevfik, sosyalizm ile anarşizmin birbirinin zıddı olduğunu vurgulamaktadır. Sonrasında da insanlığın geleceğinde sosyalizmin mi anarşizmin mi bulunduğu sorusunu tartışmaktadır. Bu konuda şunları söylemektedir:

¹⁵⁴⁸ Baha Tevfik, 2017, s. 108.

¹⁵⁴⁹ Baha Tevfik, 2017, s. 108.

“Ben bu yeni asrın içinde ‘anarşizm’i görüyorum. Fikrimce esirlikten, ecirliğe ve ecirlikten iştirakçiliğe geçen insanlık en nihayet anarşizme vasıl olacak ve orada bireyselliğin bütün istiklalini, bütün azametini hissedecektir.

Fakat bu anarşizm; şimdilik başlangıç halinde bulunan usulsüz ve nizamsız değil, tabiata ve tabiliğe uygun fenni ve hakiki bir anarşizm olacaktır.”¹⁵⁵⁰

Buradaki ifadelerine dayanarak Bahâ Tevfik’i anarşist¹⁵⁵¹ olarak değerlendirenler olduğu gibi, bireyciliği savunması ve âdem-i merkeziyetçi görüşlerinden dolayı onun siyasi liberalizmden yana bir aydın¹⁵⁵² olduğunu savunanlar da olmuştur.

Bizce, Bahâ Tevfik’i liberal bir aydın olarak değerlendirmek doğru değildir. O, bireyciliği ve bireysel özgürlükleri savunmuş olmakla birlikte, bu bireycilik liberalden ziyade anarşist bir bireycilik anlayışıdır.¹⁵⁵³

Bununla birlikte, olası hükümet modelleri arasından da, yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere, sosyalist hükümetin makul bir hükümet olacağını savunmaktadır. Bu görüşü, Osmanlı Sosyalist Fırkası kurucusu İştirakçi Hilmi ile ilişkileri ve ayrıca insanlığın anarşizme, iştirakçi bir aşamadan geçerek ulaşacağı düşüncesi ile birlikte değerlendirildiğinde Bahâ Tevfik’in, sosyalizmi olmasa da devletin ortadan kalktığı komünal bir düzeni savunduğu da akla yatkın gelmektedir.

¹⁵⁵⁰ Baha Tevfik, 2017, s. 109-110.

¹⁵⁵¹ Örneğin Burhan Şaylı. Bkz. Bağcı, s. 175.

¹⁵⁵² Örneğin Mehmet Ö. Alkan. Bkz. Bağcı, s. 175.

¹⁵⁵³ Bu konuda, Bahâ Tevfik’in anarşizmin temsilcilerini anmadığı belirtilmelidir. Bkz. Mehmet Ö. Alkan ve Hilmi Ziya Ülken’den aktaran Bağcı, s. 175.

Bilimsel materyalistlerin sosyalist ve bu bağlamda tarihsel materyalist hareket ile temasları Bahâ Tevfik ile sınırlı değildir. Kendisiyle ortak yayın çalışmaları da bulunan Memduh Süleyman'ın da adı Osmanlı Sosyalist Fırkası üyesi olarak geçmektedir.¹⁵⁵⁴ Memduh Süleyman, daha sonra mütareke yıllarında da *Yeni Dünya* gazetesinin Antalya bölge temsilciliğini de yapmıştır.¹⁵⁵⁵

Bahâ Tevfik'in çalışma arkadaşları arasında yer alıp sosyalist hareketlerle teması olan bir diğer kişi ise Subhi Edhem'dir.¹⁵⁵⁶

Subhi Edhem, mütareke yıllarında, 1918 sonu ya da 1919'da gittiği Almanya'da sosyalistlerle tanışmıştır. Berlin'deki Türk Spartakistleri¹⁵⁵⁷ olarak adlandırılan grupla olan ilişkisini Subhi Edhem, İstanbul'a dönüşünden sonra da sürdürmüştür.

Subhi Edhem'in Türk Spartakistlerle ilişkisi yalnız bir tanışıklıkla sınırlı olmamıştır. Örneğin bu grubun içerisinde yer alan sosyalistlerden biri olan Ethem Nejat, Subhi Edhem'in çıkardığı *Beşer ve Tabiat* dergisinin yazarları arasında yer almıştır.¹⁵⁵⁸

Subhi Edhem ile teması olan bir diğer Türk Spartakist ise Mustafa Nermi Bey'dir. Kendisi 1919 yılında yurda dönmeyip Berlin'de kalmıştır. Subhi Edhem ile ilişkisi ise daha eskiye dayanmaktadır. Mustafa Nermi Bey, 1911 yılında Subhi

¹⁵⁵⁴ Polat, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rubab>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

¹⁵⁵⁵ Ahmet Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayatı ve Felsefesi*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve M. Abdullah Arslan, Konya 2013. Bu bilgi kitabın başında yer alan özgeçmişten alınmıştır.

¹⁵⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı çalışmasında Subhi Edhem'i sosyalistler arasında saymaktadır. Bkz. Ülken, 2013, s. 288.

¹⁵⁵⁷ Bu grup, Berlin'de Türkiye İşçi ve Çiftçi Fırkası'nı kurmuş ve *Kurtuluş* adlı bir dergi yayımlamıştır. Grubun büyük kısmı ise 19 Mayıs 1919 tarihinde İstanbul'a dönmüştür. Subhi Edhem de bu grup ile birlikte İstanbul'a dönmüş olabilir. Bkz. Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

¹⁵⁵⁸ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

Edhem'in o dönemde çıkardığı bir dergi olan *Tabiat*'ta görev alan Türkçü ve evrimci materyalisttir.¹⁵⁵⁹

Subhi Edhem ile Osmanlı sosyalistleri arasında bir diğer bağ ise Şevket Mehmet Ali Bey üzerinden olmuştur. Kendisi, üretken yazarlarından olduğu *Beşer ve Tabiat* dergisinin sorumlu müdürlüğünü de yürütmüştür. Şevket Mehmet Ali Bey, aynı zamanda, II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı da kurmuş olan İştirakçi Hilmi'nin 1919 yılında kurduğu Türkiye Sosyalist Fırkası'nın kurucuları ve parti programının hazırlayıcıları arasında yer almıştır.¹⁵⁶⁰

Ayrıca, *Beşer ve Tabiat*'ın 27 Mayıs 1918 tarihli nüshasında yayımlanan imzasız bir yazıda sosyalizm ve Karl Marx tanıtılmıştır.¹⁵⁶¹

Gerek bilimsel materyalizmin gerekse tarihsel materyalizmin (Marksizmin) beşiği olan Almanya'da bu iki düşüncenin temsilcileri arasında bir mücadele yaşanırken, Osmanlı'da bu iki akımın temsilcilerinin sosyalist parti içerisinde ya da bir yayın organında buluşabilmeleri dikkat çekicidir. Bunun nedenleri üzerinde bu çalışmanın Dördüncü Bölümü'nde durulacaktır.

¹⁵⁵⁹ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

¹⁵⁶⁰ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.

¹⁵⁶¹ Odabaşı, Eylül 2007, s. 29.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DEĞERLENDİRME

Bilindiği gibi, XIX. yüzyıl sonlarına doğru Almanya'daki bilimsel materyalist akım Osmanlı'ya aktarılmıştır. Bu aktarma faaliyeti ise esasta çeviriler yoluyla gerçekleşmiştir. 3.2.1.'de de anlatılmış olduğu gibi bu dönemde Büchner ve Haeckel'in dörder eserinden çeviriler yapılmıştır. Bu felsefenin Osmanlı'ya yansımaları ise, tıpkı Almanya'daki gibi düşünsel alanda bir kavgaya yol açması şeklinde olmuştur.

Çalışmamızın bu bölümünde, ilk olarak bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişiyle başlayan bu kavga, yani Materyalizm Kavgası değerlendirilecek ve Almanya'daki kavgalarla karşılaştırılacaktır. Ardından ise bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatındaki etkisine ve burada oynadığı role bakılacaktır. Burada da Almanya'daki etki ile bir karşılaştırma yapılacaktır. Bölümün üçüncü altbaşlığında ise hem Osmanlı'da hem de Almanya'da bilimsel materyalistlerin toplumsal mücadeledeki rolleri üzerinde, son kısımda ise Osmanlı ve Almanya'da bilimsel materyalistler ile Marksistler arasındaki ilişkiler karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

4.1. Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın Değerlendirilmesi

Çalışmanın bu kısmında öncelikle bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki temsilcileri değerlendirilecek, ardından ise karşıtlar ele alınacak, sonrasında da kavga süreci ve içeriği üzerinde durulacaktır. Son olarak ise Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası ile Almanya'daki üç kavga gerek kavgada rol oynayan düşünürler gerekse süreç ve içerik bağlamında karşılaştırılacaktır.

4.1.1. Bilimsel Materyalistler

Osmanlı'da bilimsel materyalizmin savunucuları ve temsilcilerini iki kısma ayırarak incelemek uygun görünmektedir. Birinci kısım, bilimsel materyalist fikirleri sistemli bir şekilde savunanlardır.¹⁵⁶² Bunlar Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Ahmed Nebil, Memduh Süleyman, Subhi Edhem, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı'dır.

İkinci grup ise materyalist görüşler dile getirmekle ve bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatında yayılmasına hizmet etmekle birlikte bu görüşleri sistemli olarak savunmayanlardır. Bu grup içerisinde Hoca Tahsîn Efendi, Ahmed Midhad Efendi ve Tevfik Fikret'i değerlendirmek mümkündür.

Bunlara bakıldığında göze çarpan ilk olgu, Hoca Tahsîn Efendi ve Ahmed Midhad Efendi'nin dışında hemen hepsinin –bu çalışmada bilimsel materyalizmin savunucuları bağlamında on bir kişi anılmıştır- modern yüksek okullarda batı tarzında bir eğitim görmüş olmalarıdır. Sadece Ahmed Nebil ve Memduh Süleyman'ın hayatları ile ilgili bilgi bulunmadığından bunların eğitimleri ile ilgili bir yorum yapmak mümkün değildir.

Hoca Tahsîn Efendi'yi her ne kadar bilimsel materyalizmin sistemli bir savunucusu olmamasından dolayı ayrı tutmak mümkün olsa da, kendisinin hayatı anlatılırken de ifade edildiği gibi, Darülfünûn'da öğretmek üzere Paris'e doğa bilimi ve

¹⁵⁶² Evrimci görüşün materyalizm ile yakın ilgisinden dolayı çalışmalarında ağırlıklı olarak evrimcilik üzerinde duranlar da bilimsel materyalistler arasında sayılmaktadır. Ayrıca, çalışmanın bu bölümü, önceki bölümlerde incelenmiş olan konuların değerlendirmesi olduğu için isimler de bunlarla sınırlıdır. Bununla birlikte, Üçüncü Bölüm'de de belirtildiği gibi, Osmanlı düşünce hayatında bilimsel materyalizmi savunmuş başka isimlerin de var olabileceği unutulmamalıdır.

matematik öğrenimine gönderilmiştir. Yani, Hoca Tahsîn Efendi de aslında modern tarzda bir bilim eğitimi almıştır.

Ahmed Midhad Efendi ise rüşdiyeden sonra eğitimini kurum içerisinde sürdürmemiş, fakat memurluğu sırasında Midhad Paşa'nın da etkisiyle Fransızca öğrenmiştir. Fakat Ahmed Midhad Efendi, zaten bilimsel materyalizmin sistemli bir savunucusu olmamış, gençliğinde bir süre materyalizm ile ilişkili görüşler savunmuş olsa da hayatının ilerleyen aşamalarında materyalizm karşıtı bir tutum almıştır.

Bilimsel materyalizmin diğer savunucularından Beşir Fuad Mekteb-i Harbiye, Abdullah Cevdet Askerî Tıbbiye, Baha Tevfik Mekteb-i Mülkiye, Subhi Edhem Askerî Baytar Mektebi, Celâl Nuri Mekteb-i Hukuk, Tevfik Fikret Galatasaray Sultanî, Kılıçzâde Hakkı ise Mühendishane-i Berrî-i Hümayûn mezunudur.

Yukarıda anlatılanlardan da görüleceği gibi, bilimsel materyalistlerin hemen hepsi batı tarzında bir eğitim almışlardır. Ayrıca bunların önemli bir kısmı ya eğitimleri gereği ya da kişisel ilgilerinden dolayı doğa bilimleri ile iç içe olmuşlardır. Örneğin Hoca Tahsîn Efendi, Abdullah Cevdet, Subhi Edhem ve Kılıçzâde Hakkı doğa bilimleri eğitimi almışlar, Beşir Fuad ise kişisel ilgisi sonucu, doğa bilimi alanında bir hekim kadar bilgi sahibi olmuştur.

Aldıkları eğitim ve savundukları görüşler bağlamında ise Ahmed Midhad Efendi dışında, hepsinin modern epistemik cemaatin parçası, daha doğrusu mütefennin oldukları söylenebilmektedir.

Osmanlı bilimsel materyalizminin sistemli savunucularının hepsinde Alman bilimsel materyalistlerinin etkisi açık bir şekilde görülebilmektedir. Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel üzerinden oluşan bu etkiyi, Osmanlı materyalistlerinin çeviri için tercih ettikleri eserlerde ve kaleme aldıkları telif kitaplar, risaleler ve makalelerde görmek mümkündür.

Bununla birlikte, Osmanlı materyalistleri sadece Alman bilimsel materyalizmini tanıyan ve bunları aktaran düşünürler değildirler. Örneğin Abdullah Cevdet Alman materyalizminin yanı sıra Reinhart Dozy ve Gustave Le Bon'un da bazı eserlerini çevirmiştir. Baha Tevfik ise Alfred Fouillee, Odette Lacquerre'den çeviriler yapmış, ayrıca Ribot, Worms, Rabier, Boirac ve de Laoutiere gibi filozofların eserlerinden oluşan bir derleme hazırlamıştır. Ayrıca Nietzsche'nin görüşlerini tanıtan bir kitabın yanı sıra Kant'ın görüşlerine ilişkin de bir yazı dizisi yayımlamıştır. Subhi Edhem ise Bergson'a ilişkin bir eser kaleme almıştır.

Bunların yanı sıra Osmanlı materyalistlerinin o dönemin Osmanlı düşünce hayatında bilinen Fransız aydınlanmacılarını, pozitivist düşünürlerini ve bunların görüşlerini bilmiyor olmaları pek olası değildir. Abdullah Cevdet üzerinde, örneğin Felix Isnard'ın da etkisi olduğu bilinmektedir.

Öte yandan Baha Tevfik ve Memduh Süleyman sosyalizmle çeşitli ölçülerde teması olan düşünürlerdir. Bunlara hayatının son döneminde Subhi Edhem de katılmıştır. Dolayısıyla bunların, derinlemesine olmasa bile Karl Marx'ın da bazı görüşlerini bildikleri sonucunu çıkarmak mümkündür.¹⁵⁶³

¹⁵⁶³ Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı düşünürleri Avrupa düşünce hayatında yer bulan birçok felsefî akımla ilgilenmişlerdir. Bu akımlar için bkz. Demir, 2007, s. 21.

Yukarıda kısaca anlatılmak istenen aslında Osmanlı materyalistlerinin Batı'daki felsefî akımların farkında olduklarıdır. Dolayısıyla, Osmanlı Batıcılarının materyalizmi benimsemelerinin nedeni felsefî alandaki bir zayıflıklarının veya bilgisizliklerinin sonucundan olmamıştır. Söz konusu Osmanlı düşünürlerinin bilimsel materyalizmi tercih etmelerinin nedeni içerisinde buldukları toplumsal koşullar ve yürüttükleri düşünsel mücadelenin niteliğidir. Onlar, geleneksel epistemik cemaatin ve geleneksel, yani dinî dünya görüşünün egemen olduğu koşullarda modern bilimleri ve bunlara dayanan bir paradigmayı inşa etme çabasında olmuşlardır. Bu kapsamda da, aslında geleneksel düşüncenin, “tartışılmaz bilimsel olgulara” dayanan en radikal karşıtı seçmişlerdir. Bu bağlamda, söz konusu felsefenin Almanya'da aşılmış olmasının Osmanlı düşünürleri açısından fazla önemi yoktur, çünkü onların mücadelesi henüz bu aşamadadır.

Öte yandan, Osmanlı bilimsel materyalistlerinin sadece taklitçilikle yetindikleri iddiası da bize doğru değildir. Osmanlı materyalistlerinin, bu düşünceleri Osmanlı'ya aktarma şekilleri göz önünde bulundurulduğunda belirli bir anlayış içerisinde aktardıkları ve içerisinde buldukları koşullara göre hareket ettikleri görülmektedir. Bunu çevrilecek olan eserlerin belirlenmesinde görmek mümkündür. Örneğin, ilk dönem çevirilerinde ruh ve psikoloji alanında çeviriler göze çarparken sonraki aşamada ise evrim konusunun öne çıktığı görülmektedir.

Ayrıca Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Cumhuriyet döneminde Kılıçzâde Hakkı materyalist görüşler ile İslam'ın birbirine karşıt olmadığını İslamî kaynaklara da dayandırarak savunmuşlardır. Oysa din ile materyalizmi uzlaştırmaya çalışan böyle bir görüşe Alman materyalistlerinde rastlanmamaktadır. Bunların yaptıkları çevirileri de bu

anlayış belirlemiştir. Örneğin Abdullah Cevdet, ruh, beyin ve bilinç, felsefe gibi konulara ilişkin Büchner'den çeviriler yaparken, Büchner'in tanrıya ilişkin görüşlerini aktarmamıştır.

4.1.2. Materyalizm Karşıtları

Bu çalışma kapsamında ele alınan materyalizm karşıtları anlatılırken on beş farklı düşünür anılmıştır. Bunlardan Ali Suavi, Büchnerci bilimsel materyalizme karşı erken bir uyarı ve tepki niteliği taşımakla birlikte, Materyalizm Kavgası bağlamında yer almadığı için üzerinde durulmayacaktır.

Ayrıca, hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Halid Edip de ancak kısa olan eseri üzerinden değerlendirilebilecektir. Halid Edip, eserinde materyalist görüşleri modern bilimsel bilgi veya anlayışlara dayanmaksızın tümüyle geleneksel görüşler temelinde ele almakta ve bu çerçevede çürütmeye çalışmaktadır. Buradan, aldığı eğitimin niteliği üzerinde yorum yapmak pek mümkün değildir, fakat en azından modern bilimsel bilgilere vakıf olmadığı tahmin edilebilmektedir.

Geriye kalan on üç düşünürün bazıları modern eğitim kurumlarında eğitim alırken diğer bazıları medrese eğitimi almış, fakat hemen hepsi geleneksel episteme ile temas halinde olmuşlardır.

Bu çalışmada bahsedilmiş olan materyalizm karşıtlarından doğrudan medrese eğitimi almış olanlar Musa Kâzım Efendi, Harputîzâde Mustafa Efendi, İsmail Hakkı

İzmirli ve İsmail Fennî Ertuğrul'dur. Mehmet Şemseddin Günaltay ise Darülmualimin-i Âliye'yi bitirmekle birlikte, medreseden de özel olarak ders almıştır.

Doğrudan medrese ile bağlantılı olmamakla birlikte ailelerin ve yaşantılarının etkisiyle geleneksel düşüncelerle teması olmuş olan düşünürler ise Ali Sedad Bey, Ahmed Midhad Efendi ve Fatma Aliyye Hanım sayılabilmektedir.

İsmail Ferid ise Rüşdiye eğitiminin ardından memur olmuştur. Batı dillerini bilmeyen İsmail Ferid'in İslamî ilimlere ve Arapçaya vakıf olduğu bilinmektedir. *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* başlıklı eserinin içeriğinden ve burada savunduğu bazı görüşlerden, doğa bilimleri konusunda bilgisi olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Eğitimlerini tamamıyla Batı tarzı okullardan almış olup, görüşleri itibariyle geleneksel paradigmanın hizmetinde bulunmuş olan materyalizm karşıtı düşünürler ise Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Mehmet Emin Feyzi ve Mehmet Ali Aynî'dir.

Bunlardan Şehbenderzâde, hayatının bir aşamasında tasavvuf düşüncesi ile tanışmış ve bu yönde çalışmalar yapmıştır. Mehmet Emin Feyzi'nin materyalizm karşıtı görüşlerinde, kendi deyimiyle bildiği her şeyi borçlu olduğu kişiler olan Abdulfettah Efendi ile Şeyh Nesim Efendi etkili olmuş olabilir.¹⁵⁶⁴ Mehmet Ali Aynî'nin materyalizm karşıtlığı ise bu görüşlerin olumsuz toplumsal etkileri olduğunu düşünmesinden kaynaklı olmuştur. Bu yönden, Mehmet Ali Aynî materyalizm karşıtlığı bağlamında geleneksel epistemik cemaatle aynı tarafta bulunmuştur.

¹⁵⁶⁴ Bunların kim oldukları tespit edilememiştir.

Bu dönemde materyalist görüşleri eleştiren bir başka düşünür de Mustafa Şekip Tunç'tur. Tunç, hayatı anlatılırken de değinildiği gibi, Bergsoncu düalizme dayanarak materyalist görüşlere karşı çıkmıştır. Dolayısıyla, materyalizm karşıtlığında her ne kadar geleneksel epistemik cemaat ile yan yana gelmiş olsa da argümanları geleneksel İslamî argümanlar olmamıştır.

Materyalizm karşıtlarından Musa Kazım hem Şeyhülislamlik hem de müderrislik yapmış, ulemadan Harputîzâde Mustafa Efendi ise müderrislik yapmıştır. Bunların yanı sıra Ahmed Midhad Efendi ile İzmirli İsmail Hakkı hem geleneksel hem de modern okullarda hocalık yapmışlardır.

Yukarıdaki isimler incelendiğinde materyalizm karşıtlarının hepsinin medrese çıkışlı olmadığı görülmektedir. Medrese eğitimi almamış olan düşünürlerden bazıları yine de geleneksel bir eğitimden geçmişlerdir.

Materyalizm Kavgası içerisinde ileri sürülen argümanların niteliğine aşağıda bakılacak olmakla birlikte, bazı materyalizm karşıtlarının Avrupa'dan da beslendiklerini belirtmek gerekmektedir. Örneğin, bazı eserlerde Oliver Lodge, Paul Janet ve Wilhelm Ostwald gibi düşünürlere atıflar yapılmaktadır.

4.1.3.Süreç

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nı Ahmed Midhad Efendi'nin *Dağarcık* dergisinde 1872 yılında yayımlanan makaleleriyle başlatmak mümkün görünmektedir.

Bunun nedeni ise Osmanlı düşünce hayatında materyalist fikirlerin bu makaleler ile yayımlanmaya başlamasıdır. Bundan önce de Osmanlı düşünürleri arasında bilimsel materyalist fikirler bilinmekte ve hatta taraftar bulmaktaydı. Fakat bu etki eserlerin doğrudan Batı dillerinden okunması suretiyle olmaktaydı. Nitekim, Ali Suavi'nin 1870 yılında yazdığı makale de bu etkiye dikkat çekmekte ve uyarılarda bulunmaktaydı.

Gerek Ahmed Midhad Efendi'ye karşı yapılan eleştiriler gerekse aynı yıllarda Hoca Tahsîn Efendi'nin uğradığı baskılar ise Materyalizm Kavgası'nın ilk aşamasında fikrî bir mücadeleden çok, hâkim konumda bulunan geleneksel epistemik cemaatin hukukî imkânları da kullanarak materyalist görüşleri ve savunucularını ezme çabası öne çıkmaktadır. Örneğin Harputlu Hoca İshak Efendi, Ahmed Midhad Efendi'ye yazdığı cevapta öne sürülen fikirlerin İslam'a aykırılığı üzerinde durmaktadır.

Bilimsel materyalizme karşı ilk reddiye ise yine Ahmed Midhad Efendi tarafından 1891 yılında basılmış olan *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* başlıklı eseridir. Kavga, II. Meşrutiyet sonrasındaki basın özgürlüğü¹⁵⁶⁵ ortamında bilimsel materyalistlerin ve modern epistemik cemaatin temsilcilerinin görüşlerini daha rahat yayımlayabilmeleriyle hız kazanmıştır.

Osmanlı düşünce hayatında önemli bir yere sahip olan Materyalizm Kavgası, devletin dağılmasıyla son bulmamış, Cumhuriyet döneminde de sürmüştür. Fakat bu dönemde, reddiyelerin yayımına devam edilirken bilimsel materyalist yayınlarda bir azalma göze çarpmaktadır.

¹⁵⁶⁵ Fakat 31 Mart olaylarının bastırılması sonrasında basına tekrar sansür konmuştur.

Bu dönemde bilimsel materyalizm lehindeki yazıların azalmış olmasının çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan bir tanesi, bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinin birçoğunun bu dönemde artık yaşamıyor olmasıdır. 3.1.'de değerlendirilmiş olan düşünürlerden Beşir Fuad, Baha Tevfik, Memduh Süleyman, Subhi Edhem ve Tevfik Fikret en geç 1920'lerin başında ölmüşlerdir. Ahmed Nebil ise 1913 yılında Arnavutluk'a göç etmiştir. Cumhuriyet döneminde yaşayıp yazın hayatlarına devam edenler sadece Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı'dır. Bunlardan Celâl Nuri ise bir dönem siyasî çalışmalara yoğunlaşmış, yazın hayatına 1928 yılında döndükten sonra da siyasî konulara ağırlık vermiştir. Diğer bir sebep ise, Cumhuriyet'le birlikte modern epistemik cemaatin ve bunların paradigmalarının, geleneksel epistemik cemaat ile girdikleri mücadelede galip gelmiş ve iktidarı ikincilerden almış olmaları olarak görülebilir. Dolayısıyla da bilimsel dünya görüşünü kişisel çabalarla yaymaya çalışmak yerine doğrudan devlet eliyle, örneğin eğitim kurumları ve bunların müfredatlarıyla yaygınlaştırma yoluna gidilmiş olabilir.

Bu görüşü destekleyecek bir olgu ise Abdullah Cevdet, Celâl Nuri, Kılıçzâde Hakkı gibi bilimsel materyalistlerin Cumhuriyet Devrimi ile olan ilişkileridir.

Abdullah Cevdet'in bazı materyalist eserleri devlet yayını olarak basılmış, Kılıçzâde Hakkı, Mustafa Kemal Atatürk'ün isteği üzerine materyalizm ve laikliği anlatmak için *Hür Fikir* gazetesini kurmuş, Celâl Nuri ise devrim lehinde siyasi mücadele içerisinde yer almıştır.

Buradan da görüldüğü gibi Osmanlı'da modern epistemik cemaatin temsilcileri ve modern paradigmanın savunucuları arasında bulunan bilimsel materyalistler bir

yandan siyasî devrimleri savunmuşlar diğer yandan ise yeni devlet, bunların görüşlerini benimseyip desteklemiştir.¹⁵⁶⁶

Bununla birlikte, Cumhuriyet döneminde de reddiyelerin yazılması sürmüştür. Reddiyelerin sonuncusu İsmail Fennî Ertuğrul tarafından yazılmış ve 1928 yılında basılmış olan *Maddiyyun Mezhebi'nin İzmihlâli*'dir. Materyalizm Kavgası olarak adlandırılan sürecin burada bittiği kabul edilebilir. Bununla birlikte, 3.4.1.'de anlatıldığı gibi 1945 yılında bir telif eser ve 1956 yılında da bir çeviri yayımlanmış olsa da bunları Osmanlı döneminde başlamış olan süreçten ayrı değerlendirmek gerekmektedir.

Ayrıntıları önceki bölümde verilmiş olan Materyalizm Kavgası böylelikle Ahmed Midhad Efendi'nin 1872 yılındaki makaleleriyle başlamış, İsmail Fennî Ertuğrul'un 1928 yılındaki reddiyesiyle son bulmuş kabul edilebilir. Bununla birlikte, burada son bulan kavganın başrolünde Alman bilimsel materyalizminin bulunduğu kavganın olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Materyalist, ateist, evrimci görüşler bundan sonra da savunulmuş, bunlara karşı çıkanlar da var olmaya devam etmiştir.¹⁵⁶⁷

Bununla birlikte, önceki bölümde de anlatıldığı gibi, bu kavganın yankıları 1950'li yıllarda da görülebilmektedir. Bunları, aslında bitmiş olan Materyalizm Kavgası'nın artçıları olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

¹⁵⁶⁶ Burada ilginç bir örneği materyalizm karşıtı Mehmed Şemseddin Günaltay'dır. 3.3.8.'de de anlatıldığı gibi kendisi emperyalizm ile mücadele konusunda faaliyet göstermiş olmakla birlikte düşünsel ve eğitim alanında geleneksel epistemik cemaat lehinde çalışmalar yürütmüştür.

¹⁵⁶⁷ Örneğin, Süleyman Hayri Bolay, "...Meşrutiyetteki kaba maddeciliğin daha sonra diyalektik materyalizme veya Marksizme dönüşmesini..." belirtmektedir. Bkz. Bolay, s. LIV. Aynı görüşü Mehmet Akgün de savunmaktadır. Ona göre "...Baha Tevfik, Subhi Edhem, Memduh Süleyman, Dr. Edhem Necdet, Celâl Nuri ve Dr. Abdullah Cevdet'in klasik materyalizmle ilgili faaliyetlerinin yerini; İştirakçi Hüseyin Hilmi, Dr. Tevfik Nevzat, Mustafa Subhi ve Dr. Şefik Hüsnü'lerin diyalektik materyalizmle ilgili faaliyetleri almıştır." Bkz. Akgün, 2005, s. 401.

Yukarıdaki tarihlere bakılacak olursa bu kavga'nın 56 yıl sürdüğü ve I. Meşrutiyet öncesinde başlayıp, II. Abdülhamid istibdadı döneminde devam etmiş olduğu ve II. Meşrutiyet koşullarında hız kazanıp Cumhuriyet döneminde son bulduğu görülecektir.

Materyalizm Kavgası'nın Osmanlı ve Türk düşünce hayatında oynadığı rol aşağıda değerlendirilecektir, fakat yukarıdaki paragraftan bile Osmanlı modernleşmesi süreci üzerinde önemli bir etkide bulunduğu sonucu çıkarılabilmektedir.

Ayrıca, kavga süresince yayımlanmış çok sayıda çeviri ve telif kitap ve boyutları bildiğimiz kadarıyla henüz belirlenmemiş makaleler hesaba katıldığında kavga'nın son dönem Osmanlı düşünce hayatına damgasını vurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan, bu kavga edebiyat alanına da yansımış ve hem edebiyatın nasıl olması gerektiğine dair bir tartışmaya yol açmış, hem de Tevfik Fikret ile Mehmet Akif arasındaki atışmada olduğu gibi şiiirler üzerinden de yürümüştür. Ayrıca bilimsel materyalistlerin sosyalizm ve genel olarak siyaset ile ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda ideoloji alanında da bilimsel materyalizm etkisinden söz etmek mümkündür.

Bu yönüyle de Materyalizm Kavgası'nın felsefe, din, bilim, edebiyat ve ideoloji alanlarında önemli bir etkide bulunduğunu söylemek mümkündür. Yani bilimsel

materyalizm hem uzun bir zaman dilimi boyunca Osmanlı düşünce ve kültür hayatına etkide bulunmuş hem de bu etkiyi kültürün beş temel alanında gerçekleştirmiştir.¹⁵⁶⁸

Kavga sürecinde dikkat çeken bir nokta ise bilimsel materyalistlerin reddiyelere yönelik cevaplar kaleme almamalarıdır. Bunun nedenleri arasında, bilimsel materyalistlerin reddiyelerin birçoğunu dikkate almaya değer görmeleri olabilir.¹⁵⁶⁹ Ahmed Nebil, Harputîzâde'nin *Red ve İsbât*'ına yönelik kısa bir eleştiri yazmış ve bu eserin bilimsel açıdan yetersizliğini vurgulamıştır. Ahmed Nebil, daha ayrıntılı bir eleştiri yayımlayacağını söylese de böyle bir eleştiri tespit edilememiştir. Fakat burada, yani Ahmed Nebil'in kısa eleştirisinde bu eserin Avrupalı filozoflara gösterilemeyeceğini ve daha sağlam reddiyelere ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Baha Tevfik ile Ahmed Nebil'in, *Madde ve Kuvvet*'in çevirisine yazdıkları önsözde hatırlanacak olursa, burada kendilerini tepkilerden korumak için bazı ifadelerde bulunmuşlar ayrıca *Madde ve Kuvvet*'e karşı kendilerinin de bir reddiye hazırladıklarını söylemişlerdir, bilimsel materyalistlerin reddiyelere cevap vermemeleri de anlaşılabilir. Bu, cevaba değer görmekten ziyade, olası tepkilerden çekinmelerinden kaynaklı olabilir.

Osmanlı Materyalizm Kavgası'nı değerlendirirken, vurgulanması gereken bir diğer nokta da gerek bilimsel materyalistler arasında gerekse materyalizm karşıtları arasında bir birlikteliğin bulunduğuudur. Bu birliktelik, sadece fikirsel bir birliktelik değil, özellikle bilimsel materyalistlerde görüldüğü üzere çalışmada bir birlikteliktir.

¹⁵⁶⁸ Kültür hayatını beş temel alan üzerinden incelemek ve çalışmanın bulgularını bu bağlamda değerlendirme fikrini tez danışmanım Prof. Dr. Remzi Demir bir sohbet esnasında dile getirmiştir.

¹⁵⁶⁹ Hanioglu, 2005, s. 32.

Örneğin, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi çalışmaları ve yayınlarında Baha Tevfik, Ahmed Nebil, Subhi Edhem ve Memduh Süleyman birlikte çalışmışlardır. Zaman zaman birlikte çeviriler yapmışlar veya telif kitaplar kaleme almışlar, aynı dergilerde yazılar yayımlamışlardır. Diğer yandan Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'ında da kendisinin yanı sıra, en azından bir süre, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı da yer almıştır.

Materyalizm karşıtları arasında da yer yer buna benzer bir birliktelik görülmektedir. Buna örnek olarak Harputîzâde Mustafa Efendi'nin *Red ve İsbât*'ı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin kurduğu matbaada basılmıştır. Bu esere yönelik Ahmed Nebil'in eleştirisinin yayımlanması üzerine ise *Beyânü'l-Hakk* dergisinde eser ve yazarını savunan bir röportaj ve yazı yayımlanmıştır.

Osmanlı'da materyalizm görüşlerinin taraftarları başlarda soruşturma, baskı ve sürgünlerle karşılaşırken¹⁵⁷⁰, ilerleyen zamanla birlikte mücadele tümüyle düşünsel bir zemine kaymıştır.

4.1.4. İçerik ve Argümanlar

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nın taraflarını ve seyrini değerlendirdikten sonra, bu kavgada üzerinde durulmuş olan konulara ve buradaki argümanların niteliğine bakılacaktır.

¹⁵⁷⁰ Hoca Tahsîn Efendi ile Ahmed Midhat Efendi hakkında bilgi verilirken bu konuya değinilmiştir. Hoca Tahsîn Efendi soruşturmalara uğrarken Ahmed Midhat Efendi de Rodos'a sürgün edilmiştir.

Materyalizm Kavgası süresince üzerinde durulan konuları “Madde ve Kuvvet”, “Doğa Kanunları, Tesadüf ve Amaçlılık”, “Yaşam Kuvveti”, “Ölümsüz Ruh, Düşünceler ve Bilinç”, “Allah’ın Varlığı”, “Evrım, Yaradılış ve İnsanın Ortaya Çıkışı” ve “Din” başlıkları altında sınıflandırmak mümkün görünmektedir. Bu süreçte ele alınan ve bu çalışmada “Diğer” başlığı altındaki konular ise “Edebiyat”, “Felsefe”, “Bilginin Kaynağı” ve “Ahlâk” gibi konulardır.

Burada unutulmaması gereken bir nokta ise bu ayrımın Materyalizm Kavgası taraflarının belirledikleri bir şey olmadığı, konuyu anlaşılır kılmak için tarafımızdan yapıldığıdır.

Bilimsel materyalistlerin argümanları, temelde Alman bilimsel materyalistlerinin görüşleriyle aynıdır. Bununla birlikte, bazı Osmanlı materyalistlerinin görüşlerinde, özellikle din konusunda farklılıklar bulmak da mümkündür. Örneğin Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri, Osmanlı toplumunda dinin oynadığı rol nedeniyle, materyalizmin ve modern bilim anlayışının yayılmasında dinden de faydalanmak istemişlerdir. Bu kapsamda materyalizmin aslında İslâm ile çelişmediğini dahi ileri sürmüşlerdir.

Materyalizm karşıtlarının eserleri ve argümanları ise daha büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Burada bazı düşünürler doğrudan ve sadece geleneksel görüş ve argümanlara dayanarak bilimsel materyalizm ile mücadele ederlerken, diğer bazıları geleneksel anlayışları savunmak için Batı bilim ve felsefelerine de başvurmuşlardır. Ayrıca, materyalizm karşıtlığında geleneksel İslami argümanlar yerine sadece Batı felsefesine, Bergsoncu düalizme, dayananlar da olmuştur.

Materyalizm ile mücadelede sadece İslami argümanlara başvuran düşünürler arasında Ahmed Midhad Efendi, İsmail Ferid, Musa Kâzım Efendi, Harputîzâde Mustafa Efendi ve Halid Edip bulunmaktadır.

Bunların materyalizme karşı kaleme alınmış eserleri incelendiğinde ise Ahmed Midhad Efendi ve Halid Edip'in eleştirilerinin yüzeysel kaldığı¹⁵⁷¹, Musa Kâzım Efendi ile İsmail Ferid'in¹⁵⁷² ise modern bilimlere vakıf olmadıkları görülmektedir. Harputîzâde Mustafa Efendi ise her ne kadar geleneksel İslami argümanlara dayanmışsa da eseri titiz bir çalışmanın ürünü olmuştur.¹⁵⁷³ Burada Büchner'in *Madde ve Kuvvet* başlıklı eserinin ilk cildi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Geleneksel İslami görüşleri materyalizme karşı savunurken Batı bilim ve felsefesine de başvuranlar ise Ali Suavi, Ali Sedad Bey, Fatma Aliyye Hanım, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Mehmet Emin Feyzi, Mehmet Şemseddin Günaltay, İsmail Hakkı İzmirli ve İsmail Fennî Ertuğrul sayılabilmektedir.

Materyalizm Kavgası öncesine denk gelmekle birlikte materyalist argümanlara karşı Ali Suavi, Batı felsefesine, Camille Flammarion ve Claude Bernard'ın deneysel pozitif bilim tezine, dayanarak bir eleştiri kaleme almıştır. Yukarıda anılmış olan diğer Osmanlı düşünürleri de çeşitli Batılı bilim adamları ve filozoflarına atıflarda bulunmuşlardır. Bunlar İslamî görüşleri ve anlayışları savunurlarken, Batılı düşünürlere

¹⁵⁷¹ Ahmed Midhat Efendi'nin değerlendirmesi için bkz. Akgün, 2005, s. 344. Halid Edip'in değerlendirmesi için ise bkz. Akgün, 2014, s. 80-84.

¹⁵⁷² İsmail Ferid, güneşin dünyadan büyük olamayacağını ve güneşin dünyanın etrafında döndüğünü savunmaktadır.

¹⁵⁷³ Akgün, 2005, s. 371.

ve bilim adamlarının eserlerine başvurarak materyalizmin aslında modern bilim ile çeliştiğini ve kendi içerisinde de tutarsız olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Burada üzerinde durulmasında fayda görülen iki düşünür ise Ali Sedad Bey ile İzmirli İsmail Hakkı'dır. Ali Sedad Bey, 1882/83 gibi erken bir dönemde modern bilimlerle İslam inancının çelişmediğini, hatta bazı materyalist savların İslam kelamı ile uyumlu olduğunu savunmuştur.

İsmail Hakkı İzmirli de, batı felsefesinin en azından İslam ile çelişmeyen kısımlarının alınması gerektiğini savunmuş ve klasik kelamın yayılmakta olan materyalizm, pozitivism gibi düşüncelere karşı yetersizliğinden dolayı bunlara karşı akli argüman geliştirmek üzere yenilenmesini savunmuştur. Böylelikle aslında İsmail Hakkı İzmirli, kelamın yeni dönemin ihtiyaçları çerçevesinde konumlanmasına çalışmaktadır.

Mustafa Şekip Tunç ise İslami argümanlar ve görüşler yerine doğrudan Batı felsefesine, daha doğrusu Bergson'a dayanmıştır.

Mehmet Ali Aynî ise ahlâkî bir gerekçe ile Tevfik Fikret'e karşı mücadele eden bir eser kaleme almıştır.

Reddiyelerin içerikleri ve yazarlarının başvurdukları argümanlar açısından değerlendirilecek olursa, ilk dönem reddiyeleri arasında sadece dinî ve geleneksel

argümanları tekrarlayan eserler önemli sayıdayken¹⁵⁷⁴, ilerleyen zamanla geleneksel paradigmayı savunmak için Batı bilim ve felsefesine başvurular ağırlık kazanmıştır.

Böylelikle, bilimsel materyalizm aslında sadece materyalist görüşleri Osmanlı düşünce hayatına aktarmakla kalmamış, materyalizm karşıtı görüşlerin de aktarılmasına neden olmuştur.

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta ise, bu dönemde Türkçeye çevrilmiş olan bilimsel materyalist eserler aracılığıyla güncel bilimsel bilgilerin de Osmanlı'ya aktarılmış olduğudur. Bunlar ağırlıklı olarak madde, ruh-beden ve canlılığın ortaya çıkışı ve türeyişi gibi Materyalizm Kavgası kapsamında ele alınmış konulara ilişkin olmuştur. Örneğin, bilimsel materyalizm ile ilişkili olarak Beşir Fuad, Büchner'in bir eserinden *Kalb* başlıklı bir kısmı çevirmiş, Abdullah Cevdet ise yine Büchner'den faydalanarak ruh-beden konusuna dair daha doğrusu psikoloji ve nöroloji alanına ilişkin çeşitli eserler derlemiş ve çevirmiştir. Ayrıca bilimsel materyalist akım ve Materyalizm Kavgası, Osmanlı düşünce hayatına Darwin kuramının ve daha genel olarak evrim kuramının aktarılmasında da etkili olmuştur.

4.1.5. Almanya ile karşılaştırma

Burada bilimsel materyalizmin Almanya'da ve Osmanlı'da yol açtığı Kavga'lar, bunlarda taraf olan düşünürler, Kavgaların seyri ve içerikleri arasındaki farklar ele alınacak ve bu farkların nedenleri tartışılacaktır.

¹⁵⁷⁴ Sınır 1908 kabul edildiğinde, üç düşünür – Ahmed Midhat Efendi, İsmail Ferid ve Musa Kâzım Efendi- sadece dinî argümanlara başvurmuş, üç düşünür ise – Ali Suavi, Ali Sedad Bey ve kardeşi Fatma Aliyye Hanım- dinî görüşlerini Batılı düşünürlerin görüşleriyle desteklemişlerdir.

Burada belirtilmesi gereken ilk husus bilimsel materyalizmin Almanya’da ortaya çıkışı ile Osmanlı’ya aktarılışı sonrasında, her iki ülkede ciddi tartışmalara ve kavgalara yol açtığıdır. Bu kavgalar her iki ülkede de temelde dünya görüşü çerçevesinde yaşanmıştır.

Bununla birlikte, Osmanlı’daki Materyalizm Kavgası ile Almanya’daki arasında belirgin ve önemli bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bunlar kavgaların tarafları, seyri ve içeriğine ilişkindir.

Öncelikle bilimsel materyalizmin temsilcilerine göz atılacak olursa, Almanya’dakilerin hepsi meslekleri gereği doğa, daha doğrusu canlı bilimleriyle iç içeyken, Osmanlı materyalistleri arasında da meslekleri ya da kişisel ilgileri gereği doğa bilimleriyle teması olanlar önemli bir kesimi oluşturmaktadır.

Bilimsel materyalizmin, doğa bilim alanındaki ve daha özelde ise canlı bilimlerindeki gelişmelere dayandığı göz önünde bulundurulursa gerek bu felsefeyi geliştirenler gerekse de aktarıp savunanlar arasındaki bu eğilim anlaşılabilir.

Materyalizm karşıtları incelendiğinde ise Almanya’daki kavgalarda taraf olanlar arasında din adamları, filozoflar ve bilim adamlarının varlığı dikkat çekmektedir. Burada önemli olan bir diğer nokta ise karşı çıkan herkesin materyalizme dinî bir açıdan muhalif olmadığıdır. Buradaki materyalizm karşıtları arasında din ile bir ilgisi olmayan fakat materyalistlerin argümanlarında zaaflar gören düşünür ve bilim adamları da bulunmaktadır.

Osmanlı'da ise materyalizm karşıtları, aldıkları eğitimden bağımsız olarak İslam anlayışlarına ve görüşlerine dayanarak karşı çıkmışlardır. Buna istisna olarak belirli oranda Mustafa Şekip Tunç verilebilmektedir. O, materyalizm karşısında dinî bir görüşten ziyade Bergsoncu bir felsefeyi savunmuştur.

Bilimsel materyalizmin her iki ülkede yol açtığı kavgalarda yer alan taraflar karşılaştırıldıktan sonra, bu kavgaların seyrine bakılacaktır.

Birinci Bölüm'de de anlatıldığı gibi Almanya'da bilimsel materyalizmin sebep olduğu kavga aslında tek bir kavga değil, Materyalizm, Darwinizm ve İgnorabimus Kavgası olarak adlandırılan üç kavgadan oluşmaktadır. Bu kavgaların ilki, 1840'lı yılların sonundaki tartışmalarla başlamış ve zirvesine 1854 yılında varmıştır. 1859 yılında ise Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayımlamasıyla kavga yeniden alevlenmiş fakat tartışmalar biraz daha spesifik bir konu, evrim konusu, üzerine odaklanmıştır. Bilimsel materyalistler ile karşıtları arasındaki kavganın son perdesi ise 1872 yılında açılmış ve buna ilişkin son eserin 1899 yılında yayımlanmasına kadar sürmüştür.

Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası'nı ise, Ahmed Midhad Efendi'nin 1872 yılında yayımlanmış olan makaleleriyle başlatmak mümkün görünmektedir. Materyalist görüşlerin sistemli bir şekilde işlenmesi ve savunulması ise ancak II. Meşrutiyet sonrasındaki hürriyet ortamında mümkün olmuştur.

Bunun doğal bir sonucu ise, Almanya'da bir süreç halinde ilerlemiş olan ve bu sürecin gerektirdiği bir şekilde kaleme alınmış olan eserlerin ve dolayısıyla da fikirlerin Osmanlı'ya aynı anda girmesi olmuştur. Yani, Almanya'da 1855 yılında ilk baskısını

yapmış olan *Madde ve Kuvvet* ile Ernst Haeckel'in 1899 yılında basılan *Kâinatın Muammâları* adlı eserlerinin Türkçeleri, ilki 1911 yılında ikincisinin ise bir kısmı 1913 yılında yayımlanmıştır.

Yani, Almanya'da üç farklı kavga şeklinde ilerlemiş olan bu süreç Osmanlı'ya tek bir kavga halinde yansımıştır. Ayrıca, Osmanlı düşünce hayatına Almanya'daki kavgalarda ileri sürülen görüşler ortaya çıktıkları seyir ve bağlamda aktarılmamış, aşağı yukarı eşzamanlı olarak aktarılmışlardır.

Her iki ülkedeki kavgaların içeriklerine bakılacak olursa tartışılan konuların birbirine benzer olduğu görülecektir. Burada en önemli fark ise materyalizm karşıtlarının argümanlarının Almanya'da din, felsefe ve doğa bilimlerine dayanmasıyken, Osmanlı'da materyalizm karşıtlarının argümanlarının din ekseninde şekillenmesidir. Bazı düşünürler, görüşlerini güçlendirmek için ayrıca Avrupalı filozof ve bilim adamlarına da başvurmuşlar fakat bu argümanlarının temelini dinî olduğu gerçeğini değiştirmemiştir.

Yukarıda da kısaca gösterilmeye çalışıldığı gibi, Almanya'da ortaya çıkan bilimsel materyalizm oradaki gibi Osmanlı düşünce hayatında da ciddi tartışma ve kavgalara yol açmıştır. Bununla birlikte, Osmanlı'daki Materyalizm Kavgası ile Almanya'daki arasında belirgin ve önemli bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Belirtilmeye çalışılmış olan bu farkların nedenleri arasında ise iki toplumda hâkim olan geleneksel paradigmanın özgünlükleri¹⁵⁷⁵ ve bunların modern bilim paradigmasının

¹⁵⁷⁵ Her iki toplumda da geleneksel paradigma, Orta Çağ'ın dinî ve skolastik paradigmasıdır. Bununla birlikte, Almanya'daki geleneksel dünya görüşünün temeli Hıristiyanlığa, Osmanlı'daki ise İslam'a dayanmaktadır.

karşısındaki konumları¹⁵⁷⁶, Kavga'nın yürütüldüğü toplumlar ve buradaki sosyal, ekonomik ve siyasi yapıların¹⁵⁷⁷ farklılıkları verilebilir.

4.2. Bilimsel Materyalizm'in Osmanlı ve Türk Düşünce Hayatında Oynadığı Rol

Taraflar, süreç ve içerik açısından yapılan yukarıdaki değerlendirme ve karşılaştırmadan sonra ise bilimsel materyalizmin Osmanlı ve Türk düşünce hayatlarında oynadığı role bakılacaktır. Esas olarak bu rol, Osmanlı'ya modern bilgilerin girişiyle başlamış olan yeni bir epistemik cemaatin şekillenmesi ve yeni cemaatin paradigmasının oluşumu sürecinde bunların geleneksel cemaat ve paradigması ile yaşanan çatışma ve mücadeledeki yeridir. Bu bağlamda bilimsel materyalizm ile modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişi ve yerleşmesi arasındaki ilişki de değerlendirilecektir.

¹⁵⁷⁶ XIX. yüzyılın Almanya'sında her ne kadar dinî dünya görüşü veya dinî paradigma varlığını sürdürüyor ve evrim gibi bazı doğa bilimi alanlarında modern bilimlerin bulgularının karşısında kendisini dayatıyor olsa da doğa bilimlerinin belli bir kısmında modern bilim anlayışı ve empirik yöntem oturmuş ve en azından eğitilmiş kesimlerin geneli tarafından benimsenmiştir. Bunu, Almanya'da gerek Materyalizm Kavgası döneminde gerekse bunun öncesinde doğa bilimsel çalışmaların başarıyla yürütülmesinde ve bilimsel bilgilerin üretilmesinde görmek mümkündür. Almanya'daki bilimsel materyalizmin savunucuları ise bu empirik ve materyalist yönetime dayanan dünya görüşlerini din ve felsefe alanına da yaymak ve böylece dinî dünya görüşünü ve spekülatif felsefeleri etkisizleştirmek için mücadele etmişlerdir.

Osmanlı'da ise bu dönemde henüz doğa bilimlerinde dahi bilimsel yöntem ve anlayışlar tam anlamıyla benimsenmemiştir. Modern bilgiler, bu çalışmanın İkinci Bölümü'nde de sunulduğu gibi, Osmanlı'ya XVII. yüzyıldan itibaren girmiş olmakla birlikte, modern bilim anlayışı aktarılamamış ve bilimsel çalışmalar kurumsal bir boyuta varamamıştır. Bu bağlamda XIX. yüzyıl Osmanlı'sında geleneksel paradigmanın ve geleneksel dünya görüşünün her alanda hala hâkim konumda olduğu söylenebilmektedir.

¹⁵⁷⁷ XIX. yüzyılın ortalarında Almanya dağılık feodal bir siyasi yapıya, fakat gelişkin bir sanayiye ve dolayısıyla da burjuvaziye ve işçi sınıfına sahipken, Osmanlı dağılmakta olan merkezî bir İmparatorluk şeklindedir. Osmanlı ekonomisi ise yarı-sömürge, yarı-feodal bir tarım ekonomisidir.

Bilimsel materyalizmin bu süreçteki etkisi değerlendirilecek fakat aynı zamanda aynı dönemde Osmanlı'ya aktarılmış olan pozitivizm gibi diğer Batı kökenli felsefi akımların etkisiyle de bir karşılaştırma yapılacaktır.

Ardından ise bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatındaki etkisi ile Alman düşünce hayatındaki etkisinin karşılaştırılması üzerine bir tartışma yürütülecektir.

Osmanlı Devleti'nin gerek siyasi ve toplumsal boyutuyla gerekse modern bilgi ve bilim boyutuyla klasik yapısı ile modernleşme süreci, çalışmanın İkinci Bölümü'nde ayrıntısıyla ele alınmıştır.

Hatırlanacak olursa, devletin varlık sorunu bağlamında pragmatik bir şekilde ele alınmış olan bu süreç teknik bilgi odaklı olarak modern bilginin aktarılması ve bunlara yönelik modern eğitim kurumlarının kurulmasıyla başlamıştır. Böylelikle de klasik epistemik cemaatin yapısı dışında yer alan yeni bir epistemik cemaat, "mütefennin", ortaya çıkmıştır. Modernleşme hamlelerinin devamı sonucu, yeni cemaat güçlenmiş, devlet kademelerinde de görevler üstlenerek sürecin daha da hızlanmasına hizmet etmişlerdir.

Bu dönemde geleneksel epistemik cemaatin unsurlarını ise geleneksel siyasi düzenin temsilcileriyle birlikte görmek mümkündür.

Tanzimat'tan sonra ise mütefenninler Osmanlı epistemik cemaati içerisinde baskın hale gelmişler ve bu dönemde gerek modern bilgilerin aktarılması gerekse bunlara yönelik modern eğitim kurumlarının kurulması hızlanmıştır. Bununla birlikte, bu dönemde geleneksel epistemik cemaat de varlığını sürdürdüğünden bir ikilikten söz etmek doğru olacaktır.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ise modern felsefenin girmesiyle birlikte, modern bilim anlayışı da Osmanlı düşünce hayatında yer edinmeye başlamıştır. Bu süreçte ise modern epistemik cemaat içerisinde “scientist – bilimci” olarak da adlandırılabilir olan bir bilgi topluluğu ortaya çıkmıştır. Böylelikle, Batı'dan aktarılan felsefeler dayanan modern epistemik cemaatin unsurları kendi paradigmalarının, yani modern bilim anlayışının ve dünya görüşlerinin hakimiyeti için geleneksel cemaate ve onun paradigmasına karşı mücadeleyi şiddetlendirmişlerdir.

Bu mücadele, daha önce de görüldüğü gibi, Cumhuriyet Devrimi sonrasında çeşitli devrim kanunlarıyla geleneksel epistemik cemaatin ve paradigmasının tasfiyesi ile sonuçlanmıştır.

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta ise, geleneksel ile modern epistemik cemaatleri arasındaki bu çatışmanın sadece bilim anlayışları ve genel olarak düşünce hayatları ile ilgili olmadığı, daha ziyade siyasi ve toplumsal boyutları da olan bir dünya görüşü çatışması olduğudur.

Osmanlı'ya aktarılan Batı felsefesi eserlerine ve bunların sıralamasına bakılacak olursa, ilk önce Voltaire ve Rousseau gibi Fransız Aydınlanma filozoflarının eserlerinin

çevrildiği görülecektir. İlk olarak bunların çevrilmesinin nedenleri arasında Osmanlılar'ın 1789 Fransız Devrimi'nden ve ideolojisinden etkilenmiş olmaları ayrıca Aydınlanmacıların, Hıristiyanlığa karşı tutumlarından dolayı, onlar “mükemmel” Hıristiyan değildiler, kendilerini de dinî çevrelerin eleştirilerine karşı koruyabilecek olmalarıdır.¹⁵⁷⁸ Bu açıklamayı destekleyecek bir olgu da, Fransız mekanik materyalizminin belli başlı eserlerinin aynı yıllarda Osmanlı'da biliniyor ve hatta önemseniyor, en azından Tıbbiye çevresinde,¹⁵⁷⁹ olmasına rağmen çevrilmemiş olmasıdır.

Yüzyılın ilerleyen yıllarında ise, epistemik cemaatler arasındaki güç dengesinin de değişmesiyle, pozitivism ve bilimsel materyalizm gibi bilimi merkeze alan felsefi öğretiler Osmanlı'ya aktarılmışlardır. Şükrü Hanioğlu ise yüzyılın ortalarında başlayan bu dönemde, dine eleştirel yaklaşan her düşüncenin, Antik Yunan materyalizminden Darwinizm'e kadar, Batı'dan hemen alındığını ve karmaşık olmayan bir materyalist felsefe içerisine asimile edildiğini söylemektedir.¹⁵⁸⁰

Çeviri ve yayınlarla birlikte geleneksel epistemik cemaatin saflarından bunlara karşı tepkiler de yükselmeye başlamıştır. Böylece Osmanlı'nın son dönemine ve Cumhuriyet'in ilk yıllarının düşünce hayatına damgasını vuracak olan geleneksel epistemik cemaat ve savunduğu dinî dünya görüşü ile modern epistemik cemaat ile bilimsel dünya görüşü arasındaki mücadele de yoğunlaşmış ve bir kavga halini almıştır.

¹⁵⁷⁸ Demir, 2007, s. 29.

¹⁵⁷⁹ Bu konuya İkinci Bölüm'de, 1840'lı yıllarda İstanbul'u ziyaret eden MacFarlane'in izlenimleri bağlamında değinilmiştir.

¹⁵⁸⁰ Hanioğlu, 2005, s. 28.

Yansımalarını 4.1.'de değerlendirdiğimiz bilimsel materyalizm ve bu düşünce akımının merkezinde yer aldığı Materyalizm Kavgası'nın Osmanlı düşünce hayatındaki etkisi ise yukarıda kısaca verilmiş olan epistemik cemaatler ve bunların dünya görüşleri arasındaki kavga ile ilişkilidir.

Anlaşıldığı kadarıyla, bilimsel materyalizm Osmanlı düşünce hayatı içerisinde modern epistemik cemaatin, geleneksel epistemik cemaat ve dinî dünya görüşüne karşı mücadelede temel aracı olmuştur.

Bunun nedenlerinden biri ise, bilimsel materyalizmin din ve tanrı merkezli bir anlayış olan geleneksel dünya görüşünün karşıtı konumunda olmasıdır. Bilimsel materyalizm, evreni ve insanın da içerisinde yer aldığı doğayı değişmez doğa kanunlarına bağlı neden-sonuç ilişkileriyle açıklamakla kalmamakta, bunun da ötesinde doğrudan tanrının varlığına karşı çıkmaktadır. Böylece, dinî dünya görüşünün en can alıcı noktasına vurmaktadır.

Öte yandan, Osmanlı düşünürleri arasında, devletin ve toplumun içinde bulunulan durumdan kurtulmasında bilimin önemli bir yeri olduğuna dair yaygın görüş açısından da bilimsel materyalizm, modern bilim mücadelesi için en uygun araç konumundadır. Çünkü bilimsel materyalizm, savlarının tümünü modern bilimlerin bulgularına dayandırmaktadır. Ayrıca, bilimsel materyalizmin kendisi de, kurtuluşun bilimin ve bilime dayanan bir dünya görüşünün yaygınlaşmasına bağlı olarak görmektedir. Bu görüş, Alman bilimsel materyalistlerinde de belirgin olarak bulunmaktadır. Bu yönüyle de, bilimsel materyalizm, Osmanlı düşünürlerine, en azından Batıcılara, cazip gelmiş olmalıdır.

Bu savı, yani bilimsel materyalizmin geleneksel epistemik cemaate ve onun paradigmasına karşı mücadelede ve dolayısıyla da modern bilimlerin Osmanlı'ya girişinde ve bilimsel bir dünya görüşünün inşasında en önemli düşünsel araç olduğu savını destekleyecek bir olgu da, bu akımın Osmanlı düşünce hayatında yarattığı etkinin yoğunluğudur.

Bu etkiyi iki yönlü ele almak mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi, bilimsel materyalizme yönelik ilginin yoğunluğu ve taraftarlarının, savunucularının sayısı ve bunların yaptıkları yayınların fazlalığıdır. İkincisi ise karşıtlarının çokluğu ve bilimsel materyalizme ve temsilcilerine gösterilen tepkinin yoğunluğudur. Bu etki ve tepki, Materyalizm Kavgası olarak da adlandırılabilir bir sürece yol açmıştır.

Bilimsel materyalizmin aktarılmaya başlanmasından sonra Osmanlı düşünce hayatı içerisinde yaşanan Materyalizm Kavgası, bu çalışmanın Üçüncü Bölümü'nde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve 4.1.'de de değerlendirilmiştir. Bundan dolayı burada tekrar edilmeyecektir. Fakat orada da gösterildiği gibi, bu kavga elli yıldan uzun sürmüş ve I. Meşrutiyet öncesinden başlayıp Cumhuriyet'in erken dönemine kadar devam etmiştir. Zaman açısından uzun sürmesinin yanı sıra düşün ve kültür hayatında da geniş bir alanda –felsefe, bilim, din, edebiyat ve ideoloji alanlarında- yankılara yol açmıştır.

Materyalizm karşıtları üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa, burada da geleneksel paradigma savunusunun materyalizm karşıtlığı üzerinden yapıldığı, geleneksel epistemik cemaatin temsilcilerinin materyalizme karşı şiddetle tepki gösterdiği görülmektedir. Buradan ise, İslami dünya görüşünün karşısında en büyük

tehlike olarak o dönemde bilimsel materyalizmin görüldüğü şekilde yorumlamak mümkündür.

Materyalizme karşı İslam âlimlerinin mücadelesi ilk dönemlerde devletin araçlarını da harekete geçirmekten çekinmemişlerdir. Yukarıda da anlatıldığı gibi, bu kapsamda erken bir dönemde materyalist görüşler savunmuş olan Hoca Tahsîn Efendi ile Ahmed Midhat Efendi kovuşturmalara uğramış ve sürgün edilmişlerdir. Materyalistler, aynı zamanda, hakaret ve iftiralara da uğramışlardır.

İlerleyen zamanla birlikte, özellikle de II. Meşrutiyet sonrasının hürriyet ortamında materyalist görüşleri savunmak daha kolay olmuş, bu ise materyalizm karşıtlarını da bunların fikirlerini daha düzeyli ele almaya ve tartışmaya sevk etmiş gibi görünmektedir.

Örneğin, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin 1914 yılında yayımlanmış olduğu ve Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbâl*'ini eleştirdiği *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti* başlıklı eserinde Celâl Nuri'nin ileri sürdüğü bazı fikirler hakkında, özgür düşünce ve özgür söylemde yeni olunduğu için "...'banalite' hükmüne giren fikirlerin bile tartışılması ve açıklanması faydadan uzak olamaz." demektedir. Aynı yerde, devrimden önce "düşünmek ve hele düşündüğünü söylemek bir cinayet sayılıyordu" demekte ve artık herkesin düşüncelerini söyleyebildiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁸¹

İki epistemik cemaat ve bununla bağlantılı olarak iki dünya görüşü arasındaki mücadelede bilimsel materyalizmin başat bir rol oynadığını Şükrü Hanioglu da ifade

¹⁵⁸¹ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, 2012, s. 123-124.

etmektedir. O, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih* başlıklı eserinde “...eğitilmiş sınıfın bir bölümünün dünya görüşü haline gelen ise, hangi anlamda olursa olsun, pozitivism değil en kaba anlamıyla vülgermateryalizm olmuştur.” demektedir.¹⁵⁸²

Modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişi ve gerek burada gerekse sonraki süreçte Türk düşünce hayatında tutunması ve kendisine bir yer edinmesi de, bunun önündeki en büyük engel olan dinî dünya görüşünün yıkılması ve yerine bilimsel bir dünya görüşünün oluşturulmasıyla bağlantılı olmuştur.¹⁵⁸³ Bu kapsamda, dinî dünya görüşünün yıkılışında en büyük rolü oynayan bilimsel materyalizmin, modern bilimlerin Osmanlı'ya girişinde de belirleyici bir rol oynadığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir.

Gerek modern bilimin Osmanlı ve Türk düşünce hayatına girişi gerekse söz konusu paradigma değişiminde bilimsel materyalizmin rolüne ilişkin, siyasi süreçler göz önünde bulundurularak da bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Dinî dünya görüşüne siyasal ve toplumsal alanda laikliğe dayanarak muhalefet eden güçlerin düşünce alanında da bilimsel materyalizm ile ilişkili olması önemlidir. Bilimsel materyalizmin önemli temsilcilerinden sayılabilecek olan Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı gibi isimlerin, önceki bölümde bahsedildiği gibi, Cumhuriyet Devrimi'nde oynadıkları rol ve Devrim önderliği ile olan ilişkileri, bu akımın oynadığı rolün biraz daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

¹⁵⁸² M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2009, s. 44.

¹⁵⁸³ Geleneksel dünya görüşünün yıkılması ve yerine bilimsel bir dünya görüşünün kurulması, toplumsal alandaki öneminin yanı sıra, bununla da bağlantılı olarak, doğa bilimleri alanında yeni bir kuramsal çerçeve ve paradigma oluşumuna da yol açmıştır.

Karaböcek ise bu durumu “Büchner’in görüşlerini savunan Batıcıların geliştirdikleri siyasal ve toplumsal model yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin resmî ideolojisinin önemli bir parçasını oluşturmuştur ve bu bakımdan Türkiye’nin modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.” şeklinde ifade etmektedir.¹⁵⁸⁴

Bilimsel materyalizmin yanı sıra bu dönemde modern epistemik cemaatin parçası olan Osmanlı düşünürleri içerisinde taraftar bulan diğer bir Batı kökenli felsefe akımı ise pozitivistizmdir. Fakat burada üzerinde durulması gereken bir nokta, Osmanlı düşünürlerinin pozitivistizmi algılayış biçimiyle ilgilidir.

Osmanlı düşünürleri arasında bu dönemde pozitivistizm Comte’çu bir anlamdan ziyade genel olarak deney ve gözleme dayanan bir bilimcilik olarak anlaşılmıştır. Din karşıtı ve bilim taraftarı olarak da görülen bu düşünce akımı, en azından Osmanlı düşünürlerince materyalizm, evrimcilik gibi düşünce akımlarıyla birlikte ele alınmıştır.¹⁵⁸⁵ Çeşitli felsefi akımlara ilişkin algılayışı, Ekrem Işın, II. Meşrutiyet’e kadar olan dönemde materyalizmin bağımsız bir felsefe olarak değil, daha ziyade diğer din-dışı akımlarla bağlantılı bulunduğunu, dönemin metinlerindeki düşünce bulanıklığının materyalizmin kendisine yardımcı disiplinlerle sınırının net olmamasına yormaktadır.¹⁵⁸⁶

Dönemin önemli bilimsel materyalistlerinden Bahâ Tevfik, *Muhtasar Felsefe* adlı eserinde ise materyalizm ile pozitivistizm konusuna değinmektedir. O, materyalist felsefenin ilkçağlarda Epiküros ve Lukretius’un, modern çağlarda ise Hobbes, Holbach,

¹⁵⁸⁴ Karaböcek, s. 171.

¹⁵⁸⁵ Demir, 2016, s. 123.

¹⁵⁸⁶ Işın, s. 363.

La Mettrie, Cabanis'in felsefesi olduğunu, son senelerde ise bunun Büchner ve Moleschott tarafından ihya edildiğini belirtmektedir.¹⁵⁸⁷ Ardından ise şöyle demektedir:

“Kendilerine pozitivistler adını verenlerin mesleklerini de materyalistlerin mesleğiyle birleştirmelidir. Pozitivistler, cevherlerin ve sebeplerin kendilerinde ne olduklarını bilmeyip ne maddenin ne de ruhun varlıklarını tasdik etmemek, gözlem altına gelen şeylerden başka bir şeyle uğraşmamak mesleğindedirler; fakat bunlar maddi şeylerden başka bir şey gözlemlemedikleri, göremedikleri ve kabul eylemedikleri için -nitekim düşünsel edimler onlara göre dimağın izlenimleri ... olduğu gibi; âşikârdır ki bunlar da Lucretius, La Mettrie ve Cabanis'in sonuçlarına ulaşıyorlar ve meslekleri materyalistlerin mesleğine denk oluyor.”¹⁵⁸⁸

Yine dönemin bir diğer düşünürü, materyalizm karşıtlarından Şehbenderzâde Ahmed Hilmi materyalizm ile pozitivism ilişkisi konusunda, Bolay'ın aktardığına göre, Comte'un metafiziği reddetmediğini fakat insan zekasının bunları halledemeyeceğini söylemektedir. Comte'un deneyim alanı dışındaki şeyleri bilimin alanı saymamasına rağmen kendi sınırını yine kendisinin aştığını ileri sürmektedir. Ardından ise, Comte'un materyalizm ve panteizmi reddettiğini, fakat kendi ilkeleriyle olgular dünyasını aşamadığı için aslında materyalizme ve ateizme hizmet ettiğini, ayrıca bilimlerin sınıflandırmasında da psikolojiyi, fizyolojinin bir alanı haline getirerek ahlâk, tarih ve

¹⁵⁸⁷ Baha Tevfik, 2014, s. 266.

¹⁵⁸⁸ Baha Tevfik, 2014, s. 266-267.

edebiyat gibi alanları da doğa tarihi ve zoolojinin alt dalı haline getirdiğini ve bunun da yine materyalizme hizmet edeceğini söylemektedir.¹⁵⁸⁹

Bu iki yaklaşımdan da anlaşıldığı kadarıyla, Osmanlı düşünürleri pozitivism konusuna pratik bir anlayışla yaklaşmışlar ve uygulamada bu felsefenin, bilime ve bilimsel bilgiye verdiği değerden dolayı aslında materyalizme hizmet ettiğini kabul etmişlerdir. Yani aslında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, pozitivism burada Comteçu bir anlamda değil, genel olarak bilimcilik olarak algılanmıştır.

Pozitivizmin bu algılanış şekline dolaylı olarak doğrudan pozitivist olmayan bazı Osmanlı düşünürleri de bu felsefe akımına dahil edilmişlerdir. Örneğin, önceki bölümde ele alınan Beşir Fuad'ı, bazı kaynaklar tarafından pozitivist olarak, hatta ilk Türk pozitivist olarak tanıtmaktadır. Oysa, bizim de katıldığımız diğer bir görüşe göre Beşir Fuad'ı materyalist olarak ele almak doğru olacaktır. Benzer bir durum materyalist düşünürlerin bazı görüşleri ile ilgili olarak da söz konusudur. Bu karışıklığın nedeni ise muhtemelen yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı düşün hayatında pozitivism kavramının Comteçu bir anlamda kullanılmamasındandır.

Fakat bu, Osmanlı düşün hayatında faaliyet göstermiş olan ve doğrudan pozitivismi benimsemiş olan düşünürlerin var olmadığı anlamına gelmez. Osmanlı pozitivistleri arasında Ahmet Rıza, Rıza Tevfik gibi isimler sayılabilmektedir.

Pozitivist felsefeye ilişkin Osmanlı'daki bu özgünlüğe değindikten sonra, Osmanlı modernleşmesindeki yerine bakmak gerekmektedir. Burada öncelikle

¹⁵⁸⁹ Bolay, s. 148-149. Bolay da bu pozitivism felsefesinin kurucusu August Comte materyalizmi reddederken, pozitivismin materyalizmi desteklediğini söylemektedir. Bkz. Bolay, s. 264-266.

vurgulanması gereken nokta, pozitivism ile ilgili kitap halinde Türkçeye bir çevirinin yapılmamış olmasıdır.¹⁵⁹⁰ Pozitivist görüşler, daha önce de belirtildiği gibi, doğrudan felsefî kanallardan ziyade kurulan okullar, yabancı uzmanlar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler aracılığıyla Osmanlı düşünce hayatına aktarılmıştır. Bu süreçte edebiyat alanında, pozitivism ile ilişkili akımlardan yapılan çeviriler etkili olmuştur.

Pozitivizmin, geniş anlamındaki bilimcilik olarak, geleneksel dünya görüşünü sınırlandırıcı bir rol oynayarak Osmanlı modernleşmesinde ve Osmanlı'ya modern bilimlerin girişinde olumlu bir etkide bulunduğunu söylemek doğru olacaktır. Fakat bizce Comteçu anlamdaki pozitivism, olgulara dayanan bilimsel bilgiyi esas kabul etmekle birlikte, metafizik alana ilişkin yorum yapılamayacağını kabul ederek, dinî bilgilere de bir yaşam alanı bırakmış olmaktadır. Bu yönüyle de dinî dünya görüşünün yıkılmasında ve yerine din ve Tanrı'yı dışlayan bilimsel bir dünya görüşünün inşasında belirleyici bir rol oynaması bizce mümkün görünmemektedir.¹⁵⁹¹

Bilimsel materyalist akımın Osmanlı'da yoğun olarak tartışılması, şiddetle eleştirilmesi ve erken Cumhuriyet döneminde de doğrudan devrim önderliği tarafından desteklenmesi de Osmanlı modernleşme sürecinde belirleyici rolü pozitivism değil materyalizmin oynadığını göstermektedir.¹⁵⁹² Bu konuda Koray, söz konusu makalesinde şunları söylemektedir:

¹⁵⁹⁰ Koç, s. 85. Burada önemli olan bir nokta ise aynı dönemde bilimsel materyalist eserlerin Türkçeye çevrilmiş olmasıdır.

¹⁵⁹¹ Pozitivizmin neden bir devrimin felsefesi olamayacağına dair ayrıntılı bir tartışma için Semih Koray'ın *Pozitivizm bir devrimin felsefesi olamaz* başlıklı yazısına bakılabilir. Bkz. Semih Koray, "Pozitivizm bir devrimin felsefesi olamaz", *Bilim ve Ütopya*, Sayı 179, Mayıs 2009, s. 6-11.

¹⁵⁹² Yukarıdaki alıntılardan da görüldüğü gibi Hanioglu ve Karaböcek de bu görüştedir.

“Pozitivizm, bilimin hayat alanını kısıtlayıp, hayatın geniş kesimlerini, ‘metafizik’ adı altında bilim dışına bırakmayı hedeflerken, Kemalizm, bilimi hayatta en gerçek yol gösterici konumuna yükseltiyor.”¹⁵⁹³

Bilimsel materyalizmin Osmanlı düşünce hayatına etkileri değerlendirildikten ve materyalizm ile pozitivizmin etkileri kıyaslandıktan sonra bilimsel materyalizmin Osmanlı’daki etkisi ile Almanya’daki etkisi karşılaştırılacaktır.

Böyle bir karşılaştırmaya başlamadan önce kısaca bilimsel materyalizmin ortaya çıktığı koşullarda Alman düşünce hayatının durumu ile bu akımın Osmanlı’ya aktarıldığı dönemde buradaki düşünsel iklimin bilinmesi gereklidir. Bunlar, birincisi çalışmanın Birinci Bölümü’nde, ikincisi ise İkinci Bölüm’de ayrıntılarıyla ele alındığı için burada tekrar edilmeyecek, sadece kısaca hatırlatılacaktır.

Bu dönemde Alman coğrafyasında kültür ve düşünce hayatı feodal ve dinî bir gericilik tarafından belirlenmektedir. Üniversiteler dahil olmak üzere toplum, kültür ve hatta devletin kendisi Hıristiyanlığın ve onun kurumu olan Kilise’nin etkisi altındadır. Egemenliğini sürdüren bu yapı ise mutlakiyetçi feodal iktidarı da destekleyen dinî dünya görüşünü savunmakta ve bu kapsamda bilim insanları üzerinde baskı da uygulamaktadır.

Alman düşünce hayatı açısından önemli olan bir şey ise bu dönemde Alman coğrafyasının siyasal açıdan parçalı durumu ile ilgilidir. Baskı gören bilim adamları bu durumdan faydalanarak başka Alman devletlerinin üniversitelerinde çalışabiliyorlardı.

¹⁵⁹³ Koray, s. 11.

Aynı şekilde öğrenciler de hocalarını takip edip öğrenimlerini farklı ülkelerde sürdürme imkanına sahiptiler. Bu ise düşünür ve fikirlerin dolaşımına yol açmış ama belki de daha önemli olarak düşünürlerle karşılaşabilecekleri baskılara karşı direnme imkânı sağlamıştır.

Bununla birlikte, vurgulanması gereken bir nokta Almanya’da bu dönemde modern bilim anlayışının benimsenmiş olduğu akademik bir hayatın varlığı, bilimsel bilgilerin sadece öğretilmekle kalmadığı aynı zamanda üretildiği Üniversitelerin var olduğudur. Alman coğrafyasında her ne kadar evrim gibi bazı hassas konularda dinî kurumlar ile bilim insanları arasında çatışmalar yaşansa da, en azından doğa bilimi alanlarında bilimin ve bilimsel yöntemin yetkinliği tartışılmamaktadır. Ahlâk, siyaset, din gibi toplumsal konular ile ruh-beden ilişkisi gibi konular üzerinde ise mücadele devam etmektedir.

Osmanlı’da da düşünce hayatında, her ne kadar Tanzimat sonrasında bir ikilik oluşmuş olsa da bu dönemde genel olarak dinî dünya görüşü egemenliğini sürdürmektedir. Osmanlı’da, bu dönemde çeşitli alanlara ilişkin modern bilimsel bilgiler aktarılmış veya aktarılmakta, bunların öğretimine ise modern eğitim kurumlarında başlanmaktadır. Bununla birlikte, daha önce de anlatılmış olduğu gibi, bir Üniversite kurma girişimi olmuş fakat bu Üniversite ancak 1900 yılından itibaren kesintisiz olarak faaliyet gösterebilmiştir. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında, bilimsel bilgi üretiminin de başladığını görmek mümkündür fakat henüz zayıftır.

Bilimsel materyalizmin Osmanlı’daki etkilerine zaten değinilmiştir. Burada epistemik cemaat mücadelesinde ve modern bilim paradigmasının yerleşmesinde

belirleyici rol oynadığı tespit edilmiştir. Bu rol, hem bilim paradigmasının doğa bilimleri alanında kabul edilmesi hem de genel olarak dünya görüşü olarak toplumsal uygulanması şeklinde olmuştur.

Almanya’da ise bilimsel materyalizmin etkisinin bu kadar önemli olmadığı görüşündeyiz. Bunda, dönemin Alman düşünce hayatında, en azından doğa bilimlerine ilişkin, zaten modern bilim anlayışının ve modern bilim paradigmasının kabul edilmiş olması, felsefi anlamda bilimsel dünya görüşü yönünde mücadele eden, diyalektik ve tarihsel materyalizm gibi başka akımların da varlığı, güçlü bir felsefe geleneğinin varlığı nedeniyle bilimsel materyalizmin bazı argümanlarının zayıf kalması gibi nedenler verilebilir. Fakat bu, bilimsel materyalizmin hiçbir etkisi olmadığı sonucuna yol açmamalıdır. Bu akımın ve temsilcilerinin evrim gibi tartışmalı bir konunun düşünce hayatına girmesi ve burada dinî dünya görüşüne karşı başarı elde ederek tutunmadaki rolleri başarı sayılmalıdır.¹⁵⁹⁴

Bununla birlikte, bilimsel materyalist akımın Almanya’daki etkilerini tam anlamıyla belirlemek ayrı bir çalışma konusudur. Burada ise kısa bir değerlendirme ile yetinilmiştir.

4.3. Bilimsel Materyalizm-Siyaset İlişkisi

Önceki bölümlerde gerek Alman bilimsel materyalistleri anlatılırken gerekse Osmanlı bilimsel materyalistleri incelenirken bunların içinde yaşadıkları toplumla ve

¹⁵⁹⁴ Darwin’in evrim kuramının Almanya’ya girişinde Haeckel önemli bir rol oynamıştır.

dönemlerindeki siyasi gelişmelerle ne ölçüde ilgilendikleri ya da bunların içinde bulduklarına değinilmiştir. Burada ise, daha önce verilmiş olan bilgiler kısaca tekrarlanacak ve bunlar değerlendirilecektir.

Osmanlı'da bilimsel materyalizmin temsilcilerinin ve savunucularının hemen hepsinin geleneksel anlayışlar karşısında modern bilimleri savundukları görülmektedir.

Bununla birlikte, Osmanlı materyalistlerinin hepsi aktif olarak ve doğrudan siyasi mücadelenin içerisinde yer almamışlardır. Çalışmamızda değerlendirilen düşünörlere bakılacak olursa, bunlardan materyalizmi sistemli ve tutarlı bir şekilde ele alanlardan Beşir Fuad ve Ahmed Nebîl'in siyasi faaliyetine rastlanmamaktadır.

Beşir Fuad, düşünsel alanda mücadelenin içinde yer almakla, hatta bir nevi öncülüğünü de yapmakla birlikte, siyasi bir faaliyette bulunmamıştır. Burada kastedilen, Beşir Fuad'ın siyasetten uzak ve bu konuya ilgisiz olduğu değildir. Sadece aktif olarak siyasi mücadelenin içerisinde yer almadığıdır.

Ahmed Nebîl ise Osmanlı düşünce hayatında Bahâ Tevfik ile birlikte oldukça faal olmuşsa da siyasi bir etkinliği yok gibidir.

Osmanlı materyalistleri arasında önemli bir yere sahip olan Abdullah Cevdet ise, siyasi yönden oldukça aktif olmuş ve İstibdad'a karşı mücadele etmiştir. Siyasi faaliyetlerine Tıbbiye öğrenciliği sırasında başlayan Abdullah Cevdet, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin öncüsü olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin kuruluşunda yer almıştır. Faaliyetleri yüzünden sürgüne de gönderilmiş olan Abdullah Cevdet, hayatının sonraki

evrelerinde de siyasi çalışmalarına devam etmiştir. Bir dönem Kürt Teali Cemiyeti'ne de üye olmuş, 1925 yılında ise Mustafa Kemal Atatürk'ün çağrısı üzerine Ankara'ya gitmiştir. Burada, milletvekilliği ve çeşitli devlet görevleri için adı geçmiş olsa da siyasi geçmişinden dolayı herhangi bir göreve getirilmemiştir.

Diğer bir önemli bilimsel materyalist olan Bahâ Tevfik ise yayıncılık hayatı içerisinde zaman zaman baskılara maruz kalmıştır. Yayınları içerisinde siyasi görüşlerini de açıklayan Bahâ Tevfik'in bunun dışında bir siyasi faaliyette bulunup bulunmadığı belirsizdir. Bazı kaynaklara göre kendisi Osmanlı Sosyalist Fırkası üyesi ve hatta bu partinin kurucularındandır, diğer bazı kaynaklara göre ise Bahâ Tevfik parti üyesi değildir.

Bahâ Tevfik'in yanı sıra, yaşantısı ile ilgili fazla bir bilgi bulunmayan Memduh Süleyman'ın adı da Osmanlı Sosyalist Fırkası üyeleri arasında geçmektedir.

Yine Bahâ Tevfik'in arkadaş çevresinde yer alan Subhi Edhem'in mütareke döneminde bulunduğu Almanya'da Türk Spartakistlerle teması olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, kendisinin bu hareketin bir parçası olup olmadığı konusu hakkında elimizde bilgi yoktur.

Osmanlı materyalistlerinden diğer iki tanesi ise bir dönem Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'ında yazmış olan Celâl Nuri ile İsmail Kılıçzâde Hakkı'dır. Celâl Nuri, 1919 yılında milletvekili olmuş ve Mîsâk-ı Millî kararının taslağının hazırlanmasında rol oynamış, İstanbul'un işgali üzerine de Malta'ya sürülmüştür. Buradan döndükten sonra

ise Ankara'ya geçmiş ve Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleştirilmesinde görevler üstlenmiştir.

Sonrasında Kemalist Devrimin ütopyası ve siyasi programı olarak da anılacak olan *Pek Uyanık Bir Uyku* başlıklı bir ütopyanın da yazarı olan İsmail Kılıçzâde Hakkı, Milli Mücadele döneminde Kurtuluş Savaşı önderliği ile ilişki içerisinde olmuştur. Cumhuriyet döneminde, Atatürk'ün de isteğiyle yayıncılık faaliyetleri yürütmüş ve devrimler lehinde mücadele etmiştir. Kendisi, yine Mustafa Kemal Atatürk'ün isteğiyle milletvekilliği de yapmıştır.

Yukarıda da görüldüğü gibi, Osmanlı bilimsel materyalistleri düşünsel alanda her ne kadar temelde benzer görüşlerde birleşmiş olsalar da, siyaset konusunda böyle bir aynılık söz konusu değildir.

Bazı bilimsel materyalistler aktif olarak siyasi mücadele içerisinde yer almazken diğer bazıları çeşitli parti ve örgütlerin üyesi olmuşlar ya da temas halinde bulunmuşlardır. Yer aldıkları örgütler ve savundukları siyasi görüşler ise birbirinden farklı olmuştur.¹⁵⁹⁵

Düşünsel alanda çalışmaları ise, yani yürüttükleri felsefi ve bilimsel çalışmalar ve yaptıkları yayınlar, tabii ki hâkim olan dünya görüşünü hedef almakta ve modernleşmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle de bilimsel materyalistlerin hepsi, en

¹⁵⁹⁵ Bahâ Tevfik anarşizme yakın görüşler savunmuş, Abdullah Cevdet başta İttihat ve Terakki taraftarı iken sonradan Kürt Teali Cemiyeti'ne gitmiş, ardında ise Cumhuriyet yönetiminin yanında yer almıştır. Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı ise Kemalist önderliğin yanında yer almışlardır.

azından materyalizmi sistemli bir şekilde savunanlar, Osmanlı'da Batılılaşmayı ve modernleşmeyi hedefleyen siyasi ve toplumsal kuvvetlerin yanında bulunmuşlardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı materyalistlerinin geleneksel ya da dinî dünya görüşüne karşı mücadelelerinde, yani Aydınlanma mücadelelerinde tutarlı olduklarını söylemek mümkün iken, bunun aslında siyasi alanda doğal devamı olan emperyalizme karşı mücadele konusunu açıklıkla görememişlerdir. Bunda, toplumsal gelişmenin siyasi ayağını kavrayamamış olup, toplumsal kurtuluş için modern bilim anlayışının toplum içerisinde yaygınlaştırılmasını yeterli gören anlayışın da etkisi olmuş olabilir.

Osmanlı materyalistlerinin dönemlerindeki siyasi faaliyetler ve gelişmeler ile ilişkilerine göz attıktan sonra sıra Alman bilimsel materyalistlerine gelmiştir.

Özetlenecek olursa bu çalışmada ele alınmış olan Alman bilimsel materyalistlerinden Karl Vogt, Jacob Moleschott ve Ludwig Büchner yaşadıkları döneme damgasını vurmuş olan 1848-49 Devrimi'nde şu ya da bu ölçüde yer almışlardır. Bunun da ötesinde, bunlar devrimin öncesi ve bastırılmasının sonrasında da hem siyasi ve toplumsal hayata hem de düşünce hayatına egemen olan feodal-gerici ve dinî düzeni karşı mücadelede yer almışlardır.

Yürüttükleri bu mücadele bir yandan yaptıkları kitap ve makale yayınlarıyla düşünsel düzlemde olmuş diğer yandan ise doğrudan pratik siyasi mücadelenin içerisinde de yer almışlardır.

Örneğin, Karl Vogt Devrim öncesi dönemde henüz öğrenciyken Kardeşlik üyesidir ve siyasi takibata da uğramıştır. Devrim sürecinde ise aktif yer almış ve hem Ön-Meclis'te hem de Frankfurt'ta kurulmuş olan Milli Meclis'te milletvekilliği yapmıştır. Vogt, devrimin bastırılmasından sonra da birleşik, özgür ve demokratik bir cumhuriyet için mücadele etmeye devam etmiştir. Savunduğu doğa bilimsel anlayışlarla uyumlu olarak da devrimi doğal bir zorunluluk olarak görmüştür.

Diğer bir Alman bilimsel materyalist olan Jacob Moleschott da hâkim siyasal düzenin karşısında olmuş ve 1848 Devrimi'ni sevinçle karşılamıştır.

Ludwig Büchner de ağabeyi Georg Büchner'den etkilenerek siyasi mücadele de yer almıştır. Devrim öncesinde Giessen şehrinde Kardeşlik'in kuruluşunda bulunmuş ve birleşik bir cumhuriyet ve köylü mücadelelerinde yer almıştır. Siyasi amaçla yayıncılık faaliyetlerinde bulunmuş ve Vogt'un seçilmesi için de uğraşmıştır. Devrim'in ezilmesinden sonra da rejimin yıkılışını savunmaya devam etmiş ve çareyi kitlelerin yeni bir hareketinde görmüştür. Hayatının sonraki dönemlerinde de siyasi mücadelenin içerisinde yer almış olan Büchner, işçi derneği kuruculuğunu yapıp başkanlığını üstlenmiş, Belediye Meclis Üyesi ve Eyalet Milletvekili olmuştur. Ayrıca Alman Özgür Düşünürler Birliği ve Toprak Reformu Birliği'nin kuruluşlarında yer almıştır.

Bu çalışmada değinilmiş olan bir diğer düşünür de Ernst Haeckel'dir. Haeckel, yaşı gereği 1848-49 Devrimi sürecinde yer alamamıştır – kendisi 1834 doğumludur. Hayatının diğer kısmında da siyasi açıdan pek faal olmamış, daha ziyade düşünsel alanda bir mücadele yürütmüştür.

Görüldüğü gibi, Alman bilimsel materyalizminin üç kurucusundan iki tanesi – Vogt ile Büchner- aktif olarak siyasi mücadele içerisinde, demokratik devrim saflarında yer almıştır. Üçüncü kişi olan Moleschott ise diğerleriyle aynı görüşte olmakla birlikte anlaşıldığı kadarıyla onlar kadar aktif olmamıştır.

Doğrudan siyasal mücadelelerinin yanı sıra, bu düşünürler, feodal-gerici rejimin felsefi ve ideolojik dayanağı durumunda olan kilise ve dinî dünya görüşüne karşı yayınlar yaparak da aslında bir tür siyasal mücadele yürütmüş sayılabilmektedirler.

Bu yöndeki yayınları özellikle anlaşılması görece kolay bir dille yapmaları ve kitapların yanı sıra gazete ve dergilerde de makaleler yayımlamaları ve ayrıca da polemikçi bir üslup kullanarak geniş kitlelerin dikkatlerini çekmeleri mevcut rejimi ve onun meşruiyetini sağlayan dünya görüşüne karşı mücadele araçlarından olan bilimsel materyalizmin 1848 sonrasında da yükseliş yaşamasına yol açmıştır. Bu ise muhalefet için umut kaynağı olmuştur.

Öte yandan, bilimsel materyalistlerin bu tutumlarının nedenlerinden bir tanesi de toplumun içinde bulunduğu sorunları bilim aracılığıyla çözülebileceklerine inanmış olmalarıdır. Bu amaçla da bilimsel bilgilerin ve anlayışların halk arasında yayılması gerekmektedir.

Osmanlı bilimsel materyalistleri ile Alman bilimsel materyalistlerinin siyasi faaliyetleri ve tutumları karşılaştırılacak olursa, bu felsefi akımın taraftarlarının her iki ülkede de aydınlanmacı bir faaliyet yürüttükleri görülecektir. Siyasi açıdan bakıldığında

ise Almanların, Osmanlılara göre daha bütünlükçü bir görünüm sundukları anlaşılmaktadır.

Bunun nedenleri arasında ise Alman toplumunun siyasi geleneğinin daha köklü olması ve buna bağlı olarak toplum ve dolayısıyla da bilimsel materyalistler arasında örgütlü mücadele anlayışının daha belirgin olması; Almanya'da bilimsel materyalistlerin görüşlerine destek verecek bir burjuva sınıfının varlığı, Osmanlı'da ise böyle bir sınıfın yeni yeni olgunlaşması; Almanya'da siyasi iktidarın Osmanlı'ya göre bölünmüş ve buna bağlı olarak da daha zayıf olması ve bilimsel materyalistlerin karşılarındaki gücün ya da güçlerin daha zayıf ve yenilebilir olarak görülmesi ve Osmanlı bilimsel materyalistlerinin hemen hepsinin şu ya da bu şekilde devlet görevinde bulunmuş iken Alman düşünürlerin sadece üniversite kapsamında devlet hizmetinde bulunmuş olmaları bulunmaktadır.

4.4. Bilimsel Materyalizm-Marksizm İlişkisi

Bilimsel materyalizm ile aynı dönemde ortaya çıkmış olan diğer bir materyalizm türü olan diyalektik ve tarihsel materyalizm, burada Marksizm olarak anılacaktır, arasındaki ilişki hakkında önceki bölümlerde bilgi verilmiştir. Aşağıda ise bunlar kısaca tekrarlanıp bu konuda bir değerlendirme yapılacaktır.

Bilimsel materyalizm-Marksizm ilişkisine iki açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi, bilimsel materyalistlerin Marksizme karşı tutumları, ikincisi ise Marksistlerin bilimsel materyalizme karşı tutumlarıdır.

Osmanlı materyalistleri arasında Bahâ Tevfik ve Memduh Süleyman'ın Osmanlı Sosyalist Fırkası ile temasları vardır. Subhi Edhem ise Almanya'da bulunan Türk Spartakistlerle temas halinde olmuştur. Bunların söz konusu parti ve hareket içerisine ne ölçüde dâhil oldukları kesin olarak bilinmemekle birlikte, aynı yayın organlarında makaleler kaleme aldıkları ve birlikte çalıştıkları bilinmektedir. Osmanlı Marksistlerinin de bilimsel materyalistlere karşı bir tepkilerinin bulunmadığı dikkat çekmektedir.

II. Meşrutiyet döneminde faaliyet gösteren Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayınları incelendiğinde, Üçüncü Bölüm'de de bahsedildiği gibi, bunların ağırlığının siyasi konulara verildiği görülecektir. Önemli olan bir nokta ise söz konusu yayınlarda felsefi konulara pek girilmemiş olmasıdır.

Devrimci bir ideolojiyi savunan bir örgütün, hala dinî dünya görüşünün egemen olduğu bir toplumda mücadele ederken modern bilim ve felsefeyi ve bunlara bağlı bir dünya görüşünü savunmaması üzerinde durulması gereken bir konudur. Bununla birlikte, Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın organı olan *İştirak* gazetesinin eki olarak bir "Mecmua-ı Fenniye ve İctimaiye"nin çıkarılmasının düşünülmesi böyle bir ihtiyacın sosyalistler tarafından da görülmüş olduğu şeklinde değerlendirilebilmektedir. Fakat bu dergi muhtemelen sadece bir sayı yayınlanabilmiştir.

Almanya'da ise bilimsel materyalistler ile Marksistler arasındaki ilişki, Birinci Bölüm'de de anlatıldığı gibi farklı bir nitelikte olmuştur. Burada bilimsel materyalistler, her ne kadar Marksistler gibi 1848 Devrimi'nde faal olarak bulunmuş olsalar da sosyalizm konusunda farklı bir tutuma sahip olmuşlardır. Moleschott, sosyalizm ve komünizmi insan doğasına aykırı olarak değerlendirmiş, Vogt anarşizmi savunmuş,

Büchner ise kapitalizmi liberal bir açıdan eleştirmekle birlikte sosyalizme ve komünizme de karşı tutum almıştır.

Başta Karl Marx ve Friedrich Engels olmak üzere, Alman Marksistleri de bilimsel materyalistlere karşı olumsuz bir tavra sahip olmuşlardır. Bu tutum, Engels'in bilimsel materyalistleri “seyyar satıcı”, bilimsel materyalizmi de “vülger” ya da “kaba materyalizm” olarak nitelemesinde görülebilmektedir. Marksistlerin bilimsel materyalistlere yönelik eleştirilerinin en önemlisi, bunların toplumsal olaylara ilişkin bakışlarının tarih dışı olması yönündedir.

Birinci Bölüm’de de ifade edildiği gibi, Marksistler bilimsel materyalistlerin taraf olduğu ve materyalizm karşıtlarıyla yürüttükleri mücadelenin yansımaları olan Materyalizm, Darwinizm ve Ignorabimus Kavgaları’nda yer almamışlardır. Tarafsızlığın nedenleri arasında bir yandan bilimsel materyalistlerin bütün sınırlılıklarına rağmen yine de Almanya’daki dinî dünya görüşünün temsilcilerine karşı bir mücadele içerisinde olmaları görülebilir. Bu nedenle söz konusu kavgalarda Marksistler bilimsel materyalistlere karşı bir müdahalede bulunmamışlardır. Öte yandan ise, bilimsel materyalizmin Marksizm açısından taşıdığı sınırlılıklar ve özellikle de toplumsal olguların değerlendirilmesine ilişkin farklılıklar da Marksistlerin bunlara destek vermesine engel olmuştur.

Almanya’da Marksistlerle bilimsel materyalistlerin birbirlerine karşı olumsuz bakmalarında her iki felsefî akımın da, 1848 Devrimi ve sonrasında mevcut düzene karşı yürütülen mücadelenin düşünsel önderliği için bir rekabet içerisinde olmaları da etkili olmuş olabilir. Ancak bu rekabet sadece düşünsel önderlik alanıyla sınırlı

kalmamış, doğrudan siyasi mücadele alanında örgütsel önderlik açısından da yaşanmıştır.

Hem Osmanlı'da hem de Almanya'da bilimsel materyalistler ile Marksistlerin ilişkilerine göz attıktan sonra bunlar arasındaki farklara değinmek gerekmektedir.

Burada dikkati çeken farklardan ilki Osmanlı Marksistlerinin, Almanya'dakilerin aksine, felsefe ve doğa bilimleri alanlarına yoğunlaşmamalarıdır. Bunun nedenlerinden biri, Osmanlı'daki sosyalist hareketin zayıflığı olabilir. Henüz içi sınıfının yeni yeni filizleniyor olması ve hâlihazırda çok zayıf olması, bu sınıfın çıkarlarını savunan ve Batı'dan yakın zamanda aktarılmaya başlanmış olan fikirlerin ve bunları temsil eden örgütlerin de zayıflığına sebep olmuştur. Bu ise, Marksistlerin derinlemesine felsefî tartışmalara ve yayınlara yönelmek yerine sınırlı imkânlarını güncel siyasi alana yöneltmelerine yol açmış olabilir.

Öte yandan geleneksel, yani dinî dünya görüşünün henüz egemen olduğunu ve modern anlamda bir bilim anlayışının aydın çevrelerinde bile daha yerleşmemiş olduğu koşullarda Osmanlı Marksistleri de bilimsel materyalistlerle aynı konumda, yani Alman bilimsel materyalizminin görüşlerinde buluşmuş olabilirler. Diğer bir olasılık ise, en azından Osmanlı sosyalist hareketinin ilk dönemlerinde Osmanlı Marksistlerinin, diyalektik ve tarihsel materyalizm ile bilimsel materyalizm arasındaki ayrımı fark edememiş ya da önemsememiş olmaları olabilir. Diğer yandan, Osmanlı Marksistleri dinî düşünsel yapı ile felsefî mücadeleyi bilimsel materyalistlere bilinçli bir şekilde de terk etmiş olabilirler.

Sebebi her ne olursa olsun, Osmanlı'da Marksistlerin felsefe alanına girmemiş olmaları, bu alanda bilimsel materyalistlerle bir çatışmanın oluşmasını engellemiştir.

Almanya'da iki akım arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasına yol açan diğer bir neden de siyasi mücadelede hem düşünsel hem de siyasi-örgütsel rekabet olmuştur. Bu açıdan da bakıldığında Osmanlı düşünce ve siyaset hayatında böyle bir rekabet koşullarının olmadığı görülecektir. Osmanlı toplumunda her iki felsefi akım da toplumun modernleşmesini hedeflemekle birlikte, Almanya'dakinin aksine aynı toplumsal kuvvetlere dayanmışlardır. Dolayısıyla da Almanya'daki gibi bir rekabetin koşulları oluşmamıştır.

Yani kısacası, Osmanlı'da bilimsel materyalistler ile Marksistler ortak bir düşmana karşı –dinî dünya görüşü ve bu görüşe dayanarak iktidarını meşrulaştıran siyasi kuvvetlere karşı – aynı cephede – modernleşme veya Batılılaşma cephesi – bulunmuşlardır. Bu ortaklık hem düşünsel alanda hem de siyasi mücadele alanında olmuştur.

Almanya'da ise bu cepheleşme daha farklı şekillenmiştir. Burada bilimsel materyalistler dinî dünya görüşüne ve feodal-kilise iktidarına karşı konumlanmışlar fakat aynı zamanda işçi sınıfı ve onun ideolojisine de mesafeli olmuşlardır. Marksistler de aynı şekilde geleneksel yapıya karşı mücadele etmişler, fakat bu mücadeleyi işçi sınıfı açısından yürütmüşlerdir.

Osmanlı'nın son döneminde başlamış olan bilimsel materyalizm-Marksizm ortaklığının, sonrasında Türk düşünce hayatı üzerinde de etkileri olmuş olan bir olgu olarak üzerinde durulması gerektiği düşüncesindeyiz.





SONUÇ

Klasik döneminde Osmanlı İmparatorluğu, yani kuruluşundan yaklaşık XVII. yüzyılın başına kadar olan süre, gerek hukuki, iktisadi, toplumsal ve siyasal gerekse düşünce hayatı ve ilmiye yapısı açısından dinî dünya görüşüne dayanan ve Padişah ve ailesinin merkezinde yer aldığı patrimonyal bir devlettir.

İlmiye teşkilatı açısından ise kendisinden önce Selçukluların kurmuş oldukları sistemi devralan Osmanlı'da medreseler, ulemanın yetişmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Bir diğer eğitim kurumu ise bir tür saray okulu olan Enderun'dur. Osmanlı'da eğitim ve bilgi üretme sisteminde rol oynayan diğer kurumlar ise hastaneler, muvakkithane ve rasathanelerdir. Osmanlı'da ayrıca formel eğitimin dışında bulunan fakat bütün ülkede yaygın olan ve tasavvuf öğretisini öğretip yayan tekke ve dergahlar vardır.

Düşünce hayatı ise kendisinden önce geliştirilmiş olan İslam Uygarlığı'nın anlayışlarına dayanmaktadır. Burada ilimlerin sınıflandırılması, bilginin üç farklı kaynağına göre yapılmıştır. Bunlar aklî, naklî ve keşfi bilgidir. Bilginin kaynağına göre yapılan ayırım epistemik cemaatin yapısına da yansımıştır. Alt gruba ayrılabilen cemaatte, naklî ilimlere dayanan fakihler, mütekellimler, mutasavvıflar ile aklî ilimlere dayanan bilginler, filozoflar ve edipler bulunmakta, dinî bilgiye dayananlar ise gerek din merkezli bakıştan gerekse devlet görevlerinde yer almalarından dolayı diğerlerine üstün bir konumda olmuşlardır.

Osmanlı düşüncesinde egemen olan doğa bilimi anlayışı ise yine dinî dünya görüşü ile uyumlu olan Aristoteles, Batlamyus ve Galenos'a dayanmaktadır.

XVII. yüzyıldan itibaren yukarıda tarif edilen geleneksel düzen bütün yönleriyle bozulma belirtileri göstermiştir. Bu yüzyılda önlemler, geleneksel yapının yeniden kurulması şeklinde olmuştur. Batı'yı inceleme ve en azından askerî alanda bazı teknik ve uygulamalarını alma düşüncesi ise ancak XVIII. yüzyıldan sonra belirmeye başlamıştır.

Böyle pragmatik bir anlayışla başlamış olan süreç yüzyılın sonuna doğru ve XIX. yüzyılda hızlanmış ve kapsamlı bir modernleşme ya da yenileşme çabası haline gelmiştir. Bu bağlamda, XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde geleneksel ya da eski yapının karşısında yeni ya da modern yapının güçlenmeye başladığı ve hatta yer yer yerini aldığı bir yüzyıl olmuştur.

Osmanlı'nın modernleşme süreci devlet ya da toplumun kendi iç dinamiklerinin zorlamasından ziyade, Devlet'in bekası ve yeniden güçlenmesini hedefleyen pragmatik amaçlarla başlamış, bu nedenle de ilk girişimler askerî alanlarda yapılmıştır. Fakat bu alanda başlayan ve idare mekanizmasıyla devam eden süreç, yeni teknik bilgilerin Osmanlı'ya girişini gerektirmiştir. Bu ise bunlara uygun yeni okulları zorunlu hale getirmiştir. Söz konusu gelişme ise yeni bir epistemik cemaatin, yani mütefenninlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buradan da anlaşılabilir gibi, Osmanlı Devleti'ndeki siyasi ve idarî modernleşme süreci ile öğretim ve bilgi üretim sistemindeki modernleşme iç içe olmuştur. Geleneksel epistemik cemaat her zaman Osmanlı'nın klasik düzeninin unsurlarıyla birlikte hareket etmiş, modern epistemik cemaat ise yeni kurumlarla ittifak halinde olmuştur. Bu birliktelikler aslında erken Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, hatta günümüze kadar da gelmiştir.

İlerleyen zamanla hem sınırlı bir alandaki modernleşmenin yeterli olmayacağını anlaşılmaması hem de askerî ve idarî alanlarda başlamış olan yenileşmenin diğer alanları da

etkilemesiyle, Osmanlı modernleşme süreci ivme kazanmıştır. Modern bilimleri temel alan bilgilerin aktarılması hızlanmış, bunların öğretilmesine uygun yeni okullar kurulmuş, bu ise modern epistemik cemaatin konumunu güçlendirmiştir. Geleneksel cemaat ise varlığını ve devlet içerisindeki konumunu sürdürmüştür. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de, modern bilgilerin aktarılmasının yanı sıra modern felsefe ve bununla bağlantılı olarak da modern bilim anlayışının Osmanlı düşünce hayatına girmeye başladığı görülmektedir.

Çalışmamızın İkinci Bölümü'nde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bu sürecin bir parçası olarak, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra dönemin Alman doğa bilim ve felsefesi de Osmanlı düşünce hayatına girmiştir. Burada, Osmanlı'ya modern bilimlerin girişi ve bunların burada tutunmasında ve devam eden epistemik mücadele açısından önem taşıyan bilimsel materyalist görüşler olmuştur.

Söz konusu felsefi akımın Almanya'da ortaya çıktığı siyasi ve düşünsel iklim, bu akımın temel savları ve yol açtığı kavgalar tezimizin Birinci Bölümü'nde anlatılmıştır. Yani öncelikle Osmanlı'ya yansımaları belirlemeyi hedeflediğimiz akımın, kendi ülkesindeki konumu ve yarattığı etki incelenmiştir.

Osmanlı'nın modernleşme sürecini ise hem siyasi ve toplumsal boyutuyla hem de öğretim ve bilgi üretim sistemi ve düşünsel boyutuyla çalışmamızın İkinci Bölümü'nde ele aldıktan sonra da bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki yansımalarını tezimizin Üçüncü Bölümü'nde irdelenmiştir. Burada belli başlı materyalizm savunucularının ve karşıtlarının düşünce hayatındaki konumları -eğitimleri, epistemik cemaat aidiyetleri gibi- açısından taşıdığı önem bağlamında hayatları; bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişinde ve burada yayılmasında rol oynayan araçlar incelenmiş ve ardından da,

Almanya'dakine benzer bir şekilde, bilimsel materyalizmin tetiklediği Materyalizm Kavgası, süreci ve tartışılan konular bağlamında ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümü olan Dördüncü Bölümde ise bu bulgular değerlendirilmiştir.

Bu çalışmayla cevap verilmeye çalışılan sorulardan bazıları ise aşağıdadır. Elde edilen sonuçlar, bunlara cevap şeklinde sunulacaktır. Bu sorular şunlardır:

- 1) 1840'lı yıllarda başta Almanya olmak üzere Avrupa'da ortaya çıkan bilimsel materyalist akım Osmanlı düşünce dünyası üzerinde ne ölçüde etkili olmuştur?
- 2) Modern bilim anlayışının Osmanlıya girişinde bilimsel materyalist akımın rolü nedir? Geleneksel paradigmanın yıkılışında materyalizmin etkisi ne olmuştur?
- 3) Bu konuda pozitivism mi, yoksa materyalizm mi daha büyük rol oynamıştır?
- 4) Bilimsel materyalizmin ve bu akımın temsilcilerinin siyasi mücadeledeki yerleri nedir? Başka bir tür materyalizmi savunan Marksistlerle ilişkileri nasıldır?

Bu sorulardan ilkinde verilebilecek cevap, bilimsel materyalist akımın Osmanlı düşünce hayatına XIX. yüzyılın yaklaşık olarak son çeyreğinden itibaren damgasını vurduğudur. Fakat bu etki, Osmanlı Devleti'nin çöküşü ile bitmemiş, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sürmüştür.

Bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki etkisine dair ilk izler, 1870 yılında Ali Suavi tarafından kaleme alınan *Materyalist (Ehl-i Mâdde, Ehl-i Hiss, Müşebbihe)* başlıklı yazıda materyalizmin Almanya'da tekrar ortaya çıktığını ve Avrupa'da yayıldığını Büchner'e de işaret ederek belirtmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, bilimsel materyalizm, henüz herhangi bir eser Türkçeye çevrilmeden önce de Osmanlı'da bilinmektedir.

Sonraki yıllarda ise, özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonra, bilimsel materyalizmin en önemli temsilcisi sayılabilecek olan Ludwig Büchner'in çeşitli eserlerinden Türkçeye çeviriler yapılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Büchner'in toplamda dört farklı eserinden faydalanılmıştır.¹⁵⁹⁶ Bu dönemde ayrıca Ernst Haeckel'in de çeşitli eserleri Türkçeye çevrilmiştir.¹⁵⁹⁷

Bilimsel materyalist görüşlerin Osmanlı'da yayılması ise, Almanya'dakine benzer bir şekilde tepkilere neden olmuş ve bir Materyalizm Kavgası'na yol açmıştır. Bu kavga, hem zamansal olarak -50 yıldan uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır-, hem genişlik açısından -lehte ve aleyhte yazılmış onlarca kitap, risale ve makale bulunmaktadır, ayrıca bu görüşlerle ilgili olarak kurulmuş yayın organları ve kitapevleri de vardır- hem de düşünce ve kültür hayatında kapsadığı alan bakımından -bu kavga bilim, felsefe, din alanlarının yanı sıra Beşir Fuad ve Tevfik Fikret üzerinden edebiyat alanına yansımış, ayrıca da bilimsel materyalistlerin Marksizm ile ilişkisi bağlamında da ideoloji alanına da girmiştir- dönemine damgasını vurmuştur.

¹⁵⁹⁶ Bunlar *Physiologische Bilder, Licht und Leben, Aus Natur und Wissenschaft ve Madde ve Kuvvet*'tir. *Madde ve Kuvvet* adlı eserin tümü 1911 yılında çevrilmiştir.

¹⁵⁹⁷ Bunlar ise *Kâinâtın Muammâları, Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabi'at 'Âliminin Dîni, Mesâ'il-i Muğlaka-i Tabi'at ve İnsânın Menşe'i – Nesl-i Beşer*'dir. Bunların dışında *Ernst Haeckel'den: Havarik-i Hayat-1 ve Tarih-i Hilkat-i Tabi'i veya Meslek-i Tekâmülün İzah-ı Fennîsi* başlıklı iki çeviri makale de vardır.

Bilimsel materyalizm, savlarında doğa bilimlerini esas aldığından dolayı, bilimsel materyalizmin aktarılması sırasında ayrıca doğa bilimlerine ilişkin yeni kuramlar da aktarılmıştır. Özellikle ruh-beden ile evrim konuları burada öne çıkmaktadır.

Osmanlı materyalistlerinden bazılarının dine karşı tutumları ise üzerinde durulmaya değerdir. Başta Abdullah Cevdet olmak üzere Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı,¹⁵⁹⁸ Alman bilimsel materyalistlerinin aksine doğrudan dine saldırmak yerine, İslam'ın aslında materyalist görüşlerle uyumlu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu yönleriyle de aslında Osmanlı bilimsel materyalistlerinin basit aktarmacı veya taklitçi olmadıkları söylenebilir.

Öte yandan bilimsel materyalistler, karşılaştıkları eserleri hemen Türkçeye çevirmeye kalkmamışlar, içinde buldukları koşullara uygun kısımlarını almışlardır. Yani kendi mücadelelerine ve buradaki ihtiyaçlarına göre hareket etmişlerdir. Örneğin, Osmanlı materyalistlerinin ilk aşamalarda ruh ve psikoloji alanında çeviriler göze çarparken sonraki aşamada ise evrim konusunun öne çıktığı görülmektedir.

Osmanlı materyalizminin düşünce hayatı üzerinde bir diğer önemli etkisi ise materyalizm karşıtlarının da gelişmesine yol açması olmuştur. Kavganın başlarında bilimsel materyalistlere karşı devletin zor gücünü de devreye sokma eğilimi varken, ilerleyen dönemde bunun yerine düşünsel bir mücadele almıştır. Burada ilk dönem reddiyelerinde sadece geleneksel İslami argümanlarla materyalizme karşı çıkanlar ile Batı düşünürlerine de atıflar yapanlar sayıca yaklaşık olarak eşitken, 1908 sonrası Batı bilim ve felsefesini de kullananlar ağırlık kazanmışlardır. Bununla birlikte, hepsi özünde dinî

¹⁵⁹⁸ Kılıçzâde Hakkı, Cumhuriyet döneminde Atatürk'ün isteği üzerine kurduğu *Hür Fikir* adlı gazetede İslam filozoflarından er-Râzî'nin görüşlerinin Meslier, Dozy, Büchner, Vogt ve Haeckel gibi materyalistlerin fikirleriyle uyumlu olduğunu göstererek bunları halk arasında yaymaya çalışmıştır.

dünya görüşünü savunmuşlardır. Buna tek istisna Bergsoncu bir plüralizmi savunan Mustafa Şekip Tunç olmuştur.

Buradan da görüldüğü gibi bilimsel materyalizm, karşıt akımların da gelişmesine yol açmıştır. Yaşanan kavga sırasında bir yandan Batı felsefesinin diğer bir parçası olan idealist-spiritüalist felsefeler de Osmanlı düşünce hayatına aktarılmış ve burada taraftar bulmuştur. Öte yandan ise modern bilimlerin bulgularını yine bilim çerçevesi içerisinde tartışma anlayışı da gelişmiştir.

Fakat bilimsel materyalizmin karşıt akımlarını geliştirmesi konusunda yukarıda anlatılanla sınırlı kalmamış, geleneksel paradigma ve dünya görüşünde önemli bir yeri olan İlm-i Kelam'ı dönemin şartlarına uygun hale getirme amacıyla çalışmaların yapılmasını da tetiklemiştir.

Bilimsel materyalizmin modern bilim anlayışının Osmanlıya girişindeki rolü ile geleneksel paradigmanın yıkılışındaki rolüne ilişkin sorulara ise bilimsel materyalizmin burada belirleyici rol oynadığı şeklinde cevap vermek mümkün görünmektedir.

Çalışmanın İkinci Bölümü'nde Osmanlı Klasik Çağı'nın epistemik cemaat yapısı¹⁵⁹⁹ ile modernleşme süreciyle epistemik cemaat yapısında meydana gelen değişimler¹⁶⁰⁰ anlatılmıştır. Hatırlanacak olursa, modernleşme sürecinde Osmanlı'ya modern bilginin girişi ve bunların öğretimi için modern kurumların oluşturulmasıyla geleneksel paradigmanın dışarısında yer alan yeni bir epistemik cemaatin ortaya çıktığı

¹⁵⁹⁹ Bu çalışmanın 2.1.3.c. altbaşlığı.

¹⁶⁰⁰ Bu çalışmanın 2.2.3.a. altbaşlığı.

ifade edilmişti. Modernleşme sürecinin ilerlemesiyle geleneksel cemaat güç kaybederken bu süreç, yeni cemaatin güçlenmesine yol açmıştır.

XIX. yüzyılın ortalarından sonra, modern felsefelerin ve modern bilim anlayışının da Osmanlı'ya girmesi sonucu modern epistemik cemaat içerisinde yeni bir bilgi topluluğu, scientist – bilimci, daha ortaya çıkmış ve iki cemaat arasındaki mücadele şiddetlenmiştir.

Bilimsel materyalizm, bizim değerlendirmemize göre, bu kavgada modern cemaatin başlıca aracı olduğu şeklindedir. Bunun nedenleri arasında, bilimsel materyalizmin uzlaşmaz ateist niteliğiyle geleneksel-dinî, yani Tanrı merkezli dünya görüşünün karşıtı olmasıdır. Argümanlarını da bilime dayandırması, o dönemde Osmanlı'da aydınlar arasında yaygın olan devletin ve toplumun geleceği için bilimin elzem olduğu kabulünden dolayı da bilimsel materyalizmi uygun hale getirmektedir.

Bu bağlamda geleneksel epistemik cemaatin düşünsel alanda yıkılmasında bilimsel materyalizmin belirleyici bir rol oynadığını söylemek mümkün görünmektedir. Devlet kademelerinden ve idari alandan çıkarılması ve Cumhuriyet döneminde de medrese, tekke gibi kurumlarının kapatılmasıyla da geleneksel epistemik cemaat ulema, mütekellim, mutasavvıf gibi topluluklarıyla birlikte ortadan kalkmıştır. Burada hatırlatılmasında fayda olan bir nokta da, Cumhuriyet'in siyasi önderliği ile bilimsel materyalizm temsilcilerinin ilişkisidir.

Modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişi ise doğrudan, bilimi yöntem ve bulgularıyla reddeden ya da ikincil önemde gören geleneksel dünya algısının yıkılmasına bağlı olmuştur. Dolayısıyla yukarıda özetle belirtildiği gibi, geleneksel paradigmanın

yıkılmasında merkezi bir rol oynayan bilimsel materyalizm modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişi ve burada tutunmasında da belirleyici olmuştur.

Gerek geleneksel paradigmanın ve dünya görüşünün yıkılması ve gerekse bilimsel bir dünya görüşünün oluşturulmasında bilimsel materyalizmin önemi, yarattığı tepkinin büyüklüğünden de anlaşılmaktadır.

Modern bilim anlayışının Osmanlı'ya girişinde rol oynamış olan bir diğer felsefe akımı ise pozitivistizmdir. Bu iki akım içerisinden ise hangisinin daha önemli bir yer tuttuğu sorusuna da bilimsel materyalizm cevabını vermek uygun görünmektedir.

XIX. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatındaki pozitivistizm algısı ise bu öğretiyi geliştirmiş olan Comte'un anlayışından daha farklı olarak kavranmıştır. Pozitivistizm genel olarak deney ve gözleme dayanan bir bilimcilik olarak görülmüştür. Pozitivistizme ilişkin anlayıştaki bu kargaşa ise aslında materyalist sayılabilecek bazı düşünürlerin pozitivist¹⁶⁰¹, bazı materyalist görüşlerin ise pozitivistizm kategorisi altında değerlendirilmesine yol açmıştır. Fakat yukarıda söylenenler, Osmanlı'da Comte'çu anlamda pozitivistlerin var olmadığı anlamına gelmemektedir.

Bilimcilik olarak alınan pozitivistizmin epistemik mücadeledeki yerine bakılacak olursa, bilime olan vurgusu ve metafizik karşıtlığı kapsamında da geleneksel anlayışın karşısında bulunduğu ve materyalizme ve ateizme¹⁶⁰² destek olduğu söylenebilir. Bu

¹⁶⁰¹ Örneğin Beşir Fuad. Bu konu Dördüncü Bölüm'de ele alınmıştır.

¹⁶⁰² Osmanlı düşünce hayatında pozitivistizmin, materyalizm ve ateizme hizmet ettiğine dair ifade Bolay'ın aktardığına göre dönemin materyalizm karşıtlarından Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin bir ifadesidir. Bkz., Bolay, s. 148-149. Bu örnek 4.2.'de verilmiştir.

yönüyle de geleneksel paradigmayı sınırlandırıcı ve modern bilimlerin girişinde olumlu bir rol oynamıştır.

Comteçu anlamdaki pozitivistimin ise metafizik alana ilişkin yorum yapılamayacağını ileri sürmesinden dolayı dinî bilgilere de yaşam alanı bırakmıştır. Bu yönüyle de dinî dünya görüşünün yıkılması ve yerine bilimsel bir dünya görüşünün kurulmasında merkezi bir rol oynaması mümkün görünmemektedir.

Bilimsel materyalizmin sistemli savunucularına bakılacak olursa gerek Osmanlı'da gerekse Almanya'da, çoğunun şu veya bu ölçüde siyasi mücadelenin içinde yer aldıkları görülmektedir. Bunda ise bilimsel materyalizmin yaygınlık kazandığı yıllarda, yani Almanya'da 1840'ların sonu ve 1850'liler, Osmanlı'da ise 1870'lerden XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, her iki ülkenin siyasi ve toplumsal yapılarındaki benzerlikler ile yaşanan mücadelenin benzerliği etkindir.

Her iki ülkede, söz konusu dönemlerde, dinî bir anlayışa dayanan feodal-gerici bir yönetim bulunmaktadır. Dolayısıyla, buralarda yürütülen düşünsel mücadele sadece bu alanla sınırlı olmamış, siyasi bir boyuta da sahip olmuştur. Üstelik her iki ülkenin söz konusu dönemleri siyasi açıdan da oldukça çalkantılı dönemlerdir. Bu koşullarda, yani Almanya'da 1848 Devrimi süresince, Osmanlı'da da istibdada karşı mücadele ve Hürriyet Devrimi döneminde, düşünsel alanda söz konusu gericilikle mücadele edenlerin siyasi olarak da faaliyetlerde bulunması şaşırtıcı değildir.

Fakat burada önemli bir noktayı vurgulamak gerekmektedir. O nokta, Almanya'nın o dönemde kapitalist üretim ilişkileri açısından ileri bir aşamadayken, Osmanlı'nın yarı feodal-yarı sömürge bir yapıda olması ve Batı emperyalizminin de

hedefinde olduğudur. Bu olgu ise, Osmanlı'da hem siyasi hem de düşünsel mücadelenin şekillenmesini etkilemiştir.¹⁶⁰³

Bilimsel materyalistlerin Marksizm'le olan ilişkisinde Almanya ile Osmanlı arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Alman bilimsel materyalistler genellikle Marksizm'e ve sosyalizme mesafeli dururlarken, Osmanlı'da bazı bilimsel materyalistler Marksist örgütlerin içerisinde bulunmuş ya da en azından temas halinde olmuşlar ve aynı yayın organlarında birlikte çalışmışlardır.

Almanya'da Marksistler de bilimsel materyalizm karşısında durmuşlardır. Bilimsel materyalizme yönelik "kaba materyalizm" ve "vülgermateryalizm" gibi tabirler Marksistlerin saflarından çıkmıştır. Bu karşıtlığın nedeni ise, bizce, 1848 Devrimi ve sonrasında hem düşünsel hem de siyasi mücadelenin önderliği konusunda rekabet olabilir.

Osmanlı'daki durum ise bizce üzerinde durulması gereken bir durumdur. Burada bilimsel materyalizm-Marksizm birlikteliği bir yandan Osmanlı Sosyalist Fırkası üzerinden – Bahâ Tevfik'in Fırka üyeliği tartışmalı olmakla birlikte Memduh Süleyman üyedir- diğer yandan da Türk Spartakistleri üzerinden -Subhi Edhem- gerçekleşmiştir.

Osmanlı'da, Almanya'nın aksine bu iki akım arasında bir çatışma veya en azından bir anlaşmazlığın bulunmamasının olası nedenleri üzerinde önceki bölümde bir tartışma yürütülmüştür. Kanaatimizce mümkün olan nedenlerden bazıları Osmanlı Marksistlerinin

¹⁶⁰³ Bilimsel materyalistlerin düşünsel anlamda batıcı olmaları, karşıtlarının ise yine düşünsel anlamda İslamcı olmaları fakat emperyalizmle mücadele açısından sınırların netliğini kaybetmesi ilginç bir olgudur. Örneğin, materyalistlerden Abdullah Cevdet bir dönem Kürt Teali Cemiyeti üyesi olmuşken, Celâl Nuri ise Milli Mücadele'de yer almıştır. Materyalizm karşıtı olan Şemseddin Günaltay da Kuvva-yı Milliye'de yer almıştır.

koşulları gereği zayıflıklarının sonucu felsefî tartışmalar yerine sınırlı imkânlarını güncel siyasal olaylara yöneltmeleri; Osmanlı düşünce dünyasının içinde bulunduğu koşullarda her iki akımın aynı hedeflere sahip olarak bilimsel materyalist görüşlerinde buluşmuş olmaları; Marksistlerin dinî paradigma ile mücadeleyi doğrudan bilimsel materyalistlere bırakmış olmaları ya da Osmanlı Marksistlerinin diyalektik ve tarihsel materyalizm ile bilimsel materyalizm arasındaki ayrımı kavrayamamış olmaları olabilir.

Yukarıdaki sorular bağlamında çalışmamızın sonuçlarını açıkladıktan sonra kısaca bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki etkileri ile Almanya'daki etkilerinin karşılaştırması da yapılacaktır.

Böyle bir karşılaştırma yapılırken her iki ülkenin gerek toplumsal-siyasal gerekse düşünsel açıdan farklı koşullara sahip olduğu unutulmamalıdır. Bilimsel materyalizm her iki ülkede de tartışmalara ve kavgalara yol açmış olmakla birlikte, bunlar arasında belirgin farklılıklar vardır. Bunlardan bir tanesi, materyalizm karşıtlarının konumlarıdır. Osmanlı'da bunların hemen hepsi dinî açıdan materyalizm karşıtıyken Almanya'da din adamlarının yanı sıra, filozoflar ve bilim adamlarının da var olduğu ve bunların hepsinin materyalizme dinî açıdan muhalif olmadıklarıdır. Bu ise materyalizm karşıtlığının argümanlarını da şekillendirmiştir.

Diğer bir fark ise bilimsel materyalizm Almanya'da düşünsel bir mücadele içerisinde geliştirilirken ve buna bağlı olarak da yıllarca devam eden bir süreç halinde argümanlar, fikirler ve bunları içeren eserler ortaya çıkarken Osmanlı'da bunların çoğu II. Meşrutiyet sonrası, görece kısa bir sürede aktarılmış olmasıdır.

Belirleyebildiğimiz ve 4.2.’de de tartıştığımız gibi, bilimsel materyalizmin Almanya’daki etkisi, bu akım ortaya çıktığı dönemde çok ses getirmiş olmakla birlikte, aslında, en azından Osmanlı’daki etkisiyle kıyaslandığında çok fazla olmamıştır. Bunun belki de en önemli nedeni, dönemin Almanya’sında doğa bilimleri alanında modern bir paradigmanın zaten var olması, düşünce hayatının diğer alanlarındaysa bilimsel materyalizmin yanı sıra dinî dünya görüşü ile mücadele eden başka akımların da var olmasıdır.

Çalışmamız ile ulaştığımız sonuçları yukarıda kısaca özetledikten sonra, çalışmanın “Giriş” kısmında bahsettiğimiz ve bizce tatmin edici olmayan bazı değerlendirmeler ile ilgili görüşlerimizi sunacağız.

Katılmadığımız değerlendirmelerin ilk kısmı bilimsel materyalizme ilişkin nitelendirmelere ilişkindir. Bundan kastettiğimiz “modası geçmiş materyalizm”¹⁶⁰⁴ gibi ifadelerdir. Biz bu değerlendirme ve nitelemelere katılmıyoruz. Kanımızca, bir felsefi akımın ya da görüşün modasının geçip geçmediği, bu düşüncenin ortaya çıkmasına neden olan düşünsel koşulların ortadan kalkıp kalkmadığına bağlıdır. Demek istediğimiz, dinî dünya görüşü ile doğa bilimlerinin bulgularına dayanarak mücadele amacıyla ortaya konmuş olan ve bilim alanındaki gelişmelerle de kendisi geliştirmeye çalışan bir felsefi akım¹⁶⁰⁵ için, henüz bu mücadele devam ederken “modası geçmiş” olarak nitelemesinin yanlış olduğu görüşündeyiz.

¹⁶⁰⁴ Karaböcek, s. 170.

¹⁶⁰⁵ Büchner, *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin sonraki baskılarını sürekli yeni bilgilerle güncellemiştir.

Bu konuda, kendisi aslında Marksist olan Wittich'in bir cümlesine çalışmanın Birinci Bölüm'ünde değinmiştik. Bu söz şöyledir: "... XIX. yüzyılın küçük burjuva materyalizmi bugün bile geçmişin güçlerinin bulunduğu yerlerde belirli açıdan ilerici etkide bulunabilir."

Katılmadığımız diğer bazı değerlendirmeler ise Osmanlı materyalistlerinin savundukları görüşlere bir katkı yapmadıkları, bunları sadece naklettikleri, materyalizm karşıtlarının ise eleştiri ve savlarının tutarlı ve orijinal olduğu şeklindeki değerlendirmelerdir.¹⁶⁰⁶

Karaböcek de Osmanlı materyalistlerine ilişkin bu değerlendirmelere katılmakta, fakat karşıtlarında da felsefi anlamda bir yenilik bulunmadığını ileri sürmektedir.¹⁶⁰⁷

Osmanlı materyalistlerinin sadece nakleden konumunda oldukları iddiası bizce tümüyle doğru değildir. Bazı Osmanlı materyalistlerinin dine karşı tutumlarını burada örnek olarak vermek uygun olur. Yukarıda da değinildiği gibi başta Abdullah Cevdet olmak üzere bazı Osmanlı düşünürleri, Alman bilimsel materyalistler gibi doğrudan dine saldırmak yerine kendi görüşlerinin İslam ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Diğer bir nokta ise, Osmanlı materyalistlerinin aktarma faaliyetlerini de belirli bir mücadele perspektifi içerisinde ele aldıklarıdır. Yani, çevrilecek olan eserlerin belirlenmesinde kendi ihtiyaçlarından yola çıkmışlardır.

Bununla birlikte, Osmanlı materyalistleri tabii ki, felsefelerinin esasını ve argümanlarını Alman düşünürlerden almışlardır, fakat bizce dönemin koşullarında bu

¹⁶⁰⁶ Akgün, 2005, s. 403-404.

¹⁶⁰⁷ Karaböcek, s. 170.

normaldir. Bir modern felsefe birikiminin oluşmadığı ya da zayıf olduğu koşullardaki bir düşünürün, kendi mücadele hedefleriyle uyumlu olan bir felsefe varken, bunu bırakıp kendisine yeni bir felsefe oluşturmaya çalışması anlamlı görünmemektedir.

Benzer bir şey materyalizm karşıtları için de söylenebilmektedir. Bunlar arasında her ne kadar sadece geleneksel argümanları tekrar edenler bulunsa da, görüşlerini Batı felsefesi ve modern bilimlere dayandırmaya çalışanlar da bulunmaktadır.

Karaböcek ayrıca, bilimsel materyalizmin “felsefe çevreleri tarafından ciddiye alınmayan” bir akım olduğunu, Osmanlıların buna önem vermelerini ise “felsefi kavrayış bakımından yetersizliğin göstergesi” olarak görmektedir. Ayrıca Büchner’e temel olan Feuerbach’a ve diyalektik materyalizme değinilmemesini ise felsefi görüşlere uzak kalındığının işareti kabul etmektedir.¹⁶⁰⁸

Buna cevaben ise, bilimsel materyalist akımın Alman düşünce dünyasında ciddi tartışmalara yol açtığını söylemek gerekmektedir. Bu konuyu çalışmamızın Birinci Bölümü’nde ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Öte yandan gerek Üçüncü Bölüm’de gerekse Dördüncü Bölüm’de anlatıldığı gibi, Osmanlı materyalistleri dönemin Avrupa düşünce hayatında rol oynayan belli başlı akımların farkında olmuşlar, bunlara ilişkin yayınlar da yapmışlardır. Buna rağmen, bilimsel materyalizmi benimsemiş olmaları ise bizce “felsefi kavrayış bakımından yetersizlik” ya da felsefi görüşlere uzak kalınmış olmakla ilgili değil, düşünsel mücadeleleri için duydukları ihtiyaçlar ile açıklanabilecek bir durumdur.

¹⁶⁰⁸ Karaböcek, s. 170.

Burada ele almak istediğimiz diğer bazı değerlendirmeler ise Osmanlı'da bilimsel materyalizmin etkisinin sınırlı kaldığı ve daha ziyade siyasi alanda olduğuna dairdir.¹⁶⁰⁹

Bilimsel materyalizmin siyasi alanda etkili olduğu ve bu alanda önemli tartışmalara da yol açtığı doğrudur. Fakat, bunların yanı sıra çalışmamızın çeşitli yerlerinde göstermeye çalıştığımız gibi, bilimsel materyalizm yol açtığı Materyalizm Kavgası ile felsefe, din ve bilim alanlarında doğrudan tartışmalara yol açmış, ayrıca Beşir Fuad ve Tevfik Fikret gibi düşünürler aracılığıyla edebiyat alanında ve Marksistlerle ilişkileri bağlamında ideoloji alanında da etkili olmuştur.

Tezimizde göstermeye çalıştığımız gibi XIX. yüzyıl Alman doğa bilimi ve felsefesinin Osmanlı düşünce hayatı üzerinde büyük ve çok yönlü etkileri olmuştur.

Bu etki son yıllarda artmış olan dönemin yayınlarına yönelik çalışmalarla daha iyi anlaşılır hale gelmiştir. Bununla birlikte, özellikle de süreli yayınlara yönelik ayrıntılı çalışmaların yapılmasıyla bilimsel materyalizmin Osmanlı'daki etkileri ve yol açtığı Materyalizm Kavgası'nın boyutları daha belirgin hale gelecektir.

Çalışmamızda dikkatimizi çeken diğer bir nokta ise psikoloji biliminin modernleşme sürecinde oynadığı rol ile ilgilidir. Materyalizm Kavgası'nda da önemle üzerinde durulan konulardan biri olan ruh-beden ilişkisi ve bu bağlamda psikoloji biliminin Osmanlı'daki epistemik kırılmada önemli bir yeri olabileceğini düşünmekteyiz.

¹⁶⁰⁹ Akgün, s. 401 ve s. 404. Benzer görüşler için ayrıca bkz. Karaböcek, s. 171.

Bunun nedeni ise birçok materyalistin psikoloji alanında telif veya derleme ve çeviri eserlerinin bulunmasıdır.¹⁶¹⁰

Ayrıca, Osmanlı'da başlamış olan ve Cumhuriyet devrine de sarkmış olan Materyalizm Kavgası ve bilimsel materyalizmin etkilerinin günümüzdeki izdüşümleri de üzerinde durulması gereken bir konudur.

Gerek Süleyman Hayri Bolay'ın gerekse Mehmet Akgün'ün görüşlerine göre Osmanlı'daki bilimsel materyalist akım yerini ilerleyen yıllarda diyalektik ve tarihsel materyalizme bırakmıştır.¹⁶¹¹ Diğer yandan Cumhuriyet Devrimi ile fiilen ortadan kaldırılmış olan geleneksel epistemik cemaatin de sonraki yıllarda tekrar belirdiği ve konumunu korumak veya güçlendirmek için de post-modern felsefelerle işbirliğine girdiği görülmektedir.

¹⁶¹⁰ Hoca Tahsîn Efendi *Psiholoji yâhûd 'İlm-i Rûh* (1892); Beşir Fuad *Kalb* başlıklı çevirisi (1883), bu eser doğrudan psikoloji eseri değildir, fakat duyguların merkezinin beyin olduğunu savunmaktadır; Abdullah Cevdet *Fizyolocya-i Tefekkür* (1891) ve *Fenn-i Ruh* (1911) başlıklı çevirileri; Bahâ Tefvîk ile Ahmed Nebîl *Psikoloji İlm-i Ahvâl-i Ruh* (1912).

¹⁶¹¹ Bolay, s. LIV. ve Akgün, 2005, s. 401.



KAYNAKÇA

Abdullah Cevdet, *Fenn-i Ruh*, İstanbul 1911.

Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Konya 2009.

Abdullah Cevdet, *Goril*, Mamûretülazîz 1311 H (1894 M).

Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982.

Ahmed Midhat, *Ben neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012.

Ahmet Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayâtı ve Felsefesi*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve M. Abdullah Arslan, Konya 2013.

Ahmed Nebil, “Bir izah”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 401-404.

Akalın, Şükrü Haluk, “Yeni Lisan Hareketinin Yüzüncü Yılında Türkçe”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt 101 sayı 715, Temmuz 2011, s. 3-10.

Akgün, Mehmet, “1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefî Akımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 40 Sayı 1, 1999, s. 487-497.

Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 2005.

Akgün, Mehmet, *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, Ankara 2014.

Akgün, Mehmet, “Türkiye’de klasik materyalizmin yansımaları”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 159, Eylül 2007, s. 4-11.

Akün, Ömer Faruk, “Hoca Tahsin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,
URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/hoca-tahsin>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

Akyıldız, Ali, “Tercüme Odası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,
URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tercume-odasi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Alkan, Mehmet Ö., *150. Yılında Das Kapital*, İstanbul 2017.

Alkan, Mehmet Ö., “Baha Tevfik ve İştirak’taki İmzasız Yazıları”, *Tarih ve Toplum*, Sayı 83, Kasım 1990, s. 7.

Alkan, Mehmet Ö., “Türkiye’nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası”, *Tarih ve Toplum*, Sayı 66, 1989, s. 49-56.

Anonim, “Beyânü'l-Hakk”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*,
Sadesteşirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya
2014, s.409.

Anonim, “Der Materialismus unserer Zeit”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 207-277.

Apel, Max ve Peter Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, Berlin 1976.

Arar, İsmail, “Ayni, Mehmet Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayni-mehmet-ali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Arndt, Andreas, “Ontologischer Monismus und Dualismus, Zur Vorgeschichte des Problems”, *Materialismus und Spiritualismus*, Yayına Hazırlayanlar: Andreas Arndt ve Walter Jaeschke, Hamburg 2000, s. 1-22.

Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat – Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul 1992.

Asimov, İsaac, *A short history of chemistry*, London 1972.

Aşa, H. Emel, “Fatma Aliye Hanım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatma-aliye-hanim>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Ateş, Mustafa, *Baha Tevfik’te Din ve Tanrı Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004.

Atılğan, Emine, *Tanzimattan Sonra Kurulan İlmi Cemiyetler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 1998.

Aydüz, Salim, “Muvakkithâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvakkithane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Aydüz, Salim, “Tahsin Efendi (Hoca)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 2, 1999, s. 600- 601.

Aydüz, Salim, “Rasathâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rasathane>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Aynî, Mehmet Ali, *Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-İlâhîlik Nedir?*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Ali Utku ve Abamüslim Akdemir, Konya 2014.

Bağcı, Rıza, *Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir 1996.

Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmûası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztop, Konya 2016.

Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, Çeviren ve Hazırlayan: Alper Çeker, İstanbul 2017.

Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Gül Eren ve Ali Utku, Konya 2014.

Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Veli Kılıçarışlan, Konya 2016.

Başaran, Filiz, *Baha Tevfik'in Mecmuacılığı*, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde 2010.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007a, s. 7-23.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007b, s. 7-18.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007c, s. 7-16.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. IX-XXXIV.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, "Einleitung", *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. VII-XXX.

Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, “Einleitung”, *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012c, s. VII – XXXVII.

Bayertz, Kurtz, “Was ist moderner Materialismus?”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 50-70.

Bayraktar, Levent, “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, Temmuz 1998, s. 62-72.

Bayraktar, Levent, “Subhi Edhem ve Bergson ve Felsefesi Adlı Eseri Üzerine”, Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Levent Bayraktar ve Zeynep Tek, Konya 2014, s. 9-21.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul 2007.

Beydilli, Kemal, “Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-bahri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Beydilli, Kemal, “Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhendishane-i-berri-i-humayun>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Bodenheimer, F. S., *The history of biology*, London 1958.

Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara 2008.

Bruch, Rüdiger vom, “Die Universitaeten in der Revolution von 1848/49. Revolution ohne Universitaet – Universitaet ohne Revolution?”, *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 133-160.

Budak, Ali, *Mecmûa-i Fünûn*, İstanbul 2011.

Buhr, Manfred, *Enzyklopedie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln 1988.

Büchner, Louis, *Mâdde ve Kuvvet*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012.

Büchner, Ludwig, *Aus Natur und Wissenschaft*, Leipzig 1874.

Büchner, Ludwig, *Fizyolocy-a-i Tefekkür*, Çeviren: Doktor Abdullah Cevdet, İstanbul 1308 H (1891 M).

Büchner, Ludwig, *Kraft und Stoff – Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein—verstaendlicher Darstellung*, Frankfurt a. M. 1855.

Büchner, Ludwig, *Kraft und Stoff – oder Grundzüge einer natürlichen Weltordnung nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre*, 17. Baskı, Leipzig 1892.

Büchner, Ludwig, *Physiologische Bilder*, Leipzig 1861.

Bürüngüz, Refik, *Abdullah Cevdet and the Garpcilik Movement*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2005.

Büttner, Stefan, "Moleschott, Jacob", *Neue Deutsche Biographie* 17 (1994), S. 723-725, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2010.

Coşkun, Cüneyt, "XVII. yüzyıl Osmanlı'da İktidar-Bilim İlişkisi", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, Sayı 50, Erzurum 2013, s. 229-240.

Czolbe, Heinrich, “Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 135-158.

Çağrı, Mustafa, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Çankaya, Levent, *Ali Sedad'ın “Kavâ'idü't-Tahavvülât Fî Harekâti'z-Zerrât” Adlı Eseri ve Termodinamiğin Türkiye'ye Girişi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2016.

Çebi, İsmail, *Dr. Abdullah Cevdet'in Düşüncesinde Madde Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010.

Çeker, Alper, “Önsöz”, Doktor Şefik Hüsnü, *Komünist Beyannamesi*, İstanbul 2018.

Çetin, Rabiye, “Tanzimat'tan Günümüze Kelam'ı Yenileme Çalışmaları I”, *Dini Araştırmalar*, Cilt 16 Sayı 42, s. 9-38.

Çetinkaya, Bayram Ali, “Meşrutiyet Devri Felsefi Hayat: Akımlar, Temsilciler Telifler ve Tercümeleler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 12, Sayı 2, 1999, s.160-177.

Çorlu, M. Sencer, L.M. Burlbaw, R.M. Capraro, S. Han ve M.A. Çorlu, “The Ottoman palace school and the man with multiple talents, Matrakçı Nasuh”, *Journal of the Korean Society of Mathematical Education*, Cilt 14 Sayı 1, 2010, s. 19-31.

Çubukçu, Agah, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1991.

Daşdemir, Yusuf, *İsmail Fennî Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007.

Demir, Remzi, *Bilim ve Felsefe*, İstanbul 2016.

Demir, Remzi, *Bilim ve Toplum*, İstanbul 2017.

Demir, Remzi, *Bilim ve Tarih*, İstanbul 2017.

Demir, Remzi, “Çağdaş Matematiğin Türkiye’ye Girişi”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010b, s. 335-366.

Demir, Remzi, “Evrin Kuramı’nın Türkiye’ye girişi ve etkileri”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 269, Kasım 2016, s. 10-19.

Demir, Remzi, “Geçmişten Günümüze Türkiye’de Episteme ve Epistemik Cemaatler”, *Historia 1923*, Sayı 3, Yaz 2017, s. 22-30.

Demir, Remzi, “İlk Psikoloji Kitabımız’: Gâyetü’l-Beyân Fî Hakîkati’l-İnsân”, Yusuf Kemal, *Gâyetü’l-Beyân Fî Hakîkati’l-İnsân Yâhûd ‘İlm-i Ahvâl-i Rûh*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir ve Ali Utku, Konya 2014.

Demir, Remzi, “Materyalizme Reddiye: Tedkîk-i Ecsâm”, Fatma Aliye Hanım, *Tedkîk-i Ecsâm*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Arzu Ekinci, Konya 2009, s. 9-17.

Demir, Remzi, *Nerede Hata Yaptık?*, İstanbul 2015.

Demir, Remzi, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Ankara 2014.

Demir, Remzi, “Osmanlılar Dönemi Türk Düşüncesi’ne Genel Bir Bakış”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010a, s. 207-220.

Demir, Remzi, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşum Dönemi’ne Genel Bir Bakış (Bilgi Toplulukları ve Türleri)”, *Historia 1923*, Sayı 2, Güz 2016, s. 279-307.

Demir, Remzi, “Subhi Edhem Bey’in ‘İlm-i Nebâtât Târîhî’nde Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi Bilinci”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010c, s. 247-258.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 1, Ankara 2005a.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 2, Ankara 2005b.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica*, Cilt 3, Ankara 2007.

Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Ankara 1999.

Demir, Remzi ve Bilal Yurtoğlu, “Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişini”, Hoca Tahsin, *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2011, s. 7-27.

Demir, Remzi ve Bilal Yurtoğlu, “Vahdet-i Mevcûd: Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in Haeckel'den Bir Tercümeleri”, Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî'at Âliminin Dîni*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2014, s. 7-16.

Demir, Remzi ve Tuba Uymaz, “Hayat ve Ölüm Üzerine Bir Deneme: Subhi Edhem Bey'in Hayât ve Mevt'i”, Subhi Edhem, *Hayât ve Mevt*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Tuba Uymaz ve Ali Utku, Konya 2014, s. 7-9.

Demirel, Ahmet, “Baha Tevfik”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999, s. 283.

Demirpolat, Enver, “Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, 2003, s. 397-411.

Demps, Laurenz, “18. März 1948. Zum Gedenken an 100 Jahre Märzrevolution in Berlin”, *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 11-31.

Dever, Ayhan, “‘Bilginin Efendileri’: Epistemik Cemaat”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı 13, Bahar 2012, s. 201-217.

Doğan, Atila, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul 2006.

Dosay, Melek ve Yavuz Unat, “Fatih Dönemi (1451-1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 39-50.

Dölen, Emre, “Mühendislik Eğitimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985a, s. 511-516.

Dölen, Emre, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Bilim”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985b, s. 154-196.

Droz, Jacques, “Die Deutschen Revolutionen von 1848 (1957)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 91-114

Du Bois-Reymond, Emil, “Über die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872”, *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. 1-26.

Du Bois-Reymond, Emil, “Die Sieben Weltraetsel. Nachtrag”, *Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. 153-186.

Du-Bois Reymond, Emil Heinrich, *Untersuchungen Über Thierische Electricitaet*, Berlin 1848.

Duymaz, Recep, “Celâl Nuri İleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal-nuri-ileri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Dynik, M.A., M.T. Jowtchuk, B.M. Kedrow, M.B. Bitin ve O.W. Trachtenberg, *Geschichte der Philosophie*, Cilt 2, Berlin 1961.

Editorial, “Etienne Cabet”, *Encyclopaedia Britannica*, URL: <https://www.britannica.com/biography/Etienne-Cabet>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Eisler, Rudolf, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Cilt 1, Berlin 1910a.

Eisler, Rudolf, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, Cilt 2, Berlin 1910b.

Eliyatkin, Melda Merve, *Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Din Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2016.

Elmacı, İrfan, “Osmanlı Türkiyesinde Bilim Akademisi Kurma Girişimleri ve Deney”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, Cilt 18 Sayı 2, 2017, s. 77-92.

Emin Feyzi, *İlim ve İrâde*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Uğur Köroğlu, Konya 2012.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Ankara 2011.

Engels, Friedrich, *Doğanın Diyalektiği*, Ankara 1996.

Erbay, Erdoğan ve Ali Utku, “Hikmet-i Mâddiyyeden Hikmet-i İslâmiyyeye Ahmed Midhad Efendi”, Ahmed Midhat, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâf’a*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012, s. 7-25.

Erdal, Serkan, *Osmanlı Devleti’nde Sosyalist Faaliyetler Üzerine Bazı Örnek İncelemeler*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2014.

Erdem, Hüsameddin, “Felsefe-i Ülâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/felsefe-i-ula--gunaltay>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren Abdülhalim Kılıçsoy, Cilt 1, İstanbul 1996a.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren Abdülhalim Kılıçsoy, Cilt 2, İstanbul 1996b.

Faroqhi, Suraiya, “Krizler ve Değişim 1590-1699”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, Editör: Halil İncılık ve Donald Quartaert, İstanbul 2006, s. 545 – 757.

Fatma Aliye Hanım, *Tedkîk-i Ecsâm*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Arzu Ekinçi, Konya 2009.

Fellmann, Ferdinand, “Einleitung”, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996a, s. 7-14.

Fellmann, Ferdinand, “Lebensphilosophie”, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996b, s. 269-273.

Feuerbach, Ludwig, “Die Naturwissenschaft und die Revolution”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 15-38.

Frauenstaedt, Julius, “Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's ‘Kraft und Stoff’”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 277-282.

Frohschammer, Jacob, “Menschenseele und Psychologie. Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf (Auszug)”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 159-171.

Gerhard, Myriam, “Die philosophische Kritik am Natruwissenschaftlichem Materialismus im 19. Jahrhundert”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007a, s. 127-141.

Gerhard, Myriam, “Du Bois-Reymonds Ignorabimus als naturphilosophisches Schiboleth”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007b, s. 241-252.

Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvuf’un Yeri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 8 Sayı 19, 2009, s. 245-264.

Gökdoğan Dosay, Melek, “Renan’ı Yeniden Düşünmek”, *Historia 1923*, Sayı 3, Yaz 2017, s. 46-62.

Gökdoğan Dosay, Melek, Remzi Demir ve Yavuz Unat, *Osmanlılar’da Bilim ve Teknoloji*, Editör: Melek Dosay Gökdoğan, Cilt 1, Ankara 2011.

Gregory, Frederick, *Scientific Materialism in nineteenth-century Germany*, Reidel 1977.

Gregory, Frederick, "Scientific versus Dialectical Materialism: A Clash of Ideologies in Nineteenth-Century German Radicalism", *Isis*, Cilt 68 Sayı 2, Haziran 1977, s. 206-223.

Griewank, Karl, "Ursachen und Folgen des Scheiterns der deutschen Revolution von 1848 (1950/1972)", *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 59-90.

Grützner, Paul von, "Moleschott, Jacob", *Allgemeine Deutsche Biographie* 52 (1906), S. 435-438, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118734547.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ*, Hazırlayan: Nuri Çolak, İstanbul 1994.

Gündüz, Mustafa, "Abdullah Cevdet ve İçtihad Mecmuası", *İçtihad'ın İçtihadı – Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, Hazırlayan: Mustafa Gündüz, Ankara 2008, s. 19-52.

Gürsoy, Selçuk, *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve Yayınları*, İstanbul 2013.

Haeckel, Ernst, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Bonn 1893.

Haeckel, Ernst, *Die Weltraetsel*, Altenburg 1899.

Haeckel, Ernst, *İnsânın Menşe'i Nesl-i Beşer*, Çeviren: Ahmet Nebil, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: İnan Kalaycıoğulları ve İsmail Dinçarslan, Konya 2015.

Haeckel, Ernst, *Natürliche Schöpfungsgeschichte – Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen*, Berlin 1879.

Haeckel, Ernst, *Über unsere gegenwaertige Kentniss vom Ursprung des Menschen*, Bonn 1898.

Haeckel, Ernst, *Vahdet-i Mevcûd – Bir Tabî'at 'Âliminin Dîni*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirilen ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2014.

Hamerow, Theodore S., “1848 (1967)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 115-133.

Hanioğlu, M. Şükrü, “Blueprints for a Future”, *Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, Editör: Elizabeth Özdalga, Oxfordshire 2005, s. 27-116.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü, “Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet”, Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012, s. 19-33.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2009.

Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi ile Bir Söyleşi, “Red ve İsbat Hakkında Bir İki Söz”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 405-408.

Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014.

Hartmann, Eduard de, *Darvinizm: Darwin mesleğinin ihtiva ettiği hakikatler ve hatalar*, Çeviren: Memduh Süleyman, İstanbul 1329 H [1911 M].

Hartmann, Eduard von, “Wahrheit und Irrthum im Darwinismus (Auszug)”, *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 198-285.

Henle, Jacob, “Anthropologische Vorträge. Erstes Heft. Glauben und Materialismus”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 348-368.

Hoca Tahsin, *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Bilal Yurtoğlu ve Ali Utku, Konya 2011.

Işın, Ekrem, “Osmanlı Materyalizm”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 363- 370.

İnalcık, Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul 2016.

İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Abazar Sepehri, Konya 2012.

Jansen, Christian, “‘Revolution’ - ‘Realismus’ - ‘Realpolitik’. Der nachrevolutionaere Paradigmawechsel in den 1850er Jahren im deutschen oppositionellen Diskurs und sein historischer Kontext”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 223-259.

Kaçar, Mustafa, “Türkiye’de Modernleşmenin Öncü Kurumları”, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 19, 2009/2, s. 127-149.

Kaçar, Mustafa, “Osmanlı İmparatorluğunda Askerî Sahada Yenileşme Döneminin Başlangıcı”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, Yayına Hazırlayan: F. Günergün, İstanbul 1995, s. 209-225.

Kahramanoğlu, Kemal ve Ali Utku, “Madde ve Kuvvet: Osmanlı Popüler Materyalizminin Elkitabı”, Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, Çevirenler: Baha Tevfik ve Ahmed Nebil, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku, Konya 2012, s. 7-18.

Kahya, Esin, “18. ve 19. yy'da Genel Çizgileriyle Osmanlılarda Bilim”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 177-206.

Kalaycıoğulları, İnan, “Suphi Edhem Bey'in Lamarckizm'i”, Suphi Edhem, *Lamarckizm*, Sadeleştirilen ve Yayına Hazırlayan: İnan Kalaycıoğulları, Konya 2016, s. 7-16.

Kalaycıoğulları, İnan, “Subhî Edhem ve Lamarckizm”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 269, Kasım 2016, s. 35-38.

Kalaycıoğulları, İnan ve İsmail Dinçarslan, “Bahâ Tevfik ve İnsânın Menşeyi”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 269, Kasım 2016, s. 33-34.

Kara, İsmail, “Ahmed Hilmi (Şehbenderzade, Filibeli)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999a, s. 130-131.

Kara, İsmail, “Ertuğrul, İsmail Fenni”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999b, s. 417.

Kara, İsmail, “Günaltay, Mehmet Şemsettin”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999c, s. 486-487.

Kara, İsmail, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999d, s. 686-687.

Karaböcek, Can, “Türk Düşüncesinde Büchner Etkisi ya da “Felsefenin Sefaleti””, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22, Ekim 2012, s. 159-172.

Karaçavuş, Ahmet, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.

Karakoç, İrfan, “Çika, Ahmet Nebil”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999, s. 359.

Karaman, Hayreddin, “Efgani Cemâleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/efgani-cemaleddin>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Karaveli, Orhan, *Tevfik Fikret ve Halûk Gerçeği*, İstanbul 2007.

Karpat, Kemal, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, İstanbul 2014.

Kaschuba, Wolfgang, “1848/49: Horizonte politischer Kultur”, *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Wolfgang Hardtwig, Göttingen 1998, s. 56-78.

Kavas, Ahmet, “Senûsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/senusiyye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Kaya, Erhan, *Yirminci Asırda Zekâ Dergisi (1328-1330 / 1912-1914): İnceleme ve Seçilmiş Metinler*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008.

Kaynak, İbrahim Hakkı ve Ali Utku, “Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi’nin Red ve İsbât’ı: Ludwig Büchner’in Madde ve Kuvvet’ine Reddiye”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 7-14.

Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 2007.

Kenny, L.M., “East versus West in al-Muqtataf, 1875-1900”, *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, Editör: Donald P. Little, Leiden 1976, s. 140-154.

Kılıçbay, Mehmet Ali, “Osmanlı Batılılaşması”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 147-152.

Kleeberg, Bernhard, “Zwischen Funktion und Telos. Evolutionistische NATuraesthetik bei Haeckel, Wallace und Darwin”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 132-153.

Koca, Ferhat, “Mûsâ Kâzım Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Koç, Emel, “Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Yansımaları”, *T.C. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)*, Cilt 1 Sayı 2, Kasım 2009, s. 75-95.

Kopf, Eike, *Materialismus – Ein Überblick von der Antike bis heute*, Köln 2014.

Koray, Semih, “Pozitivizm bir devrimin felsefesi olamaz”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 179, Mayıs 2009, s. 6-11.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizm’in Türkiye’ye Girişi*, İstanbul 1986.

Köksal, Mehmet, *Fatma Âliye’de Felsefe ve Kelam*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2011.

Köse, Halil İbrahim, “Tanzimnat’tan Cumhuriyet’e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2015.

Köse, Metin Ziya, “Mekteb-i Osmânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-osmani>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Kösemihal, Nurettin Şazi, “Batı Uygarlığı ve Biz”, *Batılılaşma veya Çağdaşlaşma*, Derleyen: Ahmet Köklügiller, Editör: Deniz Saraç, İstanbul 2009, s. 54-59.

Krause, Ernst, "Vogt, Karl", *Allgemeine Deutsche Biographie* 40 (1896), S. 181-189, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118769014.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İstanbul 2008.

Küçüker, Orhan, *Biyoloji Tarihi*, İstanbul 2014.

Kühne-Bertram, Gudrun, “Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F.A. Trendelenburgs”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 142-176.

Lange, Friedrich Albert, “Darwinismus und Teleologie”, *Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 286-348.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Cilt 1, Frankfurt am Main 1974.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Cilt 2, Frankfurt am Main 1974.

Langewiesche, Dieter, “Einleitung”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 1-20.

Lefevre, Wolfgang, “Der Darwinismus-Streit der Evolutionsbiologen”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 19-46.

Lenin, V.İ., *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Ankara 1993.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 2015.

Lodge, Sir Oliver, *Life and Matter – A Criticism of Professor Haeckel's “Riddle of the Universe”*, New York ve Londra 1905.

Mardin, Şerif, “19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 342- 351.

Mardin, Şerif, “Baticılık”, *Batılılaşma veya Çağdaşlaşma*, Derleyen: Ahmet Köklügiller, Editör: Deniz Saraç, İstanbul 2009, s. 258-268.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 2017.

Marx, Karl, “Marx an Ludwig Büchner in Darmstadt“, *Marx Engels Werke*, Cilt 31, Berlin 1974, s. 544-545.

McGowan, Bruce, “Âyanlar Çağı, 1699-1812”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, Editör: Halil İnalçık ve Donald Quartaert, İstanbul 2006, s. 759-884.

Mehmed Arif, “Bir Tavsiye-i Mühimme”, Harputîzâde Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbât*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku, Konya 2014, s. 399-400.

Mehring, Franz, *Karl Marks*, Cilt 2, İzmir 2009.

Meinecke, Friedrich, “1848 – Eine Saekularbetrachtung (1948/1979)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 39-58.

Mensching, Günther, “Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-*

Streit, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 24-49.

Meslier, Jean, *Sağduyu – Tanrısızlığın İlmihali*, Çeviren: Abdullah Cevdet, İstanbul 2010.

Michelini, Francesca, “Darwin und das Problem der Zweckmaessigkeit in der Natur”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 222-244.

Mocek, Reinhard, “Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 177-203.

Moleschott, Jacob, *Kreislauf des Lebens – Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Mainz 1852.

Mollaer, Fırat, “Tunç, Mustafa Şekip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tunc-mustafa-sekip>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Neuhäusler, Anton, "Büchner, Ludwig Friedrich Karl Christian", *Neue Deutsche Biographie* 2 (1955), S. 722, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Nöthlich, Rosemarie, Heiko Weber, Uwe Hossfeld, Olaf Breidbach ve Erika Krause, “Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes“, *Jahrbuch für Europäische Wissenskulturr*, Cilt 3, 2007, s. 19-67.

Odabaşı, Arda, “Felsefe Mecmuası”, Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmûası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztop, Konya 2016, s. 13-28.

Odabaşı, Arda, “Mustafa Celâlettin Paşa ve Eski ve Modern Türkler”, Mustafa Celâlettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, Çeviren: Güven Beker, İstanbul 2014, s. 13-34.

Odabaşı, Arda, “Suphi Ethem Bey ve *Beşer ve Tabiat Dergisi*”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 159, Eylül 2007, s. 28-42.

Okay, M. Orhan, “Ahmed Midhat Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-midhat-efendi>. 25.05. 2018 tarihinde erişildi.

Okay, Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul 2008.

Okay, M. Orhan, “Beşir Fuad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/besir-fuad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Ortaylı, İlber, *Batılılaşma Yolunda*, İstanbul 2016a.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2016b.

Ortaylı, İlber, *Osmanlı'ya Bakmak – Osmanlı Çağdaşlaşması*, İstanbul 2016c.

Öktem, Ülker, “Darwin’in Evrim Kuramı ve Tanzimat’taki Etkileri”, *Bilim ve Ütopya*, Sayı 166, Nisan 2008, s.50-61.

Öner, Necati, “Ali Sedad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-sedad>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiyede ilim ve mantık anlayışı*, Ankara 1967.

Özcan, Abdülkadir, “Harbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/harbiye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Özdemir, Mehmet, “Dozy, Reinhart Pieter Anne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/dozy-reinhart-pieter-anne>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Özervarlı, M. Sait, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#2-ilmi-sahsiyeti-ve-gorusleri>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Özervarlı, M. Sait, “Yeni İlm-i Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-ilm-i-kelam>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Öztop, Abdullah, “Sunuş – Yayına Hazırlayanın Notu”, Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmûası*, Yayına Hazırlayan: Abdullah Öztop, Konya 2016, s. 7-11.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul 2009.

Pauen, Michael, “Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungsücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Phsikalismus der Gegenwart”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 1: Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 102-126.

Pekdoğan, Celal, “Kılıçzâde Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiliczade-hakki>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Pleger, Wolfgang H., “Linkshegelianismus – Existenzphilosophie, Ludwig Feuerbach”, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Yayına Hazırlayan: Ferdinand Fellmann, Hamburg 1996, s. 107-127.

Polat, Nazım H., “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Polat, Nazım H., “Rübâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/rubab>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Poyraz, Serdar, *Science versus Religion: The Influence of European Materialism on Turkish Thought, 1860-1960*, Ohio State University (Basılmamış Doktora Tezi), Ohio 2010.

Quartaert, Donald, “19. Yüzyıla Genel Bakış: Islahatlar Devri 1812-1914”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, Editör: Halil İnalçık ve Donald Quartaert, İstanbul 2006.

Rahden, Wolfert, “Eduard von Hartmann ‘und’ Nietzsche – Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, Cilt 13 Sayı 1, 1984, s. 481-502.

Reichenberger, Andrea, “Emil Du Bois-Reymonds Ignorabimus-Rede: ein diplomatischer Schachzug im Streit um Forschungsfreiheit, Verantwortung und Legitimation der Wissenschaft”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 63- 88.

Reşad Bey, “Devair-i Belediye Tarafdararı”, *İbret*, No: 3, 5 Haziran 1288 / 17 Haziran 1872.

Rheinberger, Hans-Jörg, "Der Ignorabimus-Streit in seiner Rezeption durch Carl Wilhelm von Naegeli", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 3: Der Ignorabimus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 89-97.

Ritzer, Monika, "Darwin und der Darwinismus in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 154-185.

Rohls, Jan, "Darwin und die Theologie. Zwischen Kritik und Adaptation", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 107-131.

Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, Çevirenler: Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Prof. Dr. Feza Günergun, Ankara 2003.

Ronge, Grete, "Du Bois-Reymond, Emil Heinrich", *Neue Deutsche Biographie* 4 (1959), S. 146-148, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118527665.html>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Sadi, Kerim, *Türkiye'de Sosyalizm Tarihine Katkı*, İstanbul 1994.

Salgar, Ercan, “Modernleşme Serüveni: Doğu-Batı Ekseninde Bir Mukayese”, *Dört Öge*, Yıl 3 Sayı 6, 2014, s. 133-146.

Sarı, Nil, “Mekteb-i Tıbbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-tibbiyye>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Sarıkavak, Kazım, “Yanyalı Esad Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/yanyali-esad-efendi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Schleiden, Mathias Jacob, “Ueber den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, sein Wesen und seine Geschichte. Zur Verständigung für die Gebildeten”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012, s. 283-338.

Schmidt, Walter, “Zur historischen Stellung der deutschen Revolution von 1848/49 (1971)”, *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 134-162.

Schnaedelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland: 1831 – 1933*, Frankfurt am Main 1983.

Singer, Charles J., *A Short History of Science to the Nineteenth Century*, Oxford 1941.

Solies, Dirk, "Evolution oder Entwicklung? Kritik und Rezeption eines Darwinistischen Grundbegriffs", *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 207-221.

Stadelmann, Rudolf, "Das Jahr 1848 und die Deutsche Geschichte (1948)", *Die Deutsche Revolution von 1848/49*, Yayına Hazırlayan: Dieter Langewiesche, Frankfurt am Main 1983, s. 21-38.

Staudinger, F., "Büchner, Ludwig", *Allgemeine Deutsche Biographie* 55 (1910), S. 459-461, URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118667939.html?anchor=adb>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Subhi Edhem, *Darvinizm*, Manastr 1327 R (1911 M).

Subhi Edhem, *Hayât ve Mevt*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Remzi Demir, Tuba Uymaz ve Ali Utku, Konya 2014.

Subhi Edhem, "Kimyada Tekâmül", *Genç Kalemler*, Cilt 4 Sayı 24-25, Temmuz 1912, s. 25-31.

Subhi Edhem, *Lamarckizm*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: İnan Kalaycıoğulları, Konya 2016.

Şahin, Kamil, “Günaltay, Mehmet Şemsettin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/gunaltay-mehmet-semsettin>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Kemal Kahrmanoğlu ve Ali Utku, Konya 2016.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Konya 2012.

Şemseddin Sami Bey, “Sosyalizm-İştirak-ı Emval”, *Tercüman-ı Şark*, No: 74, 21 Cemaziyülahır 1295 / 22 Haziran 1878.

Tağman, S. Ertan, “İslam Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme”, *Dört Öge*, Yıl 3 Sayı 6, Ekim 2014, s. 73-87.

Taştan, Fatih, *Philosophical Movements in Ottoman Intellectual Life at the Beginning of the 20th Century and their Impoact on Young Turks Thought*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2013.

Tekeli, İlhan, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişimler”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 2, İstanbul 1985, s. 456-475.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1999.

Tekeli, Sevim, Esin Kahya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat ve Ayten Koç Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara 2009.

Temür, Haydar, “Kendi Yayınları Çerçevesinde Osmanlı Sosyalist Fırkası Çevresinin Fikirleri”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 60, Bahar 2017, s. 233-276.

Tırpanlı, Oğuz, *Osmanlı Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihine Materyalist Bir Bakış: Baha Tevfik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.

Timur, Taner, “Osmanlı ve ‘Batılılaşma’”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 139-146.

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

Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara 2002.

Toprak, Zafer, “II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 126-132.

Tosun, Ali Rıza, *Hüseyin Rifki Tâ mânî'nin Çalışmaları Işığında Öklid Geometrisi'nin Türkiye'ye Girişi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

Tökin, Füzûzan Hüsrev, *Osmanlı Türklerinde Fikir Hareketleri*, Ankara 1951.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Cilt 1, İstanbul 2009.

Türkcan, Ergun, *Dünya'da ve Türkiye'de Bilim, Teknoloji ve Politika*, İstanbul 2009.

Uçman, Abdullah, "Abdullah Cevdet", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999a, s. 11-12.

Uçman, Abdullah, "Fatma Âliye Hanım", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yayın Yönetmeni: Ekrem Çakıroğlu, Cilt 1, 1999b, s.437.

Uçman, Abdullah, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, URL: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehbenderzade-ahmed-hilmi>. 25.05.2018 tarihinde erişildi.

Uludağ, Zekeriyya, *Şehbender-zade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1991.

Unan, Fahri, “Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 15-38.

Unan, Fahri, “Klasik Osmanlı Döneminde Fatih Medreselerinde İlmî Verim”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 77-90.

Unan, Fahri, “Osmanlı Resmî Düşüncesinin “İlmiye Tarîki” İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, *Türk Yurdu*, Sayı 45, Mayıs 1991, s. 33-41.

Unat, Yavuz, “Çağdaş Astronominin Türkiye’ye Girişinde Hoca Tahsin’in Rolü”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji – Makaleler*, Editör: Yavuz Unat, Ankara 2010, s. 509-532.

Uschmann, Georg, "Haeckel, Ernst", *Neue Deutsche Biographie* 7 (1966), s. 423-425, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd118544381.html#ndbcontent>. 15.04.2016 tarihinde erişildi.

Usta, Sadık, *Türk Ütopyaları – Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ütopya ve Devrim*, İstanbul 2014.

Utku, Ali ve M. Abdullah Arslan, “Nietzsche’nin Osmanlı Okurları: Göçebe Düşünür İstanbul Kapılarında”, Ahmet Nebil, Baha Tevfik ve Memduh Süleyman, *Nietzsche Hayâtı ve Felsefesi*, Sadeleştirilenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve M. Abdullah Arslan, Konya 2013, s. 7-44.

Utku, Ali ve Uğur Koroğlu, “İlim ve İrade: Emin Feyzi’nin Vülgermateryalizm Eleştirisi”, Emin Feyzi, *İlim ve İrade*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku ve Uğur Koroğlu, Konya 2012, s. 7-23.

Utku, Ali ve Abazar Sepehri, “İsmail Ferid’in İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn’u: Ludwig Büchner’in Madde ve Kuvvet’ine Reddiye”, İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, Konya 2012, s. 7-18.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 2014.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2013.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 2016.

Varlık, Bülent, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, Yayına Hazırlayan: Mustafa Şahin, Cilt 1, İstanbul 1985, s. 112-125.

Vogt, Karl, “Köhlerglaube und Wissenschaft”, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 2, Berlin 1971a, s. 517-640.

Vogt, Karl, “Physiologische Briefe für Gebildete aller Staende”, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 1, Berlin 1971b, s. 1-24.

Voss, Julia, “Das erste Bild der Evolution. Wie Charles Darwin die Unordnung der Naturgeschichte zeichnete und was daraus wurde”, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert Band 2: Der Darwinismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2007, s. 47-82.

Wagner, Rudolph, “Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012a, s. 67-80.

Wagner, Rudolph, “Physiologische Briefe. VI. Physiologie, Psychologie und christliche Weltanschauung”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012b, s. 39-51.

Wagner, Rudolph, “Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über ‘Menschenschöpfung und Seelensubstanz’”, *Der Materialismus-Streit*, Yayına Hazırlayanlar: Kurt Bayertz, Myriam Gerhard ve Walter Jaeschke, Hamburg 2012c, s. 81-103.

Werner, Eva Maria, *Kleine Geschichte der Deutschen Revolution von 1848/49*, Viyana 2009.

Wittich, Dieter, “Einleitung”, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Yayına Hazırlayan: Dieter Wittich, Cilt 1, Berlin 1971, s. V-LXXXII.

Wittkau-Horgby, Annette, *Materialismus – Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998.

Yanık, Nevzat H. ve Ali Utku, “Sunuş”, Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık ve Ali Utku, Konya 2009, s. 7-9.

Yaylalı, İlhan, *Şuurlu muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç düşüncesinde birey, toplum, siyaset*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2014.

Yıldırım, Abdülkadir, “Red ve Isbât” Adlı Eseri Çerçevesinde Harpütizâde Hacı Mustafa Lütfî Efendi’nin Felsefi Görüşleri, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2013.

Yinilmez, Seval, *Osmanlıların Modernleşme Sürecinde “Yeni Bilim Anlayışının” Etkisi: Doğa Felsefesi mi? Fizik mi?*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2009.

Yurdaydın, Hüseyin G., “Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)”, *Türkiye Tarihi 2 – Osmanlı Devleti 1300-1600*, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul 1988a, s. 145-210.

Yurdaydın, Hüseyin G., “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, *Türkiye Tarihi*
3 – *Osmanlı Devleti 1600-1908*, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul 1988b, s. 249-
317.



ÖZET

XIX. yüzyılda Alman doğa bilimi ve felsefesine ilişkin çeşitli eserlerin Türkçeye çevrilerek Osmanlı düşünce hayatına kazandırıldığı bilinmektedir. Çevrilen eserler ve aktarılan felsefi akımlar arasında Almanya’da XIX. yüzyılın ortalarında başta Ludwig Büchner, Karl Vogt, Jacob Moleschott ve Ernst Haeckel gibi bilim adamları ve düşünürlerin geliştirdikleri bilimsel materyalizm akımı da bulunmaktadır.

Çalışmamızda bilimsel materyalizmin ortaya çıktığı ülke olan Almanya’da bu akımın temsilcilerinin düşünce hayatında yaptıkları etki incelenmiş ve döneme damgasını vurmuş olan 1848 Devrimi ile ilişkileri ele alınmıştır. Ayrıca bilimsel materyalistlerin, aynı dönemde ve aynı coğrafyada geliştirilmiş olan bir başka materyalizm türünün, diyalektik ve tarihsel materyalizmin temsilcileri ile, yani Marksistlerle olan ilişkileri değerlendirilmiştir. Sonrasında ise bu akımın Osmanlı’ya yansımaları ele alınmış ve burada yol açtığı ve Cumhuriyet’in erken dönemine kadar süren etkileri, başlıca taraftarları ve karşıtlarının yayınları üzerinden incelenmiştir. Burada her iki tarafın temsilcilerinin hayatlarına ve toplumsal konumlarına da bakılmıştır.

Tespit edilen bu yansımanın ise modernleşme sürecinde bulunan ve bu çerçevede geleneksel yapı ve dünya görüşü ile modern yapı ve dünya görüşünün mücadelesine sahne olan Osmanlı’daki etkileri tartışılmıştır. Bu bağlamda bilimsel materyalizmin modern bilim anlayışının Osmanlı düşünce hayatına girişindeki ve geleneksel paradigmanın yıkılışındaki etkileri de değerlendirilmiştir. Tezimizle, böylelikle, Osmanlı’ya modern bilimlerin girişi ve modern bilim paradigmasının oluşumuna ilişkin anlayışımıza bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

It is known that various treatise and works regarding the XIXth century German philosophy and the natural sciences have been translated into Turkish and brought to the Ottoman thought. Scientific materialism, developed by German scientists and thinkers such as Ludwig Büchner, Karl Vogt, Jacob Moleschott and Ernst Haeckel stands among translated *œuvres* and transmitted philosophical movements.

This study treats the influence of scientific materialists on the intellectual milieu of Germany, country of origin of the current, and how they interrelated with the unsettling revolutions of 1848. The study further probes the relation between scientific materialists and representatives of a concurrent sort of materialism that emerged in the same country, the dialectical and historical materialism id est Marxists. Afterwards, the reflections of scientific materialism on the Ottoman's and its repercussions during the Ottoman rule and early republican era on the basis of the publications of its main supporters and opponents has been analysed. Biographical and social backgrounds of the agents of both sides are herein taken into consideration.

The identified reflections in the Ottoman society in due course of modernisation and therefore a scenery to the conflict between the traditional structure and world view and the modern structure and world view are subsequently discussed. Within this context, the study evaluates the impact of scientific materialism on the introduction of the conception of modern science to the Ottoman Empire along with its effects on the decadence of the established paradigm. Herewith, the thesis aims to contribute to our understanding of the introduction of the modern sciences to the Ottoman thought and the formation of a modern scientific paradigm.