

**T.C.**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TARİH ANABİLİM DALI**  
**YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

**BİLİM VE MODERNLEŞME PERSPEKTİFİNDE**  
**BİR OSMANLI ENTELEKTÜELİ: DOKTOR ABDULLAH CEVDET**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hazırlayan**  
**Muhammet İslam DURAK**

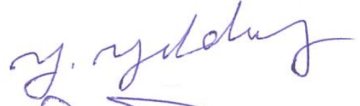


**Danışman**  
**Doç. Dr. Yusuf YILDIZ**

**BOLU**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

**Muhammet İslam Durak'a** ait "Bilim ve Modernleşme Perspektifinde Bir Osmanlı Entelektüeli: Doktor Abdullah Cevdet" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Tarih** Anabilim/ Ana Sanat Dalında yüksek lisans / doktora / sanatta yeterlilik tezi olarak oy birliğiyle / oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

22/04/2019

Unvan, Adı, Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı): Doç. Dr. Yusuf YILDIZ	
Üye : Doç. Dr. Levent DÜZCÜ	
Üye : Dr. Öğr. Üyesi İsmail YAŞAYANLAR	

---

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı**

  
Doç. Dr. Yaşar Ayyıldız

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**

## ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans / Doktora Tezi olarak sunduğum, “**Bilim ve Modernleşme Perspektifinde Bir Osmanlı Entelektüeli: Doktor Abdullah Cevdet**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallarına uyulduğunu, başvuru kaynaklardan yapılan alıntılarının adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının veya bir kısmının bu üniversitede veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



**Muhammet İslam Durak**

**22.04.2019**

## ÖN SÖZ

Bu araştırma çeşitli insanların cömert yardımları olmadan gerçekleştirilemezdi. En başta, danışmanım Doç. Dr. Yusuf Yıldız'a minnettarım. Onun rehberliği ve eleştirel tavsiyeleri olmadan bu tez tamamlanmış olmazdı. İkinci teşekkürüm, araştırma boyunca fikir alışverişini ve yapıcı eleştirilerini benden esirgemeyen değerli hocalarım Doç. Dr. Levent Düzcü, Arş. Gör. Dr. Eylem Tekemen ve Doç. Dr. Ömer Metin için. Ayrıca araştırma kaynaklarımı toplarken bulunduğum Milli Kütüphane ve Bayezid Kütüphanesi'nin idari çalışanlarına teşekkür etmem gerekiyor. Gösterdikleri kolaylıklar, araştırmamda kolay ilerlememi sağladı.

Hayatımda her zaman yüksek enerjileriyle, beni kendime getiren ve desteklerini benden esirgemeyen yakın arkadaşlarım Uğur Hekim, Gül Hasova ve Çağrı Erdoğan'a teşekkür ederim. Son olarak da en büyük şükran ve minnet duygumu, hayatımın her anında en büyük destekçim olan aile bireylerime sunuyorum. En başta da verdikleri cesaret, destek ve yüksek motivasyonları için anne ve babama. Onların anlayış ve sevgisi olmadan bu tezi yazamazdım.

**Muhammet İslam DURAK**

## ÖZET

### BİLİM VE MODERNLEŞME PERSPEKTİFİNDE BİR OSMANLI ENTELEKTÜELİ: DOKTOR ABDULLAH CEVDET

**Muhammet İslam DURAK**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Tarih Anabilim Dalı**

**Danışman: Doç. Dr. Yusuf YILDIZ**

**Nisan 2019, 125 + XI Sayfa**

Bu tezin amacı, resmi olarak ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp cumhuriyet rejiminin ilk yıllarına kadar devam eden, Türk toplum ve kurumlarının yaşadığı modernleşme (Batılılaşma) sürecinde, entelektüel bir profile sahip Dr. Abdullah Cevdet'in etkisini ve faaliyetlerini araştırmaktır. Abdullah Cevdet, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma serüveninin etkilerini dindar bir öğrenci iken girdiği Mekteb-i Tıbbiye yıllarındaki eğitimi sırasında görür. Batı ideolojilerine bu sayede yetişme çağında ilgi duymaya başlayan Cevdet, imparatorlukta gerçekleştirilen Batı tipi reformları yetersiz bulmuş, başta II. Abdülhamid olmak üzere Osmanlı yönetimine karşı sürgünü göze alarak siyasi ve entelektüel olarak tanımlanabilecek muhalif bir harekete girişmiştir. Muhalefetini Cenevre başta olmak üzere Paris ve Kahire gibi merkezlerde Jön Türk hareketi içerisinde yer alarak sürdüren Cevdet, *İctihad* dergisinden sonra muhalif bir siyasi figür olmaktan çok, toplumu eğitme ve aydınlatma görevini üstlenen aşırı Batıcı bir entelektüel profil çizer. Tartışma, Batılılaşma süreci ve bu süreçte belirli kurum ve yazın çevreleriyle Osmanlı İmparatorluğu'na girmiş Batılı ideolojiler ile Abdullah Cevdet'in yaşamı ve fikirleri göz önüne alınarak yürütülecektir.

Bu çalışma için kullanılan ana kaynakların büyük kısmını, Abdullah Cevdet'in başta *İçtihad* dergisi olmak üzere çeşitli dergilerde kaleme aldığı makaleleri ve yayınladığı kitapları oluşturmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Batılılaşma, Mekteb-i Tıbbiye, İdeoloji, Materyalizm, Entelektüel



**ABSTRACT****AN OTTOMAN INTELLECTUAL IN SCIENCE AND MODERNIZATION  
PERSPECTIVE: DOCTOR ABDULLAH CEVDET****Muhammet Islam DURAK****M.A Thesis****Department of History****Advisor: Assoc. Prof. Yusuf YILDIZ****April 2019, 125 + XI Pages**

The aim of this thesis is to investigate the influence and activities of Abdullah Cevdet, who has an intellectual profile in the process of modernization (Westernization), which began in the Ottoman Empire in the nineteenth century and continued until the first years of the republican regime. Abdullah Cevdet sees the effects of the Westernization adventure in the Ottoman Empire during his education in the Imperial School of Medicine years when he was a religious student. In this way, Cevdet began to be interested in the Western ideologies in the growing age and found the Western type of reforms in the empire insufficient. As a result, he started an opposition movement which could be defined as political and intellectual by taking the exile against the Ottoman administration, especially Abdul Hamid II. Abdullah Cevdet continued his opposition to the sultan by taking part in the Young Turk movement at the centers of Geneva, mainly in Geneva and Cairo. Abdullah Cevdet, who continued his opposition by taking part in the Young Turk movement in European cities such as Paris and Cairo, mainly in Geneva, has a super Westernist intellectual profile, after he established *Ictihad* magazine instead of being a political figure.

The discussion will be carried out taking into account the life and ideas of Abdullah Cevdet within the framework of Western ideologies entered into the Ottoman Empire through certain institutions and literary circles during the Westernization process. The main sources used for this study are Abdullah Cevdet's articles, which were published in various journals, especially in *Ictihad* magazine, and the books of Abdullah Cevdet.

**Keywords:** Westernization, Imperial School of Medicine, Mekteb-i Tibbiye, Ideology, Materialism, Intellectual



## İÇİNDEKİLER

<b>ONAY SAYFASI</b> .....	<b>ii</b>
<b>ETİK UYGUNLUK BEYANI</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖN SÖZ</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>ix</b>

<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
--------------------	----------

### I. BÖLÜM

<b>1. GEÇ OSMANLI TOPLUMUNDA BİLİM DÜŞÜNCESİ</b> .....	<b>10</b>
1.1. Bilim Düşüncesi ve Osmanlı Entelektüelleri .....	12
1.2. Dönemin Bilim Düşüncesine Hâkim Olan Kuramlar .....	16
1.2.1. Pozitivizm .....	17
1.2.2. Darwinizm .....	28
1.2.3. Materyalizm .....	38
1.3. Osmanlı Materyalizmi ve Materyalist Osmanlı Entelektüelleri .....	43
1.3.1. Baha Tevfik .....	45
1.3.2. Suphi Edhem .....	46
1.3.3. Beşir Fuad .....	47
1.3.4. Edhem Necdet .....	48

## II. BÖLÜM

### 2. ABDULLAH CEVDET VE MODERNLEŞME GÖRÜŞLERİNİN

<b>BİLİMSEL ARKAPLANI .....</b>	<b>50</b>
2.1. Abdullah Cevdet'in Hayatı .....	50
2.1.1. Mekteb-i Tıbbiye Yılları ve Fikirselsel Değişimi .....	51
2.1.2. Mekteb-i Tıbbiye Sonrası Faaliyetleri ve Yazın Hayatı .....	53
2.2. Abdullah Cevdet'e Yön Veren Düşünürler .....	60
2.2.1. Gustave Le Bon .....	60
2.2.2. Jacob Moleschott .....	62
2.2.3. Jean-Marie Guyau .....	64
2.2.4. Ludwig Büchner .....	66
2.3. Bir Osmanlı Materyalisti Olarak Abdullah Cevdet .....	68
2.3.1. Abdullah Cevdet'te Bilimsel Materyalizm .....	68
2.3.2. Abdullah Cevdet'te Sosyal Darwinizm, Elitizm ve Irkçılık .....	72

## III. BÖLÜM

### 3. BATILILAŞMA BAĞLAMINDA ABDULLAH CEVDET'İN

<b>MODERNLEŞME GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>76</b>
3.1. Abdullah Cevdet'te Batılılaşma Kavramı .....	79
3.2. Yönetim Sorunsalı: Cumhuriyet mi Oligarşi mi? .....	82
3.3. Toplumun Yetiştirilmesi ve Kültür Birikimi .....	84
3.3. Eğitim Üzerine .....	86
3.4. Aile ve Kadın Üzerine .....	90
3.5. Din Alternatifi: Mükellefiyetsiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlâk veya Bahailik .....	95

**SONUÇ .....** **100**

**KAYNAKLAR .....** **104**

**EKLER .....** **120**

Ek 1: Abdullah Cevdet'in Portresi .....

Ek 2: Abdullah Cevdet'in Çalışmaları .....	121
Ek 3: Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" Şiiri .....	123



## GİRİŞ

3 Kasım 1839 tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nda, radikal sosyal değişimlere neden olacak bir sürecin başlangıcını simgelemektedir. 3 Kasım günü, Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane Parkı'nda okunan Tanzimat Fermanı, imparatorluğun geleneksel yapısını kökten sarsacak bir dizi değişiklik getirmekteydi. Fermanda, tüm reayanın can ve mal güvenliğinin devlet tarafından sağlanacağına, yasalar önünde herkesin eşit muamele göreceğine, vergilerin gelir durumuna göre toplanacağına, askerliğin tüm toplum için vatandaşlık görevi olacağına dair önemli kararlar yer alıyordu. Değişikliklerin dayandığı Müslim-gayrimüslim eşitliği, Yunan ve Sırp isyanlarıyla birlikte milliyetçi bir tutum sergileyen gayrimüslimlerin imparatorluktan ayrılmasını önlemek amacıyla ortaya atılan ve daha sonra sık sık vurgu yapılan bir Osmanlı milleti teşkil etmeyi hedefleyen önemli projenin ilk adımıydı (Akyıldız 2011: 2). Gülhane Parkı'ndaki bu önemli ana şahitlik eden Amerikalı misyoner Cyrus Hamlin anılarını yazdığı *Among the Turks* isimli eserde(1877: 48-55), fermanın halk üzerinde yarattığı etkiyi şu şekilde aktarır: “Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi, halkta anlaşılamayan bir şaşkınlığa sebep oldu... Eski kafalı Müslümanlar, devlet yönetimini dinsizlikle suçlayarak, şeriat kanunlarının pervasızca çiğnendiğini ileri sürüp tepki gösterdiler ve fermanla alay ettiler... Diğer taraftan bu ferman, reform yanlıları ve reayanın bir kısmı için ümit kaynağı oldu... Hristiyan kesim buna yeni bir çağa giriş olarak bakıyordu”. Tanzimat Fermanı'nı 18 Şubat 1856'da Sultan Abdülmecid (1839-1861) saltanatında, sadrazam Ali Paşa tarafından hazırlanarak yürürlüğe konulan Islahat Fermanı izledi. Islahat Fermanı, Tanzimat düzenlemelerini yeterli bulmayan Batılı devletlerin, Osmanlı tebaası Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki bazı siyasi ve hukuki farklılıkların bulunduğunu ileri sürerek daha köklü reformlar yapılmasını istemeleri sonucunda hazırlanmıştı (Gülsoy 2011: 185).

Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'na göre daha ayrıntılıydı: “Tanzimat Fermanı bütün Osmanlı tebaasını ilgilendiren genel prensipler koyarken Islahat Fermanı tamamen Müslüman olmayan Osmanlı tebaası ile ecnebilere ait hükümler içeriyordu. Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki eski statülerini büyük ölçüde değiştirmekte ve onların durumlarını yeniden düzenlemekteydi. Cemaatleri üzerinde büyük yetkileri olan patriklerin bu yetkileri sadece dinî konularla sınırlandırılıyordu. Gayrimüslimlerin cemaat teşkilatlarında önemli değişiklikler yapılarak sadece ruhbanın değil sivil kesimden çeşitli kimselerin cemaat idarelerine katılmaları sağlanıyordu. Ferman, Osmanlı tebaası gayrimüslim unsurların hukukunu Müslüman tebaa ile eşit hale getirmek amacını taşımakla birlikte Müslüman kesimi doğrudan ilgilendirebilecek, anlamı cümle aralarına sıkıştırılmış hususları da içine alıyordu. Osmanlı ülkesinde her din ve mezhebin icrasının serbest olduğu ve hiç kimsenin din ve mezhep değiştirmeye zorlanmayacağı hükmü sadece gayrimüslimleri değil Müslüman kesimi de kapsayacak bir ifade şeklinde zikredilmişti” (Gülsoy 2011: 187).

Ancak bu iki vesika da dönemin geleneksel normları sebebiyle Müslim ve gayrimüslim kesim tarafından tepkiyle karşılanır: “Özellikle Tanzimat Fermanı'nın geniş kapsamlarını da barındıran Islahat Fermanı'na en büyük tepki gayrimüslimlerden gelir. Görünüşte hâkim millet Müslümanlarla aynı seviyeye gelmelerine rağmen özellikle eşitlik ilkesine karşı çıktılar. Bilhassa Rumlar Müslümanların üstünlüğüne razı olduklarını, ancak Ermeni ve yahudilerle bir tutulmalarını asla kabul etmeyeceklerini ifade ediyorlardı. Gayrimüslimlerin tepkisine sebep olan hususlardan biri de askerlik yükümlülüğü idi. Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere ve ecnebilere özel haklar tanınması, imparatorlukta edindikleri maddi zenginliklerine şimdi politik hakların da ilave edilmesi Müslümanların da tepkisine yol açtı. Bazı Müslümanlar, atalarının kanlarıyla kazanılmış olan milli ve mukaddes haklarının kaybedildiğine, hâkim millet olma vasfının yitirildiğine inanıyorlardı... Bütün bu tepkilere karşı hükümet ferman hükümlerini Avrupalılar'a ve Müslümanlara farklı şekillerde yorumluyordu... Cevdet Paşa'nın ifadesiyle bazı “alafranga çelebiler”le bazı devlet ileri gelenleri, Islahat Fermanı'nı Batılı devletlerle ilişkilerin ve ittifakın bir delili olarak görüyorlardı. Bunlar Müslümanlarla gayrimüslimlerin kaynaşacağını, karışık mahallelerin oluşacağını, emlak fiyatlarının artacağını ve medeniyetin gelişeceğini söylüyorlardı” (Gülsoy

2011: 188). Ancak beklentiler bu şekilde gerçekleşmedi. Islahat Fermanı'nın uygulamaya konulmasından itibaren imparatorluğun çeşitli yerlerinde gayrimüslimlere karşı şiddetli tepkiler başladı. “Din serbestliği ile kiliselerde çan çalınması Müslümanların tepkisini beraberinde getirdi. Hıristiyanlar arasında da Müslümanların kendilerine saldıracakları şeklinde çeşitli yalan haberler yayıldı. Eskiden beri yan yana yaşayan iki topluluk birdenbire düşman kutuplara ayrıldı” (Gülsoy 2011: 188).

Genel manada Tanzimat ve Islahat fermanlarına karşı Müslüman Osmanlı tebaasının tepkisini anlamak güç değildir. Çünkü tarih boyunca Batı ve gayrimüslim unsurlar Osmanlı için ya küfür içinde olan düşman ya da çeşitli zamanlarda devletin zayıf ve yoksul müttefiki sıfatını taşımıştır. Her iki durumda da başta sultan olmak üzere bürokratik kesim Batılılara üstünlük duygusu ile bakmıştır. Halil İncik (2004: 1049), Batı'ya karşı olan, bu siyasi ve dinî azımsayışın ticarete dahi egemen olduğuna, Hıristiyan dünyasından gelen malların muhafazakâr çevreler tarafından mekruh görüldüğüne dikkat çekmiştir.

Karlofça Antlaşması'ndan sonra ise Osmanlı'nın Batı'ya karşı olan küçümseyici tavrı değişmeye başlar. İncik (2004: 1086) bu tavrı değişimindeki süreci şöyle açıklamıştır: “1683-1699 yılları arasındaki büyük yenilgi ve savaşlar Osmanlı'nın zihninde bir devrim gerçekleştirdi. Avrupa'yı her şeyiyle küçümseyen Osmanlı, Batı'nın üstünlüğü ile tanıştı. Böylece Batılılaşma için ilk psikolojik hazırlık, davranış ve zihinlerde yerini aldı. Avrupa kültürüne yönelik ilk davranış değişiklikleri de Osmanlı'nın yenilgisini belgeleyen Karlofça Antlaşmasından sonra gerçekleşti”. Batı'ya karşı olan bu düşünsel değişimi İsmet Özel (2007: 12) şu şekilde yorumlamıştır: “Türkler savaş meydanlarında hissettikleri mağlubiyet acısıyla tanışmaya kadar Avrupa'da gördüklerini hiç beğenmediler. Askerî mağlubiyet acısı onları Batı'da beğenilecek bir şeyler bulmaya zorladı. Bu zorlama sonucunda Avrupa'da kemalere eren ne varsa onu edeplerine kısa zamanda dahil etmekten fütur eylemediler”.

İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, gerilemenin ardındanki nedeni arama yoluna gidildiği görülür. Ulaşılan sonuçta saptanan sorun, devlet yönetiminin bozulmasına bağlı olarak Batı'nın askerî üstünlüğü karşısında Osmanlı'nın askerî ve teknik yetersizliği

şeklinde ortaya konulur (Mardin 1991: 12). Şerif Mardin (1991: 12), devletin beka sorununa ilişkin bu tür arayış ve çıkarımların, Osmanlı sivil bürokrasisinde (kalemiye) şekillenmeye başladığını belirtir. Bu sebeptir ki daha onsekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde, Batı'daki teknik yeniliklerin Osmanlı'ya nasıl getirileceği, önemli bir devlet sorunu haline gelmiştir (Mardin 1991: 12).

Pasarofça Antlaşması'ndan (1718) Patrona Halil Ayaklanması'na (1730) kadar süren Lale Devri'nde (1718-1730), toprak kaybı ve gerilemeye engel olmak adına, uluslararası ilişkilerde barış yanlısı bir politika izlenmiştir. Bu dönem Osmanlı'nın Batı toplumuna karşı en yakın ve ilgili olduğu dönemdir. En başta da Fransız toplumu ve kültürü, Osmanlı'nın başatmaya çalıştığı sorunlara yeni ilham kaynağı olarak karşımıza çıkmıştır (Berkes 1998: 26). Bu sebeple Osmanlı hükümeti, 1720'de Yirmisekiz Mehmed Çelebi'yi XIV. Louis'ye elçi olarak göndermiştir. Diplomatik görevi Fransa ile karşılıklı diyalogların artırılması olan Mehmed Çelebi'den, Fransa'daki fabrikaları, sarayları ve okulları ziyaret edip gerekli gözlemlerde bulunup, Osmanlı'da uygulanabilecek olanlar hakkında rapor hazırlaması istenmiştir (Berkes 1998: 34).

Osmanlı'da, Batı'nın modern askerî yöntemlerini tanıtmak adına ilk olarak 1734'te "Hendesehane" isimli mühendislik okulu kurulmuştur. Okuldaki eğitimin Batılı anlamda olabilmesi için de Batı'da kullanılan bilim eserlerinin bir kısmı Türkçe'ye çevrilmiştir (Lewis 1984: 49). Modern matematiğin de Osmanlı'ya bu dönemde, askerî kanalla girdiği öne sürülmektedir (Berkes 1998: 48-49). Askerî reformlar III. Mustafa (1757-1773) döneminde Baron de Tott'un tahkimleri ile devam eder. III. Selim (1789-1807) döneminde Nizam-ı Cedid programıyla askerî reformlar devam etmiştir. Bu dönemde Nizam-ı Cedid programıyla oluşturulan yeni ordu ve ortaya çıkan yeni askerî profil, Avrupa dillerini anlayabilecek ve tercüme edebilecek kültür seviyesine sahiptir. Bunlara ek olarak III. Selim, imparatorluğun çağdaş diplomasi çevreleri arasında aktif şekilde yer alabilmesi için Avrupa'daki elçilikleri kalıcı hale getirmiştir. Bu sayede Batı ile doğrudan diplomasiye geçilmiş, Batı'daki gelişmelerin Osmanlı topraklarına daha hızlı ulaşması sağlanmıştır.

II. Mahmud (1785-1839) tahtta çıktıktan sonra reform hareketini devam ettirmiştir. Niyazi Berkes (1998: 95), II. Mahmud dönemi reformlarının en önemli özelliğinin, laik ilkelere dayalı tek tip Osmanlı kimliği yaratmaya yönelik olduğunu ileri sürmektedir. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden ölümüne kadar olan süreçte köklü reformlarla Osmanlı'nın kaderini etkileyen II. Mahmud yeni bir toplum anlayışının fitilini ateşlemiştir (Berkes 1998: 95). 1834'te Tanzimat ile özdeşleşmiş yeni bir hükümet idaresinin temellerini kuran II. Mahmut, Avrupa diplomasisindeki hükümet merkezi yapısıyla benzeşen "Babialı" adıyla anılacak sistemi yaratmıştır (Lewis 1984: 96-97). II. Mahmud, reform ve ilerlemenin devinimli bir süreci temsil ettiğinin farkındadır. Bu sebeple, imparatorluğun ilerlemesini sağlayacak donanımlı bir neslin yetişmesi için eğitim üzerinde köklü reformlar yapar. Bu amaçla ilk olarak imparatorluğun hekim ihtiyacını karşılamak için 1827'de Mekteb-i Tıbbiye'yi kurmuştur. Mekteb-i Tıbbiye, Batı seviyesine ulaşamadığı için eğitim programı ve akademik yapısı birçok kez yeniden düzenlenmiştir. En dikkat çekici düzenleme Galatasaray'a nakledildiği zaman gerçekleştirilmiştir (Lewis 1984: 85).

Mekteb-i Tıbbiye'nin yeniden yapılandırılması Avusturya'daki "Josephinum" model alınarak gerçekleştirilir (Chahrour 2007: 690). Modern bir tıp okulu için, Osmanlı'nın Avusturya'ya yaptığı diplomatik temaslar neticesinde Matternich, özel doktoru Friedrich Jager'i konuyla ilgili görevlendirmiştir. Neticede Dr. Jager, iki öğrencisini (Carl Ambros Bernard ve Jacob Neuner) Mekteb-i Tıbbiye'nin yeniden yapılandırılması amacıyla Osmanlı'ya göndermiştir (Chahrour 2007: 692). Bundan sonra başta Carl Ambros Bernard olmak üzere Sigismund Spitzer ve Lorenz Rigler, Osmanlı'daki tıp reformunun baş kahramanları haline gelmişlerdir. Mekteb-i Tıbbiye'deki yeni kadrolaşma, imparatorlukta bazı ilkleri de yaşatmıştır. 1843'te Alman kökenli hocaların gayretleri neticesinde, diseksiyon<sup>1</sup> dersi okul müfredatına girmiş; dersin sorumluluğu da Dr. Spitzer'e verilmiştir (Chahrour 2007: 693). Dr. Spitzer'in diseksiyon çalışmalarını Osmanlı'ya sokması, Avusturyalı diplomat Victor Weiß von Starkenfels tarafından övgüyle söz edilmiştir (Chahrour 2007: 693). Okulun müfredatı da genel manada "Josephinum" örnek alınarak

<sup>1</sup> Diseksiyon: Makroskopik görünüşüne yapısına ve orantılarına göre incelemek için değişik organları metodik olarak ayırma işlemi. Bkz. *Tıp Terimleri Sözlüğü* / Dökmeci 2011: 168.



oluşturulmuştur. Beş yıllık bir tıp eğitimi planlanmış, dönemin tıp literatürüne hâkim olan Fransızca eğitim dili olarak seçilmiştir (Chahrour 2007: 696). Bu sayede dünyadaki bilimsel gelişme ve yayınlar yakından takip edilebilmiştir. Zira okulun mezunlarının Viyana Tıp Fakültesinde göstermiş oldukları büyük başarı, Mekteb-i Tıbbiye'deki eğitimin, üst düzey seviyede olduğunu göstermektedir (Ülman 2006 :71).

En başta Mekteb-i Tıbbiye örneği, Osmanlı İmparatorluğu'nun ne pahasına olursa olsun Avrupa standartları olarak kabul edilen seviyeye ayak uydurma konusundaki istekliliğini sergilemiştir (Chahrour 2007: 700). Bununla beraber Osmanlı ile Avusturya arasındaki “medikal ilişki” çok daha fazla şeyi ifade etmektedir. Dr. Spitzer'e göre okuldan mezun olan hekimler, imparatorlukta reform sürecinde kilit rol oynayacak ve toplumu uygarlaştırma görevine atanacak kişilerdir (Mason 1860: 172). Spitzer, II. Mahmud'a sunduğu bir raporda, tıbbın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme sürecine hizmet ettiğini dile getirmiştir: “Tıp reformu sayesinde Osmanlı'nın kendini yenileme yeteneğinden şüphe duyanlar, Şark milletinin medenileşebileceğini, her türlü bilgiyi kazanıp geliştirebileceğini, hiçbir dinî ayırım yapılmadığını ve eşitlikçi şekilde hareket edildiğini görecektir” (Mason 1860: 192).

Başta Mekteb-i Tıbbiye gibi Batı tipi eğitim kurumlarında yetişen Osmanlı entelektüeli (münevveri), Batılılaşmanın bir sonucu olarak Osmanlı'nın sorunlarına, askerî değil yönetimsel ve toplumsal olmak üzere devletin iç dinamiklerini okuyarak eğilmiştir.

Mehmet Ali Kılıçbay (1985: 57) Osmanlı'nın modernleşme (Batılılaşma) süreci olarak anılan uzun dönemde ortaya çıkan entelektüel sınıfı şu şekilde tanımlamıştır: “Osmanlı entelektüelini üreten Batılılaşma hareketi, Batı entelektüelini üreten burjuvazi hareketi olan Aydınlanma'nın tersine, tamamen pratik nedenlerden kaynaklanmıştır. Osmanlı Batılılaşması kendiliğinden bir hareket değildir; askerî alanda Batı karşısında geri kaldığını görmeye başlayan merkez yönetiminin giriştiği ıslahat projesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır”. Birçok akademisyen tarafından işaret edildiği gibi, bir Osmanlı entelektüelini tamamen Batılı anlamda düşünmek yanlış olur. Kılıçbay (1985: 56),

Osmanlı'daki entelektüel kavramının içini dolduran kişiler için “münevver” tabirinin daha uygun olduğunu söyler ve Batılı entelektüel ile Osmanlı münevveri arasındaki farkları vurgular: “Aydınlanmanın bir ürünü olarak, Batılı entelektüel temelde Osmanlı muadilinden farklı olarak ‘aydınlanan’ bir insandır. Osmanlı’da Tanzimat döneminde ortaya çıkmaya başlayan tür ise ‘aydınlatandır’. Yani Batı bilimlerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendine yüklemiştir. Bu bağlamda Batılı entelektüel sürekli bir ‘öğrenci’, Osmanlı münevveri ise müfredat programı ve içeriği Batı’dan aktarılan sürekli bir ‘öğretmen’ konumundadır”. Mardin (1985: 47) ise “Osmanlı entelektüeli” kavramının ayırt edici niteliği konusunda “kritik söylem kültürü” adını verdiği niteliği ön plana çıkarır. İbrahim Şinasi (1826-1871) gibi figürlerin, bu niteliği özellikle gazetecilik aracılığıyla ortaya koyarak, sisteme dinamizm kazandırdığını söyler. II. Meşrutiyet döneminde ise Osmanlı entelektüeli halktan bir oranda şüphelenen, halkın da şüphelendiği bir kişidir (Mardin 1985: 52): “Entelektüel halk ayrışmasının nedeni en başta her kültürde halk katlarının ‘devrimci’ değil ‘muhafazakâr’ olmasında yatar”. Diğer taraftan Osmanlı entelektüeli Batıcı’dır ancak Batı’yı iyi bilmez: “Batı’nın aynasıdır ve halkının Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini üstlenir. Padişahı asla tartışmaz. Ancak sonraları bu durum değişir. Devlet eski şevkine kavuşmak bir yana, giderek yabancıların oyuncağı haline gelince saray ve Babıali’nin temsil ettiği geleneksel iktidarla Osmanlı entelektüeli arasına zıtlık girmiştir” (Kılıçbay 1985: 59).

Abdullah Cevdet, Osmanlı entelektüelinin gelişim sürecindeki birçok niteliğe sahip tipik bir Osmanlı entelektüelidir. Modernleşmenin bir ürünü olan Mekteb-i Tıbbiye’nin kazandırdığı modern Batı bilgisiyle donanmıştır. İşaret edildiği gibi “öğreten/aydınlatan” konumundadır. Tanzimatla gelen kritik söylem kültürüne sahiptir. Batı’dan yaptığı çeviriler ve yayınladığı *İçtihad* dergisindeki yazıları bunun en büyük göstergesidir. Bununla beraber Abdullah Cevdet, ilk dönemlerinde muhafazakâr bir tutum içerisinde padişahın yanında yer almıştır. Ancak Batıyı içselleştirme sürecinin doyum noktasına ulaşmasıyla, başta padişah olmak üzere geleneksel toplum düzenine karşı, modern Batı düzenini savunan aşırı Batıcı bir entelektüel haline gelmiştir.

Abdullah Cevdet, Batılılaşma sürecindeki modern eğitim kurumlarından biri olan Mekteb-i Tıbbiye'den mezun olmuştur. İlk dönemlerinde, dindar bir aileden gelmenin etkisiyle muhafazakâr ve padişah yanlısı profile sahip olan Abdullah Cevdet, Mekteb-i Tıbbiye'deki eğitimi boyunca tümünden fikirsel bir değişim yaşamıştır.

Başta Osmanlı yönetimi, halkın gelenekleri ve dine karşı radikal eleştirileri olan Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet döneminin Batıcı entelektüellerinin en başında gelmektedir. Abdullah Cevdet, Osmanlı'nın modernleşme sürecini Batıcılık perspektifinden yorumlarken dönemin bilim kavramını şekillendiren Batı ideolojilerinin propagandasını yapmıştır. Başta materyalizm ve Darwinizm gibi çeşitli Batı ideolojilerini bir ilerleme aracı olarak, modernleşme ve medenileşme kavramları üzerinden Osmanlı'ya aktarmıştır. Bu aktarımı yaparken de savunduğu argümanlarını bilimsel araştırma sonuçları ve ideolojik Batı felsefesiyle desteklemiştir. Nihayetinde Abdullah Cevdet'in düşüncesinde ilerlemenin temel şartı bu felsefi düşüncelerin toplumda benimsenmesinden geçmektedir.

Abdullah Cevdet üzerine yapılan bu çalışma, Abdullah Cevdet'in II. Meşrutiyet'ten Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına uzanan Türk modernleşme sürecindeki katkısı ortaya koymak bakımından önemlidir. Buna ek olarak bu çalışma ideoloji, bilim ve modernleşme kavramlarının Osmanlı toplumundaki algılanışı ve etkisini Osmanlı entelektüeli üzerinden göstermesi bakımından da bir tür sosyolojik tarih araştırmasıdır. Diğer taraftan neredeyse iki yüz elli yıl gibi kısaltılmış bir hesapta aşırı kurgulamalardan ve genellemelerden kaçınmak imkânsız hale gelmektedir. Buna rağmen Abdullah Cevdet ve görüşleri çalışmanın odağında tutularak tezin argümanı korunmaya çalışılacaktır.

Abdullah Cevdet hakkında bugüne kadar yapılan araştırmalar, Abdullah Cevdet'in din, felsefe ve azınlık haklarına bağlı olarak ırkçılık görüşleri üzerine yapılmıştır. Bu araştırmaların çoğu Abdullah Cevdet'in düşüncelerini, dönemin siyasi atmosferi içerisinde ele almıştır. Yapılan bu çalışmada ise Abdullah Cevdet'in görüşleri dönemin modernleşme süreci dahilinde eğitim reformları, modern bilim düşüncesi ve ondokuzuncu yüzyılın çeşitli ideolojileri çerçevesinde alınarak, biyografik sosyal tarih araştırması yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışma boyunca konu için kullanılmış olan başlıca ana kaynak, Abdullah Cevdet'in 1904-1932 yılları arasında çıkardığı *İctihad* dergisidir. Abdullah Cevdet'in modernleşme görüşleri en başta bu dergideki makaleleri etrafında şekillendirilmiştir. Dergide bugüne kadar Abdullah Cevdet dışında Kılıçzade Hakkı, Celal Nuri ve Ubeydullah Efgani gibi birçok Batıcılık taraftarı ismin çeşitli konulardaki yazıları yer almıştır. Çalışmanın en önemli ikinci ana kaynağını Abdullah Cevdet'in kendisine ait bilimsel ve felsefi kitapları ile Batılı bilimadamlarından ve düşünürlerinden yaptığı çeviri eserler oluşturmaktadır. Çalışmada bunlar arasından en fazla yararlanılan eserler şu şekildedir: *Dimağ: Dimağ ile Ruh Arasındaki Münasebat-ı Fennîyeyi Tedkik* (1308/1891), *Dimağ ve Melekat-ı Akliyenin Fizyolociya ve Hıfzısıhhası* (1333/1914), *Fenn-i Ruh: Dimağ ve Ruh Tefekkür Vicdan Dimağ ve Tefekkür* (1911), *Fizyolociya-i Tefekkür: Mehazımın Esası Kraft und Stoff* (1308/1890), *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sihhat-ı Dimağ ve Melekat-ı Akliye* (1312/1894), *İlm-i Ruh-ı İctimai* (1924), *Tarih-i İslamiyyet* (1908-1909), *Ruhü'l Akvam* (1913).

Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümü, Batılı modern eğitim kurumlarının ve toplumda yeni yeni karşılık bulmaya çalışan modern bilim düşüncesi üzerindeki ideolojilerin genel hatlarını ve bu ideolojilerin Osmanlı'daki yansımalarını kapsayacaktır. Bu bölüm diğer bölümlerin arkaplanını oluşturacaktır.

İkinci bölümde Abdullah Cevdet'in hayatı, ideolojisi ve yazın faaliyetleri, onun üzerinde önemli etkileri olan Batılı filozofların ideolojileri bağlamında ortaya konulacaktır. Ayrıca Abdullah Cevdet'in siyasi figür olarak ortaya çıkışı ve İttihad Terakki içindeki yeri kısaca incelenecektir.

Son bölüm, Abdullah Cevdet'in Türk toplumu için sunduğu modernleşme görüşleri üzerine odaklanacaktır. Osmanlı'nın dağılma döneminde çeşitli eleştirilere maruz kalmış, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde ise inkılaplara büyük etkisi olan görüşleri, devlet yönetimi, eğitim, kadın ve aile, toplumun yetiştirilmesi ve din gibi konu başlıklarına ayrılarak incelenecektir.

# I. BÖLÜM

## 1. GEÇ OSMANLI TOPLUMUNDA BİLİM DÜŞÜNCESİ

Modern anlamda bilim düşüncesinin imparatorluk topraklarında ortaya çıkışı Batı'da olduğunun aksine bir Aydınlanma Çağı ile değil, dönemin şartlarının zaruri devlet ihtiyaçlarına dönüştüğü ve bu ihtiyaçları gidermek adına gerçekleştirilmeye çalışılan ondokuzuncu yüzyıl Batılılaşma ve reformlar dönemine denk gelmektedir.

Osmanlı'nın uğradığı yenilgiler ve toprak kayıpları, toplumsal algıdaki eski güç ve ihtişamın niteliğini olumsuz manada değiştirmişti. Açık bir şekilde Batı, ondokuzuncu yüzyılda, başta teknik manada olmak üzere Osmanlı'yı geride bırakmıştı. Bürokratik tabaka, imparatorluğun düştüğü bu olumsuz durumun giderilebilmesi için Batı'daki fen ve tekniğin Osmanlı'ya getirilmesini elzem olarak görüyordu (Hanioglu 1985: 347). Başlarda bu basit teknoloji transferine bile Batı figürüne tümenden karşı olan muhalif kesimden itirazlar gelmişti. Lakin zamanla teknolojinin rahatlığı ve kolaylığı en muhalif çevreleri bile bu transferi arzular hale getirmeye yetmiştir (Hanioglu 1985: 347-348).

İnalçık (2004: 1049) Batı'ya karşı değişmeye başlayan algının bir sonucu olarak farklı kültür unsurlarının transferi konusunda Osmanlı pragmatizmine vurgu yaparak, bu unsurların iki kategoride değerlendirildiğini iddia eder: dinî temelli ve tarafsız. Tarafsız kategori teknik, askerî ve pozitif bilimleri içine alan din tartışmalarına yol açmayacak, reforme edilmesi gereken öncelikli alanları içermekteydi. Bilginin transferi notkasında ise, Osmanlı'nın iki yöntem izlediği görülmektedir. Birincisi Avrupa'ya öğrenci göndererek orada yetişenlerin edindikleri bilgi ve birikimi, bir öğretmen sıfatıyla Osmanlı'ya taşımalarıydı (Erdoğan 2013: 8). Bu yöntemin kalıcı olarak bir başarı sağladığı tam olarak söylenemez. Zira eğitim için

gönderilen öğrencilerin farklı kültüre adaptasyon sorunları yaşamaları, dil-din farklılıkları, genç yaşta olmalarının verdiği toylukla milli ve dinî duyguları henüz tam taşıyamamaları gibi sebepler ve yüksek maliyet, bu yöntemin zayıf taraflarını teşkil ediyordu. İkinci yöntem ise Batı eğitimini Osmanlı'da verebilen eğitim kurumları açarak Batı'nın bilgi birikimini yabancı öğretmenler aracılığıyla Osmanlı talebelerine aktarmaktı. Bu amaca hizmet eden başta gerek Tıbbiye gerek Mekteb-i Harbiye ve mühendishaneler modern anlamda eğitimin temel kazanım noktaları olmaları sebebiyle, II. Mahmud'un övgüsünü kazanan Batılı eğitim kurumları haline gelmişlerdi (İhsanoğlu 2007: 225). Ancak Osmanlı'nın Batı bilgisini takip etme amacıyla izlediği bu ikinci yöntemin de tam olarak işlerlik kazanmadığının altını Ekmeleddin İhsanoğlu (2007: 226) şu şekilde çiziyor: “Bütün iyi niyetli çalışmalara rağmen, istenilen seviyede bir eğitim elde edilemediğinden devamlı ıslahat yapma yoluna gidildiği görülmektedir. Bu da yeni müesseselerin sağlam temeller üzerine kurulmadığı, Avrupa ile aradaki farkı hızlı şekilde kapatma arzusu ile yanıp tutuşan Osmanlı yöneticilerinin bu yolda yaptıkları tasarrufların tabiatını göstermektedir... Gereken maddi, teknik ve fikri desteğin verilmemesi yanında, bu yeni müesseselere uygun talebe hazırlayacak alt müesseselerin bulunmaması da başarının sınırlı olmasına sebep olan başlıca faktörlerden bazılarıdır”.

Tanzimat ve sonrasında, transferi gerçekleştirilmeye çalışılan modern bilim düşüncesini, eldeki geleneksel bilim ve kavramlarla karşılama yoluna gidildiği görülür. İsmail Kara (2016: 122) neden böyle bir yönetime başvurulduğunu şu şekilde açıklıyor: “Dönemin metinlerine bakıldığında ıslahat taraftarları ve Osmanlı aydınlarının, halk arasında ve bazı çevrelerde nispeten haklı olarak giderek yaygınlaşan “ilim fesad-ı itikadı münticidir (modern bilim itikadı ifsada yol açar)”, “marifet izaf-ı din eder (modern bilim dini zayıflatır)” gibi kanaatlerin yerleşmesinden, etkili olmasından ziyadesiyle tedirgin oldukları ve bu sebeple modern bilimleri dinî/geleneksel ilimler sembolizmi ve şemsiyesi altında sunmaya özel itina gösterdikleri görülecektir.” Konuyla ilgili 1863'te Dârülfünun'da yaşanan hadise önem teşkil eder. Herkese açık bir konferansı dinlemekte olan sadrazam Fuat Paşa dersin sonunda şu ifadelerde bulunmuştur: “Burada tedris ve talim olunan fenne hikmet-i tabiiye (fizik) deniyor ise de hakikatte hikmet-i ilahiyedir zira bizim acimizin bilebileceği mertebede marifet-i ilahiyeyi gösterir” (Kara 2016: 122). Buradaki örnekte, modern fiziğin

ilahi kaynağa dayandırılarak ilahi hikmetleri anlama noktasında bir araç olarak görülüyor olması, dönemin bilim anlayışının “aşkıncı” bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir (Hanioğlu 1985a: 21). Bilimsel arayış ve ilerleme içerisinde kavramsal anlamların tam oturmadığı ve kavramsal sınırlarının kesinleşmediği de görülmektedir. Aynur Erdoğan’ın özellikle Avrupa’ya gönderilen öğrencilerin tahsil alanları için kullanılan kavramlar noktasında ortaya koyduğu vesika okumaları bu mesele için aydınlatıcı bir kaynaktır. Erdoğan (2013: 10-11), öğrencilerin branş tahsilleri için genel manada “fünun” kelimesinin kullanıldığını öne sürmekle beraber taş baskılama, yapı mühendislikleri, gemicilik ve kimyevi uygulama işleriyle ilgili (barut imali ve demir eritme) bazı alanlar için “fen” teriminin; ziraat, mekanik ve kimya için “ilim”; tıp için hem “ilim” hem “fen” terimlerinin kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber fen ve çoğulu ulum kelimesi “science”, “art” ve “technique” karşılığında, özel olarak da müsbet/tecrübi ve teknik/ameli bilimlerde uygulamalı sanatlar, zanaatlar manasında kullanılmıştır: fenn-i baytari, fenn-i cerrahi, fenn-i fotoğrafya, fenn-i kıyafet, fenn-i idare gibi (Kara 2016: 133).

Diğer taraftan geç dönem Osmanlı tarihinde eğitim kurumu olarak önemli bir yeri olan Dârülfünun’un diğer İslam toplumlarında kullanılan Dârülulum’u kullanmaması önemli bir ayrıntıdır (Kara 2016: 133). Bu noktada dikkate değer şey, Dârülfünun’un bir medreseden ayrı olarak yeni tip Batı kaynaklı bilim eğitiminin yapılacağı bir müessese olacağına düşünülmesi olmasında yatar (İhsanoğlu 1990, Aktaran Kara 2016: 133).

### 1.1. Bilim Düşüncesi ve Osmanlı Entelektüelleri

Osmanlı’daki Batı bilimi ve geleneğin köklülüğünü ihtiyaç neticesinde birleştirip sorgulayan devlet erkani dışındaki kesim Osmanlı entelektüelleridir. Ancak başlarda Batı ile ilk kez karşılaşan entelektüeller üst ve aşağı kültür ayırımına gitmekten kendilerini alıkoymamışlardır. Burada aşağı kültür kavramına geleneksel kültürün oturtulması, toplumsal değişimde bir dönüm noktası olup bir zihniyet farklılaşmasını karşımıza çıkarmaktadır (Hanioğlu 1985: 346-347). Entelektüel kesim bu çerçevede, Batı’nın

üstünlüğünün arkasında yatan fikirlerin bilim ve teknikte yattığının farkına varmışlardır (Hanioğlu 1985a: 16-17). Saffet Paşa, Sadık Rıfat Paşa ve Münif Paşa gibi Osmanlı aydınlarının yazılarında bu durum açıkça görülebilir. Özellikle devlet adamı olmasının yanı sıra, bir eğitimci olan Münif Paşa'nın (1830-1910), bilimin toplumsal ilerlemedeki görevini vurgulayıcı çalışmaları bu bağlamda önemlidir. Münif Paşa, Osmanlı'nın ilk popüler bilim dergisi *Mecmua-i Fünun*'u çıkarmasının yanı sıra, kurucusu olduğu Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'deki çalışmalarıyla Batı bilgi ve birikiminin ülke gençliğine aktarılmasında son derece önemli bir görevi yerine getirmiştir (Hanioğlu 1985; Schaebler 2004; Doğan 2006; Özgül 2014).

Modern bilimin Osmanlı'daki ilk entelektüel nesil tarafından algılanışı bir tür problematik düşüncüyü karşımıza çıkarır. Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünun* dergisinde yayınladığı "Mukayese-i ilm ü cehl" isimli makalesinde güneş ve ay tutulmasının bilimsel olarak açıklanmasının yanı sıra, buna benzer olayları ilahi bir ayet gibi görerek ortaya koyması, "ilim zulm u itisafın ve itikad-ı bâtilanın hasm-ı canıdır" ifadeleri ile problemin ne denli karışık olduğunu gözler önüne serer (Kara 2016: 123-124). Problemin önemli noktası "ilim" ve "fünun" kavramlarının farkını ortaya koymak noktasında devam eden tartışmalar süresince toplumda fikri bir bölünmenin başlamış olmasıdır. Şemseddin Sami (1850-1904) konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirir: "Bugünkü günde ulum ve fünuna aşına olan adam ilm ve fenden başka bir şeye minnet etmez. Bugünkü fünun bir dereceye gelmiştir ki artık el ile tutulması muhal bir hayalden bir gölgeden bir vehmden ibaret kalmayıp gözle görülür, el ile tutulur, çiçeğin kokusu, semeresinin lezzeti duyulur maddi ve zahir şeyler hükmüne geçmişlerdir" (Şemseddin Sami 1299, Aktaran Hanioğlu 1985a: 19).

Batı düşüncesine karşı bu denli yoğun rağbet, entelektüel çevrenin, şehirli bürokratların ve üst tabakaların aşırı Batılılaşmasını körüklemekle birlikte, ortaya çıkan snop (züppe) aydın tipinin edebi türlere konu olacak kadar yaygınlaşmasına da sebep olur.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Genellikle Osmanlı aydını geleneklerin ve alışkanlıkların yarattığı değer ölçüleri ile Batı'dan gelen yeni bir dünya görüşü ve değerler sistemi arasında yer alan bocalamış, sürekli bir ikilik içinde yaşamıştır. Yeni Türk edebiyatının daha ilk ürünlerinde görülmeye başlayan alafanga ve alaturka iki zıt tip, Batılı değerlerin yarattığı değişik etkilerden doğmuştur. Bkz. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı* / Kavcar 1985: 22-25.



O kadar ki Şükrü Hanioğlu'na göre (1985a: 21) bu kesimin inandığı ve olmaya çalıştığı, giyimini ve kuşamını dahi taklit ettiği Osmanlı entelektüel profilinin, Avrupa'dan ve onun üstünlüğünden anladığı şey üç kelime ile özetlenebilir hale gelmiştir: ulum, fûnun ve terakki.

Bu düşünsel değişim sürecinde klasik dönemdeki sorunlara din temelli bakış açısı ve çözüm önerileri, geç dönem Osmanlı toplumunda yavaş yavaş terkedilmeye başlanırken, bilim odaklı çözümlerin izlendiği bir yola girilmiştir. Bu dönemde Batı biliminin aşırı pozitivist ve materyalist olduğunu da belirtmemiz gerekir. Özellikle entelektüel kesimin Batı biliminin düşünsel etkisiyle, toplumun sorunlarının çözümlenmesinde aşırı maddeci ilkeye bağlı kalarak hareket ettiği görülmektedir. Örneğin toplumu ve geçmişi anlamlandırmak ve açıklamak için tarihten yararlanmak yerine, maddeci bir inceleme yapısı olan jeoloji, tarihe nazaran daha rasyonel ve bilimsel olarak görülmüştür (Hanioğlu 1985a: 21).

Bilimin toplumda özellikle de düşünce çevreleri arasında kazandığı anlam, bahsi geçen dergi ve şahısların da etkisiyle daha da derinleşmiştir. Başlarda modern bilim, din kavramı içerisinde ilahi bir vücut ile topluma takdim edilirken sonraları bilim ve din konularının ayrışması yaşanmaya başlamış, konulara iki taraftan farklı yorumlar yapılarak bu ayrışmanın derin çizgisi ortaya çıkarılmıştır. Bu noktada gelişen düşünce, ahlakî ve dinî yorumlar dışındaki açıklamaların, üstünlük sıfatıyla açıkça yazılmaya başlanmasıdır: “İşte daha bunlara mümasil halat bi hadd ü hesaptır. Nev-i beşer nice zamanlar bu makule mehalik ve muhatarata mazhar olduktan sonra meyl-i tabiat gibi bir rehber-i gayr-i sadıktan yüz çevirip tecarüb ve tahkikatın teslimatına tabiyet ettiler. Ve bu yolda iptida keşf olunan usul bir derece tahsil olunup bunu kuvve-i kudsiyeye isnad ile irae ve talim edenleri mertebe-i uluhiyete esad ettiler. Bu tarik ve zülam-ı sevk-i tabiiye nur-i tecarübe tebdil ve bu dahi mebde-i fenn-i tıb itibar olunarak terakki ve ıslahı hakiki zuhura gelmiştir” (Mehmed Emin Fehmi 1289, Aktaran Hanioğlu 1985a: 23-24).

Bilimsel materyalizmin Osmanlı'ya girişi de bu döneme denk gelmekle beraber Beşir Fuad'ın, 1886'da yayınladığı *Beşer* adlı eserin bu duruma etkisi azımsanamaz (Akgül 1988:

200-205). Bununla beraber bilim dergilerinin yazarları arasında devlet adamlarının da olması ve bilim amacıyla yapılan faaliyetlerin modernleşme ve ilerleme aracı olarak görülmesi sebebiyle bu tür işlerliklere engelleme getirilmemiştir. Bu sayede bilimsel materyalizm Osmanlı entelektüelleri arasında hızlı bir yayılma göstermiştir (Hanioğlu 1985: 24).

Bu bağlamda bu düşünsel döneme, materyalizm dışında farklı toplumsal kesimleri karşı karşıya getiren iki felsefi kuramın damga vurduğunu ve Osmanlı'daki bilim düşüncesini etkilediğini belirtmemiz gerekir (Hanioğlu 1985: 347). Bu düşüncelerden ilki, Charles Darwin'in (1809-1882) "doğal seçim" yasasını açıkladığı, 1859'da basımı yapılan *Origin of Species* (Türlerin Kökeni) isimli kitabında savunduğu evrim teorisidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda da etki göstermiş olan bu teori, aydınlar tarafından toplumu açıklamak için kullanılmıştır. Darwin'in evrim kuramıyla paralel olarak Sosyal Darwinizm<sup>3</sup> çoğu Osmanlı aydını üzerinde etkili olmuşsa da toplumsal ölçekte uygulanamamış olmakla birlikte, bu düşünce, aydınların, tıpkı doğadaki gibi toplumsal yaşantıda da bir elemenin olacağı fikrine inanmalarını sağlamıştır. Bu durumun, var olan elitist düşüncenin derinleşmesinde etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hanioğlu da bu düşüncüyü destekler şekilde (1985: 347), Osmanlı'daki elitist düşünce köklerinin burada aranılması gerektiğini ile sürer. Osmanlı'da etkili olan diğer düşünce Fransız sosyolog Auguste Comte'un "insanlık dini" olarak tanımladığı pozitivisttir. Ancak şu var ki Osmanlı'da ismi pozitivistle anılan Ahmed Rıza, Beşir Fuad gibi isimlerin eserlerinde işlediği pozitivist Auguste Comte'un pozitivist görüşünden ziyade "gözlemlenebilir" ve "maddi olana önem verme" anlamında kullanıldığını göz ardı etmemek gerekir (Mardin 2008: 58-59). Bu da pozitivist düşünceyle ilgilenen Osmanlı aydınları arasında materyalist düşüncenin de sempati kazanmış olabileceğini gösterir.

---

<sup>3</sup> İngiliz biyolog ve antropolog Herbert Spencer (1820-1903), Sosyal Darwinizm fikrini sistemleştiren kişidir. Sosyal Darwinizm, doğal seçim teorisinin sosyal, politik ve ekonomik meselelere uygulanmasını açıklar. En basit haliyle, Sosyal Darwinizm, insan meseleleri de dahil olmak üzere "güçlü bir hayatta kalma" mantığını izler. Bu teori, beyaz Avrupa ırkının diğer ırklardan üstün olduğu fikrini desteklemek için kullanıldı ve bu nedenle, Avrupa'nın diğer ırkların üzerinde egemenlik kurma fikrini de meşrulaştırıyordu. Bkz. *Social Darwinism, Scientific Racism and Metaphysics of Race* / Dennis 1995: 243-244.

Osmanlı İmparatorluğu için ondokuzuncu yüzyıl Batılılaşma çağıdır. Tanzimat'ın ilanından sonra bazı Osmanlı entelektüellerinin bilimsel görüşlerinin, Batı'nın bilim düşüncesini etkisi altına almış olan pozitivizm, Darwinizm ve materyalizm gibi Batı ideolojilerinden etkilendiği açıktır. Batılılaşmanın askerî reformlar ve eğitim üzerindeki büyük etkisi göz önüne alındığında, tıp ve askerî okulların bu tip Batı felsefi düşüncelerinin etkisi altında kaldığı ve Osmanlı entelektüel profilinin şekillenmeye başladığı önemli kurumlar haline geldiği söylenebilir. Bilimin ve bilimsel düşüncenin devletin desteği ve izniyle belirli kurumlar aracılığıyla yaygınlık kazandırılmaya çalışılması, dönemin Batı bilimi üzerinde etkisi olan bazı ideolojilerin Osmanlı aydın tipinin oluşmasında önemli bir parça haline gelmiştir.

## 1.2. Bilim Üzerinde Etkili Olan Kuramlar

Ondokuzuncu yüzyıl entelektüel tarihini panoramik olarak incelediğimizde, bu yüzyılın ürettiği baş döndürücü ideolojilerin ve çeşitli kuramların yoğunluğunu açıkça görebiliriz: Liberalizm, muhafazakarlık, pozitivizm, idealizm, sosyalizm, materyalizm, anarşizm, komünizm ve Darwinizm gibi. Bunlar arasında özellikle pozitivizm, materyalizm ve Darwinizm'in, ondokuzuncu yüzyılda, Batı'daki bilim çalışmaları üzerindeki etkisi olmuştur. Batı'daki bilim kavramını şekillendiren bu ideolojik etkinin, aynı yüzyıl içinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bilim anlayışının şekillenmesinde de önemli bir rolü vardır. Bu üç ideolojik akım, başta Tıbbiye öğrencileri aracılığıyla Osmanlı entelektüelleri arasında hızla yayılmakla beraber, terakki kavramı peşinde koşan aydın yönetici figürünü de şekillendirmiştir (Hanioglu 1985a: 55).

Hanioglu (1985a: 51) bilim aracılığıyla bir milletin kurtuluşunun nasıl mümkün olabileceği gibi bir problemi, Osmanlı'da bilim düşüncesini şekillendiren entelektüel çevrenin iki şekilde ele aldığını iddia ediyor: "Birincisi, kendilerine uygun düşen bir fikir sistemi (ideoloji veya felsefi bir kuram) ile toplumu açıklamaya çalışmalarıdır". Bu da özellikle materyalizmin maddeciliğini, evrim kuramının somut iddialarını ve pozitivizmin

epistemolojik açıklamalarını daha cazip hale getirmiştir. İkinci noktası ise her alana nüfuz etme yeteğinin olduğu varsayılan bilimin, yönetim konusunda da devreye girmesi gerektiğine dair inançtı (Hanioğlu 1985a: 54).

Diğer taraftan Osmanlı entelektüelinin temel problemiği haline gelen devleti kurtarmanın bilim dairesinde gerçekleşeceği düşüncesi öyle güçlü bir inanç haline gelmiştir ki, bilim sınırları içerisinde başta çeviriler aracılığıyla pozitivist, natüralist, Darwinist ve materyalist fikir akımlarının Tanzimat ve Meşrutiyet aydınlarının zihinlerine yerleşmeye başladığı bir gerçektir (Bolay 2015: 1410). Bu bağlamda başta Dr. Abdullah Cevdet Bey olmak üzere bilim kavramına şekil veren aydın profilini daha iyi analiz edebilmek için, dönemin bilimini etkileyen kuramların iyi anlaşılması gerekir.

### 1.2.1. Pozitivizm

Rönesans zihniyetinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve onyedinci ve ondokuzuncu yüzyıllar arasında Batı'yı tesiri altına alan Aydınlanma Çağı, tanrısal kaynaklardan kopuşu ve ilahi kaynakların toplum üzerindeki etkisinin kırılmasını ifade etmekle beraber geçmiş ile modern düşüncenin bir sınırı olan çağı tanımlar. Dönemin bilim adamları, Rönesans'tan miras aldıkları insan hayatının düşünsel bağlamına ilişkin fikirleri daha ileri bir safhaya taşıyarak maddi dünya ile sınırlandırma yoluna giderek nesneyi ve olguları deneysel bir düzlemde tahlil etmişlerdir (Özlem 2008: 63).

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl bilimsel devrimin ortaya çıktığı dönemdir. Bilimsel devrim ifadesiyle anlatılmak istenilen gelişme, Orta ve Batı Avrupa'da gerçekleştirilen bilimsel atılımların toplamını ifade etmektedir. Copernicus'un (1473-1543) *De revolutionibus orbium coelestium* (Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine) adlı ünlü yapıtını yayınlaması (1543); Vesalius'un (1514-1564) anatomi ile ilgili *De humani corporis fabrica* (İnsan Bedeninin Dokusu Üzerine) isimli resimli kitabı yayınlaması (1543); Kepler'in (1571-1630), gezegenlerin hareketlerini uzay ve zamanda betimleyen matematiksel yasaları ortaya

koyması (1609-1618); Galilei'nin (1564-1642), *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche Intorno a Due Nuove Scienze* (İki Yeni Bilim Üzerine) adlı yapıtı yayınlaması (1638), bilimsel atılımın ön adımlarını oluşturmuştur (Erbay 2009: 3-4). Bunlara ek olarak Bacon'ın (1561-1626), *Novum Organum: Aphorismi De Interpretatione Naturae et Regno Hominis* isimli eseri, dönemin bilgi felsefesinin temel niteliğini ortaya koyarak, bilginin ancak deney ve gözlem ile tümevarım yöntemini kullanarak ortaya konulabileceğini öne sürmesi bakımından önemlidir (Erbay 2009: 4). Aydınlanma Çağı öncesinde bilginin tanrısal kaynaklı olduğu düşüncesi hakimken Aydınlanma Çağı ile beraber bilgi sorunu teoloji veya etikten ayrı bir şekilde ele alınmış ve yeni bir felsefi disiplinin temellerini atılmıştır. Bu noktadan hareketle bu dönem içinde, epistemolojiye göre bilgi, olması gerekene yani ideale değil, olana yani nesnel ve pozitif niteliklere daha yakındır.<sup>4</sup> Bu dönemde epistemolojiyi besleyen kaynak doğa bilimleriydi. Doğa bilimleri olgular arasında süreklilik ve tekrar gösteren ilişkileri ampirik yöntemlerle belirleyip buradan doğal yasalara ulaşmaktaydı (Özlem 2008: 137). Bilgi denen şey, zihin ile duyu verilerinin, yani rasyonel öğeler ile ampirik öğelerin karışımından meydana gelmekteydi (Özlem 2008: 137-138). Bu bağlamda bilim kavramının içini dolduran, temellendirmesini epistemolojiye dayandıran doğa bilimlerinin ortaya koyduğu doğrulardı.

Onsekizinci yüzyıl Aydınlanma Çağı'nın damgasını vurduğu dönem olmuştur. İngiltere'deki Jeremy Bentham (1748-1832) ve Fransa'daki Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi zamanın düşünürleri, Newton'un (1642-1727) deneysel biliminden ve Descartes'ın mantık ve matematik argümanlarından etkilenerek yeni fikirler ortaya atmışlardı. Aydınlanma düşünürlerine göre, mantıksal açıklamalar, vahyin aksine, insanlığın etrafındaki dünyayı anlamlandırmasına ve her şeyi daha da iyileştirmesine yarıyordu. Rasyonel bir toplumun amacı bilgi, özgürlük ve mutluluktur diyen dönemin düşünce çevresi, bunlardan mahrum olan eski düzeni ve daha iyi bir geleceği engelleyen dönem iktidarlarını da eleştirmekten geri durmuyorlardı. Bu bağlamda İngiltere'de destekçi bulan bu fikirler, reformu zorunlu kılmış, Amerika ve Fransa'da ise devrimin yolunu açmıştır.

---

<sup>4</sup> Yeniçağın epistemolojik görüşlerinin gelişmesinde katkıları olan diğer filozoflar ve görüşlerinin detaylı karşılaştırmaları için bkz. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* / Özlem 2008: 60-66.

14 Temmuz 1789 tarihinde sosyal ve ekonomik kargaşa içerisindeki Parisliler, Aydınlanma felsefesinin ve mantığının köklü geleneklerine bağlı şekilde siyasal rejimin mutlakiyetçiliğinin ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürerek bir devrim gerçekleştirdiler. Devrimin etkisi, Batı medeniyetleri içinde kalmayıp Doğu toplumları üzerinde de radikal değişimlere sebep olmuştu. İnsanlığın geçirmekte olduğu böylesine kapsamlı hareketler, siyasi ve ideolojik yeniliklerin yanında, toplumların bilim ve düşünce dünyalarında da özgün yeni fikirlerin ortaya çıkmasına neden olacak özgür düşünce ortamını besleyen önemli bir kaynak olmuştur.

Devrimin yarattığı zengin düşünce ortamı içinde, kaynağını Aydınlanma döneminden alan ve Auguste Comte (1798-1857) tarafından sistemleştirilen bir felsefe kuramı ortaya çıktı. Bu kuram doğa bilimlerini gerçek bilginin tek kaynağı olarak ilan eden ve felsefi çalışmanın bilişsel değerini reddeden burjuva felsefesinde bir eğilimdi.

Bugün birçok alanda sık şekilde geçen “pozitivisme” kavramı ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında icat edildi. Auguste Comte’un ileri sürdüğü şekliyle pozitivizm bir taraftan 1830’da basılan *Cours de Philosophie Positive* (Pozitif Felsefe Dersleri) kitabında açıkladığı şekliyle bir bilim felsefesi iken diğer taraftan 1851’de basılan *Systeme de Politique Positive* (Pozitif Politika Sistemi) kitabında açıkladığı şekliyle de bir politika ve dindi (Korlaelçi 2014: 7).

Pozitif felsefe, pozitif bilimlerin tamamından yola çıkılarak ortaya konan felsefi sisteme deniyordu. Pozitif felsefe, en başta pozitif ve deneysel bilimin ortaya koyduğu şeylerin sentezini konu alarak araştırmalarını ilerletiyordu. İleriki safhada Comte, pozitif felsefeyi evrimsel tarih çizgisine oturtarak, insanlığın geçirdiği bilgi gelişimini üç hal yasasıyla açıklıyordu: teolojik aşama, metafizik aşama ve pozitif aşama. “Teolojik aşamada insan zekâsı, araştırmalarını mutlak bilgiye, tabiat üstü varlıklara atfetmekle beraber üç geçiş aralığından meydana geliyordu: fetişist dönem (herhangi bir varlığa tapma, kutsal edinme dönemi), politeist dönem (yıldızlara evrene, ruhlara tapınma ve çok tanrılı dönem) ve monoteist dönem (çoktanrıcılığın eridiği ve tek tanrılı inanç sistemlerinin ortaya çıktığı

dönem). Metafizik aşamada tabiat üstü kavramlar, soyut kavramlara dönüşmüştür. Yani evreni idare eden ve yasaların oluşturucusu antropomorfik (insana benzeyen) bir tanrı değil, bir kuvvet, kudret ve prensiptir. Pozitif aşamaya gelindiğinde ise insanlık mutlaka bulmanın imkansızlığını anlamıştır. Bu aşamada olaylar ne ilahi duygular ne de gizli özelliklerle değil ancak deney ve gözleme dayanan gerçek sebepleri ile açıklanır” (Korlaelçi 2014: 69-73).

Pozitif felsefenin temel özelliği hakkında Comte şunları söylemektedir: “Önceki açıklamalarda görüldüğü gibi pozitif felsefenin temel özelliği bütün olayları doğal ve değişmez kanunlara bağlı olarak kabul etmesidir. Çalışmalarımız ve çabalarımızın hepsinin amacı bu kanunların keşfi ve onları mümkün olan en az sayıya indirmektir” (Comte 2015: 32-33).

Comte (2015: 44-45), insan zekasının, üç hal yasasının<sup>5</sup> son aşamasını geçirdiğini belirterek, fizik, kimya, biyolojinin ardından deneysel bilim sisteminin son halkası olan sosyal fizik yani sosyoloji biliminin kurulmasıyla pozitif felsefe tamamlanmış olacaktır demektedir. Comte, 1830’da basılan *Cours de Philosophie Positive* (Pozitif Felsefe Dersleri) kitabında sosyal fizik bilimiyle beraber ona en başta doğa bilimlerinin pozitif yönünü kazandırmaya çalıştığını açıklamıştır (Korlaelçi 2014: 6). Bu amaç gerçekleştirildiği takdirde çağdaş felsefe sistemi kurulmuş olacaktır. Çünkü gözlenebilen her olay astronomi, fizik, kimya ve biyoloji dışında kalmaz (Swingewood 2010: 46; Comte 2015: 46).

Comte’un pozitif ilkeler bütünlüğü şeklinde ele aldığı bilim felsefesi, bu alanda önde gelen bilim filozofu Bacon’ın görüşlerinden ayrılır. Bacon’a göre: “İnsan zihni tabiattan sadece alıcı olmalıdır; kendisinden bir şey kattığı takdirde yaptığı şey bilim olmaz. Zihnin tek amacı olayları sadece düz ve lekesiz bir ayna gibi yansıtmak olmalıdır” (Levy-Bruhl 1970: 50). Comte ise zihnin kendine has akıl yürütmeleri ve bakış açıları olmadan bilim

---

<sup>5</sup> İnsan zihni doğası gereği tüm araştırmalarında her şeyden önce üç felsefe yapma yöntemini kullanır: teolojik yöntem, metafizik yöntem ve pozitif yöntem. Birincisi insan zihninin zorunlu hareket noktasıdır. İkincisi yalnızca bir geçişi teşkil eder. Üçüncüsü insan zihninin sabit ve belirgin halidir. Daha detaylı bilgi için bkz. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma* / Comte 2015: 18.

yapılamayacağını ve zihnin bir olayı gözlemlemesinde bütün bir ruhun çalıştığını iddia etmektedir (Levy-Bruhl 1970: 50-51).

Comte'a göre pozitivism açısından tek bir bilim yoktur (Korlaelçi 2014: 9). Bilimler birden fazladır ve bilgi yoğunluğu arttıkça bilimler arasında branşlaşma başlar. Bu bilimlerin gelişmesi için de bilim insanları yetiştirilmeli ve bunlar sadece pozitif bilim ile meşgul olmalıdırlar (Comte 2015: 51-52). Bilimlerin farklı dallara ayrılmasıyla çeşitli bilgi dalları birden pozitif aşamaya geçemezler. Bu aşamaları Comte şu şekilde açıklar: “Bilimlerin pozitif aşamaya ulaşması olayların en geneli, en basiti ve bağımsızı olan astronomik olaylar, sonra aynı sebeplerle birbirini takip eden yer fiziği olayları, kimya olayları ve en sonunda fizyolojik olaylar pozitif teoriye ulaşmışlardır” (Comte 2015: 43).

Bilimlerin zaman içerisindeki açıklamaları tarihi ve dogmatik seyir izliyordu. Tarihi şekilde bilgiler elde edildikleri sıraya göre açıklanmıştır. Dogmatik şekilde ise uygun bakış açısına sahip ve bugünün yeterli bilgisinden yoksun olduğu için bilim, kendi bütünlüğü içinde yeniden ele alınabilir tarzda, tek bir zihin tarafından tasarlanabilmesi mümkün olacak şekilde açıklanmaya çalışılmıştır (Comte 2015: 99). Her bilimin gerçek tarihi ancak insanlık tarihinin genel bir şekilde doğrudan incelenmesiyle anlaşılabilir. Bu sebeptendir ki Comte'a göre bilimlerin tarihi bilinmedikçe, o bilimin tam olarak tanınması söz konusu olamaz (Comte 2015:102). Bilimlerin doğuşunu, doğa felsefesi ile inceleyen Comte, temel bilimlerin rasyonel incelemesi yapılırken en kolay ve basit olandan en karmaşık ve zor olana doğru gidilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü en genel ve basit olaylar insanoğluna en uzak fenomenlerdir bu yüzden bu olaylar incelenirken çok sakin ve çok rasyonel bir zihin durumunda olmak gerekir (Comte 2015:111).

Comte, doğa olaylarını açıkladıktan sonra, bu olayları incelenme durumlarına göre iki temel sınıfa ayırır: canlı varlıkların olayları ve cansız varlıkların olayları. Canlı varlıkların olayları doğal olarak diğerlerinden daha karmaşık ve daha özel olmakla birlikte cansız varlıkların olaylarına bağlıdırlar. Fizyolojik olayları bu sebeple inorganik varlıkların olaylarından sonra incelemek gerekir (Comte 2015: 112). İnorganik fizik burada olayların



genellikle birbirleriyle ilişkileri esasına uygun olarak iki bölümde inceler: evrenin genel olayları ve dünya varlıklarının ürettiği olaylar (Korlaelçi 2014: 11). “Bunun sonucu olarak da gerek geometrik gerekse mekanik<sup>6</sup> olmak üzere göz fiziği ya da astronomi ve yer fiziği ortaya çıkar. Yer fiziğine gelince, açıkladığımız aynı ikiye göre o da ikiye ayrılır ve tam anlamıyla fizik ve kimya buradan doğar. Kimyanın gerçek metodik manada anlaşılabilmesi için fiziğin önceden bilinmesi gerekir. Çünkü bütün kimyasal olaylar, fiziki olaylardan daha karmaşıktır” (Comte 2015: 119). Comte’a göre cansız varlıkların genel biliminin temel branşları bu şekildedir. Benzer bir ayırım aynı şekilde canlı cisimlerinin genel biliminde de söz konusudur. Canlı cisimler özleri itibariyle iki olay kategorisi içerisinde açıklanır. Bu ayırım her şeyden önce insanoğlunu temel alır. Bu olaylar kategorisi kesinlikle diğerinden daha karmaşık ve daha özeldir. Çünkü diğerine bağımlıdır ve onun üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Bu şekilde inorganik fizikte, fizyoloji ve onun üzerine kurulan sosyal fizik olarak iki gruba ayrılır (Comte 2015: 123). Comte’a göre: “Tüm toplumsal olaylarda ilk önce bireyin fizyolojik yasalarının etkisi ve sonuçlarını değiştiren, her kuşağın kendisini takip eden kuşak üzerindeki etkisiyle insan türünde çok karmaşık hale gelen bireylerin birbirine etkisine bağlı özel bir şey gözlemlenir. Bu yüzden toplumsal olayları uygun biçimde incelemek için öncelikle bireysel yaşama ilişkin yasaların derinleştirilmiş bilgisinden başlamak gerekir. İnceledikleri olaylar ne kadar homojen olsa da fizyoloji ve sosyal fiziğin birbirinden ayrıldığı bir nokta vardı: Türün kolektif olarak incelenmesi bireyin incelenmesinin tam bir tündengelimini olarak ele almak imkânsız olacaktır” (Comte 2015: 125-126).

Bu yüzden kaçınılmaz olan sosyal fiziğin fizyoloji ile iç ilişkisini göz önünde bulundurarak kendine özgü olan bir doğrudan gözlemler bütünü üzerine kurulması gerekir. Sonuç olarak pozitif felsefe, art arda gelişleri, zorunlu ve değişmez bir bağımlılıkla belirlenmiş olan ve tüm hipotetik görüşlerden bağımsız bir biçimde konu edindikleri olayları

---

<sup>6</sup> Gök geometrisi, biçimi, büyüklüğü ve konumların değişim yasalarını inceler. Gök mekaniği somut devinimleri daha daha basit devinimlere indirger ve gerçek devinimleri, hesaplar yaparak a priori belirler. Bu alt bölümlenmede izlenen kural, temel bilimlerin sınıflandırılmasında egemen olan kuralla aynıdır; en basitten en karmaşığa en bağımlıdan en çok bağımlıya geçmek. Daha detaylı bilgi için bkz. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma* / Comte 2015: 116-117.

derin ve basit bir biçimde karşılaştırılmasına dayanan beş temel bilime doğal olarak ayrılmış durumdadır: astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve toplum fiziği (Comte 2015: 127-128).

Pozitivizmin bilim ilkelerini belirten kurucusu Auguste Comte'un düşüncelerini belirttikten sonra özellikle pozitivizmin bilim anlayışı, Ernest Renan'ın (1823-1892) *The Future of Science* (Bilimin Geleceği) kitabındaki ifadeleriyle daha iyi anlaşılacaktır: "Bilmek, tabii din amentüsünün ilk kelimesidir. Çünkü bilmek insanın eşya ile münasebetini, ferdin fikir hayatı demek olan kâinata nüfuzun ilk şartıdır. Hayat için zaruri olan hakikatin temelini yalnız ilim sağlar" (Renan 1951: 16). Devamında ise bilimi din formuna sokan Renan şöyle devam eder: "Bilim bir dindir ve bundan sonra amentüleri yalnızca bilim yazacaktır" (Renan 1951: 135).

Comte, üç hal yasında açıkladığı insanın gelişim sürecinde, pozitivizmin toplumdaki inanç kurumunun yerini tek başına dolduracağını iddia eder: "Önceki tüm dinler pozitivizm dinine hazırlık olarak kabul edilir. Pozitivizmin ortaya çıkmasıyla beraber önceki tüm dinlerin etkisi ve geçerliliği yıkılmıştır. Bu dinin amentüsünü bilim yazacaktır" (Korlaelçi 2014: 19). Comte, ne kadar pozitivizmden önceki dinleri reddetmiş olsa da, dinsiz olunamayacağını belirterek şunları söyler: "Gelenekleri koruyan dindir. Din canlıları ve ölüleri anlaşılır kılmakla kalmayıp onları hissedilir de kılar. Din olmasaydı ruhi güç de olmazdı. Dinin varlığı, bağımsızlık gibi her toplum için şarttır. Bütün ahlaki disiplin, kurallar ve adalet onun varlığıyla hüküm sürer. Din toplumsal otoritenin tek temelidir. Bununla beraber yeni dinin kutsal formülü ilke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerlemedir" (Korlaelçi 2014: 19). Devamında yeni ilah şu şekilde tarif edilir: "Pozitif dogma insanlığın, insanın tek ve gerçek Allah'ı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İnsanlık, Büyük Varlık'tır. Bundan sonra toplumsal varlığımızın bütün cinsleri, Büyük Varlık olan "insanlığa" bağlanacaktır. Duygularımız onu sevmek, hareketlerimiz ona hizmet içindir" (Korlaelçi 2014: 20). Comte ilahi ilkeye ve ilahiyata bağlı olmayı gerici olarak kabul eder. Pozitivizme göre insanlığın, Allah yerine geçmesi gerektiğini şöyle açıklar: "Bugün sadece iki grup vardır. Biri karmaşık şekilde Allah'ın başkanlık ettiği gerici ve anarşik kamp, diğeri sistemli olarak insanlığa sunulmuş olan düzenli ve ilerici kamp" (Comte 2015: 221).

Comte, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Fransız edebiyatına büyük bir etki yapmıştır. Ölümünden sonra pozitivism fikrine bağlı kalan öğrencileri, pozitivist fikirleri *Revue Occidentale* aracılığıyla yaymaya devam etmişlerdir (Korlaelçi 2014: 54). Emile Littre (1801-1881), Ernest Renan (1823-1890), Hippolyte Tain (1823-1893), Pierre Laffitte, Emile Durkheim (1858-1917), John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1873) pozitivismin başta Fransa ve İngiltere olmak üzere birçok ülkeye yayılmasında büyük rol sahibi isimlerdir (Korlaelçi 2014: 54). Özellikle dinî pozitivism Brezilya’da olağanüstü bir yayılma göstermesi ilginçtir. Ülkede 1881 yılında gerçekleşen devrim pozitivismin eseri olmakla beraber devrimden itibaren Brezilya’nın bayrağı “düzen ve ilerleme” (Ordem e Progresso) sloganını taşımaya başlamıştır (Korlaelçi 2014: 55). Miguel Lemos ayrıntılı ve karmaşık tapınma kurallarını aynen uygulayarak pozitivism dininin tapınaklarını kurdurtmuş devrin eğitim bakanı olan Benjamin Constand, Auguste Comte’un pozitivist ilkelerine göre ülkenin eğitim düzenini yeniden revize etmiştir (Korlaelçi 2014: 55). Brezilya dışında Şili, Meksika ve İtalya gibi ülkelerde yayılmış olan pozitivist öğretisi, Fransa’da 1789 Devrimi ile gerçek manada sistemleşmiş ve özellikle o dönemde Fransa ile yoğun ilişkileri olan Osmanlı İmparatorluğu’nda da geniş anlamda destekçi bulmuştur.

Batı karşısında sanayi, teknik ve kültürel açıdan geri kalmışlığın sancılarını çeken, Fransız Devrimi’nin etkilerini iyiden iyiye hissetmeye başlayan Osmanlı’da, maddi dünyadaki gelişmelerin bilim tarafından gerçekleştirildiği inancı Tanzimat’tan sonraki süreçte Osmanlı aydınları arasında hâkim fikirdir.

Positivismin Osmanlı topraklarına girişi birkaç kanalla olmuştur. Edebiyat akımları, devrin okullarındaki müfredata konan pozitif bilim dersleri, yabancı dilde eğitim veren başta Fransız okulları, Avrupa’ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim kurumlarına gelen uzmanlar ve bazı kurum ve dernekler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Pozitivizmi tam manasıyla benimseyen özel bir dernekten tam olarak söz edilemeyecekse de üyeleri arasında pozitivismine yakınlık duyan bazı dernekler vardı. Bu derneklerden en bilineni olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin, Batılı pozitivist filozoflarla ilişki kuran İbrahim Şinasi (1824-1871) ve Midhat Paşa’ya (1822-1884) destek oluşu ve yine cemiyetin bazı üyelerinin pozitif

düşüncenin Osmanlı'da benimsenmesini sağlayacak eserler tercüme etmesi, önemli bir adımdır (Korlaelçi 2006: 214). Pozitivist düşüncenin ithali konusunda Batı ile kurulan ilişkilerin önemi küçümsenemez. Bu bakımdan ilk olarak Mustafa Reşid Paşa'nın (1800-1858) bu yeni düşüncenin Osmanlı'ya girişi konusundaki etkisi büyüktür. Fransızcası olmadan Paris'e 1834'te orta-elçi<sup>7</sup> olarak gönderilen Mustafa Reşid Paşa, burada Fransızcasını geliştirmiştir. Kendisine önemli kişilerle tanışmakta yardımcı olan şarkiyatçı Silvestre de Sacy ile dostluk kurmuş, onun sayesinde Kral Louis Philippe'in (1758-1838) oğullarından Prince de Joinville (1818-1900) ile Tanzimat Fermanı hakkında istişarede bulunmuştur (Lewis 1984: 106). Bununla beraber dönemin önde gelen filozoflarından Auguste Comte ile yazışmaları olmuş, Comte kendisine, insanlık dini olan pozitivistlikte davet bağlamında on sayfalık bir mektup yazarak, bu dinin peygamberi sıfatıyla pozitivistliği Mustafa Reşid Paşa'dan Osmanlı topraklarında yaymasını istemiştir.<sup>8</sup>

Reşad Paşa dışında, Osmanlı'ya pozitivist epistemolojik etkiyi sağlayan isim İbrahim Şinasi'dir. 1849'da Paris'e gelen İbrahim Şinasi, Paris'te beş yıl kalmış ve bu sürede dil meselesi ile meşgul olmuş, pozitivist filozoflardan Ernest Renan ve Emile Littré ile dostluğu da bu dönemde başlamıştır (Tanpınar 1988: 188-189).

Şinasi'nin gerek şiirlerinde<sup>9</sup> gerek gazete yazılarında görülen rasyonel bakış, Osmanlı kültürü içindeki ilk pozitivist yönelimin başlangıç noktalarını belirlemiş ve daha sonra işlenecek olan ana temaların çerçevesini çizmiştir. Batı uygarlığını Paris ölçeğinde inceleyen Şinasi'ye göre Batı'daki düşünsel gelişimin yapısal bütünlüğünü organize eden güç, Doğu kültüründe sezginin biçimlendirici işlevini Batı'da üstlenen akıldır (Işın 1985: 354). Şinasi'nin "Bir millet ki insaniyetin tenvir ve tezhibine memur olmakla itikadında bulunur,

<sup>7</sup> Mustafa Reşid Paşa'nın orta-elçi olarak gönderilme sebepleri ve bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat* / Kaynar 1985: 63-64.

<sup>8</sup> Uzun bir muhakeme silsilesinden sonra Comte, kendini pozitivistlik dininin peygamberi sıfatıyla takdim ederek Reşid Paşa'dan bu yeni dini Doğu'da yaymasını istiyor. Konu ile ilgili mektubu ve Auguste Comte'un İslam ve pozitivistlik konusu üzerine yazdığı metin için bkz. *İslamiyet ve Pozitivistlik* / Auguste Comte 2015a.

<sup>9</sup> İbrahim Şinasi'nin şiirlerindeki pozitivist yaklaşımı ve Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı pozitivist temalı kasidelerin tematik bakımından detaylı incelenişi için bkz. *Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa'ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili* / Yılmaz 2013.

efradı dünyaya askerlik için gelir” sözleri Tanpınar’a göre, Osmanlı’nın hiç de yabancı olmadığı, eski düşünce yapımızdaki, “İlayı kelimetullah” (Allah’ın adını yüceltmek için savaşmak/cihad) idealine çok benzer; yalnız amaç farklıdır ki burada amaç, insanlığın kendisine erişmektir (Tanpınar 1988: 202).

İttihad ve Terakki Cemiyeti pozitivist Osmanlı’ya girişini sağlayan önemli transfer yollarından başka biridir. Cemiyetin başkanı Ahmed Rıza (1858-1930), Comte’un pozitivist ilkesi olarak gösterdiği “Ordre et Progres” (Nizam ve Terakki) isminin cemiyete verilmesini isteyecek kadar pozitivist etkinin tesiri altında kalmış ancak İstanbul’dakiler bunu olduğu gibi kabul etmedikleri için “ordre” yerine “union” kelimesi kullanılarak “Union et Progres” (İttihad ve Terakki) sloganı oluşturulmuş ve bu, cemiyetin ismi olarak kabul edilmiştir (Kuran 1948: 61-62). Derneğin yayın organı, 1895’te neşredilmeye başlayan *Mechveret* isimli gazete pozitivist düşüncenin gelişmesi bakımından önemli olup, gazetenin 26. sayısında Jön Türklerin, anayasanın kabulünün 20. yılını kutlamak için Paris’te Café Voltaire’de verdikleri bir ziyafete, Pierre Laffitte (1823-1903) ve M. Delbert’in de katıldığı anlatılır (Korlaelçi 2006: 215).

Auguste Comte’un öğrencisi sayılan ve Pierre Laffitte’i üstat kabul eden Ahmed Rıza, *Revue Occidentale* dergisinin ikinci serisinin 19. cildindeki listede pozitivist Türkiye temsilcisi olarak zikredilmiştir (Korlaelçi 2006: 217). Pozitivizme paralel olarak Ahmed Rıza’nın kardeşine yazdığı metubundaki cümleleri, dinî inanış ve geleneklerle mücadelesini gözler önüne serer: “... Namaz kılacağım diye ayaklarını üşütme, biliyorum ara sıra yazdığım şeyler seni hiddetlendiriyor... Fahriyecğim seni, anlamayarak okuduğun Kur’an’dan, dünyadan ve ne olduğunu bilmeyerek inandığın cennetten, hasılı itikadından ne kadar mukaddes şey varsa hepsinden ziyade severim...” (Korlaelçi 2006: 217). Ahmed Rıza’ya göre pozitivist düşünce dinin yerini tamamen alıncaya kadar dinden vazgeçmeye imkân yoktur (Korlaelçi 2006: 218). Kadınların bağımsızlıklarını ve gelişmelerini İslam’a borçlu olduğunu savunması (Rıza 1982, Aktaran Korlaelçi 2006: 2018), ilginç bir şekilde İslam’ın bir barbar dini olmadığını göstermeye çalışması bu düşüncesini desteklemektedir.

Pozitivizme yakınlığı ile bilinen diğer bir isim Beşir Fuad (1852-1887)'dir. 1884'te İzmirli Ubeydullah Efendi (1858-1937) ile çıkardıkları *Haver* dergisinde pozitivizme yakınlığını iyice ortaya koyan Beşir Fuad, dergide pozitif bilimler dışındaki bilimlerle ilgili makaleleri ve yazıları kabul etmemiştir (Korlaelçi 2006: 216). Orhan Okay'ın "bilgili, bilinçli ve tereddütsüz olarak bir materyalist ve pozitivist olarak telakki etmeliyiz" diye nitelendirdiği Fuad, Osmanlı aydınları arasında çizgileri en keskin olanlardan biridir (Okay 2012: 15-17). Beşir Fuad'ın 1883 sonlarından başlamak üzere intihar ederek ölümüne kadar geçen dört yıllık sürede kısa ve yoğun bir yazı hayatı olmuştur. Fensiz edebiyat düşünmeyen ve edebi realizmi Osmanlı topraklarına taşımaya çalışan Beşir Fuad, pozitivizm ile materyalizmin karşılaştırmasını yapan makaleler kaleme almıştır (Okay 2012: 5-6).

*Servet-i Fünun* dergisinde pozitivizmi felsefe ve tenkit yoluyla en iyi savunan aydınlardan başka bir isim Ahmed Şuayb'dır (1876-1910). Şuayb, Comte'u asrın en büyük fikir hizmetçisi ve Descartes'den sonra Fransa'nın en büyük düşünürü olarak kabul etmiştir (Korlaelçi 2006: 220). II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle pozitivizmi tanıtmak için *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye* dergisini Cavit Bey ve Rıza Tevfik ile birlikte yayınlamıştır. Pozitivizmi benimsemesinden dolayı, toplum ile ilgili konularda biyoloji, felsefe ve sosyoloji çerçevesinde Taine'in etkisinde kaldığı görülmektedir.<sup>10</sup> Yazdığı *Hayat ve Kitaplar* isimli eser pozitivizmin Osmanlı toplumuna etkisi bakımından önemlidir (Korlaelçi 2006: 221).

Osmanlı'da pozitivizmin temsilcisi olan son isim Hüseyin Cahit Yalçın (1847-1957)'dir. 1896'da Mekteb-i Mülkiye'yi bitirdikten sonra *Servet-i Fünun*'da çeşitli edebi metinler ve çeviriler yayınlamıştır. Pierre Lacombe'tan çevirdiği *Edebiyat ve Hukuk* isimli yazısının, *Servet-i Fünun* dergisinde yayınlanmasından sonra, dergi 1901'de kapatılmıştır (Korlaelçi, 2006: 220). Hüseyin Cahit'in Osmanlı'daki pozitivist düşünceye katkısı daha çok yaptığı çevirilerin etkisiyle olur. Durkheim'ın *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri*'ni, John Stuart Mill'in *Hürriyet*'ini, Caetani'nin *İslam Tarihi*'ni Osmanlıca'ya çevirir. Dil bilgisinin

<sup>10</sup> Başta Taine, Comte ve Littré gibi pozitivist filozofların etkisinin açıkça görülebileceği Ahmed Şuayb'ın yazıları için bkz. *Hayat ve Kitaplar* / Ahmet Şuayb 1329.

kendisini skolastik bataklığından kurtaran yegâne Şey olduğunu dile getirir (Korlaelçi 2006: 220). *Servet-i Fünun* dergisinin 347. sayısındaki “Edebiyat, Hariç Edebiyat” isimli makalesinde Hippolyte Taine’yi rehberi olarak benimsediğini ve onun sanattaki gerçeklik ve doğru anlayışını edebiyatımızda uygulamamız gerektiğini savunur (Korlaelçi 2006: 220-221). Bu ve bunun gibi birçok sanat, edebiyat ve toplum konulu yazılarında pozitivistimin önde gelen temsilcilerinin etkisini anlatan Hüseyin Cahit, Türk toplumundaki pozitivist düşünçenin edebiyat ve sanat üzerindeki etkisini artıran önemli bir isim olmuştur.

### 1.2.2. Darwinizm

İngiliz doğabilimci Charles Robert Darwin Shrewsbury kasabasında 12 Şubat 1809’da Robert Warring Darwin (1766-1848) ve Susannah Wedgewood'un (1765-1817) altı çocuğundan beşincisi olarak dünyaya geldi (Desmond, Moore ve Browne 2004: 177). Baba tarafından Erasmus Darwin’in (1731-1802), anne tarafından Josiah Wedgewood’un (1730-1795) torunudur (Desmond, Moore ve Browne 2004: 177). Darwin ilk eğitimini çocukluğunu da geçirdiği Shrewsbury kasabasındaki Shrewsbury Okulunda alır. 1818-1825 yılları arasında yedi yıllık kasaba eğitiminin ardından, babası Robert Darwin’in isteği üzerine kendisi ve ağabeyi Edinburgh Üniversitesi’ne tıp eğitimi için gönderilir (Desmond, Moore ve Browne 2004: 177). Üniversite yılları Darwin için daha ıŐtırıp verici Şekilde geçer. Henüz 16 yaŐındaki genç Darwin, üniversitedeki anestezi olmadan yapılan ameliyatları izlemeye dayanamadığından, geri dönmek üzere Nisan 1827’de Edinburgh’dan ayrılır (Beer 1979: 508). Babası, Darwin’in iŐsiz kalmasından korktuğu için Darwin’in rahip olmasına karar verir ve Ocak 1828’de genç Darwin, Cambridge’deki Christ’s College’a gönderilir (Ruse 1982: 16). Darwin, Cambridge’de hayatında önemli bir yeri olacak olan botanik profesörü John Stevens Henslow (1796-1861) ile tanışır ve onun botanik derslerine üç yıl devam eder. Henslow, genç Darwin için bir idoldür; onunla geçirdiği zaman boyunca kendine olan güvenini kazanır ve bu sayede de okulunu yüksek derece ile bitirir (Beer 1966: 83).

Başta John Stevens Henslow<sup>11</sup> olmak üzere hocaları Robert Edmond Grant ve William MacGillivray ile birlikte geçirdiği vakitlerde hocalarından kazandığı tecrübeler, akademik yaşamındaki bilimsel yükselişini etkileyecek önemli kazanımlar haline gelecektir.

Mezun olduktan sonra Cambridge’de kalmaya devam eden Darwin, 1831’de hocası Henslow’un direktifiyle jeolog Adam Sengwick’in (1758-1873) Kuzey Galler bölgesinde yapacağı jeoloji incelemelerine katılır (Desmond, Moore ve Browne 2004: 178).

Aynı dönemde İngiliz Kraliyet Donanmasından, Robert FitzRoy (1805-1865) komutasındaki HMS Beagle<sup>12</sup> isimli gemi, Güney Amerika Kıtası’nın haritasının çıkarılması göreviyle yola çıkacaktır. Darwin Kuzey Galler’deki incelemeleri sırasında, 29 Ağustos 1831’de, Cambridge’te tanıştığı hocası John Stevens Henslow’dan, hayatının akışını kökten değiştirecek bir mektup alır. FitzRoy, yolculuk boyunca kendisine arkadaş olması için Darwin’in hocası Henslow’a teklif götürmüş ancak o, bu iş için Darwin’in uygun olacağını düşünerek bu seyahat teklifini<sup>13</sup> mektubunda Darwin’e sunmuştur (Ruse 1982: 16). Darwin, okuldaki çalışmalarını tamamladıktan sonra, ailesinin yanına dönüp rahip olacağını beklerken bu teklifle beraber hayatının tümünden değişmesine neden olacak bir adım atar. Babasından bu yolculuğa çıkmak için izin istediğinde olumsuz bir cevap almasına rağmen yılmayan Darwin, gerekli ikna çabalarıyla seyahat iznini alır ve 27 Aralık 1831’de Polymouth Limanından, FitzRoy komutasındaki HMS Beagle gemisiyle, Güney Amerika’ya doğru yola çıkar (Darwin, 1909: 11). HMS Beagle’ın yolculuğu iki yıl olarak planlanmışsa da seyahat beş yılda tamamlanır. İlk rota, Cape Verde Adaları olmuş, ardından Güney Amerika kıtasının doğu ve batı kıyıları ile Falkland ve Galapagos adaları, Yeni Zelanda,

<sup>11</sup> Charles Darwin’in, Cambridge yıllarında en önemli yol göstericileri arasında başta gelen isim İngiliz botanikçi ve jeolog John Stevens Henslow’dır. Üç sene boyunca (1829-1831) ondan aldığı botanik derslerindeki başarısı sayesinde Darwin’in özgüveni yükselmiş ve hocasını idolü haline getirmiştir. Darwin’in Henslow ile olan ilişkisinin detayları için bkz. *Darwin's Mentor: John Stevens Henslow 1796-1861* / Walters ve Stow 2001.

<sup>12</sup> HMS: His/Her Majesty's Ship / tr. Majestelerinin Gemisi

<sup>13</sup> 24 Ağustos 1831 tarihli bu mektubun bahsi geçen bölümünün, orijinal hali şu şekildedir: “I have been asked by Peacock who will read and forward this to you from London, to recommend him a naturalist as companion to Captain FitzRoy, employed by Government to survey the southern extremity of America. I have stated that I consider you to be the best qualified person I know of who is likely to undertake such a situation...” metnin tamamı için bkz. *The Life and Letters of Charles Darwin* / Darwin 1887: 167-168.



Avustralya ve son olarak da 1836'da Cape Town ile seyahat tamamlanmıştır (Desmond, Moore ve Browne 2004: 178-179). Uzun yolculuğu sırasında, ayrı ayrı tüm gezdiği alanların florası, faunası ve jeolojisi hakkında detaylı bilgiler edinen Darwin birçok not ve beraberinde topladığı örneklerle beraber 2 Ekim 1836'da İngiltere'ye dönmüştür.

İngiltere'ye dönen Darwin, 1838'de Victoria devrinin popüler seyahat kitaplarının başında gelecek olan *Journal of Researches into the Zoology and Natural History of the Various Countries Visited by HMS Beagle*'ı (HMS Beagle'ın Uğradığı Çeşitli Ülkelerin Zoolojisi ve Doğa Tarihine İlişkin Araştırmalar Günlüğü) yayınlamıştır (Ruse 1982: 17-18). Seyahati sırasında gözlemlerinde, adada yaşayan hayvanlar ile ada çevresinde yaşayan hayvanlar arasındaki ilişki ve aynı kara parçasındaki canlı hayvanlar ile bulduğu fosiller arasındaki benzerlik, Darwin'i türlerin değişimi konusu üzerinde düşünmeye itmiştir (Desmond, Moore ve Browne 2004: 179). Bu konu üzerine araştırmalarına Londra'da devam eden Darwin, 1838'in Eylül ayında Thomas Malthus'un (1766-1834) *An Essay on the Principle of Population* (Nüfuz İlkesi Üzerine Bir Deneme) adlı eserini okuduktan sonra büyük nüfusun, rekabet ve seçilime neden olduğuna dair bir argüman ortaya koyar: "Doğadaki birçok birey arasından sadece en iyi uyum sağlayabilenler rekabetten başarı ile çıkıp neslini devam ettirebilir" (Ruse 1982: 26).

1844'te *Geological Observation on Volcanic Islands* (Volkanik Adalar Üzerine Jeolojik Gözlem) ile 1846'da *Geological Observation on South America* (Güney Amerika Üzerine Jeolojik Gözlem) adlı eserlerinin basılmasının ardından 1951'de deniz kabukluları üzerine yayınladığı iki çalışması ona 1953'de *Royal Society*'den kraliyet madalyasını kazandırır (Desmond, Moore ve Browne 2004: 179).

Darwin'in 1856 yılında Alfred Russel Wallace'ın (1823-1913) *On the Law Which Has Regulated the Introduction of New Species* (Yeni Türlerin Ortaya Çıkışını Düzenleyen Yasa Üzerine) isimli çalışması üzerine Charles Lyell ile sohbetleri olmuş, bu sohbet Darwin'in doğal seçim ilkesini ve evrim kuramını oluşturması üzerinde büyük bir etki yaratmıştır (Desmond, Moore ve Browne 2004: 179). Darwin bundan sonra, canlı türünün

ortaya çıkışı üzerine geliştireceği kuramının ana hatlarını oluşturmuştur. Mart 1856'da yazmaya başladığı eserinin üçte ikisi Mayıs 1856'da bitmiştir (Beer 1979: 510). Ancak kimine göre, radikal fikirlerini yayınlamaktan çekinmesi, kimine göreyse, kitabın bilimsel altyapısının istediği düzeyde olgunlaşmaması sebebiyle kitabını yayınlamamıştır (Beer 1979: 510).

Darwin, eseri üzerine çalışmalarını sürdürdüğü sıralarda, 18 Haziran 1858'de Malay Takımadaları'nda araştırma yapan Wallace'dan bir mektup alır. Wallace mektubunda, Darwin'in 20 yıldır üzerinde çalıştığı doğal seçilim fikrinin temel ilkelerinin bir özetini sunmuştur (Ruse 1982: 3). Bu Darwin için bir tramva etkisi yaratmış olmalıdır. Zira uzun yıllar üzerinde çalıştığı kuramın başka bir kişi tarafından kendine sunuluyor olması, bütün çalışmalarının boşa gitmesi anlamına gelmekteydi. Bu şaşırtıcı durum üzerine Charles Lyell ve Joseph Hooker'ın tavsiyesiyle Wallace'a bu durum uygun şekilde anlatılmış ve sonuç olarak Darwin ve Wallace, Londra'daki bir doğa tarihi kuruluştur olan Linnean Society'de Temmuz 1858'de ortak bildiri şeklinde doğal seçilim ilkesini açıkladıkları bir sunum gerçekleştirmişlerdir. Bu tarihten sonra Darwin daha fazla beklemeyi göze almayarak Kasım 1859'da *Origin of Species* (Türlerin Kökeni) kitabını yayınlamıştır (Beer 1979: 510).

Darwin'in *Origin of Species*'de ortaya koyduğu argümanın belirli ana hatları vardı. Öncelikli olarak evrim kuramı “varyasyon” kavramına dayanıyordu. Türleri birbirinden ayıran birçok özellik ve uyarlanmanın, türleri zaman içinde nasıl evrimleştiğini ve yavaş yavaş birbirinden ayrıldığını da bu kavram açıklıyordu. Renkler, yapılar, organlar ve fiziksel özelliklerdeki çeşitlenmeler çok sayıda türün birbirinden ayrılmasını sağlamıştı. Darwin'e göre öne sürdüğü bu değişimleri devam ettiren mekanizma kalıttı. Öne sürdüğü önemli bir nokta, türlerin dünyaya ve kendi ortamlarına adapte olmaları hayatta kalmalarına sağlayan başka bir mekanizmaydı. Doğal seçilim, Darwin'in kuramının anahtar bileşeni idi. Çünkü doğal seçilim bir türün ilk hali ve son hali arasındaki evrimsel gelişmeyi açıklıyordu. Thomas Malthus'un nüfusla ilgili çalışmalarından etkilenen Darwin, aşırı nüfus büyüklüğünün sonsuz sayıda canlının hayatta kalmasına izin vermeyeceğinden doğanın bunu bir mekanizma ile kontrol altında tuttuğunu öne sürmüştü. Bunun sonucunda sınırlı kaynak sebebiyle türler

hayatta kalmak için varoluş mücadelesi sürdürmekteydi. Peki hangi türün hayatta kalacağına ve soyu tükenene ne karar veriyordu? Darwin'e göre işte tam bu noktada doğal seçilim (natural selection) devreye giriyordu. Darwin, avantajlı varyasyonlar sergileyen organizmaların (daha iyi adapte olmalarına izin verecek değişimlerin) hayatta kalma ihtimallerinin daha yüksek olacağını savunur (Darwin 1909: 93-103). Kalıtım yoluyla da bu avantajlı varyasyonlar organizmanın yavrularına aktarılacaktır. Nihayetinde doğal seçilim, avantajlı adaptasyonları olmayan türlerin var oluş mücadelesini etkisiz kılarak nesillerinin tükenmesine sebep olacak, en iyi uyum sağlayan türlerin de evrimleşerek gelişmelerine izin verecekti (Ruse 1982: 32-33). Darwin, *Origin of Species*'ın ilk bölümlerinde evrim kuramının ilkelerini ortaya koyduktan sonra kitabının geri kalanının çoğunu doğal seçilimin nasıl gerçekleştiğine dair ayrıntılı örnekler sunmaya adanmıştır. Var olan fosil kayıtları ve jeolojik kayıtlar onun kuramına en büyük engeli oluşturmuştu (Darwin 1909: 333-334). Darwin, bu eksikliği jeolojik kayıtların yetersiz oluşuna ve birçok fosil kalıntısının yeryüzündeki değişikliklerle yok olduğuna ya da henüz keşfedilmediğine bağlıyordu.

Darwin'in kuramı, sadece türlerin bağımsız olarak yaratılması görüşüne değil, aynı zamanda din ve bilime karşı büyük iddialarda bulunmuştur. Darwin, türlerin çevrelerine adaptasyonlarının bir yaratıcı tarafından akıllı tasarımın bir kanıt olduğuna yönelik teolojik görüşü reddediyordu. Bu değişim ve gelişim ona göre doğal seçilimin bir sonucuydu. Kuramın genel ilkeleri dairesinde tüm canlı gruplarının bu değişim ve gelişime (yani evrime) dahil olması (buna insan da dahildi ve evrimsel kökeni olarak primat türü maymundan evrildiği öne sürülmüştü) Darwin'in hem bilim çevrelerinden hem muhafazakâr çevrelerden ağır eleştiriler almasına sebep olmuştu. Başta hocalarından jeolog Adam Sedgwick (1785-1873) ve büyük bir topluluk, Darwin'in Tanrı kaynaklı yaratılışı reddetmesine büyük tepki göstermişti.<sup>14</sup> Tartışmaların halka açık şekilde en büyüğü 30 Haziran 1860 tarihinde

---

<sup>14</sup> Bu sebeple Darwin, kitabın 1859'daki birinci baskısında "Therefore I should infer from analogy that probably all the organic beings which have ever lived on this earth have descended from someone primordial form, into which life was first breathed." şeklinde geçen ifadeyi, eserinin 1860'daki ikinci baskısında "Therefore I should infer from analogy that probably all the organic beings which have ever lived on this earth have descended from someone primordial form, into which life was first breathed by the Creator" şeklinde değiştirmiştir. Metnin devamı için bkz. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* / Darwin: 484.

Oxford’da yaşanır. Evrim argümanını tartışmak üzere Oxford’da düzenlenen açık oturuma, teoloji çevresinin önde gelen isimlerinden rahip Samuel Wilberforce ve dönemin genç bilim adamlarından Darwin’in yakın arkadaşı Thomas Huxley katılır (Darwin hasta olması sebebiyle bu tartışmaya katılamaz). Tarihe “Oxford Evolution Debate” olarak geçecek olan büyük tartışmada ateşli mülakatlar yaşanır. Ara ara kabalığın içinden açık oturumu izlemeye gelen Darwin’in tanıdığı önemli simalardan birinin de sesinin yükseldiği görülür. Kaptan FitzRoy’un elindeki İncil’i havaya kaldırarak “Bunun dışında başka bir gerçek yoktur” diye bağırdığı sıralarda (Green 2000: 231), rahip Wilberforce’un, Huxley’e “Büyükanne tarafından mı büyükbaba tarafından mı maymundan geliyorsunuz?” sorusu üzerine Huxley, “Maymun soyundan gelmeyi, zekâ ve yeteneklerini gerçeği gizlemeye ve yalanın hizmetine veren bir insanın soyundan gelmeye tercih ederim” şeklinde cevap vermiştir (Jensen 1988: 166-167). Zaten hararetin iyice arttığı salon, bu cevap sonrasında birbirine girmiş, bunun üzerine de açık oturum yarıda kesilmiştir.

Evrım kavramı elbette ki ilk kez Darwin tarafından ortaya koyulmamıştı. Bu konuda bazı öncü görüşler Eski Yunan filozoflarına kadar uzanıyordu. Özellikle üç büyük dinin ortaya çıkışının ardından, dünyanın ve tüm canlıların, bugünkü biçimleriyle Tanrı tarafından yaratıldığı yönündeki inanç, dünyada genel kabul görüyordu (Ruse 1982: 4). Ancak Aydınlanma Çağı’nda, “var olanın eleştirisi” görüşüyle Montesquieu, Diderot, Buffon, Lamarc ve Erasmus Darwin gibi isimler, hâkim görüşü sarsıcı fikirlerini açıklamakla birlikte evrim konusunda da çeşitli görüşler öne sürmüşlerdi. Bunlar arasında özellikle Lamarc’ın “çevreye uyum sağlamayan organ ya da bölümlerin köreleceği ve bunun da gelecek kuşaklara aktarılacağı” yönündeki görüşü, Darwin’in evrim kuramında hayat bulmuştur (Ruse 1982: 4-6).

Darwin’in, dünyayı sarsan evrim kuramı, ekonomiden siyasete, teolojiden bilime kadar birçok alanda tartışmaların ve yeni kuramların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Herbert Spencer (1820-1903) adındaki İngiliz biyolog, Darwin’in evrim kuramındaki doğal seçilimi insan türünün toplumsal hayatına uygulamak istemiş ve bunun kamusal manada uygulanması için çalışmıştır. Darwin, kendinin de belirttiği gibi bu tip bir uygulamanın insanlığın geleceği

için büyük felaket olacağını daha önceden de dile getirmiştir (Weikart 1995: 610-611). Ancak sonraları Sosyal Darwinizm olarak kavramsallaştırılan bu düşünce, kısa zamanda Avrupa ve Amerika başta olmak üzere birçok ülkede destekçi kazanmakla beraber İslam toplumlarında da yayılma göstererek takipçi kazanmıştır.

Evrım düşüncesinin Osmanlı'daki tezahürü, Osmanlı'nın Batılılaşma sürecine denk gelir. Osmanlı İmparatorluğu iktisadi, idari ve askerî alanda yaşadığı gerilemeyi durdurmak için onyedinci yüzyıldan bu yana çeşitli ıslahatlara başvuruyordu. Özellikle ıslahatların eğitim ayağındaki bazı adımlar, Osmanlı'nın yabancı olduğu Batı kökenli radikal görüşlerin ortaya çıkışına sebep olmuş ve Batı'daki düşünsel gelişmelerin hızlı bir şekilde Osmanlı'ya aktarılmasını sağlayacak bir mekanizma haline gelmiştir. 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgalinden sonra yönetimi ele geçiren Mehmed Ali Paşa (1769-1849), Mısır'da bir dizi modernleşme<sup>15</sup> faaliyetlerine girişmiş; Fransa'yı örnek alarak mühendislik, tıp ve dil okulları açmakla beraber 200'ü aşkın kitabı Doğu ve Batı dillerinden Arapça ve Türkçe'ye tercüme ettirmiştir. 400'den fazla öğrenciyi çeşitli bilim dallarında eğitim almaları ve askerî eğitim stratejileri konusunda uzmanlık kazanmaları için Avrupa'ya göndermiştir (Ziadat 1986: 3-4). İlber Ortaylı'ya göre (1983: 33) orduda, eğitimde, bilimde ve maliyede daha önce görülmemiş reformalara girişen Mehmed Ali Paşa, Osmanlı sultanı II. Mahmud'un o denli ilerisinden gidiyordu ki Mısır, Filistin, Hicaz ve Suriye'yi içine alacak büyük ve modern bir Arap devletinin temellerini atacağı havasını veriyordu. Mehmed Ali Paşa'nın taklitçisi olarak gösterebileceğimiz II. Mahmud 1827'de dört öğrenciyi, kuvvetli muhalefetlere rağmen eğitim almaları için Paris'e göndermişti. Aynı yıl içinde bir tıp okulu (Tıphane) açmıştı ki Kahire'de Abu Za'bal Hastanesinde Mehmed Ali Paşa'nın bir tıp okulu açmasından dört ay sonrasına rastlıyordu (Lewis 1984: 84-85). Bu tıp okulundan ayrı olarak bir de Cerrahhane açılmış, 1833'de Topkapı Sarayı içinde Yıldız Kapısı'na yakın olan hastanede öğretime başlamıştı. Bu iki eğitim kurumu da birbirinden bazı farklılıklar gösteriyordu. Tıphanede modern Batı tıbbı Fransızca ile öğretiliyorken, Cerrahhane'de tıbb-ı kadim (eski tıp) Türkçe olarak Türk öğretmenler tarafından öğretiliyordu (Ülken 2013: 19).

<sup>15</sup> Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'ın yönetimini ele geçirmesinden sonra ülkede yaptığı Batılılaşma reformları hakkında detaylı bilgi için bkz. *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* / Toledano 1990.

Daha sonraları iki kurumun ayrı ayrı eğitim vermeleri uygunsuz bulunup “Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane” adını almak suretiyle iki kurum birleştirilmiş ve okulun başına Viyana’dan Karl Ambrosso Bernard isimli bir profesör getirtilip, eğitim sistemi ve ders düzenlemeleri konusunda genç profesör, tamamen özgür bırakılmıştır (Ülken 2013: 19). Bernard’ın göreve başladıktan sonraki ilk faaliyeti okuldaki Fransızca eğitimi kuvvetlendirmek olur. Ayrıca tıp öğrencilerinin daha iyi bir eğitim alabilmesi adına özellikle anatomi dersleri için kadavra kullanımını getirir (Ülken 2013: 20). Bununla beraber eğitim müfredatında da başta materyalist felsefeyi yaymaya yönelik değişimler yaşanır. Zira değişen ders müfredatının etkisiyle de mezun tıbbiyeliler arasında biyolojik materyalizm düşüncesinin yaygınlık kazandığı, bazı öğrencilerin radikal şekilde “gelecekteki tek din, fendir” düşüncesinden fazlasıyla etkilendiği görülmektedir (Hanioglu 1981: 21-22). Bu konuda İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin kurucularından İbrahim Temo (1932: 5736), özellikle Darwin ve materyalist felsefeye ait kitapların dindar öğrencilere okutulduğunu ve onların etkilenmeye çalışıldığını *İçtihad* dergisindeki “Darwin’in Ellinci Ölüm Yıldönümü” başlıklı makalesinde anlatmıştır.

Gelişen süreçte Darwin’den önce evrim düşüncesini yazılarında görmeye başladığımız başlıca Osmanlı entelektüeli Ahmed Midhat’tır (1844-1912). Ahmed Midhat, Kasım 1872’de çıkardığı *Dağarcık* isimli dergisi, pozitivist ve materyalist görüşlerin açıkça sergilendiği bir mecraydı. “Dıvardan Bir Sada”, “İnsan”, “İntikam”, “Adam ve Nisan (Orangutan)”, “Hayvanatın Hissi”, “İnsan Tenha Yaşasa N olur?” başlıklı makaleleri Ahmed Midhat’ın yazılarında evrim kuramını ve sosyal Darwinizm düşüncesini açıkça görebileceğimiz başlıca yazılarıdır (Ülken 2013: 150-5). Darwin’in adı yazılarında geçmese bile, Darwin’in doğal seçilime bağlı evrim kuramını siyasi ve felsefi düşüncelerine temel olarak kabul eden ve çarpıtan sosyal Darwinist görüşlerin izlerine ve Darwin öncesi evrim fikrinin başlıca fikir babası olan Lamarck’a rastlamak mümkündür. Osmanlı aydınlarının Fransız kültürüne olan yakınlığının Lamarck’ı Darwin’den daha çok ya da en az onun kadar öne çıkarmalarının bir sebebi olarak göstermek yanlış bir kanı olmayacaktır. Zira Ahmed Midhat, Bağdat’ta kaldığı süre içerisinde İstanbul Arkeoloji Müzesi’nin kurucusu Osman Hamdi Bey’in (1842-1910) tavsiyesiyle Fransa’dan kitaplar getirtmiş ve evrim kuramını bu

kitaplardan öğrenmiş olması muhtemeldir (Ülken 2013: 144). Darwin'den önce çevreye uyumun getirdiği değişimsel süreç ve evrim konusunu ele alan Lamarckçı düşüncenin hâkim olduğu Fransa'da Darwin'in fikirlerinin yayılması 1800'lerden sonra ivme kazanır. Zira Conry, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, Fransa'nın biyolojik evrime soğuk bir tavır sergilemekle beraber Darwin'in görüşlerinin gerçek manada kabul görmediğini ortaya koymaktadır (Conry 1974, Aktaran Clark 1981: 1027). Bunun sebebi muhtemelen Darwinçi düşüncenin topluma uyarlanmasının doğuracağı sıkıntılarla uğraşmak yerine Lamarckçı çevreye uyumu esas alan evrim anlayışını savunmaktı (Doğan 2006: 155). Ahmed Midhat'ın Lamarckçı evrim düşüncesini benimsemesi ve bunun yanında da Darwin'in biyolojik evrimi ile beraber bu kanunun sosyal alanda teşekkül etmesine yönelik doğal ayıklanma temasını öne çıkardığını görüyoruz. *Dağarcık* dergisinde çıkan "İntikam" makalesi bu konuda örnek teşkil edecektir: "İntikam bir nevi hakkaniyet ve adalet-i vahşiyanedir. Telezzüz için fenalık edildiği pek nadir olup bunun daima menşei vuku-ı hırs, şan ve menfaattir... Hilkatinde olan bedkarlığın bize fenalık etmeye saik oluşunu neden garip görürüz. Har, mugaylen yırtıcı ise, tabiatıdır" (Ahmed Midhat 1288: 37). Ahmed Midhat, intikam duygusunun insan doğasında doğal ve vahşi bir araç oluşunu ve tabiatındaki bu duygunun semavi dinlerde de meşru olarak anlatıldığını aynı yazının devamında şu sözleriyle açıklar: "Kütüb-i semaviye ağdamızı affetmek için bizi mecbur etmiş ise de ahbabımız hakkında af ile memur etmemiştir" (Ahmed Midhat 1288: 37-38). Yine aynı dergide yayınlanan "İnsan" isimli makalesinde insanlığın gelişimini rekabet duygusuyla açıklar: Bu insanları hayvanlardan ayıran bir etmendir; insanlar arasında şan, şeref servet gibi konularda daima rekabet vardır; Rekabet duygusu her zaman her şeyin daha iyisine sahip olmaya iten bir güçtür; İnsanın dünya ve içindekileri emri altına alması yalnızca rekabet fikrinden doğan daha iyi olma isteğinden kaynaklanır (Ahmed Midhat 1288: 40-47). Bununla beraber Doğan (2006: 162), Ahmed Midhat'ın, evrimsel düşüncenin içerdiği çatışma, kan dökme ve acımasızlığın yanında dünyanın yaratılışı ve güzelliğine dair sözleri sebebiyle, evrim kuramını tam olarak kavrayamadığına iddia eder.

Evrim düşüncesini yoğun olarak işleyen ve Darwin'in kuramını ortaya koyuşundan sonra, onun yaptığı işten yazılarında takdirle bahseden önemli bir isim de Hoca Tahsin'dir (1811- 1881). Tahsin, 1857'de Paris büyükelçiliğinde Türk öğrencilerine hocalık etmek, Batı

bilimlerini tanımak ve elçilik imamlığı yapmak üzere Fransa'ya gönderilmişti (Berkes 2012: 238). Onun hakkında bildiklerini yazanlar, onu fizik ve astronomi araçlarına ve deneylerine meraklı, Arap yazısı yerine soldan sağa doğru yazılan bir yazı icadı gibi, biyoloji, psikoloji ve çocuk eğitimi gibi, çok geniş ve çeşitli şeylerle uğraşan, o zamana göre çoğu kişiye eksantrik gözükten bir adam olarak tasvir etmişlerdir (Berkes 2012: 238). İstanbul'a döndükten kısa bir süre sonra Darülfünun'a müdür olarak tayin edildiği zamanlarda, uygulamalı fizyoloji dersinde, canlıların havasız yaşayamayacağını göstermek için, havası alınmış bir fanusta bir güvercini öldürmesi büyük tepkilere yol açar ve buna benzer olayların çoğalması ile de darülfünun bir yıl sonra kapatılır (Ülken 2013: 272). Hoca Tahsin'in 1894 yılında kaleme aldığı bir yazısında, Darwin'in evrim teorisi çalışmasıyla insanlık tarihi bakımından ne kadar büyük bir iş yaptığını dile getirdiği cümleleri, içinde bulunduğu toplum ve dönemi bakımından çarpıcı niteliktedir: "Elbet bir gün gelecektir ki, ilm-i hayvanat tarih-i tekvin-i alemde bir cüz itibar olunup, evsaf-ı hayvaniyyenin resm ve tadadı bedelinde ziruhun işbu gördüğümüz eşkale ne guna yetişmiş olduklarını keşf ve izah etmekle meşgul olacaktır. Darwin'in bu hususa dair ifadeti her ne kadar kâfi mertebede değilse de, mesleği beyan-ı tekvine ve felsefe-i hakikiyeye muvafık olmakla ikmal olunacağında katiyen iştibah olunmaz" (Kaplan, Enginün ve Emil 1974: 162).

Osmanlı'da materyalist düşüncenin önde gelen isimlerinden olan Beşir Fuad ise evrim düşüncesini özellikle Claud Bernard ve Ludwig Büchner'nın evrimci materyalist fikirlerinden etkilenecek şekilde işlemiştir. (Akgül 1988: 192). Beşir Fuad 1886'da yayınlanan *Beşer* adlı çalışması dışında *Envar-ı Zekâ* dergisinde yine bu konuyla ilgili olarak "Kalb", "Mebhas-ı Kihf ve Netayici" isimli evrimsel düşünceyi materyalizmle birleştirerek sunduğu çalışmaları mevcuttur (Akgül 1988: 190).

Abdullah Cevdet ise başta Lamarck'ın görüşleri ve Darwin'in evrim kuramından etkilenen tıbbiyeli başka bir isimdir. Dönemleri içinde evrim kuramını Osmanlı toplumuna açıklamak adına hayvanlarla insanların benzerliği üzerinden hareket etme tarzı Ahmed Midhat dışında Abdullah Cevdet'te de görülür. Cevdet (1311: 36-40), Büchner'nın *Natur und Geist* kitabını *Goril* ismiyle çevirdiği çalışmasında, Darwin'in evrim kuramından, o



günkü ifadeyle tekâmül nazariyesinden bahsederken, en gelişmiş goril ile en gelişmemiş bir insanın benzerlikleri üzerinde durmaktadır. Abdullah Cevdet aynı eserde (1311: 41) evrim teorisi ile ilgili şu çıkarımı yapar: “İleride uzvi ve gayr-i uzvi, siyasi, edebi, maddi ve manevi bütün efal ve inkilabatın bir kanun-ı tabiiye merbutiyeti umumen teslim olunacaktır ki, o kanun tekâmül kanun-ı azimidir”. Bu cümlesi bile Abdullah Cevdet’in materyalist ve evrimci fikirlerin ne kadar etkisinde olduğunu gösterir. Zira Mardin (2008: 19), onun için “Abdullah Cevdet’in fikirleri incelendiğinde materyalist, organizist ve Darwinist Batı düşüncesinin düşünürlerimizi nasıl etkilediği daha açık olarak görülmektedir” yorumunu yapar. Abdullah Cevdet’te sosyal Darwinist düşünceleri de görmek mümkündür. Özellikle Spencer’den önce Fransız düşünür Gustave Le Bon’un fikirleri onun yazılarına hakimdir. Örneğin, *İçtihad* dergisinin 1905 tarihli ikinci sayısında “Tekâmül-i Akvamın Kavanin-i Psikolociyaiyesi” isimli makalesinde, Batı’da gelişen eşitlikçi fikirlerin evrim teorisinden habersiz kişiler tarafından üretildiğini ve toplumdaki eşitsizliklerin doğal ve değiştirilemez olduğunu ortaya koyar (Abdullah Cevdet 1905: 4).

Bununla beraber gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta evrim düşüncesinin ve sosyal Darwinizm’in Osmanlı’daki yayılışında Alman etkisinin olduğudur. Bunun sebebi, evrim düşüncesinin popüler hale gelmesinde Haeckel ve Büchner gibi düşünürlerin fikirlerinin Osmanlı entelektüelleri arasında rağbet görüyor olmasında yatmaktadır (Doğan 2006: 168).

### 1.2.3. Materyalizm

Materyalizm Latince “materia” kelimesinden türetilmiş olup Türkçe’ye Fransızca “matérialisme” kelimesinden geçmiştir. Maddecilik anlamına gelen bu doktrin, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, madde ötesi yani fizik ötesi bir metafizik alanın bulunmadığını, bilinç ve duyguların maddi temelli olduğunu savunan, olay ve olguların açıklanmasında sadece maddi sebepleri arayan ve doğaüstü bir gücün mevcut olduğunu kabul etmeyen ilkeler bütünüdür. Düalizmin, madde-ruh, bağımsız düşünce ve varlık

ilkesine karşı çıkan materyalizm maddeyi tek gerçek kabul edip her olguyu ona indirgemıştır. Spiritüalizm, idealizm ve rasyonalizm gibi farklı doktrin gruplarıyla fikri anlamda ters düşer. Determinizmi esas alarak, doğa içindeki amaçları yani teleolojiyi reddeder. Bu durumda da materyalizm fizik ötesi kanunları ve tabiat üstü varlıkları reddeden bir teoridir.

Materyalist düşüncenin oluşması, her şeyden önce, esas olarak dinî nitelikteki görüşlerinin idealizmin kaynaklarından biri haline gelmesi gerekecek olan, büyük toprak aristokrasisine karşı savaştan demokratik toplum katının gelişmesine bağlanır (Cogniot 1992: 11). Bu bağlamda onun sistemli bir hale gelip gelişmesi Yunan medeniyetinde gerçekleşir. Maddeci yaklaşımlarıyla Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Heraklitos, Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan fizoloğları varlığın özüne materyalist anlamda yaklaşan ilk filozoflardır. Felsefî problem olarak varlığın özünü ve nesnenin bu özden nasıl meydana geldiğini araştıran filozoflar, maddenin yaratılmadığını dolayısıyla yok olamayacağını ileri sürmüşlerdir (Cogniot 1992: 11).

Thales ve ilk Yunan filozoflarının ana problemi varlığa dair değişen şeylerde değişmeyen bir şeyin olup olmadığını araştırma problemi idi: “Thales, her şeyin temelde hep aynı olduğunu, bu temeldeki asıl varlığın ‘su’ olduğunu iddia etmişti. Anaksimandros varlıksal madde tanımını için sonsuz, sınırsız ve belirsiz anlamlarına gelen ‘apeiron’ kavramını öne sürmüştü. Anaksimenes ise ana maddenin ne su ne de apeiron olmayıp ‘hava’ olduğunu öne sürüyordu. Heraklitos’un iddiası daha çarpıcıydı: varlık yoktur, oluş vardır veya varlık oluştur” (Arslan 2012: 125-127). Daha sonra Leukippos ve Demokritos tarafından temelleri atılan ve geliştirilen atomculuk anlayışında evren, madde ve boşluktan ibaretti görüşü hakimdir: “Madde de atomlardan meydana geliyordu; atomlar devamlı hareket halinde olup ezeli, ebedi, sürekli, eştürden, değişmez ve nüfuz edilemez şeylerdir. Boşluk, eşyanın içerisinde hareket ettiği şey olup var olmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir atom hareketidir. Ruh ise canlı bir varlığı cansızdan ayıran bir nesne bir maddedir. Canlılıkla vücutta birleşen maddi ruh, ölümle beraber birlikteliği bırakarak çözülür” (Lange 1998; Arslan 2011). Nihayetinde buradan çıkan sonuçla Demokritos bir çıkarım sunar: “Hiçten bir şey meydana gelmez dolayısıyla var olan bir şey de hiç haline gelmez.”

Genellikle Yunan düşüncesinin en yüce ürünleri olarak görülen üçlü Sokrates, Platon ve Aristoteles materyalizmin varlığı açıklamada yetersiz kaldığını göstermişlerdir. Materyalizm doğal olayları değişmez, mutlak yasalardan çıkarmaktaydı. Ancak bu üç filozoftan gelen tepki istemeyerek zorunluluğa da bir yer veren antropomorfik bir akılla materyalizme karşı çıkar (Lange 1998: 66). Akla, düşüncenin objektif değerine, fert üstü bir normun varlığına inanan, ahlakî değerlere önem vererek erdemi ön plana çıkaran Sokrates, kullandığı kavramlarla materyalistlerin atomcu görüşlerini zora sokmuştur. Platon'un oluşturduğu idealizm'de Sokrates'in etkisi büyüktür. Maddi dünyanın oluş içerisinde olduğunu, belli bir amaç dahilinde işleyerek Tanrı tarafından şekillendirilerek yönetildiğini söyleyen Platon, maddenin ebedi ve ezeli olduğu konusunda söz edilemeyeceğinden bahseder (Lange 1998: 80-86). Aristoteles ise maddenin bir gereklilik sebebiyle var olduğunu, maddenin kendisinde gerçekleşme ve oluş ilkesi bulunmadığını söyleyerek maddeye form kazandıran fakat kendisi madde olmayan, değişmeyen ebedi ve ezeli bir form olduğunu öne sürer ve Demokritos'un atomcu materyalist düşüncüyü eleştirir (Lange 1998: 89-90). Materyalist düşünce Antik Yunan filozoflarından sonra özellikle onyedinci yüzyıla kadar yeni gelişmeler kaydedemez. Bunun sebebi de materyalizmin, Orta Çağ'daki skolastik felsefenin etkisiyle kilisenin toplumun genelindeki sıkı kontrolünde yayılmasının imkansızlığıdır.

Onyedinci yüzyıla beraber pozitif bilimlerin başını çeken fizikteki yeni gelişmelerle beraber yeni bir çağın yeni bilimlerin içinde materyalist düşüncenin tekrar canlanmasını temsil eder. Avrupa'da gerçekleşen din eleştirisi ve kilisenin baskısına baş kaldırış Epikuros felsefesini yeniden canlandırmak isteyen Pierre Gassendi ile doğayı temel alarak kiliseye ve teolojiye savaş açan Thomas Hobbes ile yeni bir boyut kazanır. Katolik bir papaz olan Gassendi de bir atomcu materyalistti ancak onu öncekilerinden ayıran, her şeyin atomdan oluştuğu ancak tanrının bu oluşumu gerçekleştirdiği ve atoma ilk hareketi veren varlık olduğu düşüncesidir (Lange 1998: 227). Skolastik düşünceye muhalif olan İngiltere'de materyalist düşüncenin yayılmasında önemli etkisi olan Thomas Hobbes'a göre madde, tüm cisimlerden farklı bir cisim değildir. Bu yüzden maddenin bir cisim olduğunu söylemek de doğru olmaz (Lange 1998: 243). Madde sadece bir sözcüktür. Hobbes, Aristoteles'in maddeci görüşünü

kabul eder ve “rastlantının ürünü olarak nesnede bulunan ilinek değil, öznenin tasarımında bulunan ilinek” diye Aristoteles’in maddeci hatasını düzeltir (Lange 1998: 243). *Leviathan* isimli ünlü eserinde de şu cümleleri sarf eder: “Evren tamamen gerçektir, gerçek olan her şey maddedir, madde olmayan gerçek değildir” (Hobbes 2007: 276-277). Diğer bir materyalist düşünür, Baron d’Holbach, Fransız materyalizminin gelişimine katkı sağlamıştır. 1770 yılında yayınlanan *Système de la nature* adlı eserinde tüm gerçekliğin maddenin hareketi ve dağılımına bağlı olduğunu savunmuş; doğayı esas alan tek gerçekliğin madde olduğunu, Tanrı’nın varlığı gibi inançların, insanın hayal gücünün temelsiz iddialarından başka bir şey olmadığını söylemiştir (Lange 1998: 348-351).

Aydınlanma döneminin filozoflarından René Descartes ve Immanuel Kant, materyalist felsefeye eleştiri getiren iki önemli isimdir. Ruhun ölümsüzlüğünden, algılardan kaynaklanmayan ancak zihinde mükemmel derecede var olan Tanrı kavramından söz etmesinden “Düşünüyorum, o halde varım” ifadesiyle varlığı bilincin üzerine inşa etmesinden dolayı Descartes, materyalizme büyük bir eleştiri getirir (Politzer 1996: 177). Bununla beraber Kant’ın duyular alanı yani fenomenler dünyasının ötesinde bilinmeyen nomen bir alandan söz etmesi, pratik akıl inancı üzerine metafizik kurmayı denemesi ve bunun sonucu ahlakî gerekçelerle Tanrı inancına varması materyalizmin önüne yeni engeller çıkarmıştır (Topaloğlu 1988: 138).

Ondokuzuncu yüzyıla gelindiğinde de materyalist düşünceye katkı sağlayan isimler arasına Charles Darwin, Ludwig Feuerbach, Karl Marx ve Friedrich Engels katılır. Charles Darwin’in canlıların oluşumu ve dünyadaki yayılışları üzerine geliştirdiği evrim kuramında, bugünkü canlıların doğal bir süreç içerisinde herhangi bir aracı olmaksızın basit bir organizmadan geliştiğini öne sürmekle beraber, doğal seçimle bu süreç içerisinde canlıların git gide güçlenerek ve hayatta kalmayı öğrenerek çevreye uyum dahilinde bugünkü halini aldığını iddia etmiştir. Darwin’in, canlılığın oluşumunda insanı da dahil ettiği bu süreci Tanrı’dan bağımsız olarak ortaya koyması, materyalist çevre için büyük bir başarı kabul edilmiştir. Canlılığın oluşumunda ve yaşamında amaçsız bir süreci savunan Darwin’in, bu süreci maddi sebeplerle açıklamaya çalışması onu materyalist yapan sebeplerin başında

sayılabilir. Ancak Hıristiyanlığı reddetmiş olsa da agnostisizmi benimseyen Darwin, dine karşı değildir. Ayrıca ona göre yaratmanın evrim süreciyle gerçekleşmesi ve bu anlamda Tanrı'nın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesi ihtimal dışı görülmemektedir (Topaloğlu 1988: 138). Sonraki dönemlerde Marx ve Engels için önemli bir isim haline gelecek olan Ludwig Feuerbach de materyalist düşünceye katkı sağlayan bir isimdir. Ona göre akıl, maddenin en iyi ürünüdür. Feuerbach'a göre: "Tanrı, insanın en büyük zenginliği olan akıl ile elde edip ürettiği kişiselleştirilmiş bir madde idi. Bu sebeple zamanla Tanrı'yı yücelten insan kendine yabancılaşmıştı ve maddenin gerçekliğini unutmuştu; madde insan özünün ve bilginin temelini oluşturan tek ve yüce olan şeydi" (Politzer 1996: 175).

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Karl Marx ve Friedrich Engels'le birlikte materyalist düşünce diyalektik bir boyut kazanır. Alman filozof Hegel mutlak ide veya ruhu varlığın kaynağı olarak görmüş ve varlığın kaynağını oluşturduğu idealizm fikriyle anlatmıştır. Marx bu formülü tersine çevirip, maddeyi esas alan ve her şeyin ondan doğduğunu anlattığı bir düşünce sistemi oluşturmuştur (Topaloğlu 1988: 139). Doğayı, sosyal hayatı ve düşünceyi diyalektik bir yöntem kullanarak açıklaması yanında materyalist düşüncenin en derin tasvirini yani diyalektik materyalizmi de o ortaya koymuştur. Evrenin tek başına maddeden meydana geldiğini, bu maddenin de zaman ve mekân bakımından bilinçten önce geldiğini, doğadaki olan her şeyin bilinip kavranabileceğini söyleyen Marx, diyalektik materyalizmin sonuçlarını insanlık tarihine taşır (Özlem 2012: 165). Marx (Özlem 2012: 166), sürekli değişen ve bazı evrelerden geçen toplumsal yapının insan bilincini belirlediğini, toplumda var olan felsefe, ideoloji, hukuk, sanat ve ahlak sistemlerinin üretim gücüne hâkim olan sınıfların çıkar çatışması neticesinde şekillendiğini iddia eder. Bu süreçte proleter yani işçi iktidarının oluşabilmesi için burjuvaziye hizmet eden bütün dinî değerlerin yıkılması ve Tanrı inancının ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmüştür (Özlem 2012: 167).

### 1.3. Osmanlı Materyalizmi ve Materyalist Osmanlı Entelektüelleri

Batı dünyasıyla yoğun ilişkilere giren Osmanlı İmparatorluğu'nda ondokuzuncu yüzyıldaki materyalistlerin düşüncesinin etkisi büyük olmuştur. Osmanlı materyalizminin göze çarpan özelliği, yeni bir Osmanlı toplumunun münhasır temeli olarak bilime olan inancıdır. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında materyalizmin, bilimi yükselen yeni ve rasyonel medeniyetin merkezine yerleştirmesi, toplumda felsefi ve dinsel olan tüm gerçekleri reddetmeye iten bir anlayış doğurmuştu. Bu görüşü cesurca paylaşan birçok Osmanlı aydınına göre, din, felsefe içinde en tehlikeli olan şeydi ve toplumun ilerlemesindeki en büyük engel olarak görülüyordu. Dolayısıyla din ya kaldırılmalıydı ya da ilerlemenin önünde engel teşkil eden kapsayıcı ilkelerinin törpülenmesi gerekiyordu. Hanioglu (2005: 28), özellikle materyalizm felsefesine, Osmanlı aydınları arasında geniş bir kitlenin ilgi duymasının ana sebebinin, modernleşme reformları ile gelen devlet sorunlarının kaynağının dışta değil iç mekanizmalardaki aksaklıklardan kaynaklandığını anlayacak düşünsel olgunluğa ulaşmaları ve bu sonuç sürecinde de felsefenin bir araç olarak kullanılması olduğunu öne sürmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu, ondokuzuncu yüzyılda modernleşme kavramının içini dolduran Batılılaşma süreci yaşıyordu. Tanzimat Fermanı'ndan sonra, bazı Osmanlı aydınları arasındaki bilim düşüncesinde Batı'nın etkisiyle pozitivist ve materyalist bir dönem başlar. Başlangıçta bu tip aydınların yetiştiği yer ve toplumdaki en Batılılaşmış alanlar, askerî ve tıp okulları gibi yeni yetişen nesli bu fikirlerle donatan devlet kurumlarıydı (Mardin 1991: 99-100). II. Mahmud döneminde kurulan ilk tıp okulunda batılılaşmanın fikri anlamdaki etkisinin, 1838'de Viyana'dan getirilen Dr. Bernard ile başlamış olduğunu daha önce belirtmiştik. Dr. Bernard ilk mezunlarını 1843'te verir ve bunların birçoğu kaptanlıktan albaylığa, başarı derecelerine göre birçok üst mevkilere yerleştirilirler (Akgün 1988: 82). Eğitimde köklü bir değişim yaratan Bernard'ın okul üzerindeki etkisini görebileceğimiz güzel bir örnek mevcut.

İskoçyalı yazar Charles MacFarlane (1799-1858), 1847'deki Osmanlı topraklarını ziyaretinden sonra anılarını kaleme aldığı, *Turkey and Its Destiny* (1850: 263) adlı çalışmasında, Galatasaray'daki Mekteb-i Tıbbiye'ye bir ziyaret gerçekleştirdiğini yazarken, okula dair gözlemlerini şu cümleleriyle sunar: “Okulda Paris, Londra ve Viyana'dan getirilmiş birçok tıbbi ders materyali vardı. Bunun yanı sıra küçük fakat kötü olmayan bir botanik bahçe, jeolojik örneklerin bulunduğu bir doğa tarihi müzesi ve neredeyse çoğu Fransızca olan tıbbi kitapların bulunduğu bir kütüphane mevcuttu”. MacFarlane (1850: 268), başlarında hocaları bulunmaksızın otopsi yapan öğrencilere, bunun dinlerine aykırı olup olmadığını düşünerek soru yönelttiğinde öğrenciden aldığı yanıt şu olur: “Efendim, Galatasaray din bulabileceğiniz bir yer değildir”. MacFarlane'i (1850: 270-271) şaşırtan başka bir olay, materyalist ve ateist felsefe ile ilgili kitapların yoğun şekilde öğrenciler tarafından rağbet görmesi ve bu tür kitapların okul kütüphanesindeki zengin çeşitliliğidir: “Bu türden bir materyalizm koleksiyonunu görmeyeli uzun zaman olmuştu... Aşağı yukarı yirmili yaşlarında görünen genç bir Türk, odanın köşesinde bağdaş kurup, ateizmin el kitabı olan *Systeme de la Nature*'ı okuyordu. Başka bir öğrenci Fransızca ve felsefedeki yeterliliğini Diderot'un *Jacques le Fataliste* eserinden yaptığı alıntılarla gösteriyordu...”. MacFarlane (1850:301) aynı yıl içinde bu kez Üsküdar'daki hastane ziyaretinde materyalist felsefenin genç Osmanlı öğrencileri arasında rağbet gördüğünü yaptığı gözlemlerde şöyle dile getirmiştir: “Doktorların ve genç Türk asistanlarının kullanımına ayrılmış zarif bir salona davet edildik. Divan üzerinde açık bir kitap vardı. Kitabı elime aldım. Bu Baron d'Holbach'ın ateizmin el kitabı olan eseri *Systeme de la Nature*'ın son Paris baskılarından biriydi. Çok kullanılmışsa benziyordu. Özellikle Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın imkansızlığının matematiksel olarak kanıtlandığına ilişkin bölümlerin altı çizilmişti. Kitabı yerine bırakırken genç Türklerden biri bana dönüp: ‘Bu büyük bir adam, bu büyük bir eser. Tüm söylediklerinde tamamen haklı’ ifadesinde bulundu”.

Sonuç olarak Batılılaşmanın getirdiği zorunlu değişim, başta askerî tıp okullarından, Tanrı'nın varlığı düşüncesinin zayıflaması ve hatta kaybolması ile beraber dünyayı materyalist düşünce penceresinden algılamaya başlayan entelektüel bir nesil yetiştirmiştir.

### 1.3.1. Baha Tevfik

Materyalist Osmanlı aydınları arasında ilk ismini vereceğimiz kişi Baha Tevfik'tir (1884-1914). İzmir'de doğan Baha Tevfik, 1907'de Mekteb-i Mülkiye'yi bitirdikten sonra maiyet memurluğu ile Meclis-i Ayan kâtibi olarak çalışmış, daha sonra ölümüne kadar Rehber-i İttihad-ı Osmani Mektebi'nde felsefe hocalığı görevine devam etmiştir (Uçman 1988: 452). Yazı hayatına 1907 yılında İzmir gazetesinde başlayan Baha Tevfik, II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden günlerde basına getirilen serbestliğin de etkisiyle, 31 Mart Vakası'ndan sonra İstanbul'a gelerek gazeteciliğe başladı. 1910 yılında yakın arkadaşı Ahmed Nebil ile, gençlerin fenni ve felsefi bilgilerini arttırmak amacıyla ve Batı'nın üstünlüğündeki sebebin felsefi üstünlük olduğuna inandığı için "Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi" isimli yayınevini kurdu (Akgül 1988: 235). Yayınevinden özellikle materyalist düşüncenin başta gelen eserleri olan Büchner'in *Kraft und Stoff* (Madde ve Kuvvet); Haeckel'in *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (Monizm), *Vahdet-i Mevcud ve Die Welträtsel* (Kâinatın Muammaları) kitaplarını Türkçe olarak yayınladı. Yayınladığı telif ve tercüme eserler dışında 1913'te ilk felsefe dergilerinden biri olan *Felsefe Mecmuası*'nı çıkarır.

Tevfik, 1329 tarihli *Felsefe Mecmuası* dergisinde çıkan "Mektep Dersleri Felsefe-i Ulum ve Fünunun Mevzuu" isimli makalesinde bitkilerin hayvanlar gibi hareket halinde bulunduğunu, varlığın ancak bir madde üzerinden kanıtlanabileceğini iddia ederken, insan vücudunun maddi alemin varlığına delil olduğunu öne sürer (Baha Tevfik 1329: 13-14). Baha Tevfik'e göre: "Maddenin sonsuz bir yapısı vardır. Bir varlığa sahip olan cisimlerin gözümüzün gördüğü iki maddi yönü vardır. Bunlar varlığını görebildiğimiz oluş durumu yani cevherdir; diğeri rengini ve şeklini oluşturan arazdır (Ahmed Nebil ve Baha Tevfik 1912: 125). Bununla beraber Baha Tevfik'te Büchner'nın *Madde ve Kuvvet* eserinin etkisini görebiliriz. Baha Tevfik'e göre ruh doğaüstü bir madde olmamakla beraber insana özgü olan irade ve akıl yürütme gibi o da insan vücudunun maddi bir parçası, bütünü oluşturan kuvvetlerden bir tanesidir (Büchner ? : 445-456). Baha Tevfik'e göre bilgi ve madde insanın duyuları ile algılanan nesnelere; tecrübe edilmesi gereken şeyler maddi olduğundan



metafizik bilgilere itibar edilmemeliydi (Akgül 1988: 280). Ahmed Nebil ile Baha Tevfik'in Ernest Haeckel'den *Vahdet-i Mevcud* ve Ludwig Büchner'dan *Madde ve Kuvvet* isimleriyle tercüme ettikleri kitaplar, özellikle tıp öğrencileri arasında yaygın bir şekilde okunup önemli etkiler uyandırmıştır (Uçman 1988: 453).

### 1.3.2. Suphi Edhem

Baha Tevfik'in fikir arkadaşlarından biri olan Suphi Edhem'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Manastırlı olup, orada bir süre tarih öğretmenliği yapmış, Selanik'te çıkan *Genç Kalemler* ve Baha Tevfik'in çıkardığı *Felsefe Mecmuası*'da yazılar yazmıştır. Başlıca eserleri *Hayat ve Mübareze*, *Veraset*, *Antropoloji*, *Sosyoloji Nedir*, *Lamarck ve Felsefe-i Hayvanat*, *Veraset Nazariyesi*, *Hayat ve Mevt*, *Darvenizm*'dir. Bunun yanı sıra Suphi Edhem'in başta Lamarck olmak üzere Darwin, Linnaeus, Buffon, Büchner ve Haeckel gibi materyalist ve evrimci filozoflardan alıntılar yaparak yazdığı birçok makalesi mevcuttur.

Edhem, 1329(1911) basımlı *Hayat ve Mevt* isimli çalışmasında, insan anatomisinin oluşumu ve işleyişi hakkında bilgiler verirken evrimsel gelişmeye de atıfta bulunur: “Canlılığın hayati maddesi protoplazmadır... Protoplazma menşeiini cansızlardan alır. Yani gayr-ı uzvi bir ortam içine konulan protoplazma yaşayan bir uzviyet meydana getirir. Bu uzviyet beslenir, büyür ve çoğalır. Protoplazma, dışardaki zarı yine kendisinin yoğunlaşmasıyla hasıl olan çekirdekle bir arada tutarak hücre ismini alır... Bütün canlı varlıklar basit bir hücreden türemişlerdir. Yumurta basit bir hücredir. Onda el, ayak ve kulak göremezsiniz. Gerçekte bunlar yoktur. Büyüyerek ve gelişerek tekâmül etmesi bazı kanunlara bağlıdır. Tekâmül her şahısta bir devir icra eder” (Suphi Edhem 1329: 21-30). *Felsefe Mecmuası*'nda “Lamarck ve Lamarckizm” başlıklı makalesinde Lamarck'ın istihale nazariyesinin (gelişme, evrimleşme) öneminden bahseder: “Lamarck bugün mevcut olan türlerin eskiden var olup sonradan yok olmuş olan türlerden südur ettikleri fikrini paleontolojiye dayandırarak felsefede bir çığır açmıştır... Bugünkü varlıkların bir istihale

ürünü oldukları herkes tarafından kabul edilmektedir. Canlılar çevrenin etkisiyle içten içe durmaksızın değişime maruz kalarak bugünkü duruma gelmişlerdir” (Suphi Edhem 1329: 81-82). Suphi Edhem'e göre, doğa zayıf türlerin üremesini engeller. Bu nedenle, tüm türler hayatta kalmak için sürekli mücadele eder ve hayatta kalan üreme şansını kazanır. Zayıf olanlar ise yok olur. Doğada bu kanun sürekli ve durmaksızın işler, zayıf olanlar yok olmaya mahkumdurlar (Suphi Edhem 1329: 113-117). Edhem'e göre dört ayaklılarla insan arasında ayırıcı bir sınır yoktur: “Her şahıs gerek hayvani gerek nebati ve gerek insani kendi dairesi dahilinde ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkışın sebebi faaliyettir. Bir koyun yemek ve üremek için yaşar. İnsanların kemal, fazilet, ahlak, vicdan ve mevki aramaları hep bu sayededir. Karnımı doyursam, kemal de fazilet de benimle beraber memata mahkumdur. Kendimden sonra bir şahsın mevcudiyetine rıza göstermezsem vicdan da hayali ahlak da mahdud bir daire içinde perverişyabtır” (Suphi Edhem 1327a: 102-103). Aynı yazısında, canlılığın ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında şunları dile getirir: “Canlılar genellikle aynı zamanda tekâmül etmemişlerdir. Bu husus bölgesel ve tedricidir. Bu bölgesellik ve tedricilik farklı türler ve ırklar meydana getirmiştir... Irkların arasında da güçlüleri ve zayıfları mevcuttur bu da üstün ırkların doğmasına sebep olmuştur. Ancak ırklar arasındaki üstünlükte melezleşmenin önemi büyüktür... Aralarında sürekli rekabet bulunan hayvan ırkları, bir sonraki nesilde daha çok güzelleşir ve kavimleri yükselir... Bu mücadele ve hayatta kalma her zaman daha güçlü bir ırkı ve nesli ortaya çıkarır” (Suphi Edhem 1327a: 102-103; 122-124).

### 1.3.3. Beşir Fuad

1852/1853 yılında Gürcü asıllı bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya gelen Beşir Fuad, ilk eğitimini 1856-1861 yılları arasında Fatih Rüşdiyesi'nde alır (Okay 2012: 15). Bir süre Cizvitler Mektebi'nde eğitimine devam etmiş 1871'de Harbiye Mektebi'yle askerlik yaşamı başlamıştır. 1873'te Sultan Abdülaziz'in yaverliğine getirilmiştir (Akgül 1988: 186). 1875-1876 Sırp Savaşı, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve Girit isyanlarının bastırılmasına fiilen katılmış, Girit'te kaldığı süre boyunca Almanca ve İngilizce öğrenmiştir (Akgül 1988: 186).

Beşir Fuad, Osmanlı aydın çevresinde belki de Büchner'in etkisinden en fazla etkilenen yazarlardan biridir. Çeşitli gazete ve dergilerdeki yazıları incelenecek olursa onun Comte, Herbert Spencer, Büchner, Diderot, D'Alambert gibi materyalist, Darwinist ve pozitivist yazarların fikirlerini benimsediği anlaşılabilir. Beşir Fuad, özellikle Büchner gibi insan bedenini merkeze koyan materyalist düşünceleriyle kendini gösterir. *Beşer* adlı çalışmasına (1303: 3-11), Herbert Spencer'ın *Terbiye-i Akliye, Ahlakiye, Bedeniye* isimli eserindeki, insan için gerekli olan bilgilerle başlar; beden ve yaşam ile ilgili gerçekleri, metafiziği eleştirerek, bunların manevi olanda değil maddi olanda aranması gerektiğini savunur. Bununla beraber Beşir Fuad, ruhun ölümsüzlüğü konusunda Voltaire ile aynı görüştedir: Ruh bedenden ayrılınca ondan bir eser kalmadığına ve dolayısıyla ruhun ölümsüz olmadığına inanır (Akgül 1988: 204). “Kalb” isimli *Envar-ı Zekâ* dergisinde yayınlanan yazısında, kalbin fizyolojik yapısından bahseden Beşir Fuad (1883: 401-402), kalbin şiir gibi güzel duyguların merkezi olduğu düşüncesine rağmen onun hissiz bir kan pompasından başka bir şey olmadığını iddia eder. Beşir Fuad'ın bilimsel bilgiye tanıdığı üstünlüğe karşın, kısa yazı hayatının büyük bölümünü edebi faaliyetlerle geçirmesi ilgi çekicidir. Zira Osmanlı toplumunun somut, sınanabilir ve aklın merkeze alındığı bilimsel bilgiye kapı aralamasını amacı haline getiren Beşir Fuad, bunu mümkün kılabilmek için toplumla aydınlar arasındaki en açık kanal olan edebiyatı kullanmayı tercih etmiştir (Fildiş 2017: 580).

#### 1.3.4. Edhem Necdet

Edhem Necdet'in hayatı hakkında çok bilgi bulunmamaktadır. Bugün günümüze ondan kalan tek eseri diyebileceğimiz 1329'da basımı yapılan *Tekâmül ve Kanunlar* isimli eserdir. Bunun dışında Edhem Necdet'in Abdullah Cevdet'in *İçtihad* dergisinde yazıları bulunmaktadır. Onun fikirlerinde evrende her şey, insanlar, dağlar, denizler, bitkiler ve hayvanlar sürekli yeni bir form alıyordu: “Tüm canlılar için hayat denilen şey sonsuz bir savaş döngüsü, doğa ise geniş bir meydan savaşıydı. En kuvvetliler bu savaşta yaşama hakkına sahip oluyor ve hayatını devam ettiriyorlardı” (Edhem Necdet 1329: 4-6). Özellikle Lamarck'ın tekâmül fikrindeki çevre etkisi Edhem Necdet'in yazılarında daha ağırlıklı

şekilde ele alınmıştır. Canlılardaki bazı organlar, basit canlılardan gelişmiş canlılara doğru evrimleşirken birdenbire kaybolmuş veya değişmiştir. Edhem Necdet bu durumu Lamarck'ın adaptasyon görüşü ile açıklar: “Eğer muhitin tesiri olmasaydı, uzviyetlerde olduğu gibi uzviyetlerin organlarında da tedrici bir mükemmellik eseri görülebilir. Oysa muhitin etkisiyle bazı organlarda fazla gelişme olmuş, bazıları da tam tersine dumura uğramıştır... Muhitin etkisi her türün hayatını değiştirir. Bünye ve vazife değişiklikleri nesilden nesle intikal etmektedir” (Edhem Necdet 1329: 10-12; 14-17).

Bunun dışında Darwin'in kuramına da değinen Edhem Necdet (1329: 28-29), en uygun olanın hayatta kalması ilkesinin önemine şu cümleleriyle dikkat çeker: “Evcil hayvanlar vahşi doğaya iade edildikleri zaman hızlı bir şekilde büyüyor; dışarıdan bir adaya getirilen bir bitki birkaç senede bütün bir adayı kaplayabiliyor. İnsan nevi, o kadar ağır üremesine rağmen her çeyrek asırda nüfusça bir misli artıyor... Eğer bu üreme önünde hayat mücadelesine girişen tüm bireyler yaşasaydı yeryüzü bunları kısa bir zaman için bile besleyemeyecekti. Ancak doğadaki güçlülerin meydan savaşında, ezilenlerin telef olmasıyla denge sağlanmış ve kuvvetlilerin kuvvetlilerle birleşmesiyle yeni nesil daha kuvvetli ve mücadeleciler hale geliyor”. Yukarıda belirttiğimiz düşünceleriyle bağlantılı olarak Edhem Necdet'in (1329a: 1863-1866) *İctihad* dergisinde çıkan “Nesc-i Dimağın Tekamülü” makalesinde beyin ve ruh ile ilgili görüşleri dikkat çekicidir: “Beyin, fikirleri inançları ve hisleri üreten bir fabrika görevini yerine getirir. Fikir, duygu ve inançlar ruha dayandırıldığında, ruhun varlığı söz konusu olamaz çünkü o da beynin ortaya çıkardığı her şey gibi beden kaynaklı bir üründür. Nesilden nesile ürünler değil onların fabrikası olan beyinler kalır. Bu yüzden beyinlerimizi gereksiz bilgi kalabalığıyla doldurmak yerine onun gelişimi için çabalamalıyız. Böylece eski fikirlerin, hislerin ve inançların atılması ile dimağ tekâmül edecektir ve sonraki nesle daha iyi ve üretken şekilde aktarılmış olacaktır”.

## II. BÖLÜM

### 2. ABDULLAH CEVDET VE MODERNLEŞME GÖRÜŞLERİNİN BİLİMSEL ARKA PLANI

Görüldüğü üzere Osmanlı entelektüellerinin çoğu Batılılaşma görevini benimseyerek imparatorluk topraklarına başta pozitivism olmak üzere Darwinizm, sosyal Darwinizm ve materyalizm gibi düşünce akımlarını sokarak hem kendilerini değiştirdiler hem de toplumun değişmesinde büyük bir etkiye sahip oldular. Bu aydınlar arasında tezimizin ana konusu oluşturan Abdullah Cevdet'in ayrı bir yeri var. Abdullah Cevdet gerek kurduğu *İçtihad* dergisi ve kütüphanesiyle, gerek verimli çevirileri ve uzun süreli yazın hayatıyla diğerlerinden bir adım önde seyretmiştir. Onda başta diğerlerinde olduğu gibi Alman filozof Büchner'in etkisi çoktur. Sosyal Darwinizm'i irksal olarak da benimseyen Abdullah Cevdet zamanına göre Osmanlı aydınları arasında radikal bir yazardır. Böyle bir Osmanlı aydınının yetişmesinde eğitim hayatı ve etkilendiği birçok filozofun etkisi de çoktur.

#### 2.1. Abdullah Cevdet'in Hayatı

16 Eylül 1869 tarihinde, bugün Elâzığ sınırları içinde bulunan, Arapkir'de dünyaya geldi. Babası Diyarbakır Tabur Kâtibi Ömer Vafî Efendi'dir (Hanioğlu 1988: 90). İlk eğitimini Hozat ve Arapkir'de alan Cevdet, daha sonra Mamuretülaziz Askerî Rüşdiyesi'ne kaydolmuştur. Buradan 27 Mayıs 1885 tarihinde mezun olmasının ardından İstanbul'a gelerek Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'ne devam eder (Hanioğlu 1981: 5). Abdullah Cevdet'in ilk eğitiminde, hoca, imam gibi ilmiye sınıfına mensup olan ailesinin ve özellikle dinî konuda

bilgisi yüksek amcasının ve babasının etkisi büyüktür. Nitekim İbrahim Temo (2013: 27) anılarında Abdullah Cevdet'in eğitimi sırasında ve İttihad-ı Osmani Cemiyeti'nin kuruluş süresince de dindar biri olduğunu yazar. Özellikle okula kaydolduğu dönemde öğrenciler arasında yönetime karşı olan görüşler ve hareketler mevcut olmasına karşın kendisini, muhtemelen aldığı dinî eğitimin etkisiyle bu hareketlerden uzak tutmuştur. Bu okuldaki üç yıllık öğreniminden sonra Abdullah Cevdet, hayatında büyük fikirsel değişimler yaşayacağı, Mekteb-i Tıbbiye'ye kaydolur. (Hanioğlu 1981: 6).

### 2.1.1. Mekteb-i Tıbbiye Yılları ve Fikirsel Değişimi

Batı fikir ve felsefelerinin Osmanlı İmparatorluğu'na getirilmesi özellikle Tanzimat sonrasında askerî ve teknik konuların yetersizliğini gidermek amacıyla açılan başta tıp okulları ve askerî okullarda karşımıza çıkar. Daha önceden bahsettiğimiz gibi bürokrasi kademesi eğitimde Batılılaşma amacıyla ilk olarak yurtdışına öğrenci göndermeye başlamıştır. Ancak özellikle başta Paris'e gönderilen öğrencilerin eğitimleri sırasında Paris'in zevk hayatına dalması, farklı ideolojik görüşleri benimsemesi devlet aleyhinde faaliyetlerde bulunmaya başlamaları sebebiyle Paris merkezli öğrenci gönderimi sonuçsuz kalmıştır (Erdoğan 2016: 189-195). Bu durum yüzünden bir süre sonra öğrenci gönderim merkezi Berlin ve Viyana eksenine kaymışsa da bu geçici kadro yetiştirme uygulaması başarılı sonuçlar vermemiştir (Erdoğan 2016: 197-198). Bundan sonra özellikle II. Mahmud döneminde başta tıp okulları olmak üzere batılı manada eğitim kurumları açılmış ve bunların kadro ve ders materyalleri ihtiyacı Batı'dan sağlanmıştır. Padişahın desteğiyle gerçekleşen bu adım önemli derecede bazı gelişmelerin yaşanmasına sebep olacaktır. Batılı fikir akımlarının Osmanlı İmparatorluğu'na girişi daha önce devlet eliyle önlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu kez devlet ihtiyacının gereği olarak, önceki uygulamaların tam aksi şekilde devlet eliyle Batılı fikir akımlarının yayılması için bazı alanlar oluşturuluyordu. Başta materyalizm olmak üzere Batılı felsefelerin ilk olarak Mekteb-i Tıbbiye'de ortaya çıkışının nedeni ise, başta Almanya olmak üzere Batı'dan tedarik edilen akademik kadro ve ders materyalleridir (Mardin 2000: 212-213). Nitekim Abdullah Cevdet üzerinde de büyük etki yaratan bu

kitaplar ve düşünceler, o güne kadar din hükümleriyle açıklanan olgulara bilimsel ve maddeci bir açıklama sunuyordu (Temo 1933: 131).

Materyalizmin iyice Mekteb-i Tıbbiye içinde yayılmasıyla, dini, toplumsal gelişme önünde bir engel olarak gören ve bundan dolayı da ilerici olduğunu belirterek toplum değerlerine karşı çıkan bir aydın nesli yetişmeye başlamıştır. Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik (1869-1949) gibi isimlerin aynı okuldan yetişmeleri eğitim süreleri sonucunda bilimsel materyalizmi benimsemeleri tesadüf değildir. Tıbbiye içinde daha önceleri başlayan materyalizm tartışmaları, Abdullah Cevdet'in öğrenciliği döneminde yerini daha önce Beşir Fuad, Fazlı Necib gibi kişilerce sıkça işlenen geleneksel değerlerin ve dinin, toplumsal ilerleme yolunda bir araç olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalarına bırakmıştır (Hanioğlu 1981: 10). Bu düşünceler, zamanla, başta Abdullah Cevdet (1308: 250) olmak üzere tıbbiyelilerin, gözlem ve ispat yöntemlerini benimseyen bilimleri gerçek bilim olarak kabul etmelerine neden olmuştur: “Malumat-ı fûnun menba-ı pürfüyuzundan nebean etmiyordu. Bilahare gayet mufassal fizyolociya (fenn-i vezaif-ül aza), antropolociyanın (ilm-i beşer) ve belki tıbbın mütala-i duraduruyla istihsal olunan hususi bir silsile-i malumat sırasına geçdi”.

Abdullah Cevdet tıbbiyedeki bu ortam içinde, dünyayı algılayışına dair büyük fikirsel değişimler yaşar. Okuldaki Fransız ve Alman kökenli materyalizm ve pozitivismle dolu bu akademik atmosfer, çocukluğundan beri aldığı dinî eğitimle İstanbul'a gelen Abdullah Cevdet'i radikal materyalist bir düşünce adamına çevirecektir. Özellikle Felix Isnard'ın ve Büchner'nın eserlerinin onda etkisi büyüktür. Tıbbiye eğitiminin son yıllarında Büchner'nın *Madde ve Kuvvet* eserini *Fizyolociya-i Tefekkür* ismiyle çevirir. Bununla beraber eğitiminin son yıllarında, özellikle bilimsel materyalizmin ışığıyla, beynin belirli işlevlerini açıkladığı *Hıfz-ı Sıhhat-i Dimağ ve Melekat-ı Akliyye* ve İslam alimlerinin ve materyalist bilim adamlarının düşüncelerini uyumlu şekilde sunduğu *Fünun ve Felsefe* adlı eserini daha okulu bitmeden yazar. Abdullah Cevdet'in tıbbiye yıllarındaki bahsettiğimiz Batılı fikirlerin sebep olduğu dinî inançlarındaki değişimler, onun politik düşüncelerini de şekillendirmiştir. Abdullah Cevdet, arkadaşları İbrahim Temo, İshak Sükuti (1868-1903) ve Hüseyinzade

Ali'nin (1864-1940) ilk kurucuları olduğu 1889 yılında gizlice kurulan İttihad-ı Osmani Cemiyeti'ne dahil olur. Okul içinde kurulan bu cemiyetin, başlangıçta siyasi bir programı yoktu; cemiyetin misyonu, Müslümanları imparatorluğun geldiği bu noktada, Batının liberal kültürü ile eğitmekti (Alkan 2005: 2).

### 2.1.2. Mekteb-i Tıbbiye Sonrası Faaliyetleri ve Yazın Hayatı

Abdullah Cevdet, Temmuz 1894'te Mekteb-i Tıbbiye'den mezun olmasının ardından aynı yılın ağustos ayında Haydarpaşa Hastanesi'nde asistan göz doktoru olarak çalışmaya başlar. Kasım 1894'te Diyarbakır'daki kolera salgını sebebiyle, o, İstanbul'dan ayrılarak Ziya Gökalp ile tanışacağı Diyarbakır'a gider (Hanioğlu 1988: 9). Mezuniyetinden beri aktif olarak İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin aktif üyeliğini yapan Abdullah Cevdet, Diyarbakır'daki çalışmaları sırasında da Ziya Gökalp'i cemiyete kaydetmiş; aynı zamanda siyasi faaliyetleri sebebiyle bölgedeki birçok yönetim yanlısı subay ile çatışmak zorunda kalmıştır (Uzer 2013: 396). Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki Abdullah Cevdet Kürt kökenli olmakla beraber gençliğinin ilk dönemlerinde hiçbir zaman Kürdistan hayali peşinde koşmamış, çoğu Jön Türk gibi Osmanlıcılık ideolojisine bağlı kalmıştır (Kaygusuz 2002: 54).

Ocak 1895'te İstanbul'a geri dönen Abdullah Cevdet, İttihad ve Terakki Cemiyeti içindeki faaliyetlerine daha çok ağırlık verir. Dönemin rejiminin başta mülkiye ve tıbbiye üzerindeki sıkı takipleri neticesinde İttihad ve Terakki'nin, II. Abdülhamid rejimine karşı gizlice dağıtılan beyannamelerinin ortaya çıkması üzerine cemiyet toplumda meşru bir yer kazanır. Ancak olayla ilgili yapılan soruşturmalar sonucunda Abdullah Cevdet de dahil olmak üzere içinde sivil ve askerî bürokratların olduğu 33 kişi, rejime karşı muhalefet sebebiyle 1896'da Trablus'a sürülür (Hanioğlu 1985a: 185-187). Trablus'da İttihad ve Terakki'nin aktif bir üyesi olarak yazın hayatını sürdürür. Yakın arkadaşları Mizancı Murad ve Ahmed Rıza'nın sahibi olduğu Cenevre'de yayınlanan *Meşveret* ve *Mizan* gazetelerine gönderdiği yazıları, "Bir Kürd" ismiyle yayınlanır (Hanioğlu 1988: 90).



Abdullah Cevdet'in Trablus'daki faaliyetlerinin ortaya çıkması üzerine Fizan'a sürgün kararı verilmiş, bunun üzerine Cevdet de Fransız işgali altındaki Tunus üzerinden ilk önce Marsilya'ya oradan da Paris'e geçip Ahmed Rıza ile buluşarak Jön Türk hareketine dahil olmuştur (Hanioğlu 1981: 30-31; Abdullah Cevdet 1912: 36). Bu sıralarda bu genç muhalif seslerin birlik içerisinde hareket etmesinin II. Abdülhamid için bir rahatsızlık yarattığı kuşkusuzdur. Zira sultan, muhalafeti susturmak adına geçici sürgün ve hapis cezaları ile önlerini kesmeye çalışılmışsa da bunun pek işe yaradığı söylenemez. Bu sebeple II. Abdülhamid Avrupa'ya geçmeyi başaranlarla, uzlaşma yolunu açık tutarak ilişki kurmak adına başhafiye Ahmed Celaleddin Paşa'yı Avrupa'ya gönderir (Hanioğlu 1981: 40).

Abdullah Cevdet, Avrupa'ya geldiği sırada Jön Türk hareketinde fikirsel farklılıklardan kaynaklı kutuplaşmalar yaşanıyordu.<sup>16</sup> Bu durumu kendi lehine kullanmak isteyen Osmanlı hükümeti de uzlaşa sağlayabileceği isimlere, bundan önce muhalif olan seslerin affedileceği ve istenilen alanlarda ıslahat yapılacağı yönünde bir teklif götürür (Hanioğlu 1981: 40). Yapılan görüşmeler nihayetinde Mizancı Murad'ın gelen teklifi kabul edip İstanbul'a dönmesiyle, Jön Türk hareketinin Cenevre şubesi tamamen dağılır (Mardin 2008: 141-142).

Jön Türkler arasındaki güç kaybının zirveye ulaştığı sıralarda Abdullah Cevdet 1897'de Cenevre'ye geçip burada İttihad ve Terakki'nin dağılık haldeki isimlerini toplayıp arkadaşı İshak Sükuti ile beraber *Osmanlı* gazetesini çıkarmaya başlar (Mardin 2008: 144). Gazetenin kadrosunu Abdullah Cevdet, İshak Sükuti, Tunalı Hilmi ve Halil Muvaffak gibi genç isimler doldurur. Böylece güç kaybeden İttihad ve Terakki Cemiyeti, baş yazarlığını Abdullah Cevdet'in yaptığı *Osmanlı* gazetesi ile fikirlerini yayabileceği bir yayın organına kavuşur (Hanioğlu 1981: 35). Mardin'e göre (2008: 148-149) yazar kadrosunu oluşturanlar, *Osmanlı* gazetesi ile reform zorunluluğunu, Osmanlı üst bürokrat sınıfına anlatamamışlardır. Bu nedenle, bu kez, bunu az okumuş, hayat düzeyi orta seviyede olan bir tür Osmanlı orta tabakasına sunmayı denemişlerdir.

<sup>16</sup> Jön Türk hareketinin başarıya ulaşamamasında bu fikirsel ayrılıkların büyük etkisi vardır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* / Mardin 2008.

*Osmanlı*'nın çıkışından bir süre sonra padişaha fazla hücum edildiği noktasında ileri sürülen eleştiriler, gazeteyi çıkaranların hala istediklerini tam anlamıyla açıklamamalarıyla sonuçlanmıştı. Mardin (2008: 150-151) bu sonuçsuz kalan durumun sebebini şöyle açıklıyor: “Bu başarısızlıkta etkili olan parametre siyasi padişahlık sıfatının halk nezdinde öneminden değil padişahın halifelik kimliğinin halk üzerindeki dinî etkisinden kaynaklanıyordu. Jön Türklerin istedikleri fikirleri *Osmanlı* aracılığıyla halka kabul ettirememiş olmaları kuşkusuz ki aralarında derin bir şoka neden olmuştu. Dr. Abdullah Cevdet'in felsefe ve materyalizm konularıyla ilgilenirken bir de halk psikolojisi incelemelerine ve Le Bon gibi kitlenin tepkilerinin açıklanmasını yapmaya çalışmış olan birisine dönmüş olmasının nedenlerini burada aramamız gerekir. Zira bir süre sonra Abdullah Cevdet'in imzasız fakat Le Bon'dan esinlendiği kuşku götürmeye yazıları *Osmanlı*'da görünmeye başladı”.

*Osmanlı* gazetesi çıkışından yaklaşık bir sene sonra maddi sorunlarla yüz yüze kalır. Bu sebeple Abdullah Cevdet, İshak Sükuti ve Tunalı Hilmi muhalefete bir süre ara verme adına, ömür boyu on ikişer lira aylık ile Babıali ile uzlaşma yoluna giderler (Hanioğlu 1981: 37). Ancak kısa bir süre sonra Abdullah Cevdet'in II. Abdülhamid aleyhinde yazılarına başlaması sebebiyle anlaşma bozulur. Ancak çok geçmeden özellikle yayın organlarının maliyetleri ve Jön Türk hareketindeki güç kayıpları sebebiyle tekrar Babıali ile müzakereye gidilir. Brüksel Sefiri Karatodori Efendi ve başhafıye Ahmed Celaleddin Paşa ile yapılan müzakereler sonucu yapılan anlaşmayla, Abdullah Cevdet Viyana sefaretine doktor olarak atanırken, diğer arkadaşları da çeşitli dış temsilciliklerde görevlendirilirler (Hanioğlu 1981: 40).

Abdullah Cevdet bir yandan sultana bağlılığını gösterip zaman kazanmaya ve para biriktirmeye çalışırken bir yandan da *Osmanlı* gazetesine gönderilen yazıların seçimi ile uğraşır. Görevli olduğu süre boyunca Fransız edebiyatı ve şiirine daha fazla yönelmesi ve bir süre sonra da yakın arkadaşı İshak Sükuti'nin ölümü üzerine, *Osmanlı* gazetesinin başına Hüseyin Siret'in getirilmesiyle, gazete üzerindeki Mekteb-i Tıbbiye'den yetişenlerin etkisi ortadan kalkmış olur (Hanioğlu 1981:46). Bu durumdan kısa bir süre sonra Abdullah Cevdet Viyana sefiri Mahmud Nedim Bey ile yaşadığı şiddetli tartışma sebebiyle 1903'te

Avusturya'dan sınır dışı edilir (Mardin 2008: 230). Cenevre'ye dönen Abdullah Cevdet burada Edhem Ruhi ile beraber *Osmanlı* gazetesini tekrar çıkarmaya başlaması dışında resmi görevi boyunca biriktirdiği para ile de *İçtihad* dergisini ve matbaasını kurar. Bu dönemde *Osmanlı* gazetesinin radikal sol bir çizgide ilerlediği görülür. Bunun başlıca sebebi Abdullah Cevdet'in bu dönem içinde Rusya'daki nihilistlerle ilişki kurup anarşizme merak salmasıdır ki, bunun bir sonucu olarak da Edhem Nuri ile beraber 30 Mart 1904'te Osmanlı İttihad ve İnkılab Cemiyeti'ni kurmuştur (Hanioğlu 1981: 49-50). Ancak Abdullah Cevdet'in anarşizme olan merakı fazla sürmemiştir. Kendisi Avrupa'ya ilk gittiği yıllarda Kropotkin, Bakunin ve Reclus gibi düşünürlerin eserlerinden etkilenip anarşist düşünceye ilgi duyduğunu ancak anarşist düzenin kıyası olmayan bir nehir istemekle eş değer olduğunu anladığını ifade etmiştir (Abdullah Cevdet 1932: 5755).

Abdullah Cevdet'in Jön Türkler hareketini Cenevre'de tekrar ayağa kaldırma girişimleri işe yaramaz. Cevdet bundan sonra Jön Türk hareketi içinde git gide daha önemsiz bir konuma geriler (Hanioğlu 1981: 49-51). Matbaasında Abdülhamid aleyhinde bastığı bir şiir sebebiyle zaten İsviçre hükümeti tarafından yoğun kısıtlama ve baskı gören Abdullah Cevdet sınır dışı kararı çıkmasıyla *İçtihad*'ın yönetimini Hüseyin Tosun Bey ve Abdurrahman Bedirhan'a bırakarak Mısır'a geçer (Hanioğlu 1981: 54). Bu şartlar altında da *Osmanlı* gazetesinin yayınlarını sürdürülebilmesi olanaksız olduğundan, gazetenin yayın hayatı 1904'te sonlanır.

Abdullah Cevdet, Mısır'a geçtikten bir süre sonra *İçtihad*'ın Mısır'daki ilk sayısını 1905'te çıkartır. *İçtihad*, daha önceleri Osmanlı'da çıkan *Mecmua-i Fünun* gibi dergilerin Batılı fikir akımlarını Osmanlı'ya aktarma görevini üstlenirken onlara ek olarak da doğudan batıya bilginin sınırsız akışını sunmayı amaçlıyordu (Mardin 2008: 231). *İçtihad* dışında Mısır'da birkaç muhalif yayın daha bulunmaktaydı: temelde Arap milliyetçiliğinin savunuculuğunu yapan *Şuray-ı Ümmet* gazetesi; Ahmed Muhtar Paşa'nın desteklediği Yusuf Akçura ve Şerafeddin Mağmumi gibi isimlerin kadrosunu oluşturmuş olduğu *Türk* gazetesi ve Ahmed Kemal Bey ile Ubeydullah Efendi'nin çıkarttığı *Söz* gazetesi gibi (Hanioğlu 1981: 55-56). Buradaki isimlerin etkisiyle de *İçtihad*'ın Mısır'da çıkan sayılarında Prens

Sabahaddin'in (1877-1948) “Âdem-i Merkeziyet” düşüncesinin etkileri olmakla birlikte *İçtihad*'ın bu dönemde ihtilalci bir temaya sahip olmayışı da bir Jön Türk yayın organı özelliği taşımadığını gösterir (Hanioğlu 1981: 57). Abdullah Cevdet, *İçtihad* dışında, Mısır'daki arkadaşlarıyla *Mirat-el Ulum* dergisini çıkartır. Dergi başta Gustave Le Bon olmak üzere Avrupalı düşünürlerden yapılan çeviriler olmak üzere birçok edebi yazı ile halkın kültür seviyesini yükseltmeyi bir misyon haline getirmiştir.<sup>17</sup> Hanioğlu (1981: 56), bu konuyla ilgili olarak Abdullah Cevdet'in Mısır'a gelmesiyle buradaki zayıf ancak teşkilatlı muhalefetin kalitesini artırdığını ve fikri anlamda onları güçlendirdiğinin altını çizmektedir.

Bu dönem İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde de değişiklikler meydana gelmekteydi. Paris'te 1907'de yapılan Jön Türk kongresiyle, cemiyetin yönetimine Bahaddin Şakir gibi komiteci isimler geçmiş, üyeleri arasına azınlık milliyetçisi örgütlerin liderleri ve Makedonya'daki ordu mensuplarının dahil olmasıyla cemiyet, muhalif ve entelektüel eleştiri çizgisinden ihtilalci bir çizgiye kaymıştır (Hanioğlu 1981: 59). 1908 Temmuz ayında İttihad ve Terakki'nin örgütlemesiyle gerçekleştirilen ihtilalden sonra II. Meşrutiyet dönemi başlamış, şiddetli muhalif rüzgârı, İstanbul'da bir süre ılıman esmeye başlamıştır. Ancak Abdullah Cevdet'in, Jön Türk ve İttihatçılarla yaşadığı sürtünme sebebiyle İstanbul'a hemen dönmez. Nitekim Meşrutiyetten sonra Mısır'daki Jön Türk yaşamını anlatan bir piyeste Abdullah Cevdet, gerçek dışı olarak bu İttihad ve Terakki'nin matbaasını gasp eden ve Jön Türk hareketini baltalayan bir kişi olarak anlatılması, kendisine o çevrede duyulan kızgınlığı göstermektedir (Hanioğlu 1981: 59).

Hanioğlu'na göre (1981: 325) Abdullah Cevdet'in Meşrutiyet sonrası Osmanlı entelektüel çevresine girişi 1908'de Arap dili ve edebiyatı hakkında araştırmaları olan Reinhart Dozy'nin *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* isimli çalışmasını *Tarih-i İslamiyyet* adıyla yayınlamasıyla gerçekleşir. Kitabın içeriğinde genel manada İslamiyet ve Hz. Muhammed hakkında küçültücü ve aşağılayıcı ifadelerin yer alması, muhafazakâr çevrelerin büyük tepkisine yol açmış, meşihat makamına yapılan sayısız müracaatlar sonunda İbrahim

<sup>17</sup> Abdullah Cevdet'in çeviri yazıları bu konuda dergide geniş yer kaplamıştır. Detaylı bilgi için bkz. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* / Hanioğlu 1981: 58 (dipnotta).

Hakkı Paşa kabinesi 17 Şubat 1910'da kitabı yasaklayıp mevcut nüshaların Galata Köprüsü'nden denize atılmasına karar vermişti (Özdemir 1988: 514). 1911'e kadar Mısır'da kalan Abdullah Cevdet İstanbul'a döndüğünde artık fikirleri bazında olgunlaşmış bir düşünür haline gelmişti. İstanbul'a döndüğünde Kılıçzade Hakkı (1872-1960) ve Celal Nuri'yi (1877-1938) yanına alarak *İçtihad*'ı yayınlamaya devam eder. Kendi dergisinin yanı sıra Abdullah Cevdet genellikle muhalif ve devrin önemli düşünürlerinin kadrosunu oluşturduğu *Hak* gazetesinde de baş yazarlardan biri olur. Abdullah Cevdet, dinî kurumlara ve kişilere karşı radikal sert eleştirileri ve siyasal muhalefetteki aşırı görüşleri dahil olmak üzere tam anlamda savunduğu Batılılaşma fikirleri sebebiyle birçok tepki alır. Bu sebeple sık sık kapatılan *İçtihad* dergisini *İştihad*, *İşhad*, *Cehd*, *Alem-i Sanayi ve Ticaret* isimleriyle tekrar tekrar çıkartır (Hanioğlu 1981: 292).

Babıali baskınından sonra İttihad ve Terakki'nin ülkede siyasal egemenliği tümüyle eline geçirmesiyle bu konuda kendisine yöneltilen başta baskı niteliğindeki ikazlar ölüm tehdidine kadar varınca 12 Şubat 1915'te *İçtihad*'ın yayın faaliyetine zorunlu bir ara vermiştir (Hanioğlu 1981: 294). Bu tarihten itibaren Abdullah Cevdet'in siyasal muhalefetten çok sosyal sorunlar üzerinde yazılar yazdığını görüyoruz. Mondros mütarekesinin ilanından sonra *İkdam* gazetesinin başyazarlığını üstlendiği sürede, özel teşebbüsün Osmanlı toplumu için gerekliliği, İngiliz ve Alman milletlerinin gelişmişliğinin eğitim sistemleri ile olan bağlantıları gibi sosyal-iktisadi konularla ilgilenmiştir (Hanioğlu 1981: 295).<sup>18</sup>

İttihad ve Terakki hükümetinin düşmesinden sonra Abdullah Cevdet'in yazıları yine politik bir seyir izlemiş, bu kez eleştirilerini İttihad ve Terakki grubu üzerine yapmış, Fransa ve İngiltere yanlısı bir politika izlemeye başlamıştır. Şaşırtıcı olmayacak şekilde İngiliz yanlılığının ve İttihad Terakki karşıtlığının bir sonucu olarak İngiliz Muhipler Cemiyeti'nin kuruluşunda rol oynayan Abdullah Cevdet, İngiliz mandasının büyük savunuculuğunu yapar (Hanioğlu 1981: 296).

---

<sup>18</sup> Konu ile ilgili makaleler için Abdullah Cevdet'in *İkdam* gazetesinin 4 Mart 1918 tarihindeki baskısında "Almanya'da Kudret-i Tahvil ve yine *İkdam* gazetesinin 10 Nisan 1918 tarihli baskısında "Mübahaseler" başlıklı makalelere bakınız.

Bu dönemde Avrupalı devletlerle iyi ilişkiler sürdürülmesi için çalışmalar yapan Abdullah Cevdet, başka bir azınlık cemiyeti olan Kürdistan Teali Cemiyeti'nin destekçilerinden biri olması yanında, İttihad ve Terakki'nin devamı olarak gördüğü Anadolu bağımsızlık hareketine karşı oluşunu açıkça dile getirmekten çekinmemiştir.<sup>19</sup> Daha sonra iktidara gelen Hürriyet ve İtilaf Fırkası yöneticileri ile iyi ilişkiler kuran Abdullah Cevdet, Mart 1919'da Sıhhiye Müdüriyet-i Umumiliği'ne atanır (Hanioğlu 1981: 297-298). Bir süre sonra Abdullah Cevdet yöneticilerle yaşadığı anlaşmazlıkları ve dinsel çevrelerin baskısı sonucunda görevinden ayrılmak zorunda kalır. Devlet hizmetinin sona ermesinden sonra *İçtihad*'ı yayınlamaya devam eden Abdullah Cevdet, dünya dini olarak kabul edilmesini istediği Bahailiği kaleme aldığı bir makalesinde İslamiyete ve Hz. Muhammed'e karşı ağır eleştirilerinden dolayı 1922'de hakkında açılan soruşturma nihayetinde iki yıl hapis cezasına çarptırılır.<sup>20</sup> Bu süreçte Anadolu'da başlayan bağımsızlık hareketinin başarıyla sonuçlanmasının ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beraber yeni kurucu rejime yakın olmasına rağmen, Anadolu'daki azınlık faaliyetlerine verdiği destek sebebiyle ulusal hükümette herhangi bir görevde yer alması engellenmiştir (Hanioğlu 1981: 385). Bir dönem siyasal yaşama Elazığ mebusu olarak geri dönme şansı doğmuş olsa da özellikle mütareke dönemlerinden beri üzerinde durduğu Avrupa ülkelerinden tarımla uğraşanlar arasından getirilecek göçmenlerle ülkede nüfus artışı ve tarımsal gelişme sağlanması konusunda görüşlerinin muhafazakar çevre tarafından farklı şekilde algılanması üzerine aktif olarak siyasal yaşama geri dönmesi umudu tamamen sonlanır.<sup>21</sup> Abdullah Cevdet bu tip polemikler sebebiyle, bundan sonra ömrünün sonuna kadar olan süreçte daha çok yaptığı tercüme üzerine yoğunlaşmış, bir taraftan *İçtihad*'daki yazın hayatını aktif şekilde sürdürürken bir taraftan da göz hekimliği ve *İçtihad* matbaasının kazancı ile geçimini sağlamıştır.

<sup>19</sup> Konu ile ilgili Abdullah Cevdet *Jin* gazetesinin 32. sayısında "Lütfü Fikri Bey" başlıklı makalesinde şunları söyler: "İttihad ve terakki gelirken başta Talat olduğu halde davul zurna alarak gelen bir alay halinde mi gelecek zannediyorsunuz? Anadolu'da kıran, kesen, yakan kimlerdir? Burada günagün firka isimleri altında memlekete zehir ve yara saçan kimlerdir?" Detaylı bilgi için bkz. Hanioğlu 1981: 297.

<sup>20</sup> Ancak verilen karara itiraz edilmiş, sonuç olarak "Fezehat-ı Lisaniye" olarak anılan bu dava, uzun bir zamana yayılmış, bu süreç içinde, yeni kurulan cumhuriyet rejiminde 1926'da oluşturulan Türk Ceza Kanunu gereği din ve mezhep şahıslara hakaretin suç sayılmaması sebebiyle, Abdullah Cevdet'in yargılama davası düşmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Hanioğlu 1981: 389-390.

<sup>21</sup> Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Hanioğlu 1981: 387-388.

## 2.2. Abdullah Cevdet'e Yön Veren Düşünürler

Abdullah Cevdet, Mekteb-i Tıbbiye'deki eğitim süresi boyunca, başta gördüğü eğitime ek olarak yakın arkadaşlarından edindiği modern Batı felsefesinin ontolojik görüşlerini anlatan birçok eseri okumuştur. Mezuniyetinden sonra siyasal muhalefet hayatı başta olmak üzere yazın hayatında birçok gazete ve dergide bu yazarların onun üzerindeki geniş ve kapsamlı etkisini görmekteyiz. Yazılarında en başta, Fransız polimat Gustave Le Bon'un toplumu anlamlandırmadaki elitist bakışını ve bununla bağlantılı Charles Darwin'in evrim kuramı ile sosyal Darwinist düşüncelerini, Fransız filozof Jean-Marie Guyau'nın toplumdaki dinin yerine alternatif olarak sunduğu ahlakçı ve görevci düşüncelerini, yoğun olarak da başta Alman fizyolog ve filozof Büchner olmak üzere Jacob Moleschott ve Karl Vogt'un vulgar ve bilimsel materyalist görüşlerini açıkça görebiliyoruz. Şimdi özellikle belirttiğimiz bu filozofların çalışmaları ve özellikle Abdullah Cevdet'in ilham aldığı noktaları belirtmeye çalışacağız.

### 2.2.1. Gustave Le Bon (1841-1931)

Fransız sosyal psikolog Gustave Le Bon, 7 Mayıs 1841'de Fransa'nın Nogent-le-Rotrou şehrinde doğmuş, 13 Aralık 1931'de Fransa'nın şehrinde Marnes-la-Coquette şehrinde ölmüştür. Le Bon, tıp eğitimi almış olmasına rağmen daha çok sosyal psikoloji alanında yaptığı çalışmalarla bilinir. Tıp eğitiminin ardından antropoloji ve arkeolojiye duyduğu ilgi sebebiyle Avrupa, Kuzey Afrika ve Asya'ya seyahatler gerçekleştirdi. 1884'te yayınlanan *La Civilization des Arabes* (Arap Medeniyeti) isimli çalışmasında, Le Bon, Araplara, medeniyete olan katkılarından ötürü övgüde bulunmuş ancak İslamiyet dönemini Arap medeniyeti için bir durgunluk dönemi tanımlamasında bulunmuştur; Arap kültürünü, hakimiyetlerinde yaşadığı Türk kültüründen daha üstün olarak tanımlaması da erken Arap milliyetçiliği üzerinde etkili olmuştur (Kedourie 1962: 182).

Le Bon'un dünya çapında tanınması, toplumsal ilerlemenin zekadan ziyade ırksal ve millî karakterin bir gücü olduğunu açıkladığı, 1894'te yayınlanan *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Halkların Evriminin Psikolojik Kanunları) ile toplumsal kalabalıklarda bireyin bilincinin uyuştuğunu ve kolektif bilincin aktif olduğu fikrini ileri sürdüğü 1895'te yayınlanan *La psychologie des foules* (Kitlelerin Psikolojisi) çalışmalarıyla olur.

Le Bon, hayvanlardaki doğal seçim yani zayıfların yok edilerek güçlü neslin devam etmesi ilkesinin insanlarda da olduğunu bu sayede insanlığın zamanın başlangıcından beri sürekli ilerleyen ve gelişen medeniyetler kurduğunu söyler: "İnsanlık güç ve nüfus ile medeniyet gelişimini sürdürmüştür. Kolektif kararları alan kalabalık güvenilmezdir, bu yüzden tarihte devrimci kalabalık ne kadar güçlü bir insan modelini temsil etse de bunlar toplu hareket eden bireysel bilinçleri erimiş, yetenekten yoksun ilkel gruplardır" (Clark 1981: 1036-1037). Le Bon, halkın toplu olarak toplumla ilgili konularda doğru kararları verebileceğine inanmaz. Le Bon'a göre (1907: 15) toplumun geleceğini çizen kararları, biyolojik temelde elit bir grubunun alması gerekir. Sistemin işleyebilmesi için bahsi geçen elit grup, halkın isteklerini dinleyerek ona göre hareket ediyor gibi görünmelidir. Zira Le Bon (1907: 15) eşitlik ilkesinin artık, eğitim ve disiplin vasıtasıyla çeşitli kurumlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığını söylemektedir. Özet şekilde Le Bon, elit bir sınıfın yönetiminden bahsederken demokrasiyi reddediyor sosyalist düşüncelere ve yönetimlere de tümenden karşı çıkan bir tavır takınıyordu.

Abdullah Cevdet, yaşadığı imparatorluk sisteminin durumu ve imparatorluğun bulunduğu zor koşulların etkisiyle de Le Bon'un eserlerine ayrı bir önem verir. Bu sebeple Le Bon'un sosyal psikoloji ile ilgili iki eserini, *Ruhu'l Akvam* (Les lois psychologiques de l'évolution des peuples) ve *İlm-i Ruh-ı İçtimai* (La psychologie des foule) isimleriyle Türkçeye tercüme eder. Abdullah Cevdet, özellikle II. Abdülhamid'in İslamiyet'i kullanarak Osmanlı toplumu üzerinde güçlü bir kontrole sahip olduğunu Le Bon'un argümanları üzerinden açıklarken, başta *İçtimad* olmak üzere çeşitli dergilerdeki makalelerinde, biyolojik elitizmi Osmanlı için açıklamış, ırksal farklılıkların medeniyet inşasındaki hiyerarşik



farklılığına örnekler vermiş, eşitlik ilkesinin geçersizliği konusunda birçok önemli filozofun fikirlerini öne sürmüştür.

### 2.2.2. Jacob Moleschott (1822-1893)

Hollandalı fizyolog ve filozof Jacob Moleschott, 9 Ağustos 1822'de Hollanda'nın 's-Hertogenbosch şehrinde doğmuş, 20 Mayıs 1893'te Roma'da ölmüştür. Moleschott, Almanya'da Heidelberg Üniversitesi'nde 1842-45 yılları arasındaki tıp eğitiminin ardından iki yıl Utrecht'te fizyolog olarak çalışır. 1847'den 1854'e kadar Heidelberg Üniversitesi'nde *Privatdozent*<sup>22</sup> olarak çalışmalarını sürdürür (Evans 1896: 401).

Baden hükümeti zamanında, Alman üniversitelerinin resmi felsefelerine muhalif düşüncede olan Moleschott, derslerindeki materyalist düşünceleri hakkında çıkan spekülasyonlar sebebiyle ve eğitim özgürlüğünün olmadığı gerekçesiyle Heidelberg Üniversitesi'nden istifa eder (Meneghello 2017: 14-15). Ardından 1856'da Zürih Üniversitesi'nde fizyoloji profesörü olarak atanır. Zürih'te kaldığı sürede *Untersuchungen zur Naturlehre des Menschen und der Thiere* (İnsan ve Hayvanların Doğası Üzerine Araştırma) isimli dergiyi kurar (Meneghello 2017: 411). 1861 yılında Torino'ya giden Moleschott, Torino Üniversitesi'nde fizyolojik kimya ve kriminal antropoloji üzerine araştırmalarda bulunur (Meneghello 2017: 29-30). 1876'da yeni kurulan İtalyan Krallığı'nda senatör olarak görev olan Moleschott sonrasında Roma La Sapienza Üniversitesi'nde profesör sıfatıyla araştırmalarına devam eder.

Moleschott'u dünya çapında önemli bir isim haline getiren, 1858'de yayınlanan *Lehre der Nahrungsmittel: Für das Volk* (İnsanlar İçin Besin Maddelerinin Öğretimi) isimli kimya üzerine yaptığı çalışmasıdır. Moleschott çalışmasında tüm canlıların insanlar gibi insani bazı özellikleri olduğunu öne sürdü: Tüm canlılar temelde toprağa ve suya bağlılardı. İnsanların

<sup>22</sup> Özellikle Almanca konuşan ülkelerde, akademik düzeyinde ders verme yetkisine sahip, üniversitenin mevcut akademik kadrosuna dahil olmayan misafir akademisyen pozisyonu.

ve diğer canlıların birbiri arasındaki temel farklılık farklı koşullar altında farklı seviyelerde ortaya çıkan madde ve kuvvet etkisiydi (Gregory 1977: 89). Materyalist düşüncenin biyolojik yönlü etkisinin görüldüğü Moleschott'a göre, duygu ve düşünceler, bedensel maddelerin form değiştirmiş hali olarak beyinde ortaya çıkıyordu: "Bu bakımdan beynin çalışması için fosfor elementinin önemi büyüktür. İnsanı da diğer canlılardan ayıran özelliği beyinsel faaliyetlerinin daha gelişmiş olmasıdır. Bunun sebebi insan ve hayvan bedenindeki fosfor miktarının farklı olmasıdır. Zira fosfor yoksa beyin işlevlerini yerine getirmez ve doğal olarak düşünce ve fikirler de ortaya çıkmaz" (Brinton 1867: 178).

Radikal materyalist bir görüşün özetini ortaya koyan Moleschott, her zihinsel aktiviteyi yalnızca beyindeki maddelerin bir işlevi olarak görür; nasıl idrarın böbreklerle, karaciğerin safra ile ilgisi varsa düşünce ile beynin ilişkisini de bu şekilde tanımlar. Ek olarak Moleschott, beynin işleyişine dair daha fazla araştırmanın gerekliliğini kabul ederken, materyalist fizyolojinin gelişmesiyle hem fiziksel hem zihinsel nitelik ve yeteneklerin, insan bedenindeki madde özümsemesi ve madde atılımını ölçerek belirlenebileceğini iddia eder: Buna verilebilecek en güzel örnek, İngiliz işçisi ile İtalyan lazzorone'sini (İtalyada'daki fakir kesim) karşılaştırmasıdır. Ağırlıklı olarak sebze ile beslenen tembel İtalyanlar karşısında sığır rostosu ile beslenmiş bir İngiliz işçisinin üstünlüğü ortadadır (Saito 2017: 80). Moleschott, fikirleri ve teorileriyle din geleneklerine, pragmatist eleştiriler de getirmiştir: "Yüzyıllardır insanlar ölüleri gömerek, verimli arazileri gereksiz yere cansız bedenlerle dolduruyordu zira beden makinesel işlevi ile birlikte ölümden sonra sadece organizmalar için besin kaynağından başka bir şey değildir. Bu gereksiz ve zahmetli ritüeller yerine ölülerin yakılması, bedenin sahibi ve diğer insanlar için daha faydalı bir yöntemdir. Kremasyon sayesinde bedenlerin çürümesi beklenmeden, karbonik asit, amonyak ve havanın da etkisiyle toprağa karışmış küller zamanla verimli ovalara dönüşecektir" (Evans 1896: 403).

Özet olarak Moleschott'un monistik anlayışına göre insanın işlevleri sadece maddenin ebedi döngüsünde bir element olmaktan ibaretti. Yeryüzündeki çeşitli organizmalar arasındaki etkileşimin maddi temelini sürdürülebilmesi, her hayvan ve insanın

ölümden sonra toprağa dönerek, bitkilerin besleneceği soyut ve ahistorik döngünün bir parçası olarak madde formuna dönmesiyle gerçekleşiyordu (Saito 2017: 81).

Moleschott'un Abdullah Cevdet üzerindeki etkisi, "vülger materyalizm" felsefesi etrafında şekillenmiştir. Vülger materyalizm'in önemli temsilcisi olan başta Moleschott gibi isimler metafizik veya maddeötesi olarak adlandırılan felsefi ve düşünce kaynaklı kuramsal kavramları, somut araştırmalarla (başta fizyoloji ve kimya ile) ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu noktada da düşünce, fikir ve bilinç gibi kavramları beynin bir takım kimyasal salgılamalarının bir sonucu olarak görürler. Abdullah Cevdet, *Dimağ ve Ruh Arasındaki Münasebet-i Fenniyyeyi Tedkik* isim çalışmasında düşünceyi maddenin bir hareketi olarak görmüş olması Moleschott'un etkisinden kaynaklanmaktadır. Yine Abdullah Cevdet, *Fizyolociya-i Tefekkür* isimli çalışmasında vülger materyalist bir tavır içinde, düşünceyi ve maddeötesi kavramları, beynin fizyolojik işleyişi ile açıklamış, Moleschott'un çalışmalarına sürekli atıfta bulunmuştur.

### 2.2.3. Jean-Marie Guyau (1854-1888)

1854 yılında Fransa'da doğan filozof ve şair Jean-Marie Guyau, oluşturduğu ahlak felsefesi ile modern felsefe dünyasında ayrıcalıklı bir yere sahip önemli bir isimdir. Guyau'da en başta Epikürcü ve Stoacı görüşler olmak üzere, Fransız pozitivist ve İngiliz evrimci görüşleri hakimdir. Guyau'nun Epikür'ün ahlak kavramı ve modern ahlak teorilerinin karşılaştırmasını yaptığı, *Mémoire sur la morale utilitaire depuis Epicure jusqu'à l'école anglaise* (Epikür'den İngiliz Ekolüne Pragmatist Ahlak Hafızası), Académie des sciences morales et politiques'in (Fransız Siyaset ve Ahlak Bilimleri Akademisi) ödülüne layık görülür (Michon, Pouthas ve Jackson 1988: 22). Onu ahlak felsefesi alanında önemli kılan ve birçok dile çevrilen eseri ahlak üzerine bir çalışma olan, 1885'te yayınlanan *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* adlı çalışmasıdır.

Guyau'nın fikirlerindeki temel felsefi sorun idealistçi veya aşkınıcı bir ahlaktan ziyade, ampirik olarak gözlemlenebilir süreçlerden ahlakî bir ilkenin nasıl türetilceğidir. Guyau'nın ahlak kavramındaki temel ilke olan kayıtsızlık, insan davranışını yönetmek için dışsal bir yükümlülük veya yaptırım kaynağının gerekmemesi anlamına gelir. Bir başka deyişle yaşamın gücü, insanın uydurduğu önyargı ve yapay inançlardan uzaktır. Yaşam tüm insanları etkileyen geniş doğası gereği insanın kendi içinde bulunduğu ahlakın temelini oluşturur. Guyau, *L'irreligion de l'avenir* (1887) isimli çalışmasında formüle ettiği bu tutum sonucu dinin dogmatik özelliklerini reddederek, Tanrı'ya ihtiyaç olmadığını öne sürer: Ahlakın kaynağı olan yaşam, insanı “kendiliğinden yapma” veya “yapmalıyız çünkü yapabiliriz” ilkelerine götürerek içsel gücün göreviyle çevreleyerek, onu yükümlülükten, yaptırımlardan ve dogmalardan uzak tutar (Michon, Pouthas ve Jackson 1988: 29).

Guyau'ya göre başta Hıristiyan ahlakının savunucuları olmak üzere dinler, ölümden sonra daha mutlu bir hayat vaadinde bulunarak insanlığın ilerlemesine engel olmakla kalmamışlar, ayrıca, insanlığı boyundurak altında istedikleri gibi yönetmişlerdir. Ancak Darwin'in evrim kuramını hayatın genel bir yasası olarak gören Guyau, gelişmenin din kurumu da dahil olmak üzere hayatın tüm noktalarında gerçekleştiği takdirde insanlığın ölüm, Tanrı ve diğer dogma kavramları aşacağına inanır (Michon, Pouthas ve Jackson 1988: 27). “En başta da insanlık daha iyi bir gelecek için ölümlle yüzleşmelidir. Ölümsüzlük ve öbür dünya ile ilgilenen dinlerimiz artık bize herhangi bir yardım etmemektedir. İnsanlar kendi kaderlerini korumalı ve bilinmeyene karşı mücadele etmelidirler. Ölüm insanlara yavaşça geleceğinden onun rahatlatıcı bir yönü vardır. Yavaş yavaş gerçekleşen can kaybı yaşam arzusunun doğal bir şekilde buharlaşmasıdır. Dolayısıyla aslında sadece nefes almak acıya sebep olur” (Michon, Pouthas ve Jackson 1988: 28).

Abdullah Cevdet'in düşüncelerinde ve yazılarında Guyau'nın özellikle ahlâk düşüncelerinden etkilendiği görüyoruz. Özellikle halkın eğitim ve kültürünü artırmak amaçlı yaptığı çeviriler arasında Guyau'nın yazıları fark edilir derecede fazladır: Guyau'nın *Education et heredite* eserini *Terbiye ve Veraset* ismiyle 1927'de, *Vers d'un philosophe* eserini *Bir Filozofun Şiirleri* ismiyle 1930'da Türkçeye çeviren Abdullah Cevdet *İçtihad*'da,

Guyau'nın *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction* eserini, "Mükelleffiyetsiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlakın İcmali" adıyla, *Irreligion de l'avenir* eserini "İstikbalin Din Yokluğu" ismiyle bir makale serisi şeklinde de yayınlamıştır.

#### 2.2.4. Ludwig Büchner (1824-1899)

Alman hekim, fizyolog ve filozof Karl Christian Ludwig Büchner, 29 Mart 1824'te Almanya'nın Darmstadt kentinde dünyaya gelir. 1842 yılında Giessen Üniversitesi'ne giren Büchner, 1848 yılında tıp eğitimini derece ile tamamlayarak mezun olur. Daha sonra Strassburg, Würzburg ve Viyana Üniversitelerinde başta kimya, fizik ve botanik olmak üzere doğa bilimleri üzerine eğitim alır.

1852 yılında Tübingen Üniversitesi'nde tıp dersleri vermeye başlayan Büchner, üniversitedeki görevi devam ederken 1855 yılında modern materyalist düşüncenin amentüsü sayılan *Kraft und Stoff* (Madde ve Kuvvet) eserini yayımlar. Kitabında evrenin, materyalist bir açıklamasını ortaya koyan Büchner, Tanrı'yı, yaratılışı ve dini reddederek bunların beynin fiziksel olarak ürettiği bir tür madde olduğunu öne sürdüğü görüşleri sebebiyle Tübingen'de işten çıkarılmıştır. Daha sonrasında Darmstadt'a gidip emekliliğine kadar orada hekim olarak çalışır (Olson 2007: 132). 1857'de yayınladığı *Natur und Geist* (Doğa ve Ruh) kitabında ateizmin ve atomculuğun savunuculuğunu yaparak, madde ve akıl arasında herhangi bir ayrımı reddederek özgür düşüncenin savunuculuğunu yapmıştır. 1869'da bilimsel materyalizmin önemli bir kitaplarından biri olan *Die Stellung des Menschen in der Natur* (İnsanın Doğadaki Yeri) eserini yayımlar. Büchner, materyalizmin özgür düşünce içerisinde sistemli bir şekilde savunulabilmesi adına 1881 yılında Frankfurt'ta Deutsche Freidenkerbund (Alman Özgür Düşünenler Birliği) isimli derneği kurar.

Büchner'nın *Kraft und Stoff* kitabı ondokuzuncu yüzyılın en popüler materyalist kitaplarından biri olmuştu ki, kısa sürede yirmi bir baskı yapmış ve on yedi dile çevrilmiştir (Gregory 1977a: 209). Kitabında savunduğu materyalizm argümanı bir tür doğa anlayışı

üzerine inşa edilmiştir. Ona göre, var olan tüm olaylar ve değişimler, madde ve doğada var olan mekanik kanunlar çerçevesinde işliyordu (Gregory 1977a: 219). Büchner için madde ve kuvvet birbirinden ayrılmayan bir bütündür ve onlar ezeli, ebedi ve sınırsızdır. Her şey madde ve kuvvetten meydana gelir ve işleyişleri maddenin mekanik kanunlarına göre işler diyen Büchner, vülger materyalizmin<sup>23</sup> ilkelerini bu şekilde ortaya koyar. Büchner'nın bilimsel materyalist görüşlerinde, tek gerçeklik özne ve nesne arasındaki ilişkidir. Bu da insan ve doğa arasındaki ilişkidir. Tabiatın bir ürünü olan özgür iradede yoksun insan, doğayı gözlemleyerek gerçeklere ulaşabilir. Bu gerçeklikler de doğadaki gözlemlerin ancak mekanik yasalarla incelenmesi sonucunda ortaya çıkar. Büchner ile benzer düşünceleri paylaşan diğer vülger materyalistler Vogt ve Moleschott'dur (Schnadelbach 1948: 67). Alman idealistlerinin görüşlerini reddeden bu düşünürler, doğa bilimlerini kullanarak görüşlerini maddeyi temel alarak yaymaya çalışmışlardır. Büchner'ya göre bilim ilkeleriyle ve ampirik araçlarla bağdaşmayan ister inanç ister tin (fizikötesi), insan için yıkıcıdır ve gerileticidir. Büchner'nın çalışmalarındaki önemli bir nokta da onun materyalizminin biyolojik tabanlı olması ve bu tabanı doldururken Darwin'in evrim kuramından yararlanmasıdır. O insan ırkları arasındaki hiyerarşiye inanarak, insan aklının şekilsel bir profilini çizer ve buna göre insanların ve ırkların akli yetenekleri konusunda genel yargılar öne sürer.

Büchner'nın bilimsel materyalizminin Osmanlı topraklarına girişi *Aus Natur und Wissenschaft* (Doğa ve Bilim) adlı eserinin bir bölümünün Abdullah Cevdet tarafından *Goril* ismiyle yayınlanmasıyla olur (Hanioğlu 2005: 30). *Goril* çalışmasından sonra *Kraft und Stoff* isimli kitabın bir bölümünü *Fenn-i Ruh* ismiyle 1911'de yayımlar. Bir süre sonra Ahmed Nebil ve Baha Tevfik tarafından 1911'de *Kraft und Stoff*'un tümünü *Madde ve Kuvvet* ismiyle Türkçe'ye çevirerek Osmanlı'daki materyalist görüşün Büchner çizgisinden ilerlemesinin yolunu açarlar.

---

<sup>23</sup> Vülger materyalizm veya kaba materyalizm, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında doğa bilimlerinde yaşanan büyük keşiflerle birlikte ortaya çıkmış, felsefe ve metafiziği reddeden tek gerçekliğin madde ve doğa üzerinden ampirik gözlemler sonucu ortaya çıkartılabileceğini öne süren, burjuva tabanlı materyalist felsefenin bir koludur. Kaba materyalizmin teorik hazırlayıcısı Fransız filozof Pierre Cabanis ve ondan sonra gelen başlıca temsilcileri Karl Vogt, Ludwig Büchner ve Jacob Molescott'dur.

### 2.3. Bir Osmanlı Materyalisti Olarak Abdullah Cevdet

Buraya kadar olan bölümde Abdullah Cevdet üzerinde Mekteb-i Tıbbiye aracılığıyla Batılı düşünce ve düşünürlerin ne kadar derin ve radikal bir etkisinin olduğunu ortaya koyduk. Bunla beraber Abdullah Cevdet gerek İttihad ve Terakki gerek Jön Türk hareketi içerisinde, eğitiminde etkilenmeye başladığı materyalist filozofların öğretilerini yaşamı boyunca takip ederek fikrîsel değişimini ölümüne kadar sürdürmüştür. Öğrendiği bilgilerin çoğunu teorik bir bilgi birikimi olarak bırakmayan Abdullah Cevdet, bu bilgileri en sade yoldan *İçtihad* ile halka anlatma yoluna gitmiş, toplumunda radikal bir dönüşüm başlatarak, imparatorluğun Batı'nın gerisinde kalmasındaki neden olarak gördüğü fünün ve terakkinin Osmanlı'da gelişebileceği ve ilerleyebileceği ortamın fikri hazırlığını gerçekleştirme çabası içerisine girmiştir. Bu yüzden Osmanlı toplumsal yapısını göz önüne alarak bilimsel materyalizm başta olmak üzere, Darwin'in teorisini etkili bir şekilde yazılarında savunmuştur. Toplumsal ilerleme ve gelişme kriterini, dinin pasifize edildiği bir toplum yapısına bağlayan Abdullah Cevdet, ırksal üstünlüğe inandığı elit azınlığın toplumsal gelişmedeki önemini vurgulamıştır. Onun düşünsel arka planını oluşturan tüm bu materyalist ve evrimci fikirler Abdullah Cevdet'in ileride inceleyeceğimiz toplumdaki modernleşme fikirlerinin beslendiği kaynağı oluşturmuştur.

#### 2.3.1. Abdullah Cevdet'te Bilimsel Materyalizm

Dünyada ortak kabul edilen anlamına göre bilimsel materyalizm, mutlak gerçeğin doğa bilimlerinin verileriyle ortaya koyduğu fiziksel gerçeklik olduğunu kabul eden felsefi düşünce sistemidir (Haught 2010: 48). Bu felsefe sisteminde dinin yeri yok denecek kadar azdır. Çünkü din, görünmeyen ve muhtemelen ampirik olarak kanıtlanamayacak varlıklara inanmayı içeren bir sistemdir. Bilim adamlarının ortak görüşünde, hareket eden her şey atomlardan ve atomlara etki eden kuvvetten meydana geliyordu. Bilimsel materyalistlerce atomların ve ortaya çıkardıkları hareketin doğası, bilimsel yöntemlerle açıklanabildiği için kesinliği kuşkusuzdu. Bunun ötesinde gerçeklik kavramı içine dahil edilebilecek başka

herhangi bir şeyden söz edilemezdi (Haught 2010: 45). Bu görüşün genel ilkeleri içerisinde insanlar ve hayvanlar birer organik makine olarak tabir edilirken, bunların fizyolojileri, davranışları ve düşünceleri biyoloji, kimya ve tüm varlıkları çevreleyen doğa, doğa bilimleri ve ampirik ilkeler çerçevesinde açıklanabilirdi. Böylece gerçeklik, bilimsel materyalizm ile madde ve kuvvet ilişkisine indirgeniyor, radikal ve keskin bir şekilde doğaüstü tüm fenomenleri reddediyordu ve tek gerçekliği fiziksel dünyanın varlığıyla açıklama metodunu benimsemiş oluyordu.

Alman filozofu Büchner'nın etkisinin geniş olarak görüldüğü Abdullah Cevdet, Alman filozofun bilimsel materyalist görüşlerini, Osmanlı gibi bir İslam toplumunda yayabilmek adına, din ve materyalist görüşleri ilişkilendirebileceği alanlar yaratarak savunduğu materyalist ilkelerin dayanağının İslam olduğuna yönelik bir algı oluşturmaya çalışmıştır. 1311'de (1893/1894) yayınlanan *Goril* adlı kitabında Büchner'nın materyalist fikirlerini özetledikten sonra eserin son sayfalarındaki sonuç niteliğindeki cümlelerinde, hakiki ve gerçek bilginin öğrenilmesini, Hz. Muhammed'in hadisi ve İslam'ın bir emri olarak göstermiştir (Abdullah Cevdet 1311: 52).

Abdullah Cevdet (1308a: 35-37) her ne kadar bilimsel bilginin iradesiyle şekillenen bir toplum kurma hayali içinde dine karşı düşünceler beslemiş olsa da genel manada toplumun inançsız yaşayamayacağına da bilincindedir. Bu yüzden modern dünyanın yeni düzenine cevap verebilmek, materyalizmdeki bilim din karşıtlığını giderebilmek ve İslam'ın materyalist ilkelerinin Osmanlı toplumunda kolay hazmedilebilmesini sağlamak adına İslam dininde, reform yapılması gerektiğini savunuyordu (Abdullah Cevdet 1922: 3072). Abdullah Cevdet Büchner'nın etkisiyle bilimsel materyalizmi toplumsal gelişmenin ilk şartı olarak kabul ettiği için, Osmanlı toplumuna materyalist düşünceleri sistemleştirecek *Fizyolocıya-i Tefekkür* ve *Madde ve Kuvvet* isimli iki çeviri eseri kazandırmıştı. Abdullah Cevdet, tüm pozitif bilimlerin materyalizme dayandığını ve ampirik deneyciliğin bunu kanıtladığını öne sürüyordu.



Abdullah Cevdet' göre (1309: 30-31) madde, herhangi bir tanrısal yaratımdan geçmemekle beraber hep var olan madde yok olamazdı; yok olmayan bir madde de asla yaratılmayı kabul etmezdi. Bilim de maddenin yok olmadığını en açık şekilde kimya bilimi ile ortaya koyuyordu. Maddenin ebedi ve ezeli olduğu konusunda Le Bon'un Abdullah Cevdet üzerindeki etkisini, *Asrımızın Nusus-ı Felsefîyesi* adlı çeviri eserinde verdiği dipnotta

“Bir şey ki, olamaz adim-i mutlak  
Olur mu hiç ona bidayet olmak?”

dizeleriyle görebiliyoruz (Le Bon 1913: 139). Abdullah Cevdet'in yukarıda belirttiğimiz dizelerini barındıran şiirinin başka bir bölümünde, madden varlık ve hiçlik hakkındaki aşağıdaki dizeleri, onun madde hakkındaki görüşlerini dikkate değer bir şekilde özetleyecek niteliktedir (1311a: 18-19).

“...Gecenin o azametli sükunu  
Layetenahiyet oldu handaver  
Yokluk fikri ise oldu mukadder...  
Ezeliyet sözü gerçi karanlık  
Odur yine ancak hürmete layık  
Vardı, var eşya, her zaman olacak  
Milyarlarca aleme can olacak  
Değişir görünür değişmez cihan  
Mahvolmuyor bir şey oluyor cihan  
Harekettir hülâsa-i kâinat  
Kimya etmede bu kavli isbat...”

Abdullah Cevdet'e göre (1308a: 6) madde her zaman kuvvet ile vardır: “İkisi daima birbirini tamamlar ve değiştirir. Madde enerjinin süreklilik halidir ve bu süreklilik içerisinde değişerek asla yok olmaz sadece form değiştirir”. Maddedeki şekilsel veya kuvvet bakımından meydana gelen herhangi bir değişim onun özelliklerini de değiştiriyordu.

Örneğin insan beyninde meydana gelebilecek herhangi bir değişim, beynin ürünü olan düşüncede de bir değişimi tetikliyordu (Abdullah Cevdet 1308a: 7). Abdullah Cevdet, bu düşüncesini Büchner'nın ve Moleschott'un görüşleri ile paralel olarak devam ettirir: “Düşüncelerin kökeni ruh değil beden kaynaklıdır. Bedenin bir parçası olan beyinde oluşan düşünce, maddenin faaliyeti sonucu meydana gelir” (Abdullah Cevdet 1308b: 10). Abdullah Cevdet'e göre (1308b: 12) bu, bir nevi idrar ile böbrek, safra ile karaciğer arasındaki ilişkiye benzemektedir. Düşüncenin oluşumu beynin fizyolojik ve anatomik işleyişinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu yüzden Abdullah Cevdet için düşünce, tam bir madde formunda değildir, ancak, beynin ortaya koyduğu bir ürün olduğundan beyine bağlı olarak maddi olma özelliğine sahiptir. Beynin fikir üretebilmesi için de belirli enzimler vardır. Bu noktada Abdullah Cevdet (1308a: 41-42), Molescott'un, beynin fikir üretebilmesi için fosfor maddesinin gerekliliğini vurguladığı sözlerine atıfta bulunur ve bu maddenin hayvanlarda insanlara göre daha az olmasına dikkat çeker.

Bunun yanında ruhu bağımsız bir varlık olarak kabul eden Abdullah Cevdet (1308a: 38-39), ruhun beyin ile olan ilişkisini geçici ve tesadüfi olarak tanımlar. Ona göre, insandaki hislerin, duyguların ve hareketin kaynağı ruhtan gelir; hayvanlarda da his ve hareket mevcut olduğundan onlar da insanlar gibi ruh sahibidirler. (Abdullah Cevdet 1308a: 44-46).

Fikirlerin üretim merkezi olan beynin, büyüklüğü, şekli ve yapısının zekâ ile ilişkisi vardır (Abdullah Cevdet 1308b: 14-16). Hayvanlardan başlayarak insanlara doğru zekâ seviyesi yükselir; insanlar bütün canlılar arasındaki en yüksek zekaya sahip varlıktır. Bunun sebebi beynin büyüklüğünde saklıdır. Abdullah Cevdet'e göre (1308a: 8-12) zekâ seviyesini ölçmek için beynin kimyevi salgılarını incelemek gerekir. “İnsan beyni yirmi beş yaşına kadar hacmi olarak artar ve büyür. Yirmi beş yaşından sonra ise küçülmeye ve zayıflamaya başlar. Yaşlıların düşünme kabiliyetlerinin azalması bundandır. İnsanlar arasında kadın ve erkek cinslerinin beyin yapıları da birbirinden farklıdır. Erkeklerin beyni kadınlardan büyüktür bu sebeple fikri bazda bir kadın bir erkeğe denk olamaz” (Abdullah Cevdet 1308a: 25). “Bazı hayvanların beyinleri insanınkinden büyük olabilir. Bunlar da hayvanlar alemindeki en zeki varlıklardır. Bunun yanında insana benzeyen maymunların beyinleri

insana yakın derecede olması sebebiyle insana yakın düşünce ve kavrayış yeteneklerine sahiptirler. Tüm canlı varlıklar arasında, insan en yüksek zekâ seviyesine ve gelişmiş beyne sahip varlıktır” (Abdullah Cevdet 1312: 9).

### 2.3.2. Abdullah Cevdet’te Sosyal Darwinizm, Elitizm ve Irkçılık

Abdullah Cevdet’te Darwin’in evrim kuramını ve sosyal Darwinist fikirleri görebileceğimiz ilk yer, Büchner’nın *Natur und Geist* isimli eserinin bir kısmını *Goril* ismiyle Türkçe kazandırdığı çeviri eserdir. Eserde gelişmemiş bir insan ve goril arasındaki fizyolojik benzerlikler, kanun-ı tekâmül (evrim kanunu) kavramı çerçevesinde açıklanmaya çalışılır (Abdullah Cevdet 1311: 36). Evrimi bu çerçevede ortaya koyan Abdullah Cevdet evrimsel ilkeleri, *Goril*’de verdiği bir dipnotta (1311: 36-37) şu şekilde sıralar: “Birinci yasa mübareze-i hayattır ki o, canlılar arasında hayatın korunması amacıyla sürekli olan bir kavgadır; ikincisi bir türden diğer tüm türlerin üremesi ve tüm türlerin evrime uygunluğudur; üçüncüsü istifa-i tabii denilen, erkekler ve dişilerin çiftleşmek için en mükemmel dişi veya erkeği arayıp seçmeleridir”. Ancak burada Abdullah Cevdet’in bir hatası vardır; “istifa-i tabii” yani doğal seçim, “istifa-i cinsi” yerine kullanılmıştır (Doğan 2006: 173). Bu hatanın sebebi evrim ile ilgili ana kaynakların az oluşundan veya evrim teorisinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklandığını söylenilebilir. Bununla beraber aynı eserde evrim teorisine de eleştiri getiren Abdullah Cevdet, Darwin’in evrim kuramını, orijinal bir çalışma olarak görmez. Abdullah Cevdet’e göre (1311: 38) Darwin, tarihsel süreç içerisinde evrim ile ilgili çeşitli bilgi birikimlerinin derlemesini yapmış ve bu bilgi birikimlerini kendi kuramında bir bütün olarak sunmuştur. Abdullah Cevdet (1311: 41), buna karşın Büchner’nın evrim teorisini Darwin’den beş yıl önce anlattığını, yine M.Ö. 51 yılında ölen şair Lucretius’un *Hakikat-ı Eşya* eserinde evrim ve yasalarından bahsettiğini *Goril* isimli kitabında anlatmaktadır.

Ancak Osmanlı toplumunda evrimin kolay bir şekilde kabul görmeyeceğini de hatırlamamız gerekir. Buna karşın tutkulu bir evrimci olan Abdullah Cevdet’in de kendi

toplumuna karşı keskin bir eleştirel yaklaşıma sahip olduğunu açıkça görebiliriz. Kastamonu vilayetinde bir öğretmen derste Darwin'in tekâmül kuramını anlatması ve konuyla ilgili olarak ailelerin bu durum karşısında maarif müdürlüğüne şikâyeti sonucunda öğretmen mesleğinden ihraç edilmiştir: Konuyla ilgili olarak Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'da kaleme aldığı yazıda (1329: 1273) “yirminci yüzyılda Darwinizm'i doğru bulmayan geri kalmış bir milletin (sarıklı veya sarıksız) bu yüzyılda yaşama hakkı olmadığını” açıkça belirttiğini görüyoruz.

Abdullah Cevdet'in diğer bir yazısında, Osmanlı'nın gerilemesinde etkisinin olduğunu düşündüğü bazı noktaları evrim kuramının “ıstıfa-i cinsi”<sup>24</sup> ilkesiyle açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Zira Abdullah Cevdet'e göre Osmanlı saltanatı boyunca padişahların soylu ve asil kadınlar yerine çirkin cariye ve esirlerle evlenmesi, imparatorluğun gerilemesinin en büyük sebebidir. *İçtihad* dergisinde yayınlanan “Silsile-i Saltanat Meselesi” isimli yazısında (1905a: 86) konuyla ilgili şunları dile getirir: “Biz köleleri, cariyeleri tahkir etmiyoruz. Onları tahkir ve tezlil etmiş olan insanların zulmü, tabiatın zalim kavaninidir. Onları tahkir eden psikolociyadır, tarihin müşehdat-ı bitarafhanesidir”. Abdullah Cevdet yazının devamında (1905a: 87) konuyla ilgili olarak, Ribot'un *Heredite Psychologique* (Kalıtım Psikolojisi) ve Guyau'nun *Education et Heredite* (Eğitim ve Kalıtım) eserlerindeki araştırmaları kanıt gösterir ve Darwin'in “ıstıfa-i cinsi” ilkesinden yola çıkarak bilimsel bir örnek ile iddialarını kanıtlamaya çalışır: “Hayvanat üzerinde yapılan tecrübelerde bu hakikat-i fenniye müeyyedir. Hıdemat-ı süfliyede kullanılan dişi hayvanattan doğan yavruların babaları ne kadar cins ve tüvana olursa olsun yine pederlerinin kuvvet ve safvet-i cinsiyesine varis olamayarak doğuyorlar”. Abdullah Cevdet (1905a: 87) bu noktadan sonra padişahların evliliklerini sunduğu bilimsel örnekleme ile açıklama yoluna gider: “Hanedan-ı Osmani'nin şehzadeleri içinde hiçbir fert yoktur ki ihtiyaç ve iktizay-ı zamana göre umur-ı ibadullahaya riyaset ederek, menafi-i vatan ve milleti temin ve muhafaza edecek bir terbiye ve talim görmüş olsun. Bunların cümlesi Çerkes cariyelerden, esirelerden doğmuş, esire sütüyle beslenmiş, halleri müstağni-i izah olan bedbaht harem ağalarının ellerinde büyümüşür.

<sup>24</sup> Evrim kuramında, doğal seçim (*eng.* natural selection) ilkesi içinde yer alan, erkekler ve dişilerin çiftleşmek için en mükemmel dişi veya erkeği arayış seçmeleri durumu (*eng.* selection of species).

Binaberin şehzade dediğimiz bu zevat umumiyet itibarıyla bila havfu reca ve sırf içtihadımıza istinaden söylüyoruz evet umumiyet itibarıyla onlar kenizekzadedirler”. Özet olarak Abdullah Cevdet, Osmanlı’ya hürriyetleri ellerinden alınarak getirilen ve özgür seçimleri olmaksızın satılan cariyelerin bütün güzellik ve yeteneklerini kaybederek sultanın bir sonraki neslini dünyaya getirecek olan eşler olduklarını ortaya koyar. Diğer taraftan Abdullah Cevdet (1905a: 90), kadınları düşük gördüğü gibi bir algı yaratmamak adına, kadınların eğitimle aydın bir nesil yetiştiren olgun karakterlere gelmeleri durumunda yine Darwin’in “ıstıfa-i cinsi” ilkesi gereği toplum için en büyük faydayı sağlayacaklarını cümlelerine ekler. Osmanlı’nın gerileme nedenleri arasına, padişahların evliliklerini de ekleyen Abdullah Cevdet, yine evrimsel bir bakış açısıyla, her yönüyle çökmüş gördüğü Osmanlı toplumunun kurtuluşunu biyolojik üstünlüğe sahip elit bir sınıfın yönetiminde arar.

Abdullah Cevdet’in yazılarında, Fransız düşünür Le Bon’un sosyal Darwinist fikirlerini çokça görürüz. Abdullah Cevdet toplumdaki eşitsizliğin biyolojik olarak milletlerin genetik irksal farklılıklarından kaynaklandığını öne sürerek *İçtihad*’da yayınlanan “Ruhul Akvam” makalesinde (1907a: 269-271) dünyadaki ırkların hiyerarşik olarak sıralamasını yapar: “İrk çizelgesinde dört seviye olmakla birlikte en üst dördüncü seviyede Hintliler ve Avrupalılar vardır; ikinci ve üçüncü seviye “uruk-ı mutavassıta” dediğimiz orta ırklar oluşturur ki bunlar Çinliler, Japonlar, Moğollar ve Araplardır”. Abdullah Cevdet’e göre (1907a: 272), bilim ve insanlık medeniyetinin gelişmesini sağlayan sadece dördüncü seviyedeki ırklardır. Üstün ırklar diğer tüm ırklardan zekâ ve seciyeleri yönüyle ayrılırlar. “Seciye yani karakter, bugün psikologların duygu/hissiyat adını verdikleri etmenlerin farklı değerlerde bir kombinasyonudur. Bu seciyeler arasında en önemlileri azim, sabır, öz denetim ve irade gibi melekelerdir. Ahlak, seciyenin ve hissiyatın bir parçası olduğu için bir sonraki nesle, şura (bilinçaltına) süreklilik arz edecek şekilde yerleşmedikçe genetik olarak aktarılamaz” (Abdullah Cevdet 1907a: 273-275). Abdullah Cevdet (1907a: 273), bu durumu vereceği örnekle de şu şekilde özetler: “Akıl ve zekâ disiplin ve terbiye bir miktar değiştirilebilirken, aktarılmış olan seciye aynı şekilde değiştirilemez. Toplumlar ürettikleri fikir bazındaki birçok ürünü birbirlerine aktarabilirler. Ancak seciye ne olursa olsun aktarılamaz. İşte bunun bir sonucu olarak da birçok ulus birbirinden seciyenin niteliksel

kalitesi yönünden ayrılır: Örneğin bir ulusun tarihte büyümesini ve gelişimini tayin eden şey zekâsı değil seciyesidir. Seciyeleri sebebiyle İngilizler, tarihin kaydettiği en büyük ve en cesur kolonilerin hakimleridirler. Toplumlar ve mezhepler zekâ üzerine değil seciye üzerine kuruludur”.

Abdullah Cevdet (1907a: 275), üzerinde durduğu seciye farkından dolayı insanların eşitliğine karşı çıkar ve üst ırkları belirttikten sonra bu kez “uruk-ı sefile” adını verdiği alt ırkları açıklar: “Zenciler ile üstün ırkların arasında tür olarak farklılık vardır. Zenci ırkları için bir eşitlikten bahsedilebilir ancak zenciler ile üstün ırkların eşitliği gibi bir durum söz konusu olamaz”. Özet olarak Abdullah Cevdet (1907a: 274) eğitim ve terbiye ile en gelişmiş zekaya sahip Avrupa topluluklarının bilgi seviyesine ulaşılacağına ancak Batı toplumlarının düşünme tarzı ve mantığı, seciye ile başka bir ırka aktarılamayacağı için zenciler ve Japonlar başta olmak üzere diğer tüm ırkların, bir Avrupalının seciyesine hiçbir zaman sahip olamayacağına inanmaktadır.

Abdullah Cevdet (1307: 258; 1308d: 290), ırk ayrımına giderken insanın da dahil olduğu evrimleşme sürecinde akıl, irade ve beynin gelişimi ile kafatasları üzerindeki önemli farkın medeniyet gelişimindeki bağlantısını da ortaya koyar: İlkel toplumların kafataslarına göre medeni toplumların kafatasları daha büyüktür. Kafatasları arasındaki bu büyüklük farkı ırksal sınıfların oluşumuna sebep olur. Öne sürdüğü bu argümana kafatası ölçümlerini kanıt gösteren Abdullah Cevdet (1308e: 274), kafatası büyüklükleri ve zekâ seviyeleri konusunda ırkların karşılaştırmasını yapar: “Orta sınıf bir Avrupalının kafatası bir Avusturalya ve Afrika zencisinden daha hacimlidir. Beyaz ya da Kafkas diyebileceğimiz ırklarda kafatası 1.450 santimetreküpü aşkındır. Afrikalılarda bu oran 1.371, Avusturalyalılarda 1.347 santimetreküptür. Hindistan’daki köle sınıfını oluşturan Paryalarda bu oran 1.332 santimetreküp civarındadır. Kafatası ölçüm sonuçlarındaki bu farklılık, Avrupalı ırkların beynin işlev ve faaliyetleri bakımından ırklar hiyerarşisinin en tepesinde olduğunu gösteriyor”.

### III. BÖLÜM

#### 3. BATILILAŞMA BAĞLAMINDA ABDULLAH CEVDET'İN MODERNLEŞME GÖRÜŞLERİ

Ondokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa ile olan ilişkilerini kökten etkileyecek kültürel bir değişim sürecine girmiştir. 1699-1798 yılları arasında imparatorluk klasik dönemden çok daha az, askerî başarı kazanmış, bununla beraber büyük askerî mağlubiyetler ile toprak kayıplarına uğramıştı (Shaw 1976: 217). Viyana bozgunundan sonra Osmanlı ordusundaki çökme, Avrupa ile olan ilişkilerde yeni bir dönemi başlatmıştır. 1683'de Viyana'da yaşanan başarısızlık ve ardından büyük toprak ve itibar kaybına sebep olan Karlofça antlaşması ile Osmanlı, Batı'nın üstünlüğünü askerî alanda kabul ederken, sonraları bu üstünlüğü siyasi ve sosyal alanlarda da kabul etmek zorunda kalmıştır.

İmparatorluğun düşüşü ile bürokrasi geleneksel yöntemlere karşı daha temkinli yaklaşırken Batı'nın yükselen gücünün farkına varılması, Batı'ya karşı olan tutumların değişmesine neden olur. 1718-1730 yıllarını kapsayan Lale Devri, değişen bu tutumun izlerini ve Batı'nın üstünlüğü fikrinin Osmanlı'daki bir yansıması olarak görebileceğimiz Batılılaşma imgesinin, mikro bir örneğini sunar. Sultan II. Ahmed'in (1691-1695) ve sadrazam İbrahim Paşa'nın bu dönemde izlediği ana politika, imparatorluğu ne pahasına olursa olsun savaştan ve toprak kayıplarından uzak tutarak, sosyal ve kültürel anlamda bir benzeme ihtiyacı ile Batı metallerinin her alanda dekor amacıyla kullanıldığı, Osmanlı'nın dışarıya Batı maskesiyle güçlü imajının verilmeye çalışıldığı bir çizgide ilerlemiştir (Zilfi 2004: 78). Lale Devri'nin yüksek yönetici tabaka açısından önemli bir özelliği, dindeki tutucu düşüncelerin, gazilik-sofuluk kavramlarının, askerî işlerdeki disiplinin, yerini deizme,

hatta ateizme, Bektaşiliğe, musikiye, edebiyata ve hedonizme bırakmış olmasıdır (Berkes 2012: 43).

Lale Devri, Osmanlı'da ne kadar savurgan ve hedonistik bir kültür ortaya çıkarmış olsa da Müslüman bir toplumda matbaacılık, sanat ve kent tasarımı ile ilgili inovasyonların ortaya çıkış başarısını gölgede bırakamaz. Batı kültürünün Osmanlı toplumuna girmesi bağlamında matbaacılığın çağın en büyük başarısı olduğu düşünülebilir, ancak, ilk Osmanlı büyükelçilerinin Batı'ya yönelik raporlarının da etkili birer araç olduklarını unutmamak gerekir. İncalcık'ın da belirttiği (2004: 1050) gibi Fransa, Batı'nın yaşam tarzını taklit etmenin ötesinde, Batı'daki bu ilerlemenin ardındaki nedenleri anlamaya çalışan Lale Devri'nin egemen seçkinleri için bir prestij kültürü haline gelmişti. Bu istekler dairesinde Batı'yı keşfetmenin en iyi yolu olarak medeniyeti merkezinde anlamak adına 1720'de Fransa'ya ilk büyükelçi gönderildi. Kısa zaman sonra Paris'in düzeni, güzel bahçeleri ve saraylarına dair 28 Mehmet Çelebi'nin hayranlık duyduğu gözlem raporları Osmanlı'ya ulaşır.<sup>25</sup> Bu tür raporlar sadece yönetici seçkinleri bilgilendirmekle kalmayıp aynı zamanda geniş halk kitlesine Batı'nın ne olduğuna dair fikir de verdi.

Bu dönemden başlayarak 1789'a kadar olan sürede, sosyal ve kültürel alandaki yeniliklerde ilk Türk matbaasının kuruluşuyla İbrahim Müteferrika; I. Mahmud (1730-1754) döneminde, askerî alandaki yeniliklerde, humbaracı ocağıyla Comte de Bonneval; III. Selim (1789-1807) döneminde Batılı tarzda askerî ve eğitim alanlarını kapsayan Nizam-ı Cedid reformları ön plana çıkar.

Teknik anlamda yapılan bir dizi yenilik sonrasında Osmanlı'nın sorunlarını giderdiği yönündeki hülyalar, 1789 yılında yaşanan devrim ile sona erer. Devlet bürokrasisi Fransa'da yaşanan olayları başta bir iç mesele olarak görürken, devrimin etkisi tüm Avrupa'yı kasıp kavurmaya başladığı zaman, imparatorluğun teknik meselelerdeki sorunları yetmezmiş gibi bu kez de imparatorluk rejimlerinin düşmanı olan milliyetçilik, ırk, özgürlük ve eşitlik gibi

<sup>25</sup> Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. *Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi* / Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi 1993.



kavramlarla uğraşılmak zorunda kalınacak bir döneme girilir. 1792’de sultanın özel kalemlerinden biri olan Ahmed Efendi Fransa’da yaşanan olaylarla ilgili olarak, Fransa’daki isyan ve kargaşanın frengi hastalığı gibi, imparatorluğun düşmanlarının hepsine yayılması, düşman devletlerin birbirlerinin kuyusunu kazarak aralarında çatışmalara sürüklenmeleri ve bu durumun imparatorluğun hayrına neticelenmesi için Allah’a dua ediyordu (Lewis 1953: 119). Olaydan kısa bir süre sonra Napoleon Bonaparte’ın 1799’da Mısır’ı işgali sonrasında Osmanlı bürokrasisi, Fransa’da devrim sonrası yayınlanan İnsan Hakları Bildirgesi’nin amacının, bütün dinleri yok etmek, ülkeleri ve vicdanları yıkmak, insanlar arasındaki bağları kopararak halkın içindeki budalaları sahte hürriyet yalanlarıyla kandırıp insanı vahşi bir hayvan seviyesine düşürdüğünü ilan eder (Rasim 1987: 87). Bildirge aynı zamanda, “uzak yakın tüm ülkelerdeki çeşitli uyrukları, türlü yollarla kışkırtarak kargaşa çıkarmak ve yöneticilere karşı ayaklanmaya çağırmayı alışkanlık haline getirmek” şeklinde yorumlanmış, Osmanlı bürokrasisi bu bildirgeye karşı bilinçli olunması için halka bildiri dağıtmıştır (Rasim 1987: 87).

Fransız Devrimi’ne karşı olan bu gözlem ve yorumlar sonraları farklılaşır. Zamanla Osmanlı halkı ve bürokrasisi, anayasal bir yönetimi Batı etkisiyle medeniyet kavramı ile özdeşleştirmeye başlamışlardır. Bu dönüşüm, başta ardı arkası kesilmeyen eğitim alanındaki reformlarla Batı tipi okulların kurulması, Batı ile olan ticaretin artması ve dönemin en popüler haberleşme aracı gazeteler ile Batılı fikirlerin yaygınlık kazanmasıyla gerçekleşir. Yaklaşık otuz yıl içerisinde imparatorluktaki Batı tipi okullardan mezun olan ilk kuşak, Fransız Devrimi’nin, milletlere Bastilleri yıktırarak, istibdatları yıktırarak zalimlerin kellelerini uçurmanın ve ardından toplumsal sözleşmeyle toplumun yeniden yapılanması ve örgütlenmesi yolundaki ilkelerin önünü açan esas kaynağı oluşturdu. (Hanioglu 1981: 162-163). Osmanlı ile Batı arasındaki kültürel meta ilişkisine Batı kökenli fikirlerin de dahil olması, Osmanlı toplumsal yapısının kendi iç dinamikleriyle incelenmesine sebep oldu. Batı eğitimi almış yeni kurumlardan mezun, aynı ortak görüşlere sahip yeni kuşak, Batı’ya kendi kültürlerinden bakmak yerine, kendi toplumlarını Batı’nın parametrelerini kullanarak anlamaya çalıştılar.

Aydınlanmanın laik ve rasyonel etkisini eğitimleri boyunca gören Batılı tarzda ve genelde Harbiye ve Tıbbiye'den mezun ilk kesim arasından çıkan kimi entelektüeller, İslam ile Batı ahlakını kaynaştırmaya çalışırken, kimileri de ateşli bir laik ve materyalist kesildi (Göçek 1999: 274). Nihayetinde bunlar arasından bir kesim, sultan veya bürokrasiye karşı fikirlerini savunmaya çalışırken, daha radikal olan diğer bir kesim politik sürgünü göze alarak Avrupa'ya kaçtı ve sultana karşı sürgünde radikal bir muhalefeti tercih etti. Batı'da sürgünde kalmayı tercih eden aydınlardan biri, bu bölüme kadar hakkında birçok detay verdiğimiz, Dr. Abdullah Cevdet'ti. Çocukluğundan bu yana aldığı dinî eğitimin etkisiyle Hz. Muhammed'e yazdığı övgü dolu şiirlerinin yerini, Tıbbiye'deki materyalist eğitim sürecinden sonra peygamber olarak gördüğü Alman filozof Büchner için yazdığı övgü dolu yazıların aldığı Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunu tamamen bir Batı filozofu gibi ele aldı. Fikirleri ile geleneksel Osmanlı sosyal kurumlarını radikal bir şekilde eleştirdi. Abdullah Cevdet, kaynağını çeşitli felsefi kuramlardan alarak beslediği fikirleriyle başta geç Osmanlı toplumu olmak üzere cumhuriyet rejimine kadar olan Türk toplumunun ve kurumlarının değişmesi ve ıslah edilmesinde büyük etkisi olan isimlerden biridir. Şimdi onun, imparatorluk adına bir kurtuluş reçetesi olarak sunduğu modernleşme görüşlerine yakından bakalım.

### 3.1. Abdullah Cevdet'te Batılılaşma Kavramı

Osmanlı'daki modernleşme anlayışının tezahürü olan Batılılaşma, ilk başta askerî ve teknik bir yenilenme hareketi olarak görünmüş gibi olsa da II. Meşrutiyet'ten sonra ideolojik bir harekete dönüşür. Osmanlı'nın nihai kurtuluşunu Batı medeniyetinde arayan Batıcılar veya Garpcılar denen bu hareketin önde gelenleri, Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi isimlerdi. Ancak hareketin ilkeleri, üyelerin sahip olduğu bazı görüş ayrılıkları sebebiyle iki çizgide ilerledi.

Celal Nuri'nin başı çektiği ilk taraf, modernleşme konusunda geleneksel değerlerin modern Batı düşüncesiyle şekillenmesi gerektiğini belirterek, ayrılıkçı azınlıklara karşı bir

biçimde, imparatorluğun toprak bütünlüğünü savunurken Kılıçzade Hakkı, sadece kültür ve İslam rönesansı ile olacak modernleşmenin karşısında duruyordu (Tunaya 2010: 70). İkinci tarafı temsil eden Abdullah Cevdet ise modernleşmenin önünde duran engelin geleneksel değerler olduğunu söylemekle beraber, sadece teknik bir modernleşmeyi ve gelenekselin yeniden yorumlanmasına kökten karşı çıkarak, Batılılaşmanın toplumun ruhunu değiştirecek derinlikte entegre edilmesi gerektiğini savunuyordu (Tunaya 2010: 70).

Abdullah Cevdet Osmanlı'nın ihtiyaç duyduğu kurtuluş reçetesini, diğer Batıcılar'ın aksine, Batı medeniyetinin “gülü ve dikeniyile” alınmasına bağlar. Onun ne denli radikal bir Batıcı olduğunu görebilmek adına *İçtihad* dergisinde yayınlanan “Şime-i Muhabbet” isimli makalesinde (1329a: 1979-1984), konuyla ilgili yazdıklarına bakmamız yeterli olacaktır: “Bizim bu felaketimiz ve her felaketimiz, alem-i İslam devendam ve mütevali felaketleri ayin-i husumet saliki olmamızdandır. Biz Müslümanlar alem-i Hristiyanete buğz ettik, husumet ettik. Bu husumet-i diniye diğer umura da sirayet etti. Onlardan gelen iyi şeyleri de fena telakki ettik. Biz Avrupa'dan ziyade kendi kendimizi tecrim etmeliyiz... Avrupa demek tefevvuk demektir. Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zaaf ve ilim ile cehl aralarındaki münasebet demektir. İşkodra'yı, Manastır'ı, Selanik'i, Trablusgarb'ı kuvvet aldı zaaf verdi, ilim aldı cehl verdi, zenginlik aldı, züğürtlük verdi... Evet Avrupa bir tefevvuktur. Ona husumet beslemek bizden uzak olsun! Ben vatandaşlarıma bağırarak derim ki, bizim hasm-ı canımız kendi ataletimiz, kendi cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körcesine bağlanmamızdır. Avrupa bizim hocamızdır. Avrupa'ya muhabbet etmek ilm-ü-terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir. Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzar bir şakirdi olmak. İşte bizim rolümüz... Ben zayıfın bütün dünya hasmıdır derim. 1840 tarihlerinde Japonya'ya Avrupa bir tokat attı. Fakat bu tokat üzerine, Japonya Avrupa'ya gözünü ve kalbini kapamadı. Bu darbenin hangi bazulardan ve hangi sebab-ü kuvvetlerle geldiğini anlamaya koyuldu ve inanılması kolay olmayan bir miktarda yani defaten 25.000 evladını Avrupa'ya, Amerika'ya tahsile, tedkike gönderdi... Avrupa bizim yaptığımız gibi güneşin batmasıyla mesaisini terk etmiyor, yatmıyor. Avrupa'da tabiatın güneşi batınca insanların güneşi doğuyor: Elektrik... En büyük ve en daimî hasmımız bizim kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır. Bizim ile ecanib arasındaki münasebat kavi ile

zaif, alim ile cahil, zengin ile fakir arasındaki münasebattır... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyile isticnas etmeye mecburuz”.

Görüldüğü gibi Abdullah Cevdet, makalesinde Batı ile olan ilişkileri ve ön yargıları bir kenara bırakmanın gerekliliğini vurgulamış, Batı'nın sadece tekniğinin alınmasını basit görerek gerçek anlamda Batı gibi olunabilmesi için kültürel olarak bir değişimin yaşanması gerektiğinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir. İslamiyet'in kabulünden sonra Türklerin din yerine Arap adetlerini benimsemelerinin, yerinde sayan bir Türk toplumu yarattığını iddia eden Abdullah Cevdet şu sözleriyle düşüncelerini açıklamaktadır: “İtikadları zaman ve mekân vücuda getirir ve bu zaman ve mekân tadilata uğradıkça bu maşeri itikad dahi tedricen değişir. Değişmediği halde üzerine tesir ettiği uzviyet-i ictimaiyenin afiyetini bozar. Bir misal ile bu kazıyyeyi izah edeyim: Türklerin daha umumi ve muhit bir tabirle Osmanlı'nın en ziyade mucib ve mevzu iftihar addettiği anelerden biri de misafirperverliktir. Misafirperverlik hiç şüphe yok bedeviyet devrinin fezail-i zarurîyesinden idi... Mütemeddin Avrupa'ya karşı bir tefevvuk-ı ahlaki mevzu olarak hala ileri sürdüğümüz bu faziletin kökü pekâlâ görülüyor ve anlaşılıyor ve anlaşılmak lazım geliyor ki bedeviyettedir... Avrupa bedeviyetten pek çok merhaleler uzaklaştığı için artık o fazilet-i bedeviyeyi çoktan unuttu. O şimdi bu yirminci asr-ı medeniyette, küre-i arz üzerinde gayr-ı mütemeddin kavimlerin bedevi olarak misafir kalması imkanına açılan kapıları şiddetle kapamakla meşguldür” (1329b: 1809-1810).

Her bakımdan Batı medeniyetinin bir neferi gibi davranan Abdullah Cevdet (1327: 809-811), toplumda kendisini dinsizlikle, düşüncelerini sapıklıkla suçlayan başta ulema ve muhafazakâr çevre başta olmak üzere dinî değerler üzerinden, Osmanlı halkını gericiliğe mahkûm eden “sarıklı eşrafa” karşı sert eleştirilerde bulunur: “Medeniyet-i İslamiye namına söylüyor ve medeniyet-i İslamiye namına söylediğini delil olmak üzere ayat-ı Kuraniyeyi münasebetli münasebetsiz yekdiğeri arkası sıra diziyor. Hangi asırda yaşadığını düşünmeyen efendi... Ey büyük musibet! Avrupa bir medeniyet-i hayvaniye ile mütemeddin imiş! Avrupa hayvan imiş, Müslümanlar insan imiş. Kuzum hoca efendi, başındaki o beyaz sarığın ipliğini yapan, tülbentini dokuyan Avrupa medeniyet-i hayvaniyesidir... Bugün gelen bir telgraf,

Alman'ın, Fransız'ın, İngiliz'in, İspanyol'un pençelerinde kurbağa yavrusu gibi kalan Fas Sultanı Mevlay-ı Hafız'ın çıldırdığını haber veriyor. Müslümanlar akıllarını başlarına toplamaz ve sırat-el-mustakim muharriri efendinin medeniyet-i hayvaniye diye tavsif ettiği medeniyet ile mütemeddin olmazlarsa çıldırmaklar namütenahi devam ve tevsî edecek ve o medeniyet-i hayvaniye dediğiniz medeniyetin tarsini için kullanılan hayvanat olduğumuz heyhat iş işten geçtikten sonra anlaşılacaktır”.

### 3.2. Yönetim Sorunsalı: Cumhuriyet mi Oligarşi mi?

Abdullah Cevdet'in, Jön Türk hareketi içerisinde etkilendiği ideolojiler ve başta Fransız düşünür Le Bon'un görüşleri sebebiyle cumhuriyet rejimini savunan yazıları mevcuttur. Konuyla ilgili, ilk olarak *İçtihad*'da yayınlanan “Teselsül-i Saltanat” isimli makalesindeki ifadelerine (1905a: 86) bakalım: “Dikkat edin, Türkiye, Türkiye tebasınıdır demiyoruz. Vatandaşlarımızdır diyoruz. Zira, tabi, metbu, hâkim, mahkûm olma zamanı geçti. Şimdi zaman ancak insanların kendileri tarafından tesis ve tasdik edilen adilane kavanine tabi olmak zamanıdır... Padişahım çok yaşa diye bağırabiliriz. O zaman padişahımızı kendi içimizden intihab ederiz. İçtima-i ümmetle intihab ederiz”. Yine cumhuriyet rejimine “seçme ve seçilme” bağlamında atıfta bulunduğu başka bir makalesinde şunları dile getirir: “Padişah içimizde en ziyade faziletli, en ziyade hamiyetli, en ziyade fatin, en ziyade yiğit bir adam olur. Bizim yani bütün Türkiye vatandaşlarının müntehibleri tarafından tesis ve tasdik olunan adilane kanunların harfiyen ve kemal-i hakkaniyetle tatbik ve icra olunmasına nezaret etmek için bizim bir memurumuz olur. Vazifesinde tekasül ederse hal ederiz, yerine diğerini tayin ederiz” (Abdullah Cevdet 1908: 3-7).

Abdullah Cevdet'in Jön Türk hareketi boyunca kaleme aldığı yazılarında cumhuriyetin rejimsel öğeleri olan vatan, milli şuur ve eşitlik kavramlarını vurguladığını görüyoruz: “Arap, Arnavut, Çerkes, Kürt, Ermeni, Rum, Yahudi, Geldani, Süryani, Türk, Laz, Gürcü hasılı Müslim gayrimüslim zükur ve inas Türkiye'nin bütün vatandaşları müşterek bir vatan-ı umumi, adalet ve hürriyet şevkleriyle ayağa kalktıkları dakika...” (1908:

17). Bağımsız etnik farklılıklardan uzak farklı milletlerin oluşturduğu bir Osmanlı ruhunu destekleyen Abdullah Cevdet (1906b:9), bu noktada rejim olarak hanedan yönetimini reddeder ve meclis, anayasa vurgusuyla meclis ve seçimlerin aktif olarak sürdürüldüğü bir idare sisteminin altını çizer: “Anasır-ı muhtelifeyi ve itikadı-ı mütebayine eshabını tevhid edecek revabit bir hanedan-ı saltanat değildir. Belli ki o anasır-ı muhtelifenin menafî ve saadet-i müşterekeleridir. Bu ise her unsurun, her ehl-i kitabın Türkiye İmparatorluğu hakimiyetine, kanun-ı esasi ve meclis-i mebusan vasıtasıyla iştirak etmeleriyle olur. Başka türlü mümkün değil olmaz”.

Abdullah Cevdet, cumhuriyetçi fikirlerini Osmanlı toplumunda yaymak adına İslamiyet’ten de alıntılar yapar. Hz. Muhammed dönemindeki idare şeklinin cumhuriyet olduğunu öne sürmekle beraber, peygamberden sonra gelen yöneticilerin, İslam devletinin sistemini adaletsizliği yaygınlaştıran hilafet sistemine bağladıklarını, Vittorio Alfieri’nin *İstibdat* (1908: 112-113) isimli eserinde verdiği dipnotta şu şekilde dile getirir: “Alfieri’nin din-i Muhammediyeyi istibdada müsaid görmesi musib değildir. Çünkü zaman-ı saadetde teessüs eden hükümet-i İslamiyenin şekl-i idaresi cumhuriyet ve hem de gayet hürriyetperver bir cumhuriyet idi. Fakat sonraları o esas-ı adalet bozuldu. Hilafet verasete rabt edildi. Ahkam-ı şer unutuldu. Bab-ı içtihad kapatıldı. Kavanin-i şeriyye icra edilmez oldu. Halifeler, sultanlar, hilafet namına cinayetler, İslamiyet namına tahakkümler, taaddiler irtikab ettiler. Gerek mazinin gerek halin hükümat-ı İslamiyesindeki istibdadlarda dinin dahili yoktur... İslamiyetin esasındaki adaleti, terakkiperverliği takdir için hükema-yı fazıla-i İslamiyenin asarını nafiz müteammik bir nazar-ı mütaladan geçirmek iktiza eder”.

Abdullah Cevdet’in devlet yönetimi konusunda vurguladığı sistem ne kadar cumhuriyetçi özellikler gösteriyor ve halkın gücünü yüceltiyor olsa da Le Bon’un etkisiyle, halkın kolay yönlendirilebileceğini doğru veya yanlış bir noktaya hızla çekilebileceğini bilir ve bu konuda şunları söyler: “Ahalinin ruhunda bir haslet-i mühimme daha vardır. Suret-i mütemadiyede kendilerine tekrar olunan efkar ve hissiyatı duymaksızın, muhakeme ve tahlil etmeksizin kabul eder ve zıttı olan efkar ve hissiyat ve fakat daha şiddetli bir lisan ve kuvvetle telkin ve tebliğ edilinceye kadar hıfz ve harizi can ederler” (Abdullah Cevdet 1899: 5).

Bu sebeple Abdullah Cevdet (1308: 9-11) ne kadar cumhuriyete Le Bon'un etkisiyle yaklaşıyor olsa da yine Le Bon'un popüler kitleler üzerine yaptığı uyarısını hatırlayarak, cumhuriyet veya meşrutiyet gibi bir rejimde temsilcilerin kim olacağından ziyade, temsilcileri ve onları seçen halkın niteliklerini ve eğitimlerini sistemin üzerinde tutar (Bolay 2002: 539).

Konuyla ilgili son olarak vereceğimiz örnek Abdullah Cevdet'in "cumhuriyet mi oligarşi mi?" sorunsalından ziyade konuya daha derin bir perspektiften baktığını gösteriyor. Bir ankette kendisine yöneltilen "meşrutiyetin hangi şekil ve derecesini tasvib ediyorsunuz?" sorusuna verdiği cevap, onun ülke idaresiyle ilgili görüşünü, rejim tartışmalarından ayırıp "nitelikli seçmen" kavramıyla bütünleştiriyor: "Meşrutiyet, cumhuriyet, otokrasiya (hükümet-i mutlaka) bunlar hep etiketlerden yani şişe üzerine yapıştırılan yaftalardan ibarettir. İş şişenin içindedir. Şişenin muhtevası bir ve aynı şey kaldıkça şişenin üzerindeki yaftayı istediğiniz kadar tebdil ve tezyin edin bir hükmü yoktur. Hürriyet-i fikir, hürriyet-i vicdan, ferollerin ve zümrelerin hürriyeti, refahı, istiklali, inkişafı hangi nehc (rejim) ile daha iyi temin olunursa ben o nehc-i idarenin, o şekl-i hükümetin taraftarıyım" (Hanioğlu 1981: 306).

### 3.3. Toplumun Yetiştirilmesi ve Kültür Birikimi

Abdullah Cevdet, Batı'dan gelecek olan modernleşme adımlarını Osmanlı toplumunda sağlam kılmak adına, toplumun bürokratik ve siyasi kişiler gibi belirli düşünce gruplarına ayrılarak modern düşüncenin çeşitliliğine ve bireyselliğine hazır hale gelmesi için toplumun kültürel birikiminin artırılması gerektiğine inanıyordu.

Toplumda kültür birikiminin sağlanabilmesi, Batı ve Doğu'da yayınlanan başta klasik edebiyat eserleri olmak üzere her alandan tüm eserlerin halka ulaştırılmasından ibaretti. Abdullah Cevdet'in çevirilerini incelediğimizde başta Schiller ve Shakespeare gibi İngiliz ve Alman edebiyatının önde gelen isimlerinin yanı sıra, Dante, Alfieri gibi tenkit türünde eser

veren birçok ismin de eserlerini çevirdiğini görebiliriz. Çevirinin toplumun yetiştirilmesinde hayati bir öge olduğunu Abdullah Cevdet'in konu hakkındaki şu sözlerinden rahatlıkla çıkarabiliriz: “Shakespeare, Schiller, Byron, Calderon, Goethe, Pouchkin, Voltaire, Rousseau, Milton... Tercüme edilmeli, tab edilmeli, tekrar tab edilmeli, neşr olunmalı, herkese okutturulmalı, ucuz satılmalı, sermayesine, masrafına verilmelidir. Uluv-i cenab, azimet-i ruh isar etmek şanlarından olan bütün hakimler, şairler, müdekkikler herkese takdim olunmalı, her evde, her kütüphanede bulundurulmalıdır... İnsana maksad-ı insaniyi göstererek evvela zekasını ıslah ve tamir etmek ve efkâr-ı aliye takdir olunmadığı müddetçe daiye-i ihya ve ıslahda sebat ile kendisi üzerinde fazilete, uluv-i cenaba fedakarlığa numune-i imtisal göstermek. İşte fikr-ü fazilet, kalem ve hissiyat sahiplerinin kat'i, elzem, basit, aşikâr olan vazife-i hazırolan bundan ibarettir”. Abdullah Cevdet'in yaptığı çeviriler asla gelişmiş güzel veya tesadüfen seçilmiş eserlerin çevirileri değildi. Örneğin Schiller'den tercüme ettiği *Guillaume Tell* isimli çalışmasıyla Osmanlı aydınları arasında milliyet duygusu yaratmaya çalışmış, İtalyan şair Alfieri'nin *İstibdat* eseri ile de evrensel yönetim kurallarını basit şekilde halka anlatmayı amaçlayarak II. Abdülhamid'e karşı bilinçli bir tenkit çevresi oluşturmaya çalışmıştır (1329c: 282; Alfieri 1908: 263-265).

Abdullah Cevdet (1329c: 1362-1365), halkın, çevrilen eserleri okuyup idrak edebilecek seviyeye gelebilmesi için başta şehirli halk ve köylülerin eğitimleri üzerinde önemle durulmasını gerektiğini söyler. Zira eğitimleri ve hayata bakış açıları ile dönemin Avrupa'sından geri kalan halk, gösterilen çabalara karşı verimli bir sonuç veremeyecektir. Abdullah Cevdet (1316: 20) dönemin toplumu için, suskun, haklarını bilmeyen, kolayca boyunduruk altına alınabilecek, mazlum, çektikleri sıkıntıyı doğal karşılayan, sorgusuz sualsiz yaşayan insanlar diyerek gözlemlerini aktarırken, bu halkın yedikleri ekmekten sonra talim ve terbiyeye muhtaç olduğunun altını çiziyor. Abdullah Cevdet, özellikle kırsal bölgeler ve köylerdeki halkın bilgi ve kültür düzeyinin artırılması ile ayrıca ilgilenir; sırf bu amaç için “Köylü Bilgi Cemiyeti” adıyla bir cemiyet kurarak, halkın gereksinim duyduğu başta teknik ve zirai konulardaki kitapları anlaşılır ve basit şekilde yayınlar (Hanioglu 1981: 369).



Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarında uygulanan köylü kalkınmasına yönelik desteklemeleri daha öncesinde Abdullah Cevdet'te görmemiz ilginçtir: “Müddet-i tedrisi üç dört aydan ibaret bir mekteb tesis olunsun, bu üç dört ay zarfında bir köylüce bilinmesi lazım ve köylüye anlatılması kabil olan malumat-ı ilmiye talim olunsun. Mesela hıfzısıhate, baytarlığa, usul-ü cedide-i ziraata, aşıcılığa ve bu gibi umur-ı nafiaya müteallik ilmi malumat alınsın” (1329c: 1364). Nihayetinde Abdullah Cevdet'in özellikle köylüler ve kırsal kesim başta olmak üzere Osmanlı toplumunu bu denli eğitime ve geliştirme yönündeki çabasının ardında, Osmanlı toplumunu, köylüsünden kentlisine, yönetimi denetleyebilecek seviyeye çıkarmak arzusu yatıyordu.

### 3.4. Eğitim Üzerine

Tanzimat sonrası modernleşme çabaları ile değişen eğitim sistemiyle imparatorluk topraklarında dört tip okul ortaya çıkarmıştı: İslami eğitimin verildiği medreseler; kısmen modern denilebilecek devlet okulları rüşdiye, idadi ve sultani; azınlık okulları (Ermeni, Rum ve Yahudi) ve başta Fransa ve İngiltere'den gelen misyonerlerin kurduğu okullar.<sup>26</sup>

Abdullah Cevdet bunlar arasında baştan bu yana kendi düşüncesine bağnaz şekilde karşı çıkan medreseleri şiddetle eleştirmişti. İmparatorlukta gerilemenin başlıca nedenlerinden biri olarak gördüğü medreseler, öğrencilere yüzyıllar boyunca skolastik düşünce ile eğitim vermiş, pozitif bilimlere karşı duruşları ile, amaçları olan Arapça ve İslami ilimleri de tam olarak öğretemeyen, bağnaz sisteme nüfus kazandıran ıslah edilmesi gereken kurumların başındaydı (Abdullah Cevdet 1330: 2231-2232). Eğitimin yetersizliği konusunda bir mektep ziyareti sırasında, eğitimin ortamının kötülüğüne dikkat çeken Abdullah Cevdet, sınıf içindeki sıra ve ders materyallerinin hijyensizliğinden, sınıflardaki öğrenci sayısının mevsimsel olarak değiştiğinden ve devamlı bir eğitim düzeninin olmadığından, muallim sıfatıyla eğitim veren kişilerin maaşlarının asgarinin çok altında oluşundan, çoğu muallimin

<sup>26</sup> Osmanlı'da Tanzimat' öncesi ve sonrası eğitim kurumları, eğitim sistemleri ve eğitimde uygulanan politikalarla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bkz. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* / Kodaman 1991.

eğitim verecek seviyede olmamakla birlikte, İslami kurallar konusunda da ezberci, anlama ve kavramadan uzak bir sistemde hareket ettiklerini aktarır (1329f: 50-51). Abdullah Cevdet, Osmanlı'da modernleşmenin başlıca ayağı olan Batılılaşmanın gerçekleşebilmesi için en önemli adımın eğitim olduğunu öne sürer. Ona göre, mevcut olan eğitim sisteminin devam ettirilmesi, hiç eğitim yapılmamasından daha tehlikeliydi. Zira başta eğitim üzerindeki din müessesesinin kontrolü, bireyin açık ve özgür düşünebilme yetisini kısıtlayıcı bir etkiye sahipti (Abdullah Cevdet 1329e: 1460).

Yazılarında toplum eğitiminden sonra özellikle yeni bir nesli yetiştirmenin ilk adımı olan temel eğitimin önemini vurgulayan Abdullah Cevdet (1329g: 1771-1772), sağlıktan sonra eğitimin başta ferdler olmak üzere tüm toplumun kaderinde önemli bir parametre olduğunu şu sözleriyle belirtir: “İnsanın mevcudiyet-i cismanisi, nasıl ana rahminde teşekkülpezir oluyorsa, milletlerin şahsiyet-i manevileri mekteplerde bilhassa mekteb-i ibtidailerde vücudpezir olur... Bizim mekteb-i ibtidailerimiz mukatil-i iptidailerimizdir. Biz buralarda nesl-i atıye mübareze etmek, galebe etmek değil; ölmek, sürünmek, inkiyad etmek, korkmak, tevekkül etmek, kendi nefsini, varlığını unutmak ve nefesine hiç itimad etmemek talim ediyoruz”. Temel eğitim müfredatlarının ve derslerinin yetersizliği konusuna da değinen Abdullah Cevdet, bir haftada toplam ders saatinin Osmanlı'da 45 saat, Amerika'da ise bunun asgari 62 saat olduğunu ayrıca Batı'daki eğitim kurumlarında yetişen nesillerin sağlam bir donanıma sahip bireyler olarak yetişirken, bu niteliğın Osmanlı'da sadece dinî bakımdan gerçekleştirilerek bireylerin genç yaşlarından itibaren ölüm, insan nefsinin zararları, meskenet ve bu hayata karşı olumsuz bilgilerle yetiştirildiğinin belirtiyor (1926: 3895).

Abdullah Cevdet, eğitimde Emile Boutmy ve Emile Demolins'in düşüncelerinden etkilenerak Fransız eğitim sistemini eleştirmiş ve daha çok kendine güvenen bireyleri ön plana çıkaran sistemlerden “ferdiyetçiliğın” savunuculuğunu yapmıştır. Ona göre: “Milletlerde milli vicdanın uyanması, ferdlerde şahsi vicdanın uyanması kadar ehemmiyet ve kıymete malikdir. Milli vicdana malik olmayan millet efradı ile buna malik olan millet efradı aralarındaki fark kimyaca mahlut ve mürekkebe tabirlerinin medulları arasındaki fark

kadar büyük ve mühimdir. Görülüyor ki Türklerde milli vicdanın uyanmasını en büyük heyecan ve memnuniyetle telakki ve bunu sağlam bir azm-ü imanla terviç edenlerdenim... Ferdler yok cemiyet var demek hücerat yok, nesc-i uzvi var demek gibidir. Hakikatları müşerrah ve naturalist gözüyle görmek lazımdır. Hücre nesc-i uzviden mukaddemdir. Nesc-i uzvi olmaksızın hücrenin mevcudiyeti vardır, hücresiz nesc-i uzvi mevcud olmak mutasavver ve makul değildir” (1330a: 382). Eğitimde bireyciliğe vurgu yaptığı bu görüşleri onun benimsediği Anglo-Saxon eğitim sisteminin bir parçasıydı. Abdullah Cevdet, İngiliz ve Alman eğitim ve yaşam biçiminin Osmanlı toplumuna kazandırılması gerektiği konusunda şunları söyler: “Siz terbiye yolunda ferdci (individualiste) mi yoksa maşerci (collectiviste) mi olacaksınız? İşin can damarı bu noktadadır. Albion (İngiliz) terbiye sisteminin faikiyet ve salimiyetini teslim edenlerden olduğunuza mutekidim” (1333: 359).

Abdullah Cevdet’in bireyciliği savunuyor olması, bir bakıma ileriye dönük bir harekettir. Osmanlı İmparatorluğu’nda bugüne kadar uygulanmamış bu sistem dışında genel manada bir mezunun girebileceği ve arzu ettiği iş memuriyettir. İnsanların böyle düşündüğü bir toplumda gelişme ve ilerlemeden söz edilemez. Bu konudaki eleştirisini *Yaşamak Korkusu* eserinde açıkça dile getirir: “Memuriyetperestlik diye tercüme etmek istediğimiz ‘fonctionnarisme’ hangi millette ifrat derecesine varmışsa o milletin istiklali verem olmuş demektir. Zira milletler ferdlerin içtimandan hasıl olduğu gibi bir milletin kıymet-i hakikisi olan seciye-i milliyesi de kendisini teşkil eden ferdlerin kabiliyetlerine neticesinde vücud bulur” (1326: 15). Zira Abdullah Cevdet’in savunduğu bireycilik bu memuriyet zihniyetini geri plana atarak, bireyin yetenekleri ve bu doğrultuda da hem kendilerinin hem toplumun gelişimini sürekli kılabilecek ideal bir yetiştirme sistemi gibi görünüyordu.

Abdullah Cevdet buraya kadar belirttiği eğitim konusunda yeni ve önemli gördüğü ve öneride bulunduğu tüm noktalar neticesinde Osmanlı’nın eğitim sorununa altı maddelik yeni eğitim planı ile bir öneri taslağı çizer: “Birincisi, beşeri ferde, nevi beşere has ve ona lüzumlu kabiliyetlerin ahenkli bir şekilde inkişaf ettirilmesi; ikincisi, ferde bilhassa şahsına has görünen kabiliyetlerin, bünyenin umumi muvazenesine zarar vermeyecek ölçüde inkişaf ettirilmesi; üçüncüsü, bu muvazaneyi bozması muhtemel sek-i tabii ve temayüllerin

durdurulması ve zabt-ı rabt altına alınması; dördüncüsü, tesanüt ve istiklal hissini telkin edilmesi; beşincisi, keyfi ve şahsi iradelere boyun eğme temayülünü boğarak ruhun asla süfli kılınmadan hassas kılınması; altıncısı, kadınların terbiyesine en azından erkeklerin terbiyesine verdiği kadar ehemmiyet verilmesi” (Abdullah Cevdet 1900, Aktaran: Hanioglu 1981: 171).

Görüldüğü gibi Abdullah Cevdet’in eğitim konusunda günümüzde de genel manada kabul görmeye devam eden bu ilkeleri kendi döneminde tavsiye olarak sunması, çağından ileri bir aydın profiline sahip olduğunu açıkça gösteriyor. Cumhuriyet rejimi sırasında yapılan birçok inkılap da Abdullah Cevdet’in Osmanlı’da başlattığı Batıcılık hareketi dahilinde savunduğu modernleşme görüşleri içerisinde kalıyordu. Buna verebilecek iki örnek daha vardır: Arap harflerini terk ederek Latin harflerine geçiş ve eğitim-öğretimde kadın ve erkeklerin birlikte eğitim görmesini ön gören eğitimin birleştirilmesi meselesi.

Latin harflerine geçiş meselesi Tanzimat’la beraber tartışılmaya başlarken asıl konunun bir sorun mahiyetinde gündem oluşturduğu dönem II. Meşrutiyet dönemine denk gelir. Ancak bu mesele belirli çevrelerce halkı dinden ve İslam’dan koparmak olarak algılandığı için şiddetle karşı çıkılmış bir konudur. Abdullah Cevdet bu konu hakkında *İçtihad*’da yayınladığı “Latin Harfleri Hakkında” isimli makalesinde (1925: 3971) görüşlerini açıkça dile getiriyor: “Behemahal Latin harflerini kabul etmeliyiz. Bu kanaatim pek kuvvetlidir ve otuz beş yaşındadır. Niçin kabul edilmeli? Arap harfleri Türkçenin inkişafına mâni olmuştur. Nitekim Arapın metafiziği de Türkün inkişafına mâni olmuştur. Türk istiklal-i tamını iktisab etmek ve Avrupa ailesi mileline girmek, cemiyet-i beşeriyenin müstakil bir uzvu olmak için Arap harflerinden Arap tabiyet-i maneviyesinden kurtulmalıdır... Celal Nuri Bey’in *Mukadderat-ı Tarihiyye* unvanlı inkılabkâr kitabına yazdığım uzun libacede bu herifleri ve harfleri başımızdan atmadıkça Türk için hakiki necat yolu açılmayacaktır”. Abdullah Cevdet Arap harflerini Avrupa’nın zamanında Osmanlıyı sömürgeleştirmek adına kullandığı kapitülasyonlara benzetir. Latin harflerinin savunuculuğunu yaparak Osmanlı’daki okur yazar oranının düşüklüğünün Arap harflerinin öğrenilmesindeki zorluktan kaynaklandığı öne sürerek okunması ve yazılması kolay olan

Latin harflerinin kabul edilmesi halinde, kitap ve gazete okuyucularının altı ay içerisinde iki misli artacağını söyler (Abdullah Cevdet 1925: 3971).

Abdullah Cevdet'in cumhuriyet rejiminden önce önerdiği eğitimle ilgili diğer bir konu kadınların ve erkeklerin beraber eğitim görmesi meselesidir. *İctihad*'da bu konuyla ilgili olarak kaleme aldığı "Müşterek Terbiye, Tevhid-i Tedrisat" isimli makalede, her iki cinsin de birbirlerini görmeden iki ayrı dünyada yaşamaları olgusunun ahmaklık ve insan doğasına ters oluşundan söz eder (1924a: 3400). Abdullah Cevdet (1924a: 3400), Jön Türk hareketi boyunca gezdiği birçok Avrupa ülkesinde kadın ve erkeklerin birçok alanda çalıştığına vurgu yapar ve Batı'nın bugünkü gelişmişliğini bu beraberlik duygusuna bağlar: "Viyana'da, Paris'te, Cenevre'de dârülfünunlarda, laboratuvarlarda hanım kızlar ve delikanlılar hep beraber çalıştık. Dermeyan olunan mahzura dair bir vakaya şahit olmadım". Bu bağlamda Osmanlı toplumunda kadının kamu içinde yer almamasını geri kalmışlık addeden Abdullah Cevdet, cumhuriyetin ilk yıllarında, Mustafa Kemal Paşa'nın bu konuyla ilgileneceğini umduğunu, Tevhid-i Tedrisat konusunda tereddüt etmenin toplum için ancak ziyan olduğunu belirtmiştir (1924a: 3401). Nihayetinde Abdullah Cevdet sunduğu fikirler itibariyle cumhuriyet dönemindeki Tevhid-i Tedrisat kanunundan daha önce, kadınların ve erkeklerin aynı sınıf ve masalarda ders almalarının öneminin altını çizmiş, bu beraberlik gayesi çerçevesinde eğitimi eşit bir şekilde tüm halk kademelerine yayıp toplumun standart bir eğitim seviyesine kavuşmasını amaçlamıştır (1329h: 1383-84).

### 3.5. Aile ve Kadın Üzerine

Abdullah Cevdet'in eğitimle yakından ilgili olarak üzerinde durduğu önemli konulardan biri aile ve kadının hem ailedeki hem de toplumdaki statüsü meselesiydi. Abdullah Cevdet dışında diğer Batıcıların da ilgilendiği bu konu modernleşmenin en önemli ayaklarından biri olarak görüldü.

Osmanlı'da aile yapısı İslamiyet'in etkisiyle Arap kültürünün özelliklerini yansıtır nitelikteydi. Abdullah Cevdet'e göre, Bedevi geleneğinden gelen Arap aile yapısı Türk ailesi için uygun bir yapıda olmamakla birlikte, Osmanlı aile yapısındaki bu bozukluk bireyin yetiştiği aile bağlamında toplumun gelişmemesindeki önemli sebeplerden biriydi. Abdullah Cevdet, Türk aile yapısının şeklini çizmeden önce Reinhart Dozy'nin (1820-1883) eserinden yararlanarak Arap aile yapısının neden Türk toplumuna uygun olmadığını açıklar: “(Araplarda) Ailenin hududu kabilenin hududu idi, halbuki kabile bir teşkil-i bedavidir” (1908: 691). Abdullah Cevdet'e göre Arap ailelerinin genişliği ve büyüklüğü onların yaşam tarzlarına uygun olarak gelişmişti. Arap kabileler arasındaki mücadelede büyük aile olmanın avantajları çölde demografik üstünlük anlamına geliyor olsa da bu durum onların uzun süre devlet sistemine geçememelerine sebep olmuştur (Dozy 1908: 691). Abdullah Cevdet'e göre Arap fetihlerinin çoğalmasıyla beraber kadınların statüsünü düşüren cariyelik sistemi ortaya çıkmış, bu da Arap toplumunu ahlakî çöküntüye götürmüştür (Dozy 1908: 692). “Bireysel yaşamlarında birçok cariyeye sahip olan Arap erkeklerinin kadınlarına toplumdan izole bir hayat kurmaları, kadının toplumdaki varlığını bir obje haline getirirken, toplumda söz sahibi olma yetkilerini de büyük oranda azalttı. Kazanabildikleri tek saygı ve üstünlükleri güzellik ve süs ölçütüyle sınırlı hale geldi” (Dozy 1908: 692-693).

Abdullah Cevdet fertlerin eğitimini ön planda tuttuğu için Arap kültürüne ait bu tarz bir aile yapısına şiddetle karşı çıkıyordu. Çünkü fertlerin yetişmesinde ve terbiyelerinde en önemli eğitimi sağlayan kişi kadındı ve Arap toplumunda kadının bu anlamda herhangi bir yeri ve etkisi yok denecek kadar azdı.

Osmanlı'nın birçok yönüyle Arap aile yapısından etkilendiği yönleri vardır. Evlilik ve boşanma prosedürleri ve poligami gibi Arap kültürüne ait uygulamalar sebebiyle Türk aile yapısı Abdullah Cevdet'e göre geniş manada zedenmiş ve yozlaşmıştır. Osmanlı toplumunda evlilikler genel manada birbirini görmeyen bir kadın ve erkek için aileleri tarafından kısmen görücü usulü ile yapılıyordu. Bu durum ise sağlıklı ve birbirine uygun bireylerin aile kurmasını engelleyen önemli bir sorundu. Batıcılar içinde Abdullah Cevdet'in bu konuda görüşlerine aynen katılan Celal Nuri'ye göre, ailede herhangi bir sorun içerisinde erkeğin

kolayca bir söz vasıtasıyla boşanabilmesi (telak-ı selase/boş ol) durumunda kadının hiçbir hukuki korunağı olmaksızın, her an kapı önüne konulacakmış hissi ile yaşaması ne o çift için ne de ailede yetişecek bireyler için faydalı bir durumdur (1331: 134-136).

Abdullah Cevdet'e göre bunun dışında erkeklerin aynı anda birçok kadınla evlenebilmesi kesinlikle değiştirilmesi ve hukuki bir zemine oturtulması gereken bir konudur. Aksi takdirde toplumumuz adına medeni ve gelişmiş yapıya kavuşmamızın mümkün olmadığına işaret eder: "...birden ziyadeli zevceli aileler olarak Avrupa aile medeniyetine giremezdik, hile-i şeriyeli kanunlarla mütemeddin Avrupa memleketleri sırasında bir adliye gösteremezdik" (1928: 4865-4866).

"...içinde birden ziyade ana, hanım bulunan hane, hane değildir. Hatta han bile olamaz" diyen Abdullah Cevdet, konu ile ilgili olarak Batı tipi aile ilişkilerini içeren, cumhuriyet rejimindeki Türk Medeni Kanunu'nun kabulünden duyduğu memnuniyeti şu şekilde dile getirmiştir: "Kanun-ı Medeniyeyi aynen kabul etmemiz bizim Avrupa ve Amerika milel-i mütemeddinesinin teşkil ettikleri aile arasına girmemize mâni olan şeyleri kaldırmıştır... Evvela taaddüd-i zevcat (poligami) usulünü ilha eden madde-i kanuniye meclisde hayli mukavemet görmüştür. Bir milletin nüfusunun artmasında taaddüd-i zevcat'ın kuvvetli mühim bir amil olduğu ve binaaleyh taaddüd-i zevcatın ibkası lazım geldiği ileri sürülmüştür. Almanya'da, İtalya'da taaddüd-i zevcat yoktur. Türkiye'de taaddüd-i zevcat vardır. Halbuki Almanlar dört senede üç milyon artıyor, İtalyanlar her sene harice beş yüz bin muhacir sevketmeye mecbur kalacak kadar çoğalıyor. Taaddüd-i zevcatın mübah ve meşru olduğu Türkiye nüfusunun bu miktarların üçte biri kadar arttığına şahit olmuyoruz. Taaddüd-i zevcat usulü nüfusun artmasına mucib olsaydı da yine biz onu terk ve def etmekte tereddüd etmezdik zira bir milletin kuvveti fertlerinin çoğalmasında değil, ezcümle kuvvetli ve muhabbetli ailelerin çoğalmasındadır. Fertleri değil aileleri çoğalan millet artmış olur" (1925: 3987).

Abdullah Cevdet'in aile ile bağlantılı olarak önemle üzerinde durduğu konu kadınların eğitimi ve toplumdaki kadın erkek eşitliğinin sağlanması meselesiydi. Kadınların

eğitilmesini toplumsal medenileşmenin en önemli adımlarından biri olarak kabul eden Abdullah Cevdet, hangi reform yapılırsa yapılsın, erkek eğitimi kadar kadınların da eğitimine önem verilmediği müddetçe toplumun gelişimini sürdüremeyeceğinin altını çizer (Hanioğlu 1981: 171). Kadının toplumda kötü şartlar içerisinde bulunmasının sebeplerinin başta İslam dünyasının gerilemesinden kaynaklandığını düşünen Abdullah Cevdet, ulema çevresinin de İslam’da olmayan ilkelerle kadın üzerinden yanlış fetvada bulunmasını, kadınların peçe ile kapatılıp objeleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı Abdullah Cevdet şu sözleri ile dile getirir: “Alemden tefrik olundu, yüzü kalın bir peçe ile örtüldü. Az çok kıymetli bir cevher gibi muamele gördü, bizzat haysiyet ve hukuku bilmemesi için mukteza olan cehalet içinde tutuldu” (Dozy 1908: 693). Batıcılar arasından da Abdullah Cevdet’le bu konuda aynı görüşte olan Kılıçzade Hakkı, *İçtihad* için kaleme aldığı “Tesettür Meselesi” isimli makalesinde konu ile ilgili görüşlerini şu şekilde aktarır: “Polisler, softalar ve suret-i mahsusa da arabacı makulesi kesân ile evbaşının, kadınların tarz-ı telebbüslerine çarşaf ve peçelerine katiyyen müdahaleye hak ve salahiyetleri olmayacağı gibi şeyhülislam efendiler hazeratı da çarşafılara dair beyannameler imla ve imza etmeyeceklerdir... Erkekler kadınların ehemmiyetini takdir edip onlara hürmet ve riayet edecek ve hele dünyanın memleketimizden maada hiçbir yerinde mevcut olmayan, kadınlara karşı harfendazlık ve taşkınlık rezailine devamı cüret etmeyecekler... Kadınlarımız dahi bunlardan şımarıp kabarmayacaklar ve bilakis mütemeddin ve zarif mahluklar olduklarını fiilen ispat edeceklerdir” (Kılıçzade Hakkı 1328: 1226-1228).

Kadınları Osmanlı toplumundaki ihmal edilmişlik halinden kurtarmanın yolunu eğitime bağlayan Abdullah Cevdet, İslam’ın özünde kadın ve erkeğe eşit koşullar altında baktığını öne sürerek delil olarak Hz. Muhammed’in hadisini gösterir: ‘Talebul ilmü farîdatün alâ külli Müslim ve Müslimetin’ (İlim talep etmek, kadın ve erkek bütün Müslümanlara farzdır), buyrulduğu meydanda iken, kız çocuklarının tahsil ve terbiyelerini ihmal etmek mahz-ı masiyet ve eseri cehalettir. Kız ve erkek evlatlarınıza namaz kılmayı, abdest almayı öğretmek üzerinize ne kadar farz ise onları okur yazar etmek, onları ilim, hüner tahsil ettirmek de o kadar farzdır... Ve taleb-i ilmin emr-i vucubunda erkekleri kadınlardan katiyyen tefrik etmez. Böyle bir din-i tenvirin fermana salikleri geçinenlerin kız çocukları



hakkında ve adam sen de kızlar için ulum ve fûnun tahsiline ne lüzum var, namaz surelerini öğrensinler yetişir gibi hezeyanı tekrar ederek ve sadır-ı İslam'da şaireleri, edibeleri, fazılaları ve hatta cengavereleri bilmeyerek ümmehat-ı müslümini cehl, gaflet içinde bırakmak gibi bir cinayet-i mütefessihayı irtikab etmek cüretlerini nereden alabilirler” (1908: 28-29; 1327a: 762).

Abdullah Cevdet Doğu'daki gelişmemişliğin ana sebeplerinden birinin kadının konumu ve toplumdaki yeri olduğunu açıkladığı cümlelerinde, her yönden iyi bir şekilde yetişmiş olan kadının iyi bir aile kurmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bunun en büyük örneği olarak da Batı'daki aile kurumunun toplumu da geliştirmesini gösterir: “Aile teşkilinde kadının mütevaffik rolü bir derecededir ki, bunların mukadderat-ı ictimaiyeleri, mensup oldukları akvamın ve hükümetlerin şekil ve mukadderatını tayin ve tahmin için bir miyar-ı sahih ve muteberdir. Mesela İngiliz ailesinin mütaalası bir İngiliz ailesinde kadının ve avladın hukuk ve vezaifin tedkiki bütün İngiltere'nin ruhu içtimaiyesini tedkik ve rüyet demektir” (1327b: 28).

Son olarak Abdullah Cevdet'in kadınlar ve onların toplumdaki rollerine dair görüşlerinin Darwin ve Ribot gibi isimlerin etkisiyle şekillendiğini de söylememiz gerekir: “Çocuklarımızın ilk terbiyesinde biz babaların oynadıkları rol zayıftır. Büyük bir iş olan beşikten itibaren terbiyeyi anneler başarmaktadırlar ve başarmaya muktedir olmalıdırlar. M. de Lescure'ün *Büyük Zevceler ve Meşhur Anneler* isimli eserlerinin ve Ribot'nun, Spencer'in, Darwin'in daha derine inen ve daha ilmi olan eserlerinin rehberliğinde seciyelerimizin ve manevi şahsiyetlerimizin teşekkülünde hâkim olan kanunları tetkik ettiğimiz zaman annelerin üstün tesirini anlamakta gecikmeyiz. *Meşhur Hükümdarların Kitabı*'nın müellifi ve kadim Yunan'ın Homer'ine muadil olan Firdevsi-i Tusi bu hakikati bize ahengli ve güçlü bir mısradaki göstermektedir. Harfi tercümesi şöyledir: Hizmetçi ancak uşak doğurur. Baba ister peygamber olsun ister hükümdar! Bundan ne demek istendiği tamamen vazıhtır. Bizler manen babalarımızdan ziyade annelerimizin hayat uzantısıyız” (Abdullah Cevdet 1906, Aktaran Hanioglu 1981: 174).

### 3.5. Din Alternatifi: Mükellefiyetsiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlâk veya Bahailik

“Ölen tayyûr-i hayâlata muntazır-ı elzem  
Yanan tebessümü bir gülistan-ı lügattır  
Bu maneviyyat-ı meçhule-i yetimânem  
Okunmadan yakılan nâme-i muhabbettir”<sup>27</sup>

Başta Abdullah Cevdet olmak üzere Batıcı düşünürlerin çoğu dini, o günkü haliyle toplumsal işlevleri yerine getiremeyen ve modernleşme ve ilerlemenin karşısında bir kurum olarak görmüşlerdir: “Din avamın ilmidir, ilim havasın dinidir. Havasın dini olan ilmi layenkati genişliyor, yükseliyor iken avamın ilmi olan dinin genişlememesi, yükselmemesi, ilme muvazi ve muhazi olarak terakki ve tevsî etmemesi alem-i İslâm’ın ve Türkiye’nin maraz-ı aslisidir. Bu hastalığın ilacı bendenizce dine kıymet-i ilmiye, ilme kudret-i diniye ifaza etmektir” (1329h: 1257). Abdullah Cevdet İslâm’a karşı açık eleştirilerini özellikle II. Abdülhamid ve Jön Türk hareketi boyunca aktif şekilde yerine getiremez. Ancak II. Meşrutiyet’ten sonra gelen basın özgürlüğü ve sultanın yetkilerindeki kısıtlamanın verdiği özgür ortamla başta İslamiyet ve din kurumuna karşı en büyük eleştirisini Dozy’den çevirdiği *Tarih-i İslamiyet* eseri ile yapar. Büyük tepkilerle karşılanan bu çeviri eser sebebiyle Abdullah Cevdet eleştirel söylemlerine ve yazılarına arar verir. Ancak bu olay onun, özellikle yetiştiği materyalist düşünceyi benimsemiş Osmanlı entelektüelleri arasında tekrar hatırı sayılır bir noktaya getirdi.

Abdullah Cevdet *İçtihad*’da yazdığı eleştiri yazılarında İslamiyet’in Katolik yönü diye tarif ettiği, günlük İslami uygulamalara dayanan kurallara yönelik yazılar kaleme alır: Oruç tutmayanlara yapılan muameleler, kadınların zorla tesettüre sokulmak istenmesi ve namaz kılmayanların toplumda dinsiz gibi görülmesi gibi konuları öne çıkarır (1925a: 3590).

<sup>27</sup> Mustafa Kemal Atatürk’ün isteği üzerine 1928’de Abdullah Cevdet tarafından *Aklı Selim* isimiyle çevirilen Jean Meslier’in *Le Bon Sens* isimli eserinin Atatürk’e sunulan nüshasının ithaf sayfasında, Abdullah Cevdet el yazısıyla yukarıdaki dörtlüğü eklemiştir. Bkz: *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali* / Jean Meslier 2010: 17.

Kendisine gelen tüm muhalefet ve sert eleştirilere aldırmayan Abdullah Cevdet, toplumun modernleşmesi için, Batı'nın aydınlatma döneminde ortaya çıkan din reformcuları Luther, Jean Meslier gibi kişilerin düşüncelerinin incelenmesi gerektiğini ve toplumda bu tür düşünceleri savunan kişilerin ortaya çıkmalarının toplumun gelişim evrelerinden biri olduğunu öne sürerek şunları dile getirir: “Din bir hayal-i ham tesmiye olunuyor. Teolociya, ilahiyat bir zanlar, vehmler, tenakuzlar, tar u pudla dokunmuş bir mensucdur. Yahud esbab-ı tabiiye hakkındaki cehaletdir. Bu cehalet sistem halinde tesis etmiştir. Diğer tarafda bu sistemin kahramanları mevzu din olan Allah... İtikadları muhal sıfatlarla müzeyyen cahillik ve esirlik insaniyetin hakiki düşmanlarıdır. İnsaniyeti bedbaht eden bunlardır. Halbuki insaniyete salah ve saadet vermeğe yegâne salih olan akıl, ilim ve hürriyettir. Ancak batıl fikirlerden tahlis edilmek sayesinde ki insanlık siyat-ı ahlakiyelerinden ve dertlerinden kurtarılabilir” (Abdullah Cevdet 1330b: 468-471).

Abdullah Cevdet'in *İçtihad*'da yazdığı yazılar sebebiyle bazı dönemler derginin kapatılması durumlarından olsa ki faaliyetlerine darbe vurulması sebebiyle İslam'ı doğrudan eleştirmeyi bir süre erteleyip bunun yerine materyalist görüşlerle İslam'ın aslında aynı görüşlere sahip olduğuna yönelik yazılar kaleme aldığı görülüyor: “Tekâmül kanunlarından bahsetmek, Darwin nazariyatını anlatmak bir yerde ki fezehat-ı lisanîye addolunur. Orası kurun-ı vustadan henüz çıkmamıştır. Kurun-ı vustanın ise yirminci asırda hakk-ı mevcudiyeti yoktur... Eğer gaybendi hoca'da biraz nur olsaydı tekâmül nazariyelerinin Kuran-ı azimüşşanda da icmalen ve remzen pekâlâ mevcut olduğunu görürdü” (1329: 1273).

İslam'ın modernleştirilmesi ve Batı felsefesi ile olan yakınlığı üzerine fikirler toplumda tam olarak istenilen etkiyi yaratmayınca Abdullah Cevdet kısmen İslamiyet kurallarını içeren etik tabanlı bir inanç sistemi oluşturmaya yönelir. Çünkü Abdullah Cevdet ne kadar dini eleştiren ve toplumdaki gücünü azaltmaya çalışan pratik eleştiriler yapıyor olsa da insanlığın dinsiz yaşayamayacağını da biliyordu: “Cemiyet-i beşeriye dinsiz yaşayamaz. Din de cemiyet-i beşeriyeye nur ve hararet ifaza etmekten ve insanlar arasında sermaye-i refah ve telif olmaktan kalınca artık muammer olamaz. Bizim muradımız hayatta din, dinde hayat görmektir. Bizim hayattan anladığımız ise muhabbettir, ahenktir, nurdur, vikaftır ve

akl-ı selim ve hiss-i selimdir, ruhlarda ve yüreklerde müstamer ve feyyaz bir vahdet ve şevk-i tevhiddir” (1922: 3072).

Abdullah Cevdet’in, İslam’da olan bazı ilkelerle Batı’daki iktisadi ve ahlâki zihniyetin birleşiminden oluşturulacak inanç sisteminin kaynağı konusunda Protestan ahlakından da etkilendiği görülür (Hanioğlu 1981: 335). Protestan ahlâkı Batı’daki iktisadi ve ahlâki değişimi gerçekleştirilebilirdiyse, Osmanlı toplumunda aynı türden bir değişimi İslam’ın da yapabileceğine inanan Abdullah Cevdet, düşüncelerini şu sözleriyle sürdürür: “İslamın şartı kaç olduğunu biliriz ve İslam kelimesinin selamet kelimesinden başka bir şey olmadığını da bilmeliyiz. Bu asırda selametın şartı daima üçtür ve üç kalacaktır: birinci şart, zengin olmak; ikinci şart, kuvvetli olmak; üçüncü şart, alim ve fazıl olmak” (Abdullah Cevdet 1329, Aktaran: Hanioğlu 1981: 336). Abdullah Cevdet (1931: 46) bu fikirlerini destekler şekilde, başka bir eserinde şu dörtlükleri yazar:

“Mabudum fazilet fikri, nemazım,  
Sevmektir her canı, aciz, muktedir,  
Kıblem nihayetsiz feza, yıldızlar,  
Tesbihimin altun daneleridir”

Toplum için yeni bir inanç sistemi olacak etiği (ahlak) yaratmak adına Jean-Marie Guyau’nın etkisinde olan Abdullah Cevdet’in Bahailik ile ilgilendiğini yazılarında görüyoruz. Abdullah Cevdet muhtemelen ya 1902’de Paris’te iken ya da 1890’larda Jön Türkler’in arasında Bailik fikirleri tartışılırken, Bahailik ile temas kurmuş olmalıdır (Alkan 2004: 268). Abdullah Cevdet’in Bahailiği seçmesinde muhtemelen Bahailiğin mezhepsel özellikleri arasında tüm kadın ve erkeği eşit tutması, din ve bilimi birleştiren ve sürekli gelişmeye açık kurallara sahip olması ve en önemlisi de insanları zorunlu ve topluca yapılan ibadetlere zorlamayıp daha çok bireysel ritüelleri öne çıkarması etkili olmuş olabilir. 1 Mart 1992’de *İctihad* dergisinde yayınlanan makalesinde, Hıristiyanlık ve İslam’ın gerçek doğasını tartışırken onlara karşı da tarih boyunca saptırılmaya çalışılan Bahailik inancının savunuculuğunu yapar. Ona göre Hz. İsa ve Hz. Muhammed, kendi kavimlerine,

birbirinizden nefret etmeyin kardeş olun telkinlerinde bulunurlarken bir yandan da halklara acımasızlık etmişlerdir. “Ne kadar kutsal ilkelerini insanlara iyilik ve kardeşlik adı altında zorlasalar da tarihi kayıtlar utanç verici şekilde bunların terisini gösterir. Müslümanların düzenlediği gazzeler, Hıristiyanların 1572’de Fransa’da yaptığı Huguenots Katliamı (St. Bartholemeus) ve Haçlı Seferleri, merhamet ve barış için yapılmamıştı herhalde?” (1922a: 3015). Bu açıklamaların ardından Abdullah Cevdet, Hz. Muhammed zamanında, Müslümanlara karşı düşmanla iş birliğine girişen ve onlara yardım eden Yahudi Beni Kureyza kabilesinden 800 erkeğin kafasının kesilmesinin ve dul kalan eşlerinin ve kızlarının cariye yapılmasının, insanlığın barış ve kardeşliğine yönelik bir davranış olmadığını altını çizer (1922a: 3015). Abdullah Cevdet’e göre her din dostluk ve merhametin insanlar arasında tesisi için kurulmuştu. Bu yüzden merhamet ve sevgi dini olan Bahailik dışındakiler insanlık için sadece büyük bir zarar ve üzüntü getiriyordu: “Her din merhamet ve uhuvvet tesisi için gelmiştir. Fakat, bir insan hangi dinde olarak doğdu ise o dinde kalmasına hiç mâni olmaksızın o insana kendisini din olarak kabul ettirebilecek bir mahiyette bir din kabul edilmiştir... Bu din ancak Bahauallah’ın ve oğlu Abdülbaha’nun vaaz ve tesis ettiği din-i merhamet ve muhabbetir... Fehm-i dini ile fehm-i ilmi arasındaki fark, daha sadece söyleyelim ilm ile din arasındaki fark şudur ki ilm hararetsiz bir nurdur, din nursuz bir hararettir... Bununla beraber din, ilm-i mahz olmasa da daima muvaffık-ı akıldır ve böyle olmak dinin şart-ı vücudu ve şart-ı bekasıdır... Bahauallah’ın tesis Abdülbaha’nın tanzim ve neşrettiği Bahailik akıl ile mütearız hiçbir fikri hiçbir hükmü ihtiva etmemektedir” (1922a: 3015-3016).

Abdullah Cevdet’in İslam ile materyalizm arasında geçişin bir ara basamağı olarak gördüğü Bahailik mezhebinin ilkelerini Osmanlı toplumuyla bağdaştırma çabaları, tıpkı Muhammed Abduh’un Mısır’da yapmaya çalıştığı gibi, sonuçsuz kaldı. Hanioğlu (1981: 341), Abdullah Cevdet’in baştan bu yana din aleyhinde yürüttüğü faaliyetlerin aşamasal gelişimi konusunda şu çıkarımda bulunur: “Abdullah Cevdet, Meşrutiyet sonrasında İslam dinine başta toplumsal ilerleme açısından olmak üzere çeşitli yönlerden şiddetli eleştiriler yöneltti. Ancak, dinin Osmanlı toplumunda oynadığı rol herşeye karşın Abdullah Cevdet’i, sınırlı da olsa İslam dininin olumlu toplumsal içeriğinden yararlanmaya götürüyordu. Bu

içerik yardımıyla yaratılmaya çalışılan ise aslında yeni bir etikten başka bir şey değildir. Bu etiğin oluşturulması açısından din kurumunun oynayacağı rollerin, biyolojik materyalizm tarafından ifasını arzulamakla beraber belirttiğimiz neden Abdullah Cevdet'i, İslamiyet yerine Bahailik gibi aşamalar önermeye zorlamaktaydı. Dinin arka planda olduğu bir Türk toplumu, Abdullah Cevdet'in ütopyasının önemli parçalarından birisidir”.



## SONUÇ

Onsekizinci yüzyıldan başlayarak ve özellikle ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu bir dizi reform yaptı. İmparatorluk, sistemin kusurlarını onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru tanıdı ve sorunları düzeltmeye çalıştı. Reform girişimleri sonuç vermediği için Osmanlı İmparatorluğu yüzünü Batı'ya çevirdi. Lale Devri ile başlayan bu yeni arayış hali içerisinde Batı kültürü ve kurumları araştırılmaya başlandı. Batılılaşmanın resmi olarak başlangıcı devlet eliyle gerçekleşen bir belge çerçevesinde, Tanzimat Fermanı ile başlar. Batılılaşma adı altında Tanzimat'la gelen reform programı, görünüşte bir merkezileşme çabası, nihayetinde ise siyasi, toplumsal, kültürel ve ekonomik yaşamın her noktasını etkileyen önemli bir süreci temsil etti. Devlet tarafından uygulanan reformlar başta üst kesimden alt kesime kadar, Osmanlı toplumunu tümünden bir değişim için koşullandırdı. Osmanlı hükümetinin temel kurumlarındaki değişikliklere, Osmanlı sosyal yapısındaki değişimler eşlik etti. Bu uzun ve yavaş süreçte, mevcut toplumsal düzeni korumak isteyen çeşitli gruplar tarafından itirazlar dile getirildi.

Batılılaşma sürecinde ortaya çıkan Osmanlı entelektüeli, Osmanlı toplumunun Batılılaşma serüveninde bir mentor göreviyle hareket etti. Modern Osmanlı toplumunun inşası konusunda kendisini rehber tayin eden Osmanlı entelektüeli Batı hakkındaki bilgi birikimini vurgulayarak toplumda otoriter bir ses haline geldi. Batılılaşmayı farklı düzeylerde benimseyen birçok entelektüel, geleneksel değerleri ve Batı kültürünü resimleyerek bir tür kültür sentezi oluşturmaya çalıştı. Bu hibrit sentez kimi zaman Batıcı kimi zaman ırkçı kimi zaman da dinsel yorumlarla şekillendi ve ayrıştı.

Sentezin bir parçasını oluşturan Batıcılık/Garpçılık, devlet içinde gerçekleşen reformların yetersiz olduğunu iddia etmekle beraber daha fazla Batılılaşmanın gereğini Batı düşüncesi sistemi ve hayat tarzı ile vurguladı. Bu grubun ortaya çıkmasında önemli rol oynayan kurum dönemin eğitim sisteminin ihtiyaçları çerçevesinde Batılı eğitim programına uygun şekilde kurulan Mekteb-i Tıbbiye olmuştur. Bilimadamı yetiştiren bu kurum dönemin Avrupa'daki bilim düşüncesi ve bilim üzerinde etkili olan çeşitli ideolojilerle öğrencilerini yetiştirmiştir.

Osmanlı'da eğitim alanında yapılan yenilik uygulamalarında devlete ve padişaha sadakat önemlidir. Yurtdışına gönderilen öğrencilerden, Osmanlı'da açılan Batı tipi eğitim kurumlarına kadar tüm öğrencilerin sultana sadık olmaları her şeyden öte bir kuraldır. Ancak Mekteb-i Tıbbiye'de, başta sultana karşı sadıklık ve bağlılık konusunda tavır değişikliği yaşanmıştır. Kutsal düzen, sultana sadakat ve sultanın öne çıktığı toplumsal sistem yerine doğa yasalarını, bireyi ve demokratik devlet düzenini savunan bir nesil yetişmiştir. Eğitim müfredatı ve Batı'dan getirilen eğitimcilerin etkisiyle öğrenciler arasında materyalist, Darwinist ve pozitivist düşüncenin yayılması ile Osmanlı'nın kaderinde söz sahibi olacak entelektüeller, devlet adamları ve yazarlar bu kurumdan, imparatorluğun çeşitli kademelerine yayılmışlardır. Genel çerçevede Osmanlı'da politika, Mekteb-i Mülkiye'de eğitim alanların ilgilendiği bir alan gibi görülmüştür. Ancak bu dönemde tıp öğrencileri arasında Osmanlı toplumunun hastalandığına dair var olan geniş kanaat, onların politikada aktif olarak yer almalarına sebep olmuştur.

Tıbbiye mezunları arasından Batı'nın üstünlüğünü maddi ve ahlakî olarak tümenden kabul eden Dr. Abdullah Cevdet, Osmanlı'nın kurtuluşunu koşulsuz ve şartsız olarak Batı toplumuna entegre edilmesine bağlar. Tümenden gerçekleşmesi gereken Batılılaşma düşüncesini toplumu ileri götürebilecek tek yol olarak gören Abdullah Cevdet, Müslüman olan Osmanlı toplumuna bu düşüncüyü benimsetebilmek için yerel kültür değerlerinden, bilhassa dinin toplum üzerindeki gücünden faydalanmaya yönelir. Özellikle evrimciliği, materyalizmi ve pozitivismi, İslam âlimlerinin düşünceleriyle karşılaştırma yoluna giderek bunların ortak yönlerini toplumun anlayacağı şekilde vurgulamıştır.



Abdullah Cevdet için Batılılaşma ve Batı kavramı, incelenen tüm yazılarında üstün ve medeni kavramlarının içini dolduran yegâne şeydir. Bu sebeple Abdullah Cevdet, Osmanlı/Türk toplumunun medeni seviyeye çıkabilmesi için Batılılaşmayı tek çare olarak görmüştür. Ancak II. Meşrutiyet sonrası Garpcılık olarak anılan taraf içerisinde, Abdullah Cevdet'i diğer Batılılaşma taraftarlarından ayıran şey, onun tümünden (yani sadece teknik anlamda değil kültürel anlamda da) Batılılaşmayı savunması olmuştur. Bu bakış açısı sebebiyle Abdullah Cevdet, kendi toplumu tarafından tam manasıyla anlaşılammıştır.

Batıyı ülkesini aydınlatacak bir ışık olarak gören Abdullah Cevdet, en başta toplumun eğitilmesi üzerinde durmuştur. Abdullah Cevdet'e göre, Osmanlı tarihi boyunca sultanlar soyu belirsiz, köle sınıfından gelen tutsak kadınlarla evlenip Osmanlı halkının kaderini, doğacak kötü hanedan nesillerinin eline vermişlerdi. Osmanlı toplumu, bu kötü yöneticiler sebebiyle git gide cahilleşmiş ve sığ bir toplum haline gelmişti. Abdullah Cevdet, bu sebeple erken yaşta din eğitimiyle körpe zihinleri körelten geleneksel medrese ve mekteplere tümünden karşı çıkmış bunlar yerine çağdaş eğitimin verildiği modern Batı tipi okulların açılması gerektiğini savunmuştur.

Abdullah Cevdet hanedan tipi monarşi ve dinsel yönetimlere karşıdır. Halkın eğitimine önem vermesinin bir nedeni de burada yatmaktadır. Cumhuriyet veya elit bir sınıfın yönetimi dahi olsa halk, kendisini yöneten kişileri denetleyebilecek yeterli bilgi seviyesine sahip olmalıdır ki, modern devlet olma yolunda toplumun ilerlemesi gerçekleşebilsin. Bu fikre inancı sebebiyle II. Abdülhamid'e karşı, halkta bir muhalefet duygusu uyandırmaya çalışan Abdullah Cevdet, sultanın temsil ettiği halifelik kurumunun geçersizliğini İslam tarihi üzerinden halka açıklayarak, yönetsel olarak yeni bir düzene ihtiyaç olduğunu savunuculuğunu yapmıştır.

Modern toplumun inşasında Abdullah Cevdet'in önemle durduğu başka bir konu kadınların eğitimidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Abdullah Cevdet, Osmanlı sultanların kötü eş seçiminin tüm Osmanlı toplumunun gerilemesine sebep olduğuna inanıyordu. Abdullah Cevdet modern ve ileri bir toplumun doğuşunu hızlandıracak önemli bir etkeni

kadınların eğitimine bağlamıştır. Kadınlar ne kadar iyi bir eğitim görürse kendilerinden sonraki nesillerde o kadar mükemmel ve ileri olacaktır.

Abdullah Cevdet eğitim, yönetim sorunu, kadın gibi konular dışında Türk aile yapısı, Türk alfabesi, Türk hukuku gibi birçok konu üzerinden fikir öne sürmüştür. En başta Türk tarihine ve Türk milletinin yapısına uygun olmayan çok eşli aile yapısını reddeden Abdullah Cevdet, Türk ailesi için tek eşliliği savunmuştur. Bunun faydalarını da kadınların eğitimi, kadın hakları ve çocukların gelişimi üzerinden açıklamıştır. Çokeşlilik dışında Arap harfleri konusuna da değişimin gerekliliğini vurgulayan Abdullah Cevdet, Arap harflerinin karmaşık olduğunu dile getirerek, Arap harflerinin Türkçe'nin ses yapısı ve özelliklerini karşılamadığını, latin harflerinin hem Türkçe'nin yapısına daha uygun olduğunu hem de latin harflerinin öğreniminin daha kolay olduğunu savunmuştur.

Bu noktalar açıkça gösteriyor ki Abdullah Cevdet, yaşadığı toplumdan düşünce olarak ayrılmış bir entelektüeldi. Bu ayrışması kendisi için olumsuz bile olsa, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra gerçekleştirilen inkılaplarla dilediği ve istediği topluma kısmen ulaşmış oluyordu. Yaşadığı toplumda geleneksel değerlerin hakimiyeti sebebiyle anlaşılammış olan Abdullah Cevdet'in düşünceleri, Mustafa Kemal Atatürk liderliğindeki modern Türk toplumunun inşası sürecinde etkili olduğu açık bir gerçektir. Özetle Osmanlı'da başlayan ve modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sürecinde inkılaplarla devam eden Türk toplumunun modernleşme sürecini, modernleşmenin yükseldiği temelleri ve ideolojileri daha iyi anlamak ve kavramak noktasında Abdullah Cevdet, önemli entelektüel isimlerden bir tanesidir.

## KAYNAKLAR

### Birincil Kaynaklar

Abdullah Cevdet (15 Nisan 1899). “Abdülhamid ve İlm-i Ruh”. *Osmanlı*. No. 24.

Abdullah Cevdet (1 Eylül 1904). “Bir Muhasebe”. *İçtihad*. No. 1.

Abdullah Cevdet (1905). “Tekamül-i Akvamın Kavanin-i Psikolociyaisi”. *İçtihad*. No. 2.

Abdullah Cevdet (Mayıs 1905a). “Teselsül-i Saltanat Meselesi”. *İçtihad*. No: 6.

Abdullah Cevdet (1906). *Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sahihaları*. Mısır: Matbaa-i İçtihad.

Abdullah Cevdet (1906a). “Mısır’da Necm-i Terakkiü’l İslami Medresesi”. *İçtihad*. No: 1.

Abdullah Cevdet (1906b). “Hanedan-ı Osmani”. *İçtihad*. No: 2.

Abdullah Cevdet (4 Eylül 1907a). “Ruhu’l Akvam”. *İçtihad*. No: 4.

Abdullah Cevdet (1908). *Uyanınız! Uyanınız!*. Mısır: Matbaa-i İçtihad.

Abdullah Cevdet (8 Nisan 1307). “Hafıza: Sıhhat-i Fizyolociya-i Dimağ Yahud Fenn-i Terbiye-i Etfale Mukaddmeden Dimağ-ı Kıhf”. *Musavver Cihan*. No: 33.

Abdullah Cevdet (1 Nisan 1308). “Hıfz-ı Sıhhat ve Fizyolociya-i Dimağ Yahud Fenni Terbiye-i Etfale Mukaddeme: Bir İki Sözü”. *Musavver Cihan*. No: 32.

Abdullah Cevdet (1308a). *Dimağ: Dimağ ve Ruh Arasındaki Münasebet-i Fenniyyeyi Tedkik*. İstanbul: İstapan Matbaası.

Abdullah Cevdet (1308b). *Fizyolociya-i Tefekkür*. İstanbul: İstapan Matbaası.

Abdullah Cevdet (9 Mayıs 1308d). “Hıfzısıhhat ve Fizyolociya-i Dimağ: Seçme Kıftlar”. *Musavver Cihan*. No: 37.

Abdullah Cevdet (22 Nisan 1308e). “Hıfz-ı Sıhhat ve Fizyolociya-i Dimağ, Kıhf”. *Musavver Cihan*. No: 35.

Abdullah Cevdet (1309). “Muktesebat-ı Fenniyyet: Herkes İçin Kimya”. *Musavver Cihan*. No: 4.

Abdullah Cevdet (1311). *Goril*. Matbaa-i Vilayet.

Abdullah Cevdet (1311a). *Masumiyet*. İstanbul: İstapan Matbaası.

Abdullah Cevdet (1312). *Fizyolocya ve Hıfzı Sıhhati Dimağ ve Melekat-ı Akliye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Abdullah Cevdet (1316). *İki Emel*. Mısır: Osmanlı İttihad ve Terakki Matbaası.

Abdullah Cevdet (1326). *Yaşamak Korkusu*. İstanbul: Matbaa-i Cihan.

Abdullah Cevdet (1327). “Tesettür Meselesi”. *İçtihad*. No: 29.

Abdullah Cevdet (1327a). “İslam’a Dair”. *İçtihad*. No: 26.

Abdullah Cevdet (1327b). “Kadınlarda Gaye-i Hayat”. *İçtihad*. No: 28.

Abdullah Cevdet (14 Mart 1329). “Kastamonide Kurun-ı Vusta”. *İçtihad*. No: 58.

Abdullah Cevdet (1329a). “Şime-i Muhabbet”. *İçtihad*. No: 89.

Abdullah Cevdet (1329b). “Dilimle İkrar Kalbimle Tasdik Ederim”. *İçtihad*. No: 82.

Abdullah Cevdet (1329c). “Schiller’in Hayatı ve Eserleri”. *Bilgi Mecmuası*. No: 3.

Abdullah Cevdet (1329d). “Köylülerimiz İçin”. *İçtihad*. No: 63.

Abdullah Cevdet (1329e). “Seyahat Notları”. *İçtihad*. No: 67.

Abdullah Cevdet (1329f). “Mektep Alemi, Hayat Alemi”. *Resimli Mektep Alemi*. No: 4.

Abdullah Cevdet (1329g). “Ayine-i Matbuat”. *İçtihad*. No:80.

Abdullah Cevdet (1329h). “Şehzade Mecid Efendi Hazretleriyle Mülakat”. *İçtihad*. No. 57.

Abdullah Cevdet (1330). “Softaperverlik mi, Softagirizlik mi?”. *İçtihad*. No: 99.

Abdullah Cevdet (1330a). “Türk-İslam ve Ahiret-i Medeniyesi”. *İçtihad*. No: 121.

Abdullah Cevdet (1330b). “Rahib Jan Meslier”. *İçtihad*. No: 127.

Abdullah Cevdet (1333). *Dimağ ve Melakat-ı Akliyenin Fizyolocya ve Hıfzıssıhası*. İstanbul: Matbaa-i Amire.

Abdullah Cevdet (1912). *Hadd-ı Tedip: Ahmed Rıza Bey’e Açık Mektup*. İstanbul: Matbaa-i İçtihad.

Abdullah Cevdet (10 Nisan 1918). “Mübahaseler”. *İkdam*. No: 7603.

Abdullah Cevdet (4 Mart 1918). “Almanya’da Kudret-i Tahvil”. *İkdam*. No: 7566.

Abdullah Cevdet (15 Nisan 1922). “Tarihten Bir Sahife-i Hünun: Saint Barthelemy”. *İçtihad*.  
No: 147.

Abdullah Cevdet (1922a). “Mezheb-i Bahaullah Din-i Ümem”. *İçtihad*. No: 144.

Abdullah Cevdet (1924). “Latin Harfleri Hakkında”. *İçtihad*. No: 204.

Abdullah Cevdet (1924a). “Müşterek Terbiye, Tevhid-i Tedrisat”. *İçtihad*. No: 168.

Abdullah Cevdet (1925). “Kanun-ı Medeni Hakkında”. *İçtihad*. No: 205.

Abdullah Cevdet (1925a). “Sterlin”. *İçtihad*. No: 180.

Abdullah Cevdet (1926). “Bir İlk Mektepte”. *İçtihad*. No: 199.

Abdullah Cevdet (1928). “İçtihad’ın Yirmidördüncü Sene-i Devriyesi”. *İçtihad*. No: 259.

Abdullah Cevdet (1931). *Karlı Dağdan Ses*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.

Abdullah Cevdet (1932). “Gençlerle Ruh İstikameti”. *İçtihad*: No: 349.

Ahmed Midhat (1288). “İntikam”. *Dağarcık*. No: 2.

Ahmed Midhat (1288). “İnsan”. *Dağarcık*. No: 2.

Ahmed Nebil ve Baha Tevfik (1912). *Psikoloji İlm-i Ahval-i Ruh*. İstanbul: Müşterekü'l Menfaa Osmanlı Matbaası.

Ahmed Şuayb (1329). *Hayat ve Kitaplar*. İstanbul: Matbay-ı Hukukiye.

Alfieri, Vittorio (1908). *İstibdad*. Çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İçtihad.

Baha Tevfik (1329). "Mektep Dersleri Felsefe-i Ulum ve Fünunun Mevzu". *Felsefe Mecmuası*. II. Cilt.

Beşir Fuad (1883). "Kalb". *Envar-ı Zeka*. No: 15.

Beşir Fuad (1303). *Beşer*. İstanbul: Mihran Matbaası.

Celal Nuri (1331). *Kadınlarımız*. İstanbul: Matbaa-i İçtihad.

Dozy, Reinhart (1908). *Tarih-i İslamiyet*. Çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İçtihad.

Edhem Necdet (1329). *Tekamül ve Kanunlar*. İstanbul: Matbaa-i İçtihad.

Edhem Necdet (1329a). "Nesec-i Dimağın Tekamülü". *İçtihad*. No: 84.

Hamlin, Cyrus (1877). *Among the Turks*. New York: Robert Carter and Brothers.

İbrahim Temo (2013). *İttihad ve Terakki Anıları*. İstanbul: Alfa Yayınları.

İbrahim Temo (1932). "Darwin'in Ellinci Ölüm Yıldönümü". *İçtihad*. No: 374.

İsimsiz (28 Şubat 1933). "Doktor İbrahim Temo Bey'in Mektubu". *Yolların Sesi*. No: 6.

Meslier, Jean (2010). *Sağduyu: Tanrısızlığın İlmihali*. Çev. Abdullah Cevdet. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Kılıçzade Hakkı (1328). “Pek Uyanık Bir Uyku”. *İçtihad*. No: 55.

Le Bon, Gustave (1907) *Ruh-ül Akvam*. Çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İçtihad.

Le Bon, Gustave (1913). *Asrımızın Nusus-ı Felsefyesi*. Çev. Abdullah Cevdet. İstanbul: Matbaa-i İçtihad.

MacFarlane, Charles (1850). *Turkey and Its Destiny*. Volume I. London: John Murray.

Mason, John. (1860). *Three Years in Turkey: The Journal of a Medical Mission to The Jews*. London: John Snow.

Suphi Edhem (1327). “Antropoloji Dersleri”. *Genç Kalemler*. Sayı: 4.

Suphi Edhem (1327a). *Darvenizm*. Manastır: Beynelmillel Ticaret Matbaası.

Suphi Edhem (1329). *Hayat ve Mevt*. İstanbul: Nefaset Matbaası.

Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed (1993). *Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi*. Haz. Beynun Akyavaş. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

## İkincil Kaynaklar

Akgül, Murat (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.



- Akyıldız, Ali (2011). “Tanzimat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XL. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alkan, Necati (2004). “Ottoman Reform Movements and the Baha'i Faith, 1860s-1920s”. *Studies in Modern Religions: Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*. Ed. Moshe Sharon. Netherland: Leiden, Brill.
- Alkan, Necati (2005). “The Eternal Enemy of Islam: Abdullah Cevdet and the Baha’i Religion”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1(68): 1-20.
- Arslan, Ahmet (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, Ahmet (2012). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları.
- Bayat, Ali Haydar (2016). *Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Beer, Gavin de (1966). “Darwin, Charles”. *Encyclopedia Britannica*. Volume VII. Connecticut: William Benton.
- Beer, Gavin de (1979). “Darwin, Charles”. *Encyclopedia Americana*. Volume VIII. Connecticut: Encyclopedia Americana Corporation.
- Berkes, Niyazi (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Bolay, Süleyman Hayri (2002). “Tanzimattan Cumhuriyete Türk Düşünce Tarihi”. *Türkler Ansiklopedisi*. XIV. Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- Bolay, Süleyman Hayri (2015). “Tanzimattan Günümüze Felsefi ve Sosyolojik Düşüncenin Gelişimi”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri*. Ed. Süleyman Hayri Bolay. Ankara: Nobel Yayınları.
- Brinton, D.G. (1867). “The Metaphysics of Materialism”. *The Journal of Speculative Philosophy* 1(3): 176-178.
- Chahrour, Marcel. (2007). “A Civilizing Mission? Austrian Medicine and The Reform of Medical Structures in The Ottoman Empire, 1838-1850”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 38: 687-705.
- Clark, Linda (1981). “Social Darwinism in France”. *Journal of Modern History* 1(53): 1025-1044.
- Comte, Auguste (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. Çev. Erkan Ataçay. Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Comte, Auguste (2015a). *İslamiyet ve Pozitivizm*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Cogniot, Georges (1992). *İlkçağ Materyalizmi*. Çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Darwin, Charles (1909). *The Origin of Species*. New York: P.F. Collier & Son.
- Darwin, Charles (1909). *Voyage of Beagle by Charles Darwin*. New York: P.F. Collier & Son.
- Darwin, Charles (1981). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. II. Cilt. New Jersey: Princeton University Press.

- Darwin, Erasmus (1887). *The Life and Letters of Charles Darwin*. Volume I. New York: D. Appleton and Company.
- Dennis, Rutledge M. (1995). "Social Darwinism, Scientific Racism and the Metaphysics of Race". *The Journal of Negro Education* 3(64): 243-252.
- Desmond, Adrian vd. (2004). "Charles Robert Darwin". *Oxford Dictionary of National Biography*. Ed. H.C.G. Matthew ve B. Harrison. Volume XV. Oxford University Press.
- Doğan, Atila (2006). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Doğan, İsmail (2006). "Münif Paşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXII. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erbay, Advıye (2009). "Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(11): 1-11.
- Erdoğan, Aynur (2013). "Tanzimat Döneminde Modern Bilim Algısı". *Sosyoloji Dergisi* 26: 1-31.
- Erdoğan, Aynur (2016). *Osmanlı'da Yurtdışı Eğitim ve Modernleşme*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Evans, E.P. (1896). "Sketch of Jacob Moleschott". *Popular Science* 49: 399-406.
- Francis, Keith (2007). *Charles Darwin and The Origin of Species*. London: Greenwood Press.

- Fildiş, Berna (2017). “Bir Osmanlı Aydını Olarak Beşir Fuad”. *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1(15). 555-584.
- Göçek, Fatma Müge (1999). *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Gregory, Friedrich (1977). *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Berlin. Springer.
- Gregory, Friedrich (1977a). “Scientific versus Dialectical Materialism: A Clash of Ideologies in Nineteenth-Century German Radicalism”. *Isis* 2(68): 206-223.
- Green, Vivian (2000). *A New History of Christianity*. New York: Continuum Press.
- Gülsoy, Ufuk (2011). “İslahat Fermanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XIX. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hanioğlu, Şükrü (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Hanioğlu, Şükrü (1985). “Bilim ve Osmanlı Düşüncesi”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. II. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, Şükrü (1985a). *Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, Şükrü (1988). “Abdullah Cevdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. I. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Hanioğlu, Şükrü (2005). “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion and Art”. *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Ed. Elisabeth Özdalga. Oxford: RoutledgeCurzon.
- Hanioğlu, Şükrü (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Haight, John F. (2010). *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama Life*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (2007). *Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- İnalçık, Halil (2004). “Siyaset, Ticaret, Kültür Etkileşimi”. *Osmanlı Uygarlığı*. Ed. Halil İnalçık ve Günsel Renda. I. Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Jensen, J. Vernon (1988). “Return to the Wilberforce Huxley Debate”. *The British Journal for the History of Science* 2(21): 161-179.
- Kaplan, Mehmet (1958). *Şiir Tahlilleri*. İstanbul: Anıl Yayınevi.
- Kaplan, Mehmet vd. (1974). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*. I. Cilt. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kara, İsmail (2016). *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.

- Kavcar, Cahit (1985). *Batılulaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Kaynar, Reşat (1985). *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kedourie, Sylvia (1962). *Arab Nationalism: An Anthology*. Cambridge University Press.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1985). “Osmanlı Aydını”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. I. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kodaman, Bayram (1991). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Korlaelçi, Murtaza (2006). “Pozitivist Düşüncenin İthali”. *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*. Ed. Murat Gültekingil ve Tanıl Bora. I. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Korlaelçi, Murtaza (2014). *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Kuran, Ahmed Bedevi (1948). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Tan Matbaası.
- Kuygusuz, Bezmi Nusret (2002). *Bir Roman Gibi*. İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Lange, Friedrich Albert (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. I. Cilt. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Levy-Bruhl, L. (1970). *Auguste Comte ve Sosyolojisi*. Çev. F. Fındıkoğlu: 1970. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Lewis, Bernard (1953). “The Impact of the French Revolution on Turkey”. *Journal of World History* 1(1): 105-125.

- Lewis, Bernard (1984). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: TTK Yayınları.
- Mardin, Şerif (1985). "Tanzimat ve Aydınlar". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. I. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought*. New York: Syracuse University Press.
- Mardin, Şerif (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meneghello, Laura (2017). *Jacob Moleschott: A Transnational Biography*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Michon, J.A. (1988). *Guyau and The Idea of Time*. Amsterdam: North-Holland/Elsevier.
- Moris, C.W. (1981). *Critique of the Empiricist Explanation of Morality*. Springer Netherlands.
- Olson, Richard (2007). *Science and Scientism in Nineteenth Century Europe*. University of Illinois Press.
- Okay, M. Orhan (2012). *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ortaylı, İlber (1983). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (1988). "Dozy, Reinhart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IX. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özel, İsmet (2007). *Çenebazlık*. İstanbul: Şule Yayınları.

Özgül, Metin Kayahan (2014). *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknîği: Münif Paşa*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Özlem, Doğan (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Özlem, Doğan (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.

Politzer, Georges (1996). *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Muzaffer Erdost. Ankara: Eriş Yayınları.

Rasim, Ahmed (1987). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Renan, Ernest (1951). *Bilimin Geleceği*. I-II. Cilt. Çev. Ziya İshan. İstanbul: Maarif Basımevi.

Ruse, Michael (1982). *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*. Benjamin/Cummings Publishing Company.

Saito, Kohei (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

Schaebler, Birgit (2004). "Civilizing Others: Global Modernity and the Local Boundaries (French/German, Ottoman and Arab) of Savagery". *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity*. Ed. Birgit Schaebler ve Leif Stenberg. New York: Syracuse University Press.



Schnadelbach, Herbert (1948). *Philosophy in Germany 1831-1933*. Cambridge University Press.

Shaw, Bernard (1976). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Volume I. Cambridge University Press.

Shaw, Bernard ve Shaw, Ezhel Kural (1977). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol II. Cambridge University Press.

Swingewood, Alan (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Tanpınar, Ahmed Hamdi (1988). *XIX. Asır Tür Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Basımevi.

Toledano, Ehud R. (1990). *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge University Press.

Topaloğlu, Aydın (1988). “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (2010). *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Uçman, Abdullah (1988). “Baha Tevfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IV. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uzer, Umut (2013). “The Turkish Identity of Turkish Nationalist Thinkers: Ziya Gökalp and Ahmet Arşavi between Turkish Identity and Kurdish Ethnicity”. *Turkish Studies* 2(14): 394-409.

- Ülken, Hilmi Ziya (2013). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ülman, Yeşim Işıl (2006). “Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane’de Eğitim (1838-1848)”. *Türk Tıp Eğitiminin Önemli Adımları*. Ed. Hüsrev Hatemi ve Ayten Altıntaş. İstanbul: CSA Global Publishing.
- Weikart, Richard (1995). “A Recently Discovered Darwin Letter on Social Darwinism”. *Isis* 86: 609-611.
- Walters, S.M. ve Stow, E.A. (2001). *Darwin’s Mentor John Stevens Henslow 1796-1861*. Cambridge University Press.
- Yılmaz, Sibel (2013). “Şinasi’nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa’ya Yazdığı Kasidelerin Tematik Tahlili”. *Gazi Türkiyat* 13: 157-185.
- Unat, Ekrem ve Somastı, Mustafa (1990). *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye*. İstanbul Üniversitesi Cerrah Paşa Tıp Fakültesi Yayınları.
- Ziadat, Adel A. (1986). *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860-1930*. New York: St. Martin’s Press.
- Zilfi, Madeline (2004). "Tulip Era". *Europe 1450 to 1789: Encyclopedia of the Early Modern World*. Volume VI. New York: Charles Scribner's Sons.

## EKLER

EK 1

**ABDULLAH CEVDET'İN PORTRESİ**



## EK 2

## ABDULLAH CEVDET'İN ÇALIŞMALARI

- Akl-ı Selim* (Rahip Meslier'den tercüme, 1926)
- Ameli Ruhiyat* (Gustave Le Bon'dan tercüme, 1931)
- Amerika Terbiye Usulleri* (Omer Buyse'den tercüme, 1926)
- Antuan ve Kleopatra* (William Shakespeare'den tercüme, 1921)
- Asrımızın Nusus-ı Felsefiyesi* (Gustave Le Bon'dan tercüme 1914)
- Asırların Panoraması yahud Tarih-i Kâinâta Bir Nazar* (J. Weber'den tercüme, 1913)
- Avrupa Harbinden Alınan Psikolocyâ-i Dersler* (Gustave Le Bon'dan tercüme, 1918)
- Bir Filozofun Şiirleri* (Jean-Marie Guyau'dan tercüme, 1929)
- Bir Hutbe Hemşehrilerime* (1909)
- Bir Zekâ-i Feyyaz* (Le Baron Motono'dan tercüme 1925)
- Cihan-ı İslama Dair Bir Nazar-ı Tarihî ve Felsefî* (1922)
- Dilmesti-i Mevlâna* (Mevlâna Celaledin-i Rumi'den tercüme, 1921)
- Dimağ: Dimağ ile Ruh Arasındaki Münasebat-ı Fennîyeyi Tedkik* (1308/1891)
- Dimağ ve Melekat-ı Akliyenin Fizyolociya ve Hıfzısıhhası* (1333/1914)
- Droit d'Asile en Suisse* (1905)
- Dün ve Yarın* (Gustave Le Bon'dan tercüme 1924)
- Düşünen Musikî* (1932)
- Fenn-i Ruh: Dimağ ve Ruh Tefekkür Vicdan Dimağ ve Tefekkür* (1911)
- Fievre d'âme* (1901)
- Fizyolociya-i Tefekkür: Mehazımın Esası Kraft und Stoff* (1308/1890)
- Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat-ı Dimağ ve Melekat-ı Akliye* (1312/1894)
- Fünun ve Felsefe* (1897)
- Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sahihaları* (1328/1910)
- Guillaumer Tell* (Schiller'den tercüme, 1896)
- Goril* (Ludwig Büchner'dan tercüme, 1311/1893-1894)
- Hadd-ı Tedib: Ahmed Rıza Bey'e Açık Mektub* (1903)
- Harb ve Sözde İyilikleri* (Jacques Novicow'dan tercüme 1927)

*Hamlet* (William Shakespeare'den tercüme, 1908)  
*Hiç* (1307/1889)  
*Hükümdar ve Edebiyat* (1905)  
*İkaz-ı Müslim* (1316/1898)  
*İki Emel* (1316/1898)  
*İklil-i Matem* (1901)  
*İlm-i Ruh-ı İçtimai* (Gustave Le Bon'dan tercüme, 1924)  
*İngiliz Kavmi* (Emile Boutmy'den tercüme, 1909)  
*İstanbul'da Köpekler* (1909)  
*İstibdat* (Vittorio Alfieri'den tercüme, 1317/1899)  
*Julius Caesar* (William Shakespeare'den tercüme, 1908)  
*Kahriyat* (1908)  
*Karlı Dağdan Ses* (1931)  
*Kral Lear* (William Shakespeare'den tercüme, 1917)  
*Mahkeme-i Kübra* (1908)  
*Macbeth* (William Shakespeare'den tercüme, 1909)  
*Mahkeme-i Kübra* (1908)  
*Masumiyet* (1311/1893)  
*Mükemmel ve Resimli Adâb-ı Muaşeret Rehberi* (1927)  
*Ramazan Bağçesi* (1308/1890)  
*Rubaiyyat-ı Hayyam* (Ömer Hayyam'dan tercüme, 1914).  
*Ruhü'l Akvam* (Gustave Le Bon'dan tercüme, 1913)  
*Tarih-i İslamiyyet* (Reinhart Dozy'den tercüme, 1908-1909)  
*Terbiye ve Veraset* (Jean-Marie Guyau'dan tercüme, 1926)  
*Tuluat* (1308/1890)  
*Uyanınız! Uyanınız!* (1907)  
*Yaşamak Korkusu* (1326/1908)

## EK 3

**ONDOKUZUNCU ASIR<sup>28</sup>**

Erişti evc-i kemâlâta nûr-ı idrâkât  
Yetiştı rütbe-i imkâna kısım-ı mümteniât

Besâit oldu mürekkeb, mürekkeb oldu basit  
Bedâhet oldu tecârible hayli meçhûlât

Mecâz oldu hakîkat, hakîkat oldu mecâz  
Yıkıldı belki esâsından eski mâlûmât

Mebâhis-i felek ü arz ü hikmet ü kimyâ  
Değil vesâvis-i ezhân ü vehm ü temsilât

Mesâil-i nazarîye tecârib oldu sened  
Erişti hadd-i yakîne fusûl-i zanniyyât

Ukul-i zâhire sâid fezâ-yı ecrâma  
Kuvâ-yı câzibe kanunu pâye-i mirkat

Nüfûs-ı fâkire nâzil kaâret-i arza  
Delîl-i mebhas-ı tekvîn defâin-i tabakât

Havâ vü berk ü ziyâ vü buhâr u mıknâtıs  
Yed-i tasarruf-ı insanda unsur-ı harekât

<sup>28</sup> Sadullah Paşa (1838-1891), Tanzimat döneminde, pozitif bilimlere meraklı, Osmanlı'nın kurtuluşunu ulum ve terakkide gören bir devlet adamıdır. Edebiyatla da yakından ilgili olan Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" isimli manzumesi, Orta çağın skolastik düşünce yapısını, ondokuzuncu yüzyılın gelişmeleri ile karşılaştıran önemli bir edebi eserdir. Şiirde, dönemin Osmanlı erkanının Avrupa medeniyetine bakışı, bilimin tartışılmaz üstünlüğüne olan inanç dikkat çekmektedir. *Şiir Tahlilleri* / Kaplan 1958: 54.

Ziyâ; hayâlen iken şimdi bil-fiil sâî  
Zılâl; zâil iken şimdi zîver-i mir'ât

Sadâ; hesâb-ı mesâfâtta muhbir-i sâdık  
Buhâr; zulmeti tenvîrde ebda'-i âyât

Cihât-ı erbaaya berk nâkil-i ahbâr  
Buhâr; bahr ü ber üstünde Hızr-ı nakliyyât

Tefâhür eylesin mi bu asr â'sâra  
Kısalttı bu'd-ı mekân ü zamânı muhtereât

Ne kaldı çeşme-i hayvan ne dâru-yı Suhrâb  
Ne kaldı nusha-i efsûn ne hükm-i tılsımıyât

Ne kaldı sa'd-ı tevâli ne kaldı nash-i kırân  
Ne kaldı reml ü kehânet ne kaldı cifriyyât

Ne var hümâda saâdet ne var şeâmet-i bûm  
Mukayyed asl-ı irâdâta cümle mec'ulât

Ne Atlas âlemi hâmil ne Zühre fâil-i küll  
Değil ukul-i Felâtun usûl-i tekvînât

Ne kaldı zann-ı tenâsüh, ne kaldı nâr-ı Mecûs  
Değil ukule Ekânîm kible-i hâcât

Esâs-ı hikmet-i asr oldu vahdet-i Bârî  
Taammüm eyledi aslû'l-usul-i mûtekadât

Bulur gider cihet-i vahdetin umûm milel  
Vücûd-ı vahdeti müsbit olunca mâkulât

Hudud-ı hakk u vezâif muayyen ü sâbit  
Ne kaldı cebr ü tegallüb ne kaldı keyfiyyât

Hukuk-ı şahs u tasarruf masûn taarruzdan  
Verildi âlem-i umrâna başka tensîkât

Ne Âmr Zeyd'in esîri ne Zeyd Âmr'a velî  
Müesses üss-i müsâvâta nass-ı mevzûât

Münevver eyledi ezhânı intişâr-ı ulûm  
Mükemmel eyledi noksânı feyz-i matbûât

Megarib oldu dirîga metâli-i irfân  
Ne kaldı şöhet-i Rûm u Arab ne Mısr u Herât

Zamân zamân-ı terakki cihân cihân-ı ulûm  
Olur mu cehl ile kabil beka-yı cem'ıyyât