



Abdullah Cevdet'in Din Algısında Tezahür Eden Toplumsal Kaygı*

Sevim Zehra Kaya**

Öz

Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet Devri Batıcı yaklaşımın hazırlayıcısı konumundadır. Bununla beraber yazar, Cumhuriyet devri resmi programının entelektüel altyapısını oluşturmuştur. Bu çalışmada, Abdullah Cevdet'in 1908-1918 yıllarında verdiği edebî ve fikrî ürünlerdeki din algısını etkilediği düşünülen toplumsal kaygı zemini ele alınmıştır. Bu çerçevede toplumsal kaygı kavramının anlam alanına dair açıklamalar yapılmıştır. Batı modernitesi karşısında hissedilenleri aksettirdiği düşünülen “seyl-i hurûşân” benzeri ifadelerin tekabül ettiği anlamlar ele alınmıştır. Bununla beraber söz konusu ifadelerin yeni Türk edebiyatı ürünleri ve özelde Abdullah Cevdet'in şiir ve yazılarındaki din algısına olan etkisi değerlendirilmiştir. Yazarın toplumsal kaygı çerçevesinde şekillenen yaklaşımı, din ve inanç sahasında ciddi değişimleri önermektedir. Bu çerçevede yazarın, yeni bir materyalist ahlak tesis edilmesi gerektiği vurgusu dikkate değerdir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal kaygı, seyl-i hurûşân, Abdullah Cevdet, din algısı, materyalist ahlak.

* Bu makale, *Yeni Türk Edebiyatında Toplumsal Kaygı Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'in Edebi Eserleri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Çalışma* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul/Türkiye, szehrakaya1@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6597-8104

The Social Anxiety in the Religious Perception of Abdullah Cevdet

Abstract

Abdullah Cevdet is in a position to prepare the Westernist approach to thinking of the Second Constitutional Era. Moreover, the author formed the intellectual infrastructure of the official thought program of the Republican Era. In this study, the social anxiety which is thought to affect the religious perception of Abdullah Cevdet's literary and intellectual writings between 1908-1918 is discussed. In this regard the semantic field of concept of social anxiety is explained. Expressions like "seyl-i hurûşân" which reflects the emotions felt against Western modernization is also discussed. Accordingly the effect of aforementioned expressions in the works of contemporary Turkish literature and the religious perception of Abdullah Cevdet's poems and writings is interpreted. His approach which is shaped according to social anxiety suggests serious change on religious field and belief. In this regard his emphasis on the requirement of a new materialist ethic is remarkable.

Keywords: Social anxiety, seyl-i hurûşân, Abdullah Cevdet, religious perception, materialistic ethic.

Giriş

Yeni Türk edebiyatı, çeşitli veçheleriyle ele alınabilecek bir değişim ve dönüşüm macerasının sonucunda oluşmuş ve belki de halen oluşumu sürmekte olan özgün bir yapıdır. Kimilerince bir medeniyet krizi sonucu ortaya çıkmıştır, kimi-lerince arayış devri sonunda vücuda gelmiştir. Buna karşın çalışmamızın iddiası, yeni Türk edebiyatını oluşturan zihnî zeminin, krizin kendisinden ziyade kriz algısı tarafından da şekillendirilmiş olabileceği yönündedir. Özellikle Batılılaşma sürecinde yaşananların algılanış tarzı tarafından belirlenen, toplumsal kaygının etkilediği bir yeni durum söz konusu olmuştur. Çalışmamız bu çerçevede, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile 1918 Mütareke yılları arasındaki devri kapsayan gövde içinde Abdullah Cevdet'in edebî ürünlerindeki din algısını biçimlendiren toplumsal kaygı tezahürlerine işaret etmeyi hedeflemektedir.

Bununla beraber çalışmada Abdullah Cevdet'in entelektüel sorumluluk bilinci ile hareket eden bir ömür yaşamış olduğu gerçeğini es geçmediğimizi ifade etmeliyiz. Devrin kurtuluş idealine inanmış ve bunun için çabalayan diğer kalemleri gibi Abdullah Cevdet için de edebî ürünler, bu ideal uğruna kullanılmış araçlardır. Yazar, Gustave Le Bon'un eserini "İlm-i Ruh-u İçtimâî" başlığıyla tercüme ettiği kitabının "Dibâce-i Mütercim"¹ başlıklı yazısında da ifade ettiği üzere ömrünün çoğunu bu sorumluluk adına tüketmiştir. Bu çeviride yazarın özel hassasiyeti, çokça dile tercüme edilmiş bu eseri Avrupa dillerini bilmeyen vatandaşların istifadesine sunmaktır. Bu hizmetinin tüm insanıyet ve milletler adına bir hizmet olduğuna inandığını ifade eder. Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in entelektüel sorumluluk açısından ömrü boyunca doğru bildiği yönde vatandaşları bilgilendirmek misyonu adına hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Tanpınar "Edebiyat Üzerine Makaleler" isimli metninde modern Türk edebiyatının, bir medeniyet değişmesi neticesi doğduğunu savunur. Tanpınar'a göre vakıa, 1826'da Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla başlayan ve 1839'da Tanzimat Fermanı'yla devlet müesseselerinin ve cemiyet bünyesinin yavaş yavaş Avrupalılaşmasına varan ve 1876'da I., 1908'de II. Meşrutiyet devirlerini idrak eden bir medeniyet krizidir.²

Bu yaklaşımla beraber yeni Türk edebiyatındaki değişimin karakteristiğini, bir arayış devri içinden okuyan Kayahan Özgül'ün³ bakışı da dikkate değer nite-

1 Abdullah Cevdet, "Dibâce-i Mütercim", *İlm-i Ruh-u İçtimâî*, İstanbul, Âmedî Matbaası, 1923, s. 3-7.

2 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Türk Edebiyatından Cereyanlar", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1977, s. 101.

3 Kayahan Özgül, *Arayış Devri Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

liktedir. Kastedilen bir yandan toplumsal ve siyasî hayatta kendini gösteren düa-
lite yani “aynı mahalde fakat ayrı ayrı olarak tarz-ı kadîm ile tarz-ı Tanzimat”⁴ın
dengesinin kurulmasında yaşanan zorluk dolayısıyla doğan zarurî arayıştır.
Diğer yandan ise tercüme odası merkezinde başlayıp toplumsal katmanlara ya-
yılan, Batılı yeni dünya görüşü, siyasî ideal ve edebî⁵ yaklaşım sahalarındaki
çok boyutlu temas hali de bir denge arayışına ihtiyaç doğurmuştur. Mezkûr ha-
let, “yeniden hoşlanan, eskiden vazgeçemeyen; ama, ikisini imtizaç ettiremeyip
kimlik ve hatta kişiliğinin iki farklı yüzü olarak yaşatan bir aydın tipi”⁶ doğurur.
Bu aydın tipinin temel ve ortak özelliği, Batı karşısında kendine ait olanı kifa-
yetsiz ve aciz addetmesidir. Bununla beraber maruz kalınan tazyiki ve olum-
suzluğu üstesinden gelinemez olarak niteler görünmesidir. Dolayısıyla Özgül’ün
yaklaşımına göre, söz konu algı doğrultusunda hareket eden aydın prototipi için
yeni Türk edebiyatı, tüm bu durumları kapsayan bir arayış psikolojisi zemininde
şekillenmiştir.

Yeni Türk edebiyatının oluştuğu 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları
Osmanlı toplumu için büyük değişimlerin yaşandığı bir süreci ifade eder,
doğrudur. Buna rağmen yaşananlara dair söylemleri de kapsayan yeni kültürel
dünya görüşünün⁷ aktarıcısı olarak yeni Türk edebiyatı, toplumsal kaygı algı-
sı dolayısıyla oluşan kriz söyleminden de etkilenmiştir. Özellikle devre hâkim
söylem ve çözüm önerilerinin karakteristiği değerlendirildiğinde şu sorunun
cevabı netleşmemektedir; söylemin belirlenmesinde, sorun mu yoksa sorun al-

4 Özgül, *a.g.e.*, s. 6.

5 Özgül, *a.g.e.*, s. 6.

6 Özgül, *a.g.e.*, s. 7.

7 Bir yeni özanlatı veya kültürel dünya görüşünü aktaracak yeni kanallar oluşturma ihtiyacı, ze-
delenmiş benlik algısını tamir gereksiniminden doğmar. Yeni Türk edebiyatı isimlendirmesin-
de dahi kendini gösteren yenilenme ihtiyacı, eskinin işlevine olan güvenin sarsıldığını zimnen
göstermiş olur. Toplumsal kaygının ortaya çıktığı ve onunla baş edilmesi gereken durumların
izahında (örneğin varlık-yokluk mücadelesi veren ve kurtuluş ideali, aydınları açısından temel
ideal haline gelmiş Osmanlı toplumu gibi toplumlar için), “kültürel tampon” teorisinin yorum-
lama zemini açıklayıcı olabilir. Söz konusu yaklaşıma göre, kişiler belirsizlik ve tehlike ya da
ölüm tehdidi gibi bir realite karşısında kaygı giderici mekanizmaları devreye sokma ihtiyacın-
dadırlar. Zira kültürel dünya görüşü ve onu aktaran araçlar insanoğlunun inşa ettiği bir yapı
olduğu için kırılğan ve hassastır. Kültürel dünya görüşünün doğruluğunu kanıtlayan bir araç
bulunmadığında toplumsal mutabakat ancak uzlaşma süreçleriyle sürdürülür. Dolayısıyla kaygı
giderici bir mekanizma olarak kültürel dünya görüşünün zarar görmesi, kişisel, toplumsal öz-
güven ve benlik saygısı açısından büyük tehlike arz etmektedir. (Bkz. Pelin Kesebir, Tom Py-
szczynski, “Anxiety Buffer Disruption Theory: A Terror Management Account of Posttraumatic
Stress Disorder” (çevrimiçi) https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1779524
(son erişim 05.12.2020), s. 4.

gısı ya da sorun karşısında içine düşülen yoğun kaygı mı yönlendirici olmuştur? Bunun yanında arayış teorisi yeni Türk edebiyatının oluşumuna dair güçlü bir izahat getirmekle beraber arayış ameliyesi, toplumsal kaygı zemini düşünüldüğünde, bir tür sebep-sonuç ilişkisi içinden ele alınabilir durmaktadır. Dolayısıyla arayış hali toplumsal kaygının sebep olduğu sonuçlardan biri olarak ifade edilebilir. Buradan hareketle söylenebilir ki temel zemin, devrin etkin söylemlerinde tezahürlerini gözleyebildiğimiz, modernite karşısında oluşan algı ile biçimlenen toplumsal kaygıdır.

Şunu ifade etmeye çalışıyoruz; büyük yıkımlar, askerî kayıplar, siyasî geri gidişler, ekonomik dar boğazlar ve toplumsal alışkanlıkların değişmesi Osmanlı yöneticileri ve toplumun diğer tüm kesimlerinde bir toplumsal kaygı doğurduğundandır ki mesele bir “kriz” olarak nitelendirilmiştir. Bu anlamda “seyl-i hurûşân”⁸ ifadesi, aydınların yoğun olarak kullandığı bir ifadedir. İçinde bulunulan durumun nasıl algılandığına dair oldukça sembolik bir imaj olarak belirmektedir. Abdullah Cevdet'in mezkûr ifadeyi ilk kullanan yazar olduğuna dair, en azından Mehmet Âkif'ten evvel kullandığına dair güçlü bir kanaat söz konusudur. Batı modernitesinin yaşattığı ve Osmanlı aydınlarının, yöneticilerinin ve halkının ben algısındaki dönüşüm dolayısıyla kolayca alımladığı Batı tarafından damgalanmışlık⁹ hissi, “seyl-i hurûşân” benzeri ifadelerin yerleşmesinde

8 “Coşan, çağlayan sel” anlamına gelen terkip devrin birçok kalemi tarafından, Avrupa'nın oranısız yükselişini izah için kullanılmıştır. Terkip anlam alanı itibariyle, selin önlenemez, geriye dönüp bakmaya dahi imkân vermez nitelikte olduğunu belirtir. Batı modernitesi karşısında duyulan hissi somutlaştırması anlamında ortak bir imaj halinde olmuştur. (Terkibi kimlerin nasıl kullandığına dair dipnot bilgisi için bkz. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 15–17.) Abdullah Cevdet'in bu yaklaşımı doğrudan ifade ettiği metinlerden birisi “Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırâzı” adlı metindir. Burada yazar, “Bugünün medeniyeti coşkun bir sel gibidir ki, mecrâsını Avrupa kıtasında açmıştır. Önüne gelen her türlü engeli, şiddetli bir şekilde alt üst etmekte ve yıkmaktadır. Müslüman toplumlar bu coşkun medeniyet seline karşı direnmekten geri durmalılardır. Millî hayatlarını ancak bu cereyana tabi olmakla ve ona katılmakla temin edebilirler.” (Aktaran: Mustafa Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, İstanbul, Lotus Yayınları, 2008, s. 61) diyerek aslında hem seyl-i hurûşân'ı tanımlamakta hem de onun karşısında Müslüman toplulukların kullanması gerektiğine inandığı reçeteyi sunmaktadır. Bununla beraber başka bir metninde yazar, “Mevcut medeniyetin medenî olmayanlara merhâmetsizdir. Toplumsal tekâmül ve ilerleme kanunları bir kânundur ki, merhametsiz ve insafsızdır. Zayıfları, câhilleri, ehliyetsizleri helâke mahkûm eder.” (Aktaran: Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, s. 63) diyerek “seyl-i hurûşân” ifadesini açıklamış olur. Böylece sunduğu reçetenin, Fas Hükümeti ve toplumunun ilerleme fikrinden uzaklığı gerçeğini örnek göstererek, ne denli zorunlu bir reçete olduğu yönündeki görüşünü desteklemektedir.

9 Damgalanmışlık ile kastımız Batı karşısında, Batı'nın yönelttiği ötekileştirici yaftaların alımlanması durumudur. Erving Goffman'ın “damga” istiaresi ile izah ettiği durum, sanal ve ger-

etkili olmuş görünmektedir. Vaziyet bu şekilde konumlandırıldığından, üretilen çözümler ve kurtuluş ideali için geliştirilen söylemler çoğunlukla acil uygulanabilir, derinlikten uzak ve dolayısıyla toptancı bir bakışın eseri çözümler olarak önerilmiştir. Yani söylemlerde resmedilen çözüm önerilerinin karakteristiği, toplumsal kaygıyı ele vermektedir.

Kaygı, bireyin sahip olduğu kişiliğinin, varlığı için temel öneme sahip bazı değerlerin tehdit altına girmesiyle tetiklenen endişedir. Onu tanımlayan özellikler, tehlike durumunda duyulan belirsizlik ve çaresizlik hisleridir. Kaygı, beni koruyan güvenlik örtüsünü tehlikeye sokar. Ayrıca nesnesizdir çünkü nesnelere dünyasından ayrı tutulan benlik algısının zemininde kurulu psikolojik yapının temelinde saldırganlık bulunur. Kaygı deneyiminin şiddetiyle doğru orantılı olarak, ortamdaki uyarılarla kaygı duyan arasındaki bağın görülme ve ona dair yeterli değerlendirme yapabilme yeteneği kaybolur. Özetle kaygı nesnesizdir çünkü güvenlik alanının temeli tehdit altındadır. Kişinin kendini nesnelere ilişkili hissedebilmesi için bu güvenlik zeminine ihtiyacı vardır. Kaygı ile özne ve nesne arasındaki ayırım yok olur.¹⁰ Toplumsal kaygı ile kasıt ise toplumu oluşturan bireylerin her biri hissetmiyor olsa da sosyal olarak ortak olan ve özellikle toplumsal, ortak meselelere dair gelişen bir ortak-duyudur. Osmanlı toplumu ve özellikle aydınları özelinde, Batılı modernite ile yüzleşmenin çok boyutlu sonuçlarıyla oluşan ortak-duyuya işaret etmekteyiz.

Yeni Türk edebiyatını oluşturan etkin tasavvur zemini olarak toplumsal kaygının değerlendirildiği makalemizde, Abdullah Cevdet'in edebî ürünlerinde din algısını yansıtan temalarında tezahür eden toplumsal kaygı noktalarına odaklanılmaktadır. Bu çerçevede yazarın ağırlıklı olarak 1908-1918 yılları arasındaki fikrî ve ebedî ürünleri değerlendirmeye alınmıştır.

çek toplumsal kimlikler arasındaki özel bir uyumsuzluktur. Kişi damgalı olduğunun bilindiğini düşünüyorsa, itibarını kaybetmiştir. Şayet damganın hem bilinmediğini hem de ilk bakışta belli olmadığını düşünüyorsa, “o zaman ‘itibarı zedelenebilir’dir. (Bkz. Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2014, s. 3.) Goffman'ın işaret ettiği nokta aslen, damgayı kabul etmiş olmanın olumsuzluklarına dair de düşünmeyi beraberinde getirir. Bu durum Osmanlı toplumunun modernite ile yakıcı biçimde karşılaştığı 19. yüzyıl gerçekliği düşünüldüğünde açıklayıcı niteliktedir. Özellikle oryantalist çalışmaların ötekileştirdiği İslâmî idareler ve toplumlardan olarak Osmanlı, ötekileştirme ile şekillenmiş bir yeni benlik algısına muhatap olmuştur.

10 Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan, İstanbul, Okuyan Us, 2020, s. 239-244.

Teorik Zemin

Toplumsal Değişimi Tetikleyen Nedir?

“Uygarlıkların değişmesinden hemen önce, meydana gelen büyük karışıklıkların, görünüşte kavimlerin istilaları ve hükümdar ailelerinin devrilmesi gibi büyük değişikliklerin etkisi altında ortaya çıktığı sanılır. Fakat bu hadiseler incelenirse, onların dıştan görünen sebeplerinin arkasında, kavimlerin görüşlerinde meydana gelen değişmelerin gerçek sebep olduğu hemen anlaşılır. ... Unutulmaz tarihi olaylar, insanların iç dünyalarındaki görünmez değişikliklerin görünen eserleridir.”¹¹

Le Bon karışıklıklar ve değişimlerin temeline, duygu ve dolayısıyla düşünce sahasındaki değişimi yerleştirir. Toplumlar, kitleler bir meseleyle alakalı iç dünyalarında yaşadıkları değişimleri dış dünyaya yansıtırlar zaman içinde. Bu haklı yaklaşım bir kenarda beklerken, metinde değerlendireceğimiz konunun tarihî ve sosyal zeminini netleştirmek adına iç dünyadaki değişimlerin somut sebeplerine dair Osmanlı örneğini ele alalım.

Osmanlı Devleti mensubu olduğu ve karakteristik özelliklerini taşıdığı İslâm medeniyet dairesi söz konusu olduğunda aslında önceden de değişimler yaşamış, büyük karışıklıklara şahitlik etmiş bir hafızaya sahiptir. Modernite ile karşılaşma ve zaruri Batılılaşma sonucu yaşanan karışıklık ardından doğan yenilgi psikolojisinin sebebi yalnızca muhatabın yenilmez olduğu algısı değildi. Ondan daha ziyade muhatabın, Osmanlı elitleri ve toplumu için yenilmez addedilmiş olmasıydı. Buna sebebiyet veren ortak-duyu ise toplumsal kaygı olmuştur.

Batılı güçler tarafından onaylanmıyor olma endişesi dolayısıyla oluşan kaygı, Osmanlı aydınları açısından benlik telakkisindeki zedelenmeyi arttırmış görünür. Zira güçlü bir devlet ve millete mensup olarak güçlü bir ben algısına sahip olmanın avantajlı devirleri geride kalmış olduğundan, kaygıya karşı korunmayı sağlayan güçlü benlik algısından mahrum kalınmıştır. Bu nedenle de yeni kültürel dünya görüşü inşası sayesinde yeni bir kaygı giderici mekanizma inşa edilmesi zarureti hissedilir. Zira Sullivan'ın açıklamalarında ifade edildiği üzere kaygı, “gelişmeyi ve farkındalığı engeller, etkin yaşam alanını daraltır.”¹² Bu nedenle kaygı, muhatap olunan vakıa karşısında sağlıklı bir farkındalık geliştirerek durumu etkin şekilde analiz edebilmenin önünde engeldir. Kaygı ile yapılan değerlendirme, vakıanın realitesinden kopuk bir sonuç çıkmasına ve sağlıksız birtakım çözümler önerilmesine sebebiyet verebilir. Buradan hareketle, yeni bir kültürel

11 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, İstanbul, Hayat Yayınları, 1997, s. 9-10

12 May, *a.g.e.*, s. 202.

dünya görüşü inşası gerektiği ve dolayısıyla eski olanın tamamen işlevsizleştiği söylemi, kaygılı bir tutumun eseri olarak belirir. Eldeki kültürel malzemeyi sağlıklı şekilde değerlendiremeyen, aceleci ve telaşlı bir duygu durumu kendini gösterir.

Kaygı temelde, gelen bir tehlikeye karşı hissedilen yaygın tedirginliktir. Bu hal, içinde bulunulan olaylarla ilgili olabileceği gibi geleceğe dair hissedilen bir korkuyu da ifade edebilir. Kaygı, belirsizlik karşısında verilen karşılıktır. Kaygının, sosyal yapıları etkilediğini de ifade etmek lazım. Yapıyı oluşturan bireyler psikolojik olarak hissetmese de devletler ve çeşitli kuruluşlar ortak-duyu olarak kaygıyı yaşatabilir. Bu durum, toplumsal kaygıdır. Toplumsal kaygı, bünyesindeki her birey için kaygı söz konusu olmasa da toplumsal yapıyı etkisi altına alan bir ortak duyuyu ifade eder.¹³ Bununla beraber çalışmada ele alınan haliyle toplumsal kaygı, toplumsal meselelere dair hissedilen ortak duyuya işaret eder. Yazarların kurtuluş ideali çerçevesinde söylem ürettikleri ve odağında toplumsal meseleler olan ortak duygudan¹⁴ bahsediyoruz.

Hodgson¹⁵ konuya benzer şekilde yaklaşarak değişimin yalnızca dış kaynaklı sebeplerle gerçekleşmediğini, iç yapının da direnme göster/emediğini vurgular. Bu yaklaşıma tarihî süreç içinden farklı örnekler verilebilir. İslâm toplumu Klasik Abbasî devrinden beri emsalsiz bir tutarlılık ve süreklilik, kuvvetli siyasî kurumlar eliyle gerçekleşmiş yüksek bir genel refah içinde yaşıyordu. Fakat sonunda, büyük imparatorluklar kendi rotalarını çizdikleri zaman, her bürokratik tarımsal devlet için mümkün olan merkezî iktidarda zayıflama vuku buldu. “18. yüzyıldan sonra refah yine kayboldu ve estetik ve entellektüel ifade bile her yerde gözle görünür biçimde azaldı. Bu bir bakıma dış güçlere bağlanabilir; fakat toplum çok az direnme gösterdi. 18. yüzyılın sonunda tarihî dış güçler bu dönemi kısa

13 P. Jackson – J. Everts, “Anxiety as a Social Practice”, *Environment and Planning A: Economy and Space*, cilt 42, sayı 11, 2010, s. 2793, (çevrimiçi) <https://doi.org/10.1068/a4385> (son erişim 13.12.2020)

14 Peter Berger, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, s. 36-37. Metnin Paradigma yayınlarından çıkan çevirisinde “ortak duyuyu” ifadesi “common sense” ifadesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılmıştır. Türkçe’ye genellikle “sağ-duyuyu” olarak tercüme edilen “common sense” için “ortak duyuyu” şeklindeki çevirinin daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira mezkûr tercüme sayesinde ifadenin daha nötr bir karşılığına ulaşılabilmektedir. Gerçekliğin Sosyal İnşası’nda açıklanan haliyle “common sense”, hayatın paylaşılan her tür bilgisine işaret eder. Dolayısıyla “sağduyu”da olduğu gibi karşılığı, doğru ve akla uygun olana yönelten bir anlam alanıyla sınırlanmaz. Bu nedenle metin boyunca “ortak duyuyu” tercih edilmektedir.

15 M. G. S. Hodgson, “Vicdan ve Gelenek Üzerine”, *İslâm’ın Serüveni*, cilt 3, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.

kesmek için araya girdiler; fakat dönemin büyük parlak dönemlerinden biri olması gerçeğine rağmen, kalıtsal ikilemlerin tamamıyla çözülemediği, hemen hemen tahmin edilebilirdi.”¹⁶

Dolayısıyla yaşanan olumsuzluklar karşısında işe yarayacak direnci ve meseleyi tüm boyutlarıyla ele alabilme kapasitesini bloke eden bir algı söz konusu olmuştur. Buna biz toplumsal kaygı demektediriz. Zira mesele hem toplumu ilgilendiren konular için dile getirilen söylemleri kapsar hem de realiteyi olduğu gibi algılamayı engelleyen bir ortak duyunun etkisinde şekillenir. Söz konusu hem toplumsal mesele eden hem de toplumsal alanın kılcal damarlarına yayılan bir ortak duygudur. Bu anlamda Abdullah Cevdet'in de içinde bulunduğu devrin aydınları, bir “duygu cemaatini”¹⁷ paylaşmıştır demek mümkün. Kültürel dünya görüşünü oluşturan mevcut unsurların yetersizliği düşüncesi, Batı'lı modernitenin başarısına yakınsamada gecikmişlik yahut muhatabın gücündeki öngörülemez dengesizliğin yarattığı kaygı hem topyekûn bünyeyi ilgilendirir hem de bünyesindeki her birey hissetmese de vardır.

Toplumsal Kaygı ile Kasıt

Toplumsal kaygı kavramının, bizatihi kaygı kavramının çağrıştırdığı varoluşçu felsefenin anlam dünyası ve tarihi serüveninden bağımsız olarak ele alınarak ele alınması temel meselelerimizdendir. Freud'un yaklaşımında ifadesini bulan kaygı, doğası gereği kişinin ya da kişilerin dış dünyaya ilişkin bilgisine ve onun karşısındaki güçlülük duygusuna bağlıdır.¹⁸ Bir realite karşısında kaygı kolaylaştırmaz ve ilişkili eylemleri üretmekten ziyade felce uğratma eğilimindedir.¹⁹ Kay-

16 Hodgson, *a.g.e.*, s. 10-11.

17 Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca&London, Cornell University Press, 2007, s. 2. Rosenwein metinde duygu cemaatinin tanımı üzerinden erken Ortaçağ duygu cemaatleri üzerine tespitlerini yapmaktadır. Duygu cemaatleri, ortak duygu normlarına bağlı, aynı veya benzer duygulara değer veren yahut vermeyen gruplardan oluşur. Bir toplumda eş zamanlı olarak birden fazla duygu cemaati var olabilir. Bununla beraber şartlar değiştiğinde duygu cemaatleri de değişime uğrar. Bazı duygular ön plana çıkar bazıları gizlenir. Duygu cemaati içindeki insanlar ortak menfaate, ilgi alanlarına, değerlere ve amaçlara sahiptirler. Bu gruplar sosyal cemaatler olabildikleri gibi, ideolojiler, öğretiler ve ortak varsayımlarla desteklenen metinsel cemaatler (textual community) de olabilmektedirler. Ele aldığımız örnekte Osmanlı aydınları metinsel duygu cemaati içinde hareket etmişlerdir.

18 Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1974, s. 395. *Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları*, çev. Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 1998. Aktaran: Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 63.

19 Freud, *a.g.e.* Aktaran: Giddens, *a.g.e.*, s. 64.

gının yukarıda ele alınan fenomenolojik tarifi yanı sıra normal ve nevrotik kaygı arasındaki farka da değinmek gerekir. Normal kaygı, nesnel tehditle orantılı, baskılama ya da başka bir içruhsal çatışma mekanizması içermeyen ve buna bağlı olarak yönetiminde nevrotik savunma mekanizmaları gerektirmeyen bir tepkidir. Normal kaygı ile bilinçli bir farkındalık düzeyinde yapıcı olarak yüzleşilebilir. Buna karşın nevrotik kaygı, nesnel tehlikeyle orantısızdır, baskılama ve diğer içruhsal çatışmalara sebebiyet verir ve dolayısıyla ketleme gibi çeşitli farkındalık ve aktivite kısıtlama yolları kullanarak gelişim semptomlarını kısar. Nevrotik savunma mekanizmalarını çalıştırmak suretiyle yönetilebilir. Bilim dünyasında kaygı (anksiyete) ile kast edilen genelde nevrotik kaygıdır.²⁰ Bizim metinde ele aldığımız toplumsal kaygı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Modernite karşısında, zorunlu modernleşme/Batılılaşma süreçleri dolayısıyla Osmanlı toplumunun maruz kaldığı ortak duyuyu ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bununla beraber modernite karşısındaki kaygı, değişimin sürekliliği ve belirsizliğin yarattığı gerilim ile bağlantılı bir anlam alanına sahiptir. Bu anlam alanı, Batılı modernitenin ötekileştirici ve damgalayıcı karakterine ve modernleşme atmosferinin yarattığı sürekli değişimle meydana gelen belirsizliğe maruz kalma sonucu oluşan psikolojiyle özdeş bir zemine sahiptir. Bu nedenle kaygı, varoluşsal bakışta ya da tarihsel öznenin merkeziliğinde, ayaklar altındaki zeminin her an kayıyor olduğu hissiyatıyla özdeş kılınıyorken de özsel olmasa da tarihsel bakımdan, modernleşme tecrübesi yaşayan Osmanlı toplumu gibi toplumlar için toplumsal algıyı anlamada açıklayıcı bir zemin olabilmektedir.

Bizim toplumsal kaygı ile oluşturmaya çalıştığımız kavramsal çerçeve, dış etkenlerden bağımsız değildir. Bununla beraber dış etkenlere maruz kalan toplumsal yapının içinde bulunduğu psiko-sosyal hali de değerlendirmeye alan bir çerçeve sunar. Osmanlı toplumu özelinde konuşacak olursak dış etken derken, bunun toplum algısındaki karşılığı olarak modernitenin büyük dalgası, devrin yaygın ifadesiyle “seyl-i hurûşân” karşısında varlık-yokluk mücadelesi verme zorunluluğunun yarattığı toplumsal kaygıya işaret ediyoruz. Bununla beraber bu hissiyatın toplumda yoğun bir olumsuzluğa tekabül ediyor olması temelde, o devre kadar imparatorluk bünyesindeki çözümlerle, maddi ve manevi sahalara dair toplumsal öz güvenin kaybedilmiş olmasından ayrı düşünülmemelidir.

Söz konusu realitenin, farklı düzeylerde toplumsal karşılaşmalar yaşamış geçmiş topluluklar için de geçerli olabildiği gerçeğini hatırd tutmak, meseleyi doğru idrak açısından kıymetli görünmektedir. Örneğin bugün Batı olarak adlandırılan, “tarihin farklı dönemlerinde ideolojik amaçlarla, hatta bazen yaşanan şiddet

20 May, a.g.e., s. 244-250.

sonucu bir araya gelmiş bir kültürler çoğulluğu”²¹ olan yapının Orta Çağ’ında, İslâm’a dair algısı ve bu algı ile oluşan sanatsal tezahürler oldukça dikkat çekicidir. “Sekizinci yüzyıldan hemen hemen on beşinci yüzyıla kadar ... Avrupalı perspektifinden bakıldığında, güneş Dâru’l-İslâm’ın üzerinde hiç batmıyor gibi görünüyordu. ‘Aklın ulaşabileceği ve bilginin doğrulayabileceği yere kadar Akdeniz’in güney ve doğusunda Müslümanlar vardı. ... Avrupa, kuşatılmışlık duygusundan hiçbir zaman kurtulamamıştı.”²² Bu durumun Batı Hristiyan dünyası açısından bir “zulüm kompleksi”²³ yaratmış olduğundan bahisle Orta Çağ edebî metinlerinde İslâmî temsiller “gönülsüz saygı”²⁴ çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu zulüm kompleksi ya da toplumsal kaygının belirgin tezahürlerinden biri de ötekinin ötekisi olarak konumlandırılan kadın imgesinde görülür. Müslüman kadını, devrin ideal Avrupalı kadın prototipine karşıt konumlayıp olumsuzlama refleksi, gücü karşısında zulüm kompleksi ya da toplumsal kaygı duyulan bir yapıya dair algının tezahürlerindedir.

Dolayısıyla adlandırması farklılaşsa da toplumsal kaygı, tarihsel ve sosyal şartlar oluştuğunda farklı kültürler ve toplumlar için de geçerli olabilmiş ve halen olmakta olan bir ortak duyu zemini olarak reeldir. Osmanlı özelinde kimi tarihçiler açısından modernleşme öncesinde başlayan bir güçsüzleşme, geriye gidiş yahut yenilenememe sarmalı neticesinde modernite ile karşılaşmak, tehlike algısını arttıran ve direnci azaltan etkenlerden olmuştur. Shaw bu süreci Kanunî Sultan Süleyman devrinin ortalarından başlatır. Bu dönemde başlayıp hemen hemen hiç kesilmeden yüzyıl sonlarına kadar devam eden süre içinde Osmanlı hükümet ve toplum yapısı, giderek imparatorluğun gücünü emen bir süreçte çözülmeye başlamıştır. Bunun sonucunda toprak kayıpları görülmüş, Avrupa emperyalizmi daha çok egemen duruma geçmiş ve Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda çağdaş dünyaya girerken “Avrupa’nın hasta adamı” olarak anılır olmuştur.²⁵

Hasta adam nitelemesi, gerçekliğinden çok yarattığı olumsuz etki bakımından Osmanlı toplumu ve özellikle de aydınların söylemlerini belirleyici ifadelerden olur. Kelimenin anlam dünyası bütünüyle düşünüldüğünde, belirgin şekilde toplumsal kaygı tetikleyicisidir. İfade hem hasta olmakla, güçsüzlük, yetersizlik ve acziyetle etiketlenmeye karşı kendini savunma ihtiyacı uyandıran hem de

21 Mohja Kahf, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, çev. Yeşim Sezdirmez, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s. 3.

22 Kahf, *a.g.e.*, s. 20.

23 Kahf, *a.g.e.*, s. 23.

24 Kahf, *a.g.e.*, s. 25.

25 Stanford J. Shaw, “Karşı Koymaya Cevap Olarak Geleneksel Reform ve Ademi Merkeziyet”, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, cilt I, İstanbul, e Yayınları, 2017, s. 212.

yaşanan yıkımlar dolayısıyla içine düşülen olumsuz psikolojinin beslenmesine sebebiyet veren bir damga olarak etkili bir konuma sahiptir. Goffman'ın “stigma”²⁶ kavramını ödünç alarak ifade edersek “hasta adam” ve benzeri Batı'nın daha birçok olumsuz etiketlemesiyle damgalanan Osmanlı toplumunun ürettiği çözümlerin, bu damganın yarattığı toplumsal kaygıdan kurtulmak için olduğu söylenebilir. Yeni Türk edebiyatı ise özellikle bazı tematik ürünleriyle bu halin hem taşıyıcısı hem de sağaltım aracı olarak işlev görmüştür.

Karlofça Anlaşması (ki Osmanlı, Macaristan Hırvatistan ve Slovenya'yı Avusturyalılara teslim etmiştir) ile başlayan, 1571'de yaşanan İnebahti yenilgisinin etkisinin de sürdüğü kayıplar sürecinin, yüzyıllar içinde önce yönetici elitler arasında ve eş zamanlı olarak aydınlar nezdinde yarattığını iddia ettiğimiz kaygı, tasavvur dünyasını, davranış modellerini ve bunlarla ilişkili olarak kültürel ürünleri etkilemiştir. Bu nedenle geliştirilen öneriler, zorunlu Batılılaşmaya yön veren yenilik uyarlamaları, mevcut yapının hayatiyetini sürdürmeye yönelik gayretler, toplumsal kaygının etkisiyle şekillenen bir atmosferde gerçekleşmiş olur. Burada etkili olan durum kaygının, zihni olumsuz sahneye odaklayıp resmin bütününi görme imkanını ortadan kaldıran karakteridir. Bununla beraber eldeki kültürel sermayenin de bütünlüklü bir bakışla yeniden ele alınabilmesini engellemektedir. Dolayısıyla geliştirilen çözümler, yaşanan sürecin ağırlıkla olumsuz karakterine odaklanır ve buna karşın bünyede, durumun üstesinden gelebilecek gücün var olmadığı algısı yaratan toplumsal kaygı ile oluşur ve eksiklidir. Yani “hasta adam” olduğunu kabul eden beden, sağlıklı düşünemez ve yaşayamaz olur.

Meselenin daha ziyade Avrupalı moderniteye yaklaşma, modernleşme mecburiyeti ekseninde gelişen bir kabulleniş halinde düğümlendiğini teslim etmek gerekir. “Hasta adam”, “seyl-i hurûşân” ve benzeri nitelemeler özelinde resmedilen etiketlerin altında ezilmenin hem sebep hem de sonuç olarak toplumsal kaygı ile bağlantısını vurgulayalım. Zira damga yalnızca dışarıdan dayatılan bir farklılık yaftası değildir. Aynı zamanda kişiyi (topluluklara da uyarlanabilir olduğundan, toplumu), niteliklerini zedeleyici biçimde tanımlayan belli bir normatif standardın içselleştirilmesi olduğu için de²⁷ kaygının sebebidir. Yani Osmanlı aydını kendini, bu süreçte “hasta adam” etiketini ciddiye almak zorunda hissettiği bir özgüven eksikliği içinde bulmuştur. Bu ve benzeri olumsuz etiketler, bir standart yeni Osmanlı tanımlaması getirip onu normalleştirmiştir. Bunu içselleştiren aydın tipolojisi için karşılaştığı durum “seyl-i hurûşân” olmak zorunda kalır. Zira

26 Goffman, *a.g.e.*, s. 27-74.

27 Ayşe Zarakol, “Ulusal Kimlik ve Leke”, *Yenilgiden Sonra Doğu Batı ile Yaşamayı Nasıl Öğrendi?*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 29.

hasta adam sağlıklı göremez. Karşılaşılan olumsuzluk ne denli yıkıcı olursa olsun, öz bilincin ve öz güvenin sağlam olduğu bir yapıda, belirsizlik ve dolayısıyla kaygıyı ortaya çıkarması zordur. Bünye sağlamsa gördüğü ve algıladığı çevreyi de sağlıklı bir zeminde ele alabilecektir.

Bununla beraber damgalanmış olmanın yarattığı toplumsal kaygı, kurban olmaktan kaynaklanan bir niteliğe sahip olup belli davranış kalıplarını tetikler görünmektedir. Kabaca modernleşmeci ön kabullere erişememiş olmakla damgalanan toplumda, ego savunması, ön yargı nesnesi olmakla oluşan güvensizlik dolayısıyla saplantılı endişe, ait olduğu kültürel yapıyı yadsıma, ondan uzaklaşma gayreti ve kendinden nefret edip baskın grupla özdeşleşme şeklinde yaklaşımlar sergilenebilir. Bunlarla beraber bir dış tehdit karşısında olmaktan kaynaklı olarak iç bağların güçlenmesi, engellenme sonucu militanlığa varan bir saldırganlık ve hatta baskın grubu aşırı şeytanlaştırma da damgalanmışlığın yarattığı kaygının davranışsal sonuçlarından olabilir. Çok temel bir başka davranış çıktısı ise simgesel statü çabası göstermektir. Kendini, damgalayan nezdinde kanıtlamaya dönük toplumsal çabalar ve aşırı gösterişçilik de toplumsal kaygının sonuçlarındandır denebilir.²⁸ Ele aldığımız süreci yaşayan aydınların edebî ürünlerindeki iz düşümlerde benzer savunma mekanizmalarını görmek mümkündür. Bu bağlamda Batıcı yaklaşımın ideoloğu olarak Abdullah Cevdet'in edebî ve fikrî ürünlerindeki din algısını, toplumsal kaygı perspektifinden değerlendirmekteyiz.

19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında, Osmanlı ve imparatorluk geleneğinin alışkanlıkları düşünüldüğünde kuvveti, “devlet-ebed-müddet” anlayışında somutlaşan benlik saygısının zedelendiği bir süreç yaşanmıştır. Toplum, yüzyıllar boyu etki yaratan, kültür, siyaset ve ekonomik yapı ihraç eden, örnek alınan, dünya görüşleri üreten bir konumda iken, bu konumlarını yitirmiştir. “Bu yeni konum, yüzyıllar boyu kendi egemenlik bölgelerinin efendileri olmanın biçimlendirdiği bir kendilik anlayışıyla”²⁹ uyuşmamıştır.

Oluşan takatsizlikle beraber Batı etkileşimi sonucu maruz kalınan “içeridekiler-dışarıdakiler damgası” ile baş etmek kolay olamamıştır. Çünkü ifade ettiğimiz üzere, takati birçok açıdan kesilmiş bir yapıdan bahsediyoruz. Bu olumsuz etiket ile baş etme zorunluluğu, “derin bir ontolojik güvensizlik yaratmıştır: Bu durum ‘derin, felç edici, hangi tehlikelerle mücadele edilmesi ve hangilerinin görmezden gelinmesi gerektiğini, yani dünyada yolunu nasıl bulacağını bilememe durumu’dur. Bu ontolojik açıdan güvensiz ilişki ‘modern benlik anlayışı’ oluştur-

28 Gordon W. Allport, *Önyargının Doğası*, çev. Nur Nirven, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016, s. 181-202.

29 Zarakol, “Üç Lekelenme Vakası: Türkiye, Japonya ve Rusya”, *a.g.e.*, s. 35.

mada kullanılan kilit öğelerden biri olduğundan”³⁰, geç Osmanlı toplumunun da kimliğinin bir parçası olmuştur.

Dolayısıyla Osmanlı toplumu ve devleti, modern standartları ve damgalanmışlığı içselleştirdikleri bir yüzyıl sonunda yaşanan çöküşle gelen travma sonucu saplantılarla hareket eden bir yapıya bürünmüştür.³¹ Bununla beraber damgalanmış halde yaşamının tipik özelliklerinden biri olarak, tetikte hareket eder olmuştur. Bu hal, “kendisinin farkında olma ve verilen izlenim hakkında, başkalarının ihtiyatlı olmadığı davranışlarda, onların olmadığı ölçüde ihtiyatlı olma ihtiyacı hissetmektir.” Bu türlü topluluklarda bu ‘tetikte’ olma ihtiyacı, bireysel üyelerin kendilerini dış dünyaya dürüstçe ifade etme yetilerini ciddi derecede bastıran, resmi olarak onaylanan bir grupsal özanlatının ortaya çıkmasıyla ayrıştırılabilir.³² Toplumsal kaygı ekseninde ortak bir duygu cemaatini paylaşan devrin Osmanlı aydınları açısından yeni bir özanlatı oluşturma ihtiyacı, yeni Türk edebiyatı temalarındaki değişimde kendini göstermiştir. Yeni bir kültürel dünya görüşü oluşturma zarureti, eski kültürel dünya görüşünün, kaygı giderici işlevini yitirmiş ve öz güven sağlayamaz hale gelmiş olduğu algısı ile beslenmiştir.

Bir yeni özanlatı veya kültürel dünya görüşünü aktaracak yeni kanallar oluşturma ihtiyacı, zedelenmiş benlik algısını tamir gereksiniminden doğmaktadır. Yukarıda da izah edildiği üzere toplumsal kaygının ortaya çıktığı ve onunla baş edilmesi gereken durumlarda kültürel tampon teorisinin bakış açısı faydalı olmaktadır. Hayatın anlamı, amacı ve yapısını temin eden ayrıca kişiye değer ve özsaygı kazanımı sağlayan³³ kültürel dünya görüşleriyle aktarıldıkları araçlar, bu minvalde kıymetlidir. Bu araçlar örneğin edebî ürünler, toplumun kaygı karşısında güçlü bir konum elde ederek güvenli bir “benlik saygısı”³⁴ oluşturmalarını mümkün kılar. Tehdit karşısında değilken dahi bir insan için bilişsel fonksiyonları geliştikten sonra ebeveynlerinin sağladığı koruma, değer görme ve güvenlik ihtiyaçları yeterli gelmez. Kişi ya da toplum daha kalıcı, üstün bir değer ve koruma kaynağı olarak kültürel dünya görüşüne bağlanarak kendini güvende ve kaygıdan azade hisseder. Dolayısıyla kültürel dünya görüşü inşası, benlik saygısını sağlayan ve kaygı zamanlarında toplumsal kaygıya karşı tampon görevi gören temel dinamiklerdendir. Yani yokluğu ya da yara almışlığıyla toplumsal kaygıyı tetikleyen bir unsurdur.

30 Ayşe Zarakol, “Uluslararası Sistemin İçindekiler ve Dışındakiler”, *a.g.e.*, s. 58.

31 Ayşe Zarakol, “Modernlik ve Uluslararası Sistem”, *a.g.e.*, s. 32.

32 Ayşe Zarakol, “Ulusal Kimlik ve Leke”, *a.g.e.*, s. 28.

33 Kesebir, “a.g.m.”, s. 4.

34 Volkan Koç - Gülnihal Kafa, “Dehşet Yönetimi Kuramı Çerçevesinde Benlik Saygısı ve Bağlanma”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, cilt 11, sayı 1, 2019, s. 131.

Yaşananların derin etkisi sonucu hissedilen toplumsal kaygının tezahürlerinin şekillendirdiği çağdaş Türk düşüncesi içinden doğan yeni Türk edebiyatı tematik anlamda zaman zaman, tetikte olma, onaylanma isteği ve kendini savunma, ait olduğu kültürel yapıyı yadsıma ve ondan uzaklaşma, kendinden nefretle baskın grupla özdeşleşme, sembolik statü elde etme ve kendi kültürel yapısına dair aşırı gösterişçilik, aciliyet duygusunun getirdiği yetersiz ve yüzeysel çözümlere takılma, baskın grubu aşırı şeytanlaştırma, kaygı giderici kültürel mekanizmalar geliştirme ihtiyacı şeklindeki haletin edebî tezahürlerini yansıtmıştır.

Bu çerçevede değerlendirmeye alınabilecek aydınlardan olarak Abdullah Cevdet, devri ve sonrasına yoğun şekilde etki etmiş olmakla toplumsal kaygının tezahürlerini çalışmalarında inceleyeceğimiz uygun bir profil olarak belirlemektedir. Zira son dönem Osmanlı düşünce dünyasında Batıcı kanadın önemli bir temsilcisi hatta ideoloğu olarak Abdullah Cevdet'in ürünlerindeki toplumsal kaygı, etkisi altındaki edebî kamunun ve dolayısıyla toplumun da toplumsal kaygısını işaretler. Yazarın özellikle mevcut din algısı çerçevesinde yaptığı değerlendirmelerinin izlenebildiği edebî ve fikrî ürünlerini ele almayı tercih ettik. Batılı modernleşmenin mutlak gereğine inanan Abdullah Cevdet, inanç, maneviyat ve geleneksel dinî yaklaşımlarda değişimi zarurî gören bir söylem üretmiştir.

Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet Dönemi'nde Batıcılık akımını hazırlayıcı ve Cumhuriyet devri programının entelektüel altyapısını oluşturucu konumdadır.³⁵ Bu anlamda başka aydınların katkısı söz konusu edilebilse de Batıcı yaklaşımın düşünsel zeminini kurgulamak anlamında Abdullah Cevdet'in ve İctihad Mecmuası'nın payı büyüktür. İctihad ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından olması ve yıllarca çıkarmayı sürdürdüğü İctihad Mecmuası'ndaki fikrî devamlılıkla Abdullah Cevdet, devrin ve sonrasının düşünsel dünyasını önemli ölçüde belirlemiş bir karakterdir. Bu zaviyeden yaklaşınca yazarın edebî ürünlerinde tezahür eden toplumsal kaygı, etkisi altında olan edebî ve sosyal kamuda da aynı ortak duyunun reel olduğunu, bir duygu cemaatinin paylaşılmış olduğunu düşündürür.

Abdullah Cevdet ve Toplumsal Kaygı

Abdullah Cevdet, bugünden bakıldığında, doğru anlaşılammış yazar olarak nitelenebilecek bir düşünce dünyası yansıtmıştır. Kendisi hakkında önemli tespitler yapan Cemil Meriç'in de yaklaşımı bu yöndedir ve yazarı, çelişkiler maş-

35 Şükrü Hanioglu, "Anlaşılammayan Adam", *Sabah Gazetesi*, 27 Aralık 2015, (çevrimiçi) <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilammayan-adam> (son erişim 13.12.2020).

ri fikir dünyasına sahip bir aydın olarak tanımlar.³⁶ Abdullah Cevdet de yazı ve şiirlerinde anlaşılmamış ve dinlenmemiş olmaktan yakınmıştır. Hatta kendisini kendi “yaptığı balda boğulmuş arı”³⁷ olarak niteler.

Örneğin “Karlı Dağdan Ses” adlı şiir kitabından bir şiirinde durumunu, şu ifadelerle açıklar;

“Bir geniş nağme ile ‘âlemi doldurmak için./Bulmadım, çok aradım bülbülümün eşlerini;/Ey kışın ezdiği cansız, heyecansız canlar,/Geliniz paylaşalım alnımın ateşlerini./Isıtmaya geldik buz deryasını./Bir özge alemin muhaciriyiz;/Sağırılar elinde kâtp âvazı./A’malar şehrinde mum taciriyiz.”³⁸

Kendine biçtiği misyon itibarıyla “modern bir müçtehit”³⁹ olan Abdullah Cevdet için kendi tespit ve önerileri dikkate değer nitelikte olduğu için aşkın bir vazifeye hizmet etmektedir. Modern müçtehit olarak, Doğu ve Batı kaynaklarını terk etmenin önemine inanır. Bu minvalde örneğin, “1904’te Mısır’da Schiller’den yaptığı tercüme yazdığı önsözde Cevdet, bu topluma yeni, taze ve işe yarar bir hayat verebilmek için Doğu ve Batı kültürlerini öğrenmek gerekir.”⁴⁰ demektedir.

“Müçtehit” gibi dini terminolojiye ait bir kelimenin güncellenerek kullanılması toplumsal kaygı ile açıklanabilir. Bu noktada yazarın toplumsal kaygıyla oluşan motivasyonu, ait olduğu kültürel yapıyı yadsıyan bir tutumla beraber bas-kın grupla özdeşleşecek içeriği kendi toplumuna onaylatma isteğidir. Yani Abdullah Cevdet, bir yandan modernleşmeyi mutlak gören tavrıyla, mevcut kültürel dünya görüşünün yetersizliği algısını yansıtır. Dolayısıyla kaygı giderici, özgüven tazeleyici mekanizmada bir eksiklik vehm ederek yeni bir kültürel yapı kurgulamak ister. Diğer yandan ise yazar, muhatap kitlesinin kabulüne mazhar olacak şekilde mevcut, açıklayıcı repertuarlardan hareket eder. Müçtehit ifadesi anlam dünyası bakımından bir yandan yeniliğe diğer yandan ise eskinin ihyasına dolayısıyla eskinin bir şekilde yaşatılması ihtiyacına işaret etmektedir. “Modern” ifadesi ile nitelendirilerek kelime, yeniliğin yönüne de işaret eder hale gelir.

36 Mustafa Gündüz, “‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, *Folklor/Edebiyat*, cilt 13, sayı 52, 2007/4, s. 131.

37 Abdullah Cevdet, “Şa’ir Bal Arısı”, *Karlı Dağdan Ses*, İstanbul, İctihad Kitabhanesi, 1931, s. 13.

38 Abdullah Cevdet, *Karlı Dağdan Ses*, s. 87.

39 Gündüz, “‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 131.

40 Gündüz, “‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 135.

Örneğin yazar benzer amaçla başka bir şiirinde kendini, Şehname'deki efsane kahramana benzetir. Yani modern olana ulaştırmak maksadıyla verdiği uğraş ile, klasik bir eserin kahramanı haline gelmiştir. Aslen bu şekilde bir kahramanlık iddiası ve toplumun buna ihtiyaç duyduğuna dair algı da toplumsal kaygının acil uygulanabilecek ve hızlı sonuç getirebilecek çözümleri dayatan karakteriyle ilişkilidir. Zira bir kurtuluş ideali söz konusudur ve bu çerçevede kahraman/lar/a ihtiyaç vardır. Abdullah Cevdet için kendisi bu prototipin belirgin bir figürüdür.

Doğu'dan Mevlâna, Yunus, Hayyâm, Gazali, Ebu'l-Âla el-Maari gibi, Batı'dan Goethe, Schiller, Hugo, Rousseau, Montesquieu, Balzac ve diğerleri gibi yazar ve düşünürler onun, "hürriyetçi, medeniyetçi ve insaniyetçi dünya görüşü"⁴¹ çerçevesinde, fikirlerini halka ulaştırmaya çabaladığı isimlerdir. Yazarın bu yaklaşımında, kendini ve fikirlerini acilen topluma benimsetme kaygısının tezahürünü görmek mümkün. Bu nedenle yazarın söyleminde klasikleşmiş yazarları ve eserlerini popülerleştirme eğilimi kendini göstermektedir. Zira bunlardan Doğulu isimlere yaklaşmaktaki motivasyonu, mezkûr isimlerin Batı'daki benzerlerinin kendi topraklarındaki muadilleri olmaları olabilir. Konuyla ilgili hassasiyetini ifade için, "Almanya'da Shakespeare'i⁴², İngiltere'de Schiller'i tercüme ve tefsir etmek icâb ettiği gibi, Türkiyâ'da da Ebu'l-Alâ -Ma'arrî, Ömer Hayyâm, Firdevsî, Sa'dî, Gazâlî, Celâleddîn, Antere, Mütenebbî, ... ilh... tercüme edilmeli, tab' edilmeli, tekrâr tab' edilmeli, neşr olunmalı, herkese satılmalı, herkese okutturulmalı, ucuz satılmalı, sermâyesine, masrafına verilmelidir."⁴³ cümlesini kurar.

Dolayısıyla Abdullah Cevdet için, kendi kültürüne ait klasik edebiyatın ve İslâm felsefesinin önde gelen isimleri, Avrupalı muadillerinin işlevleri doğrultusunda kıymetli ve tercümeyle layık⁴⁴ haldedirler. Yazarın bu gibi metinleri tercü-

41 Emel Kefeli, "Türk Edebiyatında Çeviri (1860-1923)", *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. III, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, s. 49.

42 Abdullah Cevdet Shakespeare'in trajedilerinden, *Hamlet* (1908), *Julius Caesar* (1908), *Macbeth* (1909), *Romeo ve Juliet* (Şehbal Dergisinde 14 Temmuz 1909 – 14 Ağustos 1910 arasında tefrika edildi), *Kral Lear* (1917), *Antony and Cleopatra* (1913'te bitirdi ama 1921'de yayımladı) yayımladı. Aktaran: Sevda Ayuluçtarhan, "Dr. Abdullah Cevdet's Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist 'Culture Repertoire' in a 'Resistanst' Ottoman Context", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2007, s. 6.

43 Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Kahire, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Matbaası, 1326/1900, s. 9-10. Aktaran: yay. haz. Erdoğan Erbay - Nimet Yıldırım - Ali Utku, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rîfetullah, Rubâ'iyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şî'r ve İrfân*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 7.

44 Ayrıca Abdullah Cevdet'in Gustave Le Bon'un *Foule* adlı eserini *Ruh'ul-Akvâm* başlığıyla tercüme etmesi noktasında yaptığı tercüme tercihlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Işın Taylan, "Reading and Translating Gustave Le Bon in the Late Ottoman Empire: The Translations of

me ile amacı, Doğu ve Batı metinleri aracılığıyla bir kültürel uyanışı⁴⁵ sağlayabilmektir. Abdullah Cevdet için tercüme metinleri, “kültür planlaması”⁴⁶ projesinin etkin araçları şeklinde kullanılmıştır. Dolayısıyla Abdullah Cevdet’in tercüme faaliyetleri kaygı giderici mekanizma olarak kültürel dünya görüşünü yeniden kurgulama amacına matuf adımlardandır. Eksiklik ve gecikmişlik psikolojisinin sonuçlarını bertaraf edebilmek adına ele alınan Avrupalı yazarların metinlerini tercüme etme girişimiyle bu yetersizlik giderilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede hareket eden Abdullah Cevdet “Paris Beynelmilele Sosyal Eğitim Kongresi”nde yaptığı konuşmasında tercüme faaliyetlerini tam da bu sebeple, halkın kültürel seviyesini yükseltmek⁴⁷ amacıyla gerçekleştirdiğini ifade eder. Dolayısıyla yazar bu araçlarla, kurtuluş idealinin psikolojik ve kültürel boyutlarını tamamlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken ise halkın kültürel seviyesine olan güveni oldukça düşüktür. Yazarın bu temada beliren kaygılı yaklaşımı doğrultusunda halk, kurtuluşa yetecek terakkiyi sağlayacak yetkinlikte bir kültürel kapasiteye sahip değildir. Abdullah Cevdet’i bu tür bir genellemeye sevk eden, toplumsal kaygının, kendi toplumuna yabancılaştıran, bütünlüklü bakışı bloke eden karakteri diyebiliriz. Kapasitenin, tümüyle yetersiz görüldüğü bir surette seçip ayırıcı bir tavrın kazanımlarından mahrum kalınabilecektir.

Abdullah Cevdet’in Batı’dan yaptığı edebî metin çevirileriyle beraber edebî olmayan metinleri de aynı sâikle, kültür yenileyici ve fikir yapıcı etkilerini düşünerek tercüme etmiş olduğunu görmek mümkün. Bu amaç doğrultusunda ve sistematik şekilde; Reinhart Pieter Anne Dozy’nin “*De Voornaamste Godsdiensden: Het Islamisme*” adlı metnini “*Tarih-i İslamiyet*” adıyla 1908-1909 yıllarında iki baskı şeklinde, Emile Boutmy’nin “*Essai d’une Psychologie Politique du Peuple Anglais*” adlı metnini “*İngiliz Kavmi*” adıyla 1906 yılında, Vittorio Amedeo’nun “*Della Tirannide*” adlı metnini “*İstibdad*” başlığıyla 1908 yılında, M. Doubresse’nin “*Musicothérapie*” adlı metnini, “*Musiki ile Tedavi*” adıyla 1908 yılında yayınlamıştır.⁴⁸

II. Meşrutiyet devrinin siyasî ve sosyal değişimleri, fikrî hareketlilik ve dönüşümleri içinde, devleti kurtarma sâikiyle hareket eden aydın prototipinden olarak Abdullah Cevdet de çeşitli yaklaşımlar arasında gidip gelmiş bir yazar olmuştur.

‘Abdullah Cevdet and Mehmed Fu’ad’ (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Central European University History Department, 2013, s. 44-46.

45 yay. haz. Erbay -Yıldırım - Utku, a.g.e., s. 8.

46 Ayluçtarhan, “a.g.m.”, s. 2.

47 Şerif Mardin, *Jön Türkler’in Siyasî Fikirleri: 1895-1908*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1981, s. 167.

48 Ayluçtarhan, “a.g.m.”, s. 13-15.

Temelde “Batıcı” olarak tek medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğu yaklaşımıyla fikirleri şekillense de Abdullah Cevdet'in bu zemini sağlamlaştıracak farklı düşünce dünyalarına yaklaşım uzaklaşmış olduğu görülür. Belki de bu nedenle çelişkili olmakla, kafa karışıklığı ile nitelenir olmuştur. Fakat nihayetinde devrin düşünsel karakteristiği bir bakıma yamalı bohçaya benzer. Abdullah Cevdet de bu gel-git'li hallere kendi zaviyesinden dahildir.

Hayatı ve Düşünce Dünyasının Şekillenışı

9 Eylül 1869 Arapkir doğumludur. Babası, Ömer Vasfi Efendi, Diyarbekir birinci tabur kâtibidir. İlköğrenim dönemini Hozat ve Arapkir'de geçirir. Ardından sırasıyla Mamuret-el-Aziz Rüşdiyesi, Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'nde üç yıl eğitim alır. İstanbul'a gelerek Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'nde okur.⁴⁹ İdadî eğitimi bitince Mekteb-i Tıbbiye'ye kaydolar. Buradaki eğitim hayatının yazar üzerinde dönüştürücü bir etkisi olduğunu ifade edelim.

O yıla kadar Abdullah Cevdet'in düşünce dünyasını, mutaassıp aile çevresinin etkili olduğu bir eğitim süreci şekillendirmiştir. Hanioglu bu konuyu, “Abdullah Cevdet'in aile çevresindeki ilk eğitimini babası ile imam olan amcasından aldığını biliyoruz. Abdullah Cevdet'in ilk düşünce yapısını şekillendiren de kendisinin ‘... İmam, hoca, ilmiye sınıflarından ve şiddetle mütteki ve bazıları çok müteassıp kimseler ...’ den oluştuğunu belirttiği aile çevresinden aldığı bu dinsel eğitim olmuştur.”⁵⁰ ifadeleriyle açıklar. Ayrıca Abdullah Cevdet'in fikren geleneksel yapıya yakınlığının göstergelerinden olarak o dönemde Abdülhak Hâmid'den öykünerek şiirler yazdığı bilinmektedir. Bununla beraber Namık Kemâl, Ziya Paşa ve Tevfik Fikret şiir sahasında önder kabul ettiği isimlerdir.⁵¹ Öğrenciliğinin bu ilk yıllarındaki muhafazakarlığının bir başka tezahürü olarak da bir naat-ı şerif yazmıştır. Hatta o dönemde o denli mutaassıp bir yaklaşım tarzı vardır ki, yakın arkadaşı İbrahim Temo kendisinin, İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'ne girmekte tereddüt gösterdiğini belirtir.⁵²

Mezkûr tereddütün yaşandığı dönemler, yönetim aleyhtarı fikirlerin Mekteb-i Tıbbiye'ye yeni girmeye başladığı dönemlerdir. Takip eden yıllarda II. Abdülhamid aleyhtarlığı kuvvet kazanmıştır ve bu çerçevede Abdullah Cevdet'in fikrî dünyası da başkalaşmıştır. Yazar olarak ilk ürünlerini vermeye başladığında,

49 Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 5.

50 Hanioglu, *a.g.e.*, s. 5.

51 Gündüz, “‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 128.

52 Hanioglu, *a.g.e.*, s. 5.

devre hâkim düşünce atmosferinde yönetim aleyhtarı düşünceler çoğalmıştır. Abdullah Cevdet'in bu meyanda bir de şiir kitabı olduğunu ifade etmek gerekir. “*Kahriyyât*” (1897)⁵³ adlı şiir kitabı bir siyasî muhalefet ürünüdür ve içindeki şiirlerin hemen hepsi II. Abdülhamid muhalefetine ilişkindir. Yazar bu metinlerde padişahı, hürriyet düşmanı olmakla suçlar. Ömrünün sonlarına doğru Cumhuriyet devrinde, kendi siyasî çevresinin dışlayıcı muamelelerine maruz kalınca, II. Abdülhamid hakkında yanıldığını itiraf edecektir.⁵⁴

II. Abdülhamid muhalefesindeki toplumsal kaygı, Batılılaşmacı idealleri mutlaklaştırıp mensup olduğu devletin siyasî ve toplumsal yapısını bu idealler üzerinden okumak gibi dar bir çerçevede sıkışmaya yol açmıştır. Batı modernitesinin sosyal dinamikleri ile Osmanlı toplumunu şekillendiren ve 19. yüzyılın sıkışmışlığına getiren sosyal dinamiklerin farklılığını göz ardı etmeye sebebiyet verecek bir toplumsal kaygı zemininden bahsediyoruz. Dolayısıyla Abdullah Cevdet, idealize ettiği terakkinin yönünü belirleyen Batı'nın damgasını benimsemiş II. Abdülhamid muhalefetine dair söylemini de aynı algı içinden oluşturmuştur. Tümünden olumsuzlayıcı tutum şeklinde tezahür eden II. Abdülhamid muhalefesindeki toplumsal kaygı, devrin önde gelen aydınları için de etkili ve belirgindir.

Kurtuluş ideali noktasında kendi tespit ve önerilerini mutlaklaştıran, alternatif yöntemler karşısında tahammülü sınırlı bir tutum sergileyen muhalefet için uğruna mücadele verdiği hürriyet kavramının dahi seçici geçirgen bir karaktere sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Kendi gibi düşünüp hareket eden çevreler için kıyasıya savunulan fikir özgürlüğü idealinin zaman zaman II. Abdülhamid idaresine fikren daha yakın çevreler için işletilmediği görülür. “Hürriyet-i İrticâ Yok”⁵⁵ başlıklı makalesinde somutlaşan Abdullah Cevdet'in söylemi, laiklik ilkesini, terakki ideali adına savunmaktadır. Yazar, dînî hayatın toplumsal ve özel alanda ne şekilde ve ne kadar yaşanabileceği ve görünür kılınabileceğine dair kural koymayı kendine hak görür. Aksi yönde bir tutum sergilediği iddiasında olduğu ve “irticâ” ehli olarak vasıflandırdığı gruplara karşı ise hürriyet idealinin işlemeyeceğini ilan eder. Kaygının çoklu ve derinlikli düşünüp hareket edebilme kabiliyetini bloke eden özelliği ile beraber düşünüldüğünde bu durum, çelişkili bir söylem atmosferi doğurmaktadır. Terakki ile kurtuluşa erebilme arasında ku-

53 Abdullah Cevdet'in tüm eserlerinin listesi için bkz. Yunus Emre Tansü, “Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2002, s. 22-26.

54 Gündüz, “Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 128.

55 Abdullah Cevdet, “Hürriyet-i İrticâ Yok”, *İctihad*, 15 Mayıs 1328, sayı 47. Aktaran: Gündüz, *İctihad'ın İctihadi*, s. 109-113.

ruhan doğru orantı, toplumsal kaygı duvarına çarparak kırılmalıdır. Modernleştirici ilkeler savunusu, halkın realitesi ile çelişince güven sarsılır hale gelir.

Yazar, *Giyom Tell* ve Shakespeare'den yaptığı edebî çevirilere yazdığı ön-sözlerle de yoğun bir siyasî muhalefet sergiler. "*Giyom Tell*" çevirisini okuyucuya şöyle anlatır: 'Giyom Tell, istibdada karşı, nefret ve kıyamı mevzudur. Bu sebeplerle kitap memalik-i Osmaniyeye az idhal olunabilir.' Burada edebiyatın hem toplumsal kültür düzeyinin yükseltilmesi hem de siyasîlere karşı bir kalkan olarak kullanılması gerektiği üzerinde durur. Ona göre, içinde bulunan siyasî ve içtimaî buhrandan ancak kültürel çağdaşlaşma ile halas bulunabilir. Bunun için öncelikle Batılı klasiklerin ve önemli isimlerin tercümesi yapılmalıdır."⁵⁶ Dolayısıyla Abdullah Cevdet istibdad olarak nitelediği II. Abdülhamid devrinden ve yaşanan olumsuzlukların kaygısından kurtulabilmek için yeni bir kültürel dünya görüşü inşasını önemsemektedir. Bu inşa için temel dinamikler ise öncelikle Batılı kaynaklardan edinilenler olacaktır. Abdullah Cevdet'in mezkûr çevirilerinde kendini gösteren toplumsal kaygının, modernleştirici etiketlerin alımlanmasıyla ortaya çıkan bir ortak-duyu olduğu ifade edilebilir. Tercümelerin seçiminde etkili olan, metinlerdeki temaların yazarın gündemine uygunluğuyla beraber söz konusu temaların üstün medeniyetin temsilcileri tarafından dile getiriliyor olmasıdır. Terakki ile varılması gereken nihâî hedefin temsilcilerinden tavsiyeler almak yazar için daha uygun görünmektedir. Bununla beraber *İçtihad* dergisinde de dörtlükler kaleme alan Abdullah Cevdet bu şiir metinlerini, fikri yaklaşımlarına birer aracı olarak kullanmıştır. 1905'te Cenevre'de çıkarmaya başladığı mecmuada yer alan şiirlerini 1931'de çıkardığı "Karlı Dağdan Ses" adlı kitabında toplar.⁵⁷

Abdullah Cevdet'in düşünme tarzındaki değişiklik, bir yandan II. Abdülhamid muhalefeti diğer yandan da özellikle tıbbiyeli öğrencileri etkileyen biyolojik materyalist düşüncüyü aktaran metin ve hocaların varlığıyla gerçekleşmiştir. Özellikle tıbbiyede o dönem biyolojik materyalist görüşler, ders içerikleri dolayısıyla tıbbiye öğrencilerini doğrudan etkilemeye başlamıştı. Diğer okullarda durum bu denli doğrudan değildi. Dolayısıyla bu mecrada oluşan yeni aydın tipi Batılı fikirlere daha yakın ve değerleriyle zaman zaman çatışır bir karakteristiğe bürünmüştür. Zira mezkûr kurumlarda, dini toplumsal gelişme ve ilerleme önünde engel gören bir Batılı yaklaşım çerçevesinde eğitim veriliyordu. Bu da halk ile aydın arasında bir uçurum açılmasına sebep oldu. Fikirleri ve Osmanlı Dev-

56 Gündüz, "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", *Muhafazakâr Düşünce*, sayı 13-14, yaz-güz 2007, s. 40.

57 Gündüz, "Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı" Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 128.

leti'nin son döneminde geliştirdikleri çözüm önerileriyle etkili üç Batıcı isim de aynı okuldan mezundur; Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet ve Beşir Fuad.⁵⁸

Toplumsal Kaygıyla Şekillenen Pozitivizmin Etkisi, Biyolojik Materyalizm ve Materyalist Ahlak

Abdullah Cevdet'i en çok etkileyen, o güne kadar din hükümlerine göre açıkladığı olgular söz konusu olduğunda, pratik gözlemleriyle biyolojik materyalist düşünürlerin kuramları arasında beliren büyük fark olmuştur. Bununla beraber yazar üzerinde etkili tartışmalardan biri de dinin ve geleneğin toplumsal ilerleme için yararlanılabilecek kaynaklar olup olmadığı tartışmasıdır.⁵⁹ Abdullah Cevdet, dinin mevcut algılanışı, inancın kapsamı ve geleneğin modernize edilmemiş biçimiyle terakkiyi sağlayabildiğini düşünmüyordu. Bu nedenle yeri geldikçe bu noktalarda ciddi bir revizyon ihtiyacını vurgulamıştır.

“On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde ivme kazanarak entelektüel tartışmada önemli yer işgal etmeye başlayan Osmanlı materyalizmi oldukça kaba bir bilimciliği içselleştirmişti. Bu tercihte daha da sulandırılmış yorumları benimseyen Alman vülgermateryalizminin önemli rolü olmuştur. Osmanlı entelektüellerinin pek çoğu bu düşünce hareketinin temel tezlerini herkesin anlayacağı dille açıklayan Ludwig Büchner'in ‘çağdışı hale gelen eski zaman dinleri gibi insanların zihnine onca zamandır zararlı tesirler icra eden felsefenin de’ yaşamının sonuna geldiği tespitine katılıyorlardı.” Diğer bir ifadeyle geleceğin toplumu ‘din’ ve ‘felsefe’nin yerini deneysel bilimin aldığı bir gerçeklik olacaktı.”⁶⁰

Bu minvalde Abdullah Cevdet, Batı’da büyük etki oluşturan popüler nitelikli materyalist ve pozitivist içerikli metinlerden etkilenmiştir. Zira yazar, devrin birçok aydını için de kullanılabilecek bir tavırla “fikir çapkını”⁶¹ olarak hareket etmektedir. Bu lakaba uyumlu tavır, bağlılık duyduğu, yararlandığı, esinlendiği bütün sistemleri ve kaynakları lalettayin kesip yapıştırmaya yatkın bir tavidir. Hanioğlu⁶² buna rağmen Abdullah Cevdet’in, vülgermateryalizmin geleceğin bilimsel toplumu tasavvurunun zaafına çözüm üretme gayretinde olduğunun altını çizer. Örneğin Büchner, yazarı etkileyen önemli isimlerden-

58 Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 8-9.

59 Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 8-10.

60 Şükrü Hanioğlu, “Bir ‘Mu’tekid Kâfir’in Büyük Projesi ve Dilmestî-i Mevlânâ”. Aktaran: Abdullah Cevdet, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî’de Ma’rifetullah, Rubâ’iyyât-ı Gazâlî, Orfî’de Şî’r ve İrfân*, yay. haz. Erdoğan Erbay - Nimet Yıldırım - Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 11.

61 Tanıl Bora, *Cereyanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 27.

62 Hanioğlu, “a.g.m.”, s. 12.

dir. “*Madde ve Kuvvet*” adlı metni, birçok başka aydın gibi Abdullah Cevdet’in de pozitivist ve materyalist görüşler noktasında etkili bir bakış geliştirmesine sebebiyet vermiştir.⁶³

Dolayısıyla Abdullah Cevdet’in de içinde bulunduğu genç nesil için tecrübî bilgi, gözlem ve ispat yoluyla elde edilen bilgi gerçek bilgi ve bu bilgi ile çalışan bilimler gerçek bilim olarak kabul edilir hale gelir. Bunları, dinî kaynaktan beslenen bilgiye tercih etmek ameliyesi baskın gelmiştir. Hatta o kadar ki yeni düşünme biçimi, sosyal olaylara pozitif bilimin uyarlanması ve oradan kendilerine vazife devşirmeleri bakımından dahi kullanışlıdır. Ağırlıklı olarak doktor olan bu aydınlar açısından, toplumun mevcut hali bir hastalık halidir ve doktorlar olarak kendilerine düşenin toplumu iyileştirmek vazifesi olduğu çıkarımında bulunurlar. Hatta bu noktadaki anlayış Abdullah Cevdet’i, Gustave Le Bon’un “eserini tercümeyle yönelmiştir. Yazar kitabın birinci basımı için yazdığı “Birinci Tab’ının İfâde-i Mütercimi”⁶⁴ başlıklı önsözde, çalışmanın toplumun doktoru olmak isteyenler için ön açısı ve destekleyici niteliğine vurgu yapar.

Dolaylı olarak bu söylem özellikle tıbbiyelilerin, “hasta adam” damgasını içselleştirmiş olmalarının yarattığı kaygıyla paylaştıkları duygu cemaatinde oluşan bir söylem gibi görünür. Bu söylemin, sosyal Darwinist görüşler etkisinde toplumda doğal bir hiyerarşi vehm eden ve kendilerini bu hiyerarşide elit sınıfa dahil eden bir zihinsel arka planı da bulunur. Bu hiyerarşik sosyal yapı zaruri olarak, idare edilecek olanların kapasitesinden şüphe duymaktadır. Kafatasçı bir eğilimin de eşlik etmesiyle elit sınıfa dahil olamayacakların beyin gelişimini yeterli bulmayan aydınların, “hastalık” metaforu ile topluma yaklaşıyor olmaları şaşırtıcı değildir.

Tecrübî bilginin önemine olan inanç açısından Abdullah Cevdet örneğinin, “tecrübesiz ikna veya hallolunacak mesailin pek çok”⁶⁵ olmadığını ifade eder. Kendisinin de içinde bulunduğu genç nesil, tecrübî bilgiyi, gözlem ve ispat yoluyla elde edilen bilgiyi gerçek bilgi ve bu bilgi ile çalışan bilimlerini gerçek bilim olarak kabul etmişlerdir. Bunları, dinî kaynaktan beslenen bilgiye tercih etmek temayülü baskın gelir. Bu etkilerle Abdullah Cevdet, kısa sürede dinin etkin rol oynadığı düşünce yapısını değiştirmeye başlamıştır. İfade edildiği üzere okuduğu materyalist metinler bu değişimde etkin olmuştur.

63 Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, İstanbul, Lotus Yayınları, 2008, s. 19.

64 çev. Abdullah Cevdet, “Birinci Tab’ının İfâde-i Mütercim”, 1901, Gustave le Bon, *Rûh 'ul- Akvâm*, İstanbul, İçtihad Matbaası, 1913, s. 10.

65 Hanioglu, *a.g.e.*, s. 11.

Bunlardan örneğin Felix Isnard'ın metninde, toplumsal değişim için ahlakî değerler yadsınmaz ama bu görevi din yerine bilimsel materyalizmin yüklenmesi gerektiğinin altı çizilir.⁶⁶ Yani materyalist bir toplumsal ahlak inşa edilmesinin gerekliliğine inanılır. Çünkü Abdullah Cevdet şartsız şekilde Batılılaşma taraftarı ve materyalist değildir Hanioğlu'na göre. Yazar toplumsal ihtiyaçlar ve gereklilikler noktasında hassastır ve erken Cumhuriyet ideolojisinin nüfuz edemediği bir derinliğe sahiptir. Bu hassasiyet bir noktadan sonra ona, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin takip ettiği siyasetle toplumun ve devletin kurtarılamayacağını fark ettirmiştir. Zaman içinde kurucusu olduğu cemiyetle yolunu ayırmış ve editörlüğünü yaptığı pür siyasî “Osmanlı” dergisini çıkarmayı bırakarak 1905 yılında Cenevre’de, kültür, edebiyat, felsefe, eğitim ve siyaset içerikli İçtihad Mecmuası’nı çıkarmaya başlamıştır.⁶⁷ Bu mecrada terakkiye destek verecek bir yeni materyalist ahlakın kurulmasını önemseyen yayınlar yapar. Dolayısıyla Abdullah Cevdet, İttihat ve Terakki'nin yaklaşımından farklı olsa da dinin mevcut algılanış ve uygulanış biçimlerine dair kaygılıdır. Bu nedenle dinî umdelerin, terakki ideali için gereken yeni ahlakî düzeni kurgulayacak yönleriyle ve ihtiyaç duyulduğu kadarıyla ele alınmasından yana olur. Dolayısıyla yazar dinî ve ahlakî kültürel yapı noktasında da bir yeni inşa ihtiyacına inanır.

Örneğin yazar, “Zâlim Mazlumlara”⁶⁸ başlıklı bir dördlüğünde şunları belirtir; “Bu coşan nur selinin nezdinde,/Gelecek yükselecektir nice müstakbel-i dûr;/Gecemiz vech-i harabındaki yıldızlarını,/Dinime vurduğunuz darbelere medyundur.” Dolayısıyla yazar, din algısı noktasında vurulan darbenin, geleceği kurgulayan ve aydınlatan bir imkân olduğunu ima eder.

İçtihad Mecmuası, uzun ömrü, çeşitli imzaları bir arada toplamasıyla ikinci Jön Türk hareketinin önemli bir yayın organı olmuştur. Abdullah Cevdet mecmuayı, fasıllı olarak 1904 – 1905 arasında Cenevre’de (Fransızca – Türkçe), Kahire’de (1906 – 1908) ve İstanbul’da (1911 – 1932), toplam 358 sayı⁶⁹ çıkarmıştır. “Bir ihtilalcî olarak Abdullah Cevdet Batılılaşmaya inanmış pozitivist bir isimdir. Bu iki temel kimlik özelliği dergiye hâkim olmuştur. Devrin birçok önde gelen aydını dergide yazmıştır; Kılıçzâde Hakkı, Celal Nuri, Ubeydullah Efgani, Rıza Tevfik. Abdullah Cevdet’in şiirleri ve başta Shakespeare olmak üzere çevirileri

66 Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 12.

67 Gündüz, “Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat”, s. 38.

68 Abdullah Cevdet, “Zâlim Mazlumlara”, 26 Mart 1913. Aktaran: Vahit Kaleci, “Abdullah Cevdet’in Türkçe Şiirleri”, (Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü, İstanbul, 1971, s. 221.

69 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım H. Polat, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi> (son erişim 13.12.2020).

de bulunmaktadır. Buna rağmen yazarın edebiyatçı yazarlar arasına girmesine yetecek edebî nitelikte bir müktesebatı olduğunu ifade etmek zordur.⁷⁰

Mecmuanın ismi de dahil çıkarılmasında etkili olan motivasyon, Abdullah Cevdet'in kendini ve mecmuayı bir müçtehid olarak telakki ederek, toplum için yenileşmenin öncüsü kabul etmesidir. Abdullah Cevdet, materyalist modern bilimi yaratıcı legal akıl aracılığıyla İslâm'la sentezleyen ve ayrıca özgürleştirici orjinalikleri İslâm'a getiren bir perspektifle hareket etmiştir. Uyumakta olan toplumu uyandırma ameliyesi için Shakespeare de dahil içerik olarak uyanışı sağlayacak adımların gerekliliğine inanmıştır:

“Homer'in aferidesi olan Aşil büyük muharipler yetiştirdi. Bu elimizdeki kitapta Şekspir'in arz ettiği Brütüs, selamet-i vatan, hürriyet-i umumiyye yollarında, öz kalbini eliyle koparıp atan kahramanlar yetiştirecektir. ... Brütüse 'Brütüs! Sen uyuyorsun; uyan, kim olduğunu gör, Roma kalacak mı? Söyle, vur, hakkı yerine getir. Brütüs! Sen uyuyorsun, uyan! diye bağırarak Roma ve Romalılar kurtarılmıştı. Ben de Brütüs'ün bi-intiha büyüklüğü karşısında küçüklüğüme bakmayarak, ey Müslümanlar, ey Türkler, ey Türkiyeli vatandaşlar, sizlere böyle bağıryorum: Uyuyorsunuz, uyanınız, söyleyiniz, vurunuz, hakkı yerine getiriniz.”⁷¹

Yazar, yukarıda ifade ettiğimiz hassasiyeti sonucu, dinin ortadan kalkmasıyla oluşacak boşluğun nasıl doldurulabileceği fikrine yoğunlaşır. Buradan hareketle, dinlerin dogmalarını değil ama ahlâkî yaklaşımlarını içerecek, bireyi 'felsefî anlamda' dindarlaştıracak yeni bir felsefe üretilmesi gerektiğini düşünür.⁷²

Abdullah Cevdet benimsediği materyalist toplumsal ahlakın, biyolojik materyalizmin ve yeni modernist yaklaşımların İslam dini ile çelişmediğini anlatma gayreti içinde olmuştur. Yazar, materyalist fikirlerin gerek içerik gerekse bunların öğretilmesinin icabı olarak İslâm dinine aykırı olmadığını izah ederek, toplumsal kabulü arttırmak ister. Çünkü Abdullah Cevdet için, dinî söylem aracılığıyla aktarılmayan hiçbir gerçeklik toplumda kabul görmeyecektir. Yazar henüz Mekteb-i Tıbbiye talebesi iken, Ludwig Büchner'in “Natur und Geist” (Madde ve Kuvvet) adlı kitabını benzer bir motivasyonla çevirir. Metni, “‘hikmet ve hakikat mü'minin gaib olmuş malıdır, nerede bulursa ahz-ü tasarruf eder ...’ hadis-i

70 İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839–1923)*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s. 85.

71 Abdullah Cevdet, “Şekspir Hakkında” Jül Sezar tercümesinde ifade-i mütercim, *İctihad Mecmuası*, 1908. Aktaran: Ayluçtarhan, *a.g.m.*, s. 16.

72 Hanioglu, “Anlaşılamayan Adam”, (çevrimiçi) <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam> (son erişim 13.12.2020).

şerifinin bir gereği olarak Osmanlı kamuoyuna sunuyor ve buradaki düşüncelerin İslâm dini ile uyum halinde olduğunu belirtiyordu.⁷³

Bu kabulde ve yaklaşımda toplumsal kaygı tezahür etmektedir. Çünkü bir yandan Batı modernitesinin damgaladığı ya da etiklediği dinî uygulamaların yetersizliği fikri alımlanmış, benimsenmiş dolayısıyla da diğer yandan onun aslında yeni bakışa aykırı olmadığı ispata çalışılmaktadır. Burada tezahür eden kendine Batı'nın gözünden bakan bir aydın kaygısıdır. Bu durumu, dinin düşünsel kodlarında materyalizm, pozitivism veya başka bir modernist yaklaşıma aykırılık olup olmadığı gerçeğinden bağımsız olarak değerlendiriyoruz. Batı'ya karşı, İslâm dininin damgalanışına karşı, onun toplumsal ilerlemeye mâni olmadığını ispata çalışmakta kendini gösteren bir kaygı söz konusudur. Diğer yandan dinî kaynaklara, Osmanlı toplumuna, yeni fikirleri hızlıca benimsetmek için kullanışlı bir araç misyonu yüklenmektedir. Burada aciliyete, hızlı hareket etme gayretine asgari dikkat gerekir. Kitabın on sekiz yıl sonraki tam çevirisinde yazar, metinde din denen şeyin Hristiyanlık olduğunu, İslâm'a da uyarlanacak olsa buna cevap verebilecek hocaların bulunduğunu ifade eder.⁷⁴ Dolayısıyla İslâm'ın algılanışı ve uygulanışı noktasında, acil değişim gerektiğine dair II. Meşrutiyet gündeminde Abdullah Cevdet'in söylemini belirleyen kaygı, ikinci baskı zamanında belki de dengesini bulmuştur diyebiliriz.

Mezkûr savunmacı tavır ve söylemlerde, damgalanmışlık psikolojisi karşısında savunuculuk yapma gayreti kendini göstermiştir. Materyalist bir ahlâk tasarımı önerisi de benzer şekilde toplumsal kaygının tezahürüdür. Zira yazarın, mevcut olumsuzlukları dinin, kişisel alana has olduğunu düşündüğü ibadâtının önemsenip, toplumsal alanı, insanlar arası ilişkileri düzenleyen muamelât kısmının ihmal edilmesine bağlayan bir yaklaşımı söz konusudur. Bu noktada sorun gören Abdullah Cevdet, din yokluğunu da vecibesiz ve müeyyidesiz ahlakî ve felsefî dindarlıkla aşabilmenin mümkün olacağına inanmaktadır. Abdullah Cevdet için Mevlânâ, Hayyâm ve Orfî-i Şirazî, din yokluğunda oluşacak felsefî boşluğu dolduracak, vecibesiz ve müeyyidesiz bir sevgi dininin temel ilkelerini belirleyecek, ayrıca modern bilimle geleneğin bağdaştırılmasına katkıda bulunacak kaynaklar⁷⁵ olarak görülmektedir.

Söz konusu yaklaşım İslâm dînine dair oryantalist bakışla ve özellikle Jean-Marie Gouyeau ile ortaktır ve Osmanlı içinde bu yaklaşımı savunan Abdullah

73 Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 14.

74 Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 15.

75 Hanioğlu, "Bir 'Mu'tekid Kâfir'in Büyük Projesi ve Dilmestî-i Mevlânâ", s. 15.

Cevdet “Müslüman bir Gouyeau”⁷⁶ haline gelmiştir. Hanioglu yazarın deneysel bilim ile dini bağdaştırarak ve eklektik bir bilimsel-ahlakî felsefe yaratarak İslâmiyet’i modern çağa taşımayı arzulayan bir düşünce adamı olduğunu vurgular. Bu anlamda benzemeye çalıştığı, Büchner, Strauss, Gouyeau ve Abduh kadar donanımlı olmamakla beraber niyet olarak bu isimlerle ortaklaştığını ifade eder.⁷⁷ Erol Güngör’ün batıcı-inkılapçı aydınlara yönelttiği eleştirinin⁷⁸ temelinde yer alan mesele Abdullah Cevdet’in tutumunda da kendini gösterir. Zira yazar için yeni bir materyalist ahlak inşası gayretinin temelinde laik yaklaşımı önemseyiş ve Batı’nın geldiği noktayı mümkün kılan manevî ve kültürel kodların modernite için işlevine olan güven yer almaktadır.

Bu çerçevede, “Strauss’un *Das Leben Jesu* çalışmasıyla ortaya koyduğuna benzer bir ‘tarihî Hz. Muhammed’ yaratmak isteyen Abdullah Cevdet bunu al-Ma’arrî benzeri düşünürlerin tezleriyle takviye ederek bir ‘materyalist İslâm’ inşa edebileceğini düşünmüştür. Abdullah Cevdet’in Reinhart Dozy’nin *Het Islamisme: De Voornaamste Godsdiensten* (Tarih-i İslâmiyet) kitabını Türkçeye tercüme etmekteki temel amacı da ... Hz. Muhammed’i metafizikten arındırarak tarihselleştirecek bir düşünsel arka plan hazırlamaktır.”⁷⁹ Dolayısıyla Abdullah Cevdet’in yeni kültürel kurgusunda, toplum adına terakkiyi sağlayarak muasır medeniyet seviyesine çıkışı sağlayacağını düşündüğü yeni kültürel kurguda, maneviyat ve ibadât engel olarak görülmektedir. Hızlı toplumsal dönüşüm için engelleri hızla ortadan kaldırmak gerektiği fikrini besleyen kaygı, çok boyutlu düşünme becerisini bloke ederek yazarın, etrafındaki en yakın Batılı formülleri kendi toplumuna uyarlayabileceği fikrine tutunmasına sebebiyet vermiştir. İçinde bulunduğu güncel toplumsal realite çerçevesinde, dinin bâtil itikatlarından, sevgi ve merhamet dilini eksiltmiş bir aktarım ve pratik etme tavrından şikayetçi olması, Doktor Abdullah Cevdet’i adeta cerrahi bir operasyonla uzvu olduğu gibi kesip alma kararına sürüklemiştir. Tersinden düşünürsek toplumsal bünyenin iyilik halini, dinî uygulamanın sıkıntılarını gidererek arttıracak tadrîcî ve zamana yayılmış bir program çerçevesinde hareket etmeyi kayıp sayar. Kaygılı bir yaklaşımla, uzun vadede toplumsal bünyede ciddi sakatlanmalara sebebiyet verebilecek bir kesip atıcı tutumu yağ tutabilmektedir.

76 Hanioglu, “a.g.m.”, s. 13.

77 Hanioglu, “a.g.m.”, s. 14.

78 Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Yıldız - Fikret Çelik, “Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği”, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 62, yaz 2012, s. 269-294.

79 Hanioglu, “a.g.m.”, s. 12.

Devrinde mezkûr tercümesi dolayısıyla yoğun eleştirilere maruz kalan Abdullah Cevdet'i eleştirenlerden biri de Mehmet Âkif olmuştur. Âkif, yazarın metni tercüme etmedeki amacının, İslâm'ı zayıflatmak⁸⁰ şeklinde tezahür ettiğini belirtir. Hatta tercüme, meşihata yoğun şekilde şikâyet edildiği için 1910 yılında toplatılmıştır. Bununla beraber çalışmamızda ele alınan yıllar dışında olsa da yazarın, 1922 yılına ait bazı yazılarındaki Bahâilik⁸¹ savunusu da yeni tarz materyalist bir ahlak anlayışı geliştirme gayretinin tezahürlerindedir. Bu doğrultuda bakıldığında Abdullah Cevdet, tüm Jön Türk yayıncılar arasında en radikal laiktir. Din ve devlet arasında tam ayrımı savunmuş ve inançlı bir materyalist olarak Müslümanları tedricen dinsel dünya görüşlerinden vazgeçirmenin ve onlara sadece bilime dayanan bir dünya görüşüne doğru rehberlik etmenin yollarını⁸² aramıştır.

İbadâtтан, muamelâtтан ve metafizikten arındırılıp, ahlakî ve tarihsel boyutlarıyla bir sevgi dini olarak materyalist toplumsal ahlak projesinin malzemesi kılınmaya çalışılan İslâm'a yaklaşımın izlerini, Abdullah Cevdet'in tercüme tercihlerinde, fikrî metinlerinde olduğu gibi şiirlerinde de görmek mümkündür. Örneğin "Karlı Dağdan Ses" adlı kitabındaki "Şa'irin Dîni"⁸³ başlıklı şiiri bu anlamda sembolik bir yaklaşımı öz olarak zikreder. "Hayat ü kâinat âsudedir ağuşi nurunda,/Değil dîn-i husumet dînimiz dîn-i muhabbettir;/Lisani vecdidir eş'arımız vicdani tevhidin./Nevayi 'udumuzda titreyen kalbi Tabi'atdır." Şiirde ifade ettiği şekliyle yazara göre din, sevgi dili öne çıkarılarak aktarılması gereken ve yalnızca bu yönüyle değerli addedilebilecek bir yapı olarak görünür.

Abdullah Cevdet'in edebî metinlerinde dinin ve imanın ağırlıklı olarak sevgi ve hayır çerçevesinde tanımlanmış olduğu gözlemlenir. Allah inancının olumlu sınırlar üzerinden tanımlandığının ifadesi olan mısralara örnek olarak; "Şerre de kâdir olan Allaha kul olamam,/Yalnız hayra kadar Allaha gidiyorum."⁸⁴ beyti verilebilir. İçinde yaşadığı toplum ve kendisi için sevgi dinine ihtiyaç duyduğunu

80 Mehmet Âkif, "Açık Mektub, Ebu'z-Ziya Tevfik Efendi'ye", *Sırât-ı Müstakim*, 1325/1910, s.409-410. Aktaran: Cengiz Karataş, *Kahriyat Bir Muhalifin Şiirleri*, İstanbul, Sonçağ Akademi Yayınları, 2019, s. 6-7.

81 Hanioglu, "a.g.m.", s. 17.

82 Eric J. Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 47.

83 Abdullah Cevdet, *Karlı Dağdan Ses*, "Şa'irin Dini", 15 Teşrinievvel 1916, Orhaniye Matbaası, 1931, s. 31.

84 Abdullah Cevdet, *Düşünen Musiki, İctihad Kitapları*, İstanbul, 1932, s. 89. Aktaran: yay. haz. Erdoğan Erbay - Nimet Yıldırım - Ali Utku, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şî'r ve İrfân*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 18.

belirten ve tersinden bir okumayla aslında dinî uygulamaların mevcut halinde bu noktalarda ciddi eksiklikler olduğuna işaret eden Abdullah Cevdet'in başka mısraları da şunlardır; “Öyle bir Allah, bir din bir Kur’an isterim ki/Yüreğinde tutuşsun merhamet âyetleri”⁸⁵ Dolayısıyla yazar için kurtuluş ideali adına çizdiği çerçeveye uyum sağlamayan din ve inanç umdeleri toplumsal kaygı icabı dışarıda bırakılmalı ve yok sayılmalıdır. İmanı da dinle olan ilişkiyi de Batı karşısındaki sosyal konumlanış dolayımında belirleyen Abdullah Cevdet, terakki ideali yönünde kurguladığı yeni kültürel dünya görüşüne uygun görmediği unsurları seçip ayırmıştır. Zira eski olduğunu düşündüğü mevcut kültürel dünya görüşünü gidermeye yeterli gelmemektedir.

Abdullah Cevdet'in tercüme tercihlerinde de inşasına uğraştığı yeni dinî yaklaşımı ölçüt olarak kullandığını ifade edebiliriz. Örneğin Ömer Hayyâm'ın şiirlerini tercümeyle layık görmesinde mezkûr kaygı kendini gösterir. Tercümenin girişinde şairin ve şiirin özellikle Batılı yazar ve düşünürlerce ne denli rağbet görmüş olduğunu uzun uzun anlatır. Söz konusu rağbetin salt Hayyâm'ın şiirlerindeki edebî başarıyla açıklanamayacağını altını çizerek Abdullah Cevdet, şairin, Fitz Gerald tarafından yapılan tercümesiyle ilgili beğeninine sebeplerine değinen Nathan Haskel Dole'un sözlerini alıntılar. Hayyâm'ın “*Rubâiyat*”ının “ilhada” yani inançsızlığa götürücü vasfıyla beğenildiği ve rağbet gördüğü ifade edilir. “Meçhul karşısında felsefe bakımından tavır alması ve bir Allah'ın adaletsizliği ihtimallerine insanın meydan okuması cesaretini ilan ediyor. Çünkü biraz acı olmaktan ziyade selim ve afiyet verici bir tesire sahiptir. Çünkü kaçınılmaz olan bir şeye karşı mukavemet etmek için değil, kaçınılmaz olan şeyin geldiğini metanetle görmek için toplanmış insanların feyyaz zümresini temsil ediyor.” Bu ifadelerle yer veren Abdullah Cevdet için alıntıdaki ifadeler, Hayyâm'ın şiirlerinin rağbet görme sebeplerini pek iyi⁸⁶ aktarmaktadır. Allah inancını yapı-söküme uğratan şiirsel ifadeleri ve olumsuzluğu metanetle karşılamaya yarayacak bir halet-i ruhiyeyi beslediğine inandığı mısralarıyla Hayyâm, yazar açısından kabule şayan hale gelmiş görünür. Hayyâm'ın Batı'da gördüğü rağbeti açıkladığı kısımlardaki sözlerinden anlıyoruz ki Abdullah Cevdet, içinde bulunulan sosyal realitenin karmaşasına benzer bir karmaşa için duygusal sağaltımın Hayyâm'ın mısralarından elde edilebildiğini düşünmektedir. Söz konusu zihinsel karmaşanın bir vechesi Tanrı inancına dair gerçekleşmiştir. Abdullah Cevdet'in aktarımında Hayyâm'ın

85 Abdullah Cevdet, *Düşünen Musiki*, s. 89. Aktaran: yay. haz. Erdoğan Erbay - Nimet Yıldırım - Ali Utku, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s.18.

86 Abdullah Cevdet, “Hakîm Ömer Hayyâm Mütercimim Önsözü (İkinci Baskı için)”, *Ömer Hayyâm Rubâileri*, yay. haz. Prof. Dr. Mehmet Kanar, İstanbul, Şule Yayınları, 2013, s. 43.

mısraları, söz konusu karmaşa adına bir katarsis imkânı sunar özellikte görünüp takdir edilmiş olarak lanse edilir.

Toplumsal Kaygıyla Şekillenen Din Algısı

Abdullah Cevdet açısından çok temelde “seyl-i hurûşân” karşısında yaşanan olumsuzlukların sebebi, toplumsal algıdaki yetersizliktir. Yazara göre, mevcut realiteyi, dinin düşünsel perspektifiyle uygulamalarını yanlış ve eksik anlayıp uyguladığı içindir ki toplum, olumsuz vakıa karşısında güçlü duramamıştır.

Bu anlamda yazarın en çok zikrettiği konulardan birisi dünyada cennet oluşturmak gayretidir. Abdullah Cevdet’e göre kişinin ahireti, bu dünyasıyla aynıdır. Bu görüşünü, çoğu fikrine destek bulurken yaptığı gibi, Kur’an ayetlerinden destekle ifade eder. ‘Bu dünyada nasıl isen öbür dünyada da aynı olursun hatta daha ileri seviyede’ mealindeki ayeti delil göstererek fikrini savunur.⁸⁷ Yani bu dünyayı cennet kıl ki ahirette cenneti bulasın. Bu nedenle Abdullah Cevdet, peygamberlerin aksine cennetin bu dünyada olması gerektiğini, cennet bu dünyada kurulursa ancak o şekilde öbür dünyada gerçek cennete kavuşulabileceğini savunur. Hatta kendisini özellikle bu noktada peygamberlerle kıyaslar. Yazara göre onlar öte alemde cenneti vaad ederken kendisi bu dünyayı cennet yapmayı vaad etmektedir.

“Şa’ir Cennet Yapıcı

Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz,/Aydan güneşe gittim, güneşten aya geldim;/Peygamberler va’d ederler cennet öbür dünyada/Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim.”⁸⁸

Kendisine biçtiği kurtarıcılık, müçtehid ve peygamberlerle kıyaslanacak derecede kutsal vazifelere memur olma hali karşısında Abdullah Cevdet, içinde yaşadığı toplumun miskinliğinden son derece rahatsızdır. Bu durumu da toplumsal ilerlemenin önünde büyük engel olarak zikreder. Abdullah Cevdet’in şiirlerindeki umutsuz tablo, dünyaya düşmüş olmanın ıstırabı ve mutsuzluğunun tezahürüdür. Hatta yazar, dünyaya yanarak gelmiştir. Tıpkı cennetten düşen bir melek gibidir. Adeta içine düştüğü toplumda yaşamaktan bezgindir. Yaşama ve hayata tutunma sevinci yoktur. Çünkü içinde bulunduğu toplumu dünyevi bir teşebbüse ikna etmek güçtür. Yazar, cehalet, taassup körlüğüyle malul ve hakikatlere sağır

87 Gündüz, “ ‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 134.

88 Abdullah Cevdet, “Şa’ir Cennet Yapıcı”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 347, 15 Haziran 1932, s. 5738. Aktaran: Gündüz, *İçtihad’ın İçtihadı*, s. 72.

bir toplumda olmaktan son derece rahatsızdır.⁸⁹ Söz konusu yaklaşımda kendini gösteren, toplumda tümüyle olumsuzluk vehm eden yaklaşımın da toplumsal kaygı tezahürü olduğunu ifade etmek gerekir. Zira yazar kendi yaklaşımı doğrultusunda, kendi çözüm önerileri mesabesinden bir çerçeve çizer ve buna uyumlu olmayan unsurları olumsuzlama eğilimindedir. Bu durum, bütünlüklü gözlem ve olanı kendi gerçekliği içinde kavrayabilme kapasitesini yitirmeye sebebiyet veren kaygının tezahürlerindedir.

“Sai Mezarının Taşına

Bu toprağa beni atdı bir şimşek;/Yanan kanatlarım kaldı göklerde;/Yaşamak gayreti yaşatdı beni;/Ölmenin teselli olduğu yerde.”⁹⁰

Bu mısralarda da görüldüğü üzere Abdullah Cevdet için yaşadığı toplumsal gerçeklik, cennet-cehennem karşıtlığında kendini gösteren zıtlık kadar derin bir ayrışmanın tezahürüdür. Yazarın bunu hem anlatabilmek hem de muhatap kitlesine kabul ettirebilmek adına kullandığı terminoloji dinî terminolojidir. Zira mevcuttan duyduğu rahatsızlığı, muhatabın fark edeceği kelime ve kavramların içeriğini dönüştürerek aktarmıştır. Bu sayede tasavvurunda kaygı etkisiyle resmettiği olumsuz koşulları giderebilecek kapasitede bulunmayan toplumun, dönüşümüne katkı sağlamanın pratik bir yöntemini bulmuş olur. Hız ve aciliyet gereksinimi doğrultusunda kurgulanan kaygı giderici yeni toplumsal mekanizmalar bu şekilde devreye sokulmuş olur.

Başka bir örnekte de Abdullah Cevdet, Bakara Suresi 194. ayeti delil gösterecek, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu olumsuz koşulları bertaraf etmek adına yeni bir yöntem önerisinde bulunur. Yazara göre içinde bulunulan olumsuzlukların sebeplerini Batı'nın saldırısındaki kuvvette değil, onların hücumunun ilkelerini doğru anlayıp uygulayamamış olmakta aramak gerekmektedir. Zira ayette, “size ne yolda ve ne vasıtalarla hücum ve düşmanlık ederlerse siz de onlara o yolda hücum ve düşmanlık uygulaması yapınız” denmektedir.⁹¹ Bu ve benzeri ayet yorumlarında kendini gösteren, yazarın günceli çözümlenebilmek ve terakki yolunda engel gördüğü davranış kalıplarını dönüştürebilmek adına ayetleri araçsallaştırmasıdır. Siyâk ve sibâk bilgisiyle, içine indiği şartlar yani bağlamı ile beraber çok katmanlı bir yorumlama ile ele alınabilecek ayetler, güncel pratik çözüm ihtiyacını gidermek yolunda derinlikten uzak şekilde işlevsel kılınmaktadır. Bunun yanında ayete verilen yorum, ayetin yegâne yorumu olarak lanse edilmiştir.

89 Gündüz, “a.g.m.”, s. 132.

90 Abdullah Cevdet, *İctihad Mecmuası*, sayı 282, Teşrin-i Evvel 1929, s. 5267.

91 Abdullah Cevdet, “Âyine-i Matbuat”, *İctihad Mecmuası*, sayı 80-3, 26 Eylül 1913, s. 1771-1773. Aktaran: Gündüz, *İctihad'ın İctihadi*, s. 172-177.

Tüm diğer yorumlamalar ve ayetin bağlamı zikredilmemiş, ayeti başka türlü anlamamanın da mümkün olabileceğine işaret dahi edilmemiştir. Bu şekilde yazarın ayete dair yorumu mutlaklaşmakta ve söylemine güç vermektedir.

Ayet ve hadisleri, toplumun kendisini daha doğru anlayabilmesi ve söylemlerini kabul edebilmesi amacıyla ele almasının yanında Abdullah Cevdet, dinî kaynakların doğru anlaşılmadığından da şikayetçidir. Yazara göre kaynaklar, dünya hayatının gerçeklerine yönelik taraflarıyla ele alınmaktan uzak idrak edilmektedir. Örneğin, hayat şartlarının olumsuz arz etmesi dolayısıyla yaşanan ölümler karşısındaki tevekkülün yıkıcı etkilerine dikkat çeker. Bu durumun, hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışmak gerektiğini vaz eden dinin tam anlaşılmaması sonucu vuku bulduğunu ifade eder. Dünyada kör olanın ahirette de kör olacağı mealindeki⁹² İsrâ Suresi 71. ayetin cehalet ve taassup körlüğüne işaret ettiğini savunur. Bu ve benzeri ayetlerle kast edilenin, insanları bu dünya hayatında birer cennet yaratmak, adalet tesis etmek için gayret sarf etmeye yöneltmek olduğunu ifade eder. “Dinî inanç yerine insan iradesini koyan”⁹³ yazar için ancak kendi iradesiyle çabalayan insanlardan oluşan bir toplum kurtuluş idealine erişebilir görünür. Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunun bunları doğru anlamaktan uzak olduğu kanaatindedir.⁹⁴

“Dinim

Mabudum fazilet fikri, nemazım,/Sevmektir her canı aciz, muktedir./Kıblem nihaysiz fezâ yıldızlar,/Tebihim altun taneleridir.”⁹⁵

Yukarıdaki dörtlükten de anlaşıldığı üzere Abdullah Cevdet için dinî kavram ve semboller, muamelâtı ibadâta önceleyen bir yaklaşım adına içeriksel değişime uğrar. Bunun nedeni de toplumsal kaygıdır zira önlenemez dalga karşısında acil uygulanabilir çözümler gerekmektedir ve topluma bunların hızlıca benimsetilmesi şarttır. Abdullah Cevdet açısından, bu dalga ile mücadele etmek yersizdir ve yapılması gereken ona teslim olmak ve tek medeniyet olan Avrupa medeniyetinin yolunu tutmaktır. Dolayısıyla da çözümlerini bu çerçevede şekillendirir. Toplumun kabullenmesini kolaylaştırabilmek adına da yazar, toplumun kullandığı terminolojiyi kullanmaktan yanadır. İçeriksel dönüşümlere tabi tuttuğu klasik sembol ve kavramları, söylemlerini desteklemek adına kullanır.

92 Abdullah Cevdet, “Vur! Fakat dinle”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 61, 21 Nisan 1913, s. 1332-1336, Aktaran: Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, s. 162.

93 Emel Kefeli, “Türk Edebiyatında çeviri (1860-1923)”, *a.g.e.*, s. 49.

94 Abdullah Cevdet, “Vur! Fakat dinle”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 61, 21 Nisan 1913, s. 1332-1336, Aktaran: Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, s. 157-165

95 Abdullah Cevdet, *Karlı Dağdan Ses*, s. 46.

Yazarın yukarıdaki mısralarda kullandığı, “kible, namaz, mabud, tesbih” kelimeleri dinî terminolojiye ait kelimelerdir. Bununla beraber yazar onların içeriklerini güncel kaygıları giderici değer ve kavramlarla değiştirmiştir. Taptığı mabudunun fazilet fikri, sevmenin ibadet mesabesine gelip namaz olması, yüzünü dönerek ibadet edercesine yöneldiği kiblesinin sonsuz gökyüzü ve yıldızlar haline gelişi ve tesbih taneleri gibi kullandığı nesnenin de altın taneleri olması tesadüfi değildir. Her biri, güncel kurtuluş ideali çerçevesinde uygulanan terakki ilkesine uygun seçilmiş modern içeriklerdir. Hümanist, etik, pozitivist ve kapitalist yaklaşımların temel kavramlarını çağrıştıran kelimelerin, mısralarda dinî kavramlara giydirilmiş olması kaygı tezahürüdür. Abdullah Cevdet bu tür kullanımlarla bir yandan dini, modern bilimsel anlayış ve uygulamalara engel olmakla suçlayan damgayı bertaraf etme kaygısına hizmet eder, diğer yandan ise Müslüman toplumun, modern vakıanın düşünsel arka planını kabul etmesini kolaylaştırma kaygısını gidermeye çalışır.

Bu çerçevede yine örneğin Kabe'ye insanlar arasında bir sevgi sarhoşluğu oluşturmak için gittiğini ifade eder.⁹⁶ Yani İslâm'ın temel sembollerinden olan Kâbe'nin tanımı için sevginin kaynağı olma niteliğini mutlaklaştırır. Kâbe için ifade edilebilecek diğer anlam katmanları ve terminolojik bağlamlara, yazarın işine yaramadığı için yer verilmez. Tercihlerini, içinde bulunduğu güncel atmosferde, toplumsal mutabakat ve sevgi temelli birliktelik ihtiyacını, diğer ihtiyaçlara öncelemek kaygısıyla belirler. Söz konusu ihtiyacı giderebilmek adına yazar, dinî inanışta “samimiyet”e olan inancını ve güvenini de dile getirmiştir. Samimiyeti, inancın temeli ve birleştirici temel unsur olarak görerek edebî temaya yedirmiştir. İhlas ile, samimi şekilde kendisine düşman olan kişinin dahi, bu özelliğiyle kendi nezdinde kıymetli olduğunu vurgular.

İhlâs Âteşi Kardaşlaşdırıcı

“Samimîlik, sensin benim dînim yahud ilhadim,/Ey her dinde dinlileri dindaş yapan heyecan;/Buzlar ihlâs âteşile erir olur bir ‘ummân,/Can dostumdur ihlâs ile bana düşman olan can.”⁹⁷

Abdullah Cevdet'in ilk mısradaki, “ilhad” kelimesiyle beraber “din” kelimesini kullanmış olması ilginçtir. Zira kelime öncelikle, “gerçek inançtan dönme”⁹⁸ şek-

96 Gündüz, “ ‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, s. 134.

97 Abdullah Cevdet, “İhlâs Âteşi Kardaşlaşdırıcı”, *Karlı Dağdan Ses*, 17 Kanunievvel 1916. Aktaran: Kaleci, “a.g.m.”, s. 218.

98 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2016, (çevrimiçi) <http://lugatim.com/s/%C4%B0LHAT> (son erişim 31.03.2021).

linde açıklanır. İkinci anlam olarak, “Allah’ın varlığına inanmama, inançsızlık, tanrı tanımazlık, ateizm” verilir. Dolayısıyla yazar için din ve iman ile beraber inançsızlığın da temelinde samimiyet ilkesi yer alır. Bir yandan tüm toplum katmanları yararına, dini ibadât’tan sıyrıp muamelâtı önceleyen Abdullah Cevdet, bu çerçevede sevgi ve şefkat temelinde bir materyalist yeni ahlak kurgulamak amacındadır. Diğer yandan bunların her birinin temeline yerleştirdiği “samimiyet” ilkesini, “ihlâs” ifadesi üzerinden dinî terminolojinin meşruiyet sınırı içine yerleştirmiş olur. Bununla beraber dindar olmakla Allah inancına sahip olmama halini, kategorik olarak birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, samimiyet ilkesi çerçevesinde aynı düzlemde ele alır. Böylece el çabukluğu ile ve bir şiir dizesi marifetiyle, toplumsal kategorileri hızlıca uzlaştırmış olur. Zira üçüncü mısradaki yer alan, buzları eriten ihlâs vurgusu, toplumsal alanda bir uzlaşma kaygısını hissettirir.

Söz konusu meşruiyet arayışı ve dini yeniden kurgulama ihtiyacı aslen Abdullah Cevdet’in toplumsal zeminde hissettiği umutsuzluk dolayımındaki kaygı ile bağlantılı görünür. “Hummâ-yı İlham”⁹⁹ başlıklı bir başka şiirinde yazar inanç bağlamında toplumsal olarak arada kalmışlığın düzeyine dair oldukça olumsuz bir tablo ortaya koyar. Toplumsal olarak diyoruz zira şiirin dili “biz”dir. Yazar içinde bulunduğu toplum adına konuşmaktadır. Özellikle üçüncü dördlükte; “Ne mürdeyiz, ne zindeyiz,/Mezarlar içindeyiz;/Ne mülhediz, ne mü’miniz./Bilinmiyor ne dindeyiz.” diyerek inanç krizini aşikâr kılmış olur. İnanç krizini ölümle dirim arasında kalmak metaforuyla eşleştirerek bir yandan da bu hal ile toplumun ölüme daha yakın bir konumda bulunduğuna işaret eder. “Mezarlar içindeyiz” ifadesi, hissedilen buhranın ve kaygının boyutunu açık eden bir diğer imaj olmuştur. Dolayısıyla Abdullah Cevdet için yaşanan toplumsal kaygıdan kurtuluşun formülü, “Hummâ-yı İlham” da dolaylı ele alınmış olsa da diğer edebî ürünleriyle beraber değerlendirince, yeni bir kültürel dünya görüşü inşa edebilmek adına yeni bir dinî söylem üretmekten geçmektedir.

Bununla beraber yazar örneğin başkalarını incitmektense, kendisinin incinmesini yeğleyeceğini belirtir. Şair, benim ibadetim sevmektir der. Yukarıdaki şiirinde de ifade ettiği üzere onun için, insanları sevmek ibadet sayılacak bir davranıştır. Bu haliyle o İslâm’ın muamelât kısmının önemine dikkat çeker. Önemli olan kişilerin ibadetleri değil, insanlar ile olan ilişkileridir. Dolayısıyla Abdullah Cevdet toplumsal kaygısıyla, dinin yanlış anlaşılıp uygulandığını düşünürken dinî yapıyı bölüp parçalayan bir tutumu meşru görmektedir. Söz konusu “bölümleşme”¹⁰⁰ tutumu aslen, 19. yüzyıl Batı modernitesinin ve onu benimseyen

99 Abdullah Cevdet, “Hummâ-yı İlham”, *Şehbâl*, Samsun, 17 Teşrin-i evvel 1912.

100 May, *a.g.e.*, s. 60.

yaklaşımların genel tutumu olmuştur. Sadece teori ve bilim alanlarında değil kültürün diğer safhalarında da¹⁰¹ bölümlere ayırarak, parçalayarak ele almak eğilimi söz konusudur. Abdullah Cevdet de bağlı olduğu Batıcı tutum çerçevesinde fikir ürettiğinden, dinî sistemi ve inanç umdelerini, önceden belirlenmiş bir modele sığdırabilmek adına bölümleyerek yeniden kurgulamaktadır. Aslen hayatın her alanındaki insanî ihtiyaçlara cevap bulunabilecek dinî sistem içinden, bir umdenin yahut bir yapısal unsurun diğerine öncelenmesi söz konusu değildir. Bu tavır, günceli kurtarmaya yarayabilir belki fakat bölünmüş yahut parçalanmış bir dinî sistem, uzun soluklu bir yapı kurulması noktasında sorunlara sebebiyet verebilir.

Abdullah Cevdet'in dine yaklaşımı alıntılanan mısralarda da görüldüğü üzere, sevgi ve beraberlik bilinci aşıl原因an özellikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle kişisel alana has olduğunu düşündüğü ibadetler yerine, toplumsal alanı, insanlar arası ilişkileri düzenleyen dinin muamelât bahsini önceler. Çünkü Abdullah Cevdet'e göre sorun, toplumsal alanı belirleyen dinî sahadaki eksik ve yanlış yorumlamalardan kaynaklanır. Bu noktada yazarın söylemini etkileyen toplumsal kaygı, toplumsal alanı bireysel alana tercih edip, toplum mühendisliği adına dinî sistemi parçalı olarak ele almak şeklinde tezahür eder.

Abdullah Cevdet'in ibadât ve muamelât arasında yaptığı ayrım, toplumsal gerçekliklerin kaygıyı tetiklediği durumlara göre zaman zaman ağırlık noktasını değiştirir. Zira yazar “Fünûn ve Sanat Nedir?”¹⁰² başlıklı metninde, ibadetlerin gerekliliğine olan inancını ve Allah inancının boyutlarından olduğuna dair görüşlerini dile getirmiştir. Bununla beraber Allah'ın hangi sıfatının hangi ibadet yahut davranış kalıbını zorunlu kıldığının açıklamasında farklı bir yaklaşım benimser. Zira yazar bu tür yorumlarda ekseri güncelle sınırlı bir bakış geliştirmekte ve güncel sorunları çözecek şekilde, kendi söylemini güçlendirecek surette ayetleri yorumlar. Bununla beraber Allah inancının, bütünsel bir bakışla yaşatılması gerektiğine inanır. Bu doğrultuda örneğin galip gelebilmek için gerekli gayreti göstermeme hali, sapıklıkla eş değer görülür.

“.. Allah'ın kendisinden bir şeylerin istenmesi, istenilen yolda hareket edilirse, her istek sahibinin inanç ve milliyeti ne olursa olsun mükâfata mazhar olması mutlakdır. Yalnız şunu bilmeli ki, Allah'ın sıfatlarının kendisine has bir ortaya çıkma şekli ve ibadeti vardır. Meselâ Allah'ın mabut (kendisine ibadet edilen) sıfatına has olan âyini; namaz kılmak, kul olma hissiyâtı ile mütehassis olmaktan ibarettir. Ki bunun mükâfat ve nimetleri öbür alemde verilir. Halbuki Allah'ın

101 May, *a.g.e.*, s. 60.

102 Abdullah Cevdet, “Fünûn ve Sanat Nedir?”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 1-13, Temmuz 1906, s. 23. Aktaran: Gündüz, *İçtihad'ın İçtihadı*, s. 69-71.

‘Gâlib’ seciyesindeki sıfatına has ibadet; muzafferiyetin gerçekleşme sebeplerini ve kanunlarını mütâlââ etmek, toplar, tüfekler, zırhlı sefineler, mitralyözler, istihkâmlar, torpidolar icât ve inşasına kafa yormak ve bu uğurda çalışmaktır ki, bu ibadetin mükâfatı lalettayin galibiyet ve muzafferiyet olur.”¹⁰³

Bu yaklaşım aslında yazarın kendisini peygamberlerle karşılaştırdığı ve dünyada bir cennet vaad etmek noktasında ayrıştırdığı gerçeği ile de örtüşür. Zira yazar, kurtuluş adına terakki ideali için, bu dünyadaki cenneti öncelemektedir. Aynı konuda Abdullah Cevdet’in yaklaşımının tezahürlerinden olarak, “*Meşhur Hâkim Gustave Le Bon’un Son Eseri*”¹⁰⁴ başlıklı yazısındaki ifadelerini göstermek mümkündür. Yazar çevirisini yaptığı, “*Asrımızın Nusûs-ı Felsefesi*” adlı eser için yazdığı önsözde inanca bakışına dair şunları ifade eder;

“Her fert ve hatta her zat beni, ale-l-amyâ ve ale-l-umûm her itikadın kökünü kurutmak aşk-ı füsun-âmiziyle meşhur ve bî-karar bilir. Bu bir zu’mdur ki, şu vesile ile tahrir olunmalıdır. Ben iki nev’ itikadın peşini takip ediyorum: Biri istîsal etmek istediğim, diğeri istihsal etmeye çalıştığım itikaddır. Bunlardan birincisi âtil ve müntin itikad, ikincisi fail ve müheyya itikaddır. Birincisi ölüm ve karanlıktır, ikincisi hayat ve nurdur. Hayat ve nur olan, hayat ve nur veren itikadımızca, hayat ve nur-ı mahz olan Allah’tan, ‘Titan’ların anladığı, ‘Titan’ların taptığı ve bir ‘Titan’ın:

Her yaptığı hayır, her hayra kadir,
Gündüzleri güneş, geceleri mâh;
İnsanların gözü, gözlerin nuru
İşte ‘Titan’ların taptığı Allah:

Nağmesinde terennüm, tebcil, tasvir, taabbüd ettiği Allah’tan ancak hayır sâdır olur. Allah şerri arzu etmez, arzu etmediği şeyin halikı olmaz.”¹⁰⁵

Alıntıda da açık şekilde ifade ettiği üzere Abdullah Cevdet’e göre olumsuzlukların tamamı insanların yaptıkları dolayısıyla ve Allah olumsuzluk murat etmez ve murat etmediği şeyi de yaratmaz. Söylemlerine bütünlüklü bakıldığında-

103 Abdullah Cevdet, “Fünûn ve Sanat Nedir?”, *İctihad*, Temmuz 1906. Aktaran: Gündüz, *İctihad’ın İctihadi*, s. 70.

104 Abdullah Cevdet, “Meşhur Hakim Gustave Le Bon’un Son Eseri”, *İctihad Mecmuası*, sayı 81, 9 Teşrin-i sani 1913, s. 1785 -1789. Aktaran: Semiramis Tutkun, “İctihad Mecmuası 1 – 100. Sayılar” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 1988, s. 340-346.

105 Tutkun, “a.g.m.” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 1988), s. 341.

da yazarın, bir tarafıyla kökünü kazımak istediği bir inanç söz konusuken diğer taraftan üretmek istediği yeni bir inanç vardır. Alıntının bütünü düşünerek açılırsak, kökünü kazımak istediği inanç, insanlar eliyle vücuda gelen olumsuzluklar ve onlara sebebiyet veren yaklaşımlar ve algılardır. Bununla beraber yukarıda alıntılanan ve şerrin yaratılmasını dışarıda bırakarak Allah inancını açıklayan mısralarla beraber düşünüldüğünde, yazarın yeni toplumsal kurgusunda, olumsuz tablolarla Allah'ı ilişkilendiren tutuma tahammülünün olmadığını kabul edebiliriz.

Buna karşın Hayyâm'ın rubâilerini çokça önemseyen yazar için Gouyeau da Hayyâm'ın ruhuyla yazdığı bazı satırlarında Hâbil ile Kâbil kıssası özelinde Allah'ı, “şerrin ve ızdırabın hakikî âmili”¹⁰⁶ olarak ve “beşeriyeti ızdırıp ve şer için yap”¹⁰⁷makla suçlar. Abdullah Cevdet'e göre Gouyeau bu sözleriyle “hayyamâne” bir yaklaşıma sahiptir ve yazar bu yaklaşımı destekler görünür. Hayyamâne fikirlerini alıntılama devam eden yazar Gouyeau'nun, ilmin tüm kötülükleri yeneceğini ve bizzat “Allah'ı imha ederek Allah'tan beşerin intikamını alan”ın ilim olacağını söylediğini aktarır. Abdullah Cevdet'in, din ile sevgi ve şefkati özdeş görmekteki ısrarı bu alıntılarla beraber düşünüldüğünde, toplum olarak maruz kalınan olumsuzluklar karşısında kafası karışmış ve kaygı sebebiyle çok boyutlu bakma yetkinliğini yitirmiş bir aydın olarak belirlediğini ifade edebiliriz. Zira İslâm'ın iman esasları olan ve “âmentü”¹⁰⁸ olarak bilinen esaslara göre Allah hayrı da şerri de yaratan yegâne Yaratıcıdır. Gouyeau'nun ve dolayısıyla Hayyâm'ın Yaratıcı karşısındaki yaklaşımlarını alıntılama eğilimi, kaygı sebebiyle dine bütünsel bakışını kaybetmiş bir zihnin eseri olarak belirir.

Bu doğrultuda Abdullah Cevdet'in karmaşık bir şekilde bir yandan toplum nezdinde din kavramının itibarının korunmasına diğer yandan ise içeriğinin kendi yeni kurgusuyla değiştirilmesine gayret ettiğini görebiliyoruz. Bunu yaparken modernite doğrultusunda sürmesi gereken terakki hareketinin hızına yetişebilmek kaygısıyla yazar, bölüp parçalayarak ve parçalardan bir kısmını diğerlerine önceleyerek hareket etmektedir.

Benzer kaygıyla Abdullah Cevdet, inanç sisteminin olumsuz, – günün şartları çerçevesinde düşünüldüğünde – ataletle sürükleyen ve “kokuşmuş (müntin)”

106 Abdullah Cevdet, “Hakîm Ömer Hayyâm Mütercimim Önsözü (İkinci Baskı için)”, *a.g.e.*, yay. haz. Prof. Dr. Mehmet Kanar, s. 57.

107 Abdullah Cevdet, “Hakîm Ömer Hayyâm Mütercimim Önsözü (İkinci Baskı için)”, *a.g.e.*, yay. haz. Prof. Dr. Mehmet Kanar, s. 57.

108 Yusuf Şevki Yavuz, “Âmentü”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/amentu> (son erişim 20.12.2020).

olarak nitelediği kısımlarının ayıklanması gerektiğine inanır. Dolayısıyla inanç sistemindeki bütünlüklü yapının bozulmasına, günceli kurtarmak adına razıdır. Güncelin acil çözüm bekleyen sorunları için faydası olmayan dinî yorumlar ve dolayısıyla gelenek tümüyle ortadan kalkmalıdır. Bunun yerine mesela Abdullah Cevdet'e göre geleneğin, seçip ayıran bir düşünsel programa tabi tutularak yeneden düzenlenmesine vakit yoktur. Hatta aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi, güncel algıyla çeliştiği ifade edilen yaklaşım, tahkir de edilebilecektir. Çünkü yazar için fayda kavramı yalnızca, kurtuluş ideali doğrultusunda oluşan toplumsal kaygı zemininde, önlenemez bir dalgaya karşı mücadelede yararlı olanı kapsamaktadır. Abdullah Cevdet bunun karşısında “fail ve müheyyâ” yani yapan, yapıcı ve âmâde inancın ikamesinin gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla terakki idealini mutlaklaştıran yazar, Batı karşısında kendini yenileyememiş bir sosyal ve ekonomik sistemin parçası olarak atalet içinde kaldığına inandığı toplum adına fail olmayı tercih etmektedir. Abdullah Cevdet'in Le Bon metnini bu yaklaşımı çerçevesinde çeviriyor¹⁰⁹ ve halkın dikkatine sunuyor olduğunu ifade etmek lazım. Zira önsöz metninde, kitaptan yaptığı alıntılarda yanlış itikad dolayısıyla – örneğin kader inancı noktasında – tezahür eden olumsuzluklara dikkati çekerek;

“Biz ataletimizin, cehaletimizin, meskenetimizin ceza-yı sezası olarak uğradığımız tahkirlerin, hüsrânların mesuliyetini namaz kılmaktaki, oruç tutmaktaki itikatsızlığa yükleterek yahut alın yazısına devr ederek işin içinden çıkıyoruz. Benim istîsal etmek davasında veya daiyesinde bulunduğum itikad, öldüren, yıkan, bozan, kurutan itikaddır.”¹¹⁰

“Bu kitabın metninde okunacak şu hükümleri mahkeme-i insaf ve ibrete burada da arz ediyorum: ‘Yeni bir itikad ibda etmek, yeni bir sîretin bais-i vücudu olan yeni bir vicdan ibda etmektir.’”¹¹¹

Alıntıda ifade ettiği üzere Abdullah Cevdet, yeni bir itikad sistemine ihtiyaç duymaktadır. İtikadda Batılı maneviyata benzer yönde bir yeniliğe olan ihtiyaca dair görüşlerini, Le Bon'un yaklaşımından aldığı güçle destekler. Zira yazar için, Asya-yı Müslim'deki itikad ölüm ve “ihtizar-ı medîd” (uzun süren bir can çekişme) iken, Avrupâ-yı gayr-ı Müslim'deki itikad hürriyet ve saadet vermek-

109 Abdullah Cevdet ayrıca Le Bon'un başka eserlerini de çevirmiştir; *Ruh'ul Akvâm* (1907), *Asrı-mızın Nusus-i Felsefîyesi* (1924), *Avrupa Harbinden Alınan Psikolociyâi Dersler* (1918), *İlm-i Ruh-i İctima'i* (1924), *Dün ve Yarın* (1924), *Amelî Ruhîyyat* (1931). Aktaran: Taylan, a.g.m., s.25.

110 Abdullah Cevdet, “Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri”. Aktaran: Tutkun, “a.g.m.”, s. 343.

111 Abdullah Cevdet, “a.g.m.”, s. 342.

tedir.¹¹² Bu yaklaşım yazarın, medeniyet olarak mutlak surette Avrupa medeniyetini tanıyor olduğu iddiasını destekler. Bununla beraber “Endülüs ve Bağdat ma’ûmeleri”¹¹³ şeklinde ifade ederek önceki İslâm medeniyetinin başarılarına, çalışkanlık lehine bir söylem üzerinden atıfta bulunur ve bu başarıların tembellikle gelmemiş olduğunu ifade eder. Bu atıflardaki amaç, mutlak hedef olan Avrupa medeniyeti seviyesine erişmeye yarayacak yol haritasına katkı sunmaktır. Yazar ilim, güzel ahlak ve servet kuvvetleriyle diğer medeniyetler arasında üstünlük elde edildiğini belirtir. Yunan düşüncesi metinlerinin tercümesini emreden İslâm halifelerinin, cahil bir gurura kapılmış olabileceğini düşünmenin söz konusu olmadığını belirtir.

Abdullah Cevdet, fakirliği iki cihanda yüz karası olarak niteleyen bir hadisi, Hz. Muhammed’in fakirliğinin kendisi için övünç olduğunu belirttiği hadisi ile değerlendirerek ele alır. İlk ele aldığı hadisten hareketle dinin fakirliği övmemiş olduğunu belirtir. Hatta fakirliğin tehlikesine dikkat çekerek ikinci hadisteki fakirlik övgüsüne öfkelenir ve hadisin uydurma olduğu imasını metnine yedirir.¹¹⁴ Dolayısıyla Abdullah Cevdet, güncel durum açısından önemli olan ve acilen uygulanması gereken, örneğin terakki için toplumsal olarak çokça gayret etmek gerektiği yaklaşımına dinî delil gösterebilmek adına ayet ve hadislerde ya da onların yorumlarında seçip ayıran tutumunu yinelemiş olur.

Ayrıca yazar Necm Sûresi 39. ayete yer verdiği aynı yazısında, ayetin tefsirine dair bir de dörtlük yazar. İslâm’ın esasları itibariyle çalışıp gelişmeye, terakkiye destek veren bir din olduğunun altını çizerek öfkeli bir dille Avrupalıların teknik ve ilimce ilerlemiş görüntüsü karşısında İslâm topluluklarının geri kalmışlığını dillendirir. 39. ayetin “inne” pekiştirme edatını almayarak, “leyse li’l-insâni illâ mâ seâ’” şeklindeki kısmını alıntılar. Ardından “yani” diyerek ayetin anlamını açıklar. “Yani insan için mesâîsinden başka istinâdgâh yoktur.”¹¹⁵ şeklinde anlam verir. Ardından çalışmayı öven bir dinin mensuplarının atalet ve tembelliğe nasıl düşebildiğine dair mantıklı bir açıklama bulunamayacağını ifade eder. Mezkûr ayete verdiği meal ve tefsir Abdullah Cevdet’in, kendi kurtuluş ideali doğrultusunda oluşturduğu söylemini desteklemek adına dinî kaynaklardan seçip ayrılarak bilgi aktarma tutumunun tezahürüdür. Zira ayete, öncesinde ve sonrasındaki ayetlerle beraber okunması halinde verilen ilk anlam, “suçların ve

112 Abdullah Cevdet, “a.g.m.”, s. 342.

113 Abdullah Cevdet, “a.g.m.”, s. 343.

114 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm’a Dair”, *İçtihad*, sayı 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s. 763.

115 Abdullah Cevdet, “a.g.m.”, *İçtihad*, sayı 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s. 762.

cezaların şahsiliği”¹¹⁶ nin esas oluşuna işaret eder. Dolayısıyla ilk verilen anlam bu doğrultudaki sorumluluk ilkesidir. Ayet, sûrenin bütünlüğü içinde okunduğunda dünya hayatında yapılanların sorumluluğunu, ahirette herkesin şahsî olarak üstleneceğine dair bir anlam çerçevesine sahiptir. Bununla beraber ayet, ikinci bir anlam olarak “dürüstlikle çalışıp çabalamanın, alın teriyle kazanmanın Allah nezdindeki değerine” de işaret eder. Dolayısıyla Abdullah Cevdet, kendi yeni kültürel dünya görüşü inşası açısından ayeti tek başına değerlendirip ikinci anlamını seçmeyi uygun görmüştür.

Abdullah Cevdet ayeti tefsir ve izah maksadıyla manzum bir metin de kaleme aldığı ifade ederek dipnotta şiire yer verir. “Bulmak istersen mezelletine rehâ,/ Bir hakikattir, buna ol âşinâ:/Kimseden imdâda etme intizâr/Derd ki sen ile tebdîr-i devâ:”/Leysel-insân illâ mâ seâ’ ”¹¹⁷ Tefsir maksadıyla yazdığı mısralarda da ifade ettiği üzere Abdullah Cevdet’e göre düşkünlükten kurtulmanın çaresi, kimseden yardım beklentisi olmaksızın, kişinin kendisine inanmasıdır. Zira ayeti manzumeye alarak Abdullah Cevdet, kişinin kendi başına çalışıp kazanmaktan başka bir çaresi olmadığını ifade etmiş olur.

Dolayısıyla Abdullah Cevdet, içinde yaşanılan sıkıntıları bertaraf edebilmek ve ilerleyebilmek için güzel ahlak, ilim ve servetin gerekliliğine vurgu yapar. Geçmiş ve mevcut örneklerde bu gerekliliğin izlerini dile getirir. Yaşadığı dönemdeki uygulamalarda şahit olunan yanlış kader anlayışı, atalete sevk eden bozulmuş itikad ve tevekkülün aslen küfür kabul edileceğini belirtir. Küfrün ve tereddüdün de karşısındadır. “Küfürden muradım ma’na-yı lügavîsidir ki, setr-i hakikattir. Tereddütten muradım, imansızlıktır. Biz küfr ile ve imansızlıkla maznûnuz. Küfr ile maznûnuz, çünkü setr-i hakikat etmeyi, keşf-i hakikat etmekten ziyade seviyoruz.”¹¹⁸

Sonuç

Toplumsal kaygının yeni Türk edebiyatını etkileyen ve özellikle tematik anlamda şekillendiren bir zemin olduğu fikrini destekleyen en önemli kanıtlardan biri, söylemlerde kendini gösteren güncele sıkışma eğilimidir. İçinde bulunulan şartların bütünüyle olumsuz bir çerçeve içinde resmedilmesiyle ve tersinden olumlu hiçbir unsura işaret etmemeye oluşan tabloda, olumsuz giderici çözüm-

116 Kur’an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri> (son erişim 12.02.2021).

117 Abdullah Cevdet, “Cihân-ı İslâm’a Dair”, *İçtihad*, sayı 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s. 762.

118 Abdullah Cevdet, “Meşhur Hakim Gustave Le Bon’un Son Eseri”. Aktaran: Tutkun, “a.g.m.”, s. 343.

ler tablonun sınırlarını aşmamaktadır. Bu meyanda belki de kaygının bertaraf edilmesiyle elde edilecek geniş bakışın oluşturacağı muhtemel çözüm stratejilerine ulaşılamamış olur. Dolayısıyla toplumsal kaygı zemini, geliştirilen söylemler üzerinden belirginleşen bir ortak-duyu olarak belirginleşir.

Bununla beraber Batı modernitesinin tazyiki ile oluşan ve öncüllerinin 16. yüzyıldan itibaren şekillenmiş olduğunu ifade edebileceğimiz gecikmişlik, kifa-yetsizlik, siyasî ve sosyal anlamda acze düşüldüğü yönündeki algı, muhatap tara-fından vurulan ötekileştirici damganın kabullenilmesi ile ortaya çıkan toplumsal kaygının sonucudur. Söz konusu damgalanmışlık psikolojisi etkisinde oluşturulan yeni söylemler, içine düşülen olumsuzluklardan ancak acil uygulanabilecek ve hızlı sonuç getirebilecek çözümlerle kurtulmanın mümkün olduğu fikrini do-ğurmaktadır. Zira kaygı, spontaniteyi engeller yani çok boyutlu ve sağlıklı düşün-me yetisini bloke eder. Osmanlı son dönem aydınlarının, uzun vadeli olmayan, geçici ve derinliği eksik şekilde, ağırlıklı olarak günceli dikkate alan program ve söylemlerini şekillendiren ağırlıklı duygu, bu sebeplerle toplumsal kaygı ol-malıdır. Söz konusu aydınlar temelde kaygı ile çerçevelenen bir duygu cemaati içinden söylem üretmişlerdir.

Kaygı giderici mekanizmalardan olarak kültürel dünya görüşü ve onu yan-sıtın edebiyat, özellikle II. Meşrutiyet sürecinde toplumsal kaygıyla şekillenen söylemlerin aktarıcısı ve kaynağı olmuştur. Mevcut kültürel yapının yetersizliği algısı üzerinden gelişen yeni bir kültürel dünya görüşü inşa etme ihtiyacı, bu nedenle en çok da edebî ürünlerde kendini gösterir. Böylelikle yazarların görüş-lerinin aktarıldığı edebî kanallarda toplumsal kaygı ile şekillenen fikrî ve edebî temaların izini sürmek, kayda değer ölçüde sosyal değişim verisi sağlamaktadır.

Abdullah Cevdet dile getirdiği fikirleriyle ve şekillendirdiği entelektüel şema ile devrin en belirgin ve etkin isimlerinden olmuştur. Yazar için modern bir müç-tehid olarak konumlandığı edebî ve yazımsal kişiliği, devletin kurtuluş ideali uğruna hasredilmiş bulunmaktadır. Yüzyıllara sâri bir imparatorluk geleneği ve medeniyet algısının aktif ve etkin karakteristiğinden uzaklaşmış bir tasavvur dün-yası ve benlik algısının taşıyıcılarından olarak yazar, Batı'nın ezici siyasî, kültü-rel ve teknolojik yetkinliği karşısında çoğunlukla teslimiyetçi bir izah geliştirir. Toplumsal kaygının etkisiyle şekillenen söz konusu izahat içinden özellikle din ve inanç noktalarına ait söylemleri, devre etkileri bakımından değerlendirmeye değerdir.

Abdullah Cevdet din algısını, Alman vülgermateryalist çalışmalardan elde ettiği popüler materyalist bilgi ışığında şekillendirmiştir. Bu tarz metinler kolay ulaşılabilen ve kolay anlaşılır metinlerdir. Dolayısıyla devrin hızlı ve pratik söy-

lem ve çözüm ihtiyacını karşılayan kullanışlı kaynaklardan olmuşlardır. Yazar toplumun “seyl-i hurûşân” yani önlenemez bir büyük dalga karşısında bulunduğu algısıyla, acilen uygulanabilecek pratik çözüm önerileri ile terakki yolunda ilerleyerek kurtuluş idealine ulaşmak ister. Bu doğrultuda dinin ibâdatını muâmelâta tercih ederek oluşturulmuş ve maneviyatından ayrıştırılmış bir materyalist yeni ahlâkı etkin çözüm olarak görmektedir. Bunlarla beraber yazar, inanç umdeleri arasında, toplumsal kaygı etkisiyle birtakım seçimler yapmayı tercih ederek dinin bütünsel yapısının bozulması pahasına, güncel durumu merkeze aldığı ayet ve hadis yorumlamalarında bulunmuştur.

Kaynakça

Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Kahire, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Matbaası, 1326/1900.

_____, “Fünûn ve Sanat Nedir?”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 1-13, Temmuz 1906.

_____, “Şekspir Hakkında” Jül Sezar tercümesinde ifade-i mütercim, *İctihad Mecmuası*, 1908.

_____, “Cihân-ı İslâm’a Dair”, *İçtihad*, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911).

_____, “Hummâ-yı İlham”, *Şehbâl*, Samsun, 17 Teşrîn-i evvel 1912.

_____, “Âyine-i Matbuat”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 80-3, 26 Eylül 1913.

_____, “Meşhur Hakim Gustave Le Bon’un Son Eseri”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 81, 9 Teşrin-i sani 1913.

_____, “Birinci Tab’ının İfâde-i Mütercim”, 1901, Gustave Le Bon, *Rûh’ul- Akvâm*, İstanbul, İçtihad Matbaası, 1913.

_____, “İhlâs Âteşi Kardaşlaşdırıcı”, *Karlı Dağdan Ses*, 17 Kanunievvel 1916.

_____, “Dibâce-i Mütercim”, *İlm-i Ruh-u İçtimâî*, İstanbul, Âmedî Matbaası, 1923.

_____, “Şa’ir Bal Arısı”, *Karlı Dağdan Ses*, İstanbul, İçtihad Kitabhanesi, 1931.

_____, “Şa’irin Dini”, 15 Teşrinievvel 1916, *Karlı Dağdan Ses*, Orhaniye Matbaası, 1931.

_____, *Düşünen Musiki*, İctihad Kitapları, İstanbul, 1932.

_____, “Şa’ir Cennet Yapıcı”, *İçtihad Mecmuası*, sayı 347, 15 Haziran 1932.

_____, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî’de Ma’rifetullah, Rubâ’iyât-ı Gazâlî, Orfî’de Şi’r ve İrfân*, yay. haz. Erdoğan Erbay – Nimet Yıldırım – Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014.

_____, “Hakîm Ömer Hayyâm Mütercimim Önsözü (İkinci Baskı için)”, *Ömer Hayyâm Rubâileri*, yay. haz. Prof. Dr. Mehmet Kanar, İstanbul, Şule Yayınları, 2013.

Allport, Gordon W., *Önyargının Doğası*, çev. Nur Nirven, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016.

Ayluçtarhan, Sevda, “Dr. Abdullah Cevdet’s Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist ‘Culture Repertoire’ in a ‘Resistanst’ Ottoman Context”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2007.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2016, (çevrimiçi) <http://lugatim.com/s/%C4%B0LHAT> (son erişim 31.03.2021).

Bora, Tanıl, *Cereyanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839 – 1923)*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006.

Ersoy, Mehmet Âkif, “Açık Mektub, Ebu’z-Ziya Tevfik Efendi’ye”, *Sırât-ı Müstakîm*, 1325/1910.

Freud, Sigmund, *Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları*, çev. Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 1998.

Goffman, Erving, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2014.

Gündüz, Mustafa, “‘Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı’ Abdullah Cevdet’in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar”, *Folklor/Edebiyat*, cilt 13, sayı 52, 2007/4.

Gündüz, Mustafa “Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat”, *Muhafazakâr Düşünce*, sayı 13-14, yaz-güz 2007.

_____, *İçtihad’ın İçtihadı*, İstanbul, Lotus Yayınları, 2008.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.

_____, “Bir ‘Mu’tekid Kâfir’in Büyük Projesi ve Dilmestî-i Mevlânâ”. Aktaran: Abdullah Cevdet, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî’de Ma’rifetullah, Rubâ’iyyât-ı Gazâlî, Orfî’de Şi’r ve İrfân*, yay. haz. Erdoğan Erbay – Nimet Yıldırım – Ali Utku, Çizgi Kitabevi, 2014.

_____, “Anlaşılamayan Adam”, *Sabah Gazetesi*, 27 Aralık 2015, (çevrimiçi) <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam> (son erişim 13.12.2020).

Hodgson, M.G.S., *İslâm’ın Serüveni*, cilt 3, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.

Jackson, P. - Everts, J., “Anxiety as a Social Practice”, *Environment and*

Planning A: Economy and Space, cilt 42, sayı 11, 2010. (çevrimiçi) <https://doi.org/10.1068/a4385> (son erişim 13.12.2020).

Kahf, Mohja, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, çev. Yeşim Sezdirmez, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.

Kaleci, Vahit, “Abdullah Cevdet’in Türkçe Şiirleri”, (Yayımlanmamış Mezu-niyet Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeni Türk Edebiyatı Kürsü-sü, İstanbul, 1971.

Kara, İsmail, *İslâmcuların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

Karataş, Cengiz, *Kahriyat Bir Muhalifin Şiirleri*, İstanbul, Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.

Kefeli, Emel, “Türk Edebiyatında Çeviri (1860-1923)”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, cilt III, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006.

Kesebir, Pelin - Pyszczynski, Tom, “Anxiety Buffer Disruption Theory: A Terror Management Account of Posttraumatic Stress Disorder (çevrimiçi) https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1779524 (son erişim 05.12.2020), s. 4. (son erişim 13.12.2020)

Koç, Volkan - Kalfa, Gülnihal, “Dehşet Yönetimi Kuramı Çerçevesinde Benlik Saygısı ve Bağlanma”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, cilt 11, sayı 1, 2019.

Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Ankara, Hayat Yayınları, 1997.

Mardin, Şerif, *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri: 1895-1908*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1981.

May, Rollo, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan, İstanbul, Okuyan Us, 2020.

Özgül, Kayahan, *Arayış Devri Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Özlem, Doğan, “Kaygı ve Tarihsellik”, *Doğu Batı*, sayı 6, Şubat-Mart-Nisan 1999.

Polat, Nazım H. “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (çevrimiçi) <https://islamsiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi> (son erişim 13.12.2020).

Rosenwein, Barbara, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca&London, Cornell University Press, 2007.

Shaw, Stanford J., *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, cilt I, İstanbul, e Yayınları, 2017.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1977.

Tansü, Yunus Emre “Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2002.

Tutkun, Semiramis, “İctihad Mecmuası 1 – 100. Sayılar”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Âmentü”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/amentu> (son erişim 20.12.2020).

Yıldız, Fatih - Çelik, Fikret “Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği”, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 62, Yaz 2012.

Zarakol, Ayşe, *Yenilgiden Sonra Doğu Batı ile Yaşamayı Nasıl Öğrendi?*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.

Zürcher, Eric J., “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, *Kemalizm*, ed. Ahmet İnel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.