

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FATMA ALAYE VE TEDKİK - ECSÂM ŞİMLERİ**  
**ESERİ VE BATIDÜ ÜNCESİNİN TENKİDİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**DANIŞMAN**  
Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

**HAZIRLAYAN**  
Nimet KARAÇORLU

ELAZIĞI –2009

**T.C**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FATMA ALAYE VE TEDKİK - ECSÂM SİMLERİ  
ESERİ VE BATIDÜ ÜNCESİNİN TENKİDİ**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

(Bu tez ...../.....2009 tarihinde jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.)

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

Üye

Üye

Bu tezin kabulü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ...../...../..... tarih ve ..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Enstitü Müdürü  
Doç. Dr. Erdal AÇIKSES

## **ÖZET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Fatma Aliye ve Tedkik-i Ecsâm isimli Eseri ve Batı Düüncesini Tenkidi**

**Nimet KARAÇORLU**

**T.C**

**Fırat Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimler Ana Bilim Dalı**

**İslam Felsefesi Bilim Dalı**

**2009; sayfa: VIII + 83**

Fatma Aliye 1862–1936 yılları arasında yaşamıştır. Yaşamı dönemin şartlarına göre çok iyi bir eğitim almıştır. Fatma Aliye Osmanlı döneminin kadın yazarıdır. O, felsefeye ilgi duyan tek kadın yazardır. Aynı zamanda kendi döneminin tek roman yazarıdır. Felsefe ve roman dışında pek çok makale, kitap ve çevirileri bulunmaktadır. Çalışmamız Fatma Aliye'nin Felsefeyle ilgili iki eserinden biri olan "Tedkik -i Ecsâm" ile ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Fatma Aliye, Ruh, Madde

## **SUMMARY**

### **Master Thesis**

**Fatma Aliye and His Tedkik-i Ecsâm Work and His Critics of Westurn dea**

**Nimet KARAÇORLU**

**T.C**

**University Of Firat**

**Graduote School Of Social Sciences**

**Department Of Philosphy And Religion**

**Discipline Of Islam Philosophy**

**2009, Page: VIII + 83**

Fatma Aliye lived between 1862–1936 years. According to her living age she had good education Fatma Aliye is mutlitple ottoman female writer she was the only woman writer that she was interested in philosophy. Also she was the only writer in this novel period. She had many articles, books, translations except of philopy and novel. Our study is related to Fatma Aliye's one of the two works "Tedkik-i Ecsâm"

**Key Words:** Fatma Aliye, Spirit, Object

## Ç NDEK LER

ÖZET .....	II
SUMMARY .....	III
Ç NDEK LER .....	IV
ÖNSÖZ .....	VI
KISALTMALAR .....	VII
G R .....	1
B R NC BÖLÜM .....	7
FATMA AL YE HANIM'IN HAYATI ESERLER VE DÖNEM N DÜ ÜNCE .....	7
YAPISI .....	7
1- FATMA AL YE HANIM'IN HAYATI VE ESERLER .....	7
2. ESERLER .....	13
2.1. Tercümelere .....	13
2.2. Kitapları: .....	13
2.3. Yarım Kalmı Eserleri .....	14
2.4. Makaleleri .....	14
3. FATMA AL YE HANIM'IN YA ADI I DÖNEMDE OSMANLI .....	15
DÜ ÜNCES .....	15
K NC BÖLÜM .....	35
TEDK K- ECSÂM'IN TANITIMI, MAH YET VE ESERDE FATMA AL YE HANIM'IN BATI DÜ ÜNCES N TENK D .....	35
1-ESER N TANITIMI .....	35
2-ESER N MAH YET VE ESERDE FATMA AL YE HANIM'IN BATI DÜ ÜNCES N TENK D .....	35
2.1. Ruh Kavramı .....	37
2.2. Cisim Kavramı .....	37

2.3.Atom Kavramı .....	39
2.4.Varlık Kavramı .....	40
TEDK K- ECSÂM'IN LAT N HARFLERE AKTARILMI EKL TEDK K - ECSÂM .....	45
TEDK K- ECSÂM.....	46
SONUÇ.....	78
B BL YOGRAFYA .....	80
ÖZGEÇM .....	83

## ÖNSÖZ

Felsefi dü ünce ve bilim bir milletin uyanı ı ve yükseli i için çok önemli bir yere sahiptir. Millet hayatında ilerleme, mazinin iyi bilinmesi, bugün ile geçmi arasında sıkı bir irtibat kurulması ile sa lanabilir. Ancak bu ekilde kültürümüzün ve gelecekteki tefekkürümüzün geli mesi için sa lam adımlar atarak bizden sonraki nesillere de kültürel mirasımızı aktarmı oluruz.

Kültürel ve dü ünce hayatımızın önemli kısmını olu turan Osmanlı Devleti , yüzyıllar boyunca ilim ve medeniyete öncülük etmi tir. Bu ilim ve medeniyetin olu masında sayısız ilim adamımız, mütefek kirimiz, âlimimiz yeti mi tir. Fatma Aliye Hanım, Tanzimat döneminde yeti mi önemli bir yazar ve mütefek kirimizdir. Fatma Aliye Hanım kadın olarak da, eserleriyle de, dü ünceleriyle de hep dikkat çekmi tir. Kaldı ki Fatma Aliye Hanım Tanzimat döneminde felsefe ile ilgili eser yazan tek kadındır. Ayrıca Türk edebiyatında roman yazan ilk kadın da Fatma Aliye Hanım'dır. Dolayısıyla onun önemi sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp bugün bile ne kadar önemli bir ahsiyet oldu u tedavüle yeni çıkan Türk liralara rının üzerine resminin konulmasıyla hakkının teslim edildi i görülmektedir.

Ara tırmamız Fatma Aliye Hanım'ın felsefe ile ilgili yazmı oldu u iki eserden biri olan *Tedkik-i Ecsâm*'la ilgilidir.

Ara tırmamız giri ve iki bölümden olu maktadır. Giri bölü münde Osmanlı Dü üncesinin genel seyri üzerinde kısaca durmaya çalı tık. Birinci bölümde ise Fatma Aliye Hanım'ın hayatı, eserleri, dönemin dü ünce dünyası ve 19. yüzyılda Osmanlı'da Felsefi Dü ünce Akımları üzerinde durduk. kinci bölümde ise eserin de er lendirilmesi, eserde öne çıkan kavramlar üzerinde durup eserin Osmanlıca'dan latin harflerine aktarılmasına çalı tık. üphesiz bunu yaparken mükemmel bir aktarma yaptımı z iddiasında de iliz. Ancak ne kadar bunu yapabildiysek kendimizi o kadar ba arılı ka bul ederiz.

Bu ara tırmayı yaparken konu tespitinden ara tırmanın her safhasında maddi manevi yardım ve desteklerini esirgemeyen kaynak temininde kütüphanesinden istifade etti im, danı man hocam Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ'a ve Doç. Dr. smail ERDO AN'a sonsuz ükranlarımı sunarım.

**Nimet KARAÇORLU**

**ELAZI –2009**

## KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser
Agm	: Adı geçen makale
bkz	: bakınız
C	: Cilt
ev.	: Çeviren
D.	: Do  um tarihi
haz.	: Hazırlayan
st.	: stanbul
ÜEF	: stanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
M. Ö.	: Milattan Önce
M. S.	: Milattan Sonra
MEB	: Milli E itim Bakanlığı
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ter.	: Tercüme eden
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
v.	: Vefatı
U. Ü. . F. D.	: Uluda Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



## G R

Osmanlı devletinde yeti mi ilim ve fikir adamları ve yöneticileri ait oldukları milletinin yükseli i ve ilerlemesi için, ülkelerine iyi bir gelecek hazırlamak için büyük çaba sarfetmişlerdir. Osmanlı dü ünürlerinin fikri planda devraldıkları mirasa bakıldığında, Anadolu Selçukluları, İran ve diğer İslam topluluklarının kültür mirasından istifade ettikleri görülür. Yani Osmanlı dü ünürleri kendilerinden önceki İslam dü ünüsel geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramı ve geleneğini devam ettirmeye çalışmışlardır. Farabi'den, İbn Sina'dan, Gazali'den, Taftazani'den, Fahrettin Razi'den, Cürjani'den, Sadreddin Konevi'den, Sühreverdi'den gelen bir gelenek hâkimdir. Bu yüzden Osmanlı dü ünüsel, İslam dü ünüsel geleneğinin, bütün ilimlerinin renkli bir tablosu ve sentezi olarak bulutu u yerdir.<sup>1</sup>

Altıyüz küsur yıllık Osmanlı devletinin siyasi, iktisadi, felsefi ve ilmi hayatında Osmanlı dü ünüseline damgasını vuran pek çok ilim ve fikir adamı ya amı ve eserlerini vermiştir. İlim ve felsefenin revaçta olduğu asırlarda yakalanan fikri serbest ortamlarda çok önemli ahsiyetlerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Fatma Aliye Hanım'ın ya adı dönemi daha iyi anlamak ve tahlil etmek için biraz daha gerilere gidip Osmanlı dü ünüselinin felsefi birikimine göz atmak gerekir. Bunu yaparken amacımız Osmanlı dü ünüselinin bir parçası olan Tanzimat dönemi dü ünüsel dünyasına yakından projeksiyonu tutmak ve o dönemi daha iyi anlamak olacaktır. Bu dönem daha iyi anlaşıldığı takdirde Fatma Aliye Hanım'ın fikirleri ve batı dü ünüselini tenkidi daha bir önem kazanacak ve dü ünüselinin zemininin nereye oturduğu ortaya çıkacaktır. İmdi Osmanlı devletinin dü ünüsel dünyasına damgasını vuran bazı dü ünürlerimiz üzerinde kısaca duralım .

*Davudu'l-Kayseri (Ö.1350):* Osmanlı ilim geleneğini başlatan ki i Orhan Gazi tarafından 1337 yılında İznik medresesine müderris olarak atanan Davudu'l -Kayseri'dir. O, bu medresede yaklaşık on be yıl müderrislik yaparak Osmanlı ilim geleneğinin temellerini atmıştır. Bu yüzden Osmanlı dü ünürlerinin önemli simalarından biridir.<sup>2</sup>

Davudu'l-Kayseri, varlık felsefesi ve problemlerini yorumlayarak İslam dünyasında yaygın hale getirendir. Asıl başarısı ise “Vahdet -i vücud” ö retisini, felsefe ve matemati e dayanan akıl yürütmeleriyle yeniden inşa etmesidir.<sup>3</sup> Davudu'l-Kayseri'nin felsefi görüşlerine gelince; tabiat felsefesi ile ilgili orijinal fikirler ileri sürmüştür. Ona göre,

<sup>1</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Dü ünüsel Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005 s.17

<sup>2</sup> Bayraktar, Mehmet “Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı ilim geleneğinin Teşekkülü” *Osmanlı*, VII, s. 57

<sup>3</sup> Bayraktar, **a.g.e.**, s. 211

tabiattaki her şey atom ve moleküllerden oluşur. Tabiat, enerjiden başka bir şey de ildir. Enerjinin özelli i ve tezahürü ise ılık, ısıtıcı ve yakıcı olmasıdır. Davudu'l -Kayseri, suyu “Beyaz atom” ve “hayat sırrı” olarak nitelendirmiş ve ilk defa atomların enerji yüklü olduklarını ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Kur'an-ı Kerim'deki “yedi gök ve yer, onlarda bulunan her şey Allah'ı tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbihini anlamazsınız” mealindeki bu ve buna benzer ayetlere dayanarak evrende var olan her şeyin gerçek anlamda canlı olduğunu düşünür. Çünkü Davudu'l -Kayseri'ye göre, varlıkların Allah'ı zikretmesi, Allah'a hamd etmesi için aklı, bilgisi ve varlığının olması gerekir. Bütün bunların olması için o şeyin mecazi de il gerçek anlamda canlı ve hayat sahibi olması gerekir.<sup>5</sup>

Davudu'l-Kayseri'nin önemli eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz; *Kefu'l-Hicab an Kelam, Rabbi'l Erbâb -Nihaytü'l Beyan fi Dirayeti'z-Zaman, -Esâsu'l-Vahdaniyye ve Mebnev'l Ferdaniyye, Tahkiku Mail-Hayat ve Ke fu Esrâri's-Zulumât*. Davudu'l -Kayseri'nin bu telif eserlerinin yanı sıra İbnü'l Arabî, İbnü'l-Cahız ve El-Keşîrî gibi düşünürlerin bazı eserlerinin tercümelerini yazmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Matla'ü Husûsi'l-Kelim fi Mâ'ani Fusûsi'l-Hikem, İshârü'l-Kasideti't -Taiyye, İshârü'l-Kasideti'l-Mimiyeye, İshârü Besmele bi's-Sureti'n-Neviyeti'l- İncaniyeti'l-Kamile*<sup>6</sup>

*eyh Bedreddin (Ö.1420)*: Osmanlı düşünce geleneğinin oluşumundaki önemli isimlerden biri de İshârü Bedreddin'dir. İshârü Bedreddin, Edirne yakınlarındaki Simavna kasabasında doğmuştur. Ankara savaşından sonra İshârü Bedreddin'e Musa Çelebi, Edirne'yi alarak İshârü Bedreddin'i buraya kadı tayin eder. Ancak daha sonra Çelebi Mehmet, Musa Çelebi'yi yenmiş ve Bedreddin'i de zindan'a sürmüştür. İshârü Bedreddin, zindan'da Çelebi Mehmet'e karşı isyan hareketini örgütler. İsyanın sonucunda İshârü Bedreddin ve taraftarları 1420'de Çerez'de asılır. İshârü Bedreddin bu yönüyle Nazım Hikmet başta olmak üzere çağdaş yazar ve şairler tarafından ilk Osmanlı Marksist'i olarak anılır.<sup>7</sup>

Bütün bunların yanı sıra iyi bir âlim ve fikir adamı olduğu muhakkaktır. Mesela “*Varidât*” adlı eseri, Osmanlı âlimleri tarafından büyük bir itibar görmüştür. Eser, küçük olmakla beraber önemli fikirler ihtiva etmektedir. İshârü Yavsi, İshârü Bedreddin 'i; “Dinin

<sup>4</sup> Bolay, a.g.e, s. 211.

<sup>5</sup> Bayraktar, a.g.m, s. 62.

<sup>6</sup> Bolay, a.g.e.,s. 212.

<sup>7</sup> Danişmend, .Hami, **Tarih Hakikatleri**, İstanbul 1978, s.635; Bolay; a.g.e., s. 212.

Parlak Ayı, Ariflerin Güneşi” ekinde övmü tür.<sup>8</sup> “*Varidat*” dı indaki di er önemli eseri ise “*Camii’l Fusuleyn ve Letâifu’l- arât*” tır.

*Muhyiddin Kafiyeçi (Ö.1474)*: Bergamalı olup Mısır’da ya ayan ve “kafiyeçi” adıyla bilinen büyük bir âlim ve dü ünürdür. Muhyiddin Kafiyeçi, dilci olmakla birlikte, tarih, tefsir ve psikoloji metodolojisi yazmı tır. Varlık, bilgi, anlam ve dil felsefesi üzerinde çalı mı tır. Tarih metodolojisi yazarken kendi tarih anlayı nı ortaya koymu , tarih anlayı ıyla günümüzde geçerli olan sosyal tarih anlayı na çok yakla mı tır .<sup>9</sup>

*Molla Fenari (Ö.1431)* Bursa do umlu olan Muhammed emsettin el-Fenari de di er önemli Osmanlı dü ünürlerindedir. Akli ve nakli ilimlere vakıf olan bir âlimdir. Aristo’yu Anadolu’da ilk defa tanıtan Molla Fenari’dir. Ayrıca “Vahdet -i Vücut” felsefesini Davudu’l-Kayseri’den sonra yayan ki idir. Matematik, felsefe, mantık, tasavvuf, fıkıh, kelam, dil bilgisi, tefsir gibi birçok ilim dalıyla ilgilenmi ve önemli eserler yazmı tır.<sup>10</sup>

Molla Fenari’nin önemli eserleri ise; *Risale fi Beyân-ı Vahdet’ül Vücut, Fevidu’l Fenari, Fusulu’l Bedayi fi Usuli’ - erayi, Risale fi’t Tasavvuf*. Ayrıca Molla Fenari’nin “*Ayn’ül-A’yan*” adlı Fatiha suresinin tefsirine dair 376 sayfalık eseri vardır. Bu eserde antoloji ve epistemolojiye de inilmi tir.<sup>11</sup>

Molla Fenari ile ba layan Osmanlı dü üncesinin zirve noktasını te kil eden Fatih Sultan Mehmed döneminin dü ünçe dünyası Osmanlı dü ünçe dünyasında önemli bir yere sahiptir. Fatih Sultan Mehmed, bilime ve bilim adamlarına özel ilgi gösterip farklı bilimlerle temasa geçen büyük bir hükümdardır .<sup>12</sup>

Osmanlılarda “ Tehafüt” gelene ini Fatih Sultan Mehmed ba latmı tır. Fatih Sultan Mehmed, ödüllü bir Tehafüt yarışması düzenlemi tir. Yarışmanın amacı ise, Gazali’nin ve bn Rü d’ün tehafütlerinin de erlendirilmesini yaptırmak ve felsefi problemler üzerinde tartışma zemini olu turarak ele tirci dü ünçeyi geli tirmektir. Yarışma sonunda; Ali Tusi’nin “*Kitabu’z-Zuhr*” ve Hocaîade’nin “*Tehafüt’ül-Felasife*” adlı iki eser ortaya çıkmı tır. Bu iki kitaptan Hocaîade’nin kitabı be enilmi ve özel bir ödülle ödüllendirilmi tir.

---

<sup>8</sup> Bolay, a.g.e. , s. 213.

<sup>9</sup> Bolay, a.g.e, s. 111

<sup>10</sup> A kar, Mustafa, **Molla Fenari ve Vahdet-i Vücut Anlayı 1**, Ankara 1993, s. 30

<sup>11</sup> Bolay, a.g.e, s. 216

<sup>12</sup> Bolay, a.g.e, s. 255

Daha sonra Kemal Pa azâde, Hocazâde'nin Tehafüt'ünde yer alan yirmi iki meseleden on be ini ele aldı ı “*Tehafüt Ha iyesi*”ni yazar. 16. asırda Karaba lı Mehmet Efendi (Ö.1536) yine Hocazâde'nin Tehafüt'ü üzerine talikat yazar. Ayrıca üzerinde ara tırma yapılmamakla birlikte Nev'i Efendi (Ö.1599) ve Müeyyedzâde Amasyavi'nin Tehafütlerinden söz edilebilir.<sup>13</sup> Yine bu saydıklarımızdan ba ka Mestcizade Abdullah Efendi (Ö.1736)'nın “*El Mesalik Fi'l Hilafıyyat Beyn'el Mütekellimin Ve'l Hukema*” adlı eseri de tehafütler arasında sayılabilir.<sup>14</sup>

*Molla Lütfi (Ö.1494)*: Molla Lütfi, çok ince ve keskin bir zekâya sahip olmanın yanı sıra derin ve geni bir bilgiye sahiptir. Nükteci, tenkitçi, sorgulayıcı tavrıyla bazı kıskanç ilim adamlarının öfkesini üzerine çekmi tir. Molla Lütfi, felsefeyi seven ve felsefeyle çokça me gul olan Osmanlı ilim adamıdır. Kendisi zındıklıkla suçlanmı ancak bu suçlamaları asla kabul etmeyerek itikadının temiz oldu unu, küfür ve irkten uzak bulundu unu ifade etmi tir.<sup>15</sup> Molla Lütfi felsefe, belâgat, matematik, mantık, siyaset ve ahlak gibi çe itli ilim dallarında eserler yazmı tır. En önemli eserleri ise; *Mezuat'ül-Ulum*, *Mevzuat'u Ulum erhi*, *Risale fi Tahkik-i Vücut'il-Vacib'tir*.<sup>16</sup>

*Kemal Pa azâde (Ö.1534)*: Kemal Pa azâde, büyük devlet adamı, tarihçi, hukukçu, kelamcı, felsefeci ve edip olarak Osmanlı fikir ve idare hayatında önemli bir yer te kil eder. dari görevlerinin yanı sıra mantık, tasavvuf, kelâm, felsefe gibi pek çok alanda iki yüzden fazla kitap ve risale yazmı tır. Osmanlı Devleti'nde ilk defa tarihi olayları sebep-sonuç ili kisi içerisinde açıklayan Kemal Pa azâde'dir. O, Osmanlı tarihini yazarken kaynaklardaki bilgileri de erlendirerek kendine has yeni, sentezi metin haline getirmi tir. bn Kemal, tarihe bütünlük içinde bakmı , Osman lının bir dünya devleti olarak dünyanın nizamından sorumlulu unu bilerek otoritesini temellendirmi tir.<sup>17</sup>

bn Kemal yalnız tarihçi olarak de il, kelamcı olarak da orijinal fikirlere sahiptir.<sup>18</sup> Önemli eserlerinden bazıları unlardır: *Tevarih-i Al'i Osman*, *Risale Fi'l Fakr*, *Tehafüt Ha iyesi*.

*Fuzuli (Ö.1556)*: Osmanlı devleti, edebi dü üncenin çok güzel örneklerine sahne olmu tur. Fuzuli, Kanuni döneminin büyük air ve dü ünürüdür. Fuzuli, kelam ve felsefe meselelerine hâkim bir airdir. Eserlerinde, ins anı ilgilendiren pek çok meseleyi bir filozof tavrıyla ele alıp sonuçlandırmı tır. Fuzuli, âlemdeki varlıkların hepsini sevgiden ibaret

<sup>13</sup> Bolay, **a.g.e** ,s. 255

<sup>14</sup> Bolay, **a.g.e** , s. 255

<sup>15</sup> Gökyay, Orhan Saik, **Molla Lütfi**, Ankara 1987, s. 11

<sup>16</sup> Bolay, **a.g.e.** , s. 220

<sup>17</sup> Bolay, **a.g.e.** , s.240

<sup>18</sup> Yazıcıo lu, Mustafa, **Kelamcı Olarak bn Kemal**, bn Kemal Sempozyum Kitabı, Ankara 1986, s.186

görüyor. Varlıkların kaynağını sevgiye, Allah'a duyulan a ka ba lıyor. Fuzuli eserlerinde ba langıç ve son meselesi buna ba lı olarak nereden geldik, nereye gidiyoruz? gibi sorulara cevap aramı tır. Çünkü ona göre, dü ünün ki i yaratılı mını dü ünür, ba langıcını ve sonunu dü ünür. Ayrıca bilginin çe itleri, kaynakları ve bunlardan ortaya çıkan bilim dallarının bilgi edinme yollarını belirtir. Husün-kubuh, hayr ve er meselelerini inceler. Önemli eseri ise; “*Matla’ul- tikad, fi Ma’rifeti’l Mebde Ve’l Mead*”<sup>19</sup>

*Kâtip Çelebi (Ö.1657)*: Kâtip Çelebi, klasik dönem Osmanlı dü ünncesinin son temsilcilerinden sayılır. Osmanlı dü ünncesini n klasik dönemle modernle me dönemi arasında bir köprü niteli i ta ır. Kâtip Çelebi bir medresenin, belli hocaların tesiriyle yönelmemi , özel dersler alarak kendi kendisini yeti tirmi tir. Matematik, geometri, astronomi dersleri almı , felsefe, astronomi , hadis, tefsir, co rafya, tarih, sosyal ve siyaset konularında çe itli eserler kaleme almı tır.<sup>20</sup> Kâtip Çelebi’de tümünden gelimci bir yöntemle bütünden parçaya do ru bir yöntem anlayı ı hâkimdir. Çünkü Kâtip Çelebi’ye göre parçalarla me gul olmak vakit kaybından ba ka bir ey de ildir.<sup>21</sup>

Kâtip Çelebi’nin eserlerinin birço u derleme olmakla birlikte orijinal eserleri de mevcuttur. Önemli eserleri ise; *Mizan’ül Hakk Fi htıyar’il-Ehakk, Ke fü’z-Zünun’dur*.

Ke fü’z-Zünun adlı eseri 19. yüzyılda yedi cilt halinde Avrupa’da, aynı yüzyılda el yazması olarak Fransızcaya çevrilerek yayınlanmı tır.<sup>22</sup>

Osmanlı dü ünncesinin genel seyri içerisinde 18. yüzyıldaki tercüme faaliyetlerine de de inmek gerekir. 18.yüzyıldaki tercüme faaliyetleri, bilimsel faaliyetlerin önemli bi r halkasını te kil eder.

air Nedim, Dervi Ahmet Efendi’nin “*Sahai’ül Ahbar*” isimli eserini on yıl süren bir çalı ma sonucu 1729 da Türkçeye çevirir.<sup>23</sup>

28. Mehmet Çelebi, ehrezuri’ye ait *E - eceretü’l lahiye* adlı eserin sadece fizik felsefesi ile ilgili dördüncü risalesini Türkçeye çevirmi tir. Sultan III. Ahmet, 1708’de brahim Müteferrika’ya, Hollanda’nın Amsterdam ehrinde basılan bir heyet kitabının tercüme görevini verdi. Sadrazâm Damat brahim Pa a, 1725 yılında otuz ilim adamından olu an bir tercüme heyeti olu turdu. Bu tercüme heyeti Bedreddin Mahmut’un *kdu’l-*

<sup>19</sup> Bolay, a.g.e, s. 237

<sup>20</sup> Bolay, a.g.e, s. 238

<sup>21</sup> Çelebi, Katip, *Mizan’ül-Hakk, Fi htıyar’il Ehakk*, Haz. O. aik Gökyay, stanbul 1972, s.182

<sup>22</sup> Timur, Taner, *Osmanlı Kimli i*, stanbul 1986, s. 37

<sup>23</sup> Refik, Ahmet, *Âlim ve Sanatkârlar*, stanbul 1924, s. 283–285

*Cuman fi Tarihi-i Ehli'z Zaman* isimli eserini ve Handmir'in *Habibü's-Siyer* adlı eserini tercüme etmi tir.<sup>24</sup>

Bu dönemde tercüme faaliyetlerinin felsefeyi ilgilendiren en önemlisi, Yanyalı Esad Efendi'nin *ba kanlı* nı yaptı ı tercüme heyetidir. Bu tercüme heyeti özellikle Grekçe ve Latince'den felsefe ve mantıkla ilgili eserleri tercüme etmi tir. Yine bu dönemde Esad Efendi, Aristo'nun *Fizika'sını*, mantık kitaplarını Arapçaya tercüme etmi tir.<sup>25</sup>

Görüldü ü gibi Osmanlı devletinin bir kısım insanların iddia etti i gibi felsefi hayatının kısır olmadığı çok geni yelpazede pek çok ilim ve fikir adamının yeti ti i görülmektedir. Bu ahsiyetlerin Osmanlı dü ünçesine bıraktı ı etki ve dü ünçe ala nındaki faaliyetleri daha derinden ve yakından ara tırılmayı beklemektedir.

---

<sup>24</sup> Gerçek, Selim Nüzhet, **Türk Matbaacılı ı**, İstanbul 1939, s. 105–111

<sup>25</sup> Sarıkavak, Kazım, **Yanyalı Esad Efendi**, Ankara 1998

**B R NC BÖLÜM**  
**FATMA AL YE HANIM'IN HAYATI ESERLER VE DÖNEM N DÜ ÜNCE**  
**YAPISI**

**1- FATMA AL YE HANIM'IN HAYATI VE ESERLER**

Fatma Aliye Hanım 27 Rebiulahir 1279, miladi 22 E kim 1862 yılında devlet adamı olan aynı zamanda tarihçi, hukukçu ve yazar Ahmet Cevdet Pa a ile Adviye Hanımın kızı olarak stanbul'da dünyaya gel mi tir.<sup>26</sup>

Fatma Aliye Hanım hem Tanzimat sonrası dönemin kültürel ortamından hem de konak ya amından etkilenerek büyü mü tür. Annesinin konak i leriyle u ra masından babasının devlet i lerinin yanı sıra ilim ve sanatla me gul olmasından dolayı üç ya ma kadar anne ve babasını çok az görmü tür. Sütüne, dadılar ve hizmetkârlarla büyü mü tür.

Ahmet Cevdet Pa a'nın Osmanlı Devleti'nde üst düzey yönetici ve ilim adamı olmasından dolayı Fatma Aliye Hanım dönemin kadınlarından farklı bir ortamda yeti mi tir. Babası Fatma Aliye Hanım'ın e itimine çok önem vermi hatta o döneme göre Avrupalı kadınların bile sahip olamadı ı e itim imkânları kızına sunmu tur.

Fatma Aliye Hanım üç ya ndayken babasının Halep Valili i'ne atanmasından dolayı ailesiyle birlikte Halep'te ya amaya ba lamı tır. Halep'teyken zamanın ço unu babasının kahvecisi okur-yazar, zeki, bilgili bir adam olan Süleyman A a'nın yanında geçirir. Süleyman A a konu mayı sevmemesine ra men Fatma Aliye Hanım ile yakından ilgilenir, Fatma Aliye Hanım'ın sorularını cevaplar. O'na hikayeler anlatır; Fransa'dan ngiltere'den bilgiler verir. Halep'teyken vaktinin geçirdi i di er ki i ise Fatma Aliye Hanım'ı çok seven, onunla konu maktan zevk alan, uzun süre görmeyince hemen yanına ça ırtan Mösyö Eskin'dir.<sup>27</sup> Fatma Aliye Hanım da Mösyü Eskin'i çok sever ve onunla geçirdi i vakitleri çoc ukluk döneminin en tatlı kısmı olarak nitelendirir.

---

<sup>26</sup> Ahmet Mithat Efendi, **Fatma Aliye-Bir Osmanlı Kadın Yazarın Do u u**, stanbul 1994, s. 39; **"Fatma Aliye Hanım"** Ana Britanica, C.VII, stanbul 1987, s. 467; **"Fatma Aliye Hanım"** Meydan Larousse , C. IV, stanbul 1971, s. 539

<sup>27</sup> A. Mithat, a.g.e, s. 41-42

Ailesiyle birlikte be ya ındayken tekrar stanbul'a dönerler. stanbul'a döndükten sonra on üç ya ına kadar Lofçalı Hacı brahim evki Efendi'den matematik ve yazı dersleri almaya ba lar. Be ya ındayken Kuran -ı Kerim-i hatmeder. Bir süre sonra Mızraklı İmihal, Mevlidi okuyacak bilgi seviyesine ula ır. Yedi ya ına geldi inde Battal Gazi, Kan Kalesi, Muhayyelet -ı Aziz Efendi gibi eserleri okumaya ba lar. Fatma Aliye Hanım bu dönemde babasının akrabası olan hocasından imla dersleri alır.

Fatma Aliye Hanım da okuma ve ö renme iste i o kadar güçlüdür ki çocuk saflı ıyla “okumu olanların artık larını yemek, insanı okumu eder” ekinde duymu oldu u söze inanır ve annesine ders veren, “Hacı Hanım” diye hürmet edilen bir kadını okumu ilan eder ve onun artık larını yemeye ba lar.<sup>28</sup> Fatma Aliye Hanım'daki ö renme ve okuma a kı ailesinin de kısa sürede dikkatini çeker. Daha yedi ya ındayken annesinin özel sekreterlik görevini yapmı , annesinin mektup larını yazmı tır.

Ali Sedat Bey'de karde inin kabiliyetini farkına varmı , kütüphanesini düzenlerken Fatma Aliye Hanım'dan yardım almı tır. Bu yardımların mükâfatı olarak Fatma Aliye Hanım'a, kendisinin i ine yaramayan kitap ve dergileri vererek, Fatma Aliye Hanım'ın daha küçük ya lardayken gazete ve dergi okuma alı kanlı ı kazanmasına yardımcı olmu tur.<sup>29</sup>

Ali Sedat Bey daha sonra kendisinin hocası olan Mustafa Efendi'nin derslerine karde ini de ça ırmı tır. Fatma Aliye Hanım , Mustafa Efendi'den din, co rafya, tarih, Osmanlı bilgisi, astronomi derslerini almı tır. Bunun yanı sıra kafasındaki hurafe ve batıl inançlardan da Mustafa Efendi'nin vermi oldu u bilgiler sayesinde kurtulmu ve ufkunu geni letmi tir.

Hoca Mustafa Efendi'nin ölümünden sonra eski hocasından kitabet dersi almaya ba lamı tır. Kitabet dersleri dı ında slam kadınlarıyla Avrupalı kadınların bilgi farklılıkları, slam adetleriyle yabancı adaletlerin kar ıla tırılması gibi konularda da dersler almı tır.

On ya ına girdi inde Fatma Aliye Hanım'ın Fransızca ö renme arzusu ba lar. O dönemde kız çocuklarının Fransızca ö renmesi pek ho kar ılanmadı ı için bu iste ini

---

<sup>28</sup> A. Mithat, **a.g.e**, s. 46–47

<sup>29</sup> A. Mithat, **a.g.e**, s. 47



açıkça ifade edememi tir. Kendi imkânlarıyla Fransızca öğrenmenin yollarını aramı , eline geçen Fransızca gazeteleri büyük bir merakla incelemeye başlamı tir. Sütbabasının aracılığıyla resimli bir Fransızca alfabesi edinmeyi barmır. Hiçbir şey anlamadan ilk dersine çalı ır. Daha sonra Fransızca bilen piyano hocasından Fransızca dersler alır. Bütün bunları gizlilik içinde yaparken babası durumun farkına varır. Kızının Fransızcaya olan yeteneğini ve ilgisini görünce çok almır. O dönemde kız çocuklarının Fransızca öğrenmeleri hoş karşılanmasa da kızının Fransızca öğrenme isteğini kırmaz. Fatma Aliye Hanım'ın üç sene boyunca konakta İlyas Matar Efendi'den ders almasını sağlar. Fatma Aliye Hanım İlyas Matar Efendi'yle önce dilbilgisi daha sonra da pratik çalı ımlardır.<sup>30</sup>

Ayrıca Fatma Aliye Hanım bu dönemde hayatında önemli bir yer tutan Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerini okumaya barmır. Hacı Evvel, Hasan Mellah, Dünyaya kinci Gelişim, Rakım Efendi, Eflatun Bey ve Kainat okuduğu eserler arasındadır.<sup>31</sup>

Ahmet Cevdet Paşa'nın 1875 yılında Yanya Valiliğine atanmasıyla birlikte, ailesi ile 1875–1877 yılları arasında Yanya'da yaşamaya başlamı tir. Fatma Aliye Hanım bu dönemde eğitimine ara vermek zorunda kalmı tir. Ancak bu dönemde de bodurmayıp Cezzar Ahmet Paşa ile Napolyon arasındaki savaşı anlatan Fransızca bir piyesin yarısını tercüme etmi tir.<sup>32</sup>

Ahmet Cevdet Paşa'nın Maarif Nazarlığı'na atanmasıyla tekrar İstanbul'a dönerler. Fatma Aliye Hanım da tekrar Fransızca dersler almaya barmır.

On beş-on altı yaşlarında ise felsefeye olan merakı başlamı tir. Bu dönemlerde okuduğu kitaplardan ayrı bir zevk aldığını ifade eder. Her şeyi etraflıca araştırmaya barmır, bunlardan da gerçek bilgilere ulaşmaya çalı ır. Sadece kitap okumanın bir insan için yeterli olmayacağını, dı dünyanın da tanınması gerektiğini düşünür. Bu dönemde Ahmet Mithat Efendi'nin Kırk Anbar dergisinde yayınlamış olan makaleleri Fatma Aliye Hanım'ın fikir dünyasında önemli bir yer tekil eder. Fatma Aliye Hanım, Ahmet Mithat Efendi'ye yazmış olduğı birçok mektubunda Kırk Anbar'ın sade dille yazılmış felsefe, bilim ile ilgili makalelerinden faydalandığını belirtir.

---

<sup>30</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 53–54

<sup>31</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 56

<sup>32</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 58

Fatma Aliye Hanım'ın romanlara da ilgisi büyük olur. Ancak romanlarda a ktan, sevgiden ziyade felsefi, tarihi ve bilimsel ö elere önem verir. Örne in Ahmet Mithat'ın Hasan Mellah Paris'te Bir Türk, Hüseyin Fellah gibi konusu tarih olan kitaplar indan istifade etmi tir.<sup>33</sup>

1878-1880 yılları arasında Ahmet Cevdet Pa a Suriye Val isi olunca Fatma Aliye Hanım için de am günleri ba lar. Suriye'de ya adıklarını Fransızca kaleme alır. Bu dönemdeki tecrübelerini daha sonra yazaca ı Muhâdarât ve Udi romanlarında kullanır.<sup>34</sup>

Ahmet Cevdet Pa a stanbul'a döndükten sonra Fatma Aliye Hanım 1879'da II. Abdulhamit'in yaverlerinden Kola ası Faik Bey'le evlendirilir. Evlendikten sonra e iyle edebiyat, bilim, felsefe ile ilgili konularda konu mak, fikir alı veri inde bulunmak ister. Ancak bunun pekte mümkün olmayaca mını anlar. Çünkü e i kendisinden çok farklı olarak askeri bir e itim almı tır. Fransızca'yı unutmamak için e iyle ara sıra da olsa Fransızca konu mak ister. Ancak e inin Fransızca'yı az bilmesinden dolayı bu da mümkün olmaz. E i Faik Bey evliliklerinin ilk yıllarında Fatma Aliye Hanım'ın okumasına pek sıcak bakmaz. Hatta Faik Pa a'ya göre iffetli bir kadının roman okuması da do ru de ildir. Bu yüzden e inin roman okumasını da yasaklar. Ancak daha sonra bu fikrinden vazgeçer. Fatma Aliye Hanım da George Ohnet'in *Valente* adlı romanını *Meram* adıyla çevirisini yapar. Ve "Bir Kadın" imzasıyla yayınlar. Ancak bir kadının Fransızcadan tercüme yapması dönemin gazete lerinden Tercüman-ı Hakikat ve Servet gazetelerinde üpheyle kar ılanır. Adını Fatma Aliye Hanım olarak açıkladı ında ise bu kez de çevirinin babası ya da abisi tarafından yapılmı olma ihtimali tartı ılır.

Adliye Nazırlı ı'ndan ayrılan Ahmet Cevdet Pa a Kızının bu çeviri ba arısından sonra beraber *Mesnevi*, *Kasideler*, bn Haldun'un *Mukaddime*'sini okurlar. Aristo, Eflatun, bn Rü d ve mam Gazali'yi kar ıla tırarak tartı ırlar. Fatma Aliye Hanım bu dersleri Durus-ı Aliye adını vererek notlar tutar.<sup>35</sup> Ayrıca Fatma Aliye Hanım bu dönemde Ahmet Mithat Efendi ile *Hayal ve Hakikat* adlı romanı yazarlar.<sup>36</sup> O dönemin roman yazarları eserlerini, devletin geri kalmı lı ının nedenlerinin ortadan kaldırmak ve uygarlı ı sa lamak yolunda bir vasıta olarak görürler. Fatma Aliye Hanım ise romana

<sup>33</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 67

<sup>34</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 68-69

<sup>35</sup> A. Mithat, **a.g.e.**, s. 75-76

<sup>36</sup> Fatma Aliye, **Muhâdarât**, stanbul 1996, s. 96

bakı açısını *Muhâdarât* adlı romanında u ekilde dile getirir: “Roman ahlak dersidir. Tehzib-i ahlak eder. nsanı mütenebbih eyler, derler ki biz bunlara evet pek do rudur diyece iz. Bir takımı da roman insanı i fal eder. Beyhude eylere ikna eder derler ki ben bunlara da evet diyece im! Evet! Roman bir ahlak dersidir. Hem de nasıl ders? Mütalaanın seve seve, e lene e lene tederrüs eyleyece i bir ders. Hangi ders vardır ki tokat, tekdir ve hatta büyüeklere de muallimden ve arkada lardan mahcubiyet korkusuyla taallüm olunmasın kendi romanı çocukların okumaması için tokat atılsa bile menedilemez, yine okurlar. Bunlar buru turur okurlar. Tekdir ve ta’zir menedemiyor. En çok satılan kitap roman oluyor. Gençlerin, fenni ve hikemi yazılarından ö rendikleri malumat o kadar güzel zihinlerinde kalıyor ki hocaları bunları kendi usullerinde binlerce kere ezberletseler bu kadar zihinlerine sokamıyorlar. Peki elimizde böyle güzel bir usul-ı tedris var iken bazı mutaasıpların keyfine uymak için bunu terk mi edelim? Descartes “roman bir zehirdir. Fakat öyle bir zehir ki bazı zehrin panzehri olmaz” demi olsa da roman mezmumları onu aramazlar... E er romana o kadar ehemmiyetsiz bakılmayıp ta bir ders olmak üzere tedris edilirse tehzib -i ahlaka hizmet eder”.<sup>37</sup>

Fatma Aliye Hanım bütün bu çalı malarıyla birlikte sosyal faaliyetlerin içerisinde yer almayı ihmal etmemi tir. 1897 yılında Türk -Yunan Harbinde ehit olanların ailelerine, gazilere ve gazi ailelerine yardım maksadıyla, tüm üyelerini kadınların olu turdu u Cemiyet-i mdadiye derne ini kurmu tur. Cemiyet-i mdadiye kadınların kurdu u ilk resmi dernektir. Fatma Aliye Hanım bu derne in ba kanlı nı yapmı tır. Bu çalı malar II. Abdulhamit tarafından duyulur. Ve Fatma Aliye Hanım bir beratla ödüllendirilir. Fatma Aliye Hanım bir ba ka yardım kurulu u olan Hilal -i Ahmer Cemiyetinin de ilk kadın üyesidir. Bu derne in kâtiplik görevini üstlenm i tir.

Fatma Aliye Hanım tüm ilmi çalı malar ve sosyal faaliyetlerin yanı sıra iyi bir e , iyi bir annedir. Evlilik hayatında 1886 yılında Hatice, 1884 yılında Ay e, 1990’de Nimet, 1901’de Zübeyde smet’i dünyaya getirir. Fatma Aliye Hanım’a göre tahsil görmek iyi bir anne olmak için önemli olmakla birlikte , iyi bir ahlaka sahip olmak çok daha önemlidir. Çünkü anne çocu un ilk ö retmenidir. Ayrıca çocu un hayatında sadece anne de il baba da önemli bir yere sahiptir.

---

<sup>37</sup> Fatma Aliye, *Muhâdarât*, s. 98-100

Fatma Aliye Hanım, kızlarının eğitimine çok önem vermiş, iyi bir şekilde yetiştirmeleri için gayret göstermiştir. Kendisinin çok fazla zamanının olmamasından dolayı kızları için özel öğretmenler tutmuştur.

Fatma Aliye Hanım, yazdığı dönemin kadın yazar ve şairleri Nigar Hanım, Makbule Leman, Fahrunnisa ile görüşür ve onlarla fikir alışverişinde bulunur.

Fatma Aliye Hanım'ın yazı hayatı bozulan sağlıklı nedeniyle yavaş yavaş azalır. 1924 yılından itibaren yazı faaliyetleri sona erer. Ancak hiçbir zaman dünyasından kopmamıştır.

Hiç şüphesiz Fatma Aliye Hanım'ı hastalığıyla beraber küçük kızı Smet Hanım da çok üzmüştür. Smet Hanım, iyi eğitim alması ve dil öğrenmesi için annesi tarafından İstanbul'da ki Notre Dame de Sion okuluna gönderilir. İyi bir eğitim alan Smet Hanım annesinin müsadese olmamasına rağmen Dame de Sion'da iki yıl Fransızca öğretmenlik yapar. Bu dönemde Smet Hanım'ın din değiştirep Hristiyan olduğu dedikodusu yayılır. Bu dedikodulardan sonra Smet Hanım İzmir'e gider. Bir süre annesiyle mektuplaşır. Ancak daha sonra izini kaybettirir. Fatma Aliye Hanım çok üzülür. Kızını İngiltere Fransa'da arattırır. Ancak kızına ulaşması mümkün olmaz. Sadece birkaç mektubunu alır. Bir süre sonra günlük bir gazetede kızının rahibeli kıyafetli bir resmiyle beraber Hristiyan olduğu haberi yazılır. Smet Hanım'ın din değiştirdiği anlaşılır. Fatma Aliye Hanım'ın ölümünden sonra yıllarca kendisinden haber alınamayan Smet Hanım 28 yıl Tunus'ta rahibe olarak çalışır. 1976'da emekli olduktan sonra İstanbul'a gelerek sekiz yıl da Dame Sion'da rahibelik yapar. 1996'da Katolik rahibesi olarak ölür.<sup>38</sup>

Türk edebiyatında ilk kadın roman yazarı Tanzimat döneminde felsefe ile ilgili eser yazan tek kadın olan Fatma Aliye Hanım, 1936 yılında hayata veda eder. İstanbul'da Feriköy mezarlığında toprağa verilir.

---

<sup>38</sup> Kızıltan, Mübeccel, "Gizemli Bir öykünün Peşinde", Toplumsal Tarih, C.III, S.16, 1995, s. 13-21

## 2. ESERLER

Fatma Aliye'nin eserlerini birkaç ba lık altında toplamayı uygun bulduk. Önce tercüme eserlerini sonra da kendi telif eserleri, yarım kalmı eserleri ve makaleleri diye tasnif ettik.

### 2.1. Tercümeleri

Bir Kadın, Meram, stanbul Matbaası (1305) mütercime-i Meram Aliye, Bir Prensese Tedris-i Ulum, Tercüman-ı Hakikat (16 Eylül 1890)

Aliye, Mevadd-ı Fenniye: Ayler'in Prensese Birinci mektubu, Tercüman -ı Hakikat (27 Eylül 1890)

Aliye, surat, Ayler'in Prensese Yirmibirinci mektubu, Tercüman -ı Hakikat (8 Ekim 1890)

### 2.2. Kitapları:

Bir Kadın ve Ahmet Mithat, Hayal ve Hakikat, stanbul Tercüman-ı Hakikat matbaası (1309)

Fatma Aliye, Muhadarat, stanbul Ebuziya Matbaası, (1309)

Fatma Aliye, Nisvan-ı slam, stanbul Tercüman-ı Hakikat Matbaası

Fatma Aliye, Refet, stanbul Kırk Anbar Matbaası (1314)

Fatma Aliye, Levayih-i Hayat, stanbul Hanımlara Mahsus Gazete (1315)

Fatma Aliye, Teaddüd-i Zevcat-a Zeyl, stanbul Tahir bey Matbaası (1316)

Fatma Aliye, Teracim-i Ahval-i Felasife, stanbul Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası (1317)

Fatma Aliye, Tedkik-i Ecsâm, stanbul Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası (1317)

Fatma Aliye, Enin, Keramat Matbaası (1328)

Fatma Aliye, Tarihi Osmani'nin Bir Devre-i Mühemmesi, Kosova Zaferi-Ankara Hezimet, Kanaat Matbaası (1331)

Fatma Aliye, Ahmet Cevdet Pa a ve zamanı, Kanaat Matbaası (1332)

Fatma Aliye, “Namdaran-ı Zenan-ı İslamiyan” Malumat Gazetesi, 5 safer 1317

Fatma Aliye, Tezahür-i Hakikat, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Kitapları

### 2.3. Yarım Kalmı Eserleri

Sabiha (Tiyatro eseri)

Uluvv-i Cenab,

### 2.4. Makaleleri

“Makbule Leman” Tercüman-ı Hakikat Nüsha-i Fevkaladesi, 18 Muharrem 1315,

“Bas bleu'lardan İbret Alalım” Hanımlara Mahsus Gazete, 8 Cemaziyel evvel 1314,

“Eslaf-ı Nisvan”, Hanımlara Mahsus Gazete, 8 Cemaziyel Evvel 1314

“Eslaf-ı Nisvan”: Arap Kadınları, Hanımlara Gazete, 1 Cemaziyel Evvel 1314

“Eslaf-ı Nisvan”, Hanımlara Mahsus Gazete, 13 Cemazil Evvel 1314

“Eslaf-ı Nisvan”: Kadim-i Frenk Nisvanı, Hanımlara Mahsus Gazete, 12 Recep 1314

“İlk Mektup” Tercüman-ı Hakikat, 27 Teşrin-i Sani 1307 “İnsanîyet, Ümmet”, 16 Recep 1327

“Kadınlık Letafet Demektir Makalesine Cevap”, Hanımlara Mahsus Gazete, 29 Cemaziyel ahir 1313

“Madame Montagu”, Hanımlara Mahsus Gazete, 27 Rebiul evvel 1313,

“Meahir-i Nisvan-ı İslamiye den Biri: Fatma Bint Abbas”, Hanımlara mahsus Gazete, 7 Rebiulahir 1313

“Mevvadd-ı Fenniye: Mebhas-ı İslamiye” Tercüman-ı Hakikat, 28 Kanunievvel 1306.

“Talim-i Terbiye-i Benat-ı Osmanîye”, Hanımlara Mahsus Gazete, 12 Recep 1313

“Nisvan-ı şlam ve Bir Fransız Muharriri”, Hanımlara Mahsus Gazete, 12 Recep  
1314

### 3. FATMA AL YE HANIM’IN YA ADI İ DÖNEMDE OSMANLI DÜ ÜNCES

19. yüzyıl, Osmanlı toplumun batılıla ma sürecine girdi i ve batılıla manın kendini gösterdi i bir dönemdir. Güçlü bir imparatorluk kuran Os manlı devleti, duraklama ve daha sonrasında gerileme sürecine girdi i andan itibaren, bu kötü gidi i durdurmak isteyen Osmanlı yöneticileri ve aydınları yeni aray lara yönelmi lerdir.

Avrupa’nın bilim ve teknoloji de hızla geli me göstermesi Osmanlı ayd ınının yönünü Avrupa’ya çevirmi tir. II. Mahmut döneminde yurt d ına gönderilen ö renciler, Fransız devrimini hazırlayan aydınların dü üncelerinden etkilenmi lerdir. Avrupa’nın e itim sistemi dikkate alınarak 1826’da Tıp Okulu,1868’de Galatasaray Lisesi ve Robert Koleji açılmı tır. Batı dü üncesinin, Osmanlı devleti üzerindeki etkinli i böylece artmı tır.<sup>39</sup>

1839’da Tanzimat Fermanı ile batılıla ma hareketi her alana yayılır. Tanzimat Fermanı, batılıla manın resmi tarihidir.<sup>40</sup> Aslında batılıla manın resmi tarihi Tanzimat Fermanı olsa bile, Çelebi Mehmet Efendi’nin III. Ahmet tarafından Paris Sefareti için gönderildi i 1721 tarihi gayri resmi tarihidir.<sup>41</sup> Fiili tezahürü ise III. Selim’le ba layan ve II. Mahmut’la devam eden askeri yenile me hareketleridir.<sup>42</sup>

Tanzimat aydını, batının yükseli ini takip eden aynı zamanda Osmanlı devletinin içine dü tü ü kötü durumdan kurtulması için u ra an aydın tipidir. Bu dönemde aydınların bir kısmı batıyı taklitten yanayken bir kısmı da ça da la mayla birlikte şlam geleneklerinin korunmasından yana olmu lardır. Bir ba ka ifadeyle bu dönemde reformcular, laikler, batıcılar bir grupta; muhafazakârlar, gelenekçiler ve şlamcılar bir grupta yer alır.<sup>43</sup>

Ancak yine de Osmanlı devlet ve fikir adamlarını bu grupların herhangi birisini ne içine tam olarak yerle tirmek biraz zordur. Çünkü bir tarafta Mecelle’yi hazırlamaya

<sup>39</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi** stanbul 1997, s.143

<sup>40</sup> Koral, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C.7,Ankara 1988, s. 203

<sup>41</sup> Tanpınar, **a.g.e**, s. 43

<sup>42</sup> Lewis, Bernard, **Modern Türkiye’nin Do u u**, Çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 131

<sup>43</sup> Çetinkaya, Ali Bayram, **zmirli şmail Hakkı, Hayatı Eserleri**, stanbul 2000, s. 13

çalı an Ahmet Cevdet Pa a (1802–1885), Ahmet Cevdet Pa a'nın kar ısında Fransız Medeni Kanunu'nun tercümesini savunan Ali Pa a; di er bir tarafta hem Ali Pa a'yı hem de Ahmet Cevdet Pa a'yı engellemeye çalı an eyhüislam yer alır. Yine fikir dünyamızın modernle mesi ve eriatın yeniden ikamesine çalı an Namık Kemal (1840–1888), Ziya Pa a (1825–1880), Ali Suavi (1839–1877) yer alır. Ayrıca batı dü üncesiyle halkı aydınlatmaya çalı an uzla macı Münif Pa a (1828–1894), Hoca Tahsin (1812–1880) ise belirtilen ilim ve dü ünçe adamlarımızın gerisinde kalmaktadırlar.<sup>44</sup>

Bazı ara tırmacılar da dönemin aydınlarını olaylara siyasi bakı açısına göre sınıflandırmanın daha do ru olaca ını ileri sürerler. Buna göre bu sınıflandırmada ilk grupta halkın mutlaka bilgilendirilip aydınlatılması gerekti ini dü üneler yer alır. Bu gruba inasi (1826–1871), Hoca Tahsin, Münif Pa a örnek olarak verilebilir. İkinci grupta ise iktidarı ele geçi ri p bu ekilde kötü gidi e son vermek isteyenler yer alır. Bu gruba Namık Kemal, Ziya Pa a örnek olarak verilebilir. Ayrıca Tanzimat döneminde Ali Suavi, Harputlu Hoca şhak, Ömer Hilmi, Cevdet Pa a gibi ilim adamları Arapça ve Farsçadan çeviriler yaparak ark kültürünü kuvvetlendirmeye çalı mı lardır.<sup>45</sup>

Tanzimatın ilanıyla birlikte fikir hayatımızda hem yeni dü ünelerin etkisiyle olu turulmu müesseseler hem de slam kültürüyle yerle mi müesseseler yerini korumu tur. Fikir hayatımızdaki bu ikilik Cumhuriyet döneminde kadar bu ekilde devam etmi tir.<sup>46</sup>

Tanzimatın ilanından önce Avrupa'ya tahsil için gönderilen gençler Tanzimatın ilanıyla birlikte yurda dönmü lerdir. Ve kendi çevrelerindeki gençleri etkileri altına almı lardır. Bu dönemde yabancı dil ö renme e ilimi artmı tir. Çünkü yabancı kitap ve gazeteler yava yava ülkede görülmeye ba lamı tir. 18. Yüzyılın büyük dü ünürlerini gençler asıllarından okumaya ba lamı tir. *Takvim-i Vekayi*, *Tasvir-i Efkâr*, *Basiret* gibi dönemin gazetelerinde batılıla ma ile ilgili çe itli makaleler yayınlanmı tir.<sup>47</sup>

Me rutiyet döneminde “devleti kurtaracak” formülün kendi görü ve dü ünelerinde oldu unu ileri süren ve belirli yayın organlarında kümele en bilim adamlarımız vardır. Hüsamettin Erdem, bu dönemde iki fikir grubunun m evcut oldu unu ifade eder. Birinci grup, çözümü saf slam'a dönmekle bulan gruptur. Bu

<sup>44</sup> Türköne, Mümtaz'er, **slamcılı m Do u u**, stanbul 1991, s. 42–43

<sup>45</sup> Türköne, **a.g.e.**, s. 91

<sup>46</sup> Öner, Necati, **Tanzimattan sonra Türkiye'de lim ve Mantık Anlayı ı**, Ankara 1967, s. 12

<sup>47</sup> Tanpınar, **a.g.e.**, s. 143



grup, slam ahlakıyla batı kültür ve medeniyetinin birle tirilmesiyle çözümün bulunaca nını savunur. Bu gruba Hüseyin Hilmi, Sait Halim Pa a örnek olarak verilebilir. Yine birinci grubun içerisinde Ziya Gökalp gibi dü ünürler, slam ahlakıyla Türk törelerini birle tirip, Avrupa'nın bilim ve tekni ini alarak kalkınma çözümleri sunmu lardır. kinci grupta ise; Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Süleyman Sırrı, Abdullah Cevdet, Tevfik Fikret gibi dü ünürler materyalist bir dü ünüyle memleketin kurtulu unda “Din’e ihtiyaç olmadı nını savunmu lardır.<sup>48</sup> Bu dönemde dü ünürlerimiz üzerinde tercüme ve telif eserlerin etkisi büyük olmu tur. Öyleyse me rutiyet döneminde felsefe ve sosyal bilimlerle ilgili yapılan tercüme ve telif eserlere kısaca de inelim.

smail Gelenbevi'nin 1893'de “ *Burhan-ı Gelenbevi*” eseri basıldı. 1870'de Sami Pa a, *Rumuzul-Hikem'i*, Münif Pa a Voltaire, Fontenalla, Fenolon'dan diyaloglar seçerek 1859 yılında *Muhaverat-ı Hikemiyye* adıyla yayınlamı tır. Ali Suavi, Ulum Dergisi'nde *Tarih-i Efkar* adıyla Sokrates'e kadar Yunan filozoflarını ve görü lerini anlatan yazılar yazar.<sup>49</sup>

Baha Tevfik, Louis Büchner'den “*Madde ve Kuvveti*”i, Fouille'den “*Tarihi Felsefe*”yi tercüme etmi tir. Machiavell'in “Prince”si önce Haydar Rifat Bey tarafından tercüme edilmeye ba lanmı , daha sonra erif Pa a tarafından “*Hükümdar*” adıyla çevrilerek yayınlanmı tır. “*Descours De La Methode*” brahim Ethem B.Mesut tarafından tercüme edilmi tir. Salih Zeki, Henri Poincare'nin “*İmin Kıymeti*”, “*İmin Ve Usul*”, “*İmin ve Faraziye*” gibi eserlerin yanı sıra okullar için Alex Bertrand'ın “*Felsefe-İ İmiye ve Ahlakiye*” serisinin “*Ahlak Felsefesi*”ni tercüme etmi tir.<sup>50</sup>

Felsefe tarihi eseleri alanında yapılan çalı ma lar:

Kirkar Komaryan tarafından 1854 yılında Fransızca metniyle bastırılan “*Yunan Filozofları*” Memduh Süleyman tarafından Alfred Fouille'den tercüme etti i “*Tarih-i Felsefesi*”, Bohar srail'in L'Abbe' Barbe'tan tercüme etti ini *Felsefe Tarihi* adlı eserleri sayabiliriz.<sup>51</sup> Ayrıca Hilmi Ziya Ülken, Fatma Aliye'nin “*Teracim-i Ahval-i Felasife*” adlı eserini dönemin felsefe tarihleri içerisinde de erlendirilir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Tanpınar, a.g.e., s. 144

<sup>49</sup> Do an, smail, **Tanzimatın ki Ucu, Münif Pa a ve Ali Suavi**, stanbul 1991, s. 85

<sup>50</sup> Ülken, H.Ziya, **Uyanı Devirlerinde Tercümenin Rolü**, stanbul 1997, s. 334

<sup>51</sup> Özan, Mustafa Nihat, **Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, stanbul 1941, s. 392

<sup>52</sup> Ülken, H.Ziya, **Türkiye'de Ça da Dü ünüce Tarihi**, stanbul 1992, s. 84

### 3.1. II. Me rutiyet Dönemindeki Felsefi Akımlar Ve Temsilcileri

Tarihçiler, Me rutiyet dönemindeki siyasi ve fikri olu umları genelde slamcılık, Türkçülük ve Garpcılık olmak üzere üç kısma ayırırlar. Ancak bu, siyasi yönü a ır basan sınıflandırmadır. Konumuz gere i biz felsefi cereyanları: Pozitivizm, materyalizm, anti-materyalizm ve temsilcileri eklinde incelemeye çalı aca ız.

#### a-Pozitivizm

Kurucusu Auguste Comte (1798–1857) olan pozitivizm, dü üncenin metafizik problemlerden kurtulup bilginin ise empirik bilimlere göre düzenlenmesidir. Pozitivizme göre, insan zihni tabiatın mahiyetini ve e y anın gerçek sebeplerini bilmek için yeterli de ildir. Zihin tabiatın aynasıdır. Bu yüzden zihnin bilimde hiçbir kurucu ve yapıcı etkisi yoktur.<sup>53</sup> Auguste Comte’a göre, pozitivizmin asıl amacı toplumu pozitif çerçevede sistemle tirmektir.<sup>54</sup>

Pozitivizmde geçerli olan bilgi pozitif bilgidir. Pozitif bilgi ise; deneysel çerçevede kalan, olayların dı arıdan bir sebeple de il, yine aynı türden olaylarla açıklanmasıdır. O halde biz, sadece olayları biliyorsak olayların gerisindeki asıl varlık ve ya öz ara tırmasından vazgeçmeliyiz. Do rudan do ruya sa lanamayan her bilgi teolojik veya metafiziktir. Ayrıca deneyle elde edilemeyen bilgi hayal mahsulüdür. Pozitivizm nedenlerin bilinemeyece ini savundu u için metafizik aleyhtarı bir dü ünce sistemidir.<sup>55</sup>

Toplumda “ilerleme” ve “düzeni” esas alan pozitivizmin asıl politikası yeryüzünde mevcut olan inanç sistemlerini yıkmaktır. Bunu gerçekle tirmek için ise herhangi bir devrime ihtiyaç duymaz. Çünkü olayların do al geli im ve seyrinin, bilimin bunu sa layaca ını dü ünür. Ancak pozitivizm, devrime kar ı olsa bile siyasal tercihi içte ve dı ta barı getiren otoriter bir düzen yönündedir.

Pozitivist hukuk anlayı ı “hak” kavramını reddeder. Çünkü bu kavramı, metafizi e ait bir kavram olarak kabul eder. “Hiç kimsenin vazifesini yapmaktan ba ka hakkı yoktur.” Hak kavramı bireycili i ifade ederek, bireyi toplumun kar ısına çıkarır.

<sup>53</sup> Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlü ü**, Ankara 2004, s. 305

<sup>54</sup> Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye’ye Giri i**, İstanbul 1986, s. 17

<sup>55</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. 305-306

Ayrıca pozitivistlere göre, birey hak pe inde ko arsa toplumsal düzen bozulur. Bu yüzden pozitivist anlayışta “hak yoktur, vazife vardır.”<sup>56</sup>

Temelde insanlığı yücelten ve bireyi topluma feda eden pozitivistizm, dini toplumun zorunlu bir ihtiyacı eklindedir. Ancak pozitivistizm, bilimsel olmayan hiçbir dene onaylamadığı için muteal dinler yerine pozitif ve hümaniter bir din geli tirmi tir. Bu dinin ilkesi “a k” temeli “düzen” gayesi ise “ilerlemedir”<sup>57</sup>

Positivistizm, felsefenin de müsbet olması gerekti ini dü ünür. Yani felsefe, sebeplere ait bir takım gereksiz ve bo akıl yürütmelerinden uzak durmalı, idelere ve kavramlara gerçeklik yüklememelidir.<sup>58</sup>

Genel hatlarıyla incelemeye çalış tığımız pozitivistizm, Osmanlı Devletinde savunucular ve taraftarlar bulmu tur. Sadece pozitivistizm de il, 1908’den 1918’e kadar batının yeni felsefi ve sosyolojik e ilimleri Türkiye’de taraftar ve savunucular bulmu ve pratik hayata da tesir etmi tir.<sup>59</sup>

Tanzimatın ilanından hemen sonra A.Comte, Mustafa Re it Pa a’ya bir mektup göndererek, pozitivistizmin yayılması için hazırlık yapılmasını ister. Dönemin batı dünyasını bilen ve yabancı dil bilen Mustafa Re it Pa a da “medeniyet” kavramı üzerinde durmu ve bu çerçevede aydınlanmacı dü ünencinin yayılmasına öncülük etmi tir.<sup>60</sup>

Murtaza Korlaelçi’ye göre pozitivistizmle ilgili do rudan bir dernek yoktur. Ancak üyeleri arasında pozitivistlerle ili ki kurmu ya da pozitivist olanların bulundu u dernekler vardır. Bazısı da üyesi oldu u derne in yayın organlarını kendi fikirleri do rultusunda kullanmı tir.<sup>61</sup> Kısaca bu dernekler ve yayın organları hakkında bilgi verelim:

ttihat ve Terakki Cemiyeti, pozitivistizmin Türkiye’ye giri inde önemli rol oynamı tir. Bunun yanı sıra Servet-i Fûnun (1891–1942), Ulum-i ktisadiye ve

---

<sup>56</sup> Korlaelçi, a.g.e, s. 33

<sup>57</sup> Korlaelçi, a.g.e, s. 33

<sup>58</sup> Bolay, S. Hayri, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görü ün Mücadelesi**, stanbul 1979, s. 51

<sup>59</sup> Çetinkaya, Ali Bayram, a.g.e., s. 18

<sup>60</sup> Topalo lu, Aydın, “Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Döne m Osmanlı Dü ünürleri Arasında **Yayılı r**” *Felsefe Dünyası*, Ankara 2007/1, s. 45, s. 115

<sup>61</sup> Korlaelçi, a.g.e, s. 204–205

çtimaiye Mecmuası (1908–1910), çtimaiyat (1917) pozitvizmin Türkiye’de tanıtılmasında katkıda bulunmuşlardır.<sup>62</sup>

ttihat ve Terakki Cemiyeti’nin pozitvizmi benimsemelerinin sebebi, pozitvizmin yönetenler ve yönetilenler ayrımının geleneksel olarak büyük öneme sahip olması, seçkin ve otoriter Osmanlı geleneğine uygun olmasıdır.<sup>63</sup> Ancak ttihat ve Terakki Cemiyeti, pozitivist ve batıcı görüntüsüyle II. Abdülhamit’in salıncı Politikası kapsamında fazla etkili olamamıştır.<sup>64</sup>

Servet-i Fûnun dergisi ise aslında edebiyat ve fikir dergisi olmakla birlikte, Türkiye’de batıya ait müsbet bilimleri yansıtmak amacıyla yayınlar yapmıştır. Servet-i Fûnun yazarları, edebiyat ve düşünceyi birlikte yürüterek “sanat için sanat” anlayışını benimsemişlerdir. Hüseyin Cahit (1874–1957), Mehmet Rauf (1874–1932), Cenap Şahabettin (1870–1934), Ahmet Muhsin Ertan (1876–1910) Servet-i Fûnun yazarlarıdır.<sup>65</sup>

Ulum-i İktisadiye ve çtimaiye dergisinin kuruluş amacı ise Auguste Comte ve Le Play’ın fikir ve eserlerini tanıtmaktır. Ancak asıl amaç pozitvizmin Türkiye’ye girişini sağlamaktır.<sup>66</sup>

Pozitvizmi Türkiye’de yaymaya çalışan cemiyet ve yayınlanan dergilerin üzerinde kısaca durduktan sonra şimdi de pozitvizmi benimseyen ve yaymaya çalışan düşünürlerimiz hakkında bilgi verelim:

Pozitvizmi Türkiye’de tanıtılmasında ismi geçen düşünürlerimizden biri Ahmet Rıza Bey (1858–1930)dir. Ahmet Rıza, felsefi yönden pozitivist, siyasi yönden ise Jön Türkçüdür. Paris’te eğitim gördüğü yıllarda bir yandan Sorbonne Üniversitesi’nde doçentlik dersleri alırken bir yandan da Comte’un en yakın takipçisi sayılan Pierre Laffitte (1823–1903)’in verdiği pozitvizm derslerini almış ve bilgisini genişletmiştir.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Korlaelçi, a.g.e, s. 215

<sup>63</sup> Akın, Sina, **Jön Türkler ve ttihat ve Terakki**, İstanbul 1987, s. 32

<sup>64</sup> Tokdemir, Nezet, Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe, İstanbul 1996, s. 63

<sup>65</sup> Çubukçu, İsmail, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1986, s. 56

<sup>66</sup> Korlaelçi, a.g.e, s. 217

<sup>67</sup> Demir, Remzi, **Philophia Ottomanica-Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi**, C. III, Ankara 2007, s. 195

A.Comte'un pozitivist sosyolojisi Ahmet Rıza'ya ttihat ve Terakki'nin ilk yorumlarını ilham etti ve Türkiye'de laik radikalizmin daha sonraki geli mesini büyük ölçüde etkiledi.<sup>68</sup>

Ahmet Rıza 1895'de Me veret'i yayımlamaya ba lar. "Me veret", Kur'an'dan daha önce çıkarılan danı malı devlet idaresi lehindeki kanıtların bir yankısıdır. Bernard Lewis "Me veret"in kullandı ı - ntizam ve Terakki- sloganının aynı zamanda pozitivistlerin sloganı oldu unu ifade eder. Yine B.Lewis'e göre bu pozitivist etkiyle o zaman stanbul'daki grup, ismini ttihad-i Osmanî'den ttihat ve Terakki olarak de i tirmi tir.<sup>69</sup>

Me rutiyet dönemi pozitivistlerinden biri de Rıza Tevfik (1868-1949)'tir. Rıza Tevfik, ngiliz pozitivistlerin etkisi altındadır. Ve H. Spencer (1820 -1903)'i üstat olarak kabul eder. R. Tevfik, aynı zamanda ülkemizde felsefeyi e itim kurumlarında ders haline getiren ki idir. Ondan önce orta ö retimde felsefe dersi yoktu. Sadece 1914 -1917 yılları arasında lise son sınıfta "Hikmet-i Bedayi" alt sınıflarda ise "Malumat-ı Ahlakiye" dersi okutuluyordu.<sup>70</sup> R.Tevfik, eserlerinde Eflatun'dan ba layarak kendi zamanına kadar birçok batı dü ünürü ve edebiyatçısı ile do u mütefekkir ve airlerinden aynı zamanda bunların felsefe ve edebiyat akımlarından bahsetmi tir.<sup>71</sup>

Pozitivizmin Türkiye'de tanıtılması için çabalayan di er bir dü ünürümüz ise "Ahmet uayb (1876-1910)'dır. Ahmet uayb'ın yazılarının büyük bir kısmı Rıza Tevfik ve Mehmet Cavid'le kurdu u "Ulum-u ktisadiye ve çtimaiye Mecmuasında" yayınlanır. Ahmet uayb'ın "*Hayat ve Kitaplar*" adlı eseri pozitivizm hakkında yazılan ilk kitap olarak kabul edilir.<sup>72</sup> Ahmet uayb'a göre Auguste Comte, insan dü ününcesine yönelik çok büyük hizmetlerde bulunmu tur. Yine dü ünürümüze göre, hiç kimse fen ile felsefenin sınırlarını A.Comte'dan daha iyi belirlememi tir. Ve A.Comte, Descartes'dan sonra Fransa'nın en büyük dü ünürüdür.<sup>73</sup>

Me rutiyet döneminde ekol haline gelen Ziya Gökalp (1876–1924) de pozitivistin savunucularındandır. Ziya Gökalp, kurtulu u ancak Türk toplumunun

---

<sup>68</sup> Bernard, Lewis, **a.g.e.**, s. 230

<sup>69</sup> Lewis, **a.g.e.**, s. 196

<sup>70</sup> Çetinkaya, **a.g.e.**, s. 22

<sup>71</sup> Korlaelçi, **a.g.e.**, s. 305

<sup>72</sup> Korlaelçi, **a.g.e.**, s. 305

<sup>73</sup> Korlaelçi, **a.g.e.** s. 308

sosyal yapısının somut bir şekilde ortaya konarak sanalca inandırılmıyordu. Onun felsefesi, ferdi cemiyet içerisinde eritiyordu. Z.Gökalp bu konuda, kendisinden önceki devirde ilim adamı ve mütefekkirlerimizde hâkim olan ferdiyetçiliği ortadan kaldırmaya çalıştı ve bunun içinde dogmatik cemiyetçiliğe yöneldi.<sup>74</sup>

Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin ilk temel teorik formülendirmesini sosyolojiden özellikle de E.Durkheim (1858–1917) sosyolojisinde bulmuştur.

Ziya Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak toplumda iki gerçek olduğunu ifade etmiştir. Bu gerçekleri ise akılcı ve bilimsel yöntemle anlatmaya çalışmıştır. Bu gerçeklerden birisi kültürel değerlerdir. Ziya Gökalp'a göre kültür, bir ulusun malıdır. Dil, ahlak, töre, güzel sanatlar, halk oyunları, atasözleri gibi değerler kültürü oluşturur.<sup>75</sup> Ziya Gökalp, Türkler arasında şimdiye kadar az sayıda filozof çıkmasını Türklerin felsefeye karşı kabiliyetsiz olmasına bağlar. O'na göre bunun nedeni "Türklerin henüz müsbet ilimlerle huzur ve istirahatçe muameleyi mümkün kılacak bir seviyeye yükselmemeleriyle izah olunursa daha doğrudur. Türklerin felsefeye geri kalmaları yalnız yüksek felsefe noktasından doğar."<sup>76</sup>

Materyalist pozitivistlerinden biri de Hüseyin Cahit'tir. Hüseyin Cahit, A.Comte'dan ziyade bir başka pozitivist olan Taine'i üstat olarak kabul eder. Ayrıca onun Emile Zola (1840–1902)'ya olan hayranlığı bilinir. H. Cahit, pozitivist edebiyat yoluyla Türkiye'de yayılmasına çalışmıştır.<sup>76</sup>

## **b. Materyalizm**

Türkiye'de maddecilik veya özdeşlik olarak adlandırılan materyalizm, Yunan atomculuğundan bugüne kadar ileri sürülen âlemi izah edicilerinden biridir. Materyalizm, âlemi tek bir varlıkla açıklar. O varlıkta maddedir. Maddeden bağımsız fizikötesi bir alanın bulunmadığını ifade eder.<sup>77</sup>

Materyalizm, her şeyi, her türlü olayları maddeye indirgeyerek, olayları maddenin bir açılımı yayılımı ve tezahürü olarak görür. Yani materyalizm ontolojide maddeyi deşizmez, aktif ve dinamik bir ilke ve cevher olarak kabul eden; ruh ve fikir

---

<sup>74</sup> Çetinkaya, a.g.e., s. 23

<sup>75</sup> Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, Ankara 1990, s. 96

<sup>76</sup> Korlaelçi, a.g.e., s. 325

<sup>77</sup> Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, s. 46

gibi manevi cevherlerin bu maddenin bir tezahürü oldu unu iddia eden veya bunları inkâr eden görü tür.<sup>78</sup>

Materyalistlere göre, ruhun kendisi maddenin en üstün ürününden ba ka bir ey de ildir. İlk gerçek varlık madde oldu una göre ruh da maddeye ba ımlı olup sonradan gelen ikinci gerçektir.<sup>79</sup>

Batı dı nda Antik Çin ve Hint kaynaklarında da görülen materyaliz m, Leukippos (M.Ö.450–420), Demokritos (M.Ö. 20–360), Epikuros (M.Ö 341–270) ve Lucretius (M.Ö.94–55) gibi Antik Ça Yunan filozofları tarafından sistemle tirilmi tir.<sup>80</sup>

Konumuz gere i materyalizmin çe itlerinden olan klasik materyalizm ve diyalektik materyalizm üzerinde duralım.

### *1-Klasik Materyalizm*

Eski Yunan atomculu una dayanan klasik materyalizme göre cisimler birbirlerinden ayrıdır. Birbirleri üzerine kar ılıklı etki de bulunan çok küçük parçalar olan atomlardan olu urlar. Atom maddeyi meydana getiren ve serbest bir halde kalabilen en küçük maddedir. Klasik materyalizme göre atomların sayısı sonsuzdur. Atomların ba langıcı ve sonu yoktur, de i mezler yalnızca hareket edip yer de i tirirler.<sup>81</sup>

Klasik materyalizme göre var olan veya gerçek olan tek ey maddedir. Evrenin temel kurucu unsuru maddedir.<sup>82</sup> Klasik materyalizmde maddeyle birlikte kuvvet de ezeli ve ebedidir. Ezeli ve edebi oldukları için yaratıl mamı lardır. Bundan dolayı asla yok olmayacaklardır. Ayrıca mutlak bo luk olmadı ı için mekân da ezelidir. Klasik materyalizmde ruh, madde cinsindedir. Yani ruh, maddeden ayrı de ildir. Bu yüzden ruhun geli mesi bedenini geli mesine ba lıdır.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlü ü** , s. 273

<sup>79</sup> Engels, Friedrich, **Ludwing Feurbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu** , çev. Sevim Belli, Ankara 1979 , s. 24

<sup>80</sup> Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görü ün Mücadelesi** ,s.45-46; Topalo lu,a.g.m., s. 113

<sup>81</sup> Akgün Mehmet, **Materyalizmin Türkiye’ye Giri i ve İlk Etkileri** , Ankara 1988, s. 16; Ülken, **Genel Felsefe Dersleri**, Ankara 1972, s. 107

<sup>82</sup> Akgün, **a.g.e.**, s. 21

<sup>83</sup> Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H.Vehbi Eralp, stanbul 1938, s. 262

Klasik materyalizme göre deney ve gözlemlerle elde edilen bilgi gerçek bilgidir. Deney ve gözlemlerle elde edilenin dışında gerçek bilgi yoktur. Klasik materyalizmin temsilcilerinden olan Thomas Hobbes'e göre maddeden ibaret olduğu için bütün varlıklar sayılabilir. Her şey sayılabildiğine göre bütün ilimlerin temelinde aritmetik vardır. Ayrıca Hobbes'e göre her şey duyumdan gelir ve insanlar duyumlarını birbirine karşı kıyaslayarak düşünürler. Ve bu düşünmenin sonucunda da fikirler oluşur.<sup>84</sup>

Klasik materyalizm, ahlaki eylemlere zevklerinin, maddi çıkarların hâkim olduğunu kabul eder. Klasik materyalizm, ahlak alanında sadece faydalı olanı ve insana zevk veren şeyleri elde etmeyi amaç edinen, maddi değer dışında bağımsız bir değerler alanının bulunmadığını kabul eder. Ayrıca klasik materyalizme göre ahlakta insanın gayesi, zevke ulaşmak, elemenden kaçmaktır. Ahlakın kaynağı da din değil adettir.<sup>85</sup>

Klasik materyalizmde din, batıl inançlardan ibarettir. Ayrıca din, sürekli korku aracı olarak kullanılmıştır. Oysa ölümden korkmaya gerek yoktur. Çünkü insan ya şimdi müddetçe ölüm mevcut değildir, öldüğü zamanda kendisi mevcut olmayacaktır ve öldüğünün farkına varamayacaktır.<sup>86</sup> Ancak bunu da ifade etmeden geçmemek gerekir. Materyalist filozoflar her ne kadar tanrıyı kabul etmeyenlerle sıkı ilişkiler içerisinde yer alıp dine karşı tavır alsalar da zorunlu olarak hepsi de tanrıtanımazdırlardır. Örneğin Ernest Haeckel'e (1834–1919) göre Tanrı vardır ve Tanrı maddi evrenin dışında değil içindedir. Tanrı maddeden ayrı bir varlık olmayıp maddede bulunur.<sup>87</sup>

## *2-Diyalektik Materyalizm*

Evrenin yeniden organizasyonunu mümkün gören, bunu canlı bir organizasyondan çok zihinde evrimle en fikirler sistemine benzeten, bu evrimle meydana gelen tez, antitez ve sentez aşamalarıyla açıklayan maddeci görüştür. Diyalektik materyalizmi, K.Marks ve Engels birlikte geliştirdiler ve bu felsefi sistem daha sonra birçok düşünür tarafından savunulmuştur.<sup>88</sup>

Diyalektik terim; objelerin birbirleriyle karşılıklı dinamik bağımlılıklarını, değişimin evrenselliğini ve radikal karakterini ifade eder. Herhangi bir türden

---

<sup>84</sup> Korlaelçi, a.g.e., s. 50

<sup>85</sup> Akgün, a.g.e., s. 27

<sup>86</sup> Akgün, a.g.e., s. 29–30

<sup>87</sup> Akgün, a.g.e., s. 46

<sup>88</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 271



gerçekli i olan her ey kendi kendine bir dönü üm süreci içindedir. Çünkü her eyin muhtevası birbirine zıt unsurlardan veya güçlerden oluşur. Her eyi birbirine ba layan iç hareket, onları ba ka eylere dönü türür.<sup>89</sup>

K.Marks, maddeyi esas alarak dü ünçe dâhil her eyin maddeden kaynaklandığını savunmu tur. Tabiatla olan biten her eyin bilinip açıklanabileceğini savunan Marks, diyalektik materyalizmin sonuçlarını insanlık tarihine ta ıyarak sürekli de i en ve bazı a amalardan geçen toplumsal yapının insan bilincini belirlediğini ileri sürer. Felsefe, sanat, ahlak, din, hukuk sistemlerinin üretim süreci ve üretim gücüne ba lı etmenler tarafından belirlendiğini savunur. Marks, dini inançları ve kurumları ele tirir. Din, ona göre hayal mahsulüdür. Ve insanları pasifize eden bir sistemdir.<sup>90</sup>

Diyalektik materyalizme ayrıca tarihi materyalizm de denir. Diyalektik materyalizmin tarihi anlayışına göre tarihi yapan ne tanrıdır ne de dü ünçe, tarihi yapan ekonomik eylemlerdir. İnsanlar, ekonomik eylemlerle ya ayabilecek duruma gelir ve bu sayede tarih oluşur.<sup>91</sup>

Diyalektik materyalizmin kendine özgü yasaları vardır. Ve bu yasalar varlığın her düzeyi için geçerlidir. Bu yasalardan birincisi de i me, ilerlemedir. Asla dura nlık yoktur, her ey süreç içerisinde incelenebilir. İkinci kar ılıklı etki kanunudur. Her ey her eyi etkiler. Birincideki geçiş, de i me ve ilerleme kar ılıklı etki ile mümkündür. Üçüncüsü gelişme kanunudur. De i me ve ilerlemeyi sa layan kar ılıklı etki tezatlarla mümkündür. Sıcak-so uk, aydınlık-karanlık gibi maddi ve sosyal bütün zıtlıklar gibi maddenin kendi özelli i olan iç tezatlar, kar ılıklı etkiyi meydana getirirler. Bir ey hem kendini hem de kendi zıddını ifade eder. Canlı bir varlığın içinde hem hayat hem de ölüm vardır. Dördüncüsü ise niceli in niteli e dönü me yasasıdır. Bu kanuna göre varlığın gidi i bazen hamleler yapacaktır. Yani niceli in niteli e dönü mesi gerçeğe ecektir. Suyun ısınıp buharlaşması, suyun so uyup buz olması gibi. Toplumsal hayatta kar ılı ı ise reform ve devrimlerdir.<sup>92</sup>

Materyalizm üzerinde kısaca durduktan sonra imdi de Türkiye'ye girmesinde etkili olan yayın kuruluşlarını ve dü ünürlerimizi inceleyelim:

---

<sup>89</sup> Akgün, **a.g.e.**, s. 18

<sup>90</sup> Karl, Marks ve Friedrich Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara 1976, s. 37–38

<sup>91</sup> Engels, Friedrich, **Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar**, Çev. Öner Ünal, Ankara 1993, s.15

<sup>92</sup> Sezen, Yünni, **Tarihi Maddecili in Tahlil ve Tenkidi**, İstanbul 1981, s.21–22

Materyalist dü üncenin Türkiye’de sistematik bir surette yayılma ve geli me kaydetmesinde etkili olan yayınlardan birisi çtihad dergisidir. Bu dergide hem materyalist dü üncenin dü ünürlerin in isimleri verilmi hem de fikirleri ele alınmı tır. Ayrıca materyalist fikirleri ile tanınan çok sayıdaki dü ünürün yazıları da bu dergide yayınlanmı tır.<sup>93</sup>

*Teceddüd-i İm-i ve Felsefi Kütüphanesi*, ilmi, felsefi ve fenni eserleri ne retmek amacıyla kuruldu. Bu kütüphane Baha Tevfik’in gayretleriyle kurulmu tur. Bu kütüphane sayesinde on bir adet telif ve tercüme olan kitap ne redilmi tır.

*Teceddüd-i İm-i ve Felsefi Kütüphanesi*, harp nedeniyle yayınına ara verilen yirminci asırda *Zekâ Mecmuası*’nın yerine 1913 yılında *Felsefe Mecmuasını* ne retmeye ba lamı tır. Bu dergide Baha Tevfik, Suphi Erdem, Ahmet Nebil, Naci Fikret, Mithat Cemal gibi dü ünürlerimizin makaleleri yayınlanmı tır. Mater yalizm bu dergi vasıtasıyla da Türkiye’de yayılmı ve taraftar bulmu tur.<sup>94</sup>

Materyalist dü üncelerin yayılmasında etkili olan dü ünürlerimize baktı ımızda ise en önemlilerinden biri Be ir Fuad (1852-1887)’dır. Be ir Fuad, Osmanlı materyalizmin kurucusu konumundadır.<sup>95</sup> Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Abdullah Cevdet gibi dü ünürler Be ir Fuad’ın takipçileri olarak materyalist ideolojileri benimsemi lerdir.<sup>96</sup>

Be ir Fuad, Diderot (1713–1784), D’Alembert (1717–1778), D’Holbach (1723–1789) ve Büchner’in dü üncelerinden etkilenmi tir. Ö rendi i yabancı diller sayesinde pozitivist ve materyalist felsefenin unsurlarını özümsemi , Be er (1886), *ntikat* (Muallim Naci ile birlikte,1887), *Voltaire* (1887),*Victor Hugo* (1885) gibi eserler ve çe itli makalelerle dü üncelerini açıklamı tır.

Lounis Büchner’in madde ve kuvvet eserini tercüme ederek materyalizmin yayılmasına çalı mı tır. Be ir Fuad, *Be er* adlı eserinde fizik ve kimya ilimlerindeki mekanizmanın aynısının insan ya amında da bulundu unu ifade etmi , meta fiziksel

---

<sup>93</sup> Akgün, **a.g.e.**, s. 142–143

<sup>94</sup> Akgün, **a.g.e.**, s. 149

<sup>95</sup> Topalo lu, **a.g.m.**, s. 116

<sup>96</sup> Akgün, **a.g.e.**, s. 212

nedenlerden ziyade, maddeye ait kanunların insan ya amında geçerli oldu unu göstermeye çalı mı tır.<sup>97</sup>

Be ir Fuad metafizi i inkâr etmi , sadece deneyle bilinen in gerçekli ine inanarak, dini inançlara olumsuz bakmı tır.<sup>98</sup> Be ir Fuad, ruhun bekasına inanmayarak bedenini dı nda bir ruh cevherinin varlı nı reddetmi tir.<sup>99</sup>

Türkiye’de materyalist felsefeyi yaymaya çalı anların önde gelenlerinden biri de Baha Tevfik’tir. Be ir Fuad’ın takipçisi olan Baha Tevfik, biyolojik ve evrimci materyalizmin temsilci ilini yapmı tır. O, ateizmi açıkça benimsemi ve bunu ifade etme cesaretini göstermi tir. Ernet Haeckel’in *Kâinatın Muammaları* ve Büechner’in *Madde ve Kuvvet* eserini yayınlamı tır. Bunların yanı sıra Nietzsche hakkında da bir eser kaleme almı tır.<sup>100</sup>

Baha Tevfik’in çıkardı ı *Felsefe Dergisi*, felsefe adıyla çıkan ilk yayın organıdır.<sup>101</sup> Felsefeye “gelece in bilimi” gözüyle bakan Bah a Tevfik’e göre her ulusun bir felsefesi ahlakı ve töresi vardır. Ancak bunlar düzeltilmeli, olgunla tırılmalı ve ça da la tırılmalıdır.<sup>102</sup>

Baha Tevfik teorik ahlakı reddetmi , de i mez iyi ve kötü kavramlarının bulunmadı nı savunmu , ahlakın esaslarının kutsal kitaplar yerine insanların kendisinde bulundu unu ifade etmi tir. Aristoteles’in öncülü ünü yaptı ı rasyonalist ahlakla, Gazali’den gelen tasavvufi ahlakı yetersiz görerek tanrısız bir pan-natürizmi içeren Vahdet-i Mevcut anlayı nı savunmu tur.<sup>103</sup>

Materyalizmi savunan ve yaymaya çalı an dü ünürlerimiz arasında en çok, dikkati çekenlerden birisi de hiç üphesiz Abdullah Cevdet’tir. O, çtihat dergisini 1903’de Kahire’de çıkarmaya ba ladı . Sonra sviçre ve Viyana’ya giderek aynı derginin yayınlanmasına devam etti. Çalı malarını 1910’dan ölümüne (1932) kadar stanbul’da

---

<sup>97</sup> Topalo lu, **a.g.m.**, s.116

<sup>98</sup> Be ir Fuad, **Voltaire**, stanbul 2003, s. 9–12

<sup>99</sup> Okay, Orhan, **Be ir Fuad. İlk Türk Pozitivist ve Naturalist**, stanbul 1969, s. 192

<sup>100</sup> Topalo lu, **a.g.m.**, s. 118

<sup>101</sup> Çubukçu, **Türk Dü ünçe Tarihinde Felsefe Hareketleri**, s. 60

<sup>102</sup> Çubukçu, **a.g.e.**, s. 61

<sup>103</sup> Ülken, **Türkiye’de Ça da Dü ünçe Tarihi**, s. 240

sürdü. Latin alfabesinin kabulü, kanunların laikle mesi, batı kıyafetlerinin alınması hatta batı medeniyetine kökten giriş fikirlerini savundu.<sup>104</sup>

Abdullah Cevdet, diğer materyalistler gibi Büchener'in *Madde ve Kuvvet* eserinin çevirisiyle meşgul olmuştur. Dinin Osmanlı toplumuyla bütünleşen toplumlarının geri kalmasında önemli bir rol oynadığı görüşünü savunan Abdullah Cevdet, buna karşılık biyolojik materyalizmin toplumun ilerlemesinde önemli bir katkı sağlayacağı görüşünü dile getirmiştir. Hatta İslam'ın toplum tarafından reddedilmesinin zorluğunu bilen Abdullah Cevdet, zaman zaman dinden yararlanma yoluna giderek İslam'ın biyolojik materyalizm olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca İslamiyeti sadece ahlak ekseninde de yorumlayarak ahlaki olan insanları mesela Japonları herkesten daha müslüman saymıştır.<sup>105</sup>

Balığçıda materyalizme meyilli olan düşünürlerimizden Ahmet Mithat'ın da bu dönemin felsefi düşüncesinin ekillenmesindeki katkısı göz ardı edilemez. Ülken'e göre, Ahmet Mithat'ın zamanına kadar Tanzimat düşünürlerinin fikir problemleri siyasiyken Ahmet Mithat ile birlikte batının felsefi problemleri üzerinde düşünülme başlanmıştır. Ahmet Mithat bilimsel gelişmelerden hatta din karşıtı akımlardan haberdar olmuştur.<sup>106</sup>

Ahmet Mithat, gençlik yıllarında materyalistken, hayatının olgunluk döneminde İslam ahlakına ve düşüncesine karşı başlı güçlenmiştir ve bu dönemden sonra materyalizmi ve materyalist düşünürleri ele almıştır.<sup>107</sup>

Materyalizm denilince akla gelen düşünürlerden birisi de Tevfik Fikret (1867-1915)'tir. *Tarih-i Kâdim* iiriyle ateistliğini ilan etmekle kalmamış aynı zaman da din karşıtı bir kişilik sergilemiştir. *Tarih-i Kâdim* iirine yapılan eleştiriler üzerine *Tarih-i Kâdim'e Zeyl* iirini yayımlayarak materyalist düşüncesinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur. İirlerinde geleneksel dini inançları ele tiren ve artık dinin geçmişi te kaldığını ifade eden Tevfik Fikret, varlığı, akılcılığı ve batıcı aydınlanmayı ön plana çıkaran düşünceleri sürmüştür.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Hanio lu, ökrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul 1981, s.374

<sup>105</sup> Hanio lu, **a.g.e.**, s.135-138

<sup>106</sup> Ülken, **Türkiye'de Ça da Düşünce Tarihi**, s. 119

<sup>107</sup> Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, s. 234

<sup>108</sup> Topalo lu, **a.g.m.**, s. 120

Tevfik Fikret'te ahlak sorunu ana sorundur; fakat onun ahlak anlayışı, dini ahlak değil, hümanist bir ahlaktır. Bu da geleneklerden kurtulmak, akları tam özgürlük vermek ve ferdi insanlığın üyesi yapmak ile olur.<sup>109</sup>

Sonuç itibarıyla 19. Yüzyıl materyalist düşünce akımı birçok düşünürümüzü etkilemiştir. Ayrıca yine materyalist düşünceyi benimseyenlere karşı iddettikleri tepkiler de ortaya çıkmıştır. Hatta materyalist akıma karşı anti-materyalist felsefe oluşmuştur. İmdi de kısaca anti-materyalist felsefe üzerinde duralım.

### **c- Anti-Materyalizm (Spiritüalizm)**

Felsefi terminolojide spiritüalizm kavramı, maddeyi tek gerçek olarak kabul eden ve hatta insanın ruhi hayatının bile maddeden kaynaklandığını savunan materyalizmin karşıtı olarak, ruhun asıl maddenin ise tali olduğunu ifade etmek için kullanılır.<sup>110</sup>

Spiritüalizm, bedenden ayrı bir cevher, bir mahiyet bulunduğunu kabul eder. Bu akıma göre ruhi olaylar, atıl ve iradesiz olan bedenle izah edilemez. Biri “beden” diğeri “ruh” olmak üzere insanda iki asıl kabul eden spiritüalizm, fizyolojik olayları bedenle açıklarken nefsi olayları da ruh prensibiyle açıklar.<sup>111</sup>

Spiritüalizmin düalist- spiritüalizm ve monist- spiritüalizm olmak üzere iki farklı eklinde bahsedilir. Descartes'in de savunduğu düalist- spiritüalizm, birbirine irsal mümkün olmayan ve birbirinden farklı iki cevher, iki asıl olan ruh ve maddeyi kabul eden görüdür. Monist- spiritüalizm ise varlığın illetinin ruh olduğunu, ruhun hakiki varlık olup maddenin ise nihai noktada ruha irca edilebileceğini savunan görüdür. Monist- spiritüalizmi de Leibniz'de görmek mümkündür.<sup>112</sup>

İlk olarak ruhçu anlayışı Eflatun, felsefi olarak temellendirdi. Çünkü Yunan maddeciliğinin karşısına çıkan ilk filozof Eflatun'dur. Eflatun'dan önce Pisagor, Sokrat ve kendinden sonra Aristo gibi birçok Yunan filozofu ruhun varlığını kabul etmekle birlikte Yunan atomculuğunu yıkan ve ruha diğer filozoflara göre daha açık, bir şekilde

<sup>109</sup> Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlık**, Ankara 1973, s. 339

<sup>110</sup> Toklu, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe**, s. 18

<sup>111</sup> Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, s. 132

<sup>112</sup> Bolay, **a.g.e.**, s.131, Toklu, **a.g.e.**, s. 17

anlam veren Eflatun'dur.<sup>113</sup> Eflatun'a göre âlem ceset ve ruhtan mürekkep canlı bir bütündür. Âlemin ruhu, do rudan do ruya Tanrı tarafından tasviye edilmiştir. İnsan ruhu da âlemin ruhundan bir parçadır ve onun vasıflarını taşır.<sup>114</sup>

Orta ça 'a hâkim olan tuhan anlayışı ise İslam dininin getirdiği oldu u anlayıştır. Yalnız İslam âlemindeki filozofların ve düşünürlerin ruhan anlayışı Kur'an -ı Kerim'in "De ki Ruh, Rabbinin emridir." ayetine dayanırken; Hristiyan âlemin anlayışı ise Aristo'ya dayanır.<sup>115</sup>

Rönesans döneminden sonra modern spiritüalizm ise 18. yüzyıldaki materyalist felsefe ve 19. yüzyıldaki aydınlanmacı felsefelere bir tepki olarak doğmuştur. Aydınlanmacı felsefe materyalist felsefe sonucu insanlarda manevi bir boşluk oluşmuştur ve hayatın büyümesi bozulmuştur. İşte bu boşluğu dolduracak tek şey, akıl ile inancı bilim çerçevesinde telif edebilen spiritüalizmdir.<sup>116</sup>

Modern spiritüalizmin önemli temsilcilerinden biri R.Descartes (1596-1650)'tir. Descartes'e göre her şeyin özü maddeden ayrı ve bağımsız bir cevher olan ruhtur. Madde ise sümsüz olup e yanın özü m olan, yer kaplayan ve ebatları bulunan cevherdir.<sup>117</sup> Varlığı ispat edilebilen üç realite vardır. Tanrı, ruhan ve cisimler âlemi. Tanrı her şeyin kendisine tabi olduğu ve kendisinin hiçbir şeye tabi olmadığı cevherdir. Ruhan ise düşünün cevherdir. Madde ise yer kaplayan cevherdir. Cevher, var olmak için bağımsızlığı ihtiyacı olmayan anlamına geldiği için gerçek anlamda sadece Tanrı cevherdir.<sup>118</sup>

Descartes'ten sonra önemli spiritüalizmin temsilcilerinden biri de Leibniz (1646-1716)'dir. Leibniz'e göre her varlığın nihai esası, zâti, lâtif, ruhani, cansız ve kuvvetli olan bir monadtır. Kâinatın en küçük parçası ve e yanın unsurları olan monadlar bölünmezler. Basit, sonlu ve sayısızdırlar. Monadları, monadların monadı olan Tanrı yaratmıştır. Tanrı âlemden ayrı ve müteaddedir.<sup>119</sup>

Bilim insanlara sadece ispat edilebilen şeyleri kabul etmesi gerektiğini özetince metafiziki olan ve imana dayanan her türlü bilginin reddini beraberinde getirdi. İnsan

---

<sup>113</sup> Bolay, a.g.e., s.132

<sup>114</sup> Bolay, a.g.e., s.132

<sup>115</sup> Geni bilgi için bkz., Bolay, a.g.e., s. 132, 200-217

<sup>116</sup> Tokun, a.g.e., s.21

<sup>117</sup> Shaffer, Jerome, **Zihin Felsefesi**, Çev. Turan Koç, İstanbul 1991, s. 62

<sup>118</sup> Tokun, a.g.e., s.29

<sup>119</sup> Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1938, s. 222

bundan böyle ne Tanrı'ya ne ruha ne de ahirete inanacaktı. Çünkü bunlar ispata açık eyler de ildi. te böylesi bir ortamda spiritüalizm pek çok ki iyi cezp etmi tir. Çünkü spiritüalizm, pozitivizmin pesimist dünyasından insanı kurtaracaını, ölümün son olmadıını öldükten sonra da insanın bir manada ya ayacaını iddia ediyor ve hususta bir takım deliller göstereceini savunuyordur.<sup>120</sup>

Acaba spiritüalizm bir kurgu mu yoksa gerçek mi? “ e er spiritüalizm bir kurguysa bütün dünya aslında kocaman bir mezarlıktı. Bu mezarlıkta insanların bedenleriyle birlikte ümitleri, idealleri gömülüdür. Dünya uzun süren bir trajedi sahnesidir. Bu sahnede en iyi aktörler sefalet, acı, zulüm adaletsizliktir. E er durum buysa insan uurunun tedrici tekâmülü ne i e yarıyor? Bilinmes i gereken asıl gerçek yalnızca yok olmaks a uur ne i e yarıyor? En kutsal ümitlerin mezar kenarında patlayan renkli balonlar oldu u bir dünya ne mükemmel bir dünya!”

E er spiritüalizm gerçekse hayat cenaze merasimi olmaktan çıkar. Açıkça belirlenmi bir gayeye do ru giden önemli bir yolculuk haline gelir. Spiritüalizmin bir kurgu olmayıp gerçek oldu una inananlar, üphe duymadan Tanrı'nın varlıına inanırlar. Tanrı var oldu u müddetçe dünyada her ey iyi gidecektir.

Spiritüalistlerin Tanrı inançlarından ba ka hayatı etkileyerek önemli inançlarından biri de “ ölümün bir son olmadı ıdır.” Bu inanç insanın mutluluunu önemli ölçüde etkiler.

Spiritüalizmin gerçek de il de kurgu oldu unu dü ünelim. E er spiritüalizm kurgusuysa büyük dinler de kurgudur. Dinler kurgu olunca insanın ahlaki evrimi de kurgudur. nsanın gidece i öte dünya da yoktur, yeniden dirilme de... O zaman dünya kontrol edilemez ve sonu gelmez güçlerin kar ıla tı ı bir sava alanına döner. Ölümden sonra hayat yoksa tanrı ve din de yoksa o halde s adece yiyelim, içelim. Çünkü yarın ölece iz ve yok olaca ız. E er spiritüalizm gerçekse insan ba ıbo bir dünyada ba ıbo olarak ya amaktan kurtulacak ve edebi hayatın varisi olacaktır.<sup>121</sup>

Spiritüalizmin ülkemizdeki temsilcileri olarak; ehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, smail Fenni Ertu rul, Ferit Kam, Mehmet Ali Aynî, smil Hakkı zmirli, Hamdi

---

<sup>120</sup> Toku.a.g.e., s.22

<sup>121</sup> Toku.a.g.e.,s.26

Yazır, eyh Musa Kâzım, M. emseddin Günaltay'ı sayabiliriz.<sup>122</sup> Bu dü ünürlerden Ahmet Hilmi tartı malarında salt felsefidir. Di erleri ise hem felsefi hem de dinid ir.<sup>123</sup>

Spiritüalist grubun yayın organları olarak *Sırat-ı Müstakim, Beyanü'l Hak, Mahfel, Livâ-i slam, Mekâtip ve Medaris* gibi dergileri saymak mümkündür.<sup>124</sup>

Tıpkı Batı felsefesinde oldu u gibi ülkemizde de spiritüalizm, materyalizme kar ı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmı tır. Me rutiyet dönemi spiritüalistlerine göre dini duygular gittikçe zayıflamaktadır. Bunun nedeni ise dinin asıl kaynaklarından ö renilmemesidir. Din kar ıtları dinin aslında olmayan hurafeleri gerekçe göstererek dinin ilerlemeye engel oldu unu savunmu lardır. te spiritüalistler, bir taraftan dini, asıl kaynaklarına dönerek anlatmaya çalı rken di er taraftan da dinin bilime engel olmadı nı ve batının geli melerinden aydınları haberdar etmeye çalı mı lardır.<sup>125</sup>

Anti-materyalist felsefenin ülkemizdeki öncülerinden Ahmet Hilmi, batı felsefesinde ve tasavvufta derin bir bilgiye sahiptir. Önce *tihad-ı slam* gazetesinde daha sonra *Tasvir-i Efkar*'da dini, felsefi ve siyasi yazılar kaleme almı tır.<sup>126</sup>

Ahmet Hilmi, felsefeyi varlı nın ilmi olarak de erlendirir. Ahmet Hilmi, ortaya koymu oldu u tüm fikirlerindeki hareket noktası mutlak varlı nın tevhidi problemidir.<sup>127</sup> Ahmet Hilmi, mutlak varlı nın tevhidi konusunda hiçbir taviz vermeyerek, felsefi ekollerin özellikle de materyalizmin yetersizli ini ortaya koymaya çalı mı tır.

Ahmet Hilmi, Tanrı'nın varlı nı bir inanç ve tercih meselesi olarak görür ve Tanrı'nın varlı nı delillerle ispatlamaya çalı maz. Ayrıca Ahmet Hilmi'ye göre Tanrı'nın varlı ı ile ilgili ileri sürülen deliller Tanrı'yı ispatlamak için yeterli de ildir.<sup>128</sup>

---

<sup>122</sup> Toku, **a.g.e.**,s.14; Bolay,a.g.e, s.134

<sup>123</sup> Bolay,**a.g.e.**, s.134

<sup>124</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. 42-43

<sup>125</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. 42-43

<sup>126</sup> Uluda , Zekeriyya, **ehbenderzâde Filibel, Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm** , Ankara 1996, s. 90

<sup>127</sup> Uluda , **a.g.e.**, s.130

<sup>128</sup> Toku, **a.g.e.**, s.96



Ahmet Hilmi gibi anti-materyalist dü ünürlerimizden biri de smail Fenni (1855 - 1946)'dir. smail Fenni vahdet-i vücud fikrini canlandırdı ı için Ülken onu “Vahdet-i Vücutçu Modernist slam Filozofu”olarak de erlendirmi tir.<sup>129</sup>

smail Fenni, 1928'de *Maddiyyun Mezhebinin zmihlali* eseriyle materyalizm felsefesini, ilmi ve dini bir görü le ele tirmi tir.

smail Fenni'ye göre Tanrı'nın varlı ı zorunlu, Tanrı'nın dı ndaki varlıklar ise mümkün varlıklardır. Zorunlu varlık “bi r”dir. Ebedi, ezeli ve mutlaktır. Tanrının ilk önce var etti i ey ise “külli ruh”tur. Yaratılan bu külli ruhla da âlem ve âlemdeki her ey yaratılmı tır. smail Fenni'nin benimsemi oldu u bu görü ü, Leibniz'in “monadlar” fikriyle benzerlik oldu u görülür. Bu sebeple smail Fenni'nin anlayı ını Monist-spiritüalist olarak de erlendirmek mümkündür.<sup>130</sup>

Ö.Ferit Kam (1864–1944)'da anti-materyalist dü ünürlerimizden biridir. Süleymaniye Medresesi'ndeki Umumi Felsefe Dersleri ile felsefi alandaki inceleme ve ara tırmaları geni lemi tir. Bu dersler sayesinde Hint ve Çin'den ba layarak Batı ve Do u filozoflarını okumu ve bunlar hakkında ele tiriler sunmu tur.<sup>131</sup>

Ferit Kam da varlı ı sonlu ve sonsuz varlık olmak üzere iki ekilde ele almı tır. Sonlu varlık daima de i en, zaman ve mekânla sınırlı olan, var olmak için ba kasına muhtaç olan varlıktır. Sonsuz varlık ise, ezeli, ebedi, de i imden uzak ve bizatihi var olan varlıktır. Kam'a göre Tanrı'nın hakikati bilinemez, sadece varlı ın ın tezahürleri bilinebilir.

Aynı dü ünçeyi ruh konusunda da tekrarlar. Ona göre ruhun hakikati bilinemez sadece tezahürleri bilinebilir.<sup>132</sup>

Anti-materyalistlerin içinde yer alan di er bir dü ünürümüz ise Mehmet Ali Ayni (1868-1945)'dir. Mehmet Ali Ayni'nin iki farklı yönü vardır. Birincisi basında çıkan felsefi eserlere ve yazılara dair güçlü ele tirel yazıları ile tenkitçi yönüdür. Mesela, Rıza Tevfik'in *Kamus-u Felsefesi'ni ve Gül en-i Raz* yazısını; Bahur srail'in Abbe Barbe'den çevirdi i *Felsefe Tarihi*'ni; Baha Tevfik'in Foille'den çeviri *Felsefe*

<sup>129</sup> Ülken, *Türkiye'de Ça da Dü ünçe Tarihi*, s. 294

<sup>130</sup> Toku, *a.g.e.*, s.111–112

<sup>131</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Ferit Kam*, Ankara 1988,s.

<sup>132</sup> Toku, *a.g.e.* s.178

*Dersleri'*ni ele tirmi tir. kinci yönü ise tasavvufi yönüdür. Onun tasavvufi yönünde ise tam bir mistik ortam hâkimdir.<sup>133</sup>

Mehmet Ali Ayni'ye göre dü ün en bir varlık olan insanın, mü ahade etti i e yanın kim tarafından var edildi ini, var edilme sebebini sorgulaması gerekir. Ayni, tıpkı di er materyalistler gibi cevabı vahdet-i vücudçu bir anlayı la verir. Tanrı bilinmek istemi ve e yayı yaratmı tır. Yaratılma sebeplerinden biri de sevgidir.<sup>134</sup>

Görüldü ü gibi me rutiyet dönemi ilim ve fikir adamlarımız Batı felsefesini ve filozoflarını takip edip, Osmanlı toplumunu bu dü ün ce akımlarından haberdar etmi lerdir. Hatta sadece tanıtmakla kalmayıp, onları de erlendirip ele tirme tavrını dahi göstermi lerdir. Üzerinde durulması gereken di er bir hususta Osmanlı dü ünürleri sadece Batı felsefesiyle de il Do u ( slam) felsefesiyle de geni bir ekilde ilgilenmi lerdir. Bu da gösteriyor ki, dönemin dü ünürleri felsefeyi tek yönlü de il, Batı ve Do u felsefesi olmak üzere çift yönlü de erlendirme seviyesine sahip olmu lardır. Di er taraftan bu felsefi akımlar, sadece o dönemi etkilemekle kalmamı , Cumhuriyet dönemini hatta günümüzü de etkilemi ler.

---

<sup>133</sup> Ülken, **Türkiye'de Ça da Dü ün ce Tarihi**, s.301

<sup>134</sup> Toku, **a.g.e.** s, 201

## K NC BÖLÜM

### TEDK K- ECSÂM'IN TANITIMI, MAH YET VE ESERDE FATMA AL YE HANIM'IN BATI DÜ ÜNCES N TENK D

#### 1-ESER N TANITIMI

Fatma Aliye Hanım, felsefe ile ilgili *Teracim-i Ahvali Felasiye* ve *Tedkik-i Ecsâm* olmak üzere iki eser yazmış tır. Biz *Tedkik-i Ecsâm* adlı eserini incelemeye çalışacağız.

Fatma Aliye Hanım, *Tedkik-i Ecsâm* adlı eserini 4 Ocak–30 Mart 1900 (2 Ramazan 28 Zilkade 1317) tarihleri arasında yazmış tır. Eser, ebat olarak orta boy olup 104 sayfadan oluşmaktadır. Ayrıca eser, matbudur. 1900 yılında İstanbul'da Hanımlara Mahsus Gazete Matbaasında yayınlanmış tır.

Fatma Aliye Hanım, eserini altı bölüme ayırmış tır. Ancak bu bölümlerde konular başlıkları kullanmamış tır. Yazarımız, bu eserde cisim (madde) kavramı üzerinde yoğunlaşmış tır. Âlimlerin ve filozofların maddeye getirmiş oldukları tanımlar üzerinde durmuş, maddenin en küçük parçası olan atom kavramını ele almış tır. Atom kavramından sonra maddenin uygun bir yöntem ve güçle sonsuza kadar bölünebilme meselesi üzerinde durmuş tır. Fatma Aliye Hanım bu eserde batı felsefesinin materyalizm, sofizm, idealizm gibi bazı ekollerine de değinmiş tır.

#### 2-ESER N MAH YET VE ESERDE FATMA AL YE HANIM'IN BATI DÜ ÜNCES N TENK D

Fatma Aliye Hanım, eserinde batı düşüncesinin etkisi altında kalmış deyimlik kavramları ele alır ve bu kavramların ya tanıtımını yapar ya da tanıtımıyla birlikte tenkidini yapar. Bunu yaparken batı düşüncesinin kavramlarıyla hareket eder ve temsilcilerinin fikirlerine yer verir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fatma Aliye Hanım eserini başlıksız altı bölüme ayırmış tır.

Birinci bölümde ruh kavramını ele almış ve benlik kavramının ruh ile ilgisini gözler önüne sermeye çalışmış tır. İnsanın “ben” demekle ruhunu temsil ettiğine vurgu yapan yazarımız, hislerin ruhun ispatına yardımcı olan en önemli unsurlar olduğunu

belirtir.<sup>135</sup> Bu arada ruhu inkâr edenlerin delillerinin ne kadar alt seviyede basit deliller oldu unu da gözler önüne sermeye çalışır.

Ruh kavramından sonra Batı dü üncesinden aktarılan materyalizm akımını ele alan yazarımız, bu akımın etkisinde olan insanların her şeyin aslını madde olarak ele almalarını eleştirir. Fatma Aliye Hanım'a göre materyalistler, metafiziği ispatlayamadıkları için inkâr etmişler ancak bunun yanı sıra maddeyi de tam olarak ispatlayamamışlardır.<sup>136</sup> Daha sonra Fatma Aliye Hanım, cisim kavramına değinir. Önce cismin, ilim adamları tarafından yapılmış tanımlarını aktarır ve cismin çeşitlerinden bahseder.<sup>137</sup>

İkinci bölümde ise filozoflara göre cismin tanımını yapar.<sup>138</sup> Daha sonra atom meselesini incelemiştir. Atomun tanımını yaptıktan sonra iki tür atom anlayışının varlığından söz etmiştir. Birincisi Demokrit'in söz ettiği atom, ikincisi ise cüz'ün la yetecezze (parçalanmayan parça)'dir. Fatma Aliye Hanım, atom kavramının batıda ise "monad" olarak bilindiğini belirterek Monodoloji hakkında bilgi verir.<sup>139</sup>

Üçüncü bölümde ise taksim ile ayrılığa (sonsuz kadar bölünebilme) dü üncesini ele almıştır.<sup>140</sup>

Dördüncü ve beşinci bölümlerde ise materyalizm, idealizm ve sofizm gibi ekollere değinerek bu ekollere bazı eleştiriler sunmuştur.<sup>141</sup>

Altıncı bölüme ise sonuç bölümü diyebiliriz. Fatma Aliye Hanım, bu bölümde cismi kendi dü üncesine göre tekrar tanımını yapar.<sup>142</sup> Daha sonra ise insan aklının sınırlı olduğunu ifade ederek aklımızın ermediği yerde aciz olduğunu itiraf etmemiz gerekir. Çünkü insan, aciz olduğunu itiraf etmekten çekinirse, en bayağı ve cahil kimselerden bile daha gülünç hallere düşer. İnsan, aklının ermediği yerde Cenab-ı Hakk'a sığınmalıdır.<sup>143</sup>

---

<sup>135</sup> Fatma Aliye, *Tedkik-i Ecsâm*, İstanbul 1312, s. 2,3

<sup>136</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s. 5-9

<sup>137</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s. 10-14

<sup>138</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s.17

<sup>139</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s. 21-26

<sup>140</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s.29-34

<sup>141</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s 48-51

<sup>142</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s.83

<sup>143</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s.102

## 2.1. Ruh Kavramı

Yazarımız, ilk önce “ruh” kavramını ele alıyor. insanın “ben” dedi i vakit o benlikten yani ruhundan bahsetti ini ve “benim” yani ben varım dedi i vakit ru hunun tasarruf ve tedbir eyledi i cisminden bahsetmi oldu unu ifade ediyor. “Benim” dedi i zaman kendisinden haberdar olmasına ra men “ruh nedir, nerededir?” gibi sorular sormanın anlamsız oldu unu belirtir. Ruh ile ilgili kitaplar yazılmasının ya da kütüphanelerin dolmasının da anlamsız oldu unu söyler. Çünkü insanın avucunda bulunan bir eyi, kaybetti i dü üncesiyle o eyi araması ne kadar anlamsızsa ruhu da aramak bu kadar anlamsızdır.<sup>144</sup>

Fatma Aliye Hanım, ruh kavramını ele alırken, ruhu inkâr ettikleri için materyalistleri ele tirir. Fatma Aliye Hanım’a göre materyalistler “her ey maddededir” deyip maddenin ne oldu unu tam olarak tarif etmeden ruhu inkâr meselesine getirmi lerdir.<sup>145</sup>

## 2.2. Cisim Kavramı

Fatma Aliye Hanım, cismin fizik kitaplarında “his olunan ey” ekinde tanımlandı ndan bahseder. Daha sonra cismin; cism-i tabii ve cism-i talimi olmak üzere ikiye ayrıldı nı ifade eder. Cism-i tabii do al cisimlerdir. Cism-i talimi ise üçgen, kare, küp gibi matematik ve geometri ilminde bahsedilen cisimlerdir.

Fatma Aliye Hanım, cism-i tabiinin yani do al cisimlerin, gördü ümüz, dokunup hissetti imiz ey oldu unu ifade ettikten sonra âlimlerin cism-i tabiiyi nasıl tanımladıklarına de inir. Âlimler, do al cisimleri “ebad-ı selasiyeye kabil olan cevher” ekinde tarif etmi lerdir. Yani üç boyuta sahip olan cevherler do al cisimdir. Boyuttan maksat ise elle tutulur gözle görülür cisimle mi hallerdir. Üç boyuttan maksat ise bir dik açıda kesi en çizgilerdir. Yani bir cismin elle tutulur gözle görülür olan eni, boyu ve derinli idir.<sup>146</sup>

Daha sonra Fatma Aliye Hanım, küp ve küre ekinde olan cisimleri örnek vererek konuyu zenginle tirir. Bir küpte dik açılardan birle im noktalarında kesi en hatların çok kolay bilinece inden bahseder. Ancak küre gibi yuvarlak o lan cisimlerde

---

<sup>144</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s,3,4

<sup>145</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s.6,7

<sup>146</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s, 12

ise bunun biraz zor olacağını anlattıktan sonra bu gibi cisimlerin kendi içerisinde üç boyutlu ekiler olarak incelenmesi gerektiğini ifade eder.<sup>147</sup>

Yazarımız, cism-i tabiiiden sonra cism-i taliminin âlimler tarafından “cism-i tabiinin yani anın imla ve i gal etti i buud olup ebad -ı selaseye kabil olan miktar yani ki muttasıldır.” ekinde tarif ettiklerini anlatır.<sup>148</sup> Cism-i talimi cism-i tabiinin hacmidir, i gal etti i yerdir. Yani tabii cismin üç boyutu (en, boy, derinlik) olup elle tutulan, gözle görülen, bu lukta cism-i tabiinin i gal etti i yere cism-i talimi denir.

Âlimlerin tanımlarından sonra filozofların cisme (maddeye) getirmiş oldukları tanımlara da değinir. Filozoflara göre basit cisim: Elle tutulan gözle görülendir. Ve basit cisimler kendi orijinalliği içerisinde bir bütünlük arz ederler.

Fatma Aliye Hanım, maddenin uygun bir yöntem ve güçle sonsuza kadar bölünme meselesinde Meâiler ve rakilerden bahseder.

Meâilere göre madde ve ekil cevherdir. ekil maddenin özündendir. e kil, maddenin ayrılmaz parçasıdır ve ekil maddeyle bir bütünlük olur turur. Meâilere göre, madde bölündüğünde orijinalliği bozulur. Ve kaç parçaya bölünmüşse o kadar madde meydana gelir.<sup>149</sup>

rakilere göre ise; ekil, maddenin aldığı biçimdir. Maddenin özünden değildir. Uygun metod ve yöntemle madde parçalanabilir. Ve bu parçalanmanın sınırı yoktur.<sup>150</sup>

Fatma Aliye Hanım, bu iki ekolün birbirlerini tenkit ettikleri noktalara da kısaca değinir. Meâilere göre, eğer bir madde uygun bir yöntem ve kuvvetle bölünürse o maddenin ekili bozulur, madde yok olur. Çünkü ekil ve madde ayrılmaz bir bütündür. Ayrıca maddenin bölünmesinden sonra ortaya çıkan diğer iki madde de yoktan var olmuş olur. Bu ise batıldır diyerek rakî ekolünü reddetmişlerdir.<sup>151</sup>

rakiler göre ise madde bölündüğünde maddeye ait ekil bozulur ve yerine başka iki ekil olur. Ancak, maddenin tümünden yok olması ile yalnız bir bölümünün yok olması arasında fark vardır. Çünkü bölünmeden dolayı meydana gelen parçalar, ilk maddenin özelliklerini taşırlar. Sadece ekil olarak değildir. Mesela bir sivrisinek

---

<sup>147</sup> Fatma Aliye, **a.g.e** s,13

<sup>148</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s,13

<sup>149</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s,17

<sup>150</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s,17

<sup>151</sup> Fatma Aliye, **a.g.e**, s,18

i nesini denize batırarak denizi ikiye bölse bu denizin tamamı yok olacağı anlamına mı gelir? Sadece iki yeni deniz ekli olur diyerek Meşaipleri ele tirmi lerdir.<sup>152</sup>

### 2.3.Atom Kavramı

Fatma Aliye Hanım, cisim kavramından sonra atom kavramını inceler. Yazarımız, Yunandan itibaren kendi dönemine kadar geçen zaman diliminde atom anlayışını ele alır.

Filozofların bir kısmına göre cisimler cüzlerden (parçalardan) meydana gelmiştir. Fatma Aliye Hanım, bu şekilde düşününlerin ise iki kısma ayrıldığını belirtir. Birincisi Demokritos'un ifade ettiği atomizm ekolüdür. Bu ekole göre "cisimler sürekli bölünmez (bölünmez en küçük parçadan) olur. İkinci ise "cüz'ün la yetecezze" ekolüdür ki bu ekol Avrupa'da "monodoloji" diye tanınmıştır. Bu ekole göre "cisimler cüz'ün la yetecezdeden (parçalanmayan parça olan atomdan) olur. Bunlara göre cisimler tükenmez, vehmen ve ferden bölünmesi mümkün olmayan cüzlerden olur.<sup>153</sup>

Fatma Aliye Hanım, daha sonra atom, cüz'ün la yetecezze ve monodoloji ekolünün tarihi seyrinden bahsederek bu ekollerin temsilcilerine yer verir.<sup>154</sup> Aslında her üç ekolün isimleri farklı olsa bile savundukları şeyin aynı olduğunu belirtir.<sup>155</sup>

Fatma Aliye Hanım, materyalistlerin "atomizm" ekolünü esas aldıklarını ifade eder. Fatma Aliye Hanım'a göre materyalistler, nice asırlardan beri var olan atomizm felsefesinin çerçevesini değiştirmemişler sadece malumat ilmiyye ile zenginleşmişlerdir.<sup>156</sup>

Yazarımız, parçalanmayan parça konusunda n sonra taksim ile ayrınılmaya ekolü üzerinde de durur. Bu ekole göre cisimler sonsuza kadar bölünebilirler.

Fatma Aliye Hanım, taksim ile ayrınılmaya ve cüz'ün la yetecezze taraftarları arasındaki tartışmalara da değinir. Sonsuza kadar bölünebilmeyi savunanlara göre "cisimler sonsuza kadar bölünebilir. Biz, bir cismi bölümlerimizde parçalanmayan cevherin her iki parçada da aynı etkiye sahip olması gerekir. Eğer cevher, her iki

---

<sup>152</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s,19

<sup>153</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s,21

<sup>154</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s,22-26

<sup>155</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s,41

<sup>156</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.**, s,27-28

parçada da aynı etkiye sahip de il ise karı mı ya da kaybolmu tur. Bunun da o lması mümkün de ildir.” diyerek cüz’ün la yetecezze ekolünü reddetmi lerdir.<sup>157</sup>

Cüz’ün la yetecezze taraftarları ise taksim ile ayrınnihaye tarafta rlarını u ekilde ele tirirler: Bir maddenin bölünmesi cüz’ün la yetecezze’de son bulmalıdır. E er son bulmazsa bir da ile bir hardal tanesinin dünyadaki büyüklüklerinin aynı olması gerekir.<sup>158</sup>

eklin maddenin bir parçası oldu unu savunanlar ile maddenin bölünmez parçacıklardan olu tu unu savunanlar arasında da tartı malar olmu tur. Fatma Aliye Hanım’a göre, bir cismin hem parçalara sahip olması hem de bölünmez oldu unu savunmak birbirine zıddır. nsan zihni bunu kabul edemez. Ve Eflatun’un “cisimler bölüne bölüne yok olup hayal (imgesel) olurlar” sözüne de inen Fatma Aliye Hanım, insanın aciz oldu unu itiraf etmesi gerekti ini belirtir. Çünkü Allah, sınırlı olan akıllarımızla eri ebildi imizden çok daha yücedir. Yazarımıza göre bazı eylere akıl erdireyim derken insan yoldan çıkıp sapıtabilir. Bu yüzden aklımızın ermedi i yerde bir olan Allah’a sı nıp O’na yönelmeliyiz.<sup>159</sup>

## 2.4.Varlık Kavramı

Fatma Aliye Hanım, eserinde materyalizm, sofizm, idealizm ve vahdet -i vücut felsefelerinin varlık anlayı larına de inir. Bu ekoller hakkında bilgi verirken zaman zaman da ele tirisini sunar.

Fatma Aliye Hanım, materyalistlerin her eyin maddeden ibaret oldu unu benimsediklerini anlatır. Materyalistler, insan bedeninin mükemmel bir makine oldu unu ve makine gibi çalı tı nı dü ünürler.<sup>160</sup> Ayrıca materyalistler, mahiyeti bilinemedi i için ruhu ve metafiziksel alanı inkâr etmi lerdir. Ancak Fatma Aliye Hanım’a göre materyalistler, maddenin de mahiyetini tam olarak açıklayamamı lardır. Böylece kendi savundukları dü ünceleriyle çeli kiye dü mü lerdir.<sup>161</sup>

Materyalizmin, günümüzde çok mesafe katetti inden ikâyetçi olan Fatma Aliye Hanım’a göre, aklımız ermiyor diye özellikle ruhaniyeti ve metafizi i inkâr edemeyiz.

---

<sup>157</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.30

<sup>158</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.32

<sup>159</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.46,47

<sup>160</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.7

<sup>161</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.8



Evet, insana akıl verilmi ancak bu akıl bazı şeylerin hakikatini anlayacak kadar sınırsız değildir.<sup>162</sup>

Fatma Aliye Hanım, sofistizm üzerinde de kısaca durur. Sofistlerin ele yanın hakikatinden öphe ederek ele yayı inkâr etmelerinden bahseder. Sofistlerin bu şekilde dü ünmeleri ise yazarımıza göre onları “sırat -ı müstakim”den ayırmı tır.<sup>163</sup>

Sofistler, suya sokulan demenin kırılması gibi gözükmesini örnek vererek “başka şeylerde de aldanmadığımızı nerden bilelim” diyerek her şeyden öphelenmişlerdir. Ayrıca “rüyada mevcut olmayan cisimler görüyoruz. O bir hayalden ibaret ise o yanılgı da dahi öyle bir hayale kapılmadığımızı nerden bilelim” diyerek dü üncelerini yaymak istemişlerdir.<sup>164</sup>

Fatma Aliye Hanım’a göre rüyada olmayan şeyleri görmek dünyadaki şeylerin olmadığını anlamına gelmez. Bu meseleyi çözmek için ise uyku ve uyanıklık arasındaki farkı iyi kavramak gerekir. Ve herkes bunu âlimler kadar iyi bilir.<sup>165</sup>

Fatma Aliye Hanım, sofistlerin üç gruba ayrıldıklarını belirtir. Birincisi “inadiye” inkâr etme felsefesine bağlı olan gruptur ki bunlara göre hiçbir şey yoktur. İkincisi “laedriye”dir ki bunlar da her şey için bilmem diyen gruptur. Üçüncüsü ise “indiye”dir. Bu gruba göre her şey itikada bağlıdır. Bu gruplar Avrupa’da ise “idealist” ve “i vayest” adı altında öhret kazanmışlardır.<sup>166</sup>

Fatma Aliye Hanım’a göre, bu grupların içinde en önemlisi idealistlerdir. Idealistlere göre, gördüğümüz şeyler mevcut değildir. Var olan her şey zihin ve onun idealarından ibarettir.<sup>167</sup> Yazarımız, idealizmi savunanların hiçbir şeyden anlamayan kaba insanlardan olsalar onlara “deli” denilebileceğini belirtir. Ancak idealistlere “deli” demek mümkün değildir. Çünkü bu insanlar ilim ve fende birçok ke ifte bulunarak ilim ve fene büyük hizmetleri olmuştur. Bu yüzden Fatma Aliye Hanım’a göre, idealistlerle uğraşmak kolay değildir. Ancak yine de idealistleri “ıslah” etmek için bir şeyler söylemek istediğini belirtir.

Fatma Aliye Hanım’a göre; “eğer bir şeyden uyarı geliyorsa ve o uyarıyı aldıktan sonra cismin ekli beynimizde beliriyorsa o cisim vardır. Mesela ne zaman

---

<sup>162</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.9

<sup>163</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.5,6

<sup>164</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.50

<sup>165</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.62

<sup>166</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.48,49

<sup>167</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.50

gökyüzünde ayı görsem onun varlığına inanırım. Çünkü Cenab -ı Halık'ın beynimiz ve ruhumuzda meydana getirdiği gerçek algılama öylesine güçlüdür ki biz bu gerçekten ba ka bir şey tanımayız. İnsan beyni ve ruhu arasındaki bu ilişki, dıştan gelen her türlü uyarıyı biçimlere, şekillere ve algılamalara dönüştürmektedir. Ancak bu nasıl oluyor, gerçek anlamda bunu bilemiyoruz. Ancak bu tesirin mevcut olduğunundan emin olmalıyız. Çünkü tecrübeler bize bunu ispatlamıştır. Dışarıdan gelen etkiye karşı vücudumuz tepki verir ve onu algılar. Bir köpek beni gördüğünde havlar ve benim mevcudiyetimi kabul etmiş olur. Çünkü beni görünce köpeğin zihninde bedenim belirmiş oldu. En bayağı hayvan bile kendinden ba ka cisimlerin olduğunu bilir.”<sup>168</sup>

Fatma Aliye Hanım'a göre aklın zihinde iz bırakmasıyla ruhun zihinde ekilendirilmesi arasında hakiki bir münasebet aramaya gerek yoktur. Akılda ortaya çıkan gerçek ve iz bırakmanın ruhta suretler meydana getirdiğini bilmek yeterlidir. Bu suretler hariçte mevcut olan şeyanın takdimleridir ki şeyanın bununla kendi mevcudiyetini bize temin eder. Kıyasla ne zaman benim ruhumda bir acının ya da evin anlatımı meydana gelse ben büyük bir cesaretle hariçte bir acının ya da bir evin olduğunu söylerim. Bundan ne insan üphe edebilir ne de hayvan. Köylü kâhyasını inkâr etse onadeli derler. Ancak inkâr ile ileri atılan filozoflar halktan üstün olduklarını göstermek isteyip ferasetlerine de herkesin hayran olmasını istemişlerdir. Bu da filozofların gururlarından ve kendilerini halktan ayırmak arzusundan kaynaklanır. Ancak köylülerin hayatı bu filozofların hayatından üstündür. Çünkü bu filozoflar, aldıkları eğitimden sapık bir itikattan ba ka hiçbir şey elde edememişlerdir.<sup>169</sup>

Fatma Aliye Hanım, bu meseleden çıkaracağımız kuralı işte şu şekilde belirtir; be duyumuza gelen herhangi bir uyarı var olmayan bir şeyden gelmez. Var olan bir şeyden gelir. Beynimizde bunları algılar.<sup>170</sup> Idealist düşünceye sahip filozoflardan biri varlığından üphe ettiği ateşin elini soksa elinin yanmadığını söylemesi gerekirken do al olarak feryad-ı figan eder. Bu da hem kendisinin hem de ateşin hakikatını itiraf etmek olmaz mı? Öyle işe âlem bir hülya ya da rüyadan ibaret demek nasıl olur? Uyanık bulundu umuz hale rüya dersek uykuda bulundu umuz vakit için ne diyeceğiz? Ve sonuç olarak uyku bize uyanıklılığı anlattığı gibi bu uyanıklık ondan ziyade bir

---

<sup>168</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.58

<sup>169</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.60,61

<sup>170</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.61

uyanıklılı ı anlatır. Nitekim Hadis-i erife göre “insanlar uykudadır e er ölürlerse uyanırlar.”<sup>171</sup>

Fatma Aliye Hanım, ayrıca eserinde Vahdet-i Vücut ekolüne de de inmi tir. Vahdet-i Vücut’çulara göre; varlık ancak birdir. O da Allah’tır. Görülen her ey itibaridir. Bunu güne le örneklendirip her eyin akislerden ya da yansılardan meydana geldi ini savunurlar. Nasıl ki güne ı ınları pencereden içeri girdi inde içeride aydınlık meydana gelir. Ve perde kapatılınca aydınlık kaybolur. Pencereden güne ı ıklarının girmesi güne e eksiklik getirmez. Aynı ekilde perdeyi kapattı ımızda da güne e bir eksiklik gelmez. Bu ekol Pantheizm ismiyle Avrupa’da yayılmış tır. Ancak bu ekol pek çok ele tirilere de u ramı tır. Çünkü kötü ruhları da Allah’la birle tirmek istemi lerdir. Fatma Aliye Hanım, bunu yapanların, kötülükleri yapanları kiminle birle tirdiklerini dü ünmeleri gerekti ini anlatır. Ayrıca insanın birazcık dü ünmesiyle de bunu kabul edemeyece ini anlaması gerekir.<sup>172</sup>

Fatma Aliye Hanım, Vahdet-i Vücut hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Vahdet-i Vücut felsefecilerinden özellikle de “Hegel” den bahseder. Ve Hegel’in en kabul gören filozof oldu unu anlatır.<sup>173</sup> Hegel’in ölümünden sonra ö rencileri lahiyyun, Vahdet-i Vücut ve Münkir-i Alihe olmak üzere üçe ayrılmı lardır. Bu gruplar içinde en önemlileri Münkir-i Alihe ve Vahdet-i Vücuttur.<sup>174</sup>

Fatma Aliye Hanım, Münkir-i Alihe ekolünü temsil eden Schopenhauer üzerinde durmu tur. Pesimist olan Schopenhauer’un “abuk sabuk” sözlerinin o dönemde halk tarafından dikkate alındı ını ve filozof olarak isimlendirildi ini belirtir.<sup>175</sup>

Fatma Aliye Hanım’a göre, Schopenhauer’dan sonra dealizm Felsefesinin yerini tekrar Materyalizm Felsefesi almı tır.<sup>176</sup>

Materyalizm’in bu dönemdeki en önemli savunucusu Muolechaute’dur. Mösyö Muolechaute “La Sircoulasion” adlı eserinde “ maddesiz kuvvet olmaz, kuvvetsiz madde olmaz” fikrini savunmu tur. Ve maddenin sonsuza kadar bölünebilece ini belirtmi tir.<sup>177</sup>

---

<sup>171</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 65,66

<sup>172</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.67

<sup>173</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.71-72

<sup>174</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 74.

<sup>175</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 76.

<sup>176</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s.76-77.

<sup>177</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 77.

Moulachaute'den sonra Mösyö Buhner'in " Madde ve Kuvvet ", adlı eserinin Materyalistler için önemini de belirtir ve bu eser üzerinde kısaca durur.

Fatma Aliye Hanım'a göre Buhner, kendinden önceki Materyalizm'e herhangi yeni bir şey ekleyememiştir. Çünkü Mösyö Buhner de maddeyi tam olarak açıklayamamıştır.<sup>178</sup>

Fatma Aliye Hanım son bölümde ise cisim kavramını kendi düşüncesine göre tanımını yapmıştır. Fatma Aliye Hanım'a göre cisim ; " sıradan bir bütündür. Renkli, dayanıklı, kuvvetli, hareket eden, kokulu, sıcak, soğuk vb. her duymuza hitap eden şeydir. Ben bu şeylerin arasında ya amaya ve onları kullanmaya o kadar alımlıyım ki bunlar bana âlemde en hakiki şeylerden görünür. Onlardan ümitsizlik edenlere de gülerim. Zihnimde bir şey tasavvur edecek olsam ben ona bir cisim ekli veririm." <sup>179</sup> Fatma Aliye Hanım, daha sonra cismin sıfatları olan renk ve ses bahseder. <sup>180</sup>

Fatma Aliye Hanım, eserinin sonunda " cismin farklı şekillerde yapılan tanımlarını inceledik ve hiç birinin cismi tam olarak açıklayamadıklarımızı gördük. Bu araştırmamızda öğrendik ki; Allah büyük, insan ise acizdir. Bize verilen ilmin sınırlarını zorlamak bizi gülünç duruma düşürür. Aklımızın ermediği yerde aciz oldu umuzu itiraf edip Cenab-ı Hakk'ı tesbih ve tazim eylemek bizim için en hayırlısıdır." Ve Fatma Aliye Hanım, eserini " ilimden ancak azı size verilmiştir." Ayeti ile bitirmiştir. <sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 78.

<sup>179</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 83.

<sup>180</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 85-90.

<sup>181</sup> Fatma Aliye, **a.g.e.** s. 103.

**TEDK K- ECSÂM'IN LAT N HARFLERE AKTARILMI EKL**

## TEDK K- ECSÂM

Süleymaniye 15

zmir

## TEDK K- ECSÂM

Fatıma Aliye

Mearif Nazarat Celilesinin 206 numara ve 18 Temmuz sene 316 tarihli

Ruhsatnamesine haizdir.

Hanımlara mahsus gazete matbaası

Sirkeçide Avrupa ota kar ısında

stanbul

Sene 1317

zmirli Hakkı /1596

zmirli smail Hakkı Bey Kütüphanesi

Tedkiki Ecsâm

Muharriresi

Fatıma Aliye

nsan “ben” dedi i vakit o benlikten yani ruhundan ve “benim” dedi i vakit ruhunun tasarruf ve tedbir eyledi i cisminden bahs etmi oluyor. Evet o cismi ruhuyla tanıyor. Fakat ruh kendini ne ile tanıyor? Kendini yine kendi tanıyor. Öyle ya o “ben” dedi i vakit kendinden o kadar emin ki kendisine bilfiil hüküm etmeye muktedir oldu u bir ey için ba kalarının rivayetine, hükmüne, fulanına ihtiyaç kalmaz.

“Ben benim” “je suis” dedi i halde kendi varlı ı hakkında ilmi huduriyesi var iken insanların u mahlûk acibin “ruh nedir? Nerededir?” diye ba vurmadıkları yer kalmaz. Bunun için imdiye dek ne kadar bahisler olmu . Ne kadar kitablar dolmu . Bu kitablar ne kadar kütüphaneler doldurmu . O kütüphaneler nice kimseleri yormu ! Böyle olmu da ne olmu ? Ne bulabilmi ler? Ne ö renebilmi ler?... Avucunda bulunan bir eyi aib eyledim zannıyla onu ötede beride aramak insanlarda pek çok kereler vaki

olan eydir. Bu halde yani aib eyledim sandı ı bir ey kendi avucunda bulunursa anı avucunu kapamı oldu u halde aramakla bir mahalde bulabilmek mümkün olabilir mi ki insan da kendi varlı na yine kendi hüküm eylemi oldu u halde “acaba ruh var mı? Yahut ruh nedir? Nerededir?” gibi eyler ile u ra makla bir ey bulabilsin.

O “ben demekle” ruhun tanınması ilmi yakinidir. Lakin hakayık e yayı bilmek müteassır ya müteazzirdir. Zira can hariçte ki e yayı tanımak için cisme ve hislerin yardımına muhtaçtır. Lakin halikımı ve kendini tanımak için vasıtaya muhtaç de ildir. Bu mesele bu kadar ayan ve a ikâr iken bu husus için beynel-hukema pek çok ihtilaf-ı A’ra zuhur ile müteaddid sınıflara ayrılmı lar ve birçok mesele ve mezhebler çıkarmı lardır. Bunlardan bazıları hakikatı araya cı ız diyerek pek acib ve arib yollara sapmı lardır. “Sofizim” Yani sofistaiye ile “Materyalizm” yani maddiyyun mes lekleri ise bütün bütün bir birilerine zıt olarak yol almı lardır . Sofistailer hakayık-ı e yadan üphelenmi ler. Bir takımı da bütün bütün inkâr etmi ler. Bu sofistailer mantıkçaların ba na bela kesilmi lerdir. Halen bunun Avrupa’da yazılan mantık kitaplarında dahi bunların ortaya çıkarmı oldukları safsatalara cevap v ermek ve onları iptal etmek için sayfalar dolduruluyor. “maddiyyun” nasıl kendilerini pek yüksek tutarak dalalete dü mü ler ise sofistailer de aciz ve meskenetlerini pek a a ıya dü ürecek sırat -ı müstakimden ayrılmı lardır. Bu hallere sebep ise vusa ve akıl-ı be erin haddi nihayetine varıldıktan sonra eri emeyecekleri eylere vasıl olmak için haris ve tehalükler dir. lmi be erin mertebe-i nihayeti aczini tanımak oraya varıldıktan sarf cehd iktidar olunacak eyde ancak Cenab-ı Hakk-ı tesbih ve takdis eylemek tir.

u zamanlarda ki terekkiyât ve ke fiyâtı fenniye ve maddiyeden “maddiyyun” ma rur olarak artık her ey maddidir iddiasını daha serbest bast ve beyana ba lamı lar ve kendilerine bir çok piru bularak tekessür etmekte bulunmı lardır. Lakin esas madde olunca ise evvel surette kalıp o hususta hiç terakki edememi lerdir.

Fransa Akademisi azasından Mösyü “Karu” ilim ve materyalizm namı eserinde materyalistlerin son filozoflarından ola n Almanyalı me hur Mösyü “Buh ner”in kitabını “Demokrit” okumu olsa kendi efkârını tanı r idi diyor. “Demokrit” bundan ikibin üçyüz u kadar sene evvel gelmi olan Yunan Hükamasından arablarn “Dimokratis” dedikleri filozoftur.

Malumdur ki bunun “materyalist” li in pek ziyade meydan alm ı lardır. Ruhaniyeti inkâr ile anın guvaye maddiyeden ibaret bulundu u ve beden-i insanın mükemmel bir makine olup mücerred hararet-i ariziyye ile idare olundu u itikadında bulunanlar ço alm ı lardır ruhun asıl ve cevher ve hakikatı bilinmedi i için anı red ve inkâr ediyorlarsa terekkiyatıyla müftehir buldukları maddenin asıl ve cevher ve hakikatı acaba nedir? Bunu böyle bilmi lerde mi öyle “materyalist” yani maddiyyun olmu lar? Nerede! Ne mümkün!... asıl aribi bu ki i te böyle hakikat cevheriyesine bilemedikleri maddelerin her eyin esası oldu unu iddia ve hakikat-ı cevheriyesi bilinmedi inden dolayı ruhu inkâr eyliyorlar. Madde nedir? Bunun mahiyeti ve hakikatini bulabilmi ler mi ki ruhun ki bilinemedi inden dolayı anı inkâr eyliyorlar.

Hasıl her ey maddededir diyen “materyalist”ler esas maddenin ne oldu unu tamamıyla tarif etmeksizin ruhu inkar meselesine getirmi ler!... Bazı filozoflar da kimi ne dinlese bilmem demekte ısrar etmi ler. Kimi de his eyledikleri e yayı dahi inkâr ile her eyi hayal ve rüyaya karı tırmaya kalkı mı lardır. Hakayıkane bizim mahdud akıllarımız ermemesiyle her ey inkâr olunamaz. Dü ünmeli ki bizim hissimiz ve iktidarımız var. Lakin pek ileriye varacak kadar de il! Yani Ecsâmın nazardan aib olacak derecede ki cüzlerini elimize alıp onların mahiyet -i hakikalarını muayene edecek yahud oralara eri ebilecek derecede hurda beyin yapacak kadar de il! Akıl ve idrakimiz var. Lakin hakikat ruhu meydana çıkara cak kadar de il! Her eyin künh ve hakikatını bilmek muhat ilmi muhit ilahiyedir. Bugün birçokları nasıl “Buhner”i dinliyorsa bir zaman da öylece “Hegel”i dinliyorlardı. “pantehizm” ile “materyalizm” yekdi erine zıt görülürken hep bir asıldan gelip bir asıla rücat etmek de il mi? Diyerek bu iki zıttın esasını icmaa çalı anlar da bulunuyor.

Felasife-i hazıradan “Poul Jane” Mösyü “Buhner”ın madde ve kuvvet namındaki kitabı için diyor ki “Doktor Buhner’in kitabını okuyan felsefe a ina kimseler üphesiz bir noksanını görürler. Müellif her eyi maddenin mevcudiyeti ile tarif eyledi i halde maddenin ne oldu unu bize anlatmayı tamamıyla unutmu . Bu ise ehemmiyeti az olan bir ey de ildir. Nice asırlar bununla o kadar kimse ler u ra mı lar, onlar ne delidirl er ne de çocuk!”

Cismi ö renmek için “Fizik” yani hikmet-i tabiiyye kitaplarını açtı mızda cismin öyle tarif olundu unu görürüz: “Cisim his olunan eydir.” Cisim hakkında



malumatın bu derecesinde kalınacak olursa hiç e mü külata sarmaz. Lakin onun arkasından “atandı” yani tulen ve arden ve umgan imtidad ve “âdem-i nüfuz” yani iki cismin yekdi erine nüfuzu ile bir mahalli i gal edeme meleri cismin havasından bulundu u ve cismin kabil ingisam oldu u görülüp bunların ne oldu u anla ılmak istenildi inde ise filozofların görüp de bir daha için den çıkamadıkları bahislere dalın mı olur. nsan bir filozofun fikrini okudu u gibi ondan evvel ge len ne demi ? Ondan sonra da daha kim gelmi diye tettebbuata giri ti inde e i pek te aub ediyor. Ve gittikçe karanlı a giriyor.

Mösyü “Poul Jane” nın demi oldu u gibi bu eylerle nice asırlardan beri i tıgal olunmu tur. Yunan, Arab, Frenk filozoflarının bu husustaki tettebbuatları nazarı mütealadan geçirilince bu babda sarf olunan emeklere hayrette kalını r. Bizde o tettebbuattan bir nebze olsun bahse uru ediyoruz.

Cisim indel-hukema iki manaya itlak olunur. Biri cism-i tabiidir ki ondan hikmet tabiyede bahs olunur. Di eri cism-i talimidir ki ulumu talimiye yani riyadadan olan hendesede ondan bahs olunur.

Cism-i tabii gördü ümüz dokunup katlı mını ve yumu aklı mını hissetti imiz velhasıl en iyi tanıdı mız eydir. Lakin mahiyetini bilmek için tari fine giri ldi i birçok suubetler zuhur eder.

Eslaf-ı hukema cismi tabiiyyi “ebad-ı selasiye kabil olan cevherdir” diye tarif etmi ler buud cisim ile kaim olan imtidaddır. Ebad -ı selasiyyeden maksatları zevayaya kaime üzere tekatu eden hatlardır. Yani cisimde böyle hutut mukataa farz olunabiliyor demektir.

ekl-i mükâabde bu ebad-ı selase zahirdir. Ama gere i gibi yalnız bir satıh ile muhat olan ekillerde bilfiil ebad-ı selase yok ise de onlarda dahi böyle ebad-ı mütekatıah farz olunabilir.

Cisim talimi cisim tabiinin yani anın imla ve i al etti i bud olup ebad-ı selaseye kabil olan miktar yani ki muttasıldır, diye tarif olunur. E er cevher ve kem kayıtları terk olunarak ebad-ı selaseye kabil olan ey deniliyorsa hem cism-i tabiiyye hem de cism-i talimiyyeye amil bir tarif olur. u hale göre cisimde tulen ve arden ve umgan imtidad bulunmak zaruridir. Ve bu vecih ile kabili taksimdir. Ama satıh yalnız tulen ve arden ve hatt yalnız tulen munkasım olur. Fakat nokta ki iki hattın mültekalarıdır. Bir cihetle

kabil-i taksim de ildir demi ler, ve cism-i talimi gibi satıh ve hat dahi aradı mevcudedendir. Ama noktanın indel-hukema vücudu olmayıp o bir emri mevhumdur derler. Ve illa cüz'ün la yetecezze sabit olur. Cumhuru hukema ise onu inkâr etmi lerdir.

Mutezile cismi tul ve ard ve umgu olan eydir diye tarif ederler. Am a sair mütekellimin indinde cism-i kabili kısmet olan mutehayyizdir. Mutahayyiz i aret-i hissiyeye kabil olan eydir ki bizzat mütehayyiz ise cevherdir. Ve cevhere hulul etmi ise arazdır. u hale göre cevher indel-mütekellimin mevcudun mütehayyizun bizzat demektir. Ama hukema indinde cevher bizzat kaim olan eydir. Araz dahi ayriyle kaim olan eydir. Mesela renk kendi kendine kaim olmayıp behemehal bir cisim ile kaim olur.

Mutezileden bazıları Ecsâmın arazı müctemeadan mürekkeb oldu una zahib olmu lar. Bu zehab ise bahir butlandır. Zira arazlar bizzat kaim olmayıp bizzat kaim olan cevher ile mütekavvim olduklarından ne kadar çok arazlar bir yere gelse cevhere münteha olmaları zaruridir denilmi . Hukemayı yunaniyeden nkisafrates indinde Ecsâm-ı basite bilfiil eczaya ayri mütenahiyeden mürekkebdır. Mutezileden Nazzam dahi bu mezhebe meyl etmi tir. Hâlbuki ekil ve miktarıyla muhat ve mahdud olan cismin bilfiil eczayı ayri mütenahiyeye inkısamı bilbedaha batıldır denilmi . ehabeddin Suhreverdi der ki; her ne ki i aret-i hissiyeye ile bizzat ona kast olunur. Cisim olup behemehal onun tul ve ardı ve umgu vardır.

Cism-i tabiinın havasından biri de adem-i nüfuz yani bir cisim ba ka bir cismin mahalline e al edememesidir. nsan elinin suya sokdukta elinin girdi i yerden su çıkılır el suya nüfuz etmez. Suyun süngere girmi gibi görünmesi de öyledir ki süngerin gerek musemmatı çok olup su o musemmata girmezden evvel oraları hava ile doludur. Su havayı itip kendisi girer. Bu cihetle hiçbir cisim di er bir cismin mahalline i gal edemez.

Mü ahede eyledi imiz Ecsâmı mürekkebe yani maden ve nebat ve hayvan denilen mevalid-i selase anasırdan mürekkebtir. Ve anasır, Ecsâm-ı basitedir. Bunlarda ittısal ve imtidad cevheri vardır. Onlar da kabil -i inkısamdır. Meselen dolu havuzdan bir desti su doldurdu umuzda havuzun suyu ikiye münkasım olur. u hale göre havuzun suyu görüldü ü gibi haddi zatında mut tasal vahid yani beys bitevi oldu u halde ikiye mi

bölündü? Yoksa haddi zatında gayet küçük cüzlerden mürekkebi oldu u halde bu cüzler ikiye mi tefrik olundu? te burası hukema aralarında mübehasat -ı azimiyye mucibi olmu tur.

## 2

Zümre-i felasife cisimleri öyle tarif ederler. Ecsâm-ı basite indel-hiss oldu u gibi nefsi-emirde dahi muttasıl vahid olarak heyuli ile suretten mürekkebidir. Çünkü bu Ecsâmı mü ahede eyledi imiz de tulen ve arden ve umgan imtidadı olan bir cev heri görüyoruz. te buna suret-i cismiye deriz. Görüyoruz ki bu cevher muttasıl oldu u halde infisal ve infikakı ve e kâli ve makadiru muhtelifeyi kabul ediyor.Kabil ise makbul ile mü tema olmak tabidir.Bu cihetle ittisal ve infisali kabul edecek ba ka bir eye vücudu zaruridir. te ol eye dahi heyula deriz. Binaen aleyhi Ecsâmı basite bil-kuvve ile ayırin-nihaye munkasımdır. Ve eczaya faraziyesi ayrı mütenahidir demi ler. Ve onlarda iki fırka olmu lardır.

öyle ki Me aiyyun suret gibi heyula dahi cevherdir. Ve suret heyulaya hulul ederek onunla tereküb eyledi inden heyulaya mahal ve madde da hi deniliyor demi ler. rakıyyun dahi bu cisimler fil-vaki muttasıl olup onlarda teaddüdü ecza yoktur. Ancak bil-kuvve munkasim olur. Ve kabil inkısam olmayacak bir hadde durmazlar. Lakin madde nefsi cisimden ibaret oldu u halde biz -zat makadir ve e kâl muhtelifeye kabul etti i cihetle ona heyula ve ol makadire suret deniliyor demi ler. Mü aiyyun tarafından ittisal ve infisali kabil olacak ayrıca bir cevher olmadı ı takdirde bir cismi ikiye bölmek onu bilkülliyeye idam ve di er iki cismi ketm -i ademden icat demek olup bu ise bil-ittifak batıldır diye rakıyyun mezhebi iptal olunmu tur.

E erçe me aiyyun mezhebince dahi cismin ol vech ile tefrikinde bir cüzü olan suret-i cismiyesi zail ve yerine iki suret hadis olmak lazım gelirse de cismin bil -külliyeye idamı ile yalnız bir cüzü zail olarak ikiye in kısmı beyninde fark vardır diye itizar kılınmı tır.

Hayule ve suret mesleklerine muarız bulunanlar ise bu tarik ile u mezhebi esasen iptal için demi ler ki “Ecsâm-ı basite mutasıl-ı vahid olsa bir cismin ikiye tefriki velev ki yalnız bir cüzü olan suret-i cismiyesini idamı demek olsun her halde bir hüviyeti idamı ve di er iki hüviyeti ihdas demek olur. Hâlbuki bir eyin bir kere bir hüviyet bir kere iki hüviyet olması batıldır. Ve illa bir sivrisinek i bresiyle bahrı muhiti

akk etse koca bir bahrı idamı ve iki bahrı ihdas eylemi olur. Bu ise bedahete kar ı bir sözdür.

Me aiyyun tarafından dahi bu dedi imiz bir nevi istibaddır. stibad ise burhan olmaz ve makam münazarada bedahat davası muvecceh de ildir diye cev ap verilmi tir.

Hukemanın bir takımı da cisimler cüzlerden tereküb eder derler. Bunlarda iki takımdır. Biri arablarda Demokrates mesle i denilen atomizm meslekidir. Demokrates yani “Demokrit” namı feylesof yunani Ecsâm-ı basite öyle Ecsâmı sa ire sulbenden mürekkebtir ki vehmen kabili inkısam olurlar ise de kesr ve fekk ile fiilen kabili taksim de illerdir demi .

Di eri de cüz’ün la yetecezze mezhebi dir ki arablarda mütekellimin tarafından meydan-ı bahse konulmu . Avrupa’da “Monodoloji” diye tanınmı tır. Bu mezhepçe Ecsâmı basite cüz’ün la yetecezze’lerden yani fiilen ve vehmen ve farezen kabili taksimi olmayan cevheri ferdlerden mürekkebtir.

“Atomizim” meslekini Yunanistan’da ne r eden “Demokrit” namı filozof Yunanlıdır. Hâlbuki “atomizim” mes lekinin müessisi Demokrit olmayıp bu mes lekin vadı Truva muharebesinden evvel gelen “Sidonlu Mevcus” oldu u sitivasyon filozoflarının me hurlarından olan “Posidenyüz” den mervi ise de bu mesle in ondan evvel Hintte var imi . Tarihi milattan be yüz sene mu kaddem “Losib” namındaki Filozof-u yunani bu mesle i Yunanistan’da çıkarmı ve onun akirdi “Demokrit” bu mezheb üzerine eserler tahrir eylemi olmakla asar -ı muharere kendisinden kaldı ı için arablar buna “demokritos” mezhebi demi ler. Lakin bunun üzerine “Aristo” gelmekle “Sokrat” nasıl sofistailiki bitirmi ise Aristo mezhebi dahi bu “atomizim” meslekini söndürmü tür. Ve Aristo mezhebi öhret olmakla me ahiru hukema öyle gitmi lerdir.

“Losib” ile “Demokrit” den iki yüz bu kadar sene sonra gelen “Epikur” n amı feylesof yunani Demokrit mesle ine gitmi ve bu meselede ter akıyatla u ra mı ise de hukema hep Aristo mesle ine ra bet eyleyip o yola gidenle rden bu “atomizim” mesle ini nesyen mensiyen hükmüne girmi idi. Sonra 1592 sene-i miladiyesinde do mu olan Fransız filozoflarından “Gassandi” Aristo’ya intikad ile “Epikur’un merdud olan meselesini tekrar tesisi için pek çok u ra mı ve Epikur’un mezhebi üzere birçok kitaplar yazmı ve bu mesleki tekrar uyandırmı tır ki i te bu mesele bu gün Avrupa’da son kabul olunan meslek olup imdi tatbikat-ı ilmiyye ve fenniye anın

üzerine yorulmaktadır. Lakin cihati merduda ve mecruhası minval -ı sabık üzere kalmı tır. Zira bunu vehmen taksiminden kurtaramadıkları gibi kimyaca dahi halen bazı istisnaları bulunuyor imi .

Mütekellimin cüz'ün la yetecezze meslek ini ihtiyar etmi ler ve bu yolda pek çok asar tahrir eylemi lerdir. Bu meslek “Visagors”tan gelme imi . Lakin mütekellimin o yolda pek çok u ra mı lar ve bunu türlü türlü suretlerde anlatmı lardır. Bu “monodoloci” mesle ini Avrupa’da ne r eden 1646 sene-i miladiyesinde tevellüd eylemi olan “Leibniz” namı Almanyalı filozoftur.

“Leibniz” hayatta iken asarından ancak ufak birkaç parça eyler ve gazete ile bazı bentleri ne r eylemi olup vefatında müsveddatı “Hanora” hükümeti tarafından alınıp devlet kütüphanesine konulmu ve hayli zaman sonra ne r edilmi . Bunların müsveddatı kütüphane-i karalıda mahfuz imi . Ondan sonra “Wolff” namı Alman filozofu bu mezhebi terviç ile pek ziyade ihtimam ve gayretle ba ına birçok aki rtler toplamı , dersler açmı , Wollfiyenler yani Wolff’a tabi olanlar diye birçok filozoflar gelmi tir.

Wolffun tedris eylemekte oldu u cüz'ün la yetecezze mezhebi Almanyada pek ziyade öhret almı ve Ecsâmın cüz'ün la yetecezze'leri ile tarifi meselesi herkesi i al eylemi tir.

Almanya felasife-i me hurasından “Euler” o zamanın ekser hukeması gibi taksim ile ayirin-nihayeye mesele ine zahib oldu undan bu wolfiyenler ile iyice u ra mı tır. Wolf ile hem asır olup onunla görü tü ünü de yazmı tır. Ke ndisinin asarı me hurasından “Euler’in bir Almanya Prenseseine Mektupları” namı kitabı ki halen bugün dahi mebahis-i ilmiye ve fenniyyede her parçası delil olmak üzere getirilen ve Purusya kralının hem ehrişi prenses “Enhalet Deseso” namı akirdine iki sene müddeti devam eylemi olan durusu hikemiyeye havi bulunan eser -i me hurunda monatlardan uzun uzadıya bahs eylemi dir ki cüz'ün la yetecezze'ler hakkında ve Wolf zamanında cereyan eylemi olan mebahis bu eserin mütealasından malum olur. Euler prensese diyor ki: “Madam! Size monatlardan bu kadar uzun bahis eyledi imden dolayı sıkılmayınız dü ününüz ki bir zaman Berlin’de bu bahsin olmadı ı bir mahal görülmez idi. Sarayda kadınlar beyninde dahi bu bahis cereyan eyliyor idi ve akademi ,

monadistlere kar ı bahsde galebe edene bir madalya vaad eylemi idi. Çünkü bunlar ile bahse giri imin pek mü kildir.” diyerek bu mezhebin ehemmiyeti bildirilmi tir.

### 3

Materyalistlerin yani maddiyyunun esas mese kleri de “atomizim” mesleki dir. Fransız filozoflarından “Karo” diyor ki materyalistli in tarihi o kadar mütenevvi ve müte aub de ildir. Bu mesele “Dideron” un birkaç sahifesiyle Mösyü Buhner ve Mösyü Muller Chonek kitaplarından anla ılıyor. Daha ileri “Epikur” ondan daha evvelki “Demokrit” geldi inde hep materyalizm tarihi öngörölmü olur. Yeni materyalistler nice asırlık olan bu felsefenin çerçevesini de i tirmemilerdir. Programı yine odur. Yalnız malumatı ilmiye ile zenginle tirilmi tir. Birçok ke fiyat -ı cedidenin fizik ve kimya ve fizyolojide ki terkıyatıyla yalnız görünü te sureti de i mi gibidir. btida ki usulün büyük satırları daha iyi doldurul mu olup resm ve tertibi ta ayyür eylememi tir. “Demokrit” e er Mösyö “Buhner” in kitabını okusa kendi fikrini tanır idi. Sureti ifadenin tebdili bile hemen his olunmaz derecededir diyor.

Mösyö “Buhner” yeni materyalistlerin “force et matiere” kuvvet ve madde namı eseri me hurun müellifi olan Almanyalı filozof -i maruftur.

Taksim ila ayırin-nihaye mesleki ile cüz’ün la yetecezze meselesi taraftarları arasında pek çok mübahase ve mücadele vakı olup yekdi erine delillerini meni ve iptal ede gelmi lerdir.

“Euler” prensese “mademki bir üçüncüsü yoktur tatbikat -ı ilmiyeyi yürütmek için bu iki mezhebden birini kabule mecburiyet vardır.” diyerek kendi meslek ine olan taksim ila ayırin-nihaye meslekine de itimat eylemedi ini ima etmi tir.

Aristo meselesine salık olan hükemaya arabiyye ile cüz’ün la yetecezze meselekini ihtiyar eyleyen mütekellimin arasında nasıl iddetli bahs ve cida l olmu ise Almanya’da Monadoloci meselesini çıkarmı olan “Leibniz”in taraftarları bulunan filozoflar yani Wolff ve Wollfiyenler ile sair felasife arasında öylece iddet li bahisler geçmi tir. Bunların yekdi erinin mezheplerini iptal için serd ve ityan eyledikleri edillenin mühim olanlarından bir kaçını burada zikr edelim öy le ki: taksim ile ayırin-nihaye taraftarları derler ki iki cevher arasında vakı olan cevher ferd e er ikisinin temasına hail olursa birine temas etti i tarafı d i erine temas etti i tarafından ba ka olmak lazım gelmekle bid-darure munkasim olur. Ve e er ikisinin temasına hail

olmazsa cevherin tedahülü lazım gelir bu ise batıldır. Tedahulün cevazı teslim olunsa mütedahil olan cüzlerin hizleri bir olur. Ve yekdi erine indımmam ile miktar tezayüd eylemez. Üçüncü ve dördüncü ve daha ne kadar cevher ferdleri terek küb etse tertib ve vasat ve taraf bulunmaz ve teliflerinden hiç birinin hacmi üzerine zaid bir hacim hâsil olmaz maa zalike iki cüz'ün tedahülü badel-mumase olur. Hâlbuki indel-mumasse mulaki olan indet-tedahul mulaki olandan ba ka olmak lazım gelir. Bu ci vihette cüzlerin her biri munkasim olur diye cüz'ün la yetecezze'nin vücudunu iptal ettirirler.

Bazı muhakkikini mütekellimin tedahul e er eczanın vücudundan sonra hadis olursa tedahullerinden inkısamları lazım gelir. Ama ibtidayı hıkkatte mütedahil olarak yaratılmı lar ise inkısam lazım gelmez diye cevap verirler.

Cüz'ün la yetecezze taraftarına cüz'ün ferdlerinin biri birine dokunması lazım gelmez çünkü ara yerde ha'la vardır derler. Di erleri de öyle ol sa el ile bir cisme dokunduklarında elin cüz'ün la yetecezze'si cismin cüz'ün la yetecezze'sine dokunmuyor.

Demek olur ki o halde lamiseyi inkâr eylemek lazım gelir. Bu da sofistaili e varmaz mı diye cevap verirler.

Cüz'ün la yetecezze taraftarını dahi e er bir cismin inkısamatı cüz'ün la yetecezze'de nihayet bulması bir da ile bir hardal tanesinin eczası mütesavi ve onlarda yekdi erine müsavi olmak lazım gelir. Bu ise bahir butlandır. Ve bir de hattı hendesiye nin ucu demek olan nokta araz ayrı munkasımdır. Araz ise bizzat kaim olmayıp bizzat kaim olan bir cevher ile mütekavvim olur. te o cevher cüz'ün la yetecezze'dir. Ve "Oklide's" kitabı usulü hendesesinin üçüncü makalesinin onbe inci eklinde bir hatt-ı mustekımın muhit daireye temasından hâsil olan zaviyenin as ar zevaya oldu unu burhan hendese ile isbat ediyor.

te bu zaviye cevher ise cüz'ün la yetecezze'dir araz ise ona mahal olacak bir cevhere muhtaçtır oda "cüz'ün la yetecezze"dir ve bil-farz bir küre-i hakikiye bir sath müstevi hakiki üzerine va'dı olundukta behemehal bir cüz'ün ayrı munkasimde temas eder. Ve illa küre-i hakikiye olmamak lazım gelir. Ve bu küre ol sath üzerinde yuvarlansa ikisinin de "cüz'ün la yetecezze"lerden mürekkebe oldukları sabit olur demi ler.

Di er cihet felasifesi dahi cüz'ün la yetecezze'ye iptal ile heyulaya isbat i çin pek çok deliller serd eylemi lerdir.

Fakat en mühim olan balade zikir olunandır. Mütekellimin tarafından dahi heyulayı iptal için bir eyin teakkulden cüzlerinin teakkulu lazım gelir. Binaen aleyh cisim e er heyula ve suretten mürekkeb olsa cismin tea kkulden onların dahi teakkulu lazım gelmeliydi. Hâlbuki biz cismi teakkul ediyoruz. Ama heyulayı teakkul edemeyip burhan ile isbata muhtaç oluyoruz. Denildi inde di er taraftan evet bir eyin hakikati künhüyle makul olursa anın teakkulundan cüzlerinin teakkulu lazım gelir. Hâlbuki cismin hakikatı malumumuz de ildir diye cevap vermi lerdir.

Hukemaya arabiyye ile mütekellimin arasında cereyan eden mübahasede bu iki mezheb için her ne deliller getirilmi ise Avrupa'da ve Wollfiyenler ile onların muhalifi olan sair felasife taraflarından irad ve serd edilen de lailde yine onlardan ibarettir.

Kaç cüz'ün la yetecezze'nin bir buud yapabilece ibile cüz'ün la yetecezze taraftarları beyninde mevzuu bahis olmu tur. Ve bunun için muhtelif fikirlerde bulunmu olması "Euler" bastı makal ederek "e er bir cüz'ün la yetecezze'de bir buud bulunmazsa ne üçünün buudu olabilir ne de dördünün ne de u kadarının" diyor. Ve "cisim bu cüz'ün la yetecezze'lerden ter ekküp eyledi i halde cüz'ün la yetecezze'ler cism-i taliminin sıfırları demektir. Sıfırlarına kadar olursa olsun bir miktarı husule getiremezler" demi tir.

"Euler" monadistler ile pek çok u ra an filozoflardan biridir. Fransız Prof.lerinden Emile Zola" diyor ki "monatlar için y ek nazarda aldananlar olur. Ve o nları "Epikur"un usulündeki atomlar zannederler. "Euler" de öyle sanmı olmalı. Monatlar bir hendese noktası diye yanıl nlarda olur. O halde "Leibniz" ile u ra mak lazım de il. E er noktalar ise itirazı "Visagor"a etmeli. "Leibniz" ile u ra mak isteyenler onun eserini okumalıdır ki monatların ne atomdur nede noktadır, kuvvetlerdir. E er i sterler ise monatlara atom diyebilirler ama akla muhalif olan madde atomları de il. Cevherin atomları olabiliyor. Monatlar yani cüz'ün la yetecezze'ler vahdeti hakikiyedir. Katiyen cihetleri yoktur. Ve fiillerinin menbaı ve e yanın terkinin esası katiyesi ve tahlilatı anasının son cüzleridir. Monatlar metafizi in noktaları diyebilirler. Onların bazı hayati eyleri bir nevi idrakleri vardır."



“Emile Zola” böyle diyorsa da me ahir-i felasifenin asarında atomlar ile monatlar biri birine karı tırılmamı ve onlardan ayrı ayrı bahs olunmu tur. Monodoloji mezhebi münkir-i ale de ildir. Bu mezhepçe monatlar yani cüz’ün la yetecezze’ler mahlûku rabbaniyedir. “Leibniz” kendi meslekince olan tedkikatı ve tatbikatı kendisine daimen Cenab- Hakkı tasdik ettirmekte oldu unu söylemi tir. “Euler”in asarını okuyanlar onun monatların ne oldu unu anlayamamı olmasına hüküm veremezler. “Euler” vakıan monodolojiye muhalif bulunmu ise de bu mezhebin ehemmiyetini inkâr eylememi tir. Monodolojiyi anlayamayanlar belki “Leibniz”ın bu mesleki hakkında ki bazı teferruatından mana çıkarmaya çalı anlar olmalıdır ki bunların içinde “Leibniz”ın monatları birer cana benzetti ini söyleyenler de olmu tur. “Leibniz” in hep asarını erh ve ne r eylemi olan Fransa felasifesi hazırasından me hur Mösyö “Poul Jane” diyor ki “Ecsâmın terki b eyledi i monatları hiss edici ve tefekkür edici isteyici imi demek mi isterler.” Leibniz” hiçbir vakitte öyle bir ey söylememi tir.” Bir de “Euler” monatlar hakkında ki itirazatını “Leibniz” kar ı etmeyip sonradan monatolojinin esasını mevzuu bahs eden Wol f ile Wollfienlere kar ı eylemi tir. Monodolojiye kar ı getirilen delailde hep evvelce arab hukemasının mütekellimine kar ı getirdi i delailin aynı oldu u iki tarafı tedkik ve tettebbu eyleyenlerin malumu olur. Bahusus yine o mektuplarında “Epikur”den bahs eden “Euler”in Epikur’un atomlarıyla monatları tefrik edememesi nasıl kabul olur. “Euler” atomları atom diye monatları da monat diye yazıyor. Ama te bih ve temsile sırasında meselenin tefrik ve temyizine itina lazım gelir.

Monadoloji tettebuatıyla en ziyade i ti al ve bahususda ki derece -i malumatını asarıyla ispat eyleyen Mösyö “Poul Jane” Euler’in monatları anlayamamı oldu una zahib olmuyor bilakis monodolojiye muhalif bulunan felasifeden en ziyade “Euler”e ehemmiyet verip onun delail reddiyesine kar ı m üdafaaya çalı yor. Monadoloji aleyhine olan itirazların en ziyade münte ir olanlarından biri de Euler’in bir Almanya Prensine mektuplarında me hur olan buudu olmayan anasır ile buud te kili kabil de ildir “itirazıdır” diyor. Lakin ne kadar gariptir ki “Euler”e atf edilen bu delilde vaktiyle arab hukeması tarafından mütekellimine kar ı getirilen delailden biridir. Bir mesle in teferruatında mütenevvi ve arı b fikirler dahi zuhur ede gelmekte oldu u gibi monadoloji bahsinde “Leibniz” ın bazı teferruatına benzer eyler arablarda dahi vaki

olmu tur. Arablarda cüz'ün la yetecezze'lerin bazıısı ruteb ve yabis ve har ve berid olmak fikrinde bulunanlar olmu tur.

“Leibniz” de cüz'ün la yetecezze'leri üç dereceye ayırmı tur. Bir takımı havas mihanikine havi olmak bir takımı da nebatı ve bir takımı da hayvanı te kil etmek ihtimalini söylemi tir. Monatları “onların bazıı hayati eyleri ve bir nevi idrak leri vardır.” Demi ki mütekelliminden bazıları da cüz'ün la yetecezze'de hayat olabiliyor demi lerdir. Mösyö “Jane” dahi “monatlarda can vardır diye kabul etmek mon atolojiye muhalif gelmeyece i gibi bu söze be enmeyip redd eylemek dahi bu mezhebi iptal etmez” diyor.

Mesele bu gibi te aubbat ve teferruatından silindi inde kalan esas madde “cisimler buluna buluna öyle cüz'ün la yetecezze'ler de karar kırlar ki onların buudları olmaz. Cihetleri de yoktur” di er suretle tarifi de” Ecsâmı basite cihetleri ve buudları olmayan cüz'ün la yetecezze'lerden terekküb ederler demekten ibaret kalır ki mütekelliminin cüz'ün la yetecezze mesleki ile “Leibniz” in yahud sonradan “Wolf” un ondan meydan-ı bahse vaz eyledi i monatoloji sisteminin esasları da bundan ba ka bir ey de ildir. Yani monodolojinin esası cüz'ün la yetecezze meslekinin esasından ibarettir. Arablarda bu mezhebe dair cereyan eden mübahsatı muhtevi ku tub ciltleri elbette “Leibniz” in asarından “Wolf” un mübahsatından binlerce kere ziyadedir. Gariptir ki mütekellimin meyanında nasıl cüz'ün la yetecezze'ye kabul etmeyi tekfere kadar varan olmu ise almanya'da Wolfeyenler dahi bu mezhebe muhalif bulunanları tekfir ile tehdid olmu lar. Ve “Euler” Prensese “Aman Madam! Ben öyle dedikleri gibi mü riklerden sayılaca ma bu mezhebi kabul etmeyi tercih eylerim. Lakin i e öyle de il “diyerek kendini müdafaa eyliyor. Arablarda Kadı Ebu Bekir Bakıllani cüz'ün la yetecezze'ye mezhebini kabul etmeyenlerin dinden çıkaca mı söylemi . Zira o zaman delilin butlanından medlulun butlanına istidlal olunuyor imi . Lakin sonra ilmi mantık ulamayı arab beyninde terakki edip hatta fukahadan bazıları mantıktan kitab telifine ba lamı lar.

Ve Kaide-i mantıkiyeye nazaran bir delil batıl olsa bile onun yerine di er delil ikamesi kabil oldu u cihetle delilin butlanından medlulun butlanı lazım gelmeyece i meydana çıkmı tur. Çünkü delil ile medlul beyninde umum ve hususu mutlak vardır. Hasanın refinden ise amın refi lazım gelmez.

mam Fahrud-din er-Razi tarafının delillerini zaaftan hali bulmadı ı cihetle bu meselede tevekkufa meyl etmi tir.

“Emile Zola” nın monatları hendese noktası zann edenlerin itirazları Visagorun olmak lazım gelir demesi dahi muhtaç te emmüldür. Vakıa monat meselesi Visagordan gelmi ise de Visagorun asarı muharrresi bizlere kalmamı oldu undan kendisinin meslek-i hakikisi layıkıyla bilinemedi i malumdur. Visagorun bir adetler mesleki var imi ise de monatları ne suretle tarif eylemi ve nokta -i hendese meselesi te bih ve temsil kabilinden bir ey mi idi? Buraları cai teemmüldür. Visagoruyeteyn denilen Visagors taraftarı olan filozoflar Ecsâmı cüz’ün la yetecezze’ler ile hilallerden terekküb ederler imi .

Bir de atomizim mesleğini Yunanistan’da ne r eden “Demokrit” oldu undan o meselenin “Demokrit” meselesi diye ta nıtıldı ı halde onun müessisi “Demokrit” olmayıp ondan çok evvel o mezhebin hintte bulundu u tedkikat ve tettebbuat neticesinden malum oldu u gibi Visagorus’un tenasuhu hintten almı oldu u terceme-i halinde yazılmı oldu una nazaran monatlar meselesini de atomizminin pantehizmin yani vahdet-i vücud mesleğinin ve Aristo mesleğinin meehazı olan hinden almı olmadı ı neden malum? Amerika profösörlerinden lerinden “Draper” Aristo mezhebinden bahs ederken “evvelce Avrupa’da bu mezhebin müessisi Avarreos yani bni Rüd zan edilmi ve ismi de Avruizim yani bni Rüd mezhebi kalmı ise de Arablar bunda aldanmamı lardır. Zira bni Rüd’den ne kadar evvel Aristonun asarı Arapçaya tercüme edilmi tir. Hâlbuki bunun müessisi Aristo da de ildir. Zira bu mesleğin daha evvel hinde var idi.” diyor. Ve bu türlü mesaliki me huranın esası taharri bulundukta i hinde kadar gidiyor. Lakin tettebbuat ve tedkikat ondan ileri varamıyor. Cihetten ve bu’uttan ari bulunan ve cevher -i mutlaki olan cüz’ün la yetecezze mezhebi de Avrupa’da Leibniz’in monodolojisi diye maruf oldu u halde daha evvel mütekellimin beyinde bu hususta en derin bahisler girilmı oldu u gibi bunun ta Visagorese kadar dayandı ı anla ılınca ondan daha evvelde bulunmadı ına hüküm verilebiliyor muyuz?

#### 4

Heyuli ve suret taraftarları cüz’ün la yetecezze taraftarlarına cüz’ün ferdleri inkısamdan kurtarmak için cisimlerinden çıkarmalarını mu aheze etmi ler. Ve bir eyin

hem mütehayyiz hem de ayrı munkasim olmasını zihinler kabul etmez demi ler ise de kendi mesleklerince inkısam ile ayırin-nihaye meselesine de zihinleri nasıl erdirmek lazım gelece ini bildirmemi ler. Eflatun “cisimler mütecezzi ola ola mahv olma mertebesine varır ve artık heyula olur.” demi tir ki bu türlü tarif cüz’ün ferdlerini tariften daha mükemmel bir tarif olmadı ı beyandan müste nidir. te buraları aczi be erin itiraf olunması lazım gelen noktalardır. Evet! Sun’i Bari’nin mahdut olan akılca ızlarımızın eri ebildi i dereceden daha pek çok ali oldu u derin olunacak dakikalardır. Yoksa akıl erdireyim diye sapıtılacak veya aklım ermedi diye hakikati e yayı inkâr ile sofistli e gidilecek mahaller de ildir.

Felsefe mütealasında insanı en ziyade isti raba duçar eyleyen ey birbirinin külliye n zıddı olan mesalik felasifedir. Materyalistler her ey maddeden ibare ttir. Dedikleri halde bunlara kar ı ne deh etli bir meslek vardır ki bu meselenin Yunanistan’da sofist ve arablarda sofistai namıyla nice asırlar hüküm sürm ü ve sonra dealizm suretinde Avrupayı i al eylemi tir. Bunlar hakikati e yayı inkâr ile e yanın yalnız edesi yani sureti zihniye denilen ilmi oldu una söylerler ki onun için bunlara idealist denilmi tir.

Sofistailer yunanlılarda ve arablarda üç sınıfa taksim olunmu lardır. Bunların birine **nadiye** derler ki bunlar hiçbir ey yoktur derler. Di erine **laedriye** denilmi ki bunlarda her ey hakkında bilmem diyenlerdir. Üçüncüsüne de **indiye** deniliyor ki bunlar her eyin itikada ba lı oldu una kani olmu lardır. Avrupa’da “dealist” ve “vayest” isimleriyle iki sınıfı öhret olmu tur. “vayest” ler kendi canla rından ba ka eylerin mevcut olmadı ı fikrindedirler. Bunun ehemmiyet kesb edeni “idealist” sınıfıdır. Bu gibi sözleri söyleyenler e er kabaca insanlardan olsa onları deliyan bulunmadıktan ba ka divane zann olunurlar. Lakin yekdi erine muhalif bunca mezahi b aribe ve acibeye vaz eyleyenler birçok ke fi yatta bulunan ve terkıyatı ulum ve funune hizmetleri sebk eden adamlardır. Bir taraf biz bu eyi kendi meslekimiz üzere tettebbuyla bulduk diye meslekini takviyeye ibtidar eyler. Di er taraf da onların ke fiyatını kendi mezhebine uydurup ondan istifade eyler. Ve kendileri dahi sair ke fiyat ve terkıyatı ulumu ve fununda bulunurlar. E er dealistler do rudan do ruya u gördü üm do du um cismin hariçte hakikati yok bunun yalnız ideali var demi olsalar kendilerine sapık filozoflar denilmeyip mecnun nazarıyla bakılır idi.

Sofistailer ise suya sokulan de ne in kırılımı görünmesi gibi eyler de galat -ı basardan üphelenerek havasa emniyet etmeyip ne bilelim ki ba ka eylerde dahi öylece aldanmıyoruz derler. Kıyasatta dahi bazen aldandıklarından ona da itibar etmezler. Ve bazı defa sokakta birine tesadüf edildikte yabancı birine bir bildi ine benzetmeyle yanılması da buna misal tutarlar “rüyada mevcut olmayan cisimler görüyoruz. O bir hayalden ibaret ise o yanılığda dahi öyle bir hayale kapılmadı mıız neden bilelim” derler. dealistlerce bu bir hayalde de ildir. Onlar can bir eser i tesir ve ideyi görür, lakin o ideleri i ar eden cisimler hariçte mevcut de ildir derler. “Euler” akirdi prensese tedrisinde diyor ki “materyalistleri ma lup etmek için delail katiyemiz vardır. Lakin idealistleri ile mübahasa mü kildir.

Bu “ vaist” ve “ dealist” mesleklerini redd için zate fahimenalarına esli ha takdim etmek istiyorum. Lakin bunun için ne kadar dü ünsem o kadar aczimi itiraf lazım gelir. vaistler ile bahse giri mek acaib olur. Zira yalnız kendi mevcut oldu u fikrinde olup benim mevcudiyetime inanmak istemeyen kimsenin benim kıyaslarıma dönülmesi kendi mesleki aleyhine hareket ve benim kıyaslarım onun usulünce bir hiçin kıyasları olacak. dealistleriyle mübahase dahi mü kildir. Ecsâmın mevcudiyetini inkârda ısrar eden bir kimseye buna ikna imkânsız görürüm”der. Ve yine bunlara dair olan bahiste der ki “burası cayi dikkattir ki cismimiz bir eye dokundu unda canımız yalnız sınırlarımız üzerine olan tesiratından bir suret te kili etmekle kalmaz. Bize bu sureti veren bir eyin bilfiil bizden hariçte mevcut oldu una da hüküm eder. Dima mızda vaki olan eyleri tefti eyledi imizde bu bize ne kadar tabii görünüyor. Bir misal bunu a ikâr eyler. Tasavvur edelim ki zate fahimaneleri gece kamere bakıyorlar ve gözlerine giden uayı tabaka -i ebekiyye üzerine kamere benzer bir suret teressüm eder. Bu tabakayı ebekiyyenin en küçük cüz’leri ı ık kamerdeki ihtizaza benzer bir ihtizaza gelmek demektir. Tabaka-i ebekeye pek rakik sınırlardan mensuc olmakla zate fahimaneleri anlarlar ki bu sınırlar bir ihtizaz ile müteessir olurlar. Ve bu ihtizaz dima ın nihayetinde ki sınırların uçlarına gider. Öyle ise orada dahi bir ihtizaz vaki olur. Orada can tema a ile bir nevi malumat olur ki bu kamerin suretidir . Binaen aleyh kamerin sureti sınırların uçlarına vasıl olan bu hafif ihtizazın tema asından ba ka bir ey de ildir. Canın fealiyeti sınırların nihayet buldu u mahalle o kadar müteallıktır ki gözlerine resm olunmu olan suretleri yani ualarını resm eyledi i sureti kameri idrak etmez. Bununla beraber can yalnız derhal kamerin suretini kendisine veren ihtizazı

tasavvur ile kanaat etmez. Kamer ismi verdi imiz bir cismin hariçte mevcut oldu unu bir de hüküm verir. Bu hüküm anı atiyedeki kıyasa sevk eder.

Dima da hakiki bir ihtizaz veya intıba hâsıl oldu. Anın ne sebeple husule geldi ini katiyen bilmiyorum zira tabaka-i ebekeye üzerindeki suretler ki sebebi gariptir onları da idrak etmiyorum. Maa ma fih i hariçte bir cisim bulundu unu cesaretle söylüyorum. Bundan bilmeli ki bunu bana kamer ihsas ettirmi tir.

Naslı netice! Bu dima daki ihtizazat ve yahut intıbaatın bazı esbab-ı dâhiliyeden mesela kanın hareketinden yahut sade bir tesadüften muttasıl olması muhtemel de il mi? Öyle ise ne hakla kamerin hakikaten mevcut oldu unu istintaç edebiliyorum. Gözümün içinde bir suret bulundu unu istintaç edebilsem haydi bu olabilsin. Zira bu suret dima ıma vasıl olan ihtizazın sebep-i garibidir. Lakin ben daha ileriye gidiyorum ve dima ımın içinde bir ihtizaz bulundu undan hariçte ve semada söylemi oldu umuz intıbaatın birinci sebebi olan bir cisim bulundu unu ve bu cismin kamer oldu una kadar netice veriyorum.

Rüyada kameri gördü ümüzde dahi can o tasavvuru alır. Belki o vakt dahi dima ın içinde onun gibi ihtizaz vakı olur. Zira can kameri hakikaten görür gibi tahayyül eder. Demek ki o halde kendimizi aldatmı oluyoruz. Lakin o yanılığdaki hükmümüzün bundan iyi oldu una hangi teminatımız vardır? Bu büyük bir mü kildir ki bunun üzerine birçok filozoflar sapmı lardır.

Bu kamer üzerine olan sözler hep cisimlere de amildir. Hariçte ki cisimler mevcut oldu una dair dima ımızın duydu u ihtizaz veya intıbadan ba ka delil yoktur. Bu mesele bizim kendi azamız ve bütün cismimiz için de böyledir. Biz hariçte ki eyler için havas vasıtasıyla dima a vasıl olan bazı hafif intıbaatdan ba kasını tanımıyoruz. O halde e er canın aldı ı bu intıbaat ve tasavvurat Ecsâmın mevcudiyetini isbat edemezlerse kendi cismimiz mevcudiyeti de me kûk kalır. te bundan hep cisimlerin mevcudiyetini yüksekten alarak inkâr eden filozofların geldi ine ve onları redd ve cerh eylemekte pek çok mü kil oldu una teaccub eylemezsiniz. Rüyaları pek kuvvetli bir delil ittihaz ederler ki biz rüyada hiç mevcut olma yan cisimleri görüyoruz diye tehayyül ediyoruz. Bu bir hayaldir deniliyor. Lakin o yanılığda dahi öyle bir hayale kapılmadı ımıza kim kefil olabilir? Bu filozofların usulünce bu bir hayalde de ildir. Can bir intıbaı yahud bir sureti görür derler lakin bu suretlerin zu-sureti olan cisimlerin

hariçten vücudunu inkar ederler. Bu itikatta olan filozoflar “dealist” deniliyor. Bu filozoflar hep esrilerini yani ruhların vücudunu inkar eyleyen ve hep mevcudatın maddeden ibaret oldu unu iddia eden ve can denilen eyin pek rakik bir maddeden ibaret oldu unu tefekküre muktedir oldu unu söyleyen materyalistlere zidd münakazadeler. Materyalistlerin itikadı daha acıdır. Ve onlara da redd için delaili katiyemiz vardır. dealistler ve a vaistler ile u ra mak mü kildir. B iz buhususda kendimizi ikna için delail kaviye bulalım.

Ne zaman ki canımıza Ecsâmdan ihsas hakiki gelirse ondan istintaç olunur ki hakikaten cisim de mevcuttur. Ne zaman benim canım kameri his ile müteessir olur benim kemal cesaretle kamerin mevcudiyetini hükmederim. te bunun gibi Cenab-ı Halık'ın canımız ile dima ımız arasına yerle tirmi oldu u rabıta öyle büyük bir sırdır ki biz onun dima da husule getirdi i intibaatı hakikiyeye senden ba ka eyi tanımıyoruz ki o canda suretler ve ihsaslar hâsıl eder. La kin bunun nasıl oldu u bizim için katiyen meçhuldür. Fakat bu tesirin mevcut oldu una kani olmalıyız çünkü tecarub bize onu temin ediyor. Tecrübe bize her ihsasın daima canı o ihsasa bais olan bir cismin hariçte mevcut oldu una ikna eder. Ve o ihsas bize o cismin birçok hassalarını ibraz eder. Öyle ise muhakkaktır ki ihsastan can hariçte hakiki bir eyin mevcudiyetini istintaç eder. Bu bize çocuklu umuzdan beri o kadar tabii ve hep insanlarda ve hayvanlarda o derece umumidir ki bunun redd ve cerhi kabil olm az. Bir köpek beni gördü ünde havlamakla benim mevcudiyetime kani olmu demektir. Zira benim gelmem onda benim ahsımın sureti zihniyesini husule getirmi tir. Öyle ise bu köpek bir idealist de ildir. En baya ı bir hayvan bile kendinden hariçte cisimler me vcut oldu una emindir. Bu kanaat ancak onların canında ihsasat ile hâsıl olmu tur. Bundan anlaşıyor ki ihsas bu filozofların dü ünmedikleri daha ba ka eylere havidir. Bunlar dima da olan adi intibaatın idraki de ildir. Ve cana yalnız suretler vermekle k almaz. Ona hariçte olan e yayı takdim eyler ki bunun nasıl vakı oldu unu bilemez. Velhasıl kamerin pa rlık sureti ve e ia kamerin sinirler vasıtasıyla dima da husule getirdi i ihtizaz hakiki biri birine benzeyebilir mi? Sureti zihniyeye can ne kadar idrak eylese onda maddi bir ey yoktur. Bu ruhani olan canın bir fiilidir. Öyle ise dima ın intibaatıyla canın tasavvurâtı arasında bir münasebet - i hakikiye aramak lüzumu yoktur. Dima da vaki olan hakiki intibaatın canda suretler hasıl eyledi ini bilmek bize kifayet eder. Bu suretler hariçte mevcut olan e yanın tekaddüme ki e ya bununla kendi mevcudiyetlerini bize temin ederler. Bu kıyasla ne

zaman benim canımda bir a acın yahud bir hanenin ihsası vaki olursa ben kemal cesaretle hariçte bir a acın veya bir hanenin mevcut oldu unu söylerim. Ve onun mahalline ve büyüklü üne ve di er hassalarına dahi tanırım. Bundan ne insan üphe edebiliyor ne de hayvan, bir köylü kariyesi kâhyasının kar ısında bulundu u halde onun mevcudiyetini inkâr eylese ona mecnun denilir ve bihakk deniliyor. Lakin böyle bir itikadla ileri atılan filozoflar halktan üstün oldu unu göstermek istedikleri akıl ve ferasetlerini herkesin hayran olmasını istemelerinden ve böyle acib ve garip itikadat ancak onların gururlarından ve halktan kendilerini temyiz eylemek arzusundan bulunmalarından olmalıdır. Bu babda adi köylülerin hayatı bu türlü alimlerinkinden daha a'la oldu u elbette müsteban olur ki bu alimler tedrislerinden sapık itika dattan ba ak meyve alamamı lardır. u hale göre bunda bir kaide -i temhide edelim ki her ihsas canda yalnız bir surete bais olmakla kalmaz. Ona hariçte olan eyin mevcudiyetini gösterir. Ve o zaman aldatmaksızın onun mevcudiyetini ona temin eyler. Ben burada kuvvetli bir itirazdan korkarım ki o da rüya ve hastaların dalgınl ı ıdır. Can onda hiçbir yerde mevcut olmayan bir takım eylerin ihsasatına duçar olur. Bunun için de u tefekküratı yaparım: canın ihsas eyledi i e yanın hakikaten mevcut oldu una hüküm etmek bize bir emri tabii olmak lazım gelir. Çünkü rüyada aldanmı ol du umuz halde dahi bunu böyle hüküm ediyoruz. Lakin bundan o yanılıgıda dahi aldanmı olmamız lazım gelmez. Bu meseleyi hal için uykuyla uyanıklık arasındaki farkı iyice tanımak lazımdır ki bunu da herkes âlimlerden az bilmez.”

Bazı müellifinin sureti zihniyenin tahatturunda dahi dima da sureti tevlid eden ihtizaza benzer bir ihtizaz vaki olur demelerine mukabil “Eu ler” diyor ki:

“Suvaru zihniyenin tahatturu canın i e aldı ı muhakkaktır. Tahattur olunan bir suret ile bilfiil vaki olan suret arasında fark vardır. Ben bugün güne i gördü ümü tahattur ederim. Lakin bu sureti zihniye güne e bakarken olan suret zihniyemden ba kadır. Öyle olmasa ben güne e bilfiil görür idim bu tahattur olunmu bir suret olmaz idi. Tahattur olunan surete rekâket eden ihtizaz bil -fiil olandan daha zayıftır derler ise de bu da iknaya kâfi de ildir. E er öyle olsa benim güne in suretini tahattur etmekli im kameri görmekli im gibi olmalı ki onun ziyası güne ten “200.000” defa daha zayıftır. Lakin bilfiil kameri görmek ile güne i hatırlam ak biri birinden ba ka eylerdir. Tahattur olunan suretler bilfiil olanlar gibidir diye bulursak ta bu mahiyet yalnız cana mahsus olabilir. “Cisme göre bil-fiil olan suret dima da bir ihtizazla müterafik oldu u halde



tehattür olunan surette bu yoktur. Bil-fiil ihsas olunan yani bir şeyin havasını üzerine tesiri ile canımda vaki olan suret bir ihsastır, derlerse de tahattur olunan bir suret bir ihsas yaptı denilemez. His eylemek ile tahattur etmek bir birindenbütün bütün ba ka eyledir. “Euler”in idealistler hakkında sözleri pek çoktur. Biz hulasa vecihle birazını naklediyoruz. Bugün Avrupa’da pek ziyade terakki eylemi olan materyalistli in kar ısında bulunan bu deh etli mesle e Euler materyalizmden ziyade ehemmiyet vermi oldu undan onlarla ziyade i tikal etmi tir. Hakikai e yada ek yahut onları inkar eylemek “Euler” in dedi i gibi en kaba adamların bile yapamayaca ı bir eydir. Bu türlü filozoflar ise her şeyin müntehasından nevi be ere mukadder olan aczi gururlarından itiraf etmeyip mahza bir şey söylemi olmak için öyle saymı lardır. Yoksa hakikatinden üphelendi i ate e eli sokuldu unda yandı nı inkâra çalı aca ı yerde emri tabii olarak feryad-ı figandan kendini alamaması ate in ve kendi cisminin hakikatini itiraf demek olmaz mı? u halde âlem bir hülya ve ya rüyadan ibarettir demek nasıl olabiliyor? O uyanık bulundu umuz hale rüya dersek uykuda bulundu umuz vakit için ne demeli? Bu uyku bize uyanıklı ı anlattı ı gibi bu uyanıklık da ondan ziyade bir uyanıklı ı bize anlatmaz mı? Hadis -i erif: “en-nasu yenemu feiza matu intebheuu..” (insanlar uykudadır e er ölürlerse uyanırlar..)

Bu gibi mesailde tarihi müstakimden ayrılmak do ru yol dururken çapra ık yollara sapıp da ba ına mü kilat aramaya benzer.

Bir de vahdet-i vücud mezhebi vardır ki varlık ancak bir olup o da vücud-u Bari’dir. Görülen mevcudat hep itibaridir derler. Bunu güne le temsil eylediklerinde her şey akislerinden ve denizle temsillerinde her şey dalgalardan ibarettir derler. Nasıl ki güne pencereden girdi inde içeride bir ziya hâsıl olur. Ve perde indirildi inde o ziya zail olur. Ve pencereden içeri güne in ualarının girmesiyle güne in oraya duhulünden güne e nasıl ki bir noksan gelmez ise perdeyi indirip de oda içinde ki ziyanın gitmesinden dahi ona bir ziyadelik hâsıl olmaz. Ve bunlar bir misal olup tam tarif de ildir derler.

Bu meslekin Panteheizm namıyla Avrupa’da dahi pek çok hüküm sürmü ve te auub eylemi tir. Bu mezhebin mün i hakkında ki tettebbu da ta Hindistan’a kadar varıyor.

Buna dair Molla Caminin u beyt-i vardır.

Kulli ma fil-kevn-i vehmun ev hayalun (Kâinatta ne varsa vehim ya da hayaldir)

Ev ukusun fil-meraya ev zılalun (ya da aynaya bir yansıma ya da gölgedir)

Bu mezhebde pek çok itirazlara u ramı tır. öyle ki bir takım ervah -ı kabiha ile Bari Teâla Hazretlerine hâ â bir le tirmek fikri batılında bulunuyor lat. Ve türlü enayi ve mefasid irtikab eden kimselerin cürmüne kimi te rike kalkı tıklarını dü ünmenin dahi akılların kabul edemeyece i bir eydir. Bu mezhebin teferruatı merduda ve mecruhasına varmaksızın dahi tabayi insaniyye bunu kabul edemez. Zira esasının butlanı yek bir nazarda malum müstebandır diyerek bu vahdet -i vücud mezhebini red ve cerh eylemi lerdir.

Hatta medarı hayat olan ruhun bir ruh mu yoksa münferid ruhlar mı olması meselesinde bir ruh olması ciheti Avrupa'da ne re çalı ıldı ı vakit Mesih ile Cuda'nın ruhu bir olabiliyor mu diye birçok vel vele ile bu faraziye redd olunmu tur.

**Me aiyyun** yani "Aristo" mesele i Avrupa'da sonraları inhirafata u ramı sokolastikler ile spanyanın "Kotmer" cizvitleri tarafından türlü suretlere dökülmü oldu u halde on yedinci asırda Ci zvitler yanında tahsil ve terbiye görmü olan "Dekart" namı filozof kendisine tedarik edilen mezheb hilafında olarak ne riyata ibtidar eylemi ve ulumu hikemiyeyi meydana sermi ve asırlarca hü küm sürmü olan Skolâstikler ondan sonra sakıt olmu lardır. "Dekart" ın ziyadesiyle i tiharı yeniden ulum -u hikemiyeyi uyandırmasından ve her eyi mekanik ile tarif eylesinden olup birçok zamanlar onun usulü mükatebde payidar olmu ve Dekartienler yani Dekart'a tabi olanlar namıyla birçok filozoflar gelmi lerdir.

Dekartienler cisme atandu yani tulen ve arden ve umkan imtidada havi olan buuddan ibarettir demi ler. Lakin sonra gelen filozoflar bu tarifi nakıs bulup itiraz eylemi lerdir. öyle ki mesele bir odanın içinde ki e ya tamamıyla çıkarıldı ı gibi havayı da oradan Cenab-ı Hakkı çıkarmı olsa o odada yine buud bulunaca ı cihetle bo lu unda da bir buud olabilece ini söylemi ler. Ve cisim olmak için daha ba ka bir ey lazım demi ler. Di erleri de öyle ise hareket yahud kabiliyeti tahrik demi ler. Öbürleri de e er yalnız onunla da olacak olsa küre-i arzın hareketiyle o odanın bo lu u da hareket eylemi oluyor. te bu bo lukta cisim olmadı ı halde hareket ediyor. Yahud ettiriliyor. Ondan ba ka dah a bir ey yani madde lazım ki cisim olsun

demiler. Yahud hakiki cismi sade bir bu uddan tefrik eden eye madde deniliyor demilerdir. Öyle ise maddesiz bir cisim talimi cisim -i tabii olmaz denilmiştir.

## 5

On dokuzuncu asrın evahiri eyyamı olan u zamanda materyalizm revaç bulmuş oldu u halde bu asrın ibtidalarında felsefe bunun kulliyen zıttına bulunuyor idi öyle ki:

On dokuzuncu asrın ibtidasında “idealizm” ile vahdet -i vücüd mezhepleri mevki itibarı ve meydanı intı arda olup Kantlar, Fichterler, Schelling ler, Herbartlar, Hegeller kemal tantana ile hüküm sürmüş ler ve nihayet vahdet -i vücüd taraftarlarından bulunan “Hegel” meydan alıp hep rukabasını susturmuş ve hatta hocaları ile hasımlarından Schelling dahi sesini kestirmiş , meydan -ı sahin kendisine kalmış idi. “Hegel” kadar hüsnü kabul görmek ve onun kadar nüfuzu cari olmak her filozofa nasip olmamıştır. Yalnız “Herbart” istiklabet fikrini kurtarabilmiş ise de kendisini kimse dinlemiyordu. O zaman herkes “Hegel”in etrafına toplanmış idi.

Acı sözlü mü lâk fikirli “Schopenhauer” tenhalıkta protesto ediyor. Ve birçok zaman halkın kendisine ehemmiyet vermesinden fütur getirmiyor idi. Bu sükûnet -i umumiyye halinde “Hegel” mektebi her tarafı istila eylemekte idi. 1381 sene-i miladiyesinde “Hegel” vefat eylemiş inde öyle nüfuzlu bir mezheb bırakmış idi. Lakin onun vefatından sonra talebeleri bu mezhebi üç surette tefsir eylemiş ler. Ve Hegel’in asarının mu lâk ve anlaşılmaması mü kil bir surette yazılmış oldu unu söylemiş lerdir. Velhasıl Hegel’in talebeleri üç meseleye tefrik olunmuş lardır. Bunların biri lahiyyun yolunda diğeri vahdet -i vücüd olup biri de münkir -i alihe imi . Bunlar bu üç mesleğin sa ve merkez ve sol isimleri vermiş ler. Ve ardı sıra bir de müntehayı yesar namıyla bir mesleki tekil etmiş ve 1833 sene sinde başlamış olan bu mesaliki 1840 senesinde inkırad bulmuştur. Bu mesalikten en ziyade ehemmiyet alan sol ve müntehayı yesar fırkalarıdır.

Evvel zaman için Mösyö “Jane” der ki müstakil ve mahdut bir ruhaniyyun mesleki çıkarılmak isteniliyor iken kavgasız nizasız geniş bir materyalizm tarik i açıldı. Almanya’da feylesofinin bu suretle uyanması halkın ehemmiyet vermesinden fütur getirmeyerek otuz seneden beri yazmakta olup artık ihtiyar bulunan bir kimsenin memulun gayri olan muvaffakiyete haiz olmuştur. Bu ihtiyar yukarıda beyan olunan

Schopenhauer”dır. Gayet acı yazan ve Pesimist\* olan ve münkir ilah yolunda bulunan “Schopenhauer” sözleri vakıa yine dinlenecek eyler de il ise de “dealizm” filozoflarının artık cismaniyeti bütün bütün ortadan kaldırmak ve mad di olarak bir eyi olmadı ı fikrine zahib olarak her eyin yalnız eydileri var hariçte hakikatler yok diye hakikati e yayı inkâr etmekte olmaları i in daha ilerisine v armak üzere “Fichte” yalnız “maa” yani ben eydisini mevcut olup di erlerinin ondan sadır olması fikrini ortaya koyması ve bunların artık âlemi bir rüya ve hülya haline getirmeleri halkı ürkütmü oldu undan öyle bir zamanda “Schopenhauer” apuk sabuk sözlerini dinletirmi ve filozof namını almı tır. Evvel zaman için M ösyö “Jane” diyor ki “Schopenhauer” in ahval ve hataları maneviyat i alatından yorgun olan bir zaman muvafık gelmi tir ki o zaman gerek itikad ve gerek felsefe kimseyi memnun edemiyor idi. Birincisi Doktor “Straws”ın açtı ı yaralardan ikincisi Skolâstiklerin suistimalatından efaya olamamı idi.

Bununla beraber “Schopenhauer” felsefesinin muvaffakiyeti çok sürmedi bunun için de M ösyö “Jane” diyor ki: “Bu filozofun kendisi muhalif bulundu u meslekten idi. Yani “Kant” ile “Fichte”e merbut idi. Bu cihetle mezhebi devam edemedi. Bu filozofun fikirince esas-ı kati olan irade-i katiye ile “Hegel” mektebinin kati i desinin farkını bulmak mü kildir.

“Schopenhauer” ehemmiyetten dü mekle ulumu katiyeye müstenid bir filozof çıkaraca ız diye yeniden filozoflar türedi. Velhasıl idealizm felsefesini n hüküm ve nüfuzunu materyalizm aldı. Bu tahavvulatu n reisi ve na iri mösyö “Muolechoute” idi.

Bu yeni materyalizm mesle ine mu vaddah olan birinci kitab M ösyö “Muolechoute” un “La Sircoulasion” yani tahavvulatın namı eseridir. M ösyö “Muolechoute” bu eserinde yeni materyalistli e “maddesiz kuvvet olmaz kuvvetsiz madde olmaz” meselesini esas vazı ediyor. Maddenin ila ayirin -nihaye tahavvulatu faraziyesini koyuyor.

---

\* Pesimise âlemdeki her eyi fenaya yoran kimsedir. Bunun zıddına Optimistse diyorlar. Leibniz Optimist imi . Ekseriya tout es pour je mieuse dans le meilleur de mond es possibles diyor mu .

Sonra “Muolechoute”un ö rencilerinden ve onun mesle in in arihlerinden olan Mösyö “Buhner” madde ve kuvvet namıyla bir eser yazmı tır ki bu daha ziyade ehemmiyet kazanmı tır.

Bu kitabın ilk basımı 1851 senesi olup ondan sonra pek çok defalar basılmı ve birçok lisanlara tercüme edilmi tır ki yeni materyalistli in muvazzıhı imdi bu kitaptır. Materyalizm mektebi kesbi nüfuz eylemi ise de ruhaniyyun takımı da bir çok mühim reddiyeler yazmaktan geri kalmamı lardır. “Hegel” mezhebinden sa kol fırkasının te kil eyledi i ruhaniyyun fırkası da bulunuyordu bu fırkanın arihi Mösyö” Fichter Fills” yani Fichter Zadedir ki onun ta ıdı ı isim tarih felsefesinde me hur olan bir isimdir. Bu mösyö Fichter Fills’te kendi mesleklerince ne riyatta devam olmu tur.

imdi hala materyalistler muhalif nice filozoflar bulunmakta ve her gün onlara itirazlar ya dırmaktadırlar.

Vaka mösyö “Buhner” bizim yeni filozoflarımız eski sebze ve eti ısıtıp da onlara yeni isim takarak filozofı mutfa mın yeni ihtirarı diye önümüze sürüyorlar, diyorsa da kendilerinin maddiyun mesleki dünkü bugünkü ey mi? Ve yahud tarif edemedikleri maddeyi yine tarif edemedikleri bir kuvveti ilave ile bu mesleki itmam ve ikmal etmi mi oldular? Bahusus bugün onlara itiraz edenler dahi ulumu katiye terakkiyatı cedide ile mubahaseye giri iyorlar ki bunlardan biri de Almanya me hur ça da filozoflarından mösyö “Lophenz” dir. Bu filozof maddiyata tatbik olunan uyum ve fununu cedideyi ruhaniyete tatbik noktayı nazarından bahs ile ruhaniyeti müdafaa eylemi tır. Bu filozofun “microcosme” ve “tıp psikolojisi” namı eserleri pek ziyade öhret bulmu tur. Mösyö “Lophenz” Dekart gibi iki esas kabul ediyor. Yani ruhaniyet cismaniyet. Lakin cismi tasavvur meselesinde ondan ayırıyor. Ve yalnız cana kuvve -i fikriye ve cisme de kuvve-i icraiyye veriyor. Maddenin kendisini tarifine gelince mösyö “Lophenz” bunun için “Leibniz” in Monotolojisi yani **cüz’ün la yetecezze** mezhebini kabul ediyor. Ve bunu ulumu cedide meydanına koymak istiyor. On dokuzuncu asırda Fransa da dahi evvelce ruhaniyyun mesleki raiç oldu u halde sonraları intikat ve pozitivizm yani ulum-u katiye mektepleri zuhur olmu tur. Bunun için mösyö “Jane” der ki: “1848 senesinden beri felsefe Fransa da dahi Almanya’da aldı ı suretleri pek mü abih bir halde cereyan eylemi oldu u herkesçe malumdur. Orada dahi o sebebler o asarı hasıl etmi tır.

Evvelce müstakil olan “Hegeliyyin” vahdet-i vucud mezhebi idi. Sonra intikad ve pozitivizm yani ulumu katiye geldi. Nihayet kemal serbestiyle materyalizm bayrağı dikti.

## 6

Yeni materyalistliğin muvaddahı olan mösyö “Buhner” madde ve kuvvet namı kitabı me huru için mösyö “Jane” sözlerine gelelim. Bu filozof der ki:

Dr. Buhner’in kitabını okuyan felsefeye aına kimseler üphesiz bir noksanını görürler. Müellif her şeyi maddenin mevcudiyeti ile tanımladı ve halde maddenin ne olduğunu bize anlatmayı tamamıyla unutmuş. Bu ise ehemmiyeti az olan bir durumdedir. Nice asırlar bununla o kadar kimseler uğraşmışlardır ki onlar ne deli idiler ne de çocuk. Malum dediklerimiz şeyin mefhumuna bakarak iki usul dâhil olur. Birisi ihsasatımızdan yani ta ayyuratu mütenevviamızdan terki eder. Diğeri hariçten gelir. Ve hakikat bizim tesiratımızdan mütemeyyiz ve müstakildir. O halde her şeyin esası madde olduğunu iddia edenler maddenin kendisi nasıl olduğunu söylemeleri lazım gelir. Bize göründüğü gibisini dedik. Çünkü eğer analiz bize madde mefhumunun bizim cisimlerimize kaldığını ve hariçten hiçbir şeyi havi olmadığını gösterse bundan madde aib olur. Bizim bu ta ayyurat zihniyemizden bakarak bir şey olmaz. Materyalistlik idealistlikle tebeddül eder. Öyleyse muhakkaktır ki materyalistlik sisteminin birinci şartı cisim yahud madde tasavvurunda kendimizden gelenle hariçten geleni ayırmalı. Lakin tarih-i ulumun gösterdiği gibi bunu ayırmak çok zordur. Mösyö Buhner bu zahmetten kendisini müstesna tutmuş ve bu cihetle mesleki esasından yanlı bulunmuştur.

Onun yapmadığını biz yapmaya çalışalım. Madde mefhumunun ne kadar nakıs olduğunu gösterelim. Nasıl na bedid oluyor. Ne kadar muayeneden kaçıyor. Fenelon demi ki: Bu bir şeydir ama ne olduğunu bilmiyorum. Sıkı zaman ellerim de eriyor.

Cisimden kabaca anlaşılması arayalım. Bir cisim salt bir kümedir. Renkli mukavemet edici imtidadlı, hareket eden, kokulu, sıcak yahut soğuk ile ahiri hulasayı kelam hislerime tesir eden bir şeydir. Ben bu şeyin arasında ya amaya ve onları kullanmaya o kadar alışımlı ki bunlar bana âlemde en hakiki şeylerden görünür. Onlardan üphe edenlere gülerim. Zihnimde bir şey tasavvur edecek olsam ben ona bir cisim ekli veririm. Maddenin bu tasavvur halinde sulb olarak ne var? Felsefe bir

meseleye cevap vermek için görünümü hakikatinden temyiziyle i e ba lar. Bu temyize en kati ilimler bize a ina olmu tur. Heyette her eyi hakiki hareketler ile görü teki ki hareketlerin temyiziyle mevzuadır. E er görünümü e baksak güne do udan batıya hareket ediyor ve yıldızları da birebir götürüyor görünüyor. Hak ikatında hareket eden arzdır. Ve onun iki hareketi vardır ki biri kendi mihverü üzerinde di eri güne in etrafında devri olup biz onun ne birini hissediyoruz ne de di erini. Nücumda dahi görünümü teki büyüklük ile hakiki büyüklü ü tefrikk ve temyiz eylemek lazımdır. Fezadaki necmi hakiki buudunu bilmek için heyet-i erbabın havayı nesiminin içindeki e ianın imtafatı ve inkisaratını hesaba almaya mecburdur. Hep mebbas -ı basar umumen, bize görünümü ile hakiki eklini karı tırmamayı ö retir. Hakiki büyüklük gerçek hız gerçek hareketler de böyledir.

Maddeye isnat etti imiz sıfatlardan ikisi vardır ki tabiatın onlarsız bekası olamaz gibi görünür. Bunlar ziya ile sadadırlar. Pekiyi fizisyenlere yani erbabı hikmeti tabiyeye soralım ki ziya nedir? Bize: ziya ve sada ihtizazatı yani hareketidir, cevabını verirler. drakata hariciye meselesi için bir aydınlık vermi olan fizik nazariyesinde birkaç saniye duralım. Görülmü bir ipe el ile örüldü ünde ona bir hareket ve havasım ızın duyabilece i bir tezelsul gelir: parma ımızın dokunması altında onun titredi ini his eder. Basire-i a ikâr düz bir hat yerine ipi koparmı gibi ve az a ikâr olarak görür. Ta ki bu i kinlik gittikçe azalarak eski hal-i sükûnetini alıncaya kadar. Bu hal ve harekete ihtizaz derler. Ve bu misal yeni fizikte muteber olan ihtizaz nazariyesine mebbe olmu tur. Bu ihtizaz devam etti ini ve parmak titremesini his eyledi i müddetçe biz bir sada i itiriz. Sada ihtizaz ile ba lar ve onunla biter. Tecrübeler ve hes aplar husule gelen sadaların büyüklü ü ile ihtizazatın adetleri arasına bir münasebet birle tirmi tir. Adet-i ihtizazın da iplerin uzunlu u ve gerginli i ve bil-ahir ile rabıtası vardır. Öyle tasdik olunabiliyor ki sadanın yahud his si sadanın sebab-i yegânesi bir harekettir. Bu hareket yine bir cisimi mühtez olan hava ile almak semia sinirine teslim etmek için maharetle meftur olan kula a naklolunur. te orada yalnız orada! Mehaniki sada kesilir. Ve onun yerine sansibil sada gelir. Yani orada hareketi sansasyona tebeddül eder i te izah olunmayan ve belki katiyen izahı kabil olunmayan mesele! Muhakkaktır ki semia siniri i e girinceye kadar bizden hariçte bir hareket ihtizazıyeden ba ka katiyen bir ey yoktur. O surette ki semiyân madum veya sadayı alan sinir madum veya muattel oldu una

dünyada ve fezada i iten hayvan bulunmadı mı bir lahza farz etsek bizden hariçte hiç katan hiç sada dedi imiz eye benzer bir ey olamaz.

Bu ihtizaz nazariyesini ı ı a tatbik için çok zaman çok tecrübeler çok kıyaslar lazım gelmi tir. htizazat sadaiye hisler ile anla ılıyor. Ama ihtizazat ı ziyaiye böyle de ildir. Sadayı nakl eden mahal elastiki hisler ile anla ılıyor ki bu havadır. Zıyanın mahalle nakli add olunan ey ise his edemedi imiz eseridir. Bu netice verir ki ihtizaz nazariyesini tecarub derhal yerle tirmi . Lakin ziya için bilakis ihtizaz nazariyesi akıl ile yerle tirilmi bir faraziyedir ki tecrübe ile az çok tefti olunabilmi . O nazariyenin buna tamimi onun için gecikmi ve mü kilata tesadüf eylemi tir. Öylede ols a bugün fizisyenler tarafından temayule kabul olunmu oldu undan bizden hariçte, hissi olan mahlukun haricinde, gören gözün haricinde ziya bir hareketten ba ka ey de ildir diye itibar olunur denilebiliyor. Lakin i te ihsasatımız ne dereceye kadar hususidir. Azamıza menuttur. Ve madde üzerine havasımızın bize verdi i gibice olan tasavvuratımız akıl ile tashihe ne kadar muhtaçtır: bugün hep fizisyenler tarafından hararetle zıyanın bir ey oldu u hemen kabul olunmu gibidir. hsas noktai nazardan bakılınca bu iki ey ne kadar mütebayindir. Ve ekseriye ayrı görünürler. Karanlıkta mesela meadin ku yularında ısınabildi im halde pek ı ıklı evin yerinde ü üyebilirim. Surete bu muhalefetler oldu u halde bu iki ey arasındaki münasebeti “Melloni” nin tecarubi o kadar tekessür ettirmi tir ki ilim bunların bir ey oldu una netice vermek için pe k nezdde eylemez. Hararet dahi ziya gibi düz hatla ve o süratle hareket eder. Ve ziya gibi akis eder. O da onun gibi münataf ve münkesir olur. Ve o kanunların usulünce o da Ecsâma ziya gibi intikal eder. Velhasıl malumdur ki iki ziyayı bir yere cemi eylemekle bir karanlık husule getiriliyor. Pekâlâ! ki menba hararetin terkihiyle burudet husule getiriliyor: Mösyö “Fizo” ile mösyö “Nevcolt” nın ayarı dikkat bir tecrübeleri bunu ispa t etmi lerdir. Yeni fizik usulünce öyle bir netice istihsal olunur: bir sade ua nazara dikkate alındı nda onda zıyanın bir hali bulunmamı tir ki onda hararet ile münasebeti olan hal bulunmasın. Neticelerin böyle mutabakatı tefekkür ettiriyor ki ziya ile hararet belki yalnız gösteri te farklıdır. Bu fark da müesserdeki ta yiratın nevine göre olabiliyor. Görmek üzerine bu a aa ziya tesirini verir. Lamise üzerine tesir ba kala ıyor. Öyle ise bizden ve hissi olan sair hayvanlardan hariçte hararet ve zi ya diye iki ey yok yalnız bir ey var ki bizim hissi azayı hissiyemizde tenevu arz ediyor. Hararet lamise sinirleriyle idrak olunan ziyadır. Ziya samia sinirleriyle idrak olunan hararettir. Velhasıl zıyanın bir



hareket oldu unu nasıl anladıkça hararet de hareketten ba ka bir ey de ildir. Bu halde bu nazariyeyi hulasa için hayatı ve hissi olanların yani hayvanların temyizine kalınca tabiatta ne hararet var ne de bürudet ne de ziya ne zulmet ne gürültü ne sükûnet vardır. Ancak mütenevvi hareketler vardır ki mekanik anın kanunlarını ve eraitini tayin ederler. Fizyoloji hislerimizin ahsiyetini ibraz için fizi e yardım eyler. te me hur alman fizyolojistlerinden yani fizyoloji erbabından “Muller”in usulünce bizim hislerimizin esas kanunu udur: “sebebi müte nevvi sinirlerde ba ka ba ka ihsaslar hâsıl edebiliyor. Ba ka ba ka olan sebepler sinirlerin her sınıfında ih sas hâsıl edebiliyor.” Binanaleyh elektirisite azamızla temasa konuldu unda her birine hususi bir ihsas tayin eder: gözlerde alameti ziyaiyye kulakta sada a ızda tuhaf tat asabı lamisede i nelenmek “narkotik” lerde dâhilen i itmek ve görmek alametini husule getirir. Kulakta u ultu, gözde kıvılcımla mak, asabi lamisede karıncalan mak. Bilmukabele hissi ziyai gözde eserini ihtizazıyla, efali mehanik iyle sapma ve darbe ile elektirisite ile efal -i kimyeviyle ile husule gelir. Di er azalar için de böyledir. “Müler” bu eylerden istintaç eder ki havastan her birinin kendi tesir mahsusaları vardır. Bu da Aristo’nun u güzel nazariyesini tasdik eyler. “her eyden evvel bilinmeli ki ihsası mahsus ile has sasın beyninde bir fiili mü terektir.” Hariçte bir ey bulunmadı nı ve her eyin hissi olan mahlûkun ahvalu mütenevviyasında kaldı nı tasdikten ben pek uza ım. Fikrimden en uzak olan faraziye budur. Âlemi haricinin hakikatini yerle tirmeye pekala kıyaslar yapılabiliyor ki hamd olsun bunları kabulden kendimizi men’a muktedir olmayaca ımız surettedir. Öyle ise e yayı hariciyenin hakikatinden üphelenme e mahal yoktur. Böyle bir üphe daima batıl olur. Lakin harici olan eyle olmayanı sıhhatı taamme ile tayin zordur. O mü kilatır ki materyalist faraziyesini muattal kılmı tır.

Bu bahsi pek uzatmamak için farz ederim ki madde de harici olan eyler havas -ı hayvaniyye meselesinden hariç bırakıldı nda mevcut olan eylerdir. Badehu hareket, adem-i nüfuz gibi mü külat burada “fizyoloji” fenninden çıkar, hikmeti ilahiye ilmene girer. Yalnız en ehemmiyetli olan mesleki dermiyan edece im hüküm ki bunların kısam ila ayrın-nihaye ile kuvvet ve bu udun beraber mevcut olmasıdır.

Mösyö “Buhner” maddenin ila ayrın-nihaye taksimini kabul ediyor. Bununla madde mefhumunda maddi olarak ne varsa hepsini kaçırıyor. Taksim ila ayrın -nihaye ile madde da ılır ve kaybolur. Bir mürekkebin tasavvur ediniz: mesela bir kum yı nında hakiki olarak ne vardır? Bunlar a ikâre mürekkebin olan kum taneleridir. Onların terkibi

de bir emri zihnidir. Eczasının yekûnundan ba ka bir ey de ildir. Eczası olmazsa o da olmaz. Öyle ise denilebiliyor ki eczayı hakikiyesi olmayınca bir mürekkebin hakikati olamaz. Kum yı ının kum tanelerinden ba ka hakikati olmadı ından imdi farz edelim ki kum tanesi de bir mürekkeptir. Bu taneler cüzlerden mürekkebe oldu u halde yı ın gibi onların da hakikati gider. Bu hali o eczada da farz ediniz: aradı ımız hakikati onlar dahi bulamayız. Ve bu tetebbu ıla ayrı-ayrın-nihayeye götürür isek mademki onun bir son derecesi yoktur maddenin hakikatini te kil eden eyi hiçbir vak itte de bulamaz. Öyle ise yı ın için dedi imizi genelde madde için söyleriz: o bir mevcudiyet mevhumadan ba ka bir ey de ildir. Bazı kesin artlar tabidir ki biz onu bilmiyoruz.

Kuvvet ile madde mösyö “Muolechoute” ve mösyö ” Buhner” in usulunce birbirinden ayrılmaz olduklarından bu kıyas madde de oldu u gibi kuvvete dahi tatbik olunabiliyor. E er madde ıla ayrı-ayrın-nihaye kabil inkısam ise kuvvet de öyledir. Lakin demin ki gibi diyece iz ki bir mürekkebe kuvvet müterekkib oldu u kuvvetlerin netice buldu u hakikatten ba ka bir ey de ildir. ki hayvan ko ulmasıyla olan kuvvet iki kuvvetin bu hayvanlara lazım ayrı mufarik olan kuvvetlerin ceminden ba ka bir ey de ildir. Bu iki mütemeyyiz ve mü terak kuvvetlerden ibarettir. Böyle oldu u halde müntesi olan umumi kuvvet her eyin cüzlerinin arazi ayrı mufarığı olan kuvvayı unsuriyeye muncer olur. E er bu cüzlerde mürekkebe ise oraya arazi ayrı mufarik olan kuvvetler de öyledir. Buna göre bizim aradı ımız hakiki kuvvetler de illerdir. Velhasıl e er her kuvvet ıla ayrı-ayrın-nihaye munkasım olursa hiçbir vakitte son kuvveti yani eni olmayan mürekkebe kuvvetin hakiki bir ey olmadı ı kuvvet atomunu hiçbir vakitte bulamayız. Bu halde kuvvet de madde gibi kaybolur.

imdi bu ıla ayrı-ayrın-nihaye munkasım olan madde ile kuvveti kendi kendine kaim olan bir katiyet olmak üzere tasavvur tecrübesine giri iniz, hiçbir vakitte ona vasıl olamazsınız. Bu mürekkebbde kati olarak ne olabiliyor? Ne olmak ihtimali var? Bunlar anasırdır. Çünkü hiç kimse diyemez ki mesela bu a aç ve bu ta mevcudiyet kati’yeye maliktir. Bu mevcudiyetler anasının tesadüfüyle tehassul eden e kâli arazi’yeden ba ka bir ey de ildir. Bu hep ekillerin ekli ve hep e kâli sabıkanın yekunundan ibarettir. Öyle ise maddenin lüzumu kati’yesei maddenin unsuru içinde olmak lazım gelir. Ve materyalistler de bunu her zaman oraya vazı eylemi lerdir. Lakin e er unsur yok ise o halde hakikat nerede kaimdir? Ve madde nasıl kendi kendine kaim olan bir mevcudiyet olmak üzere tasavvur olunabiliyor?

Bu halde maddenin **ila ayrin-nihaye** bölünmesinin hakiki olmak üzere kabulü bu ekolü esas maddenin mevcudiyeti meselesine muhalif bir yola götürür. Sözün özü meselenin biraz daha derin tettebbuna giri mek yine materyalizm ekolünü idealizm yahud sepertualizme yani ruhaniyyun meslekine götürür.

Hep bu kadar da de il mösyö “Muolechoute” ile mösyö “Buhner” bir esas koymu lardır ki bu da maddeyle kuvvetin berabe r mevcut olmalarıdır. Lakin e er cisimden kuvveti tefrik etti inizde ki hareket ve ademu nüfuzu ondan geliyor. Madde için ne kalıyor? Buuddan ba ka bir ey de il öyle ise madde kuvveti olan bud olmak lazım gelir. Bu buud olan ey hareket ediyor. Yani fezad a yerini de i tiriyor: öyle ise havi oldu u fezadan tefrik olunur. te burada materyalizm daima mü külata dü er. Çünkü buud cüzünü onun i gal ve imla etti i feza cüzünden nasıl tefrik etmeli? Burada idrakin yerini alan tehayyül bize havada temevvüç eden b ir nevi toz tanelerini arz eder. “Epikur”ün atomları bo lukta böyle temevvüç ederlerdi. Lakin bu nevin toz tanesini bize onu tanıtan basire ve saire hislerden kurtarıırken onu buud ve kuvvete hasr edeniz. Onu temyizi ne kuvvet maddenin bir hassasıdır . Buna göre buudun da hassasıdır. Ve deyiniz ki onlarca itibar olunan bu atom bu udun hassasından ba ka bir ey de ildir. Öyle ise onun i al ve imla eyledi i feza hassasından tefriki mümkün olamaz. Onu canlandıran kuvvet ile tefrik olunur demeyiniz. Zira o halde o zaman maddeyi kuvvetin te kil etmesi lazım gelir. Madde kuvvetin içinde kaybolur ki bu sizin sisteminizin aksi ve materyalistli in esasına dönü mesidir. Yok, e er siz esası buud olan bir madde kabul edecek olursanız siz onu “Dekart” gibi fezayla karı tı rırsınız. O halde **ila ayrin-nihaye** mütecanis ve memlu olan bu fezada hareketi sureti tenevvii anlamaya kalkı nınız!

Yine Almanya materyalizminin kendi maksadında madde ile kuvvetin beraber mevcut olmak esasını koymak ve gerek onu ve gerek di erini tarif eylemek ve hangi rabita ile birle tiklerini göstermemek ile mesailde pek cehalet gösterdi ini ibraz için derece-i kafiye de söz söyledim.”

Materyalizm ne kadar esası çürük ve ucu çıkmaz bir mezheb oldu unu Mösyö “Jane” nin u sözlerinden dahi anla ılıyor. “Euler”in materyalistleri galebe pek kolaydır deyip onlar hakkında bir nesne uzun uzadıya tafsilatı vermeye kendini yormadı mın sebebi de bundan malum olur. Vakıa imdi materyalistler birçok yeni ke ifler ve terakkiler kendi sistemlerini tatbikiyle tefahhur eylemekte iseler de acaba bu mesle in

zıttı olan idealizm meslekinde ve vahdet-i vücud mezhebinde bulunanlarda bir zaman birçok ke fiyatı kendi sistemlerine tatbik etmemi ler miydi? Onların içinde kâ ifler mucitler gelmemi miydi? Neoplatonizm mesleki filozoflarının ziyade sapıtanlarından beri olan ve cismaniyete asla yakla mak istemeyen “Porfer”in me hur eserinde bulunan isaguci ulumu kati’yenin esası olan mantika-i mukaddeme olmamı mı? Halen bugün umum tarafından kabul ve itibar gören de il mi?

On dokuzuncu asırda ki vahdeti vücud felsefesini tetebbuda: bu adeta vahdeti vücud meslekidir lakin terakkiyat ve ke fiyat cedide ile tatbik olunmu vahdeti vücud mesleki “denildi i görülüyor. İndiki materyalizmde dahi ke fiyat terkiyat cedideye tatbikinden gayri hangi tebeddül ve hangi terakki görülebiliyor. Esası yine evvel ki gibi çürük de il mi? Ve mevad mecruha ve müteala si yine aynıyle o de il mi?

Her ey mekanikman hal eylemek meselesinde bast-ı kademle bir ey ö renilmedi i görülüyor. “Leibniz” bir eyin iptidalarında hiç mekanikten hariç çıkmaz imi . Lakin her eyin ikmali metafizi in yani hikmeti ilahiye ile oluru der imi .

Vakıa bu gün Avrupa’da ulumu kati’yeden ba kasını kabul etmeme k taraftarları ço almı ise de Mösyö ”Jane” der ki mekanizmanın üst tarafına çıkan fizi in olmayıp metafiziktir. Mekanikte metafizi in zıddiyetini bulmayı p tekemmülesi olan dinamizm\* nazariyesini bulmu tur. Esas bilinmemekle hakikati e yayı inkâr da asla lazım gelmez. Bizim her aklımızın ermedi inin madumiyeti neden lazım ge lsin. Adamın biri birkaç yüz kapılık bir cismi kaldırmaya kalkı sa da muvaffak olamayınca bu yerinden kalkmaz dese bu verdi i hüküm kabul edile bilir mi? Zira o di er bir vasıta ile kaldırılabiliniyor.

Mösyö “Jane” der ki “metafizikte bir kaide-i esasiyedir ki Cenab-ı Hakk’ın her eyi bilmesi mahlûkatın ki gibi havas ile de ildir. Her ey Cenab -ı Hakk’a malumdur. Cenab-ı Hakk her eyi hakikati vecih ile biliyor. Öyle ise her eyde Cenab -ı Hakkı bildi i gibidir.

te Ecsâmın suret tanımlamasının ba lıcalarını bahsimizde gösterdik. Bunların hiç birinden esas madde anla ılmadı ı görülüyor. Lakin bu tetebbuumuzdan hiçbir ey anlamaksızında çıkmıyoruz. Bilakis pek büyük bir ey anladık bildik ö rendik ki o da azameti Rabbanıye ile aczi be erdir. Bize müyesser olan ilmin hududundan çıkmak istemek aklımızın ermedi i yerde itiraf aczinden çekinmek insanı göstermi oldu umuz

---

\* Kuvvetlerden bahis eden meslek

mesaliki batıla gibi en baya ı ve cahil kimselere bile gülünç hallere dev urur. Defalarca söylendi i gibi aklımızın ermedi i yerde itiraf aczi b e eri ile Cenab-ı hakkı tesbih ve tazim eylemek bizim selamet ve müstakim yolumuzdur. “ limden ancak azını size verilmi tir.”

Nihayet

### **Yazarın ba ka eserleri**

slam kadınları, Meram, Semireler, avde -i namı eserlerin müellifesi olan ismetli Fatıma Aliye Hanım Efendi hazretlerinin Hanımlara Mahsus Gazete Matbaasında basılan di er eserlerini “Levayh-ı Hayat” “Teracim-u Ahvalu Felasife” “Tedkık-i Ecsâm” namındaki üç kitab kıymetdar te kil ediyor.

Matbaaı mezkurede edibei me hure merhume “Makbule Leman” hanımın mu kes hayal namı esere lutfu dahi furuhat edilmektedir. Hanımlara mahsus gazete matbaasından nisvanı islamın tezhibi ahlakına tevsii malumatına hadim olan(hanımlara mahsus gazete) ile munhasıran istifade -i ilmiye ve ahlakiye evladı memleketin hizmet eden(çocuklara mahsus gazete) ne r olunuyor. Her eyden bahs eden bu gazetelerin her ikisi de her aile için elzemdir.

Hanımlara mahsus gazete matbaasında her nevi kitaplar ve risaleler basılmaktadır.

Adı geçen matbaa günden güne asarı terekki tekmiil ızhar etmekte dir.

## SONUÇ

Osmanlı devlet adamı ve aynı zamanda hukukçu ve tarihçi Ahmet Cevdet Pa a'nın kızı Fatma Aliye Hanım, Türk dü ünçe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Fatma Aliye Hanım, babasının hem önemli bir bürokrat olması hem de ilim adamı olmasından dolayı Avrupa kadınlarının bile sahip olamadı ı iyi bir e itim imkânına sahip olmu tur.

Daha çok küçük ya tan itibaren ö renmeye çok meraklı olan Fatma Hanım, özel hocalardan ders almı ve evleninceye kadar bu ekilde devam etmi tir. Çocukken ya ıtları gibi oyun oynamak yerine, kitap okumak ona daha cazip ve e lenceli gelmi tir.

Ya adı ı dönemde kızların yabancı dil ö renmesi ho kar ılanmadı ı halde kendi imkânlarıyla gizlice Fransızca ö renmeye ba lamı tur. Gizli saklı Fransızca çalı ırken babası durumu fark etmi tir. Kızının bu gayreti çok ho una gitmi ve özel hoca tutarak kızının Fransızca ö renmesini sa lamı tur. Fatma Aliye Hanım çok iyi Fransızca ö renmi hatta Fransızcadan bir romanın çevirisini yaparak ya adı ı dönemde çeviri yapan ilk kadın ünvanına sahip olmu tur.

Fatma Aliye Hanım, hem yabancı dil bilmesi hem de entellektüel olmasından dolayı sarayda da hüsn-ü kabul görmü , birçok defa padi ah II. Abdulhamit tarafından saraya gelen yabancı hanımlarla ilgilenmesi için görevlendirilmi tir.

Farklı alanlarda eserler ve yazılar kaleme alan Fatma Aliye Hanım, ya adı ı dönemde felsefe ile ilgili eser yazan tek kadındır ve yazı hayatını uzun yıllar sürdürmü tür. Bazı eserleri de yabancı dillere çevrilmi tir.

Tanzimat dönemi ve sonrasında batının hı zla ilerlemesine kar ılık Osmanlı Devletinin gerilemesi siyasileri ve aydınları bu kötü gidi e son vermek adına yeni arayılara yöneltmi tir. Kimisi tamamen batı kültüründen yanayken kimisi de saf slam 'a dönmekten yana tavır sergilemi lerdir. Fatma Aliye Hanım da dü ünçe olarak ne sadece batı kültüründen ne de sadece do u kültüründen yana olmu tur. O, do unun manevi de erlerinin korunmasıyla birlikte batının ilim ve tekni inden faydalanılması gerekti ini savunmu tur.

Fatma Aliye Hanım, sadece yazı hayatında de il, sosyal yönüyle de aktif bir

hanımıdır. Sadece kadınların üyesi oldu u ilk yardım cemiyetini kurmu tur. Bunun yanı sıra Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin de ilk kadın üyesidir.

Biz, Fatma Aliye Hanım'ın felsefe ile ilgili yazmı oldu u Tetkik -i Ecsâm adlı eseri üzerinde durmaya çalı tık. Fatma Aliye Hanım, bu eserde felsefe ile ilgili okumu olduklarının bir ele tirisini yapmı tur diyebiliriz. Özellikle materyalizm, idealizm ve Vahdet-i vücud anlayı larına göre cisim ve varlık kavramlarını inceleyip ele tirmi tir. Ele tirirken ilmi kriterlerle de il inanç kriterleriyle de erlendirmi tir.

Fatma Aliye Hanım'a göre insanın sınırlı bir aklı vardır. nsan, bu yüzden sınırlı bir akılla her eyin hakikatini anlayamayabilir. Hakikatini anlayamadı ı eyi ise yok sayamaz. nsana dü en görev ise kavrayamadı ı eyleri yok saymak de il, kalbiyle o eylere inanmaktır.

## B BL YOGRAFYA

Ahmet Mithat Efendi, **Fatma Aliye-Bir Osmanlı Kadın Yazarın Do u u**, stanbul 1994.

“**Fatma Aliye Hanım**” Ana Britanica, C.VII, stanbul 1987 .

“**Fatma Aliye Hanım**” Meydan Larousse ,C. IV, stanbul 1971 .

Akgün Mehmet, **Materyalizmin Türkiye’ye Giri i ve lk Etkileri** , Ankara1988.

Akgün, **Materyalizmin Türkiye’ye Giri i ve lk Etkileri** .

Ak in, Sina, **Jön Türkler ve ttihat ve Terakki**, stanbul 1987.

Arslan, Ahmet, **slam Felsefesi Üzerine**, Ankara 1996.

A kar, Mustafa, **Molla Fenari ve Vahdet-i Vücut Anlayı ı**, Ankara 1993.

Bayraktar, Mehmet “Davudu’l-Kayseri ve Osmanlı ilim gelene inin Te ekkülü”  
**Osmanlı**, VII.

Berkes, Niyazi, **Türkiye’de Ça da la ma**, Ankara 1973.

Bernard, Lewis, **Modern Türkiye’nin Do u u**, çev. M. Kıratlı, Ankara 1991.

Be ir Fuad, **Voltaire**, stanbul 2003.

Bolay, s. Hayri, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görü ün Mücadelesi** , stanbul 1979.

Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlü ü** , Ankara 2004...

Bolay, Süleyman Hayri, **Ferit Kam**, Ankara 1988.

Bolay, Süleyman Hayri, **Osmanlılarda Dü ünçe Hayatı Felsefe** , Ankara 2005.

Çelebi, Katip, **Mizan’ül-Hakk,Fi htiyar’il Ehakk**, Haz.O. aik Gökyay, stanbul 1972.

Çetinkaya, Ali Bayram, **zmirli smail Hakkı, Hayatı Eserleri** , stanbul 2000.

Çubukçu, .Agâh, **Türk Dü ünçe Tarihinde Felsefe Hareketleri** , Ankara 1986.

Dani mend, :Hami, **Tarih Hakikatleri**, I, stanbul 1978.



- Demir, Remzi, **Philophia Ottomanica-Osmanlı mparatorlu u Döneminde Türk Felsefesi**, C.III, Ankara 2007.
- Do an, smail, **Tanzimatın ki Ucu, Münif Pa a ve Ali Suavi**, stanbul 1991.
- Engels, Friedrich, **Ludwing Feurbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, çev. Sevim Belli, Ankara 1979.
- Engels, Friedrich, **Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar**, Çev. Öner Ünalın, Ankara 1993.
- Fatma Aliye, **Muhâdarât**, stanbul 1996.
- Gerçek, Selim Nüzhet, **Türk Matbaacılı ı**, stanbul 1939.
- Gökalp, Ziya, **Türkçülü ün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, Ankara 1990.
- Gökyay, Orhan Saik, **Mola Lütfi**, Ankara 1987.
- Hanio lu, ükrü, **Bir Siyasal Dü ünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, stanbul 1981.
- Karl, Marks ve Friedrich Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara 1976.
- Kızıltan, Mübeccel, “**Gizemli Bir Öykünün Pe inde**”, Toplumsal Tarih, C.III, S.16, 1995.
- Koral, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C.7,Ankara 1988.
- Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye’ye Giri i**, stanbul 1986.
- Lewis, Bernard, **Modern Türkiye’nin Do u u**, Çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991.
- Okay, Orhan, **Be ir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Natürelisti**, stanbul 1969.
- Öner, Necati, **Tanzimattan sonra Türkiye’de lim ve Mantık Anlayı ı**, Ankara 1967.
- Özan, Mustafa Nihat, **Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, stanbul 1941.
- Refik, Ahmet, **Âlim ve Sanatkârlar**, stanbul 1924.
- Sarıkavak, Kazım, **Yanyalı Esad Efendi**, Ankara 1998.
- Sezen, Yümni, **Tarihi Maddecili in Tahlil ve Tenkidi**, stanbul 1981.

- Shaffer, Jerome, **Zihin Felsefesi**, Çev. Turan Koç, stanbul 1991.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi** stanbul 1997.
- Timur, Taner, **Osmanlı Kimli i**, stanbul 1986.
- Toku, Ne et, Türkiye’de Anti -Materyalist Felsefe, stanbul 1996.
- Topalo lu, Aydın, **”Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Dü ünürleri Arasında Yayılı ır” Felsefe Dünyası**, Ankara 2007/1.
- Türköne, Mümtaz’er, **slamcılı mın Do u u**, stanbul 1991.
- Uluda , Zekeriyya, **ehbenderzâde Filibel, Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm** , Ankara 1996.
- Ülken, H.Ziya, **Genel Felsefe Dersleri**, Ankara 1972.
- Ülken, H.Ziya, **Türkiye’de Ça da Dü ünçe Tarihi**, stanbul 1992.
- Ülken, H.Ziya, **Uyanı Devirlerinde Tercümenin Rolü**, stanbul 1997.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, stanbul 1938.
- Yazıcıo lu, Mustafa, **Kelamcı Olarak bn Kemal**, bn Kemal Sempozyum Kitabı, Ankara 1986.

## ÖZGEÇM

03.03.1980 Malatya do umluyum ilk ve orta ö renimini Malatya'da tamamladım. 2001–2005 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans e itimimi tamaladım. 2005 yılında İslam Felfesi Anabilim Dalı'nda ba ladı ım Yüksek Lisans e itimini 2009'da tamamladım.