

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ŞİİRİNDE BİR PARADİGMA OLARAK
BATI FELSEFESİ (1839-1885)

DOKTORA TEZİ

ÜMMÜHAN GÖKMEN

İSTANBUL 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

TANZİMAT DEVRİ TÜRK ŞİİRİNDE BİR PARADİGMA OLARAK
BATI FELSEFESİ (1839-1885)

DOKTORA TEZİ

ÜMMÜHAN GÖKMEN

TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. MEHMET GÜNEŞ

İSTANBUL 2018

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

Doktora öğrencisi Ümmühan GÖKMEN'in "Tanzimat Devri Türk Şiirinde Bir Paradigma Olarak Batı Felsefesi (1839-1885)" konulu tez çalışması jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı doktora tezi olarak ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile başarılı bulunmuştur.

İmza

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ
Üniversitesi Marmara Üniversitesi



Üye : Prof. Dr. Murat KOÇ
Üniversitesi Marmara Üniversitesi



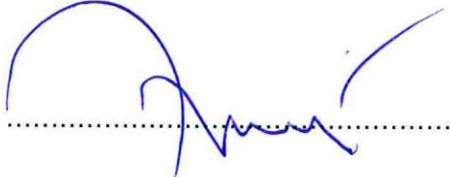
Üye : Prof. Dr. Davut HUT
Üniversitesi Marmara Üniversitesi



Üye : Prof. Dr. Şaban SAĞLIK
Üniversitesi FSM Vakıf Üniversitesi



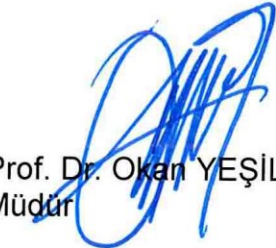
Üye : Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI
Üniversitesi İstanbul Medeniyet Üniversitesi



ONAY

Yukarıdaki jüri kararı Enstitü Yönetim Kurulu'nun 24.12 / 2018 tarih ve 2018/26-06 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Okan YEŞİLOT
Müdür



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖN SÖZ	III
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. PARADİGMA DEĞİŞİMLERİ AÇISINDAN BATI FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ	7
1.1. Paradigma Kavramı	7
1.2. Rönesans’a Kadar Batı Felsefesi	8
1.3. Rönesans’tan Aydınlanma Çağı’na	11
1.4. Aydınlanma Çağı.....	14
1.5. XIX. Yüzyılda Felsefi Zemin	19
2. OSMANLI DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR BAKIŞ	22
2.1. XIX. Yüzyıla Kadar Genel Durum.....	22
2.2. Tanzimat Çağı	27
3. TANZİMAT ÖNCESİ TÜRK ŞİİRİNDE FARKLILAŞMALAR.....	35
3.1. Âkif Paşa	35
3.1.1. Araf’ın Eşiğinde Doğmak	35
3.1.2. Yokluk Varlık Mıdır?.....	37
4. TANZİMAT I. DÖNEM TÜRK ŞİİRİNDE PARADİGMA OLARAK BATI FELSEFESİ	45
4.1. Şinasi	45
4.1.1. Yeni Neslin İlk Temsilcisi	45
4.1.2. Aklını Kullanmak Cesareti.....	50
4.1.3. “Düşünüyorum Öyleyse Var’sın”	58
4.1.4. Medenileştirme Misyonu	63
4.1.5. Kanun “Kitabı”	70
4.1.6. Modern Birey, Modern Toplum.....	74
4.2. Sadullah Paşa.....	84
4.2.1. İki Dünya Arasında Bir Muntehir	84

4.2.2. Bilimin Göz Kamaştırıcılığı.....	85
4.2.3. Gelişmenin Kaynağı: Eşitlik ve Adalet.....	92
4.2.4. Cehalete Karşı Matbuat.....	95
4.3. Ziya Paşa	99
4.3.1. Fırtınalı Bir Ruhun Batı’yla Tanışması.....	99
4.3.2. Kadercilikten Agnostisizme	102
4.3.3. Agnostisizmden İsyana	111
4.3.4. Evrensel Bir Din Anlayışı	120
4.3.5. Geleneksel Devlet ve Toplum Düzenine Batılı Bir Bakış	123
4.4. Namık Kemal.....	130
4.4.1. Gelenekten Yeniliğe Geçiş.....	130
4.4.2. Hürriyet, Ey Sevgili!	136
4.4.3. Medeniyetin Temeli Olarak Hürriyet.....	142
4.4.4. Yeni Bir “Vatan”, “Millet” ve “Vatandaş” İnşasına Doğru.....	157
5. TANZİMAT II. DÖNEM TÜRK ŞİİRİNDE PARADİGMA OLARAK BATI	
FELSEFESİ	165
5.1. Rezaizâde Mahmut Ekrem	165
5.1.1. Bir Romantiğin Doğuşu	165
5.1.2. Tabiat: Tanrı’nın Mabedi	168
5.1.3. Romantik Pencereden Kadın, Aşk ve Ölüm	176
5.2. Abdülhak Hâmid Tarhan	188
5.2.1. Doğu’da Bir Batılı.....	188
5.2.2. Makber, Ölüm, Hafakan.....	196
5.2.3. Kötülük Problemi ve Bir Teodise Olarak Panteizm.....	209
5.2.4. Doğal Din Merkezinde İlerleme ve Medeniyet.....	223
SONUÇ	238
KAYNAKÇA.....	248
ÖZGEÇMİŞ	270

ÖN SÖZ

Genelde edebiyatın özelde şiirin felsefeyle ilişkisinin kadim zamanlara dayandığı bilinmektedir. Bu ilişki, felsefede meydana gelen paradigma değişimlerinin şair personasını ve şiirin içeriğini nasıl dönüştürdüğünü gözlemlemeyi mümkün kılmaktadır. XVII. yüzyılda Batı’da başlayan modernleşme, düşüncenin ve toplumsal yaşamın köklü değişimlere uğrayacağı bir dönemin başlatıcısı olmuştur. Aydınlanma ile bu süreç gelişerek din ya da Tanrı merkezli toplumsal yapıyı akıl merkezli hâle getirmiştir. Batı’daki bu değişimlerin XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda da askerî, sosyal ve siyasi alanda geleneksel yaşayış ve düşünüş tarzlarını dönüştürmeye başladığı görülür. Tanzimat’ın ilanı ile hız kazanan bu gelişmelerle birlikte bireyin varlıkla, toplumla ve kendisiyle ilişkisini konumlandırmasında önemli ölçülerde farklılaşmalar meydana gelir. Bu farklılaşmaların edebî sahadaki ilk izleri, Osmanlı’da kadim bir tür olan şiir alanında kendini gösterir. Diğer türlerin Tanzimat’ın ilanından sonra aşama aşama Türk edebiyatına girmesi ve olgunlaşmalarının zaman alması sebebiyle şiir, belirtilen dönemde Batı felsefesi etkilerinin incelenmesine daha geniş bir zemin oluşturmaktadır.

Tanzimat Dönemi Türk şiirinde Batı felsefesinin etkilerine ilişkin daha önce kapsamlı bir çalışma yapılmadığı, sadece makale boyutunda bazı incelemeler yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte dönem şairlerini bireysel olarak farklı başlıklarda ele alan çalışmalar da mevcuttur. Edebiyat alanında benzer bir çalışma, Neslihan Tezcan tarafından *Tanzimat Devri Edebiyatında Şiir ve Felsefe İlişkisi (Birinci Dönem)* (Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2017) başlığı ile ortaya konmuştur. Ayrıca Tanzimat Dönemi’ne metafizik açıdan bütünlüklü bakan bir çalışma olarak Hayrettin Ayaz’ın *Tanzimat Şiirinde Metafizik Konular (Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde M. Ekrem, Abdülhak Hâmit, Muallim Naci)* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Elazığ 1995) başlıklı çalışması da örnek gösterilebilir. Bunların dışında farklı disiplinlerde Tanzimat Dönemi’ni düşünsel ve kültürel boyutlu ele alan çalışmalar da mevcuttur. Kenan Mermer’in *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Değişen Paradigmada Metafizik Farklılık: Abdülhak Hâmid Tarhan* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı,

Doktora Tezi, Ankara 2010); Hasan Aksakal'ın *Tanzimat'tan Günümüze Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı Siyaset Bilimi Ana Bilim dalı, Doktora Tezi, İstanbul 2014) başlıklı çalışmaları bunlardan bazılarıdır.

Bu çalışma, Batı felsefesinin Osmanlı düşünce dünyasında meydana getirdiği paradigma değişimlerinin Tanzimat Dönemi Türk şiirine nasıl yansıdığını, şair personasının ve şiirin içeriğinin şekillenmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın kapsamı şiirde içerik değişimlerinin başladığı ve ilk karakteristik örneklerinin görüldüğü 1839-1885 yılları ile sınırlandırılmış olup çalışmada Âkif Paşa, Şinasi, Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hâmit Tarhan'ın şiirleri esas alınmıştır. Bu dönem şairi olarak Muallim Naci'nin şiirlerinin çalışmada yer almamasının sebebi, bu şiirlerde içerik açısından Batı felsefesinin dönüştürücü etkilerine rastlanmamış olmasıdır. Bu bağlamda tez; şiir-felsefe ilişkisi, paradigma kavramı, Batı'da ve Osmanlı'da bilimsel gelişmelerin etkisiyle gerçekleşen paradigma değişimlerine genel bir bakış ve bu değişimlerin Tanzimat Dönemi Türk şiirindeki etkilerini tespit etme üzerine şekillendirilmiştir.

Çalışmada başvuru yöntem, şiiri anlamak ve anlaşılana anlatmak adına önemli bir yol olarak görülen yorumlamacılıktan (hermenötik) dilbilimsel, psikolojik ve felsefi açılardan yararlanmaktır. Batı felsefesinin Tanzimat Dönemi Türk şiirindeki izdüşümünü ele alırken felsefe tarihinin kronolojik olarak tekrar hatırlanması, düşünce değişimlerinin köşe taşlarını oluşturan Batılı düşünürlerin yeniden ele alınması ve onların eserlerinden zaman zaman uzun sayılabilecek alıntılar yapılması da söz konusu olmuştur. Bununla birlikte eserleri çalışmaya temel oluşturan şairlerin hayatlarında, onların zihinsel dönüşümlerine sebep olmuş olay, durum ve kişilerin detaylı şekilde irdelenmesi de şiirlerin yorumlanmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Araştırmının edebiyat metinlerinin temelinde başta felsefe olmak üzere yer yer teoloji, psikoloji, sosyoloji, tarih gibi alanlara uzanması, metin içerisinde bu alanlarla ilgili konu ve kavramlara yer verilmesini de lüzumlu kılmıştır. Bu durum, çalışmayı zaman zaman edebiyattan uzaklaştırmış gibi gösterse de araştırmanın ana malzemesinin edebî metinler olduğu unutulmamalıdır. Çalışma boyunca Batı'dan Doğu'ya, geçmişten geleceğe uzanan geniş bir sahaya ait dil varlığı arasında dolaşıldığından sözcük ve kavramlar, dilin tüm malzemelerinden yararlanılarak ve ait oldukları dönem ve kültür dikkate

alınarak kullanılmıştır. Özellikle Tanzimat Dönemi'nin tarihsel doğasında var olan ikilik sözcük kullanımlarına da yansımış, yerli-yabancı sözcük arayışı ve tartışmalarından uzak kalınmaya çalışılmıştır. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli nokta da şudur ki; şiirler de dâhil olmak üzere alıntılanan bütün bölümlerin yazımındaki imla ve noktalamalar, alıntı yapılan eserlerdeki şekliyle kullanılmış olup bu konuda herhangi bir değişiklik ve düzeltme yoluna gidilmemiştir. Bu yüzden alıntılardaki yazım şekillerinin günümüz dilbilgisi kurallarına göre değerlendirilmemesi beklenir.

Bu çalışma, şiirin ve felsefenin görünen yüzünün ardında ancak derinleştikçe kendini açığa vuran insanın evrensel gerçekliklerine dair kişisel bir merakın ürünü olarak doğmuş, değerli hocalarımla cesaretlendirmesiyle ve akademik katkılarıyla tez dosyası hâline gelmiştir. Çalışmada kapsamın genişliği ve Batı felsefesi tarihine bütünlüklü ve derinlikli bakmanın gerekliliği, yazım sürecini zorlaştıran unsurlar olmuştur. Ayrıca hermenötiğin sınırlarının genişliği de metnin daima eksik kalacağı düşüncesine yol açmaktadır. Sürecin tüm bu zorluklarına rağmen, şahsımı böyle bir çalışmaya teşvik edip cesaretlendirdiği ve çalışmanın her aşamasında gösterdiği ilgi, esirgemediği dostça yaklaşım ve akademik katkıları için sayın tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Güneş'e tüm samimiyetimle teşekkür ederim. Hem ders döneminde hem tez aşamasında çok değerli bilgi ve yorumlarıyla zihnimi zenginleştiren Tez İzleme Komitesi Üyesi sayın Prof. Dr. Murat Koç'a hususi teşekkürü bir borç bilirim. Tez İzleme Komitesi Üyesi olarak tez sürecinde yapmış olduğu değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. Davut Hut'a da teşekkürlerimi sunarım. Tez aşamasına gelene dek ders sürecinde öğrencisi olmaktan mutluluk duyduğum, verdikleri bilgilerle akademik dünyamı genişletirken tez konusunun zihnimde şekillenmesine de katkıda bulunan Prof. Dr. Sema Uğurcan, Prof. Dr. Muhammed Gür, Prof. Dr. Şehnaz Aliş, Prof. Dr. Baki Asiltürk Hocalarıma da teşekkür ederim. Ayrıca metnin taslaklarını okuyup eleştiren, değerli katkıları ve kıymetli dostluğuyla her zaman yanımda olan doktora dönem arkadaşım Dr. Bilgin Güngör'e özellikle teşekkür ederim. Doktora sürecinin en başından beri maddi manevi katkılarını esirgemeyen kıymetli aileme de yürekten teşekkür ederim.

Ümmühan GÖKMEN

ÖZET

Şiirin felsefeyle kadim zamanlara dayanan ilişkisi; felsefi bir anlayışın şair personası ve şiirin içeriği üzerindeki dönüştürücü etkilerini tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Rönesans'la artan ve Aydınlanma ile devam eden bilimsel gelişmeler hem Batı'da hem de Batı ile sürekli temas hâlinde bulunan Osmanlı'da bireysel ve toplumsal pek çok alanda paradigma değişimlerine sebep olmuştur. Bu değişimin Osmanlı edebiyat sahasındaki etkileri ilk olarak yüzyıllar boyu en önemli ifade aracı olan şiirde kendini göstermiştir. Bu çalışma Batı felsefesinin etkisiyle gerçekleşen paradigma değişimlerinin etkilerini 1839-1885 yılları arasında Türk şiirinde hermenötiğin imkânlarından yararlanarak tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Âkif Paşa, Şinasi, Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hâmit Tarhan'ın şiirleri çalışmaya esas alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Şiir, felsefe, paradigma, Batı felsefesi, Tanzimat Dönemi, Âkif Paşa, Şinasi, Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hâmit Tarhan.

ABSTRACT

The old-time relationship between poetry and philosophy makes possible to ascertain the converting effects of philosophical ideas on poet's persona's and the content of the poem. Scientific developments have soared since the Renaissance and have been maintained by the Age of Enlightenment, causing many paradigm shifts in both individual and social ways. These paradigm shifts have occurred both in the West and in the Ottoman Empire, by maintaining constant contact with the West. The effects of shifts in Ottoman literature were first seen through the most important forms of expressions hundreds of years of mankind, poems. This study aims to establish the impacts of paradigm shifts, due to western philosophy, on Turkish poems between 1839 and 1886, benefiting of hermeneutics. The study is mainly grounded on the poems of Âkif Paşa, Şinasi, Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem and Abdülhak Hâmit Tarhan.

Key words: Poem, philosophy, paradigm, western philosophy, Tanzimat Reform Era, Âkif Paşa, Şinasi, Sadullah Paşa, Ziya Paşa, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem, Abdülhak Hâmit Tarhan.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
der	: Derleyen
DTCF	: Dil ve Tarih-Coğrafiya Fakültesi
ed.	: Editör
hzl.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa numarası
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Vd.	: Ve Diğerkleri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

İnsanoğlu; binlerce yıldır evren, Tanrı ve insan konusundaki sorularına bilim, sanat, felsefe ve din gibi alanlarda çözüm bulma çabasıdadır. Wilhelm Dilthey, bu ölçülemeyen, kavranamayan ve anlaşılamayan evrenin peygamberler, şairler ve filozoflara farklı şekillerde görüldüğünü, hayatın bilmeceleri hakkında bir karara varma konusunda filozofların din adamları ve şairlerle akraba olduğunu söyler.¹ Şiir ile fikirler arasındaki ilişki, tarih boyunca çeşitli bakımlardan ele alınmıştır. İlk mitolojik eserlerin şiir diliyle yazılmış olması ve felsefenin mitostan logosa geçişle başladığı düşüncesi, şiirin felsefeden önce var olduğu görüşünü ortaya çıkarmaktadır. İlk Çağ'ın önemli isimleri Parmenides ve Herakleitos filozof olarak tanınmakla birlikte düşüncelerini şiirle dile getirmiş; buna karşın ozan olarak bilinen Homeros ise *İlyada* ve *Odysseia* eserinde dikkat çeken oranda felsefi öğelere yer vermiştir.² Bu dönemin edebiyatı, Wellek-Warren'ın ifadesiyle “bir felsefe şekli, bir şekle sokulmuş fikirler”³ olarak tanımlanabilir. Aristoteles, *Poetika*'sında şiirin tarihle ilişkisini anlatırken bu noktaya değinir:

“Tarih yazan ve ozan, biri düz yazı öteki nazım yazdığı için birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü Herodotos'un yapıtının mısralar hâline getirilmiş olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte ister nazım ister düz yazı biçiminde olsun, Herodotos'un yapıtı bir tarih yapıtıdır. Ayrılık daha çok şu noktada bulunur: Tarihçi daha çok gerçekten olanı, ozansa olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir.”⁴

Aristoteles'in şiiri üstün bir konuma yerleştirmesine karşın Platon, şiiri estetik kaygı adına din ve felsefenin konu edindiği “hakikat”i tahrir etmekle itham eder. Platon, *Devlet*'inde şiirin hakikati bilmenin en önemli yolu olan akla dayanmadığını ve üçüncü dereceden taklit yoluyla hakikati bozduğunu iddia eder.⁵ Ayrıca Platon; *İon*'da şairlerin şiir yazma sürecinde akıllarının başlarında olmadığını vurgularken⁶ *Savunma*'da ise şairlerin Sokrates tarafından bir sürü güzel şeyler söyleyen, fakat ne

¹ Wilhelm Dilthey, “Rüya”, *Felsefe Tercüme Dergisi*, çev. Macit Gökberk, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi-Felsefe Bölümü, İstanbul 1947, C.1, S.1, s. 43.

² Füsün Akatlı, *Felsefe Gözüyle Edebiyat*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 143.

³ Rene Wellek, Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ö. Faruk Huyugüzel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 127.

⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 17. Baskı, İstanbul 2008, s. 30.

⁵ Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 34. Baskı, İstanbul 2017, s. 84.

⁶ Eflatun, *İon*, çev. İhsan Bozkurt, Maarif Matbaası, Ankara 1942, s. 13.

demek istedikleri anlaşılmayan kişiler olarak nitelendiğini hatırlatır.⁷ Şiirle akıllı bir türlü bağdaştıramayan Platon, “ideal devlet”inde şiire ve şaire yer vermez.⁸

Aydınlanma sürecine gelindiğinde bireyin özne olarak öne çıkması, ortaya koyduğu ürünlerin yaratıcı etkinlik olarak kabul edilip değer görmesini sağlar. Alman idealizminde şiir, bilincin en üst biçimde kendini gerçekleştirmesi olarak kabul edilir. Hegel; şiiri “sanatın bütünselliğini kendisinde barındıran, bütün sanatların en tinsel ve evrensel olan ve dil aracını kullanan”⁹ bir form olarak değerlendirir. Şiirin “hakikat”i tahrip etmediğine, hatta ilham kaynağının sezgi olması dolayısıyla vahye yakınlığına vurgu yapan Croce ise şiiri şöyle tanımlar:

“(…) gerçek anlamdaki her sanatsal tasarım aynı zamanda hem kendisi hem de evrendir; o bireysel biçimde evren ve evren olarak o bireysel biçimdir. Ozanın her sözcüğünde onun düş gücünün her yaratısında; tüm insanlık yazgısı, tüm umutlar, tüm düşler, acılar ve sevinçler, insanların büyüklükleri ve küçüklükleri, acı çekerek ve sevinerek hiç durmadan kendi üstünde oluşan ve çoğalan gerçek’in iç dramı vardır.”¹⁰

XIX. yüzyıl şairlerinden T.S. Eliot da benzer şekilde şiirin ham maddesinin duygu olduğuna vurgu yaparken bu duygunun kişiselikten çıkarılmış olmasının gerekliliğine de dikkat çeker. Ona göre kendi kişiliğinden soyutlanan şair, eserlerini medeniyetin bütün değerlerini ifade eden ortak bir şuurla ortaya koymalıdır.¹¹ Böylelikle sanatçı ve filozof arasında ortak bir hareket alanı oluşur. Alman araştırmacı Rudolf Unger; şairlerin filozoflar gibi kader, din, tabiat, insan, toplum, aile ve devlet gibi konulardaki sorunlara cevap bulmaya çalıştıklarına ve daha çok insanın ölüm ve aşkla olan ilişkisine dayalı sorunlara yoğunlaştıklarına dikkat çeker.¹² Bu bağlamda Kubilay Aktulum; edebî bir metindeki felsefî unsurlardan hareketle metnin ait olduğu dönemin felsefî durumunun irdelenmesinin,¹³ yazar ve şairlerle filozofların birbirleri üzerindeki etkilerinin sorgulanmasının mümkün olduğuna¹⁴ işaret eder. Bu değerlendirmeler çerçevesinde şiirde felsefenin izlerini sürebilmek için metnin arka planındaki bilimsel, felsefî, tarihî ve sosyolojik süreçleri göz önünde bulundurmak ve

⁷ Eflatun, *Sokrates’in Savunması*, çev. Numan Özcan, Şûle Yayınları, İstanbul 1998, s. 62.

⁸ Platon, *Devlet*, s. 349.

⁹ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 139.

¹⁰ Bedrettin Cömert, *Benedetto Croce’nin Estetiğinde İfade Kavramı ve İfadenin İletimi Sorunu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 51-52.

¹¹ T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Paradigma Yayınları, İstanbul 2007, s. XIII.

¹² Rene Wellek, Austin Warren, *a.g.e.*, s.133-134.

¹³ Kubilay Aktulum, “Metinlerarasılık Bağlamında Yazın ve Felsefe İlişkisi”, *Felsefe ve Edebiyat*, ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014, s. 108.

¹⁴ Kubilay Aktulum, *a.g.m.*, s. 111.

buna oldukça elverişli bir yaklaşım sunan yorumlamacılıktan (hermenötik) yararlanmak yerinde olacaktır.

Gadamer'in "bir başka dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği"¹⁵ olarak tanımladığı hermenötik kavramı, 1654 yılında yazılan J. Dannhauser tarafından yazılan *Hermeneutik* adlı kitapla birlikte teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi başlıklarla sınıflandırılmaya başlanmıştır.¹⁶ Bunlardan yalnızca felsefi hermenötik; anlamayı anlayanın özneliliğiyle bağlantılandığından dolayı bilimsellik kaygısı taşımaz; ancak belirli disiplinlere uymayı da zorunlu kılar.¹⁷ Hermenötiği "anlama sanatı"¹⁸ olarak tanımlayan Schleiermacher, "dil" merkezli bir yorumculuğu savunur.¹⁹ Ona göre hermenötiğin görevi, dille birlikte söyleyeni de anlamaktır. Bu durum, metni sanatçıdan ayrı görmemeyi ve sanatçının tecrübelerini yeniden tecrübe etmeyi gerektirmektedir. Bunun için gramerci yaklaşımla metnin genelinden özeline inebilir, psikolojik yaklaşımla da anlayan, benliğinden sıyrılıp kendisini eseri meydana getiren sanatçının yerine koyarak doğrudan onun zihinsel sürecini kavramaya çalışabilir.²⁰ Dilthey, hermenötiği nesnel ölçütlere dayandırmaya çalışır; bunun için somut tarihsel tecrübeyi başlangıç ve bitiş noktası kabul eder.²¹ Benzer şekilde Gadamer de yorumlamayı anlamaya sonradan katılan bir eylem olarak değil, her ikisini iç içe geçmiş süreçler olarak görür. Çünkü ona göre; insan ruhunun dışı vurumu olarak varlık kazanan sanat eserini anlamak, yorumlamayı gerektirmektedir ve yorumlama eylemi, sadece filolojik bir etkinlik olmayıp eserin iç dünyasında gizli özün yani anlamın kavranması etkinliğidir. Gadamer, bu etkinliği "peygamberce bir etkinlik" olarak nitelendirir. Gadamer'e göre bir yazın metnini anlamak, anlayanın metnin tarihselliğini anlamasını da gerektirmektedir. Bu noktada "şimdi" denilen mevcut zamanda bulunan anlayan, içinde bulunduğu zamanın bilincini tarihsel bir bilinç olarak kavramalı, bu bilincini genişleterek metnin tarihselliği içine yerleştirmeli ve orada eritip onunla kaynaştırmalıdır.²² Dilthey de bu konuda şu değerlendirmeleri yapar:

¹⁵ H.G. Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilim Üzerine Yazılar)*, der. ve çev. Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 11.

¹⁶ a.g.e., s. 12.

¹⁷ a.g.e., s. 23.

¹⁸ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 123.

¹⁹ a.g.e., s. 130.

²⁰ a.g.e., s. 127-128.

²¹ a.g.e., s. 139-140.

²² Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 254-258.

“Tüm bireysel farklar, en nihayet kişilerin nitelik yönünden farkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine bu farklar, yalnızca onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyledir. Fakat açıklamacı kendi tüm yaşam deneyimini bir tarihsel ortam içine yansıtıp yerleştirmek suretiyle ve buradan hareketle hemen anında ruhsal süreçlerden birini vurgulayabilir ve kuvvetlendirebilir, diğerini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi yaşamı içinde yeniden kurabilir.”²³

Bu bağlamda Tanzimat Dönemi birey ve toplumunun zihinsel dönüşümlerinin dönem şiirine yansımaları, hermenötiğin sunduğu imkânlar içinde incelenebilir. Gadamer’in yaklaşımıyla dönem şiirleri birer “anlama objesi”²⁴ olarak ele alınabilir; bunun için yorumcunun içinde bulunduğu zaman ile metnin içinde yer aldığı farklı zamanlar birleştirilebilir. Bu bağlamda modernleşme süreciyle Batı’da şiirsel ve felsefi söylem birbirinden ayrılırken Osmanlı şiirinin de dâhil olduğu Doğu geleneğinde bu ayrışmanın yaşanmamış olması hatta felsefi görüşlerin çoğunlukla şiir yoluyla ifade edilmesi,²⁵ Osmanlı şiirinde felsefi düşüncenin izlerini tespit etmeyi kolaylaştıran bir unsurdur. Kenan Gürsoy, şiirin felsefeyle ilişkisi konusunda şunları söyler:

“Kendi kültür tarihimize baktığımızda, çoğu zaman felsefi tema ve problemlerin aynı zamanda yüksek seviyede estetik faaliyetler içerisinde gizlendiklerini görürüz. Bu Doğu kültürlerinde büyük fikirlerin güzel söylenmesi geleneğinden ya da yine büyük fikirlerin akla olduğu kadar gönle de hitap etmesi gerektiği anlayışından doğmuştur. Böylece biz, her ne kadar edebî üslupla söylenmiş olsa da bir ifadeyi felsefi açıdan sistematik şekilde ele alabiliriz. Nitekim bizde Yusuf Has Hacib, Mevlâna, Yunus, Nâbi, Şeyh Galip; yakın zamanlarda Âkif ve Ziya Paşalar, Abdülhak Hamid; Yunan felsefesinde Platon, Batı’da Pascal, Bergson ve hemen hemen bütün ekzistans felsefesi geleneği mensupları Edebiyat ile felsefenin o kutlu izdivacının eserlerinde gerçekleştiği örneklerdir.”²⁶

Çalışmanın zeminini teşkil eden Tanzimat Dönemi Türk şiirinde yüzyıllardır süren tasavvuf etkisinin azaldığı ve Batı felsefesi etkilerinin kendisini hissettirmeye başladığı görülmektedir. Burada Batı ile ne kastedildiği üzerinde durulabilir. Peyami Safa; Akdeniz havzasının Batı medeniyetinin beşiği olduğuna dikkat çekerek Avrupa’yı meydana getiren bütün siyasi, iktisadi, dinî, edebî, fikrî etkinliklerin burada gerçekleştiğine vurgu yapar. Peyami Safa’ya göre, özellikle XV. yüzyıldan itibaren bu sınırlı coğrafya; içerisinde bulunan ırkların ve milletlerin maddi ve manevi kıymetlerini

²³ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 105-106.

²⁴ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 259.

²⁵ Hilmi Yavuz, “Şiirin Felsefe, Dünyagörüşü ve İdeoloji ile Olan İlişkisi Üzerine Değinmeler-II”, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 221-222.

²⁶ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 46.

birbirleriyle paylaşımlarından dolayı bütün fikirlerin, inançların, keşiflerin biraraya geldiği bir çarşı haline gelmiş; Amerika'nın yeni toprakları, Uzakdoğu'nun ve Asya'nın bilgileri, felsefeleri, inançları, Afrika'nın hammaddesi oraya akın etmeye başlamıştır. Böylelikle adeta bir makine haline gelen Avrupa; kendisine ulaşan bu çok çeşitli ve zengin hammadde ile yepyeni fikirler, buluşlar, maddeler üretmiş; böylelikle müzeleri, bahçeleri, atölyeleri, laboratuvarları ile dev bir şehre dönüşmüş ve bu coğrafya ile sınırlı bir kalmayıp diğer bütün milletlere taşan ve onları etkisi altına alan bir medeniyet hâline gelmiştir. Peyami Safa bu durumu şöyle özetler: “Avrupa hem bir kıta hem de bir kafadır.” Avrupa kafası, kıtasının sınırları aşarak çok uzaklara ulaştığından onu sade bir coğrafya ile sınırlandırmak zordur.²⁷ Takiyyettin Mengüşoğlu ise Avrupalılaşıma ile ilgili olarak şunları söyler:

“Zamanımızda hemen her ulus, Avrupalılaşmaya, yani Avrupa kültür çevresinin içine girmeye çalışıyor, tıpkı denize girer gibi. Böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin ne kadar güç olduğu yeter derecede ve ciddi bir şekilde düşünülüyor. Hâlbuki Batılı adını alan kültür çevresi ne otohtondur (kendiliğinden oluşmuştur), ne de Avrupalılar tarafından hazır bulunmuştur; bu kültür çevresi yüzyıllarca sürüp giden bilim, felsefe, teknik, sanat gibi bir eylemler zincirinin sonucudur. Birçok dolambaçlı ve hatalı yollardan geçen bu eylemler, insan, özgürlük, devlet, din, doğa, çalışma, ekonomi, topluluk hakkında belli bir görüşün; hayat, bilim, felsefe, sanat, teknik, genellikle dünya karşısında takınılan bir tavrın zemini üzerinde gerçekleşmiş ve gelişmiştir. Fakat bu görüş, donmuş bir görüş değildir; tersine değer ve değer-öğeleriyle bezenmiş, oluş içinde bulunan bir görüştür.”²⁸

Bu yaklaşımlarla ele alınan Avrupa ya da Batı medeniyetinin bilim alanında gerçekleştirdiği gelişmeler ve böylelikle meydana gelen köklü paradigma değişimleri, özellikle XIX. yüzyılda Osmanlı'nın geleneksel düşünüş tarzlarının dönüşümüne de sebep olur. Hilmi Ziya Ülken'e göre “Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman, XVI. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: modernleşmek.”²⁹ Orhan Okay ise Tanzimat'la hızlanan modernleşme çabaları neticesinde, dönem aydınınının kendisinden daha ileride olduğunu düşündüğü bir medeniyetle karşılaşmasından dolayı şaşkınlık, hayranlık, tereddüt, benimseme gibi karmaşık duygular içine girdiğini vurgular. Okay, Osmanlı aydınınının yaşadığı bu ruh

²⁷ Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1988, s. 67-68.

²⁸ Takiyyettin, Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 68.

²⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, C. 1, Selçuk Yayınları, Konya 1966, s. 6.

hâlini Batılı fikir akımlarına doğrudan doğruya bağlamak yerine, bu karmaşık duygular içerisinde felsefî doktrinlerin izlerini aramanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu söyler.³⁰

Bu bağlamda Tanzimat Dönemi Türk şiiri “yeni fikirlerin yansıma alanı”³¹ kabul edilerek bu şiirlerde Batı felsefesinin şair personasını ve şiirin içeriğini etkileyen bir paradigmaya dönüştüğü izlenebilir. Bazı araştırmacılar, modern hatta postmodern sayılabilecek ve yeni olarak nitelenebilecek unsurların Tanzimat Dönemi’nden çok önceye, divan şiirine kadar uzandığına dikkat çekerler. Şaban Sağlık, modernizm ve postmodernizm kavramlarına değinirken İlhan Berk’in “Modern Türk şiiri Şeyh Galip’le başlar.”³² manasındaki sözüne atıfta bulunarak şairin modernlik meselesine kronolojik olarak bakmadığına ve XV. yüzyıl divan şiirinin bile modern unsurlar barındırdığına dair yorumlarına dikkat çeker. Bu konuda İlhan Berk’le benzer görüşleri paylaşan Sağlık, makalesinde modern ve postmodern unsurların tespitinde metinlerin içeriğinden ziyade söyleyiş unsurlarına odaklanmaktadır.³³ Bu çalışma ise paradigma kavramı etrafında şekillendirildiğinden “yeni” ve “farklı” sayılabilecek unsurlar, daha çok şiirlerin içeriği üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sebeple çalışma, içerik farklılaşmalarının ilk yansımalarının görüldüğü Âkif Paşa’dan başlatılmış, kapsamın genişliğinden dolayı da Tanzimat Dönemi şairleriyle sınırlandırılmıştır.

³⁰ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 23.

³¹ İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 9.

³² İlhan Berk, *Şairin Toprağı*, Simavi Yayınları, İstanbul 1992, s. 24

³³ Şaban Sağlık, “Postmodernizmin Modern Türk Edebiyatındaki Üç Hali”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 2, Özel Sayı 2, 2017, s. 80.

1. PARADİGMA DEĞİŞİMLERİ AÇISINDAN BATI FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Paradigma Kavramı

Paradigma kavramı, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde “değerler dizisi” olarak tanımlanır. Stephen R. Covey; paradigma sözcüğünün model, kuram, algı, varsayım, referans anlamlarına sahip olduğunu belirtmektedir.³⁴ Paradigma, genel anlamıyla ideal bir durum ya da örnek, bir şeye bakış tarzı ve yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model; özel olarak da bilimde bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama imkânı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal teori olarak açıklanmaktadır.³⁵ Bu kavram, Amerikalı bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un 1962 yılında yayınladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle bilimsel popülerite kazanır. Kuhn, paradigmayı bilim görüşünün merkezine alarak diğer bütün kavramları bunun etrafında ele alır. Kuhn, paradigmanın “kabul görmüş olan model ya da örnek”³⁶ anlamından yola çıkarak onu bilimsel platformda yirmi iki farklı anlamda kullanır.³⁷ Kuhn'a göre paradigma; belirli bir bilimsel topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünüdür.³⁸ Margaret Masterman, “Paradigmanın Doğası” adlı yazısında Kuhn'un paradigmaya yüklediği anlamları farklı başlıklarda toplar. Bu başlıklardan metafizik paradigmlar, “bir inançlar takımı, bir mit, metafizik spekülasyon, bir standart, yeni bir görme tarzı, algının bizzat kendisini yönlendirebilen düzenleyici, örgütleyici bir ilke, bir harita, geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir şey”³⁹ anlamlarını içerirken; sosyolojik paradigmlar “evrensel olarak kabul edilen bilimsel bir başarı, somut bilimsel başarı, politik kurumlar takımı, kabul görmüş hukuksal bir karar”⁴⁰ anlamlarını kapsamaktadır.

Kuhn, paradigması değişen bilim adamlarının daha önce bakmış oldukları yerlere tekrar baktıkları zaman yeni ve farklı şeyler gördüklerini, bu yüzden paradigma

³⁴ Stephen R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. G. Suveren, O. Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 1997, s. 18.

³⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 317.

³⁶ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 54.

³⁷ a.g.e., s. 166.

³⁸ a.g.e., s. 162.

³⁹ Margaret Masterman, “Paradigmanın Doğası”, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992, s. 81.

⁴⁰ a.g.e., s. 81.

değiştirmenin bir tür dünya değiştirme anlamına geldiğini söyler.⁴¹ Paradigma değişimleri, bazen yüzyılları içine alan sürede ve belli evrelerden geçerek gerçekleşmektedir. Değişimin başlaması, yerleşik paradigmanın içindeki bazı aykırılıkların zamanla topluluk üyelerinin dikkatini çekmesine bağlıdır. Aykırılıkların fark edilmesi, mevcut paradigmaya ait temel genellemelerin ve kabullerin sorgulanmasına ve böylelikle bunalımın başlamasına sebep olur. Bunalımlar farklı şekillerde sonuçlanır. Mevcut paradigma çıkan sorunlara çözüm bulma esnekliğini gösterebilirse bunalım ortadan kalkar. Bu gerçekleşmezse; sorun dosyalanarak sonraki kuşaklara devredilir ve süreç, yeni bir adayın ortaya çıkması ile devam eder.⁴² Yeni paradigma, birikmiş sorunlardan bir kısmına çözümler getirmeye başladığında taraftar sayısı artmaya başlar. Artan taraftar sayısı ile yeni paradigmanın ilkeleriyle çözülen sorun sayısı da artar. Böylelikle yeni paradigma, bir süre sonra o alanda tam bir egemenlik kurar.⁴³ John Watkins, Kuhn'un paradigma değişim sürecini "ihtida (conversion)" yani din değiştirme tecrübesine benzetmesinden yola çıkarak yeninin eskisiyle asla uzlaşmayacağını savunan "Paradigmalararası Uzlaşmazlık Tezini" ortaya koyar.⁴⁴

Paradigmaya dair bu açıklamalardan hareketle kavramın bütün bilgi alanlarına ilişkin olarak kullanılabileceği sonucuna varılabilir. Bu çerçevede Batı düşünce tarihine bakıldığında paradigma değişiminin Antik Çağ'dan Orta Çağ'a, Orta Çağ'dan Rönesans'a ve Aydınlanmaya uzanan serüveni net bir şekilde gözlemlenebilir.

1.2. Rönesans'a Kadar Batı Felsefesi

MÖ VI. yüzyılda Ege kıyılarında Thales'le başlayan Yunan felsefesi, kendisinden önce başlayan Doğu düşüncesinden ayrılarak İlk Çağ felsefesini oluşturur. Doğu düşüncesinin dine veya mistisizme dayanması, pratik meseleleri öncelemesi, rasyonellikten uzak bir yapıda olması ve sözlü bir biçimde yayılması onun felsefeden çok ilham veya mistisizm olarak algılanmasına yol açmıştır. Yunan düşüncesini felsefe hâline getiren unsurlar ise; yazılı geleneğe dayanması, bilgiyi pratik fayda amacından çok kendisi için isteyen bir anlayışa sahip olması ve böylelikle özelden genel olana ulaşabilmesidir. Antik Çağ olarak da adlandırılan İlk Çağ felsefesi, Helenik ve

⁴¹ Thomas S. Kuhn, *a.g.e.*, s. 118.

⁴² *a.g.e.*, s. 98-99.

⁴³ Hasan Şimşek, *21. Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı: Kaostaki Türkiye*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 9.

⁴⁴ John Watkins, "Olağan Bilimler", *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle ilgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992, s. 40.

Helenistik Dönem olarak ikiye ayrılır. Helenik Dönem’de doğa olaylarının açıklanmasında doğaüstü nedenler tamamen reddedilirken Helenistik Dönem’de ise Roma kültürü ve Doğu düşüncesinin etkisiyle felsefeye yeniden din ve mistisizm karışır.⁴⁵ Thomas Kuhn, Helenik Dönem’in doğa felsefesi olarak düşünülen Aristoteles öncesi bölümünü “paradigma öncesi dönem” olarak adlandırır. Kuhn’a göre bu dönemde genel kabul görmüş bir görüşün olmamasından dolayı birbirleriyle yarış hâlinde birtakım okullar ve bunların içinde daha da ufak bölünmeler ortaya çıkmıştır. Kuhn, bu süreçle ilgili şunları söyler:

“Bunların arasında belki de en çarpıcı olanı bir bilim dalının gelişim çizgisinde paradigma öncesi dönemden paradigma sonrası döneme geçiş olarak adlandırdığım olgudur.(...) Geçiş gerçekleşmeden önce, bir takım okullar söz konusu bilim dalında egemen olmak için yarışır. Daha sonra, kayda değer herhangi bir bilimsel başarının ortaya çıkmasıyla okulların sayısı azalır, genellikle de teke iner ve böylece daha etkin bir bilimsel uygulama tarzı başlar.”⁴⁶

Dönemin doğa okulları; varlığın özü, aslı, “arkhe”si ve nasıl meydana geldiği sorunu çevresinde şekillenir. Bir yanda Thales, Anaximenes, Herakleitos, Pythagoras gibi düşünürlerce temsil edilen ve varlığın ana özelliğinin devinim ve değişim olduğunu iddia eden İonia okulu; diğer yanda Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Demokritos tarafından savunulan ve varlığın hiç devinmeyen, değişmeyen bir birlik olduğunu öne süren Elea okulu bulunur. Bu okulların ortak noktası evrenin görünüşteki çokluğunu açıklayacak kalıcı bir töz ya da birlik arayışında olmalarıdır.⁴⁷ MÖ V. yüzyılın ortalarından itibaren felsefe yönünü doğadan insana çevirir. Bu dönemde ortaya çıkan Sofistler; seçkin çevrelere para karşılığı hitabet, pratik felsefe, geçim ve politika gibi gündelik hayata yarayacak konularda bilgiler veren gezgin öğretmenlerdir. Sağlam bir felsefi ekol oluşturamayan sofistler, eşyaya dair araştırma ve incelemeye yönelmek yerine şeref ve kazancı amaç edinen kişiler olarak tanınmışlardır.⁴⁸ Antik felsefenin en önemli isimlerinden ve politika felsefesinin kurucusu sayılan Sokrates, devlet yönetiminden toplumun eğitime ve ahlak anlayışına kadar ortaya koyduğu görüşleriyle kendinden önceki ve sonraki çağların tanımlanmasında kilit isim olmuştur.⁴⁹ Dönemin bir başka önemli düşünürü ve Sokrates’in öğrencisi Platon ise o zamana kadar gelmiş bütün Antik Çağ filozoflarının görüşlerini sorgulayıcı, eleştirel ve

⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 31-35.

⁴⁶ Thomas S. Kuhn, *a.g.e.*, s. 164.

⁴⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 26. Baskı, İstanbul 2014, s. 38.

⁴⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi Cilt 1-2*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Günümüz Diline Aktaran: Yüksel Kanar, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s.79.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 71.

analitik bir tutumla ele alarak onların sentezini yapan ve böylelikle sistematik felsefenin oluşmasını sağlayan kişi olarak tarihe geçer.⁵⁰

Kuhn'a göre paradigma sonrası döneme geçiş, Aristoteles'in fizik alanında ortaya koyduğu çalışmalarla gerçekleşir. Çünkü Aristoteles'in *Physica* adlı eseri; rakip bilimsel yöntemlere bağlı olanları kendisine çekecek kadar yeni ve özgün, bazı sorunların çözümünü başka bir bilimsel yönetime bırakacak kadar esnek ve açık uçludur.⁵¹ Aristoteles, eserinde Platon'un evrenin her yerinde bir düzen ve amaçlılık olduğunu öne süren görüşünü kabul ederken devinimin soyut idealarda yattığı görüşüne karşı çıkar. Ona göre fizik bir hareket teorisidir. Evrende ne kadar varlık varsa o kadar hareket vardır ve bu hareketten dolayı cisimlerin içinde ve dışında boşluğa yer yoktur. Mekân gibi zamanın da hareket sayesinde var olduğunu söyleyen Aristoteles; hareketi, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarı olmak üzere dairesel bir döngüde tasvir eder. Aristoteles'in tasvir ettiği kozmosta, hareket eden tüm cisimler sürekli bir hareket ettiriciye muhtaçtır ve "İlk Hareket Ettirici" olarak tanımlanan bu varlık, hareket etmeyen, eşyanın içinde ve ötesinde olan, kâinattan ayrı ve aşkın bir güç olarak Tanrı'dır.⁵² Aristoteles'in ölümünden sonra İlk Çağ felsefesi, Atina'dan İskenderiye ve Roma gibi merkezlere taşınarak Epikürcü, Stoacı ve Septik okullar yoluyla varlığını sürdürür. Helenistik Dönem olarak adlandırılan bu yıllarda felsefenin teoriden ziyade pratik alanda ilerlediği ve temel olarak ahlak sorunu üzerinde yoğunlaştığı görülür.⁵³

İlk Çağ felsefesinden Orta Çağ'a geçiş, Yeni-Platoncu felsefe ile gerçekleşir. Bu felsefenin kurucusu Plotinos; varlığı, Bir Olan'dan iniş ve Bir Olan'a çıkış hareketiyle tanımlayarak Orta Çağ'ın teoloji temelli felsefesine ikili hareketi ve gerekli terminolojiyi sağlamış olur.⁵⁴ MS 529 tarihinde Doğu Roma İmparatoru'nun Atina'daki Yeni-Platoncu görüşte olan "Akademia"yı Hristiyanlığa aykırı bularak kapatması, İlk Çağ'ın sona erişinin göstergesi olur.⁵⁵ İlk Çağ düşüncelerini bir araya getirerek yeni bir dünya görüşü olmak isteyen Yeni-Platoncu felsefe, dinî olmaktan öteye gidememiş ve halka yönelememiştir. Oysa tektanrıci bir din olarak Hristiyanlık; belli bir toplumun sınırlarında yaşanan Yahudilikten sonra, farklı toplumlara ve toplumların bütün sınıflarına seslenen karakteriyle Orta Çağ felsefesinin temellerini oluşturmuştur. Orta

⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 82.

⁵¹ Thomas S. Kuhn, *a.g.e.*, s. 45.

⁵² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1964, s. 76-78.

⁵³ Karl Vorlander, *a.g.e.*, s. 166-167.

⁵⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 164.

⁵⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 122.

Çağ'da kilise, Antik düşüncenin kendine uygun düşüncelerini almış ve kendine göre biçimlendirerek Hristiyanlaştırılmış bir felsefe meydana getirmiştir. Bu çabada öne çıkan isim olarak Augustinus, kilise öğretisini bilimsel bir sistem olarak temellendirmeye çalışır. O, Descartes'ten çok önce “Şüphe ediyorum öyleyse varım.” çıkarımıyla mutlak bir doğrunun var olduğuna hükmetmiştir. Ayrıca Augustinus'la birlikte Antik Çağ'da görülen zamanın başlangıç noktasına geri dönen bir döngüde ilerlediği inancı, yerini tarihin bir defa olan ve bir daha tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç olduğu düşüncesine bırakır. Augustinus'tan sonra başlayan skolastik felsefe ise düşünceyi vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını akılla kavranılır hâle getirmeyi amaçlamış ve bu sebeple Aristoteles mantığını temel almıştır. Ancak skolastik düşünce, şüpheciliğe şiddetle karşı çıkarak geçerli olan tek doğrunun vahyin doğruları olduğunu öne sürmesinden dolayı inanç ile bilgiyi uzlaştırma hedefine ulaşamamış, dahası bu alanları büsbütün birbirinden ayırarak Rönesans'ı başlatmıştır.⁵⁶

1.3. Rönesans'tan Aydınlanma Çağı'na

Fransızca bir sözcük olan Rönesans, “yeniden doğma”, “hayatı yenileme” anlamlarını içermekte, Orta Çağ ve Gotik kültüründen sonra yeni bir hayatın başladığına işaret etmektedir. Petrarca, Rönesans kavramına kültürün yenilenmesi ve yeni bir dönemin doğması şeklinde bir içerik kazandırır. Rönesans anlayışı, Antik Çağ'ın görüşlerini temel alarak yeni bir dünya görüşü oluşturma üzerine temellenir. İtalya'da ortaya çıkan bu yenilikçi görüş, kısa sürede bütün Avrupa'ya yayılarak etkisini göstermiş ve dönemin çağdışı ve dogmatik fikirlerini yerle bir ederek İtalya'nın önde gelen filozofları, edebiyatçıları, düşünce adamları tarafından kuvvetle desteklenmiştir.⁵⁷ Rönesans'ı hazırlayan en büyük gelişme, XIV. yüzyıla kadar “Respublica Christiana” idealiyle tek bir imparatorluk altında yaşayan Avrupa'nın bu dönemde birbirinden bağımsız, kendi çıkarlarını düşünen, milli kimliği, milli dil ve edebiyatı ön plana çıkaran millet merkezli devletlere bölünmesidir. Bu bölünme ile her devlet, daha kuvvetli ve zengin olmak için çalışmaya başlamış, yeni faaliyet alanları ararken Amerika'yı keşfetmiş, Çin, Hint ve İslam dünyası ile ilişkiye girmiştir.⁵⁸ Rönesans'ın beşiği, antik Yunan-Roma kültürünü kendi kültür ve tarih mirası kabul eden İtalya'dır. İtalya, aynı zamanda yeni ticaret yollarıyla zenginleşen burjuva sınıfının en güçlü

⁵⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 126-140.

⁵⁷ Halil İncalcık, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2016, s. 56-58.

⁵⁸ Halil İncalcık, *a.g.e.*, s. 4-5.

olduğu yerdir. Güçlenen burjuva karşısında feodal soyluların egemenlik ve baskılarının azalması, bireyin yükselmesi için de imkânlar oluşturur. Böyle bir ortamda ilk kez insani duyguları ön plana çıkaran, doğayı ve aşkı sembol olarak değil gerçekçi bir bakışla ele alan hümanizm düşüncesi ortaya çıkar ve ilk hümanist Petrarca tarih sahnesinde yerini alır.⁵⁹ Onu; Boccaccio, Macchiavelli, Montaigne⁶⁰ ve Erasmus⁶¹ gibi hümanist anlayışın önemli temsilcileri takip eder. Hümanizmin yayılmasında İstanbul'un fethinden sonra İtalya'ya geçen bilginler de önemli rol oynamıştır.⁶²

1456 yılında Gutenberg'in matbaasında kitapların basılmaya başlanması, yeni düşüncelerin hızla yayılmasında oldukça etkili olur. 1519 yılında Martin Luther, İncil'i Almancaya çevirerek Roma Kilisesi'ne savaş açar. XV. yüzyıl boyunca Avrupa'da 1700 civarında matbaa kurulduğu ve kurulan bu matbaalarda yaklaşık 15-20 milyon kitap basıldığı tahmin edilmektedir.⁶³ Bu rakamın XVIII. yüzyılda 1,4 milyar adede ulaştığına dikkat çeken Orhan Koloğlu, rakamın yüksekliğini serbest piyasa düzeninde öne çıkan burjuva sınıfının aristokrasi ve kiliseye karşı en büyük silah olarak basımevi ürünlerini kullanmasına bağlar. Bu dönemde kitabın bir üretim nesnesi olarak toplumun her tabakasına ulaştığını belirten Koloğlu, Fransız yazar Rabelais'ın şu sözüne atıfta bulunur:

“Artık okumayan kalmadı. Hırsızlar, cellatlar, meyhaneciler, seyisler ve halkın aşağı tabakası bile eskinin doktor ve âlimlerinden daha bilimli, kadınlar ve çocuklar bile okuyor.”⁶⁴

Kitaplarla yayılan fikirler, yeni insan anlayışı ile yeni bir din, hukuk ve devlet anlayışını da beraberinde getirir. Yeni din anlayışı “reform” ile kendini gösterir. Reform, İncil'de yer almayan ve kilise tarafından sonradan eklenen; para karşılığı günah çıkartma uygulaması, kilisenin otoritesinin sorgulanmaması gibi unsurlara karşı bir tepki hareketidir⁶⁵ ve bununla Hristiyanlığın asıl hâli olarak görülen mistisizme dönmek amaçlanmaktadır. Bu yeni mistik anlayış; Tanrı'nın ideal bir varlık olarak tüm var olanlara yayılmış olduğunu, insanın Tanrı'yı kendi içinde bulabileceğini ve inancını yaşamak için kiliseye ve din adamlarına ihtiyacı olmadığını savunan panteist görüşleri

⁵⁹ Halil İncalcık, *a.g.e.*, s. 58-59.

⁶⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 169-171.

⁶¹ *a.g.e.*, s. 237.

⁶² Halil İncalcık, *a.g.e.*, s. 61.

⁶³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, hzl. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018, s. 37.

⁶⁴ Orhan Koloğlu, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 1-2.

⁶⁵ R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 206-207.

içermektedir.⁶⁶ Mistisizmle birlikte din doğrularını akılla sorgulayan, bu doğruların bütün din ve mezheplerle uyumlu olduğunu savunan ve vahyin akılla uzlaştırdıkları bölümlerini kabul eden “doğal din” anlayışı ortaya çıkar. Bu görüşün savunucularına göre, doğanın bir parçası olan insan aklını kullanarak kendi doğasında yerleşik olan dine ulaşabilir. Jean Bodin ve Cherbury’li Lord Herbert bu akımın tipik düşünürleridir.⁶⁷

Bu gelişmelerle birlikte skolastik düşünce yerini bilimsel düşünceye bırakmaya başlar. Bu süreçte denizcilikle ilgili makinelerin ve topçuluğun gelişmesi ve teorik faktörler, bilimin gelişmesinde önemli rol oynar. Dikkatlerin doğaya yönelmesiyle gözleme verilen önem artar; özellikle astronominin ilerlemesi gözlemle birlikte matematiği de öne çıkarır.⁶⁸ Yeni paradigmaya giden yolda en önemli köşetaşını Kopernik devrimi oluşturur. Kopernik’in ortaya attığı görüşle evrenin merkezi sanılan Dünya’nın konumuna ve insanın evren içindeki yerine dair o zamana kadar gelen yerleşik anlayış kökten sarsılır. Bu yeni kozmosta evrenin kendisi etrafında döndüğü sanılan Dünya, sıradan bir gezegen olarak başka bir gezegenin etrafında dönmektedir. Goethe’nin ifadesiyle “...kabul edeni şimdiye kadar bilinmeyen ve hatta akıldan geçirilmemiş bir düşünce özgürlüğüne ve zihniyet büyüklüğüne hak sahibi yapan böyle bir teori...”⁶⁹ hakkında Bertrand Russel da *Sceptical Essays* adlı eserinde şunları söyler:

“Kopernikus’tan önce insanın Dünya’nın merkezi olduğu konusundaki kavrayışı desteklemek için felsefi inceliklere gerek yoktu. Gökler, Dünya’nın çevresinde dönüyordu ya!... Dünya’da da insanlar doğaya egemen olmamışlar mıydı? Ama Dünya, Güneş Sistemindeki konumundan aşağı edilir edilmez (Göründüğü gibi, Güneş’in dünya çevresinde dönmediği anlaşılmıştı artık...), insan da Dünya’daki bu merkezi konumundan aşağı ediliyordu.”⁷⁰

Galileo ise evreni matematiksel ve mekanik bir temele oturtan görüşleriyle Newton’a zemin hazırlar.⁷¹ Kopernik ve Galileo ile ortaya çıkan yeni paradigmayı sonuçlandıran, Newton olur. Doğayı mükemmel bir makine olarak kabul eden Newton, “evrensel çekim teorisi” ile gezegenlerin, uyduların, Ay’ın ve denizin hareketleri gibi bağıntısız görünen birçok olayın aynı matematiksel ilkelere bağlı olduğunu göstererek evrenin bütünsel mekanik bir işleyişe sahip olduğunu kanıtlar.⁷²

⁶⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 178-179.

⁶⁷ a.g.e., s. 183.

⁶⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 403-404.

⁶⁹ Karl Vorlander, a.g.e., s. 350.

⁷⁰ Hilmi Yavuz, “Bilimin Konumu Üzerine”, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1987, s. 66.

⁷¹ Karl Vorlander, a.g.e., s. 356.

⁷² a.g.e., s. 368-369.

Bilimsel alandaki tüm bu buluşlarla oluşan mekanik dünya görüşü, XVII. yüzyıl felsefesini derinden etkiler. Böylelikle din ve teolojiden tamamen bağımsız, insan merkezli bir felsefe ve uygarlık anlayışı ortaya çıkar. Bilime dayalı bir uygarlığın kurulmasında Bacon ve Thomas Hobbes ile birlikte⁷³ doğayı akıl aracılığı ile kontrol altına almayı hedefleyen Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar da öncülük eder. Aklın bilim ve felsefe başta olmak üzere bütün alanlarda yegâne otorite olması anlamına gelen rasyonalizm; modern dünyaya damgasını vuran hâkim düşünce olur. Bu düşünceye göre, gerçeğe ulaşmak için vahiy ve batıl inançlar gibi geleneksel bilgi kaynaklarına değil, matematiği esas alan rasyonel yöntemle başvurulmalıdır. Bu görüşler doğrultusunda meydana getirilen “yeni insan”ın amacı da akıl yoluyla doğayı emri altına alıp ondan yararlanmak olmalıdır.⁷⁴

1.4. Aydınlanma Çağı

Bilimin yükselişi ve kilise otoritesinin zayıflamasıyla birlikte Avrupa, yeni bir döneme girer. Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan bu süreç, İngiltere’de XVII. yüzyıl sonunda gerçekleşen “Şanlı Devrim”le gelen siyasal değişikliklerin ve Newton’un bilimsel başarılarının sonucu olarak meydana gelir.⁷⁵ Bu yüzyılda akla, bilime ve geleceğin bilim yoluyla inşa edileceğine duyulan inanç, sarsılmaz hâle gelir. Aydınlanmacıların amacı “doğa karşısında başarı kazanan akli kültür dünyasına da uygulamak, matematik ve doğa bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmaktır.”⁷⁶ Aydınlanma felsefesi daha çok bir kültür felsefesidir. Aydınlanma felsefecileri düşüncelerini geniş topluluklara yayabilmek için bilimin anlatım biçiminden çok yazı dilini kullanırlar. Bu yüzden Aydınlanmacılar, sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, büyük yazarlardır. Bunlar, yazılarında ulusal dillerini kullanırlar; dergilerle, toplantılardaki tartışmalarla, ödüllü yarışmalarla düşüncelerini geniş aydın çevrelere yayarlar.⁷⁷ Onlar felsefeyi basitleştirerek gündelik yaşama indirgeyen ve hayatı tüm kurumlarıyla dönüştürmeyi hedefleyen kişilerdir.⁷⁸

Aydınlanmanın öncüsü sayılan Locke, bütün eserlerinde gelenek ve otoritenin her çeşidinden kurtulmak gerektiğini, insan hayatına ancak aklın kılavuzluk

⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 445.

⁷⁴ a.g.e., s. 481-482.

⁷⁵ R.C Solomon, K.M. Higgins, a.g.e., s. 252.

⁷⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 291.

⁷⁷ a.g.e., s. 291.

⁷⁸ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, Çetin Matbaası, İstanbul 1992, s. 403.

edebileceğini ileri sürer. Locke, doğuştan gelen bilgi anlayışına kuvvetle karşı çıkar ve ahlak da dahil olmak üzere insanın yaşamak için ihtiyaç duyduğu bütün bilgiyi deneyim yoluyla kazandığını söyler. Ruhun başlangıçta boş bir levha olduğunu ve Tanrı fikri de dahil olmak üzere insan zihninde doğuştan hiçbir düşüncenin var olmadığı iddia eden⁷⁹ Locke’a göre Tanrı dinde akla uygun yasaları bildirmiştir ve vahiy, aklın üstünde olsa da akılla çelişmez. Bu bağlamda Locke ile birlikte İngiliz deizminden ve deistlerinden bahsetmek gerekir. Deizm kavramı XVI. yüzyılda ortaya çıkar ve “Atheizm”in karşıtı olarak Tanrı’nın varlığına inananlar için kullanılır. Kilise öğretisine bağlı olanlar ise “theizm” kavramını ortaya atarlar. Dil bakımından iki kavram da aynı kökten, “Tanrı” sözünden gelmekte ve her ikisi de “tanrılı”, “tanrıci” anlamlarını taşımaktadır. Ancak, deiste göre Tanrı evreni yaratmış ve kendi başına bırakmıştır. Theist ise Tanrı’nın evrenin hem üstünde hem de içinde olduğuna ve her yerde her an bulunup her şeyi yönettiğine inanır.⁸⁰ Karl Vorlander; “deist” adının önceleri Tanrı’ya inananlara verildiğini, 1700’lü yıllardan sonra ise Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olduğunu kabul edip yöneticisi olduğunu reddedenlere verilen bir isme dönüştüğünü söyler.⁸¹ Vorlander; İngiliz deizminin veya “doğal din” anlayışının Locke’a dayandığını ve bu görüşün Lord Shaftesbury, Hutcheson, Clarke gibi deizmi insanın temel ahlaki yeteneğine ve duygusuna bağlayan düşünür ve yazarlarla devam ettirildiğini belirtir.⁸² Locke, mutlakiyetçiliğe de her anlamda karşı çıkarak hükümetlerin bireysel özgürlükleri ve özel mülkiyet haklarını korumaları gerektiğini ve bu bağlamda birey ve yönetim arasında sözleşme yapılması gerektiğini savunur.⁸³ John Locke ve Berkeley gibi düşünürlerce temsil edilen İngiliz Aydınlanması, David Hume’un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eseriyle başladığı kabul edilen İskoç Aydınlanmasına da kaynaklık eder.⁸⁴ Dine, metafiziğe ve geleneğe yönelik eleştirel tutumu ile Hume, Aydınlanma düşüncesinin en yetkin isimlerinden biri olarak kabul edilir.⁸⁵

Fransız Aydınlanması da büyük oranda İngiliz Aydınlanmasının etkisiyle gerçekleşir. Fransa’da Kral XVI. Lui’nin ölümünden sonra kültürel anlamda bir duraklama yaşanır ve bu yüzden İngiltere’nin ortaya koyduğu her şeye karşı büyük bir ilgi başlar. İngiliz devlet ve toplum düzeni, doğa bilimleri ve felsefesi çok yönlü şekilde

⁷⁹ Alfred Weber, *a.g.e.*, s. 260-262.

⁸⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 321-322.

⁸¹ Karl Vorlander, *a.g.e.*, s. 454.

⁸² *a.g.e.*, s. 461-462.

⁸³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 592-594.

⁸⁴ *a.g.e.*, s. 615.

⁸⁵ *a.g.e.*, s. 621.

ele alınır. Bu dönemde Pierre Bayle gibi Aydınlanmaya öncü olan kişilere rağmen İngiliz Aydınlanma filozoflarının etkileri daha açık bir biçimde görülür.⁸⁶ Özellikle Locke'un dinle devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngören görüşleri, Fransız aydınlarını derinden etkiler. Locke'u Fransa'ya tanıtan Voltaire ve Montesquieu'dur.⁸⁷ Fransız Aydınlanmasının en önemli özelliği materyalist düşünceyi öne çıkarmasıdır. Materyalizminin kurucusu sayılan Lamettrie, Descartes'ın mekanistik doğa felsefesinden hareketle doğada teolojiye yer olmadığını, her şeyin madde ve onun hareketinden ibaret olduğunu savunur. "Makine insan" kavramını ortaya atan filozof, insanın ruha sahip olmadığını ve makine gibi çalıştığını iddia eder. Materyalizmi sistem hâline getiren Baron D'Holbach ise spiritualist ve düalist felsefelerin topluma zararlı olduklarını savunarak hareketin maddenin temel niteliği olduğunu ve doğadaki devinim için manevi nedenlere gerek olmadığını öne sürer.⁸⁸ Maddeci evren anlayışına maddeci insan ve toplum anlayışını ekleyen D'Holbach'ın görüşleri, dinlerin getirdiği ahlak anlayışının da sorgulanmasına yol açar. "Doğal ahlak"ı savunan D'Holbach, dinin insanları doğadan ve gerçek hayattan uzaklaştırdığını ve birbirinden ayırdığını iddia eder.⁸⁹

Bu dönemde insan düşüncesinin gerçekleştirdiği ilerlemelerin adeta dökümünü çıkarmaya çalışan *Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Ansiklopedisi ya da Sözlüğü* başlığı altında Aydınlanma Çağı'nın ruhunu dile getiren bir eser kaleme alınır. Eser; yeni felsefe ve bilim ile toplumu aydınlatmak, bilgiyi geniş çevrelere yaymak ve halka indirmek amaçlarını gerçekleştirmeye yöneliktir. *Ansiklopedi*, kilisenin ve soyluların karşı çıkmasına rağmen, önce d'Alembert sonrasında Diderot'un yönetimi altında otuz beş ciltte tamamlanır. Yazılar; Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, D'Holbach gibi düşünürler tarafından kaleme alınır. *Ansiklopediciler* yazılarında kilisenin bağnazlığına karşı çıkarak gelenek ve göreneğe bağlı inançları sarsmakla birlikte her türlü inanç şekline de yer verirler; ancak hepsinden şüphe edilmesi gerektiğine dikkat çekerler.⁹⁰ Soyut ve metafizik düşünceden nefret eden, mevcut politik düzenin ve kilisenin muhalifleri olarak bir partinin üyesiymiş gibi davranan Fransız düşünürler, insanların akıllarını kullanarak kendileri için daha iyi bir gelecek inşa edebileceklerini savunurlar. Bunun için eski toplum düzenine, düşünce ve inanç

⁸⁶ Hans Joachim Störig, *Vedâlardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, Ankara 2011, s. 343.

⁸⁷ Afşar Timuçin, *a.g.e.*, s. 402-403.

⁸⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 313-315.

⁸⁹ Karl Vorländer, *a.g.e.*, s. 494-495.

⁹⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 317.

kurumlarına savaş açarak ve her şeyi reformdan geçirerek insan haklarını koruyan doğal bir düzeni kurmayı amaçlarlar. Söz konusu reformcular; “aklın Tanrı, Newton’un düşüncelerinin İncil ve kendilerinin de birer peygamber olacağı” yeni bir din yaratmaya çalışırlar.⁹¹

Fransız Aydınlanmasının önderi kabul edilen Voltaire, yeni doğa felsefesini ve yeni bir toplum düzenini Fransa’ya aşılayan kişidir. Bilgi anlayışı bakımından Locke’a bağlı olan Voltaire; deizmin Allah, özgürlük ve ölümsüzlük gibi üç inancının önemli bir savunucusudur.⁹² Ruhun kendine özgü bir varlığı olduğunu kabul ederek materyalistlerden ayrılan⁹³ Voltaire için Tanrı, saati kuran saatçi gibidir ve yalnızca evrendeki düzenden sorumludur.⁹⁴ Aydınlanma hareketinin babası olarak nitelenmesi, Fransız Devrimi’ni hazırlayan düşünsel mücadelenin öncülerinden olması, Hristiyanlık ve kiliseye karşı geliştirdiği tezler Voltaire’i Osmanlı modernleşmesinde önemli referanslardan biri hâline getirir. Ancak Voltaire’in Hz. Muhammed’i hedef alan *Fanatizm veya Muhammed Peygamberin Hayatı* (1741) adlı tiyatro eseri ve ilahi dinlere karşı olumsuz tavrı, Osmanlı aydınlarını ondan yapacakları tercümeleri seçmede dikkatli davranmaya ve ona karşı mesafeli durmaya itmiştir. Fakat Voltaire’in asıl maksadının kilisenin bağınazlığına ve skolastik düşünceyi eleştirmek olduğuna dair özür mahiyetindeki sözleri, Voltaire hayranı Osmanlı aydınlarını biraz olsun rahatlatmıştır.⁹⁵ Montesquieu ise politik alanı bilimsel bir yaklaşımla ele alarak politik dünyayı yöneten yasaları keşfetmeye çalışır. Politikayı sosyal bir bilim olarak kurmayı amaçlayan düşünür, yasalar ve yönetim konusundaki görüşlerini doğa bilimcilerinin yöntemleriyle oluşturmaya ve açıklamaya çalışır.⁹⁶

Aklın büyük bir değer olarak öne çıkarılması, insanı ve toplumu yönetebilecek bir güç olarak görülmesi ve bilime duyulan inanç, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa’da dünyanın gidişatını değiştiren Sanayi Devrimi’ni doğurur. Buharlı gemilerin icadıyla ticaret yolları değişir. Dünya, işlenebilecek bir hammadde yığını; topluluklar ise iş gücü ve pazar kaynağı olarak görülür. Matbaa ve makineleşmenin biçimlendirici etkileri ile dünyanın sosyo-ekonomik, siyasi ve askerî dengeleri değişmeye başlar. Bu durum, toplumları ve bireyleri tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar kendilik

⁹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 647-648.

⁹² Karl Vorlander, *a.g.e.*, s. 483.

⁹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 316.

⁹⁴ Afşar Timuçin, *a.g.e.*, s. 412.

⁹⁵ Secaattin Tural, “19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlhamı”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 4, 2013, s. 149.

⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 664-665.

sorgulamalarına yöneltir ve 1789'da Fransız Devrimi'ni netice verir. Monarşik yönetimleri ürküten bu devrim; ulus, hürriyet, eşitlik, adalet, özgürlük, laiklik, cumhuriyet gibi kavramların toplum hayatına girmesini sağlar. Bu süreçte akla karşı duyguyu öne çıkaran “romantik” hareket ortaya çıkar. Fransız Devrimi ile lirik romantizmin içinden rasyonalist ve liberal bir romantizm ortaya çıkar. Aydınlanmacı görüşlere bağlı olan Fransız romantizmi, milliyetçilikten ziyade insanlık ideallerini esas alır. Alman romantizmi ise milliyetçi bir karakterdedir.⁹⁷

Önceleri Fransız Aydınlanmasının bir üyesi olarak bilinen Jean-Jacques Rousseau, zaman içinde Aydınlanma karşıtı tavırlarıyla romantizmin önde gelen isimlerinden biri hâline gelir. O, insan doğasının eğitim yoluyla geliştirilip yetkinleştirilebileceğine olan inancıyla Aydınlanmacı; insanın doğasındaki iyilikseverlik, güler yüzlülük ve yardımseverliğin uygarlık tarafından bozulduğu ve saldırgan eğilimlerinin öne çıkarıldığı iddiası ile de Aydınlanma karşıtı romantik bir filozoftur. Rousseau, bir yandan Aydınlanma filozoflarının çıkardığı *Ansiklopedi*'ye maddeler yazarken diğer yandan Aydınlanmanın akılcılığına, bilimciliğine ve ilerlemeciliğine karşı çıkar.⁹⁸ Weber'e göre Rousseau, güçlü bir biçimde ahlaki ve sosyal fikirlere hareket vermiş, akla karşı duyguyu, medeniyetin sefaletlerine karşı tabiatı, topluma karşı birey ve haklarını konumlandırarak herkesten fazla geleceğin siyasi ve sosyal sarsıntılarına başlangıç olmuştur.⁹⁹

Almanya'da Aydınlanma hareketi, Fransa ile eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Bunun sebebi, o dönemde Alman kültürünün Fransız kültürüne bağımlı olması ve Fransa'daki sosyal ve siyasi hareketliliğin Alman aydınlarını derinden etkilemesidir. Reform hareketinin çıktığı yer olarak Almanya, bu akımın yarattığı kargaşadan dolayı Avrupa'da oluşan büyük kültür sürecine katılamaz. Bundan dolayı Rönesans Dönemi'nde Kopernik, Kepler, Jacob Böhme gibi düşünürler yetiştiren bu ülke, XVII. yüzyılın büyük bir kısmında düşünce dünyasına pek katkıda bulunamaz; ancak yüzyılın ikinci yarısında Leibniz'in yetişmesiyle ilk büyük düşünürünü ortaya çıkarmış olur.¹⁰⁰ Bunlarla birlikte Alman dilinin, felsefi düşüncelerin ifade aracı olarak görülen

⁹⁷ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955, s. 9-10.

⁹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 771.

⁹⁹ Alfred Weber, *a.g.e.*, s. 291.

¹⁰⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 318.

Fransızcanın o yüzyıldaki olgunluğuna ve zarafetine ulaşmamış olması da Alman Aydınlanmasının gecikmesinde önemli bir faktördür.¹⁰¹

Aydınlanma Çağı'na genel olarak bakıldığında; Descartes ile ortaya çıkan rasyonalizmin, deneyimi bilginin temeli olarak gören Locke ile temsil edilen deneyciliğin, D'Holbach, Lamettrie ve Diderot tarafından savunulan materyalizmin ve Voltaire'de karşılığını bulan deizmin çağa hâkim olduğu görülür.¹⁰² Çağın sonuna gelindiğinde ise Kant felsefesi Aydınlanmaya damgasını vurur. Aydınlanmanın göstergesi sayılan aklın yönetici ide olduğu inancı, aklın sınırlılığını ortaya koyan Kant felsefesiyle sarsılır. Rasyonalist felsefe ile deneyci felsefenin bir sentezini yapan Kant, bilgide hem deneyimin hem de aklın önemine vurgu yapar. Bilginin ilkelerini akıl ve irade üzerine temellendiren yaklaşımı ile tam bir Aydınlanmacı filozof tavrı ortaya koyan Kant, materyalizmi ve ateizmi öne çıkaran Fransız Aydınlanmasının tek yanlılığına ve kuru bilimciliğine karşı çıkararak da dinî ve ahlaki yaşamı korumaya çalışır.¹⁰³

1.5. XIX. Yüzyılda Felsefi Zemin

XIX. yüzyılın başlarında Kant düşüncesinin kaynaklık ettiği Alman idealizminin felsefeye kazandırdığı yeni dönüşümle felsefenin metafiziksel ruhu yeniden canlanır. Bu durum, romantizmin dinle kurduğu ittifakın bir sonucudur. Fichte, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistlerinin ya bizzat teoloji eğitimi almış ya da babaları Protestan papazları olan filozoflar olmaları, XIX. yüzyılın felsefesine yarı dinsel bir karakter kazandırır. Fichte; insanın dünyayı, üzerinde değerlerini ve erdemlerini sergilediği bir sahne olarak inşa ettiğini söyler. Schelling; bu düşünceyi biraz daha ileri taşıyarak dünyayı inşa edenin bireyler değil, “birlikli bir irade” veya “tin” olarak bütün varlığın olduğunu belirterek bu birlikli yaratıcıya “Tanrı” adını verir. Hegel ise “somut, evrensel bir gerçeklik olarak Mutlak ya da Bütün’ün statik bir şey olmayıp gelişmeye tabi olduğunu” söyleyerek kendinden öncekilerden farklı yaklaşım getirir. Diyalektik süreç olarak nitelediği bu görüşüyle Hegel, aklın ezeli-ebedî olmayıp tarihsel olduğuna vurgu yaparak tarihsel düşünmenin başlangıcını inşa etmiş olur.¹⁰⁴ Alman idealizminin bir diğer önemli ismi Schopenhauer ise obje ile süreyi ayıran ve dünyayı insanın tasarımı olarak gören bir yaklaşım ortaya koyar. Görünüşlerin ardında yatan gerçekliğin genel

¹⁰¹ Hans Joachim Störig, *a.g.e.*, s. 360.

¹⁰² *a.g.e.*, s. 363.

¹⁰³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 707-708.

¹⁰⁴ *a.g.e.*, s. 796-797.

bir “istenç” olduğunu, bu istencin kör ve zekâdan mahrum bulunduğunu savunan düşünüre göre; dünya anlamsız, kötü bir yerdir ve insan ancak kendi varlığında da içkin bulunan istenci reddetmekle hayatı yaşanabilir kılar.¹⁰⁵

Alman idealistlerinin aksine Aydınlanma geleneğinin gelişerek devam ettiği Fransa’da, XVIII. yüzyıl romantizmine bir tepki olarak bilimciliğe ve akılcılığa dönüşü savunan bir görüş olarak pozitivizm ortaya çıkar. Pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte, bilimin insana ve topluma kendisini sınırsızca geliştirme imkânı sağladığına inanır. Doğa bilimlerinin deneysel yöntemlerinden hareketle bilimsel bir sosyoloji oluşturmayı amaçlayan Comte, toplumu eğitilmiş ve zihinsel yetkinliğe ulaşmış uzman kafaların yönetmesi gerektiğine inanır. Comte’a göre toplumların gelişiminde teolojik, metafizik ve pozitif evre olmak üzere üç evre vardır ve toplumlar, teolojik ve metafizik evreleri tamamlayarak son nokta olan pozitif evrede aklın aydınlığında inançlarını şekillendirecektir. Comte, ilerlemenin bilginlerin üstün düşünceleri ile tanrıbilimcilerin toplumsal yeteneklerinin birleştirilmesiyle mümkün olacağını savunur. Böylece toplumun hem düşünce hem de ahlak gereksinimlerini karşılayan en iyi rejim ve bir tür “insanlık dini” kurulmuş olur. Bu yeni dinde Tanrı’nın yerini insanlık, ermişlerin yerini de bilginler alır.¹⁰⁶ Fransa’da Comte ile yükselen felsefi düşünce, aynı dönem İngiltere’inde John Locke ve David Hume çizgisini sürdüren John Stuart Mill ile devam eder. Psikoloji bilimini bütün bilimlerin temeli kabul eden Mill, sosyal duyguların eğitim ve birlikte yaşama sayesinde güçlenebileceğini vurgular. Mill, inanç ve vicdan özgürlüğünü, özellikle kadının hukuk, siyaset, kültür alanlarında erkeklerle eşit duruma gelmesini kuvvetle savunur. Ona göre özgürlük “ilerlemenin hep sürüp giden, hiç kurumayan kaynağıdır; çünkü özgürlük biteviye reformlara, toplumun yenileşmesine yol açan bağımsız kişileri yaratır.”¹⁰⁷

XIX. yüzyıl felsefesini önceki yüzyıldan ayıran en önemli gelişme ise bu yüzyılda ortaya atılan “evrim” düşüncesi olur. Charles Darwin, *Doğal Ayıklanma Yoluyla Türlerin Meydana Gelişi* adlı eserinde gelişme düşüncesini canlılar dünyasına uygulayarak biyolojide devrim gerçekleştirir. Darwin’e göre doğada güçlü, güçsüzü yenerek ayakta kalır ve gelişmeye devam eder. Güçlü bireylerin donanımlarını kendi nesillerine aktarmasıyla türlerin gelişmesinde birtakım ayrışmalar meydana gelir ve

¹⁰⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 402-405.

¹⁰⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979, s. 17-18.

¹⁰⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 422-424.

böylelikle yeni bir tür, bu mekanik yaşama savaşının bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹⁰⁸ Darwin'in bu görüşlerinde, bütün canlıların ortak bir ilk formdan uzun zaman içerisinde ayrılarak meydana geldiğini ve bunda türlerin yeteneklerinin de etkisi bulunduğunu öne süren Herbert Spencer'ın etkisi vardır. Spencer, evrenin her yerinde bütünleşme-ayrışma-belirlenim aşamalarından oluşan aynı gelişme süreçlerinin geçerli olduğunu ve bu ilkelerin psikoloji, sosyoloji, ahlak gibi alanlarda da kullanılabileceğini savunur. Ona göre toplumlar da canlılar gibi organik oluşumlardır ve başlangıçta bir arada kapalı gruplar hâlinde yaşayan toplumlar gelişme ile ayrılarak özgürleşme ve bireyselleşme yolunu tutacaktır.

Batı'da İlk Çağ'dan XIX. yüzyıla kadar olan tüm bu gelişmeler, kurulduğu günden itibaren Batı ile sürekli ilişki içinde olan Osmanlı'nın düşünce hayatında da özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren belirginleşen bir şekilde etkisini gösterir.

¹⁰⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 425-426.

2. OSMANLI DÜŞÜNCE DÜNYASINA GENEL BİR BAKIŞ

2.1. XIX. Yüzyıla Kadar Genel Durum

Batı'da Rönesans'la birlikte belirginleşen ve XIX. yüzyıla kadar farklılaşarak gelen tüm paradigma değişimleri; bilim, düşünce ve kültür alanında Osmanlı aydınının da bakış açılarının dönüşümüne sebep olur. Avrupa'da bilimde, düşüncede, sosyal ve siyasi alanlarda önemli gelişmeler olurken Osmanlı Devleti; özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda bilimsel ve kültürel alanda gösterdiği gelişme sürecini XVI. yüzyıl sonrasında devam ettirememesi ve Batı'nın bilim ve felsefedeki yeniliklerini takip edememesi nedeni ile geri kalır.¹⁰⁹ Aslında Osmanlı; belirli bir döneme kadar Avrupa'daki gelişmeleri diplomatlar, seyyahlar, tacirler, mülteciler aracılığıyla yakından ve zamanında takip eder.¹¹⁰ Fatih devrinde Batı'da olmadığı kadar bilimsel düşünceye önem verilir. İstanbul'un fethinden sonra kurulan Sahn-ı Seman medreselerine alanında uzman bilginler davet edilir. İstanbul bir bilim ve kültür merkezi hâline gelir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Fatih'in medresedeki derslerin arasına fikir münakaşası yapan kelam ilmini koydurduğunu ve âlimlere şerh ve haşiye yazdırmak suretiyle bu husustaki fikir hareketlerini teşvik ettiğini belirtir.¹¹¹ XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı medreselerinde verilen ve ilm-i hikmet olarak adlandırılan felsefe derslerinde, o dönemin mütefekkir âlimlerinden Molla Fenârî, Mîrim Çelebi, Kadızâde Rûmî, Ali Kuşçu, Kınalızâde gibi bilim ve düşünce insanlarının eserleri okutulur. Ancak bazı şeyhülislamın verdiği fetvalarla medreselerden felsefe dersleri kaldırılınca eleştiri ve tartışma yöntemi yerine aktarmacı yöntem ağırlık kazanır. Zamanla liyakatsiz kişilerin rüşvet yoluyla müderris olarak atanmalarının da etkisiyle Osmanlı ilim hayatında fikrî durgunluk artar.¹¹² Koçi Bey, padişaha sunduğu 1631 tarihli raporunda rüşvet ve hatır-gönülle herkesin müderrisliğe geçebildiğini, ilim sahasının cahillerle dolduğunu, bilgili ile cahil arasında bir fark gözetilmediğini belirtir.¹¹³

¹⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 40.

¹¹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 21. Baskı, İstanbul 2013, s. 57-58.

¹¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s. 26.

¹¹² a.g.e., s. 67.

¹¹³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, hzl. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yayınları, Ankara 1994, s. 45-46.

XVII. yüzyılda önemli bilim insanı ve düşünürü olarak Kâtip Çelebi ile karşılaşılır. Kâtip Çelebi; *Mîzân'ül Hak* adlı eserinde, giriş bölümüne “Ulum-u Akliyenin Lüzumu Beyanındadır” başlığını koyarak aritmetik, geometri, astronomi, müzik, fizik, ahlak, mantık, felsefe gibi bilimler ile fıkıh, tefsir, hadis, kelim gibi dinî ilimlerin tarih boyunca birbiriyle bütünleştiğine hatta kelim ilmindeki birçok meselenin hikmet olarak nitelenen felsefe ile açıklığa kavuştuğuna dikkat çeker. Akli ilimlerde bilgisi olmayanların din bilimlerinde de başarılı olamayacağını belirten Kâtip Çelebi'ye göre, Fatih dönemine kadar her iki ilim metodolojik bir bütünlük içinde öğretilmiştir; ancak zamanla bazı din âlimlerinin akli bilimleri “Bu dersler felsefiyattır” diyerek eğitim sisteminin dışına itmelerinden dolayı bilginin bir bütün olduğu anlayışı kaybolmaya başlamıştır.¹¹⁴

Ahmet Hamdi Tanpınar; XVIII. yüzyıla gelindiğinde Rönesans'ı ve onun hayata kattığı değişiklikleri fark eden, coğrafi keşifler sayesinde gelirlerini iki yüz yılda birkaç kat arttırmış, kültür birliği şuuruna ermiş, skolastik zihniyetin ve feodal sistemin dar ve katı kalıplarından çıkarak kendisine yeni hayat şekilleri kurmuş bir Avrupa karşısında; ilmî hayatı durmuş, ekonomik düzeni savaşlar, isyanlar ve iç karışıklıklarla altüst olmuş ve birçok alanda gelişmeden mahrum kalmış bir Osmanlı İmparatorluğu bulunduğunu belirtir. Ona göre; Batı'daki Rönesans hareketlerine ve Aydınlanma Devri'ne her anlamda ilgisiz kalan Osmanlı, ancak askeri yenilgiler ve toprak kayıplarından sonra zorunlu olarak uyanmaya ve gelişmelere ilgi göstermeye başlamıştır.¹¹⁵ Dönemin yöneticileri geç de olsa Batı'yı yakından tanımak ve ondan yararlanmak ihtiyacı ile 1720'de Yirmisekiz Mehmet Çelebi'yi elçi olarak Fransa'ya gönderirler. Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in seyahat boyunca yaptığı gözlemlerini ve edindiği bilgileri anlattığı ünlü Sefâretnâmesi'nde Fransız medeniyetini oluşturan kurumlardan, Fransızların yaşayış şekillerinden hayret ve takdirle bahsetmesi, Osmanlı'nın Batı'yı takip konusundaki geri kalmışlığını gösterme açısından önemlidir.¹¹⁶ Mesela, XIV. Louis tarafından yaptırılmış olan Paris Rasathanesi'ni gezen Çelebi, burada bulunan aletleri büyük bir şaşkınlıkla inceler ve hayretini “... Astronomi ve geometri âletleri sayısız idi ve demir kürsüler üzere küreler vardı ki her birinin içine iki üç âdem oturtmak kâbil idi. Daha nice görülmedik astronomi âletleri seyrettik ki, astronomi ilminden az haberdar olan âdemin âletlerle kısa zamanda tam bir âlim olması mümkündür. Zira hayal

¹¹⁴ Kâtip Çelebi, *Mizan'ül Hak Fi İhtiyarı'l Ehak: İslam'da Tenkit ve Tartışma Usulü*, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1990, s. 38-42.

¹¹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 59-60.

¹¹⁶ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri (1860-1923)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015, s. 6.

olunacak şeyleri gözle görülür hâle getirmişler.” cümlesiyle anlatır. Çelebi’nin teleskobu, daha önce hiç görmediği bir nesne olarak “aynası berber aynası kadar, mahfazası tenekeden ve silindir biçiminde, kuyu tulumbası gibi bir şey” şeklinde tarif etmesi de XVIII. yüzyılda Osmanlı’nın astronomi çalışmalarında bulunduğu noktayı işaret eder niteliktedir.¹¹⁷ Orhan Okay’a göre, bir Osmanlı aydınının Avrupa hakkındaki görüşlerini içermesi bakımından önem taşıyan bu rapor, oldukça yüzeyseldir ve raporda her ne kadar Fransa’daki medeniyet yansımaları hayranlıkla anlatılmış olsa da bu medeniyetin Osmanlı’ya üstünlüğüne dair bir izlenime rastlanmaz.¹¹⁸ Bir diğer önemli sefaretname ise Ebû Bekir Ratib Efendi’nin kendi adıyla anılan *Sefâretnâme*’sidir. 1791 yılında Viyana’ya gitmek üzere yola çıkan Ratib Efendi; gezip dolaştığı yerlerle birlikte Avusturya’nın eğitim, maliye ve askeri kurumları hakkında edindiği bilgileri ve gözlemlerini 500 sayfalık bir rapor halinde Sultan III. Selim’e sunar. Abdullah Uçman’a göre Ratib Efendi’nin “henüz erken sayılabilecek bir tarihte ‘dil akademisi’, ‘fabrika’, ‘fizik fenni’, ‘poliçe’, ‘balo’, ‘trajedi’, ‘komedi’, ‘opera’, ‘gazete’ gibi bazı Batılı kurum ve isimlerden bahsetmesi” Osmanlı’nın Batılılaşma süreci hakkında fikir verir niteliktedir.¹¹⁹ Yüzyılın sonlarında devrin dış işleri bakanı konumunda olan Atıf Efendi’nin “Muvazene-i Politika” adlı raporunda Fransız Devrimi’ni “Ruso ve Volter denmekle maruf zındıkların eserleriyle husule gelmiş bir fışk u fücür cümbüşü”¹²⁰ olarak tanımlaması da Devrim’in arka planının idrak edilmediğinin bir göstergesidir. Tanpınar bu durumun sebepleriyle ilgili şu tespitlerde bulunur:

“Mensup olduğu medeniyet, eczası birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bir terkip hâlinde yaşarken asrın istediği tarzda bir düzeni temin için bütün bir cemiyet sistemini değiştirmek elbette ki kimsenin aklına gelmezdi. Kaldı ki ilk bakışta buna lüzum da yoktu. Devlet müesseselerinde görülen çöküntüye rağmen cemiyet hala kuvvetli ve sağlam ve harice karşı hakiki bir mücadele şevkinde idi. Diğer taraftan yalnız ordusuyla ve sanayinin bazı numuneleriyle tanılan bir medeniyetin üstünlüğü meselesi elbette tek bir hezimetin tecrübesi ile kabul edilemezdi. Osmanlı cemiyeti, kendisine karşı daima az çok birlik hâlinde bir Avrupa görmeye alışmıştı. Hatta dini bağların bile dağınık Müslüman coğrafyasında böyle bir tesanütü temin edememesi de onu yeise düşüremezdi. O tarihini tek başına yapmış ve öyle yaşıyordu. Bu

¹¹⁷ Beynun Akyavaş, *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Sefâretnâmesi*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1993, s. 48-49.

¹¹⁸ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2008, s. 21.

¹¹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Ebubekir Ratib Efendi, *Nemçe Sefâretnâmesi*, der: Abdullah Uçman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

¹²⁰ Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 46.

itibarla XVIII. asra kadar garba bakışımızda mühim bir değışiklik görölmemesi gayet tabiidir.”¹²¹

Tanpınar’ın da işaret ettiğı haklı gerekçelere rağmen, XVIII. yüzyılda artan siyasi, idari, askerî ve iktisadi alanlardaki sorunlar, savaş bozgunları ve geniş bir coğrafyada kaybedilen hâkimiyet karşısında Osmanlı kendini sorgulamaya yönelir. Şerif Mardin’e göre bu sorgulama gereğince yapılmaz. İmparatorluğun neden gerilediğı sorusuna cevap olarak sadece devlet yönetiminin bozulması ve Batı’nın askerî üstünlüğü gösterilir.¹²² Önceleri küçümsediğı Avrupa düşüncesini savaşlar yoluyla önemsemeye başlayan Osmanlı, Batı’nın üstünlüğünü silahlarına ve düzenli ordularına bağlar. Mağlubiyetlerin askerî bir problem olarak görülmesi, ilk değışim hareketlerinin de bu alanda gerçekleştirilmesi sonucunu doğurur.¹²³ Bu sebeplerle Batı dünyasını temelden değıştiren Rönesans ve onu meydana getiren bilimsel ve felsefî gelişmeler Osmanlı tarafından zamanında ve tam anlaşılamaz.

Sosyal ve ekonomik yapıya bağlı gerekçelerle olsa da matbaanın Osmanlı’ya ancak bu yüzyılda gelmesi, Batı’daki gelişmelerin fikrî temellerinden zamanında haberdar olunmasını geciktiren bir başka etkidir. Kemal Beydilli’ye göre gecikmenin bir etkeni olarak ulemanın matbaaya karşı çıktığı iddiası çok yerinde değildir; çünkü matbaaya meşruiyet kazandırmak amacıyla şeyhülislâmın fetva vermesi, önde gelen ulemânın takrizler yazarak bu işi desteklemesi, Müteferrika’dan sonra matbaanın işletmesini üstlenenlerin kadılıklarda bulunmuş kişiler olması, kitapların hem hazırlanma sürecinde hem de tashihlerinde ulemanın görev alması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.¹²⁴ Franz Babinger ise Avrupa’da Arap harfli eserlerin başarısız ve çirkin dökümlerle yapılan baskılarının hat sanatının zarıflığına alışmış Osmanlı’nın estetik duygusuna hitap etmemesinin Osmanlı’da harf dökümcülüğünün gecikmesinde önemli bir etken olduğunu öne sürer. Babinger’e göre benzer şekilde İtalya’da müzik notalarının elle çoğaltılan nüshalarının tercih edilmesi, bu bağlamda meselenin estetik, psikolojik ve sosyolojik yönlerine işaret etmesi bakımından bir örnektir.¹²⁵ Matbaanın Osmanlı’da kabul görme süreci, Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa seyahati sırasında yanında bulunan oğlu Mehmet Said Efendi’nin Avrupa’daki matbaaların

¹²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 59-60.

¹²² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 12.

¹²³ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980, s. 277-278.

¹²⁴ Kemal Beydilli, “Matbaa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, s. 108.

¹²⁵ Franz Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası 18. Yüzyılda İstanbul’da Kitabiyat, Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı İbrahim Müteferrika*, çev. ve hzl. Nedret Kuran-Burçoğlu, Machiel Kiel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 9-11

işleyişine dair gözlemlerini İbrahim Müteferrika'yla paylaşmasıyla başlar. Sait Efendi ile birlikte matbaa açma girişimlerinde bulunan İbrahim Müteferrika, hazırladığı ve padişaha sunduğu raporunda Avrupa devletlerinin güçlenmelerinin ardındaki unsurları, Osmanlı Devleti'nin gelişebilmesi için neleri öğrenip alması gerektiğini, basım sanatının İslam ülkesinde uygulanmamış olmasının Müslümanların geri kalmasına ve cahilleşmesine neden olduğunu anlatır.¹²⁶ Bu gelişmelerle birlikte dinî eserlerin dışında pozitif bilimlerin ele alındığı tıp, fizik, astronomi, matematik ve tarihle ilgili telif ve tercüme eserler ortaya konur ve matbaada basılır. İbrahim Müteferrika'nın bastırıldığı kitaplar arasında *Vankulu Lugati*, *Amerika veya Batı Hindistan Tarihi*, *Mısır'ın Eski ve Yeni Tarihi*, *Türkçe ve Fransızca Gramer*, *Pusulânın Yararları*, *Kronoloji Cetvelleri*, *Milletlerin Düzeni Hakkında Yöntemsel Düşünceler*, *Naima Tarihi* gibi eserler bulunmaktadır.¹²⁷ Müteferrika; ayrıca Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma*'sını da Descartes, Galileo ve Kopernik'ten yaptığı alıntılar, 40 kadar harita, coğrafya ve kozmolojiye ilişkin eklerle genişleterek basar.¹²⁸ Tanpınar'a göre XVIII. yüzyılda basılan modern astronomi ve fizikle ilgili eserler, Osmanlı düşünce dünyasında bir silkinme ve uyanışın gerçekleşmesinde büyük öneme sahiptir.¹²⁹

Yeni fikirlerin Osmanlı hayatına aktarılmasında, eğitim alanındaki yenilik çalışmalarının da çok etkili bir rolü vardır. Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'la başlayan süreçte açılan çeşitli okullarda Batılı bir eğitim tarzı model alınır ve özellikle fen bilimlerine ağırlık verilir. Bu okullar içinde ilk kez pozitivist ve materyalist eğilimli bir eğitim anlayışını geliştiren kurum, Mekteb-i Tıbbiye'dir. Okul, Viyana Üniversitesi hocalarından Doktor Bernard'ın 1838 yılında göreve atanmasıyla birlikte materyalist anlayışla eğitim veren bir kuruma dönüşür. Okulun kütüphanesinde bilimsel kitapların yanında materyalist içerikli kitapların da çokça bulunması, bu yönelimin arttığını göstermesi bakımından önemlidir. XVIII. yüzyıl Fransız materyalistlerine karşı görüşleriyle tanınan seyyah Mac Farlane, bu okula yaptığı bir ziyarette gördüklerine çok şaşırır. Kütüphanedeki kitaplar arasında Fransız materyalistlerinin kitaplarının çoğunlukta oluşu ve bunların satır satır okunmuş olması, onu hayrete düşürür.¹³⁰ Mac Farlane'in şu ifadeleri, yaşadığı şaşkınlığı göstermesi bakımından önemlidir:

¹²⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 56-57.

¹²⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002, s. 60.

¹²⁸ a.g.e., s. 46.

¹²⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 62.

¹³⁰ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Kadim Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2014, s. 141.

“Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim. Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan *Systeme de la Natur*’ü okuyordu. (Baron d’Holbach’ın ünlü eseri), bir başka öğrenci Diderot’nun Jaques la Fataliste’inden, Le Compere Mathieu’dan parçalar okuyarak marifetini gösteriyordu. Raflarda Cabanis (öteki ünlü Fransız materyalisti)’nin *Rapports du Physiqueet du Moral de l’Homme* adlı eseri göze çarpacak bir yer almıştı.”¹³¹

Osmanlı ilim hayatını üç ana döneme ayıran İhsan Fazlıoğlu; devletin kuruluşundan Münecimbaşî Ahmed Dede’nin 1702’deki ölümüne kadar olan süreyi “Klasik Dönem”, 1702’den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773’e kadar geçen süreyi “Bunalım ve Arayış Dönemi”, 1773’ten 1923’e kadarki dönemi de “Yenileşme Dönemi” olarak adlandırır. XVIII. yüzyılda ilk kez bilginin ne olduğunun ve doğrusunun bilginin yapısının sorgulandığına dikkat çeken Fazlıoğlu’na göre; bu arayışın en önemli nedeni, Avrupa’dan gelen bilgidaki nicel artış ve bu artışın yarattığı nitel değişimlerdir. Osmanlı bilginleri ilk defa sistemli olarak klasik paradigmanın dışına çıkarlar ve kendi kadim köklerindeki eser ve fikirleri gündemlerine alırlar. Ancak Sanayi Devrimi’nin askerî sahadaki etkisinden dolayı Kâtip Çelebi’den itibaren hakikat merkezli değil siyaset merkezli düşünen idari mekanizmalar, devleti kurtarma adına hızlı çözümler talep etmeye başlarlar. Bu yüzden arayışa çıkan bilginler, derin ve köklü bir inceleme ve araştırma yapmaya vakit bulamazlar. Osmanlı’da açılan yeni eğitim kurumlarında yetişen ya da Avrupa’da eğitim gören öğrencilerin artışıyla birlikte Batı’da hâkim olan düşünce sistemleri hızla Osmanlı ilim çevrelerine akar. Ancak bu yeni bilgiler kaynakları bakımından sorgulanmadan, mevcut köklü sorunlara pratik çözümler bulma amacıyla değerlendirilir.¹³²

2.2. Tanzimat Çağı

XVIII. yüzyılın başından itibaren devleti ve toplumu içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtarmak için yapılan bütün girişimler, XIX. yüzyıla gelindiğinde Tanzimat Fermanı’nı netice verir. Ferman’la gelen yenilikler, Batı Aydınlanma düşüncesinin etkilerini barındırmaktadır. Ferman’da yer alan bireylerin hak ve özgürlükleri alanına giren konularda kanunsuz girişimlerde bulunulmayacağına, buyruk ve yasaklar yoluyla hak ve özgürlükler alanında değişiklikler yapılmayacağına dair hükümler, aynı zamanda Aydınlanmacı devlet felsefesinin başlıca dayanağı olan tabii

¹³¹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 232-233.

¹³² İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlılar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 33, s. 549-552.

hukukun prensipleridir.¹³³ Tanzimat’la başlayan yeni dönem, Osmanlı düşünce dünyasına da yeni kavramlar katar. Birol Emil, Tanzimat’ın Osmanlı fikir hayatına katkısını şu ifadelerle ortaya koyar:

“Ancak Tanzimat’tan sonradır ki Türk insanı “hâkimiyet-i millet-millî hâkimiyet”, “vatan ve vatanın tamamiyet-i mülkiyesi-vatanın bütünlüğü”, “hürriyet”, “meşrutiyet”, “hukuk”, “kanun”, “eşitlik”, “fert hak ve hürriyetleri”, “Kanun-i Esasî”, “millet meclisi”, “akıl”, “terakki”, “irade”, “Medeniyet”, “Medeniyet-i hazırâ-çağdaş medeniyet”, “avam-halk”, “efkâr-ı umumîye-kamuoyu”, “maarif-i umumîye- yaygın eğitim ve öğretim”, “hürriyet-i matbuat-basın hürriyeti”, “usul-i cedide-yeni sistem” gibi pek çok kavram ve değerleri öğrenmiştir. Bunlar çağın değerleridir. 1860’dan sonra bunların etrafında ve umum edebiyatın içinde sosyal, politik ve ideolojik bir edebiyat, bir siyaset ve kültür aksiyonu vücuda gelmiştir. Çağın akılcı, hürriyetçi, terakkîci ve ilimci bir çağ olduğu ve ona mutlaka uymak gerektiği vakası yine Tanzimat’tan sonra anlaşılmıştır.”¹³⁴

Halil İncelik, Ferman’ın “...gelenekçi kalıplar altında şeriata ve gelenekçi devlet anlayışına saygı göstermekle beraber, kanun ve devlet telakkisinde ve idare prensiplerinde modern kavramlar getirmekte, belirli pratik gayelerle idareyi yeni baştan düzenleme amacını gütmekte(...)”¹³⁵ olduğuna vurgu yapar. Böylelikle Tanzimat’la birlikte Batılı tarzda bir yenileşmenin gerçekleştirilmesi fikri, yönetim tarzından başlayarak hayatın bütün alanlarında yaygınlaşmaya başlar.

Bu süreçte Tanzimat aydını; sayıları giderek artan modern okullar ve Avrupa’ya öğrenci gönderme faaliyetlerinin yanında modernize edilen devlet dairelerindeki Kalemler, Tercüme Odası, yurt dışı elçiliklerindeki yüksek memuriyetler yoluyla Batı’yla temasa geçer. Bu yollarla yetişen aydınlar, karşı karşıya oldukları Batı medeniyetini çok yönlü olarak anlamaya ve aldıkları bilgilerle çökmekte olan Osmanlı’yı düzeltmeye çalışmaktadırlar.

Batılılaşma çabaları arasında ilk ve en önemli adımlardan biri, Batı’yı ileri bir medeniyet düzeyine getiren unsurların tespit edilmesi amacıyla Avrupa’ya öğrenci gönderme faaliyeti olmuştur. Mısır valisi Mehmet Ali Paşa’nın 1815’te matbaacılık öğrenmek üzere Fransa’ya gönderdiği kişinin Avrupa’ya gönderilen ilk öğrenci olduğu ifade edilir. II. Mahmut döneminde ise yaklaşık 150 öğrencinin burslu olarak

¹³³ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 18-19.

¹³⁴ Birol Emil, *Türk Kültür ve Edebiyatından 1 Meseleler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 115-116.

¹³⁵ Halil İncelik, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, *Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul 1996, s. 359.

Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gönderildiği belirtilmektedir.¹³⁶ Yoğunluklu olarak Paris'e gönderilen öğrenciler, ilk zamanlar disiplinsiz ve sistemsiz bir şekilde enstitülere yönlendirilirler. Bu öğrencilerin masrafları da ciddi boyutlara ulaşmıştır. 1855'te Paris'e büyükelçi olarak atanan Reşit Paşa, bu durumu bir düzene sokmak amacıyla bir komisyon oluşturulması ve Paris'te bir Osmanlı okulunun kurulması yönündeki görüşlerini Fransa Maarif Nazırlığı ile paylaşır. Paşa'nın görüşleri kabul görür ve hazırlanan teklif Sultan Abdülmecid'in onayıyla yürürlüğe konur. Fransız ve Türk yetkililerden oluşan komisyon üyeleri, Paris'te öğrenim görmekte olan öğrencileri bir dizi sınavdan geçirirler. Sınav sonuçları iç açıcı değildir. İki yıldır Paris'te bulunan öğrenciler; henüz doğru düzgün Fransızca öğrenmedikleri gibi aritmetik, tarih, coğrafya konusunda da çok yetersiz bilgi düzeyindedirler. Bunun üzerine komisyon üyeleri Fransız sistemine uygun bir çalışma merkezi kurulmasını ve okula kabul edilecek öğrencilerin İstanbul'da sınavdan geçirilerek belirlenmesini kararlaştırır. Bu okulun amacı subay, mühendis ve devlet adamı yetiştirmektir.¹³⁷ Ancak istenen düzeyde bilgili adam yetiştirmediği, yapılan masrafların boşa gittiği, yaşı küçük öğrencilerin yeteri kadar dini, milli, ahlaki terbiye almadan gönderilmiş olmalarından kaynaklanan sıkıntılar ve İstanbul'da açılan modern okulların da ihtiyaca cevap verdiği öne sürülerek 1864-1865 eğitim-öğretim yılında okul kapatılır. Mekteb-i Harbiye'nin ders programı Saint-Cyr ile Erkân-ı Harp sınıfının programı ise Ecole d'Etat-Major'daki derslerle aynı olduğundan buralardan mezun olacak öğrencilerin pratik yapmak için Fransa'ya gönderilmesi, eğitim açısından daha verimli görülmektedir. Ayrıca Mekteb-i Tıbbiye'den her yıl belli sayıda öğrencinin Paris Val-de-Grâce Hastanesine, topçu ve bahriye öğrencilerinin Londra, Paris, Viyana gibi şehirlere gönderilmelerinin de gerekli eğitim ihtiyacını gidereceği düşünülür. Sivil okullarda verilecek eğitim için ise İstanbul'da Avrupa eğitimi model alınarak okullar açılması uygun görülür. Bu çerçevede açılan sıbyan mekteplerinin devamı sayılan rüştiyeler ve onların da üstünde eğitim veren lise düzeyindeki idâdîlerin açılması söz konusu olur.¹³⁸ Bu okullar, sivil bürokratların ve aydınların yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ancak gerçek anlamda modern ve laik eğitim veren sivil okulların gelişimi zaman almıştır. Açılan modern okullar arasında 1839'da açılan Mekteb-i Maarif-i Adliye, aynı dönemde açılan Mekteb-i Ulûm-u Edebiye, Dar'ül-Maarif (1849), Mekteb-i Mülkiye (1859) ve Mekteb-

¹³⁶ Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2004, s. 2-3.

¹³⁷ a.g.e., s. 24-25.

¹³⁸ a.g.e., s. 51-55.

i Sultani (Galatasaray Lisesi) (1868) yer almaktadır. Bu okulların bürokratik eğitime yönelik kurulmuş olması, zamanla atama ve terfilerde görülen disiplinsizliğin bu okullara da yansımaya neden olur. Kaynak ve müfredat eksiklikleri noktasında yaşanan sıkıntılara rağmen bu okullar, okuma yazma oranının artışında ve Batılı bilgi kaynaklarının Osmanlı'ya ulaşmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır.¹³⁹

Avrupa'da öğrenim gören ve İstanbul'da açılan modern okullardan mezun olan öğrencilerle birlikte tüm maişeti devlet tarafından karşılanan ulema sınıfının yanında, devletten malî destek almaya başlayan bürokratik bir sınıf oluşturmaya başlar.¹⁴⁰ Bürokrasinin içinde yetişen bu kesim, ulemaya nispetle Şerif Mardin'in "laik" olarak tanımladığı bir eğitimden geçmiştir. Mardin'e göre Osmanlı uleması, bu yeni bürokratik elite temsil edilen Tanzimat'ın laik eğilimlerine kendi orijinal İslamcı fikirleriyle karşılık veremez.¹⁴¹ Mardin, modernleştirilmeye çalışılan devlet yapısındaki bu Kalemlerde yetişen aydınların durumunu şöyle tanımlar:

"Kalemlerde çalışanlar, yani Osmanlı "bürokrat"ları, Osmanlı geleneksel yapısında bir yama gibi duruyorlardı. Ne saraya ne medreseye ne de orduya mensup olan kimseler olarak kendilerine bir "kimlik" yaratabilmişlerdi. Bu da, "iki cami arasında binamaz", "marjinal" insan yönlerini ortaya çıkarıyordu."¹⁴²

1830'larda güçlenen bu yeni sivil bürokrasi, Batılı düşünceler ve kurumlar hakkında henüz yeterli bilgiye sahip olmasalar da reform hareketleri üzerinde son derece etkili olurlar. Özellikle Mustafa Reşit Paşa'nın şahsında yeni bir yönetici tipini de temsil eden aydınlar eliyle sunulan reform önerileri, bir kültürden başka bir kültüre aktarma yapmanın doğasındaki temel sorunlar nedeniyle bir takım toplumsal uyumsuzluk ve anlaşmazlıklara da sebep olmuştur. Bu aydınlar, Osmanlı'nın çıkarları adına Batılılarla temasa geçerken farklı bir kültürle temasın tedirginliğini yaşasalar da Batılılarla ortaklıklar kurmaktan çekinmemişlerdir. Bu durum zaman zaman onların Batı'nın çıkarlarına hizmet etmekle suçlanmalarına da neden olmuştur.¹⁴³

Kalemiyenin bir diğer kolu ise Tercüme Odası'dır. Divan-ı Humâyun'daki son Rum tercümanın görevden alınmasıyla kurulan bu daire, eğitsel ve bürokratik bir görev üstlenmiş olmasından dolayı zamanla yeni bir Kalemiye memur tipinin oluşmasında

¹³⁹ Carter V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform Babıâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, s. 184-186.

¹⁴⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1991, s. 182-183.

¹⁴¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler III*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 278.

¹⁴² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, s. 86.

¹⁴³ Carter V. Findley, *a.g.e.*, s. 180-181.

merkez haline gelir. Bu dönemde Fransızca biliyor olmak terfi etmenin en kestirme yolu olur. Mustafa Reşit Paşa, Âli ve Fuat Paşaların da buradan yetişmesi bu dairenin itibarının ve devlet yönetimindeki ağırlığının artmasının bir göstergesidir.¹⁴⁴ Erik Jan Zürcher, Tercüme Odası'nın önemine dair şunları söyler:

“Reformcu bürokratların Batı tarzı eğitimden geçmiş, çoğu çeşitli zamanlarda Babiali tercüme odasında çalışmış tipik bazı temsilcileri, Fransızca bilmeleri sayesinde zamanın Avrupa düşünce akımlarıyla, özellikle 1848'in düşünceleriyle, liberalizm ve milliyetçilikle tanışmış oldular.”¹⁴⁵

Bu temas noktalarının yanında Batı'nın da kendine ait düşünceleri Osmanlı coğrafyasında yaymaya çalıştığı görülür. Bu çabalardan en dikkat çeken, Batı'da sosyal, siyasi, ekonomik ve daha birçok alanda etkileri görülen pozitivistin kurucusu Fransız düşünür Auguste Comte'un bu düşüncüyü Osmanlı coğrafyasında yaymak amacıyla Tanzimat Fermanı'nı ilan eden Mustafa Reşit Paşa ile temasa geçmesidir. Mustafa Reşit Paşa'nın devlet göreviyle iki kez Fransa'ya gittiği ve o sürede Fransız düşünce çevreleriyle yakından ilgilendiği bilinmektedir.¹⁴⁶ İlhan Kutluer, Comte'un girişimlerine dair şu tespitlerde bulunur:

“Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 4 Şubat 1858 tarihli mektup, pozitivism konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslam dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı İmparatorluğuna “insanlık dinine” intisap etmede kolaylık sağlayacağını ve devletin Batı'nın yaşamak zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan “pozitif din” devresine geçebileceğini telkin eder.”¹⁴⁷

Tüm bu gelişmeler bağlamında, Thomas Kuhn'un doğa bilimlerindeki paradigma değişimlerine dair yaptığı tespitlerin Osmanlı'da düşünce tarzlarının değişimi için de geçerli olduğu düşünülebilir. Kuhn şöyle der:

“Bir doğa biliminin gelişiminde herhangi bir topluluk ya da birey, sonraki kuşak bilim adamlarının çoğunluğunu kendine çekebilecek düzeyde bir sentez yaratabildikleri zaman, diğer eski okullar yavaş yavaş ortadan yok olurlar. Bu yok oluş kısmen üyelerinin yeni paradigmaya

¹⁴⁴ Carter V. Findley; *a.g.e.*, s. 156-158.

¹⁴⁵ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 27. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 107.

¹⁴⁶ Z. Fahri Fındıklıoğlu, “Auguste Comte ve Ahmet Rıza”, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği, Seri A, S. 40, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1962, s. 3.

¹⁴⁷ İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 154.

yönelmesi yüzünden meydana gelir. Şu ya da bu eski görüşe bağlı kalanlar daima vardır elbet, ama bunlar da zamanla meslek çevresinden silinir ve çalışmalarına kimse kulak asmaz olur.”¹⁴⁸

Kuhn’un öne sürdüğü şekilde, Osmanlı aydını hızla yeni paradigmanın etkisi altına girmektedir. Ancak bazı aydınlar; derin ve kökten düzenlemelerin ülkenin maneviyatında değişiklikler meydana getirebileceğine dikkat çekerek imparatorluğun bir bütün hâlinde yaşamasını sağlayan gelenek, görenek, inanç gibi bağların korunmasını ve bunun için Batı’dan gelecek yeniliklerle mevcut değerlerin uzlaştırılması gerektiğini savunurlar. Kamuran Birand’a göre Batı medeniyeti ile Doğu kültürünü uzaklaştırmak isteyen bu ikili anlayışın en önemli temsilcileri, Namık Kemal ve Ziya Paşa’dır.¹⁴⁹ Orhan Okay; aydınların bu çabasını bir uzlaşma veya sentez olarak değil, Doğu ve Batı medeniyetlerinin karışması olarak niteler ve şu tespitte bulunur:

“Tanzimat devrinin hususiyetlerinden biri de Doğu ve Batı medeniyetinin, adetlerinin, kültürlerinin birbirine karışmasıdır. Buna sentezden ziyade eski tabiriyle mülemma demek daha yakışır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe ulaşmamak. İşte Tanzimat’ın mülemması budur.”¹⁵⁰

Okay’ın “mülemma” kavramıyla karşıladığı zihin karışıklığına rağmen modernleşme hareketinin en önemli temsilcileri sayılan aydınlar; dönemin sadece siyasi eğilimlerini değil edebî yönelimlerini de şekillendirir. Tanzimat sonrası sayıları hızla artan yayın organları, felsefî düşünceye yer verme açısından zengin kaynaklar hâline gelir. Bunlar aynı zamanda dönem aydınlarının halkla iletişime geçip kamuoyu oluşturdukları bir platform görünümündedir. Bu dönem gazetelerinde ağırlıklı olarak hürriyet, eşitlik, aile hayatı, meşrutiyet, basın hakları, devlet yönetimi gibi konular işlenir. 1831 yılında yayın hayatına başlayan *Takvim-i Vekayi*, 1840 yılına kadar Osmanlı Devleti’nin tek Türkçe gazetesi olarak kalır. 1840 yılında kurulan *Ceride-i Havadis* ilk yarı resmî gazete olma özelliği taşır. İlk özel gazete olan *Tercüman-ı Ahval* ise 1860’ta Şinasi’nin başyazarlığında yayın hayatına girer.¹⁵¹ Ardından *Tasvir-i Efkâr* ve *İbret* gazetesi gelir. 1873’te Ahmet Mithat Efendi tarafından *Dağarcık* çıkarılır.¹⁵² Zamanla basına sansürler konsa da Avrupa’ya giden gazeteci ve siyasetçiler basın yayın faaliyetleri ile düşüncelerini yaymaya devam ederler. Bunların en önemlileri, Londra’da

¹⁴⁸ Thomas S. Kuhn, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁴⁹ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 21-22.

¹⁵⁰ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, s. 399.

¹⁵¹ Belkis Ulusoy Nalcioğlu, “Tanzimat Dönemi Türk Gazeteciliği ve Türk Basınının İlkeleri”, *Kırgızistan-Türkiye-Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.1, 2005, s. 256-257.

¹⁵² a.g.m., s. 263.

Muhbir ve *Hürriyet*, Paris'te *İttihat* ve *Ulûm*, Cenevre'de *İnkılâb* ve Lyon'da *Muvakkaten Ulûm Müşterilerine* adlı yayınlardır.¹⁵³

Tanzimat aydını, Batı medeniyetinin düşünce temellerini öğrenme adına en çok Fransız Devrimi'ni hazırlayan Aydınlanma filozoflarına yönelir. Gül Mete Yuva, bu yönelimin başlangıçta iktidar eliyle gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Yuva'ya göre 1827'den itibaren yurtdışında öğrenim göreceğ öğrencilerin Fransa'ya yönlendirilmesi, 1859'dan 1874'e kadar Fransa'da yaşayan Osmanlı çocukları için açılan Mekteb-i Osmani'de Türk ve Fransız öğretmenlerin birlikte görev yapması, Tercüme Odası'nda Fransızca'ya önem verilmesi, Galatasaray Lisesi ders programının Fransa eğitim sistemine uyarlanması gibi uygulamalar bu yönlendirmenin göstergeleridir.¹⁵⁴ Fransa'nın öğrenci gönderilen ülkeler arasında ayrı bir yeri vardır. Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleri arasında ilişkilerinin en eskiye dayandığı ülke olması ve İngiltere, Almanya, Rusya gibi devletlerden de öğrenci çekmesi Fransa'yı Osmanlı öğrencileri için cazibe merkezi hâline getirir. Ancak devrimlere ev sahipliği yapan ve XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki düşünce değişimlerinin ve kitlesel hareketlerin merkezi olan Fransa'ya öğrenci gönderilmesi, zaman zaman Osmanlı içerisindeki değişim karşıtlarının tepkisine de sebep olmuştur.¹⁵⁵

Fransız kültür ve düşünce dünyasının etkisi, Osmanlı aydın ve sanatçılarının ortaya koyduğu çalışmalarda da kendini hissettirir. Ziya Paşa, Rousseau'dan *Emile*'i çevirir. Münif Paşa, Fransız *Ansiklopedi* yazarlarının yaptığı çalışmalara benzer çalışmalar yapar; bir dergi çıkartır ve dernek kurar. Voltaire, Fontenelle ve Fenelon'dan çevirdiği diyaloglarla *Muhaverat-ı Hikemîye* adlı kitabını oluşturur.¹⁵⁶ "Tarih-i Efkâr" başlığı altında ilk felsefe tarihi bilgisini *Ulûm* gazetesinde yayınlayan Ali Suavi, bu yazılarında Sokrates öncesi Yunan filozoflarının görüşlerini oldukça geniş bir biçimde anlatır ve İslam felsefesiyle karşılaştırmalar yapar.¹⁵⁷ Ahmet Mithat; başlangıçta materyalizme meyilli iken daha sonra İslam düşüncesine yönelir ve Draper'in *Din ve İlim Çatışması* adlı eserini çevirir. Yine bu çerçevede "Schopenhauer'ı Tenkit" yazısını yazan Ahmet Mithat, *Tarih-i Hikmet* adlı bir kitabında kısa da olsa bir felsefe tarihi denemesi de yapar.¹⁵⁸ Bu dönemde Aydınlanmacı devlet felsefesiyle ilgili olarak

¹⁵³ Abdullah Uçman, "Ali Suâvi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 446.

¹⁵⁴ Gül Mete Yuva, *Modern Türk Edebiyatı'nın Fransız Kaynakları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 15-16.

¹⁵⁵ Aynur Erdoğan, "Tanzimat Döneminde Yurtdışına Öğrenci Gönderme Olgusu ve Osmanlı Modernleşmesine Etkileri", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, C. 3, S. 20, 2010, s. 128.

¹⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 84.

¹⁵⁷ a.g.e., s. 119-120.

¹⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 160.

Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu Üzerine* ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ana hatlarıyla gazete ve dergilerde yayımlanır.¹⁵⁹

Tanzimat Dönemi'nin bu düşünsel çerçevesi içerisinde yeni fikirlerin yayılması, yüzyıllar boyu “Türk edebiyatının en güçlü türü”¹⁶⁰ olarak edebiyat sahasına hâkimiyet kurmuş şiir aracılığı ile gerçekleşir. Klasik Türk şiiri, kullanıla kullanıla basmakalıp hâle gelmiş mazmunlarla tıkanma noktasına gelse de türünün insanlık tarihi kadar uzun ve köklü geçmişinden aldığı güçle yeni kavram ve formlar kazanarak yukarıda çerçevesi çizilen paradigma değişimlerinin bireysel ve toplumsal etkilerini aktarmada etkin bir araç olmaya devam eder. Bu bağlamda Âkif Paşa'dan itibaren dönem şairlerinin şiirleri, zihinsel dönüşümlerin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini gösterme adına önemli bir zemin teşkil etmektedir.

¹⁵⁹ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 6.

¹⁶⁰ İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 19-20.

3. TANZİMAT ÖNCESİ TÜRK ŞİİRİNDE FARKLILAŞMALAR

3.1. Âkif Paşa

3.1.1. Araf'ın Eşiğinde Doğmak

Osmanlı'da Batılılaşma öncesinde, geleneksel kurallar içinde kalıplaşmış ve mazmunlaşmış şiirler söyleyen şairler; Batılılaşmayla birlikte şiirin geleneksel dünyasından çıkarak farklı dünya görüşlerine olan ilgilerini şiire yansıtmaya başlarlar. Bu anlayışın ilk temsilcisi olarak değerlendirilen Âkif Paşa; şiirleri, nesirleri ve mektuplarıyla tanınan bir siyaset adamıdır. Yozgat'ta doğan, ilk eğitimi burada alarak divan kâtipliği göreviyle devlet görevine başlayan Paşa, daha sonra İstanbul'a gelir ve Âmedî Kalemî'nde çalışarak reisülküttaplık makamına yükselir. Bu makamın Hariciye Nazırlığına dönüştürülmesiyle Akif Paşa ilk Hariciye Nazırı unvanını alır. Avlanırken kaza ile bir Türk çocuğunu yaralayan yabancı muhabir W. Churchill'i hapsedirmesinden dolayı İngiliz elçiliğinin baskılarıyla nazırlıktan alınır. Arkasından Pertev Paşa'dan boşalan Mülkiye Nazırlığı'na getirilen Paşa, bu makamın adını Dâhiliye Nazırlığı olarak değiştirir. Ancak arasının açık olduğu Pertev Paşa'nın adamlarından biri sadrazam olunca bu görevden de alınır. Atandığı mutasarrıflıklardan halkın şikâyeti ileri sürülerek azledilen Âkif Paşa, iki yıl Edirne'de sürgün cezasına çarptırılır. Cezasını tamamlayınca Paşa'nın Bursa'da oturmasına izin verilir. Sultan Abdülmecid'e sunduğu bir tarih manzumesi sayesinde affedilerek İstanbul'a dönen Paşa, iki yıl sonra sürremini olarak çıktığı hac yolunda hayata veda eder.

Çağdaşlarınca başarılı bir siyaset adamı olarak kabul edilen Âkif Paşa'nın hayatı boyunca yaşadığı aziller ve sürgünler yüzünden çok acı ve yalnızlık çektiği hatta Bursa'da iken ölmeyi isteyecek kadar büyük bir karamsarlığa kapıldığı bilinmektedir.¹⁶¹ Araştırmacılar, Âkif Paşa'nın kişiliği hakkında farklı değerlendirmelerde bulunurlar. Gibb, Âkif Paşa'yı "oldukça kabiliyetli, hoş ve müşfik bir mizaca sahip ve doğru olduğuna inandığı şeye sonuna kadar sadık kalan bir şahsiyet"¹⁶² olarak değerlendirirken Tanpınar, onu "zeki, hırçın, kindar, didişmekten olduğu kadar

¹⁶¹ Abdullah Uçman, "Âkif Paşa" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 180.

¹⁶² E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi C. III-V*, çev. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 489.

sızlanmaktan da yorulmayan, haris”¹⁶³ bir kimse şeklinde tanımlar. Âkif Paşa’nın şiirini mizacıyla ilişkilendiren ve onun ancak sıkıntı ve ızdırıp anlarında şair olduğunu¹⁶⁴ öne süren Tanpınar’a göre “Nedim müstesna, Âkif Paşa edebiyatımızda bir mizacı bütün ilcâlarıyla konuşturan adamdır.”¹⁶⁵

Âkif Paşa’nın eserleri konusunda da araştırmacıların farklı yaklaşımlar içerisinde oldukları görülür. Özellikle “Adem Kasidesi”, içeriği açısından bazı değişimlerin başlangıcı sayılması dolayısıyla birtakım değerlendirme farklılıklarına sebep olur. Şair bu kasidesi ile Rıza Tevfik, Süleyman Nazif, Fuat Köprülü, İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Agâh Sırrı Levend, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan gibi edebiyat tarihçileri ve tenkitçileri tarafından eski tarz dil ve düşüncenin temsilcisi olarak değerlendirilir.¹⁶⁶ Tanpınar, Âkif Paşa’nın eskinin devamı olduğuna, eserlerinde yabancı düşüncelerden çok yaşadıklarının etkili olduğuna hükmeder.¹⁶⁷ Âkif Paşa’dan önce de birçok şair, bütün ömrünü padişahla veya yönetim kademesiyle yaşadığı sıkıntılar veya istediği makamı elde edemeden kaynaklanan ızdıraplarla geçirmiştir. Fakat Âkif Paşa’ya kadar geleneğe bağlı hiçbir şiirde “Adem Kasidesi”ndeki gibi bir tutum ve söyleme rastlanılmaz. Bu bağlamda Namık Kemal, Ebüzziyâ Tevfik, Şemseddin Sâmî, Muallim Nâci, Abdurrahman Şeref, Gibb, A. Alric gibi yerli ve yabancı yazarlar Âkif Paşa’yı yeni edebiyat akımının kurucularından biri olarak görürler. Özellikle kasidenin konusunun ve konunun işleniş biçiminin devrine göre farklı bir karakter sergilediği görüşünde birleşirler. Abdullah Uçman, Batı tarzı şiirin henüz tanınmadığı yıllarda yazılan bu şiiri, gelenekten büyük ölçüde ayrılan çok farklı ve değişik bir örnek olarak nitelemektedir.¹⁶⁸ Gibb’e göre, divan şiiri geleneğinde daha önce görülmemiş bir karamsarlık, varlıktan nefret ve ondan kurtulma isteğinin yoğun bir şekilde yer aldığı bu kaside, “muhtemelen bütün Türk edebiyatının en dehşetli şiiridir.”¹⁶⁹

Âkif Paşa’nın “Adem Kasidesi”ndeki tutum ve söylem farklılıklarını sadece yaşadıklarından kaynaklanan ızdıraba bağlamak, şiiri ve şair personasını tahlil etme ve anlamada birtakım eksikliklere sebep olabilir. Gibb gibi bazı araştırmacılar; onun Batı

¹⁶³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 104.

¹⁶⁴ a.g.e., s. 104.

¹⁶⁵ a.g.e., s. 105.

¹⁶⁶ Abdullah Uçman, “Âkif Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 261.

¹⁶⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 105.

¹⁶⁸ Abdullah Uçman, “Tanzimat’tan Sonra Türk Şiirinde Değişim ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 19, 2006, s. 478.

¹⁶⁹ E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., s. 490.

dili bilmediğini, Batı'ya her konuda yabancı olduğunu¹⁷⁰ ifade etse de devletin yabancı ülkelerle yazışmalarını yapan Âmedî Kalemî'nde çalışmış, reîsülküttâblık makamına gelmiş, ilk dış işleri bakanı olarak görev yapmış bir kimsenin Batı'yla temasının olmadığını düşünmek pek doğru bir yaklaşım görünmemektedir. Reîsülküttâblığın yabancı elçilerle devlet adına sürekli temas hâlinde olmayı gerektirmesinden dolayı bu makam, bürokrasi içerisinde farklı konumda yer alır. Bu görevdeki bürokratların devleti temsil edecek ince anlayış, kıvrak zekâ, iyi bir kültür ve tarih bilgisine sahip olmalarını zorunludur.¹⁷¹ Ayrıca 1830'lerden itibaren yetki alanları çok genişletilerek 1836 yılında Hariciye Nezareti'ne dönüştürülmüş¹⁷² olan bu makam, XIX. yüzyılın sivil bürokrasisinin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur.¹⁷³

Bu çerçeveden bakıldığında, Âkif Paşa'nın memuriyetleri üzerinden Avrupa kültür ve medeniyetinin temsilcileriyle kurduğu ilişkiden dolayı, bu ülkelerde meydana gelen fikrî ve siyasi olaylardan, özellikle Aydınlanmanın ülkelerin toplumsal yaşayış ve yönetim anlayışlarında etkileri görülen fikrî ve sosyolojik temellerinden haberdar olduğu söylenebilir. Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle “yeni bir medeniyet devrine girişimizin başlangıcında yüksek mevkilerde bulunmuş bir eski Osmanlı aydınının kâinat görüşünün incelenmesi daha sonraki hareketleri anlamak ve değerlendirmek için faydalı olacaktır.”¹⁷⁴

3.1.2. Yokluk Varlık Mıdır?

Âkif Paşa'nın “Adem Kasidesi”nde ortaya koyduğu karamsarlık ve ızdırabını dışı vurumundaki farklılık, onun zihin dünyasında birtakım değişimler yaşadığı izlenimi vermektedir. Abdullah Uçman'a göre şiirde, içinde yaşanan dünya ve varlığa karşı duyulan nefret duygusunun ve tasavvufi bağlamda Tanrı'nın varlığında yok olarak gerçek varlığa ulaşmanın zıddı olan “adem” kavramına övgünün işlenmesi, İslamî geleneğe yabancı bir düşüncenin yansıması kabul edilebilir.¹⁷⁵ Uçman'ın işaret ettiği yabancı düşüncenin ne olduğu ve nereden kaynaklandığı üzerinde durmak, yerinde olacaktır. “Adem” yani gerçek anlamda yokluk ve yok olma fikri, divan şiirinde çok karşılaşılan bir konu değildir; çünkü gelenek ümitsizlik ve karamsarlığa karşı teslimiyet

¹⁷⁰ E. J. Wilkinson Gibb, *a.g.e.*, s. 489.

¹⁷¹ Recep Ahıskalı, “Reîsülküttâb”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s. 547.

¹⁷² Carter V. Findley, *a.g.e.*, s. 127.

¹⁷³ *a.g.e.*, s. 88-89.

¹⁷⁴ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 6.

¹⁷⁵ Abdullah Uçman, “Âkif Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 261-262.

ve tevekkülü telkin eder. Kaplan, yokluk kavramının geleneksel şiir anlayışında yer almamasıyla ilgili şu yorumda bulunur:

“Eskiler yokluğu bir tarafa bırakarak Allah’tan ve ona duyulan aşktan bahsederler. Bundan dolayı tasavvuf şairlerinde ıstıraptan ziyade sevgi ele alınır. Yunus Emre’de olduğu gibi tüm tasavvufçularda hakim olan düşünce Allah’ı seven, varlığın verdiği ıstıraptan şikayet etmez, varlığı Allah’ın bir tecellisi olarak kabul eder.(...)”¹⁷⁶

Kelam ve felsefede “varlık” kavramının karşıtı olarak kullanılan “adem”; “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” ve “varlığın yaratılmasından önceki hâl” gibi anlamlarda kullanılır. İslam düşüncesinde bu kavram üzerinde farklı yaklaşımlar vardır. Mutezile kelimcileri, ademi “varlığı olmayan malum” şeklinde tanımlayıp ona bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanıırken ehlisünnet, onu “la-şey” yani “hiçbir şey değil” şeklinde açıklayarak ona bir gerçeklik vermekten kaçınmışlardır. Fârâbî, yokluğu “şey” kabul ederek onun varlığa ve konuya nisbetle kavranabileceğini düşünür. İbn Sînâ, ademe reel bir varlık tanımaz. Gazzâlî’nin tasavvuf anlayışında ise Allah’ın varlığı hakiki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazidir. İbnü’l-Arabî, Gazzâlî’nin anlayışını geliştirerek “vahdet-i vücud” fikrine ulaşır. Ona göre, zâtı itibarıyla yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah’ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbnü’l-Arabî varlığı, Allah’ın yaratmasına bağlı olduğu için O’na nisbetle yok, Allah’ın ilminde mevcut olmasına nisbetle ise var kabul eder.¹⁷⁷

Adem kavramına bu perspektiften bakıldığında, kasidedeki yokluk anlayışının tasavvufla bağlantılı şekilde yorumlanabilecek “hiç”likten tamamen farklı olduğu görülmektedir.¹⁷⁸ Şiirinde biçim bakımından geleneğe bağlı kalan Âkif Paşa’nın yaşadığı sıkıntı ve zorlukların etkisiyle de olsa gelenekte görüldüğü şekliyle Allah’a, peygambere, velilere, hükümdara ya da devlet adamlarına sığınmak yerine yokluğa kaçmak istemesi, onu geleneksel dinî-tasavvufi dünya görüşünün dışına çıkarır.¹⁷⁹ Ayrıca yokluğu öven bu şiirin gelenekte Allah, Peygamber, padişah, devlet büyükleri, su, bahar, mevsimler, at, gül, sümbül gibi var olan ve var edilene övgü şiiri olarak bilinen kaside nazım şekliyle yazılması da dikkat çekicidir. Şairin yokluğa aşk derecesinde duyduğu bu sevginin kaynağı konusunda bir netlik görülme de şiirin

¹⁷⁶ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 27.

¹⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 1, s. 356-357.

¹⁷⁸ M. Orhan Okay, Âlim Kahraman, “Türk Edebiyatı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 39, s. 159.

¹⁷⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 106.

dizelerine bakıldığında bu yaklaşımın temellerine dair birtakım tespitlerde bulunmak mümkün olabilir:

“Can verir âdeme endişe-i sahbâ-yı adem
Cevher-i can mı aceb cevher-i minâ-yı adem

Çeşm-i im’ân ile baktıkça vücûd-i ademe
Sahn-ı cennet görünür âdeme sahrâ-yı adem

Galat ettim ne revâ cennete teşbîh etmek
Başkadır nîmet-i âsâyiş-i me’vâ-yı adem

Tutalım anda da olmuş ni’am-ı gûnâgûn
Öyle muhtâc-ı tenâvül müdür âlâ-yı adem”¹⁸⁰

Âkif Paşa, şiirin henüz ilk dört beytinde gelenekten ayrılan bakış açısını ortaya koyar. İlk beyitten itibaren kasidelerin nesip bölümlerindeki tasvir ve güzellemelelere benzer şekilde yokluğa övgüler düzmeye başlar. Şair; yokluk kavramını insana hayat veren, varlığın özü ve kaynağı olan bir unsur olarak tasvir etmektedir. Tasavvufi düşüncede ve gelenekte “can verme” ve “canın cevheri olma” sadece Allah’a has bir eylem ya da özellik iken Âkif Paşa bunu yokluğa ait bir özellik olarak gösterir. Ayrıca şair; ikinci beyitte yokluk çölünün insana cennet bahçesi gibi görüldüğünü, üçüncü ve dördüncü beyitlerde yokluk ülkesinin nimetlerinin cennet nimetlerinden daha güzel olduğunu söyleyerek kasidenin giriş kısmını adeta bir “yokluk güzellemesi”ne dönüştürür. Bununla yetinmeyen Paşa, yokluğu yüceltmek için ona daha farklı konular da biçmektedir:

“Kimse incinmedi vaz’ından anın zerre kadar
Besledi bunca zaman âlemi bâbâ-yı adem”¹⁸¹

“Herkesin kısmeti yokdan gelir amma bilmez
Yeri var âleme men eylese selvâ-yı adem”¹⁸²

Şair yokluğu babaya, insanoğlunu ise yokluk babasının kucağına verilmiş ve onun tarafından beslenen çocuklara benzetmektedir. Dizelerde yokluğun bir baba olarak

¹⁸⁰ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 17.

¹⁸¹ a.g.e., s. 17.

¹⁸² a.g.e., s. 18.

düşünülmesi ve ona iradeli bir anlam içeren “beslemek” eyleminin atfedilmesi yokluğu edilgenlikten etken bir konuma çıkartır. Şair, İslami inanç çerçevesinde sadece Allah’a atfedilen “rızk vericilik” özelliğini yokluğa bağlamakta ve yokluğu adeta nimetlerin kaynağı olarak göstermektedir. Bununla yetinmeyen şair, anlamı pekiştirircesine herkesin kısmetinin yokluktan geldiğini ve bunun farkında olmayanların yokluk tarafından nimetin kesilmesiyle cezalandırılması gerektiğini belirterek İslami inançtaki “şükür” duygusunu yokluğa yöneltmektedir. Âkif Paşa, şiirin diğer dizelerinde yokluğun büyüklük ve ihtişamına övgüler düzmeye devam eder:

“Etse bir kerre telâtum hep eder kevneyni
Garka-i mevc-i fenâ cûşîş-i deryâ-yı adem”¹⁸³

“Sığmaz ol dâire-i kevn ü mekâna ne bilir
Geçmeyen Arş’ı nedir mülk-i muallâ-yı adem”¹⁸⁴

Şaire göre yokluğun dalgaları iki cihanı kuşatacak büyüklüktedir. Çünkü yokluk, mekana sığmadığından Allah’ın makamı olan Arş’a kadar ulaşabilir. Şairin bu yaklaşımını tasavvufî bağlamda Allah’ın varlığında yok olma düşüncesiyle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Gelenekte, yokluk yok kabul edilip varlık yüceltilirken Âkif Paşa, yokluğu var kabul edip onu her şeyi kuşatan bir varlığa dönüştürmektedir. Yokluğun Allah’ın makamı sayılan Arş’ı bile kuşatacak şekilde tasvir edilmesi, şairin bu kavramı tanrılaştırma eğiliminde olduğuna işaret eder. Geleneksel inancın sınırlarını zorlayan hatta aşan bu yaklaşımlar, XIX. yüzyıl düşünürlerinden Hegel’in görüşlerini çağrıştırmaktadır. Hegel’e göre “varlık ve yokluk arasında oldukça uzun bir oluş yolu uzar gider.”¹⁸⁵ Hegel, varlık ve hiçlik hakkında şunları söyler:

“...Varlık, salt varlık, başka belirlenimi olmayan varlık. Belirlenmemiş dolayısızlığı içinde bu varlık yalnızca kendisiyle özdeşdir. (...) Varlık, bu belirlenmemiş dolayım ve dolayimsızlık, gerçekte hiçlik-yokluk demektir ve hiçlikten ne daha az ne de daha çok şeydir.(...) Hiçlik, salt hiçlik, kendi kendisiyle yalın özdeşliktir, tam bir boşluktur, belirlenim ve içerik yokluğudur; kendi kendisiyle ayrımlaşma bulunmamasıdır.(...) Böylece hiçlik, salt varlıkla aynı belirlenim,

¹⁸³ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 17.

¹⁸⁴ a.g.e., s. 18.

¹⁸⁵ Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 133.

eşdeyişle aynı belirlenim yokluğu ve dolayısıyla da aynı şey demektir. (...) Doğruluk (hakikat) olan, ne varlık ne de hiçliktir, varlığın hiçliğe hiçliğin varlığa geçip onda erimesi demektir.”¹⁸⁶

Hegel için varlık ve yokluğun var olma açısından eşdeğerdir; çünkü her ikisinde de belirlenimsizlik ve boşluk söz konusudur. Hegel varolmayı, oluş hâlinde bulunmak olarak tanımlar. Oluş, hem kendisi olan varlık ve hem karşıtı olan yokluğun birbirlerinde kaybolmalarıyla gerçekleşir. Oluş kavramı, varlık ile yokluğun birliğini ifade eden bir sentezdir. Hegel’e göre bir şeyin oluşmakta olması, onun hem var hem yok olduğunu gösterir.¹⁸⁷ Benzer şekilde varlığı yokluk üzerinden tanımlayan Âkif Paşa, şiirin devamında insanın dünyadaki bireysel ve toplumsal varoluşunu da yokluk fikri üzerine temellendirir:

“Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümîd
Olsa şâyeste cihan cân ile cûyâ-yı adem”¹⁸⁸

“Sarf edip vârim aklın var ise var yok ol
Râhat istersen eğer eyle temennâ-yı adem

(...)

Doğrusu râhat ederdik gidip âlem ademe
Yerine gelse anın sâha-ı pehnâ-yı adem”¹⁸⁹

Âkif Paşa’nın yaklaşımına göre dünyada yaşanan sıkıntı, üzüntü, korku ve hayal kırıklıklarının sebebi, varlığın peşinden koşturmadır. İnsanlar akıllı varlıklar olarak bu gerçeği anlasalar, varlıktan vazgeçip yokluğun peşine düşerler. Şaire göre daha fazla acı çekmemenin, mutluluğa ulaşmanın ve rahata ermenin en güvenilir yolu, yokluğu tercih etmek ve varlıktan vazgeçmektir. Görüldüğü üzere, Âkif Paşa geleneğin aksine varlık değil yokluk üzerine bir dünya tasarlamakta ve hayat anlayışını da tasarladığı bu dünyaya göre şekillendirmektedir. Âkif Paşa’nın bu yaklaşımları Schopenhauer’in “Dünya benim tasarımımdır.” düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu görüşleri çağrıştırmaktadır. Schopenhauer’in felsefesinde, evrende görünen her şeyin ardında onları kuşatan “isteme” ya da “istenç” olarak ifade edilen genel bir irade vardır. İstenç, dünyayı algılarıyla tasarlayan özne olarak insanın da özünde bulunan ve onu dünyaya

¹⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 72.

¹⁸⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 830.

¹⁸⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 17.

¹⁸⁹ a.g.e., s. 19.

karşı harekete geçiren şeydir. İnsanın özünde içkin olan bu istemeden dolayı onun arzularının ve taleplerinin sonu gelmez. Böylece her tatmin edilen arzu, bir yenisini doğurur. Bu yüzden hayatın kendisi bitip tükenmek bilmeyen bir acıya dönüşür. Bu duruma son vermek, ancak yaşama dair isteklerden vazgeçmekle mümkündür. Bu istenci öldürmek için insan, bilinçli bir şekilde yokluğa ve yoksulluğa razı olmalıdır. Kötülükler ve anlamsızlıklarla dolu bu dünyada yaşama dair isteklerinden vazgeçen insan, kendisini bir amaçtan öbür amaca doğru itip kakan ve zorlayan hayatın tedirginliğinden kurtulup gerçek mutluluğa kavuşabilir.¹⁹⁰ *Hayatın Anlamı* adlı eserinde düşünür, bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir:

“Platon’un dediği gibi mutluluk “sürekli oluşun ve asla var olmayışın” yegâne varoluş biçimi olduğu bir yerde barınamaz. Her şeyden evvel hiçbir insan mutlu değildir; bütün hayatı boyunca hayali bir mutluluk peşinde koşup durur, onu nadiren ele geçirir ve ele geçirse bile, geçirmesiyle birlikte bir yanılsamadan, bir düş kırıklığından başka bir şey kalmayacaktır geride ve kural olarak sonunda bütün umutları suya düşecek ve limana bir enkaz hâlinde girecektir. O hâlde yalnızca her an değişip duran şimdiden ibaret olan ve şimdi sona eren bir hayatta mutluluk olmuş mutsuzluk olmuş hepsi birdir.”¹⁹¹ (...) Geçmişte ele geçen ve şöyle ya da böyle bir haz yahut mutluluk vaat eden fırsatları değerlendirememekten ötürü üzüлp pişman olmak bir insan için ne büyük budalalıktır! Şimdi onlardan geriye elimizde ne kalacaktı? Bir hatıranın gölgesi sadece. Aslında bu dünyada payımıza düşen her şey için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bizatihi zamanın biçimi hiç kuşku yok bize her türlü dünyevi coşku ve hazzın beyhudeliğini belletmenin çok iyi hesaplanmış yoludur. Hayvanlarınsı olsun bizimki olsun hayatımız, en azından zaman içerisinde değişmez ve kalıcı olan bir hayat değil, fakat sadece gelip geçici ve ancak sürekli dalgalanma ve değişim sayesinde devam eden bir existentia fluxadan ibarettir ki (sürekli deveren edip durduğu için) bir su değirmenine benzetilebilir.¹⁹²

Paşa’nın karamsarlığı, şiirin sonlarına doğru daha da artmakta ve adeta ümitsizliğe dönüşmektedir. Beyitlerde geçen “Ben o bîzâr-ı vücudum ki”, “Öyle bîmar-ı gamım kim”, “Dil-harâbım ben o hey’ette ki”, “Vahşetim öyle ki”, “Ye’sim ol mertebe kim” gibi ifadeler; şairin bu ruh hâlini yansıtmaktadır. Gibb’in ifadesiyle “bu kaside için ümitsizliğin zafer şarkısıdır dense yeridir.”¹⁹³ Bu dünyaya karşı böyle umutsuz ve bitkin vaziyette olan Âkif Paşa, dünyaya gelişinin iradesi dışında gerçekleştiğine vurgu yapar:

¹⁹⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 401-405.

¹⁹¹ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2007, s. 59.

¹⁹² *a.g.e.*, s. 66.

¹⁹³ E. J. Wilkinson Gibb, *a.g.e.*, s. 490.

“Biz bu mihnet-geh-i hestîye küçükten geldik
Yoksa kim eyler idi terk-i kühencâ-yı adem”¹⁹⁴

Şairin çilehane olarak gördüğü varlık âlemine kendi isteğiyle ve iradesiyle gelmeyip gönderilmiş olduğuna ve kendisine kalsa yoklukta kalmayı tercih edeceğine vurgu yapması, varoluşçuluğun önemli temsilcisi Heidegger'in varlık ve yokluk karşısındaki tutumunu hatırlatmaktadır. İbrahim Ağâh Çubukçu, Heidegger'in bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır:

“Martin Heidegger’e göre insan bu âleme atılmış talihsiz bir varlıktır. Nasıl bir sanık hapse atılırsa, insan da dünya hapishanesine bırakılmış bir varlıktır. İnsanın suçluluğu kendi varlığı ile ilgilidir. İnsan bu dünyayı yurt edinmektedir. Oysaki gerçekte insan hiçlikle karşı karşıyadır. Hiçlikle dolu olan dünya insanın etrafını bir hapishane gibi sarmaktadır. Gerçekte bu dünya insana yabancısıdır ve insan yabancı bulduğu bu hapishanede çile çekmektedir. İnsan, kendisine hiçliğin bu dünya ile görüldüğünün bilincine varmaktan kaçınma çabasına girebilir. İnsan aslında hiçlikten korktuğu için kendini bu dünya ile avutmaktadır. Her ne olursa olsun hiçlik yine de insanı izlemektedir. İnsanın ölümüne kadar da bu izleme devam eder. İnsan kendi kendini aldatma işinden ancak hiçliği ve ölümü kabul ederse kurtulabilir. İnsan yalnız yok olacağını kabul etmekle kurtuluş yolunu bulabilir.”¹⁹⁵

Âkif Paşa karamsarlık ve ümitsizlik konusunda bu kadarla da kalmayıp yokluk fikrini intihara kadar götürür:

“Çâk çâk eyler idim ceyb-i kabâ-yı ömrü
Olmasa zeyli tırâzîde-i damga-yı adem”¹⁹⁶

Şair bu dizelerinde hayatın sonu ölümle bitmemiş olsa, o hayatı kendisinin sonlandıracağını yani intihar edeceğini açıkça beyan etmektedir. İntihar düşüncesine geleneksel Osmanlı hayatında ve edebiyatında pek rastlanılmaz. Ne şiirlerde ne de anlatı içeren mesnevilerde, zor şartlar altında kalan ve son derece karamsar bir ruh hali yaşayan şairler ya da kahramanlar, sevdikleri uğruna hayatlarından vazgeçmeyi göze alsalar da intiharı düşünmezler. Bunun toplumsal zihniyeti ve dolayısıyla edebiyatı biçimlendiren inançlarla ilgilidir. İslam dinine göre, intihar cinayetle eşdeğerdir. “Adem Kasidesi”ndeki intihar düşüncesi, klasik edebiyattaki aşk veya kutsal sayılanlar uğruna can verme isteğinden farklıdır ve şairin anlık tutumundan ziyade daha köklü zihin ve

¹⁹⁴ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 19.

¹⁹⁵ İbrahim Ağâh Çubukçu, “İnkârcılıktan Doğan Bunalımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi*, C. 20, 1975, s. 5.

¹⁹⁶ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 19.

duygu değişimlerinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. İlk kez Âkif Pařa’da söylem düzeyinde kendini gösteren bu farklı duyuyş ve dūřünüřü yalnızca şairin yaşadığı sıkıntılarla ilintilendirmek, ümitsizliğin yok olmak isteğine dönüşmesini anlamada eksik kalabilir. Pařa’nın görevleri dolayısıyla temasta olduğu Batı medeniyeti, intihar düşüncesi ve eylemine yabancı değildir. Batı toplumlarında Aydınlanma öncesi dönemlerde intihara getirilen yasaklar, Aydınlanma ile sorgulanmaya başlanır. XVIII. yüzyıl felsefesinde en çok işlenen konulardan biri özgürlük olduğu için bu dönemdeki filozofların çoęu, intiharı bireysel özgürlük çerçevesinde ele alarak ona izin veren bir tutum benimserler. Voltaire ve Montesquieu intihara karşı uygulanan dini kanunları eleştirir. David Hume, intiharın bir suç olduğu fikrini çürütmeye çalışır ve şöyle der:

“İnsan yaşamını Tanrı’nın hükümranlığına bırakmak onun haklarını çiğnemeketir, çünkü insan kendi yaşamına yön verebilen bir yaratıktır; yaşamını korumaya almak onu yıkmak kadar suç olabilir. Başıma düşmekte olan bir taştan kendini korurken doğanın dizgesini bozuyorum ve madde ve hareket yasalarıyla bana ayrılan hayat süresini uzatarak Tanrı’ya özgü yetkiyi geçersiz kılıyorum.”¹⁹⁷

Hume, bu görüşleriyle içinde bulunduğu çağın intiharı dini açıdan suç olarak kabul eden yerleşik anlayışlarına karşı çıkmaktadır. Kant, ise intihara karşı çıksa da bunun bireysel hak olmadığını iddia etmez. Kant’a göre, kişi intihar etme hakkına sahiptir; ama bu, ahlaksal değildir.¹⁹⁸ Bu düşünürlerin ortak noktası, intiharı kanunen suç sayılıp sayılmaması yönüyle değil bireysel özgürlük çerçevesinde ele almış olmalarıdır. Âkif Paşa’nın da ümitsizlik karşısında intiharı bir alternatif olarak görmesi; Aydınlanmacılara benzer bir tarzda birey olarak kendi “ben”ini merkeze alan, duygu ve düşüncelerini sıra dışı ve özgür bir biçimde dışa vuran bir şairin yaklaşımları olarak görülebilir. Âkif Paşa’da söylem boyutunda kalan intihar düşüncesi, Sadullah Paşa ve Beşir Fuat’ta eyleme dönüşecektir. Paşa’nın geleneksel eğitimle yetişmiş, klasik bir Osmanlı aydını görüntüsü ile tüm bu söylem ve yaklaşımlarını telif etmek zordur. Ancak bu durum, devlet görevleri dolayısıyla bile olsa temas edilen Batı düşüncesinin dönem şiirindeki ilk kıvılcımları olarak okunabilir.

¹⁹⁷ A. Alvarez, *İntihar Kan Dökücü Tanrı*, çev. Zuhâl Çil Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara 1992, s. 149-150.

¹⁹⁸ Neslihan şen, “Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası”, *Kaygı Dergisi*, S. 11, 2008, s. 198.

4. TANZİMAT I. DÖNEM TÜRK ŞİİRİNDE PARADİGMA OLARAK BATI FELSEFESİ

4.1. Şinasi

4.1.1. Yeni Neslin İlk Temsilcisi

Batılılaşma süreci, hiç şüphesiz Tanzimat aydınının kendi geleneksel dinî düşünce ve inanç sistemleriyle hesaplaşmalarını da beraberinde getirir. Şinasi, bu hesaplaşmanın ilk örneklerini veren, fikirleriyle hem kendi devrini hem de sonraki nesilleri etkileyen edebiyat ve düşünce adamıdır. Tanpınar'a göre, Şinasi "Türk irfanının Avrupalılaşmasını yani yeni bir dünya görüşü içinde kendimizi bulmayı borçlu" olduğumuz kişidir.¹⁹⁹ Ali Nihat Tarlan, dönemin edebiyatçılarını Batılı fikirleri ülkeye taşıyan insanlar olarak görür ve bu fikrî yeniliğin öncüsü olarak Şinasi'yi kabul eder. Tarlan'a göre, onun fikrî yenilikçiliği sanatta yaptığı yeniliklerden daha üstündür.²⁰⁰

1826'da İstanbul'da doğan Şinasi, ilköğrenimini mahalle mektebi ve Tophane'deki Feyziye Mektebi'nde tamamladıktan sonra Tophane Müşirliği Mektubî Kalemi'ne girer.²⁰¹ O devirde ilkokullarda altı yedi yıl okunduğu göz önünde bulundurulursa, Şinasi'nin Tophane Mektubî Kalemi'ne 12-13 yaşlarında çırak olarak girdiği söylenebilir. Tophane Kalemi, birçok devlet adamı ve edebiyatçının yetişmesinde adeta okul vazifesi gören bir devlet dairesidir. O dönemde bugünkü lise öğrenimi olmadığından ve rüştiyeler (ortaokul) yeni yeni açılmaya başladığından mahalle mektebini bitiren gençler, çırak olarak girdikleri Kalem'de tecrübeli çalışanlar tarafından yetiştirilir. Şinasi, burada İbrahim Efendi'den Arapça, Farsça ile Osmanlı edebiyatının inceliklerini öğrenir.²⁰² Bunların yanında Tophane Müşirliği'nde görevli, asıl adı Châteauneuf olup Reşad adını almış bir Fransız subayından Fransızca öğrenir. Tophane'de çalışan bu subaylar, Türk adetlerini benimseyerek bu dairelerde çırak olan gençlere Fransızca öğretmektedirler. Châteauneuf, Şinasi'ye sadece Fransızca değil Batı ilimlerini ve edebiyatını da öğretir.²⁰³ Ayrıca Şinasi'nin Paris'e gidişi de Reşad Bey'in

¹⁹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 193.

²⁰⁰ Ali Nihat Tarlan, *Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 2.

²⁰¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 187-188.

²⁰² Ziyad Ebuzziya, *Şinasi*, hzl. Hüseyin Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 50-53.

²⁰³ a.g.e., s. 55-56.

teşvikiyle ve Kalem müdürü Fethi Paşa'ya verdiği dilekçe ile gerçekleşir.²⁰⁴ Başvurusu kabul edilen Şinasi, padişah iradesiyle hem kendisine hem geride kalan annesine maaş bağlanarak Paris'e gönderilir. Dünyayı etkileyen pek çok sanat akımının, felsefi düşüncenin ortaya çıktığı ve yayıldığı bir dönemde Fransa'da bulunan Şinasi'nin burada edindiği görüşler, düşünce dünyasını yeniden şekillendirir.²⁰⁵

Şinasi ilk olarak Paris'ten yaklaşık bir günlük uzaklıkta bulunan Fontenay-aux-Roses'de ikamet eder. Kesin olarak bilinmese de şairin burada Âli Paşa'nın da öğrenimini gerçekleştirdiği "College Saint Barbe" adında Cizvit papazları tarafından yönetilen bir koleje devam ettiği söylenir. Âli Paşa'yı buraya Reşit Paşa'nın yerleştirdiği göz önüne alındığında, Şinasi'nin de Reşit Paşa tarafından buraya gönderilmiş olması ihtimal dâhilinde görülmektedir. Bir süre sonra Paris'e geçen Şinasi, burada adres olarak Osmanlı Devleti'nin Champ Elysées'deki büyükelçilik binasını kullanır.²⁰⁶ Şair burada Fransızcasını ilerletirken büyük desteğini gördüğü Reşit Paşa'nın isteği üzerine maliye eğitimi de alır. Ayrıca matematik, tarih, doğabilim ve toplumsal bilimlerle ilgilenir.²⁰⁷ Şinasi, Paris'te önemli kültür ve edebiyat çevreleriyle özellikle ünlü oryantalist Sylvestre de Sacy ailesi ile tanışır. Edebiyata ve özellikle dile yönelik ilgisini daha da geliştirebilmek için Fransız Akademisi üyesi ve *Journal des Débats*'nın başyazarlarından Samuel de Sacy ile yakınlığını artırır. Bu yakınlık sayesinde o devirde Fransa'daki tek Doğu İlimleri Araştırma Derneği olan Société Asiatique'e üye kabul edilir.²⁰⁸ Bedri Mermutlu, bu dernekte çalışılan konuların etkisiyle Şinasi'nin dile olan merakının iyice arttığını ve *Kavaid Kitabı* ile *Kamus*'a yönelik çalışmalarının bu sıralarda başladığını belirtir.²⁰⁹ Şinasi, kendisinden "Bâbiâli hükümetinin yüksek memuru" diye söz eden²¹⁰ bu dernekle bilinmeyen bir sebeple ilişkisini keser ve o sıralarda yeni kurulan ve oryantalist bir kimliğe sahip olan Société Orientale derneğine üye olur. Rosny isimli bir oryantalistin kurduğu bu derneğin asıl amacı, Osmanlı İmparatorluğu ve diğer Doğulu devletlerle ilgili araştırmalar yapmak ve önemli belgeleri ilgililerle paylaşmaktır. Şinasi'nin oldukça genç sayılabilecek yaşta böyle önemli iki derneğe kabul edilmesinde hamisi Reşat Bey'in etkisinin olduğu

²⁰⁴ Ziyad Ebuzziya, *a.g.e.*, s. 62.

²⁰⁵ *a.g.e.*, s. 28-29.

²⁰⁶ *a.g.e.*, s. 80-81.

²⁰⁷ Memet Fuat, *Şinasi Yaşamı Sanatçı Kişiliği Yapıtları*, De Yayınevi, 1977, s. 12.

²⁰⁸ *a.g.e.*, s. 82.

²⁰⁹ Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 30.

²¹⁰ *a.g.e.*, s. 31.

düşünülmektedir.²¹¹ Bunların yanında Şinasi, Société Asiatique üyelerinden Ernest Renan, dilbilimci Littré, Türkolog Pavet de Courteille ile tanışır, Alphonse de Lamartine'in meclislerine katılır. Hatta Pavet de Courteille, Nabi'nin Hayriyye'si üzerine yaptığı çalışmanın ön sözünde Şinasi'nin kendisine yaptığı yardımlar için teşekkür eder.²¹² Paris'te edindiği bu tanışıklıklar, Şinasi'nin Fransa'da düşünce ve uygulama planında meydana gelen gelişmeleri yakından takip etmesine ve edindiği bilgi ve görüşlerle Osmanlı'da Aydınlanma ve ilerleme gibi fikirlerin öncülerinden olmasına zemin hazırlar.

Yaklaşık beş yıl kadar kaldığı Paris'ten Avrupa'nın hızla yaygınlaşan liberal düşüncelerini özümsemiş inançlı bir modernleşme taraftarı olarak ayrılan Şinasi,²¹³ İstanbul'a döndüğünde beraberinde tamamlanmış birkaç eserini getirir. Bunlar hem Farsça hem Fransızca karşılıkları bulunan derlenmiş atasözlerinden oluşan *Durub-i Emsali Osmaniye*, *Tercüme-i Manzume* ve metne dayalı ilk tiyatro eseri olarak kabul edilen *Şair Evlenmesi*'dir.²¹⁴ Şinasi'nin Tanpınar tarafından "ilk bakışta daha ziyade bir deniz kazasından sonra şurada burada toplanan enkazı andıran dağınık şeyler"²¹⁵ olarak nitelenen eserlerinden *Terüme-i Manzume*; Racine, La Martine, La Fontaine, Fenelone, Gilbert gibi Fransız şairlerin seçme şiirlerinin çevirilerinden oluşmaktadır. Sanatçının İstanbul'a geldikten sonra kitap hâline getirdiği bu çeviriler, "yeni bir dünyadan haber verir ve o dünyanın kapılarını aralar"²¹⁶ niteliktedir. Gibb'e göre Şinasi, bu eseriyle "İslam aleminin dışında da çalışılmaya değer bir edebiyat olduğu gerçeğine" dikkat çekerek büyük bir değişim gerçekleştirmiştir.²¹⁷

1860'da Agâh Efendi ile birlikte *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesini, 1862'de tek başına *Tasvir-i Efkâr* gazetesini çıkaran Şinasi, aynı yıl seçme şiirlerinden oluşturduğu *Müntehabat-ı Eş'ar*'ı da yayımlar.²¹⁸ *Tasvir-i Efkâr*, yayınlanan eserler sayesinde kısa sürede bir kültür gazetesine dönüşür. Bu esnada Şinasi'nin çevresinde serbest fikirli, meşrutiyet yanlısı ve Batı kültürüyle ilgilenen gençler toplanmaya başlar. Namık Kemal, Şinasi ile bu dönemde tanışır.²¹⁹ Şinasi, *Tasvir-i Efkâr*'daki siyasi otoriteyi rahatsız edecek bazı hicivleri ve eleştirici tutumu yüzünden Sultan Abdülaziz'in

²¹¹ Ziyad Ebuzziya, *a.g.e.*, s. 84-85.

²¹² İsmail Parlatır, *Şinasi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 19-20.

²¹³ Erik Jan Zürcher, *a.g.e.*, s. 108.

²¹⁴ Ziyad Ebuzziya, *a.g.e.*, s. 101.

²¹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 194.

²¹⁶ Hikmet Dizdaroğlu, *Şinasi Hayatı, Sanatı Eserleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1954, s. 18.

²¹⁷ E. J. Wilkinson Gibb, *a.g.e.*, s. 96.

²¹⁸ İsmail Parlatır, *Şinasi*, s. 21-22.

²¹⁹ Memet Fuat, *a.g.e.*, s. 19.

iradesiyle memuriyetten ihraç edilir. Memet Fuat, konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunur:

“Ne var ki siyasal konulara pek girmese de Şinasi’nin kültür alanındaki çalışmaları, Osmanlı düşünce yaşamına yeni kavramlar getiriyordu. Örneğe, dilencilerden söz ederken arada “bağımsızlıkla yönetilen memleketler” deyivermesi ya da Roma’da dinle dünya işlerinin ayrılması konusunda bilgi verirken “bağımsız düşüncenin yeni bir zaferi” deyivermesi tedirgin ediciydi.”²²⁰

Şinasi 1865 yılı başlarında gazeteyi Namık Kemal’e bırakarak Paris’e kaçar.²²¹ Şinasi, bu ikinci Paris hayatında daha çok dil meseleleriyle meşgul olur. Politika ile ilgilenmek istemediğinden Yeni Osmanlılar’a mesafeli davranır. Vaktinin çoğunu hazırlamakta olduğu sözlük için belgeler toplamak, Moliere temsillerini seyretmek, Littre ve Renan ile dil ve kültür meseleleri üzerinde konuşmakla geçirir.²²² Sultan Abdülaziz, Paris’e yaptığı seyahatte Şinasi’nin İstanbul’a dönmesini ister. İstanbul’da kısa bir süre kalan şair, tekrar Paris’e döner ve üçüncü Paris dönemini de siyasete kapalı şekilde ve aynı çalışma havasında geçirir. 1869 yılı sonuna doğru İstanbul’a dönen şair, matbaası ile meşgul olarak divanının ikinci baskısını yapar.²²³ Kötü hayat şartları ve yoğun çalışma temposu yüzünden beyninde önceden başlamış olan rahatsızlığı artan Şinasi, bir ara Mustafa Fâzıl Paşa’nın ilgisiyle iyileşir gibi olsa da tekrar ağırlaşarak 1871’de hayatını kaybeder.²²⁴

Şinasi’nin düşünce ve yazı hayatına genel olarak bakıldığında, Paris öncesi yıllarda yazdığı ilk şiirlerinde ve Reşit Paşa için kaleme aldığı ilk kasidesinde hem düşünce planında hem de edebî alanda geleneksel kültürün ve düşüncenin etkisinde olduğu görülür.²²⁵ Şinasi’de Paris’e gitmeden önce çalıştığı Kalem’deki tanışıklıklarla başlayan yenilik düşüncesi, onun öğrenmeye açık ve dinamik yıllarını Avrupa’da geçirmesi ile bütün zihin dünyasını değiştirecek şekilde gelişir. Eğitim amacıyla Paris’e gönderilen Şinasi, yenilikçi özellikler taşıyan asıl çalışmalarını buradan döndükten sonra ortaya koyar. Köprülü’ye göre “Avrupaî şekilde Türk edebiyatını kuran ve yeni fikirleri memlekete yayan ilk şahsiyetin Şinasi olduğu, bugün artık herkesçe kabul edilen bir hakikattir.”²²⁶ Gündüz Akıncı da Avrupa’yı görmüş ve yakından tanımış ilk

²²⁰ Memet Fuat, *a.g.e.*, s. 20.

²²¹ Ziyad Ebüzziya, *a.g.e.*, s. 242-243.

²²² Hikmet Dizdaroglu, *Şinasi Hayatı, Sanatı Eserleri*, s. 10.

²²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 193.

²²⁴ İsmail Parlatır, *Şinasi*, s. 26.

²²⁵ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 29.

²²⁶ Mehmet Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, Ötüken, İstanbul 1989, s. 301.

şair ve düşünce adamının Şinasi olduğunu söyler.²²⁷ Şinasi'nin kendinden önce gelen ilim ve fikir adamlarından ayrı bir konuma sahip olduğunu vurgulayan Hikmet Dizdaroğlu, bunun sebeplerini şöyle ifade eder:

“Şinasi'den önce gelen ilim ve fikir adamlarının yenileşme hareketlerinde şüphesiz hisseleri vardır. Fakat bu biraz da mecburî temastan ileri gelen bir durumdu: Meşgul oldukları konular, onları kendiliğinden Batı'nın ilim ve teknik eserleri ile temasa getiriyordu. Üsluplarındaki sadelik ise, öğretme ihtiyacından doğmuştu ve bunun mazide de örnekleri vardı. Hülâsa onlar, içten duyulan bir istekle ve sistemli bir şekilde, yenileşme akımının yer almış değillerdi. Fikrî ve edebî yenileşmeyi bir ihtiyaç ve zaruret diye benimseyen, ona gerçekten inanan, bu akıma öncülük eden Şinasi'dir. Onun bu alandaki mevkiini hiç kimseye veremeyiz. Şinasi'dir ki ilk defa olarak yenilik edebiyatımızı bir sistem hâline ifrağ etti, bu yeni hareketi şuurlaştırdı, onu muayyen bir gayeye doğru tedvin etti.”²²⁸

Şinasi'nin Namık Kemal tarafından “yeninin ta kendisi”²²⁹ olarak nitelenen şiirlerinde Batı düşüncesinin izlerini sürmek mümkündür. Memet Fuat'a göre Şinasi; din anlayışını, dünya görüşünü, uygarlık sevgisini, Batılılaşma özlemini, siyasal düşüncelerini yazılarından çok şiirlerinde ortaya koymuştur.²³⁰ Şinasi şiirlerini bir divanda toplamak yerine eski şiir geleneğinden koptuğunu gösterircesine onlardan yaptığı seçkiyi özel bir isim verdiği kitabında bir araya getirir. Şair, eserine Lamartine'den esinlenerek *Müntahabât-ı Eş'ar* ismini verir. Şinasi bu tavrıyla ilk kez şiirlerin yeni bir anlayışla düzenlenebileceğinin ve şiir kitabına özel bir isim verilebileceğinin örneğini de ortaya koymuş olur.²³¹ Eserde klasik divanlarda görülen naat bölümünün bulunmayışı²³² da onu gelenekten ayıran bir başka özelliğidir. Memet Fuat'a göre kitabın geleneksel divanlardan asıl farklı tarafı, çağın olaylarını yansıtan düşünce içerikli bir eser olmasıdır.²³³

Müntahabât-ı Eş'ar'daki şiirlere bir düşünce eseri olarak ele bakıldığında, Avrupa'da yakından tanıdığı felsefî düşüncelerin Şinasi'nin hem zihin dünyasındaki hem de edebiyat anlayışındaki etkileri, şairin dil ve üslubuyla birlikte şiirlerinin içeriğinde de kendini göstermektedir. Kaside nazım biçiminin klasik yapısını koruyan şair, geleneksel edebiyatta alışlagelmiş kavramlara yepyeni anlamlar kazandırarak şiirin içeriğini değiştirir. Şinasi dili, üslubu, kavramlarıyla yeni bir düşünce dünyasının

²²⁷ Gündüz Akıncı, *Batıya Yönelirken Şinasi*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, Ankara 1966, s. 30.

²²⁸ Hikmet Dizdaroğlu, *Şinasi Hayatı, Sanatı Eserleri*, s. 14.

²²⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 196.

²³⁰ Memet Fuat, *a.g.e.*, s. 32.

²³¹ İsmail Parlatır, *Şinasi*, s. 47.

²³² Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 209.

²³³ Memet Fuat, *a.g.e.*, s. 32.

kapılarını aralamaktadır. Ancak bu çalışmada farklılaşmalar paradigma kavramı çerçevesinde ele alındığından şiirlerde dil ve üslup yeniliğinden ziyade içerik farklılaşmalarına ve kavramsal yeniliklere odaklanılmaktadır. Batı'yı bir medeniyet olarak gören ve bu medeniyeti meydana getiren bilimsel ve zihinsel süreçleri önemseyen Şinasi, Fransız Aydınlanması'ndan ve özellikle Descartes'le başlayan ve August Comte'un pozitivizmiyle zirveye ulaşan akılcılık düşüncesinden etkilenir. Bunda şairin devrin önemli düşünce ve sanat adamlarıyla tanışıp dostluk kurması ve onların meclislerinde bulunup söyleşi ortamlarına dâhil olmasının payı büyüktür. İsmail Parlatır, Tanzimat'ı hazırlayan ve sonrasında toplumsal alanı şekillendiren düşüncelerin Fransa'dan geldiğine dikkat çeker.²³⁴

4.1.2. Aklını Kullanmak Cesareti

Müntahabât-ı Eş'ar'da içerik farklılığıyla dikkat çeken ilk şiir “Münâcât”tır. Bu şiir, klasik metinlerden farklı bir şekilde geleneksel düşünce tarzlarının sorgulandığı bir şiirdir. Şiirin ilk dizelerinde Şinasi, geleneksel yaklaşımların benzeri olarak Allah'ın mekânsızlığıyla her yerde oluşunu, gücünün ihtişamını detaylı tarzda anlatır. Ancak beşinci beyitten itibaren şairin zihin dünyasının değişimleri kendini dışa vurmaya başlar. Şinasi, akılcı bir gözle “zerre”den “küre”ye bütün bir varlık sahasında, Yaratıcı ile yarattıkları arasında bir bağ kurmaya ve böylelikle Allah'ın varlık ve birliğini idrak etmeye çalışmaktadır. Şair düşüncelerini şöyle dile getirir:

“Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket
Değişir tazelenir mevsim-i feyz ü bereket

Pertev-i rahmetinin lem'asıdır ayla güneş
Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem ateş

Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şulesi gök kubbesini yaldızlar

Kimi sabit kimi seyyar be-takdir-i kadîr
Tanrının varlığına her biri bürhan-ı münir”²³⁵

²³⁴ İsmail Parlatır, “Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler”, *Tanzimatın 150. Yıldönümü Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s. 553-555.

²³⁵ Şinasi, *Müntahabât-ı Eş'arım*, hzl. Muallâ Anıl, Akba Kitabevi, Ankara 1945, s. 5.

Şinasi'ye göre varlık âleminde görülen hareket ve düzen, Tanrı'nın varlığını gösteren delillerdir. Geniş bir dairede Tanrı'nın gücünün yansımalarını gözlemleyen Şinasi, dizelerinde düşünme eylemini adeta sistematize ederek varlığın bütünündeki devinime, bu devinimin düzenli ve istikrarlı oluşuna dikkat çeker. Genelden başlayan düşünme süreci, özele ve parçalara inmeye başlar. Ancak bu detaylandırma daha çok gökyüzündeki varlıklar üzerinden gerçekleşir. Şaire göre Ay, Güneş, yıldızlar ve gezegenler varlıklarıyla birlikte hareketlerindeki düzenle de Yaratıcı'nın varlığına işaret etmektedirler.

Şinasi'nin gözlem ve düşünme alanı olarak gökyüzünü tercih etmesi, bazı açılardan dikkate değer bir husustur. Divan şiirinde gökyüzü, genellikle “çarh” sözcüğüyle ifade edilir. Bu tabir, mecazî olarak kötü talih ve kaderi ifade etmek için de kullanılır. Sözcük aynı zamanda felekten başlayıp geniş bir çerçevede dehr, dünya, devran, âlem, talih, baht, kader, hatta ecel manalarını da içine alır. Batlamyus'a dayanan eski astronomi anlayışına göre; gökyüzü manasında çarh, merkezde hareketsiz duran dünyayı soğan zarı gibi çevreleyen ve kendi etrafında dönen dokuz gök katmanından oluşur. İlk yedi gökte yedi gezegen, sekizinci gökte burçlar ve sabit yıldızlar bulunur. Dokuzuncu gök ise bütün cisim ve varlıklardan arınmıştır ve burada hiçbir yıldız bulunmaz.²³⁶ Geleneksel kozmosta ve divan şiirinde bu şekilde tanımlanan gökyüzü, Şinasi'nin şiirinde Batı biliminin astronomide geldiği noktaya uygun bir tarzda yansıtılır. Batı'da, Rönesans'tan itibaren Kopernik'le başlayan astronomi alanındaki keşifler, gökyüzünün divan şiirinde anlatıldığı gibi olmadığını ortaya koyar. Kopernik, Batlamyus'un teosentrik evren anlayışı yerine; dünya da dâhil olmak üzere gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü gösteren helosentrik evren anlayışını getirir.²³⁷ Şinasi, belirli bir düzen içinde ve birbirinden bağımsız olan Ay, Güneş, hareketli ve hareketsiz yıldızlardan bahsederek modern Batı kozmolojisine uygun tasvirlerde bulunmuş olur. Şairin bu yaklaşımı, onun zihin dünyasındaki “geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü”²³⁸ olarak nitelenebilir. Şinasi'nin, Yaratıcı'nın eserlerini tabiatta ve gökyüzünde gözlemleyerek onun varlığına yol bulmaya çalışması, Fransız Aydınlanmasının önde gelen isimlerinden Voltaire'in “akıllı ve kudretli cevher” olarak tanımladığı Tanrı'sına ulaşma metodunu da çağrıştırmaktadır. Voltaire eserinde görüşlerini şöyle ortaya koymaktadır:

²³⁶ Cemal Kurnaz, “Çarh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.8, s. 229.

²³⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 225-226.

²³⁸ Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.13, 2005, s. 112.

“BIRTON: (...) Bütün tabiatı canlandıran o akıllı ve kudretli cevhere sizinle birlikte Tanrı adını vereceğim; ama o bize kendini tanıtmaya tenezzül etmiş midir?

FREIND: Evet, eserleriyle.

BIRTON: Bize kanunlarını bildirmiş, söz söylemiş midir?

FREIND: Evet, vicdanınızın sesiyle.(...)”²³⁹

İnsan için tek Tanrı’ya inanmaktan daha akılcı ve daha doğal bir şeyin olmadığını düşünen Voltaire, Tanrı’yı eserlerine bakarak tanıma ve kanunlarını ise vicdanıyla bilme yolunu tercih eder. Voltaire’e göre evrendeki varlıkların tümüne bakıldığında bunların usta bir sanatkârın elinden çıktığından şüphe edilemez. Yıldızların Güneş etrafındaki dönüşleri adeta bir sanat harikasıdır. Hayvanlar, bitkiler ve madenler bir ölçü, sayı ve düzen içerisindedir. Güzel bir tablonun usta bir sanatçı elinden çıktığı düşünülürse gerçek tabiatı yaratan için de böyle düşünülebilir.²⁴⁰ Voltaire ile birlikte Rousseau’nun Tanrı’yı tanıyış ve kavrayış biçiminin de Şinasi üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Rousseau’nun konuyla ilgili yaklaşımı şöyledir:

“...Dünyanın kuvvetli ve şuurlu bir irade vasıtasile idare edilmekte olduğuna inanıyorum. (...) Madde ezeli ve yaratılmış olsun, madde içinde pasif bir prensip bulunsun veya bulunmasın, fakat şurası muhakkaktır ki; bütün varlıkların cevheri tektir ve heyeti mecmuası tek şuurun mevcudiyetini bildiriyor. Çünkü aynı sistem içinde tanzim edilmemiş ve aynı gayenin tahakkukuna (gerçekleşmesine) yardım etmeyen hiçbirşey göremiyorum. Bu gaye kurulmuş şu nizam içinde küllün (bütünün) korunmasından ibarettir. İstiyen, yapan ve kendiliğinden aktif olan şu varlığa, her ne olabilirse olsun dünyayı hareket ettiren ve eşyayı tanzim eden şu kudret sahibine, Tanrı diyorum.”²⁴¹

Şair, düşüncesini derinleştirdikçe Tanrı’nın varlığını bilmek için yalnızca hacim olarak büyük varlıklara ihtiyaç olmadığını, en küçük varlıkların da O’nun varlığına delil olabileceğini fark ederek şöyle der:

“Varlığın bilme ne hacet küre-i âlem ile
Yeter ispatına halk ettiği bir zerre bile”²⁴²

Şaire göre yıldızlar ve gezegenler gibi en büyük sayılan varlıkların dışında, sadece bir zerre bile Tanrı’nın varlığını ispat için yeterlidir. Şairin gökyüzü

²³⁹ Voltaire, *Zadig ve Başka Hikâyeler*, çev. Yaşar Nabi Nayır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962, s. 338.

²⁴⁰ André Maurois, *Voltaire*, çev. İrfan Konur, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1939, s. 83.

²⁴¹ Jean Jacques Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, çev. Hilmi Ziya Ülken vd., Türkiye Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul 1966, s.289-290.

²⁴² Şinasi, *a.g.e.*, s. 6.

varlıklarından modern kozmolojiye uygun şekilde bahsettiği düşünülürse dizelerde geçen “zerre” sözcüğünün de varlığın en küçük yapıtaşı sayılan atom kavramının karşılığı olarak kullanıldığı düşünülebilir. Batı düşüncesinde İlk Çağ filozoflarından Demokritos ile ilk kez ortaya atılan atomculuk,²⁴³ Rönesans’la yeniden gündeme gelmiş, yeni doğa biliminin oluşmasında etkin olan görüşler arasında yer almış²⁴⁴ ve sonrasında modern fiziğin en temel kavramlarından biri olmuştur. Bu bağlamda Şinasi’nin Batı’daki sosyal hayatı değiştiren düşüncelerin temelindeki bilimsel gelişmelerden detaylı şekilde haberdar olduğu söylenebilir. Şinasi dizelerinde delil anlamındaki “bürhan” ve “ispat” sözcüklerine yer vererek Batı bilimciliğinin kanıtlamacı yöntemini benimsediğini de ortaya koymuş olur. Şair bu düşünüş tarzını dizelerinde şöyle sürdürür:

“Göremez zatını mahlûkunun âdi nazarı
Hisseder nurunu amma ki basiret basarı
Vahdet-i zatına aklımca şehadet lâzım
Can ü gönlümle münacat ü ibadet lâzım”²⁴⁵

En büyüktan en küçüğe görünen âlem üzerinde gözlem yapmaya devam eden Şinasi, Allah’ın varlığını idrak etmek için sadece sıradan bir “bakış”ın yeterli olamayacağını ve bunun ancak “basiret” gözüyle hissedilebileceğini fark eder; ancak bunu da Allah’ın varlığını idrak için yeterli bulmayan şair, bu noktadan sonra aklın şahitliğine ihtiyaç duyar. Şaire göre Tanrı’ya gönülden yakarış ve ibadet de aklın şahitliğiyle elde edilen bu kesin inançtan sonra yapılır.

Asıl anlamı “gözle bakmak” olan nazar; kalp gözüyle bakmak, düşünmek, bir şey hakkında tefekküre dalmak anlamlarında da kullanılır.²⁴⁶ Basiret ise “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vakıf olma, sezgi”²⁴⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Hakikate ulaşma konusunda basiret, nazara göre daha derinlikli bir bakış ve algılayıştır. İslami inanışta “nazar” ve “basiret” varlık üzerine düşünerek Allah’a ulaşmada birer basamak kabul edilir. Ancak Şinasi’nin sezgi ve duyguya dayanan basireti yeterli bulmayıp aklı devreye sokması ve bunu “kesinlik derecesinde haber vermek; bir yerde hazır

²⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.60.

²⁴⁴ a.g.e., s. 391.

²⁴⁵ Şinasi, a.g.e., s. 6.

²⁴⁶ İlhan Kutluer, “Düşünme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, s. 53-57.

²⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Basiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 103.

bulunmak, tanıklık yapma; duyularla algılanan şey”²⁴⁸ manalarında kullanılan “şehadet” sözcüğüyle birleştirmesine rağmen, İslam inancında “iman mahallî” kabul edilen kalpten hiç bahsetmemesi yeni bir bakışın habercisidir.

Sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl; felsefe ve mantık literatüründe “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç”²⁴⁹ anlamlarına gelmektedir. Kur'an terminolojisinde akıl; doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayırmada ve ahlaki, siyasi, estetik değerleri belirlemede en önemli unsur kabul edilir.²⁵⁰ İslam inancında akla bu kadar önem verilmekle birlikte, insanların varoluşlarını anlamlandırmalarında ve vahiy tarafından sunulan bilgileri anlayıp hayata geçirmelerinde akıl tek başına yeterli görülmez. Çünkü gerçek inanca akıl ve duyular kaynaklı bilgiyle birlikte “kalp” olarak adlandırılan sezgi ve kavrama güçlerinin harekete geçmesiyle ulaşılabilir. Burada akıl hüküm verirken kalp de bu hükmün onaylanması işlevini yerine getirir. Bu nedenle iman, kalbin ameli sayılırken kalp de “imanın mahallî” olarak tanımlanır.²⁵¹ Kalpten kasıt “iç dünyada oluşan bir sezgi, bir kavrayıştır.”²⁵²

Geleneksel Osmanlı düşüncesinde de akıl; şeriatı ve ahlaki kaideleri tayin eden, siyasi ve umumi bir karakter taşıyan değerler kümesinin bir parçası olarak kabul edilir.²⁵³ Osmanlı düşünce hayatında XVI. yüzyıla kadar medreselerin yönetimden bağımsız hareket alanı bulması, akla verilen önemin belirginleşmesinde önemli rol oynar. Durumu örneklendirmesi bakımından XVI. yüzyılın önemli düşünürlerinden İbn-i Kemal'in görüşleri dikkate değerdir. İbn-i Kemal, vahiy bilgisinin anlaşılması ve gerçeği ifade ettiğinin ispatlanması konusunda akla başvurmanın gerekliliğine inanır. Mesela akla dayalı astronomi biliminin vahye aykırı düşmeyeceğini, hatta astronomi bilgilerinin yerin ve göğün yaratılması ile ilgili konularda insanların düşüncelerini derinleştireceğini ve böylelikle Allah'ın hikmetinin daha iyi kavranabileceğini söyler.²⁵⁴

²⁴⁸ İlyas Çelebi, “Şehadet Âlemi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 422.

²⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 238.

²⁵⁰ a.g.m., s. 238.

²⁵¹ Emine Ögük, “İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden,” *KADER, Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 12, S. 1, 2014, s. 179.

²⁵² Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul, s. 34.

²⁵³ Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, çev. Ahmet Tunç Şen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 259.

²⁵⁴ Ali Öge, “İbn Kemal'in Bilgi Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, 2010, s. 208.

XVI. yüzyıldan sonra medreseler üzerinde devlet otoritesinin hissedilmesiyle ilmî kaygılarla eser vermek yerine devlet kademelerinde yer edinme düşüncesi ağırlık kazanır. Dolayısıyla böyle bir ortamda otoritelerden bağımsız yeni fikirlerin üretilmesi de pek mümkün olmaz.²⁵⁵ Agâh Çubukçu'ya göre XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Osmanlı'da yeni fikir hareketlerine ve akılcı sistem sahibi filozofa rastlanmaz.²⁵⁶

Batı düşüncesinde ise İlk Çağ'dan itibaren filozoflar, aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Akıl, Yunanca nous, Latince ratio ve intellectus karşılığıdır. Anaxagoras'ta âlemi idare eden akıl; Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'te hatta bir dereceye kadar Stoacılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşünmenin fonksiyonu sayılır.²⁵⁷ Rönesans'a gelindiğinde Kopernik, binlerce yıldan beri inanılan ve kilisenin resmi görüşü sayılan evren tasavvurunu temelinden sarsarken çıkış noktasında duyuları değil akli esas alır.²⁵⁸ XVII. yüzyıl rasyonalist akımın en önemli temsilcisi olan Descartes'a göre akıl, "bizi (insanları) üstün kılan ve hayvanlardan ayırt eden biricik şey"²⁵⁹ ve Tanrı'nın insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için verdiği ışıktır.²⁶⁰ Düşünürce göre akıl, bütün insanlarda doğal olarak eşit şekilde bulunan evrensel bir yetidir, ancak uygun metotla kullanılmazsa akıl kendi başına faydasız kalır. Bu sebeple 'yöntemsel şüphecilik' metodunu ortaya koyan Descartes; insanın temel ve tartışılmaz doğruyu bulmak için o zamana kadar sahip olduğu tüm inançları ve bilgileri zihninden silmesi gerektiğini savunur.²⁶¹ Çünkü düşünürce göre gelenek ve görenekler, ön yargılar ve geçmiş yaşantılar; akli kullanmayı engelleyen, "aklın sesini dinlemeye bizi daha az elverişli" hâle getiren unsurlardır. Bu yüzden bireyin doğru bilgiye ulaşması için, içinde bulunduğu kültür ve geleneğin etkilerinden sıyrılarak düşünmesi gereklidir.²⁶² Aydınlanma Çağı düşünürleri ise akli evrensel bir otorite ve insanı kurtaracak rehber kabul ederler. Bu çağda kültür dünyasına da aklın egemen olması istenir ve laik bir dünya görüşü temel ilke olarak benimsenir.²⁶³ Böylelikle imana dayanan kanıtlar yerine kanıta dayanan bir iman anlayışı ortaya çıkar.²⁶⁴ Aydınlanma düşüncesine göre, akli

²⁵⁵ Ali Öge, a.g.m., s. 201-202.

²⁵⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 20.

²⁵⁷ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", s. 239.

²⁵⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 224-227.

²⁵⁹ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 8.

²⁶⁰ a.g.e., s. 29.

²⁶¹ a.g.e., s. 34.

²⁶² a.g.e., s. 14-15.

²⁶³ İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, s. 21.

²⁶⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 266.

edilgenleştiren bir diğer unsur, insanın düşünme faaliyetinin bir yetisi olan aklın geleneksel anlayışta tanrısal aklın bir parçası olarak görülmesidir.²⁶⁵ Buhr konuyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

“Akıl varolanın eleştirilmesini sağlayan araç, doğaya egemen olma, topluma biçim verme yetisi vb. olarak anlaşılmaya başlandı. Akıl, insanlara, kendilerini devralınan eski, köhneleşmiş ideolojiden kurtulma olanağı veren, doğayı egemenlik altına almayı ve eski toplumsal düzeni (feodal düzeni) değiştirmeyi sağlayan güçtü. Bu da, insanın kendi kendisine sahip çıkması; mevcut her otoriteden ve olgulara dayanan (pozitif) her şeyden bağımsız olarak davranması yani tamamen özerk hareket ederek akıl yardımıyla yönetmesi demektir.”²⁶⁶

Bu bağlamda Şinasi'nin kullanımındaki akıl kavramının Aydınlanmacı akıl anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Nitekim Voltaire'in *Zadig* adlı eserinde geçen konuşmalar, Şinasi'nin yaklaşımıyla örtüşür niteliktedir. Voltaire şöyle der:

“ŞÜPHE EDEN — Tanrı'nın varlığını bana nasıl ispat edersiniz bakalım?

İNANAN — Güneşin varlığını nasıl ispat edersem öyle; gözlerinizi açın yeter.”²⁶⁷

Voltaire'in bu cümlelerinde bütün bir evreni akıl yoluyla ve somut duyularla sorgulayan bir Tanrı arayışı vardır. Voltaire bir başka yerde dünyayı kimin yarattığı sorusuna “Ben küremi yaptığım bakırdan ne kadar üstünsem evrenden ve benden o kadar üstün, zeki bir varlık.”²⁶⁸ cümlesiyle cevap verir. Mehmet Kaplan, Şinasi'nin bu akılcı yaklaşımlarını, bütün bir Tanzimat neslinin “din ile ilim, akıl ile iman, görünen ile görünmeyen âlem arasında” yaşadığı trajedinin başlangıcı olarak nitelendirir.²⁶⁹ Ancak Şinasi'nin dizelerinde trajediden ziyade akıl yoluyla iman etme konusunda bir kararlılık göze çarpmaktadır. Şinasi'nin akılcılıkla evreni gözlemleme ve bu yolla Yaratıcı'ya ulaşma çabasında pozitivizmin de etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü pozitivizmin bilimsel yöntem anlayışına göre, bilgiye ulaşmanın en temel yolu gözlemdir.²⁷⁰ Şinasi'de pozitivist etkilerin hangi yolla geliştiği tam olarak bilinmese de şairin Paris'e ikinci gidişinde dönemin tanınmış pozitivistlerinden Ernest Renan ve Comte'un öğrencisi olmaktan gurur duyan Emile Littre ile yakın dostluklar kurduğu

²⁶⁵ M. Buhr vd., *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, Yeni Hayat Kütüphanesi, İstanbul 2003, s. 83.

²⁶⁶ a.g.e., s. 83.

²⁶⁷ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962, s. 222.

²⁶⁸ a.g.e., s. 75.

²⁶⁹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 36.

²⁷⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 912.

bilinmektedir.²⁷¹ Hasan Akay'ın Şinasi'nin akılcılık yöntemine dair yaptığı tespitler de bu yöndedir:

“Şinasi, her şeyden çok ve her şeyden önce akla ve akılcılığa büyük önem vermektedir. Amentü'nün ilk maddesi olan Allah'a, O'nun varlığına ve birliğine îman yani tevhid konusunda da, aklın otorite olarak tanıklığına başvurması dikkati çekmektedir. Bu ise Dekartçıların prensibine uyarak, -aklın konu edindiği şeyleri şüpheyile sınadıktan sonra yeniden aklın kazanımları alanına almak anlamından çok- her şeyi akıl ölçüsüne vurmak; insan aklına bir vahiy mutlaklığını atfetmek anlamını içermektedir. Çünkü bu sınamada akıl, Kant'ın kullandığı biçimiyle, tabir caizse boyunu aşan bir işe girişmekte ve neticede fizikötesinin bilinmezliğini ilan ederek bir şekilde iptal işlemi uygulamış olmaktadır.”²⁷²

Bu bağlamda “Vahdet-i zatına aklımca şahadet lazım” dizesi, gelenekte rastlanmayan şekilde dine ve inanca dair konularda rasyonel bir tavır alınması gerektiği düşüncesini yansıtır. Şinasi dine dair düşüncelerinde, Yeni Osmanlılar'ın yaptığı gibi Tanzimat değerlerinin şeriatı zedelediğini iddia ederek Batılı değerlere İslami karşılıklar aramaya çalışmaz ve tepkisel bir tavır sergilemez.²⁷³ Çünkü Yeni Osmanlılar'la Şinasi'nin Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma düşünürlerinin ideolojilerini anlamada farklılıkları söz konusudur. Yeni Osmanlılar, bu düşünürlerin dine karşı mesafeli tavırlarının İslam'ı da içine alan genel din olgusuna değil, sadece Katolik Hristiyanlığa karşı olduğunu savunmaktadırlar.²⁷⁴ Şinasi ise söz konusu düşünürlerin tavırlarının özelde Hristiyanlığa olsa da genel olarak dinin kendisine karşı olduğunu düşünmekte ve dine karşı uzlaştırmacı değil mesafeli bir tavır koymayı tercih etmektedir.²⁷⁵ Abdullah Uçman, Şinasi'nin bu tavrını şöyle yorumlar:

“(…) Şinasi, muhtemelen Avrupa'da gelişmekte olan rasyonalizmin de etkisi ile, hattâ devrinde yadırganabilecek bir biçimde, burada ilk defa “Vahdet-i zâtına aklımca şahâdet lâzım” demek suretiyle, Tanrı'nın varlığına ve birliğine aklî deliller aramaya kalkar. Yani bir bakıma burada, eski edebiyatın his ve hayal anlayışına karşılık, belki de içinde yaşadığı devrin bir gereği olarak, akla vermiş olduğu önemi vurgulamaya çalışır. Türk düşünce hayatında önce Beşir Fuad, daha sonra ve özellikle II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda, biraz da mevcut hürriyet havasının etkisiyle, dinî-mânevî her türlü değeri reddedecek olan Baha Tevfik, Tevfik Fikret ve Abdullah

²⁷¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 194.

²⁷² Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 35- 36.

²⁷³ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 72.

²⁷⁴ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi Yeni Felsefe*, C. 3, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 29.

²⁷⁵ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 72.

Cevdet gibi Batıdaki intellectual'in bir tür benzeri durumundaki yeni devrin aydınlarını haber veren Şinasi'deki bu bakış tarzı tamamen yenidir.²⁷⁶

Şerif Mardin, “Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş ve o düşüncenin laikliğini kavrayabilmiş ilk düşünür” olarak tanımladığı Şinasi'nin akılcılığı üzerinde matbaa ile Avrupa'da yaygınlaşan “okuma eylemi”nin etkisine de vurgu yapar. Mardin'e göre Avrupa'da kitabın yaygınlaşması, geleneksel ezbercilik ve aktarmacılık yöntemi yerine “sebep vererek anlatma” kültürünün yerleşmesini sağlar. Batı'da kitapla beraber kitle iletişim aracı olarak gazetenin de yaygınlaşması, Osmanlı'da da örneği görülen peder-evlat, hoca-talebe, padişah-kul gibi ilişkiler düzenini sarsar. Çünkü artık gerçek, bir hoca ya da öğretmenden değil metin olarak varlığını sürdürebilen, sorgulanabilen, tahlil ve müzakere edilebilen ve gücünü anonim okurlar kitlesinden alan kitaptan öğrenilmektedir. Bu süreç, İncil'in de sorgulanabileceği anlayışını doğurur. Böylelikle önce Avrupa'da sonra tüm dünyada, devlet ve din de dâhil her türlü otoritenin mutlak ve tartışılmaz hâkimiyeti kırılmaya ve hürriyet fikri şekillenmeye başlar.²⁷⁷ Bu açıdan Şinasi için okuma eylemi, sadece okunan eserler açısından değil, bizzat eylemin kendisi olarak da önem taşımaktadır. Şinasi, tüm bu yaklaşımlarıyla geleneksel çizginin dışında bir duruş sergileyerek bireyin inanç ve düşünce dünyasının yeniden inşasını ve bunun için de aklın gücüne dayanmanın gerekliliğini öne çıkarmaktadır.

4.1.3. “Düşünüyorum Öyleyse Var'sın”

Şinasi, *Müntehabat-ı Eş'ar*'ında yer alan “Müfred”indeki dizelerde “ispat” meselesine farklı bir boyut kazandırmakta ve şöyle demektedir:

“Varlığım hâlikımın varlığına şahittir
Gayri bürhan-ı kavi var ise de zaittir”²⁷⁸

Şinasi bir özne olarak kendi varlığını öne çıkarmakta ve onu Yaratıcı'sının varlığına diğer tüm delilleri gereksiz kılacak güçte bir delil olarak görmekte ve göstermektedir. Bu yaklaşım tarzı, Descartes'ın “şüphe”den yola çıkarak kesin bilgiye ulaşma sürecini çağrıştırmaktadır. Descartes, kartezyen metoduyla Tanrı da dâhil şüphe edilebilecek her şeyden şüphe ederken sonunda şüphe eden “ben”inin varolduğu kesin

²⁷⁶ Abdullah Uçman, “Tanzimat'tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme”, s. 480.

²⁷⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, s. 85.

²⁷⁸ Şinasi, *a.g.e.*, s. 8.

bilgisine ulaşır. “Evidentia” olarak adlandırdığı bu kesin bilgi, şüphe edenin kendi varlığından şüphe edemeyeceği bilgisidir. Descartes, bu süreçte şüphe etme eyleminin bilinç gerektirdiğini fark eder. Filozofun “cogitare” olarak adlandırdığı bilinç, aslında insanın bilincini bilmesi ve bunun en sağlam bir varlık olduğu bilgisine sahip olmasıdır. Bundan sonra Descartes, bilinci güvenilir bilgilerin en sağlam kaynağı kabul ederek rasyonalist felsefesini özetler: “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım).²⁷⁹ Şinasi’nin Yaratıcı’ya dair gerçek bilgiye ulaşmada, düşünme yoluyla kendi varlığından yola çıkması “Düşünüyorum, öyleyse var’sın” şeklinde özetlenebilir. Nitekim Reşit Paşa kasidelerinden birinde dile getirdiği şu dizeler, şairin bu yaklaşımını destekler niteliktedir:

“Kitapsız görülür sun-ı sani-i ezeli
Tutar hayatını şahid vücud-ı Hakka darir”²⁸⁰

Bu dizelerde Şinasi, Allah’ın sanat eserlerini görmek için Descartes tarzı bir yaklaşımla “var olmanın” ispat gücünü arttırarak onu diğer bütün delillerin önüne geçirir. Şaire göre, doğuştan kör bir kişi de kendi varlığından hareketle Yaratıcı’nın varlığına yol bulabilir; çünkü varlık bilinci, kutsal kitaplara bile ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü bir delildir. Şinasi’nin inanmak için Kur’an-ı Kerim de dâhil hiçbir kutsal kitaba ihtiyaç olmadığını belirtmesi, gelenekte örneği görülmemiş bir yaklaşımdır ve vahiy bilgisi ile değil akıl ile idrak edilen bir Tanrı’nın varlığını kabul eden deist anlayışı çağrıştırmaktadır. Deizm sözcüğü, günümüzde kazandığı anlamı ile Samuel Johnson’un 1755’te yayımladığı *Dictionary*’de görülür. Burada deizmin; herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı’nın varlığını kabul eden, ancak Tanrı’nın ilim, irade, hikmet, inayet gibi sıfatlarını reddeden bir görüş olduğu belirtilir.²⁸¹ Bu anlayış, inanmak için peygamberlere ve dinlere ihtiyaç olmadığını öne sürerek “tabîî din” fikrini savunmaktadır.²⁸² Deizmin Fransa’daki önemli savunucusu Voltaire, Newton’un evrenin belirli kanunlara göre işleyen bir tür makine olduğu görüşünden hareketle doğal din anlayışını ortaya koyar. Hampson’un ifadesiyle Newton’dan itibaren “doğa artık, değişik olguların bir toplamı, gizemli etkilerin bir karışımı, sorgulanamaz bir Tanrı’nın anlaşılmasız sembolleriyle kaplı bir kanaviçe değil, anlaşılabilir güçlerden oluşmuş bir

²⁷⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 233-234.

²⁸⁰ Şinasi, *a.g.e.*, s. 12.

²⁸¹ Hüsamettin Erdem, “Deizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, s. 110.

²⁸² Süleyman Hayri Bolay, “Deizm”, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 187.

sistem”²⁸³ olarak görülmektedir. Deist düşünce de doğanın özelliklerinin bilinebileceğini fakat Tanrı’nın özelliklerinin bilinemeyeceğini savunur. Voltaire bu görüşü şöyle ifade eder:

“Geçici hayatımızı kendisine borçlu olduğumuz yüce bir akıl, öncesiz ve sonsuz bir varlık bulunduğunu size ispat ettim sanırım: nasılını ve niçinini size açıklayacağımı vadedmiş değilim. Tanrı bana varlığını anlayacak kadar akıl vermiş, ama madde ona ezelden beri mi tâbi olmuş, yoksa maddeyi zaman içinde o mu yaratmış, bunu bilmeye benim aklım yetmez. Madde öncesiz midir, yoksa yaratılmış mı, size ne bundan? Siz hele Tanrı’yı, maddeye ve size hâkim olan varlığı tanıyın da! Tanrı nerede diye soruyorsunuz bana; ne bilirim ben, hem bilmek bana düşmez. Vardır, onu bilirim; bizim efendimizdir, her şeyi o yapar, her şeyi onun rahmetinden beklemeliyiz.”²⁸⁴

Voltaire *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar* başlıklı eserinde de inanmak için kutsal kitaplara ihtiyaç olmadığı düşüncesini şöyle açıklar:

“NAMUSLU ADAM—Tanrı'ya taparım, doğru olmaya, bir şeyler öğrenmeye çalışırım.

CALOYER—Yahudi kitaplarını, Zendavesta'ya, Veidam'a, Kur'an'a tercih etmez misiniz?

NAMUSLU ADAM—Kitaplar hakkında hüküm verecek kadar bilgim olmadığını sanıyorum; ama tabiat kitabını okuyup, onu yaratana tapmanın ve onu sevmenin gerektiğini anlıyacak kadar bilgim var.”²⁸⁵

Voltaire için tabiat kitabı yoluyla evrensel bir Tanrı'ya tapmanın dışında din adına ortaya konan şeyler, safsatacıların kuruntusundan ve sahte peygamberlerin boş hayallerinden ibarettir. Voltaire, deist düşüncenin inanç ve ibadet anlayışını şöyle özetler:

“Tanrı, Tanrı’nın nasıl cezalandırdığını, nasıl kayırdığını, nasıl bağışladığını bilmez; çünkü Tanrı’nın nasıl davrandığını biliyorum diye böbürlenecek kadar küstah değildir, (...) Bu ilkede evrenin geri kalan varlıklarıyla birleşerek hepsi de birbiriyle çelişen tarikatlardan hiçbirine girmez. Onun dini en eski, en çok yayılmış olan dindir, çünkü sadece bir tek Tanrı'ya tapmak dünyadaki bütün sistemlerden önce vardı. Bütün uluslar kendi aralarında anlaşamazlarken onun konuştuğu dil herkesin anladığı dildir. Pekin’den Cayenne’e kadar kardeşleri vardır ve bütün bilge kişileri de kardeşleri sayar. Dinin ne anlaşılabilir bir metafiziğin türlü inançlarına, ne de

²⁸³ Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 32.

²⁸⁴ Voltaire, *Zadig ve Başka Hikâyeler*, s. 319.

²⁸⁵ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, s. 192-193.

boş törenlere, sadece tapmaya ve adalete bağlı olduğuna inanır. Onun tapınması iyilik, doktrini de Tanrı'ya boyun eğmektir.”²⁸⁶

Ernest Renan da dinlerin kitap ve peygamber aracılığıyla getirmeye çalıştığı dogmalara karşı çıkar. Ona göre kitaba bağlılık, aklın ve bilimin gelişmesine engel olacaktır ve bu yüzden de dogmalardan kurtulmak gerekir; bu da ancak kutsal kitaplardan kurtulmakla sağlanabilir.²⁸⁷

Bu görüşler çerçevesinde Şinasi, dizelerinde ortaya koyduğu görüşleri ile Orhan Okay'ın ifadesiyle “bir tabîî dinin mümini veya bir çeşit deist”²⁸⁸ olarak nitelenebilir. Çocukluğundan itibaren gerek ailede gerek okul hayatında İslami esaslara göre yetiştirilen bir Müslüman Osmanlı aydını olarak Şinasi'nin söylemlerine yansıyan bu inanç ve zihniyet değişimleri dikkat çekicidir. Şinasi'nin bu konuda, doğrudan olmasa da dolaylı yollardan İslam tarihinde akli savunan en etkili mezheplerden biri olan Mutezile'den etkilendiği düşünülebilir. Ancak Mutezile'nin akılcı yaklaşımlarla birlikte kutsal kitap inancını merkeze alan duruşu, Şinasi'nin akılcılığıyla örtüşmemektedir. Bu konudaki bir diğer yaklaşım ise Şinasi'de klasik İslam filozoflarının etkilerine dairdir. Onun Fransa'da Ernest Renan ve münasebette olduğu oryantalistlerin vasıtasıyla Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd çizgisindeki İslam düşüncesinden etkilenmiş olduğu iddia edilir.²⁸⁹ Ancak ortaya koyduğu eserler göz önüne alındığında Şinasi'nin çağdaşları gibi klasik İslam düşüncesi merkezli bir yenilik yapmak niyetinde olmadığına hükmedilebilir.

Şinasi'nin dizelerinde Tanrı inancının dışında diğer inanç esaslarına ve ibadete ait kavramlara yer vermemesi de onun zihin dünyasının geleneksel İslam düşüncesinden farklılaştığını doğrular niteliktedir. İslam dininde iman etmek, yalnızca aklın delillerine bağlı değildir. “Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, İslam tarihi boyunca bütün mezhepler tarafından İslam dininin iki temel kaynağı olarak kabul edilmiştir.”²⁹⁰ Kur'an'da Hz. Peygamber'in Sünnet'iyle amel etmeyi; imandan ibadete, ahlaktan hukuka kadar çok geniş bir sahada Hz. Peygamber'e tabi olmayı gerekli kılan pek çok ayet vardır.²⁹¹ Deist düşünce ise dinin kitaplı bir peygamber vasıtasıyla belirlenen tüm ibadet kurallarını akılla yorumlayarak yok saymaya çalışır. Şinasi, *Müntahabat-ı Eş'ar*'ın

²⁸⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İnkılap Yayınları, İstanbul 2014, s. 407-408.

²⁸⁷ Ernest Renan, *Bilimin Geleceği I*, çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, s. 44-45.

²⁸⁸ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 28.

²⁸⁹ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 63-64.

²⁹⁰ Ali Bakkal, “Sünnetin Kaynak Değeri”, *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, Ocak-Haziran 2003, s. 1.

²⁹¹ a.g.m., s. 27.

“Tehlil” bölümünün dizelerinde inanç anlayışından sonra ibadet konusunda ortaya koyduğu görüşlerle desit tutumunu güçlendirmektedir:

“Cenâb-ı kibriyâ elhak sezâvar-ı ibadettir

İbadet ana zıkr ü fikr-i halisten ibarettir

Garez bundan mücerret itiraf-ı zat-ı vahdettir

Ne havf-ı nar-ı duzahtır ne şevk-i zevk-i cennettir.”²⁹²

Şaire göre, ibadete layık olan Allah’a gerçek ibadet, onu içtenlikle anmak ve düşünmekle olur. Bu düşünme eyleminin amacı ne cehennem korkusu ne de cennet arzusudur. Amaç, sadece Allah’ın birliğini ifade etmektir. Burada dikkat çeken husus, şairin düşünme eylemini diğer tüm ibadetlerin önüne koymuş olmasıdır. Şairin bu söylemleri, Voltaire’in deist ibadet anlayışına benzer:

“Tanrı’ya dua etmemizi onu övmemizi size söyleyen kim? Sizin övmelerinize dualarınıza onun ihtiyacı var mı? Kibirli sandığımız bir insanı överiz, zayıf olduğunu sandığımız ve düşüncesini değiştireceğimizi umduğumuz insana da yalvarırız. Tanrı’ya karşı vazifelerimizi yapalım, doğru olalım; işte gerçek övmeler, gerçek dualar bunlardır.”²⁹³

Voltaire’le görüşleri pek çok noktada ayrışsa da Rousseau’da da benzer deist yaklaşımları görmek mümkündür. Rousseau, Hristiyanlığın doğuştan günahkâr insan anlayışını, Hz. İsa’nın kurtarıcılığı inancını ve kilisenin ruhani otoritesini kabul etmez.²⁹⁴ *Emile* adlı eserinde Rousseau şöyle demektedir

“Dinin merasimini, asıl din ile asla karıştırmayınız. Tanrı’nın istediği ibadet, kalbî ibadettir ve bu ibadet samimi olduğu takdirde, daima yeknesaktır (...). Tanrı, kendisine ruhtan ve hakikaten ibadet edilmesini ister ve bu, bütün dinlerin, memleketlerin ve insanların müşterek vazifesidir. Harici ibadete gelince: İntizam için yeknesak olmak mecburiyetinde ise bu, bir intizam işidir ve vahiy ve ilhama muhtaç değildir”²⁹⁵

Şinasi, “Münâcât”ın sonlarına doğru “Ne dedim tövbeler olsun bu da bir fi’l-i şerdir/Benim özrüm günehimden iki kat betterdir”²⁹⁶ tarzında özür beyan eden ve af dileyen dizelere yer verir. Ancak şairin bu söylemlerinin “Münâcât” türünün klasik ve geleneksel özelliklerine uyma eğiliminden kaynaklandığı düşünülebilir. Ayrıca Şinasi

²⁹² Şinasi, *a.g.e.*, s.7.

²⁹³ Voltaire, *Hikâyeler I*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945, s. 137.

²⁹⁴ Hüsamettin Erdem, *a.g.m.*, s. 110.

²⁹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, s. 313.

²⁹⁶ Şinasi, *a.g.e.*, s. 6.

söylemlerinden dolayı Allah’a gerçekten tövbe etmiş olsaydı Reşit Paşa için yazdığı kasidelerde geleneksel inanç ve düşüncenin sınırlarını zorlayan ifadelere yer vermezdi.

4.1.4. Medenileştirme Misyonu

Şinasi’nin Batı merkezli bir paradigmaya sahip olduğu, Reşit Paşa’yı övmek için yazdığı kasidelerinde kullandığı kavram ve benzetmelerden hareketle tartışma götürmez bir hâl alır. Kasidelerde övülen Mustafa Reşit Paşa, devrin Tanzimat Fermanı’nı hazırlayan ve ilan eden sadrazamıdır. Paşa, Fransa ve Londra’daki elçilik görevleri sırasında Aydınlanma hareketi ile birlikte ön plana çıkan insan hakları, özgürlük, eşitlik, adalet, demokrasi ve milliyetçilik kavramlarını ve Batılı yönetim biçimlerini yakından tanıma ve Osmanlı Devleti için gerçekleştirmeyi planladığı reformlarla ilgili bu devletlerin yetkilileri ve düşünürleriyle fikir alışverişinde bulunma fırsatı yakalar.²⁹⁷ Londra’da iken bu konudaki düşüncelerini İngiltere’nin eski İstanbul elçisi Stratford Canning ile tartışan Paşa, bu ön fikirlerle reform taslağını oluşturur.²⁹⁸ Bu süreçte Avrupa diplomasisini yakından tanıyan, Fransızcasını ilerleten ve önde gelen devlet adamlarıyla görüşmeler yaparak tecrübe kazanan Reşit Paşa, 1836 sonbaharında Hariciye müsteşarı, 1837’de Hariciye Nazırı olur²⁹⁹ ve olgunlaştırdığı reform düşüncelerini uygulama alanına çıkarır. Bu amaçla, hazırladığı Tanzimat Fermanı’nı 1839’da resmî olarak ilan eder. Böylelikle Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyıl başından itibaren teknik anlamda gerçekleştirdiği reformlardan sonra hukuk sisteminde ve devlet yönetiminde de Batı medeniyetinin prensiplerini örnek alacağını göstermiş olur.

Şinasi de Fransa’da bulunduğu yıllarda oradaki fikir hareketlerinden etkilendiği gibi özgürlük, eşitlik, cumhuriyet gibi kavramların pratik hayattaki uygulamalarını gözlemleyerek devletin çöküşünü durdurmak için neler yapılması lazım geldiğini tespit etmeye çalışır. Tanzimat Fermanı ile ortaya konan yenilikler, Şinasi’nin Fransa’da edindiği görüşleri ve kavramları içermektedir. Şinasi’ye göre gerçek anlamda medeniyet seviyesine çıkmak için Batı’nın yalnızca tekniğini değil onu medeniyet hâline getiren düşünceleri ve bunların uygulanışlarını da topluma kazandırmak gerekir. Bu bağlamda

²⁹⁷ Murtaza Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 137.

²⁹⁸ Cemi Karasu, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Diplomasisine Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 4, 1993, s. 207.

²⁹⁹ Kemal Beydilli, “Mustafa Reşid Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 31, s. 348.

Reşit Paşa'nın Osmanlı'ya sunduğu yeni medeniyet projesi ile “Avrupaî fikir iklimini getirmiş olması”³⁰⁰ Şinasi için oldukça önemlidir.

Şinasi, Reşit Paşa'ya ve onun şahsında yapılan reform çalışmalarına verdiği değeri gösterme adına dört kaside yazar. Kasidelerinden ilkinin Paris'e gitmeden önce (1849) diğer üç kasideyi Paris dönüşü (1856, 1857, 1858) kaleme alır. Özellikle Paris sonrası yazılan kasidelerde, Reşit Paşa'dan ziyade onun eliyle kazandırılmak istenen kavram, anlayış ve uygulamaların övüldüğü görülür. Kaplan'a göre Şinasi için Reşit Paşa, memleketi kurtarmaya çalışan bir kahramandır; Fransız gençleri için Napolyon ne ise Şinasi için de Reşit Paşa böyle örnek bir kişidir. Şinasi, Reşit Paşa'yı kendi inandığı fikirleri tatbik eden bir insan olduğu için yüceltir.³⁰¹ Reşit Paşa aynı zamanda Şinasi'nin öğrencilik yıllarından itibaren her zaman destekçisi ve koruyucusu olmuştur. Reşit Paşa'nın Şinasi'ye gösterdiği yakınlığın arkasında ise onu planladığı reform hareketlerinin gerçekleştirilmesinde görev alacak, Batı'nın “taze fikirleri” ile donanmış yeni aydın tipi olarak yetiştirme niyeti yatmaktadır. Nitekim Şinasi, kasidelerinden birinde bu durumu şu dizelerle ifade eder:

“Yeni fidan gibi gars-ı yemin-i devletinim
Kim eyledi beni mihr-i teveccühün tezhir”³⁰²

Şinasi dizelerde kendisini Reşit Paşa'nın uğurlu elleriyle diktiği yeni bir fidan olarak tasvir eder. Bu yeni fidan, Paşa'nın ilgi ve yakınlığının güneşi ile çiçek açmaktadır. Reşit Paşa, Şinasi'yi eğitiminden sosyal hayatına kadar her alanda bakıp büyüten bir bahçıvan gibidir. Bu fidanın Batılı bir eğitimle nasıl yetiştiğini Ernest Renan'ın şu sözleri özetler niteliktedir:

“... Doğu memleketlerinin gençliği Avrupa bilimini almak üzere Batı okullarına gelmekle, bu bilimin tabii ve ayrılmaz neticesine olan şeyi, rasyonel metodu, tecrübe zihniyetini, gerçeklik duygusunu, her türlü tenkit dışında tasarladıkları besbelli olan din masallarına inanmanın imkânsızlığını beraberinde alıp götürecektir.(...) Şüphesiz ki şimdi İslam âleminde yanlış zannedilen bu fikirler, modern metotlarla ülfet peyda eden zekâlarda Kur'an'dan daha fazla kuvvet bulmakta gecikmeyecektir.”³⁰³

³⁰⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 297.

³⁰¹ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 263.

³⁰² Şinasi, *a.g.e.*, s. 13.

³⁰³ Ernest Renan, *Bilimin Geleceği I*, s. 60.

Şinasi'nin aldığı eğitimin yansımaları, Reşit Paşa için yazdığı kasidelerdeki kelime kadrosu ile kendini gösterir. Ayrıca “Münacât”ta görülen geleneksel düşünceden sapmalar, kasidelerde artarak devam eder. Şinasi, Reşit Paşa'yı klasik kasidelerdeki mübalağa sanatı ile açıklanabilecek tarzın çok dışında bir üslupla över:

“Gelelim zat-ı Reşidin şerefi mebhasına
Söz mü var devleti ihyaya olan meb'asına

Sensin ol fahr-i cihan-ı medeniyet ki heman
Ahdını vakt-i saadet bilür ebna-yı zaman”³⁰⁴

Şinasi'ye göre Reşit Paşa'nın devleti yeniden ayağa kaldırmak için Allah tarafından adeta bir peygamber gibi gönderildiğine şüphe yoktur. Reşit Paşa, medeniyet dünyasının övündüğü bir kimsedir ve bu yüzden devrin toplumu, onun iktidar süresini Hz. Peygamber'in yaşadığı devir olan Saadet Devri'ne benzetir. İlk beyitte Reşit Paşa'nın sadrazam olarak görevlendirilmesine işaret eden “meb'as” sözcüğü, İslam literatüründe Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesine işaret etmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber için kullanılan “kâinatın övünç kaynağı”³⁰⁵ anlamındaki “Fahr-i cihan” sözüyle Reşit Paşa, Hz. Peygamber'e; “medeniyet” ise bir din gibi sunularak İslamiyet'e benzetilmiş olur. Şinasi dinî terminolojiyi kullanarak bu kavramları öne çıkarmak mı istemektedir? Yoksa bu kavramlar üzerinden yeni bir anlayışın esaslarını topluma kazandırmaya mı çalışmaktadır? Tanpınar, bu konuda farklı yaklaşımlar getirir. Şinasi'nin kasidelerinde medeniyetten bir din gibi bahsettiğini³⁰⁶ vurgulayan Tanpınar, sonrasında “Hiç olmazsa kıyas ve ikâmelerini dinin lügatinden alır.”³⁰⁷ diyerek bu görüşündeki kesinliği hafifletme yoluna girer. Bir yandan “Şinasi'nin istediği şeylerin hepsi birden eskilerin ‘Emr-i bil'ma'ruf nehy-i an'il-münker'inden başka bir şey değildir.”³⁰⁸ tespitiyle Şinasi'ye dinî bir niyet atfeden Tanpınar, diğer yandan Şinasi'de tespit ettiği Batı etkisini klasik şiir ve tasavvuf şiiriyle ilişkilendirir.³⁰⁹ Ancak Şinasi'nin naat türünde bir şiir yazmamasına rağmen kasidelerindeki övgüsünü İslam literatüründe Hz. Peygamberi övmek için kullanılan kavramlar üzerinden yapması ve Reşit Paşa'yı gelenekte hiç görülmemiş şekilde Hz. Peygamber ile karşılaştırması, şairin tavrını dinî

³⁰⁴ Şinasi, *a.g.e.*, s. 10.

³⁰⁵ “Fahr-i cihan”, <http://www.luggat.com/26311/fahr-i-cihan> (Erişim Tarihi: 23.11.2017).

³⁰⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 204.

³⁰⁷ *a.g.e.*, s. 204.

³⁰⁸ *a.g.e.*, s. 205.

³⁰⁹ *a.g.e.*, s. 209.

ve tasavvufî eğilimlerle ilintilendirmeyi zorlaştırmaktadır. Aşağıdaki dizelerde Şinasi, Reşit Paşa'yı açık bir dille peygamber ilan etmekten çekinmez:

“Acep midir medeniyet resulü dense sana
Vücut-ı mucizin eyler taassubu tahzir”³¹⁰

Şairin Paşa'yı “medeniyet resulü” olarak ilan edip ona açıktan peygamberlik atfetmesi, devrin toplumsal düşünce ve inanç yapısı göz önüne alındığında oldukça cesur bir tavidir. Şaire göre Paşa'nın varlığı millet için büyük bir mucizedir ve bunu görmeyenler anlayışları kıt kimselerdir. Şinasi; Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber için kullanılan “resul” sıfatını ve varlığının mucize oluş özelliğini Reşit Paşa'ya atfetmekle bu sıfat ve özelliğin kutsallığını ve İslam inancındaki özel anlamını sarsmış olur. Şinasi'nin kullanımı; Şeyh Galib'in Mevlânâ için kullandığı ve Sebk-i Hindînin aşırı mübalağalı üslubu ile açıklanabilen “Peygamber-i Rûm” benzetmesinden³¹¹ farklıdır. Çünkü Şinasi'nin “resul” kavramını mübalağa amaçlı değil Reşit Paşa'yı medeniyet dininin peygamberi olarak resmetmek için kullandığı; dizelerde tabloyu tamamlayan “fahr-ı cihan, vakt-i saadet, ayet-i beyyine, vücut-ı muciz” gibi ifadelerden de anlaşılabilir. Şinasi adeta dinî kavramların sosyolojik geçmişlerinden istifadeyle dünyevi bir din ve peygamber inşasına kalkışmıştır. Bedri Mermutlu, kıyaslanan kişi olarak Hz. Peygamber'in tercih edilmesini şöyle yorumlar:

“Şinasi Peygamber'den kaçmış ama kendi kahramanını bir peygamber gibi görmekten kaçmamıştır. Şinasi'nin önem verdiği şey Peygamber'in dogmatik yüceliği değil, zengin İslam kültürünün Peygamber'i algılayış formu idi. Geleneksel kültürün bu algılama zenginliği Şinasi'nin işini bozacak yerde kolaylaştırıyordu, bu zenginliği bir kalıp gibi alıyor kendi kahramanına kullanıyordu, kahramanını en kolay ancak bu şekilde peygamberleştirebilirdi.”³¹²

Şinasi'nin dizelerinde din olarak sunulan medeniyet kavramının Batı'daki karşılığı olan “civilisation” kelimesini, “sivilizasyon” şeklinde Türkçede ilk kullanan kişinin Reşit Paşa olması dikkat çekicidir. Paşa, 1834 yılında Paris'ten yolladığı resmî yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı kelimeyi, “terbiye-i nâs ve icrâ-yi nizamat” yani insanların terbiyesi ve düzen kurallarının uygulanması anlamında kullanır.³¹³ Reşit Paşa'nın bu şekilde tanımladığı medeniyet kavramı, Şinasi için yaşam ve yönetim

³¹⁰ Şinasi, *a.g.e.*, s. 13.

³¹¹ İsrail Babacan, “Hüsni ü Aşk'ta Sebk-i Hindî Tesiri” *Türkbilgi*, 2010/19, s. 21.

³¹² Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 205.

³¹³ Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992, s. 12.

şekilleriyle birlikte toplumsal değer yargılarının da Batı'ya göre yeniden inşası anlamına gelmektedir. Batı'da bilimsel gelişmelerin o zamana dek süregelen bütün teolojik anlayışları derinden sarsmasıyla, gücünü Tanrı'dan değil halktan alan bir yönetim şekli ortaya çıkmış ve böylelikle bütün medeniyet anlayışı temelinden değişmiştir. Artık medeniyet kavramı hem inanışı hem de yaşayışı içeren din gibi bir sistem olarak ele alınmaktadır. Nitekim Batı'da Hristiyanlığın yerini alan bu yeni dinin yaygınlaştırılması da zamanla bir “misyon”a dönüşür. Napolyon'un Mısır'a girişini “medenileştirme misyonu” (la mission civilisatrice/vazife-i temeddün) olarak tanımlaması bu durumu örnekler niteliktedir. Bedri Mermutlu, *Tasvir-i Efkar*'da yer alan bir haberden yola çıkarak Şinasi'nin Cezayir'e giren Fransız ordusunu taassuba karşı medeniyet askeri olarak nitelediğini belirtir.³¹⁴ Bununla birlikte Mermutlu; bu yeni misyonda dinden kalan boşluğu, Renan, Comte, Proudhon, Saint Simon gibi diğer düşünürlerin deizmin gelenek ve kültürünü oluşturarak doldurmaya çalıştıklarını belirtir.³¹⁵ Pozitivizmi bir din gibi inşa etmeye çalışan Comte, doğa bilimlerinden hareketle tüm toplumsal ilişkilerin bilimsel yöntemlerle ele alınabileceğini öne sürerek³¹⁶ pozitivizmi hem bir ilimler felsefesi hem bir politika ve din³¹⁷ hâline getirmek ister. Comte, “İnsanlık Dini” olarak nitelediği bu sistemin prensiplerini *Pozitivizm İlmi* adlı kitabında ortaya koyar³¹⁸ ve görüşlerini yaymak amacıyla 1848'de Pozitivist Cemiyet'in (Société Positiviste) temellerini atar. Bu cemiyet aracılığıyla başta Fransa olmak üzere Batılı ülkelerde pozitivizmi tanıtmayı ve “ilerlemiş toplumlar”a pozitivist bir eğitim vermeyi amaçlayan Comte, “gecikmiş toplumlar” için de Batı Pozitif Kurulu (Comité Positif Occidental) adını verdiği ikinci bir örgütlenme planlar. Ernest Renan ise pozitivizmin İslam kültürünün hâkim olduğu toplumlara bakışını şu cümlelerle özetler:

“Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslamlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını (düşüşünü), kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumunda oluşlarını açıkça görmektedir.”³¹⁹

³¹⁴ Bedri Mermutlu, *a.g.e.*, s. 306. “Ceneral de Laini'nin Cezayir'deki asilere karşı vuku bulan galebesine dair Moniteur gazetesi bazı tafsilat neşretmiştir. Bunun maline nazaran Cezayir fesadının esası taassuptan nes'et etmiştir.” (T.E. 200, 28 Z 1280)

³¹⁵ *a.g.e.*, s. 197.

³¹⁶ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 453.

³¹⁷ Murtaza Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 16.

³¹⁸ Auguste Comte, *Pozitivizm İlmi*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, 2. baskı, İstanbul 1986.

³¹⁹ Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946, s. 184.

Comte, özellikle Rusya ve Osmanlı topraklarında pozitivizmi yaygınlaştırma çabalarına hız vermek için bu ülkelerin başındaki devlet adamlarına hitap etme kararı alır. Bu amaçla, reformcu kişiliğinden etkilendiği Reşit Paşa'ya pozitivist felsefeyi tanıtan bir mektup gönderir.³²⁰ Hasan Akay, Şinasi'nin Reşit Paşa için "medeniyet resulü" ifadesini kullanmasında bu mektubun etkisine şöyle vurgu yapar:

"Comte'un tesis etmekle övündüğü "pozitivizm dini"nin Türkiye'deki ilk ciddî görevlisi, daha doğrusu "nebî"si, Mustafa Reşit Paşa'dır, bizzat Comte tarafından –sözkonusu mektupla– görevlendirilmiştir. Şinâsî'nin, ünlü kasidesinde Mustafa Reşit Paşa'yı "medeniyet resûlü (uygarlık peygamberi)" olarak selâmlaması da, bu bakımdan, öylesine sıradan bir kavramlaştırma, heyecan bulgusu yüksek öylesine bir tamlama veya öylesine şairâne bir tanımlama değildir; tam tersine son derece bilinçli olarak söylenmiş ve içi Batılı bir anlamla doldurulmuş çarpıcı bir imgedir. Kaynağını (ışığını), her hâlde, evrensel hakikati sahiplenene ve çağına –egemen bir edâ ile üst perdeden, âmirâne- söylev veren bu mektuptan almaktadır."³²¹

Pozitivizmin akıl ve bilim yoluyla düzen ve ilerlemenin mümkün olabileceği söylemi, Osmanlı aydınlarının bir kısmı tarafından devletin geri kalmışlığına çözüm olarak görülür. Şinasi'nin de medeniyeti bir din, Reşit Paşa'yı bu yeni dinin peygamberi olarak sunmasında bu anlayışın da etkili olduğu söylenebilir. Dizelerde Şinasi'nin Reşit Paşa'nın iktidar dönemini "vakt-i saadet" olarak nitelemesi, onun bu yeni dinin inşasında bilinçli hareket ettiğinin bir başka göstergesidir. "Asr-ı sa'âdet" olarak bilinen dönem, İslam tarihinde Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu, Hz. Peygamber'in yaşadığı, ashabını terbiye edip yetiştirdiği, İslamiyet'in tam anlamıyla uygulandığı zaman dilimini ifade etmektedir.³²² Hz. Peygamber'den önceki devirler ise Cahiliye Dönemi olarak adlandırılır. Şinasi'ye göre Osmanlı toplumu, Reşit Paşa'nın Batı akılcılığının aydınlığında gerçekleştirdiği yenilikleri sayesinde cehalet karanlığından kurtulup gerçek mutluluğa erişmiştir. Şinasi'nin bu yaklaşımla sadece Reşit Paşa'dan önceki Osmanlı devirlerini değil, bütün bir Türk tarihini "cahiliye" olarak nitelediği düşünülebilir. Böyle bir anlamsal genişlikten, Şinasi'nin inanç ve düşünce zemininde İslami düşünceden uzaklaştığı ve Batılı bir ilerlemeci bakışa sahip olduğu çıkarılabilir. Aydınlanmayla ortaya çıkan ilerleme düşüncesine göre insanlık, tarih boyunca elde ettiği deneyimlerle ilerlemeyi gerçekleştirmektedir.³²³ İlerleme kavramı, ilk kez Fransız düşünür Turgot tarafından somut bir şekilde ifade edilir. Turgot, insanlığın içinde

³²⁰ Enes Kabakçı, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i", *Sosyoloji Dergisi*, S. 28. 2014/1, s. 32-33.

³²¹ Hasan Akay, *Servet-i Fünûn Şiir Estetiği*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 108.

³²² Abdülkerim Özaydın, "Asr-ı Saâdet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, s. 501.

³²³ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 44.

bulunduğu ilerlemeyi en mükemmele giden yol olarak değerlendirir ve insan türünün avcılık-tabiata bağımlılık, tarım ve ticari-kentsel olmak üzere üç dönemli bir ilerleme süreci içinde olduğunu savunur.³²⁴ Condorcet ise genel olarak insan soyunun karanlıktan aydınlığa, barbarlıktan uygarlığa doğru aşamalı bir ilerleme içinde olduğunu, doğanın insana sınırsız imkânlar verdiğini ve dolayısıyla ilerlemenin de sınırsız olabileceğini iddia eder.³²⁵ Voltaire’e göre, doğada olduğu gibi tarihte de gizli deneysel yasalar vardır. Bu yasalar tespit edilirse insan zekâsının bugünkü durumuna gelinceye kadar geçirdiği aşamalar kavranabilir. Bu anlayışa göre ilerleme, aklın zaman içinde özünü gittikçe daha arınmış ve olgun bir biçimde göstermesidir.³²⁶ Aynı zamanda akıl, bütün direnmelere karşı koyarak tarihsel süreç içerisinde olgunlaşarak gelişme ve açımını tamamlayacaktır. Bundan dolayı, genel dünya tarihi, aynı zamanda bir ilerleme tarihidir.³²⁷ Comte ise gelişim hâlinde olan toplumların teolojik ve metafizik evrelerden geçerek son nokta olan pozitif evrede aklın aydınlığına ulaşacaklarını söyler.

Şinasi’nin şiirlerinde içeriğini değiştirmekle birlikte din sistematigi içerisinde yer alan kavramları kullanmayı tercih etmesi, onun dinin gerekliliğine inandığının ancak farklı bir din anlayışının peşinde olduğunun göstergesi sayılabilir. Şinasi, Comte’un toplumların herhangi bir din ya da inanç sistemi olmaksızın kendilerini koruyup geliştiremeyeceğine³²⁸ dair görüşüne uygun şekilde, “medeniyet”i adeta bir din, Reşit Paşa’yı peygamber ilan etmektedir ve şiirinde bu dinin inanç esaslarını ve kavramsal boyutunu da şekillendirmekte bir sakınca görmez:

“Ne acep nâtık-ı i’caz-ı hikemdir dehenin
Ayete-i beyyinedir âleme her bir suhanın”³²⁹

Şaire göre, Reşit Paşa ağzından çıkan sözler hikmetli ve mucizelidir. Bu sözler adeta birer ayet gibi dinleyenleri hayrete düşürmektedir. İslam literatüründe “ayet” sözcüğü, Allah’ın kelâmına mahsus özel bir addır. Hz. Peygamber’in ağzından bazen vahiyle gelen ayetler, bazen bunların anlamlarıyla ilgili olarak hadis olarak adlandırılan kendi sözleri dökülür ve çevresindekiler bu ifadelerin anlam derinliği ve mucizeliği karşısında hayrete düşer. Şinasi’ye göre Hz. Peygamber aracılığıyla gönderilen ayetler

³²⁴ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2006, s. 42-43.

³²⁵ Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Tablo Taslağı*, çev. Oğuz Peltek, Maarif Matbaası, Ankara 1944, s. 5.

³²⁶ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 107.

³²⁷ Kâmuran Birand, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, 1956, s. 91.

³²⁸ Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 229.

³²⁹ Şinasi, *a.g.e.*, s. 10.

nasıl ki birey ve toplumları yeniden inşa ediyorsa Reşit Paşa'nın hikmetli kanunları ve hazırlayıp bizzat okuduğu Tanzimat Fermanı da Osmanlı toplumunu çöküşten kurtararak mucize göstermektedir. Şinasi'nin Reşit Paşa'yı ve uygulamalarını yüceltirken kullandığı dinî kavramlar, Carl Schmitt'in modern hukuk için kullandığı "dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları"³³⁰ ifadesiyle karşılanabilir. Şerif Mardin ise Şinasi'nin bu tavrının bir hile olduğunu öne sürerek şu yorumda bulunur.

"Gerçekten okuyucularına yeni fikirleri iletmek için, klasik İslam tahayyülünün biraz değiştirilmiş bir şekilde kullanılışı -ki bu, yaklaşımının Avrupa menşeli oluşunu gizleyebilmek için çekingen Şinasi tarafından benimsenmiş bir hile idi- daha sonra önemli ölçüde yanlış anlamalara yol açmıştır."³³¹

Tüm bu yaklaşımlar göz önüne alındığında Şinasi'nin de aklın gelişimine dayalı ilerlemeci bir yaklaşıma sahip olduğu, bu çerçevede Reşit Paşa dönemini Osmanlı'nın pozitif evresi olarak gördüğü ve medeniyeti bir din olarak ele aldığı söylenebilir.

4.1.5. Kanun "Kitabı"

Şinasi'ye göre medeniyet dininin peygamberi olarak gördüğü Reşit Paşa'nın kanunları bu yeni dinin hükümleri sayılabilir. Şinasi, "ayet-i beyyine" gibi gördüğü bu kanunların toplumu her yönüyle yeniden şekillendirdiğini şöyle ifade eder:

"Bir ıtknâmedir insana senin kanunun
Bildirir haddini sultana senin kanunun"³³²

"Öyle kanun-ı müebbet ki verir ezser-i nev
Devlet ü mülke beka saltanata istiklâl"³³³

Şaire göre Reşit Paşa, yaptığı kanunlarla Sultan'ın sınırsız ve sorgulanamaz hâkimiyetine sınır getirerek bireyleri ve toplumu kölelikten kurtarmıştır. Bu açıdan Paşa'nın kanunları birer azat belgesi niteliğindedir. Dizelerde "haddini bildirmek" deyiminin padişah için kullanılmış olması oldukça yeni ve cesur bir söylemdir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde sultan, geleneksel Sünni İslam anlayışında Tanrı'nın bu dünyadaki vekili olarak kabul edilmektedir. Hükümdarın dışında bir kişinin kanun

³³⁰ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2002, s. 41.

³³¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 305.

³³² Şinasi, *a.g.e.*, s. 11.

³³³ *a.g.e.*, s. 9.

koyucu olması fikri, İslam düşüncesine tamamıyla yabancıdır.³³⁴ Şinasi, Osmanlı'nın mevcut yönetici-yönetilen ilişkilerini sorgulamaya kapalı, insanları tepkisizleştiren ve böylelikle de köleleştiren bir sistem olarak görmekte ve bu işleyişin karşısına sorgulamayı ve özgürlüğü içeren bir kavram olarak “kanun”u koymaktadır. Şair, bu kanunları “kanun-u müebbet” olarak niteler. Şinasi, Osmanlı Devleti'nin varlığının bağımsız olarak devam etmesini Tanzimat Fermanı ile ilan edilen kanunlara bağlar. Dizelerde Osmanlı'nın “devlet-i ebed müddet” anlayışı yerini Reşit Paşa'nın yaptığı “kanun-u müebbet”e bırakır. Geleneksel anlayışta devletin bekası, Osmanlı hanedanının ve kurduğu yönetim şeklinin devamı ile mümkün görülürken Şinasi bunu Reşit Paşa'nın kanunlarına dayandırmaktadır.

Kanun kavramı, Osmanlı'da şariat olarak ifade edilen İslam hükümlerine ve bu hükümlere dayanan hükümdar kanunlarına karşılık gelmektedir. Bu kanunlar; inancın yaşanış şeklinden ahlak kurallarına, hukuktan devlet politikalarına kadar hayatın her alanını düzenleyen bir içeriğe sahiptir. Tanzimat Fermanı'nda karşılığını bulan yeni kanunlar ise ilahi özelliği olmayan ve dinî haklar ile sosyal hakları ayırtırmaya yönelik kanunlardır. Bu anlayış, Montesquieu'nun dinin, ahlakın ve politikanın yasalarını birbirinden ayıran şu görüşleriyle uyumludur:

“Maddi bir varlık olarak insan, diğer cisimler gibi çeşitli yasalar tarafından yönetilir. Akıllı bir varlık olarak insan Tanrı'nın koyduğu kanunları durmadan ihlal eder, kendi kendine koyduğu kanunları değiştirir. Kendi kendini idare etmesi gerekir. Bununla birlikte, sınırlı bir varlıktır. Bütün sınırlı zekâlar gibi cehâlete ve hataya maruz kalır. Sahip olduğu azıcık bilgiyi dahi kaybeder. Duyarlı bir varlık olduğundan binlerce tutkuya maruz kalır. Böyle bir varlık kendini yaratana her an unutabilir; Tanrı onu dinî kurallar aracılığı ile kendine çağırır. Böyle bir varlık her an kendini unutabilir. Filozoflar onu ahlak kuralları aracılığıyla uyarır. Toplum içinde yaşamak için yaratılmış olan insan toplum içindeki diğer insanları unutabilir. Kanun koyucular ona siyasi ve medeni kanunlar aracılığıyla görevlerini hatırlatır.”³³⁵

Montesquieu kanunları belirli alanlara ayırarak din, felsefe ve akla kanun koyuculuk özelliği verir. O, inanca dair görevlerin din ile; ahlak yasalarının felsefe ile; politik ve sivil yasaların yani hukukun insan aklıyla yapılması gerektiğine inanır ve bu yolla tüm canlıların haklarının korunabileceğini savunur. Şinasi'nin ortaya koyduğu akla dayalı ve insan eliyle yapılmış kanun anlayışı ve kanun koyucu fikri Osmanlı için oldukça yenidir. Klasik Osmanlı yönetim şeklinde yönetici ve yönetilen ilişkileri,

³³⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 302.

³³⁵ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 6.

sultan-tebaa ilişkisi şeklinde düzenlenmektedir. Tebaalık vazifesi, ayrı ırk ve milletlerden birçok insanın birlikte yaşadığı, İslam hukuku içerisinde Allah’a ve onun yeryüzündeki gölgesi sayılan halifeye karşı tam bir itaat ve teslimiyeti gerektirmektedir.³³⁶ Şinasi’ye göre böyle sorgusuz sualsiz bir teslimiyet anlayışı, birey ve toplum için kölelik sayılır, bu yüzden Tanzimat Fermanı, bir “ıtkıname” yani kölelikten azat belgesidir. Aslında Ferman’da vurgulanan vicdan hürriyeti, düşünce özgürlüğü Osmanlılar için yeni değildir. Ancak Tanzimat Fermanı’nda dinî hoşgörü, bireylerin kendi vicdanları doğrultusunda hareket etme özgürlükleri ve mezhepler arasındaki eşitliğin gözetilmesi gibi hususlarda verilen garantiler, Aydınlanmanın tabii hukuk doktrininin esasları olarak görülmektedir. Buna göre devlet, bireylerin tabii haklarını korumakla yükümlüdür.³³⁷ Voltaire, kanun ve özgürlükler konusundaki Aydınlanmacı görüşü şöyle ifade eder:

“Evet, ama hükümdarla devlet adamlarının aydın olmaları, bütün dinleri aynı şekilde müsamaha ile karşılamaları, bütün insanları kardeş telakki etmeleri, insanların düşüncelerine değil yaptıkları işlere karışmaları, Tanrıyla olan münasebetlerinde onları serbest bırakmaları, yalnız birbirleriyle olan münasebetlerinde onları yasalara bağlamaları lâzım. Çünkü dinlerini cellâtlar vasıtasıyla müdafaa eden devlet adamlarının vahşi hayvanlardan farkı olamaz.”³³⁸

Şinasi’de “ıtkıname” ile işaret edilen hürriyet anlayışı, siyasi bir bağlam içermekten çok kanun önünde eşitlik anlamına yakın görünmektedir. Şerif Mardin’e göre Şinasi’nin *Tercüman-ı Ahval Mukaddimesi*’nde ortaya koyduğu halkın yükümlülükleriyle birlikte haklarının da olduğu fikri, Batı siyasi rasyonalizminin ürünüdür.³³⁹ Şinasi’nin 1856 tarihli kasidesinde Reşit Paşa’ya “Eya ahali-i fazlın reis-i cumhuri”³⁴⁰ yani “ey fazilet toplumunun cumhurbaşkanı” diye seslenmesi de aynı düşünce tarzının yansıması olarak okunabilir. Mardin, Şinasi’nin bu hitabını cumhuriyetçi düşünceleri tamamıyla bir tarafa itmediğinin bir göstergesi olarak değerlendirir. Ancak Mardin, şairin bütün eserlerini dikkate alarak onun bir cumhuriyet kurulmasını savunup savunmadığına dair kesin bir tespitte bulunmaktan kaçınır.³⁴¹ Şinasi’nin söylemleri, Montesquieu’nun yönetim şekillerine dair görüşleriyle uyumludur. Montesquieu; cumhuriyet, monarşi, despotizm,³⁴² olmak üzere üç yönetim

³³⁶ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat’ta Tesirleri*, s. 17.

³³⁷ a.g.e., s. 19-20.

³³⁸ Voltaire, *Feylosofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, s. 309.

³³⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 301.

³⁴⁰ Şinasi, a.g.e., s. 13.

³⁴¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 299-300.

³⁴² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 11.

şeklinden bahseder. Ona göre demokrasinin ilkesi erdem,³⁴³ monarşinin ilkesi onur,³⁴⁴ despotizmin ilkesi korkudur.³⁴⁵ Şinasi, 1856 tarihli kasidesinde yer alan dizelerinde kanunların nasıl nasıl ortaya çıktığına ilişkin görüşlerini aktarır:

“Mugalip oldu tabî tabayi-i zîruh
Kavi zaifi eder kahr ü cebr ile teshir

“Bu cebri men için akl-ı beşer kodu kanun
Ki ettiler ana hikmetçe adl ü hak tâbir”³⁴⁶

Şinasi’ye göre canlıların yaratılışında var olan birbirini yenme dürtüsü yüzünden güçlüler güçsüzleri eziyet ve zor kullanma ile hükümleri altına almaktadır. Bunu önlemek için insan aklı, çeşitli kanunlar yaparak adalet ve hak anlayışını geliştirmiştir. Şinasi’nin bu görüşleri, Thomas Hobbes’un *Leviathan* adlı eserinde ortaya koyduğu birey-devlet ilişkisini çağrıştırmaktadır. Hobbes, ihtiyaçlarını karşılamak içgüdüğü ile doğaya yönelen insan türünün hep daha fazlasını istediği için doğanın nimetlerini paylaşma noktasında birbiriyle düşman olup savaşıma başladığını belirtir. Hobbes bu durumu “İnsan insanın kurdudur” anlamına gelen “Homo homini lupus” sözüyle özetler. Hobbes’a göre güvensizlik yaratan doğa ortamında insan, kendi varlığını korumak amacıyla herkesin güvenliğini sağlayan bir çözüm arayışına girer. Bu da kullanılan kuvvet araçlarının birlikte itaat edilecek birine devredilmesi ve buna dair bir “anlaşma”, “sözleşme” yapılmasıyla gerçekleşir. Bu sözleşme ile devlet kurulmuş ve insan doğa durumundan vatandaşlık durumuna geçmiş olur. Bu durumda herkese göre değişen bireysel “iyi” ve “kötü”; yerini genel güvenliğin korunması amacıyla ortaklaşa değerler üzerinden oluşturulan ve herkesin uyması gereken ortak “iyi” ve “kötü” anlayışına bırakır. Böylelikle doğal hukuk meydana gelir. Ancak doğal hukukun ilkelerinin de yasalaşması ve devlet hâlinde pratik bir değer kazanması gerekir.³⁴⁷ Montesquie *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde güçlünün zayıfı ezmesinin toplumlar arasında da geçerli olduğuna ve bu yüzden uluslararası kanunların gerekli olduğuna vurgu yapar:

³⁴³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 26.

³⁴⁴ a.g.e., s. 32.

³⁴⁵ a.g.e., s. 34.

³⁴⁶ Şinasi, a.g.e., s. 12.

³⁴⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 252-253.

“Her toplum kendi gücünü hissetmeye başlar. Bu ise, milletler arası bir savaş durumu yaratır. Her toplumda şahıslar kendi güçlerini hissetmeye başlar. Sözkonusu toplumun temel avantajlarını kendi lehlerine çevirmeye çalışırlar. Bu ise, kendi aralarında bir savaş durumu yaratır. Bu iki tür savaş durumu, insanlar arasındaki kanunları koyar. Mecburen farklı farklı halklar barındıran, bu kadar büyük bir gezegenin sakinleri olarak görülen insanlar, bu halkların birbirleriyle ilişkileri hakkında kanunlar koymuşlardır. Bu milletlerarası hukuktur.”³⁴⁸

Bu çerçevede Şinasi’nin kanun anlayışını her yönüyle Batılı paradigmalar çerçevesinde şekillendirdiği ve Osmanlı’nın yeniden kalkınmasını da buna bağladığı görülmektedir. Şinasi bu yaklaşımlarıyla Reşit Paşa eliyle yapılan kanunları medeniyet dininin “kitab”ı olarak görmekte ve göstermektedir.

4.1.6. Modern Birey, Modern Toplum

Şinasi’nin yenilik anlayışı, sadece kanunların ve yönetim şeklinin değişmesiyle sınırlı değildir. O aynı zamanda yeni fikirlerle yüzyıllardır var olan geleneksel insan modelini de değiştirmek ister. Batı’da Aydınlanma düşüncesi ile öne çıkan “modern” insan anlayışı, Şinasi için bir örnek oluşturmaktadır. Temelleri Antik Yunan düşüncesine kadar götürülse de modernitenin asıl başlangıcının Rönesans olduğu kabul edilir. XVIII. yüzyıl Aydınlanma Dönemi, modernizm kavramını gündeme getirerek bu yüzyıldan sonraki zamanların modern çağlar olarak nitelenmesini sağlar. Aydınlanmaya göre modernizm, “İnsanları içinde bulunduğu bağnazlıktan, hurafelerden, geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan insan uygarlığının genellikle sanayileşme ve laikleşme aracıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal bir dönüşümdür (...).”³⁴⁹ Önceleri hayatı kilise tarafından yönetilen insan, bu süreçte yerini rasyonel ve teknik donanımlı insana bırakır. Bu insan artık dinin, geleneklerin ya da hurafelerin elinde bir “nesne” değil, kendi hayatına ve kaderine yön verebilen bir “özne” olarak var olur. O zamana dek Tanrı’nın yasaları etrafında hizaya sokulan insan, artık bir vatandaş olarak modern hukuk kurallarının eşitlik, özgürlük ve adalet kavramlarıyla hayatını düzenlemekte, toplumsal ve siyasal açıdan bir birey olma imkânını elde etmektedir. Alain Touraine’e göre, modernlikle güçlü bir biçimde özdeşleşen Batı düşüncesinin özelliği, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar. Böyle bir toplumda

³⁴⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 8.

³⁴⁹ Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2009, s. 413.

akıl, yalnızca bilimi ve teknik etkinliği değil insanların ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar. Bu anlamda modernlik, akılcılaştırma eylemi olarak değerlendirilebilir.³⁵⁰

Şinasi de bu düşüncelerden hareketle dizelerinde aklı merkeze alan, bağınazlıktan uzak, açık fikirli ve bireye saygılı olan “modern” insan portresi çizmektedir. Şinasi’nin bu tutumu, Osmanlı’nın Batı medeniyetinden faydalanmasının sanayileşme ve teknik bilginin aktarılması girişimlerinden ziyade insan unsurunun ele alınmasını önceleyen bir yaklaşım olarak okunamaz mı? Mümtaz Turhan *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı eserinde Osmanlı batılılaşmasındaki temel sorunun insan unsurunu esas almadan sadece teknik araçları ülkeye getirme çabasından kaynaklandığına dikkat çeker. Ona göre Batılılaşma istikametinde bir toplumun sosyal bünyesi ancak ilmî bilgi ile değiştirilebilir ve bu da ancak bu bilince erişmiş insanın yetiştirilmesiyle mümkün olabilir.³⁵¹ Bu bağlamda Şinasi de öncelikle Batı’nın zihniyet temellerini kavramış insan modeli oluşturma peşine düşer ve Reşit Paşa’yı bu yeni insan modelinin örneği olarak sunar. Şaire göre, Reşit Paşa’nın modern insan örneği olarak en önemli özelliği, akılcılığı öne çıkararak taassubun önüne geçmesidir:

“Aceb midir medeniyet resulü dense sana
Vücut-ı mucizin eyler taassubu tahzir”³⁵²

Şinasi’ye göre Reşit Paşa’nın mucizesi toplumdaki her türlü bağınazlığı ortadan kaldırmış olmasıdır ve böylelikle Paşa medeniyet peygamberi ünvanını hak etmiş olur. Nasıl ki Hz. Peygamber aracılığıyla gelen dinin hükümleri kendisinden önceki bütün bağınaz ve batıl düşünceleri yok etmiştir, Reşit Paşa da kanun ve uygulamalarıyla toplumda var olan bu tarz düşünce ve işleyişleri ortadan kaldırmaktadır. Şinasi’ye göre bağınazlık medeniyetin ve ilerlemenin önündeki en büyük engeldir.

Batı dillerinde fanatizm (fanatisme), Türkçede bağınazlık kelimesiyle karşılanan “taassup” din, düşünce, siyaset, milliyet gibi birçok alanda farklı anlayışları katı bir hoşgörüsüzlükle aşağılayıp yok etme eğilimini ifade eden bir terimdir.³⁵³ “Akla Tarihi Övgü” hikâyesinde döneminin sosyal ve siyasal yapılarındaki bağınazlığa vurgu yapan Voltaire, bağınazlığın bulunduğu bir ortamda aklın ve gerçeğin meydana çıkamayacağını

³⁵⁰ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 14-17.

³⁵¹ Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1958. s. 18-21.

³⁵² Şinasi, *a.g.e.*, s. 13.

³⁵³ Mustafa Çağrı, “Taassup” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 39, s.285.

anlatır.³⁵⁴ “Akıl” ile “Gerçek”in yolculuğu üzerinden kurgulanan bu hikâyede, bir zamanlar bağınazlık ve zulmün hâkim olduğu İngiltere’nin artık krallık ve cumhuriyetin iyi yönlerinin alınmasıyla oluşturulmuş yeni bir yönetimle idare edildiği ve böylelikle savaş gücü, sanat ve ticaret bakımından diğer ülkelerden üstün konuma geçtiği betimler.³⁵⁵ Dünyada bağınazlıkla lekelenmemiş tek dinin Çin ediplerinin dini olduğunu³⁵⁶ söyleyen Voltaire, bu yaklaşımıyla bağınazlığın sadece Hristiyanlığa ait bir özellik olmayıp bütün dinler için söz konusu olduğuna işaret etmiş olur. Düşünre göre Hristiyanlık özgür düşünce sayesinde geniş kitlelere ulaşmıştır, fakat daha sonra kilise haksızlığa sapıp bu özgürlüğü ortadan kaldırmıştır.³⁵⁷ Bağınazlığı beyne yerleşen ve kendisinde kurtulmanın mümkün olmadığı kangrene benzeten³⁵⁸ Voltaire, bundan kurtulmak için Tanrı’ya yalvarır:

“Mekke’ye giden hacılar yollarının üstünde kendilerine kederli yüzler göstermemesini Tanrı’dan nasıl diliyorlarsa biz de şu bağınazların elinden bizi kurtarmasını yatıp kalkıp Tanrı’dan dileyelim.”³⁵⁹

Şinasi de şiirinde Voltaire’in bu görüşlerinden etkilendiğini gösteren dizelere yer verir. Şair, taasubu iyileşmesi güç bir hastalık olarak niteleyerek Voltaire’in görüşlerine yaklaşır:

“Olmuş insana taassup bir unulmaz illet
Hüsni tedbirin ile kurtulur andan millet”³⁶⁰

Şinasi’ye göre millet, çaresi bulunmaz bir hastalık olan taassuptan ancak Reşit Paşa’nın iyi düşünülmüş ve yerinde alınmış tedbirleriyle kurtulabilir. Şinasi için Reşit Paşa’nın kanunları, toplumu iyi edecek ilaçlardır; çünkü bu kanunlar, bilimin ve medeniyetin rehberliğinde hazırlanmıştır. Bu yaklaşım, Comte’un bilimin her türlü sorunu çözeceğine, çözemediği sorun olsa bile en azından sorunun çözümsüzlüğünü kanıtlamış olacağına ve böylece insanları duydukları huzursuzluktan kurtaracağına dair görüşleriyle örtüşmektedir. Comte, “sosyal fizik” adını verdiği sosyolojiyle sosyal olayları pozitif bilim yöntemiyle açıklamayı amaçlar. Comte bu çabasını şöyle açıklar:

³⁵⁴ Voltaire, *Hikâyeler I*, s. 14.

³⁵⁵ *a.g.e.*, s. 19-20.

³⁵⁶ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 204.

³⁵⁷ *a.g.e.*, s. 287.

³⁵⁸ *a.g.e.*, s. 203.

³⁵⁹ *a.g.e.*, s. 576.

³⁶⁰ Şinasi, *a.g.e.*, s. 11.

“İşte pozitif felsefenin kuruluşunu tamamlamak için giderilmesi gereken en büyük ama tek eksiklik. İnsan zihni gerek mekanik gerek kimyasal olarak yer ve gök fiziğini; ayrıca gerek bitkisel gerekse hayvansal olarak da organik fiziği kurmuş olduğuna göre geriye yapması gereken “sosyal fiziği” kurarak gözlem bilimleri sistemini tamamlamak kalmıştır. (...)”³⁶¹

Comte bu görüşleriyle toplumu, bitki ya da hayvanlar gibi incelenebilecek bir organizma olarak ele aldığını göstermekte ve toplum mühendisliği tavrı ortaya koymaktadır. Ona göre sosyoloji, bu organik bütünlük hâlindeki toplumu inceleyip parçalara ayırabilir ve onların bütün içerisindeki yerlerini tespit ederek işleyiş kanunlarını ortaya çıkarabilir ve işleyiş kuralları bilinen bir böyle toplumda problemler bilimsel yollarla çözülebilir. Şinasi’ye göre Reşit Paşa’nın yaptığı kanunlar da akla ve bilime dayandığı için toplumun bağınazlıktan kaynaklanan ve bu sebeple çözülmez zannedilen sorunlarına çözümler getirmektedir.

Şinasi, Paşa’nın akıl ve bilgi düzeyinin yüksekliğini anlatmak için kaside geleneğine uyarak Reşit Paşa’yı pek çok kişiyle karşılaştırır. Burada dikkat çeken nokta, şairin Paris’e gitmeden önce yazdığı 1849 tarihli kasidesindeki benzetme kişileri ile Paris dönüşü yazdığı kasidelerdekilerin farklı olmasıdır. Paris öncesi yazılan kasidede karşılaştırılan kişiler, geleneğe uygun şekilde Osmanlı, İranlı, Hint ve Arap gibi Doğulu devlet adamları, bilginler, sanatçılar ve savaş kahramanları ile Yunan ve Latin dünyasından filozof ve bilginler arasından seçilmiştir. Ancak Paris sonrası yazdığı üç kasidede Şinasi, karşılaştırma unsuru olarak ün kazanmış hiçbir Doğu kahramanına yer vermezken Batı’dan da sadece bilim ve düşünce alanında öne çıkmış kişileri öne çıkarır:

“Adl ü ihsanını ölçüp biçemez Newton’lar
Akl ü irfanını derkeyliyemez Eflâtun’lar”³⁶²

Şinasi, Reşit Paşa’nın ölçülemez derecede olan adalet ve ihsanını, idrak edilemez derinlikteki akıl ve bilgisini öne çıkarmak için onu, Batı bilim ve felsefe dünyasının iki önemli ismi Newton ve Platon’la karşılaştırır. Paris sonrası kasidelerin tamamı dikkate alındığında şairin bu tavrı, onun üstünlük konusunda Doğu’yu kıyas unsuru kabul etmediğinin, düşünce ve bilim alanında tamamen Batı medeniyetini referans aldığının göstergesi sayılabilir.

³⁶¹ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 42.

³⁶² Şinasi, *a.g.e.*, s. 11.

Şinasi için modern insanın bir diğer önemli özelliği kişiler ve toplumlar arası ilişkilerde savaşmayı değil uzlaşmayı esas almasıdır. Nitekim şair, Paris öncesi kasidesinde Reşit Paşa'yı düşmanlarına savaşıyla boyun eğdiren bir kişi olarak överken Paris sonrası kasidelerinde kahramanlık ölçütlerini modern dünyanın anlayışına göre belirlemektedir. Paris sonrası kasidelerden alınan beyitler bu yaklaşım farkını örnekler niteliktedir:

“Adl ü hikmetle eden sen gibi rey ü tedbir
Kahramandır ne kadar etmese de cenk ü cidal”³⁶³

“Hakk u insaf ile kan etmeden ettin kanun
Oldu batıl işi cellâd-ı leîmin battal”³⁶⁴

Şinasi Reşit Paşa'nın toplumun dertlerine adalet, bilgi ve insaf ile çözümler getirdiğini, bu yüzden kahraman sayılabileceğini söyler. Şaire göre, modern çağda kahraman olmak için savaş meydanlarında kan dökmek gerekmez ve bu tarz bir kahramanlık ancak lanetlenmiş cellatlara yakışır. Bu dizelerde klasik şiirde savaşlardaki başarılarıyla öne çıkan ve kılıcıyla adalet dağıtan kahraman tipi, yerini söz ve yazı ile insanları ikna eden ve bu yolla adalet dağıtan modern insana bırakmıştır. Şinasi'ye göre kan dökerek hüküm sürmek ve yöneticilik yapmak, insan aklına ve vicdanına yakışmadığı gibi namus anlayışına da uygun düşmez.

“Sen gibi âkil olan kan dökerek gün mü sürer
Vech-i namusuna ol kan ile düzgün mü sürer”³⁶⁵

Şair kan dökücülüğü hem akıl hem de namus kavramıyla bağdaştıramaz. Artık insanlar, gerek başka ülkelerle yapılan savaşlarda gerekse ülke yönetiminde, akıllıca kararlar verip kan dökmeden sorun çözmekle şöhret sahibi olabilir. Şinasi'ye göre Reşit Paşa akıllı bir devlet adamı olarak iktidarı boyunca kan dökerek hüküm sürmemiş ve böylelikle yaptığı kanunları da lekelememiştir. “Arapça'da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe nomostur.”³⁶⁶ Dizelerde “namus”

³⁶³ Şinasi, *a.g.e.*, s. 9.

³⁶⁴ *a.g.e.*, s. 9.

³⁶⁵ *a.g.e.*, s. 11.

³⁶⁶ Fuat Aydın, “Nâmûs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, s. 381.

sözcüğünün hem kanun hem de bir toplumun ahlak değerlerine bağlılık, iffet³⁶⁷ anlamlarında kullanıldığı düşünülebilir. Önceden kişi ya da toplumların düzenini, değerlerini, namusunu kılıcın gücüyle koruması yüceltilen bir tutum iken Şinasi’de değerleri korumak için kan dökmek alçaltıcı bir davranış olarak görülür. Ona göre modern insan; adil, bağışlayıcı, akıllı, bilgili, zorbalıktan uzak, şan ve şerefi savaşçılıkta değil insaflı ve merhametli olmakta arayan bir insandır. Şair, Reşit Paşa’nın şahsında modern insan modeli çizerek bunu bir anlayış olarak topluma yerleştirmek istemektedir. Şinasi sadece kahramanlığın değil, insan olmanın ölçütünü de adalet, akıl ve bilgiye dayandırır ve şöyle der:

“Adl ü hikmet sıfat-ı bâhire-i mevlâdır
Zor ü cür’etse değil âdem ü hayvanda muhal”³⁶⁸

“Âleme muris-i can adl ile ihsan olmuş
Âdeme bais-i şan akl ile irfan olmuş”³⁶⁹

Şaire göre adalet ve hikmet, Yaratıcı’ya ait özellikler iken zorlama ve kaba kuvvet, insan ve hayvan gibi yaratılmışlarda görülür. Dünyada hayatın kaynağı adalet, cömertlik, bağışlayıcılık; insanın şeref kaynağı ise akıllı ve bilgili oluşudur. İnsan adalet ve bilgeliği seçerse hayvanlıktan uzaklaşıp üstün özellikler kazanmış olacaktır. Şinasi’nin bu tanımları, Montesquieu’nun demokrat insan anlayışıyla örtüşür. Düşünre göre demokrasiyi sevmek; eşitliği ve adaleti sevmek, kişisel hırslardan arınmak, lüksten uzak bir şekilde sade yaşamak, elindekilerle yetinmek ve kazancının fazlasını vatan için harcamak demektir. Bu eşitlik ise ancak kanunlar yoluyla sağlanabilir.³⁷⁰ Böyle bir birey modeli, sosyal hayatta zor kullanmayı değil ikna yolunu seçecek; bunun için de kılıç yerine kalemi kullanacaktır:

“Seyf nev-i beşerin sun-ı yedidir lâkin
Denilir levh ü kalem hâlıkı Rabb-i müteal”³⁷¹

³⁶⁷ “Namus”

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bfb37d7583c1.9768216.
(Erişim Tarihi: 10.09.2018).

³⁶⁸ Şinasi, *a.g.e.*, s. 9.

³⁶⁹ *a.g.e.*, s. 11.

³⁷⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 54-55.

³⁷¹ Şinasi, *a.g.e.*, s. 10.

“Kalem kılıç olup aklın debir ü cellâdı
Biri işaret ederse biri eder tedmir”³⁷²

Şaire göre kılıç, insan tarafından icat edilmiş; kâğıt ve kalem, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu açıdan adalet ve hikmet gibi, kâğıt ve kalem de tanrısal özelliklere sahiptir. Dolayısıyla yücelmek ve ilerlemek isteyen birey ve toplumlar, kılıçla savaşı değil kalem ve yazı ile adalet ve bilgiyi esas almak durumundadır. Kalem, aklın yazıcısı; kılıç ise acımasız celladı gibidir. Modern çağda kılıç, kaleme uyar hâle gelmiştir ve ancak kalem izin verirse harekete geçebilir. Toplum yönetiminde ve uluslararası ilişkilerde başarıya ulaşmanın yolu, kılıçla savaşmak yerine kalemlle mücadele etmekten geçer. Bir modern insan örneği olarak Reşit Paşa, kılıçla savaşmamış olsa bile kahramandır; çünkü o, aklın idaresindeki kalemiyle ülkeyi yok olmaktan kurtarmış ve onun devamlılığını sağlamıştır. Bu açıdan kalemin gücü ve dönüştürücülüğü, kılıcın yaptığından çok daha kalıcıdır.

Şinasi’nin bu görüşleri, Montesquieu’nun ülke yönetiminde yumuşak yöntemlerin tercih edilmesi gerektiği yönündeki tespitlerine benzemektedir. Montesquieu’ya göre yumuşak yöntemlerle yönetilen bir ülke, sert yasalarla idare edilen ülkelere göre daha kalıcıdır. Bundan dolayı daima yumuşak yöntemler tercih edilmelidir. Düşünüre göre bu gibi kanunlar “...bir nehrin suları önünde akışı durdurmak için, birdenbire yükselen baraj duvarlarına benzetilebilir. Öyle ise, ya bu duvarlar çılgın suların kuvvetiyle aniden devrilecek yahut da bu duvarların diplerinden yavaş yavaş yumuşatıp eriten bu sular, onu er geç yine de ortadan kaldıracaktır”³⁷³

Şinasi, Reşit Paşa’nın zorbalık yerine merhameti, vicdanı ve mantığı esas alan davranışlarını yücelterek Paşa’nın şahsında, “modern kanun koyucu” ve “modern insan”ın özelliklerini somutlaştırmış olur. Onun bu yaklaşımı, Montesquieu’nun kanun koyucunun taşıması gereken vasıflara dair yaptığı değerlendirmeleri hatırlatır niteliktedir. Montesquieu için kanun koyucunun en önemli özelliği, kanun yaparken içinde bulunduğu ülkenin ve toplumun özelliklerini göz önünde bulundurmasıdır. İyi bir kanun koyucunun yaptığı kanunlar; ülkenin doğal koşullarına, özellikle iklimine, toprağın kalitesine ve büyüklüğüne, halkın yaşam biçimlerine, dini eğilimlerine,

³⁷² Şinasi, *a.g.e.*, s. 13.

³⁷³ Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Ahmet Tarcan, Uğur Yönten, Ark Yayınları, İstanbul 2004, s. 258.

ticaretlerine, gelenek ve davranışlarına uygun olmalıdır.³⁷⁴ Montesquieu bu tespitleriyle iyi bir kanun koyucunun zorbalıktan uzak, ılımlı, adil, insafli, yaşadığı toplumun özelliklerini iyi tanıyan, toplumun değer yargılarıyla çatışmayan akıllı biri olması gerektiğine vurgu yapmış olur. Voltaire de insanlar arası ilişkilerin zorlamaya değil, karşılıklı anlayışa dayanması gerektiğini şöyle ifade eder:

“Tolerans bir insan hakkıdır, insan hakları ancak doğal hakların üstüne yükselebilir. Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma. Bir insanın başkasına şöyle diyememesi gerekir: Benim inandığım şeye inan yoksa işin bitiktir. Hristiyanların birbirlerine hoşgörüyle davranmalarını göstermek için çok şey bilmeye gerek yoktur. Ben daha ileri gidiyor, bütün insanlara kardeş gözüyle bakmamız gerektiğini söylüyorum. Bir Türk, bir Çinli, bir Yahudi kardeşim mi oluyor böylece? Elbette hepimiz aynı babanın çocukları, aynı tanrının kulları değil miyiz?”³⁷⁵

Şinasi için modernliğin bir diğer önemli göstergesi, insanın kaderci anlayıştan kurtulup özgür iradesiyle hareket edebilmesidir. 1856 tarihli kasidesinde Şinasi, kader anlayışını şöyle ortaya koyar:

“Yazık ki cahil edip matlabinca şerr ü fesat
Koyar netice-i ef’ali ismini takdir
Kader dedikleri halkın murad-ı Haktır kim
Ezelde etti bizi her umurda tahyir”³⁷⁶

Şinasi, kaderciliğin insanlar tarafından yanlış anlaşıldığını belirtir. Ona göre cahil kişiler, kendi iradeleriyle işledikleri kötülüklerin faturasını Tanrı’ya kesmektedirler; oysa halkın kader dediği, Tanrı’nın insanı yaptığı her işte özgür bırakmasıdır. Tanrı, insanı her hareketinde serbest bıraktığı için iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etmek insanın elindedir ve bu yüzden insan, yaptıklarından sorumludur. Şinasi’nin söylemleri, Voltaire’in insanlara Tanrı tarafından hürriyet verildiğine ve bu yüzden kötülüğün ya da iyiliğin insanın iradesine bağlı olduğuna dair görüşlerini çağırıştırır. Voltaire şöyle der:

³⁷⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, s. 53.

³⁷⁵ Yalçın Kaya, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tıglat Matbaacılık, İstanbul 2000, s. 79.

³⁷⁶ Şinasi, *a.g.e.*, s. 12.

“O fena olamaz; çünkü fena olmaktan eline ne geçer? Korkunç dertler vardır, dostum. Bunların sayısını arttırmıyalım. Bir Tanrının iyi olmaması imkânsızdır; ama insanların yüreği fenadır, o büyük varlığın kendilerine verdiği hürriyeti pek kötü kullanırlar, Tanrı onlara hürriyet, yani iradelerini yerine getirmek kudretini vermemezlik edemezdi, çünkü bu takdirde onlar fena bir yaradanın kendi eliyle kırmak için yapmış olduğu birer makineden ibaret kalırlardı. (...) Dostlarım yeryüzünde kötülük varsa fazilet de vardır.”³⁷⁷

Voltaire bu görüşleriyle kötülüğün Tanrı’dan kaynaklanmadığına işaret ederek kaderciliğe karşı çıkmış olur. Şinasi şiirlerinde geleneksel kadercilik anlayışına karşı çıktığını XVII. yüzyıl şairlerinden Nefi’nin kasidelerinden birine yazdığı nazire ile de ortaya koyar. Nefi kasidesinde şöyle demektedir:

“Teşhis-i reh-i hayr u şer olur mu o dilde
Kim leşker-i gam birbirini pey siper eyler
Bulmaz reh-i hakkı meğer ol kimse ki ona
Tevfikini hâdi-i ezel rahber eyler
Tevfik-i refik olmayacak faide yoktur
Her kim burada akla uyarsa zarar eyler³⁷⁸

Nefi dizelerinde insanın iyilik ve kötülük yollarını aklıyla ayırt etmeye çalıştığını ancak aklın yetersizliği yüzünden bunu başaramadığını vurgulamaktadır. Şaire göre insan, kendi akıl ve iradesiyle değil ancak Allah’ın yol göstermesiyle doğruyu bulabilir. Şinasi, Nefi’nin bu geleneksel teslimiyetçi anlayışına akılcılığı esas alan bir tutumla karşı çıkar:

“Hak yol aramak vacibedir akl-ı selime
Tevfikini isterse Hüda rahber eyler
Mahrum ise tevfinin eğer faidesinden
Ya aczini gördükçe mi âkıl zarar eyler
Her vakıa bir ders-i hikemdir nazarında
Her derd ü belâdan dahi ahz-ı iber eyler

³⁷⁷ Voltaire, *Zadig ve Başka Hikâyeler*, s. 329.

³⁷⁸ Şinasi, *a.g.e.*, s. 20.

Mahiyeti isbat eden âsâr-ı ameldir

Miktarına nisbetle kişi hayr u şey eyler”³⁷⁹

Şinasi aklın insana hakikati arama sorumluluğu yüklediğini savunur. Doğru yolu aramak, hüküm ve kararlarda doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayıran “akl-ı selim”in³⁸⁰ görevidir. Tanrı’nın yardımı bu konuda bir zorunluluk olarak görülemez. Akıllı bir varlık olarak insan başına gelen zararlardan kendine göre ibret almasını bilmeli ve böylelikle tekrar zarara girmekten kurtulmalıdır. İnsan, akını ve iradesini kullanarak iyiyi kötünden ayırabilir ve başarıya ulaşabilir. Şinasi, bu söylemleriyle geleneksel kaderci anlayışa başkaldıran yeni bir insan modeli oluşturmaktadır. Şairin iyi ile kötünün ayırt edilmesinde akla verdiği önem, Reşit Paşa için yazdığı 1273 tarihli kasidede de kendini gösterir:

“Ziya-yı akl ile tefrik-i hüsn ü kubh olunur

Ki nûr-i mihirdir elvanı eyleyen teşhir”³⁸¹

Dizelerde “hüsn ve kubh”un yani iyi ile kötünün aklın aydınlığında birbirinden ayırt edilebileceğini söyleyen Şinasi için akıl, renkleri görünür kılan güneş ışıklarına benzer. Hüsün ve kubuh, İslam literatüründe eylemlerin daha çok ahlaki ve dinî değerini belirten kavramlardır. Kelam, ahlak ve fıkıhta estetik değerlere işaret eden hüsün ve kubuh; “iyilik-kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda-zarar” anlamlarında da kullanılır. İslam anlayışında aklın bütün ayrıntılarıyla hüsün ve kubhu bilemeyeceğine ve bu sınırın ötesini bilmenin vahiy ile mümkün olduğuna hükmedilir. Bundan dolayı Allah, insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretir.³⁸² Bu görüş ve inanç şekilleri içinde yetişen Şinasi’nin dizelerinde vahyin yol göstericiliğine hiç değinmemesi dikkat çekicidir.

Ortaya koyduğu tüm yaklaşımlarıyla şairin doğru ve yanlışın ne olduğunu aklın ölçütleriyle belirleyen, hayat içerisinde etkin, yaptıklarının sorumluluğunu alacak olgunluğa ulaşmış, Batı modellen bir modernlik anlayışıyla hareket eden yeni ve modern bir insan tipini inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. O, Reşit Paşa’nın şahsında bu yeni insanı topluma model olarak sunmaktadır. Tanzimat devrinde yenileşmenin sadece askeri kayıpların telafisi ile gerçekleşemeyeceğini anlayan bir aydın olarak çözüm

³⁷⁹ Şinasi, *a.g.e.*, s. 20.

³⁸⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Akl-ı selim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s.276.

³⁸¹ Şinasi, *a.g.e.*, s. 12.

³⁸² İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, s. 60.

önerilerini Batı modernliği üzerinden sunan Şinasi'nin, gelenek ve modernliği birbirini besleyen iki alan değil birbirinin alternatifi gören bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir.

4.2. Sadullah Paşa

4.2.1. İki Dünya Arasında Bir Müntehir

XIX. yüzyılda Osmanlı'da hız kazanan yenileşme hareketlerinin başında, Batı'nın bilim ve teknolojisinin ülkeye getirilmesi yönündeki girişimler yer alır. Bu girişimler, Osmanlı'nın Batı'yla temas hâlinde olan aydınları ve devlet adamları tarafından gerçekleştirilmektedir. Sadullah Paşa, Tanzimat Dönemi'nin yenilik fikirlerine açık, Batı'nın müspet bilimlerine inanan, edebiyatla yakından ilgilenmiş bir devlet adamıdır. Devrinin imkânlarına göre iyi bir eğitim alan Sadullah Paşa, İslam ilimleri yanında Doğu ve Batı edebiyatı, hukuk, ekonomi, kimya, edebiyat ve özel hocalardan iktisat ve fizik okur. Arapça ve Farsçanın yanında Fransızca'yı da iyi derecede öğrenir. Genç yaşlarda çok önemli devlet makamlarında bulunur. Ancak Sultan Abdülaziz'e yapılan darbeye yer aldığına dair oluşan zanlar, II. Abdülhamid döneminde kendisine her zaman şüpheyle bakılmasına yol açtığından yurt dışındaki yüksek memuriyetleri kendisi için bir çeşit cezalandırmaya dönüşür. 1877'de Berlin, oradan Viyana elçiliğine gönderilen Paşa'nın zorunlu sebeplerle bile olsa İstanbul'a gelmesine izin verilmemesi, sefirlik günlerini sürgün hayatı gibi algılamasında başlıca etken olur. Paşa, yurt dışına gönderilmesinden ölümüne kadar geçen on dört yıl içinde sadece iki defa İstanbul'a gelebilir.³⁸³ Bütün bu zorluklarla beraber özel hayatında kurduğu dengesiz ilişkiler, sonunda intihara gidecek biyolojik ve psikolojik rahatsızlıklara sebep olur. Dönemin oldukça yaygın olan iki tenasül hastalığına yakalanmış olması, elçilikte oda hizmetçisi olarak çalışan Anna Schuman'la yaşadığı ilişki, Ayastefanos ve Berlin Kongresi esnasında çektiği büyük sıkıntılar Paşa'nın sinirsel zafiyetini artırır. Hizmetçiden doğacak çocuğun oluşturacağı rezalet korkularıyla geçen sürede, Sadullah Paşa'da intihar düşüncesi iyice belirginleşir. Paşa, doğuma az bir süre kala banyo odasındaki tesisattan lastik bir hortumla maden kömürü gazı çekerek intihara kalkışır.³⁸⁴ Ertesi gün öğle vakti baygın bir hâlde bulunan Paşa,

³⁸³ Mehmed Galip Bey, *Sadullah Paşa Yahud Mezardan Nidâ*, hzl. Nazir Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 17-37.

³⁸⁴ Ali Akyıldız, *Sadullah Paşa*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 143-158.

hayata döndürme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla dört gün sonra vefat eder³⁸⁵ ve vazife başında intihar eden ilk Osmanlı elçisi olarak tarihe geçer.³⁸⁶

İslam tarihinde münferit bazı olaylar dışında intiharın toplumsal bir sorun hâline geldiği görülmez. Bu bağlamda Sadullah Paşa'nın devri için istisna sayılabilecek intiharını sadece yaşadığı zorluklara bağlamak, durumunun değerlendirilmesinde bazı eksikliklere sebep olabilir. Paşa'nın geleneksel eğitimle birlikte modern eğitim de almış olması, Batı dillerine ve kültürüne hâkimiyeti ve uzun yıllarını Avrupa şehirlerinde Batı kültürünü bizzat yaşayarak geçirmesi onun geleneksel inanç, düşünce ve yaşam tarzından uzaklaşmasına uygun bir zemin oluşturmaktadır. Sadullah Paşa'nın intiharı Fransız toplumbilimci Emile Durkheim tarafından ortaya konan "ümitsizlikten doğan intihar" kavramıyla karşılanabilir. İntiharı, "ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinerek girişilen olumlu veya bir fiilin doğrudan doğruya ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı"³⁸⁷ şeklinde tanımlayan Durkheim, ümitsizlikten doğan intiharın kültürün kişiye avutucu ve cezbedici güvenlik alanı yaratma özelliğinin ortadan kalkması durumunda oluştuğuna vurgu yapar.³⁸⁸

Sadullah Paşa'nın aklı ve insanı merkeze alan, dini toplumsal yaşamda gerileten, laisizmi ve özgürlüğü ilke olarak benimseyen Aydınlanma düşüncesinden etkilendiği, yaşam tarzıyla birlikte edebî alanda ortaya koyduğu eserlerinden de anlaşılmaktadır. Özellikle "On Dokuzuncu Asır" şiiri, Paşa'nın şahsında dönemin Osmanlı aydınının Batı'ya bakış açısını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

4.2.2. Bilimin Göz Kamaştırıcılığı

"On Dokuzuncu Asır" şiiri, Tanzimat Devri'nin Doğu ile Batı, gelenek ile bilim arasında sıkışan ve bu yüzden derin bir huzursuzluk yaşayan yönetici, aydın ve sanatçılarının arada kalmışlığını ve sorgulamalarını yansıtmaları bakımından ilgi çekicidir. Şiirde ortaya koyduğu görüşler, Avrupa medeniyeti karşısında dönem aydınlarının içerisinde bulunduğu kompleksli bakış açısının da bir ifadesi sayılabilir. "On Dokuzuncu Asır" başlıklı şiirinde Sadullah Paşa; XIX. yüzyılda Doğu dünyasında hâkimiyeti devam eden Tanrı, kâinat ve medeniyet anlayışı ile Batı'da bilim ve fen

³⁸⁵ Ali Akyıldız, *a.g.e.*, s. 161.

³⁸⁶ *a.g.e.*, s. 175.

³⁸⁷ Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 24-25.

³⁸⁸ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 15.

sayesinde ulaşılan medeniyet anlayışını karşılaştırır ve Batı'nın keşifler ve icatlar sayesinde yeni bir çağ meydana getirdiğine vurgu yapar.

“Erişti evc-i kemâlâta nûr-ı idrâkât

Yetiştî rûtbe-i imkâna kısm-ı mümteniât”³⁸⁹

Sadullah Paşa, insan aklının ve anlama yeteneğinin XIX. yüzyılda en üst seviyeye ulaştığına ve önceden gerçekleşmesi imkânsız gibi görülen şeylerin artık mümkün olduğuna dikkat çeker. Şiirin daha ilk dizeleri, Sadullah Paşa'nın görevleri dolayısıyla bizzat gözlemlene fırsatı bulduğu Batı medeniyeti karşısındaki şaşkınlık ve hayranlığını yansıtmaktadır. Şiirde övülen XIX. yüzyıl, Paşa'nın yalnızca Batı'dan gördüğü bir zaman dilimidir. Dizelerde geçen “erişti” ve “yetiştî” sözcükleri, zamanın Batı düşüncesindeki şekliyle ileriye doğru akıp gittiği anlayışına işaret etmektedir. Sadullah Paşa; içinde yaşadığı yüzyılı Aydınlanmacı ilerlemenin gerçekleştiği bir yüzyıl olduğu için övmektedir. Bu bakımdan şiirdeki zaman kavramını sosyolojik zaman olarak nitelendirmek mümkündür. Dizelerde “Bir öznenin, kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti”³⁹⁰ olarak tanımlanan “idrak”ın bahsedilen yüzyılda zirveye ulaştığına dair vurgu yapılması da ilerlemecilik görüşüyle örtüşmektedir. Bu tarz bir zaman sınıflandırması, Paşa'nın XIX. yüzyıla kadar geçmiş bütün zaman dilimlerine küçümseyici bir yaklaşım içinde olduğunu gösterir. Şaire göre insanlık, önceki yüzyıllarda varlığı ve kendisini anlamlandırmada eksik kalmış ve bu eksikliğini ancak XIX. yüzyılda tamamlayabilmiştir. Bu söylemlerin Osmanlı'nın XIX. yüzyıldan önceki zamanlarına da işaret ettiği düşünülecek olursa, bir Müslüman Osmanlı aydını olarak Sadullah Paşa'nın değerler dünyasının pozitivist bir evrilme geçirdiği ve dolayısıyla XIX. yüzyılı Comte'un yaklaşımıyla Osmanlı'nın pozitif evresi olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim şair, sonraki beyitlerde bu görüşünü detaylandıran açıklamalarda bulunur:

“Besâit oldu mürekkeb, mürekkeb oldu basit

Bedâhet oldu tecârible hayli meçhûlât

Mecâz oldu hakîkat, hakîkat oldu mecâz

Yıkıldı belki esâsından eski mâlûmat

³⁸⁹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 70.

³⁹⁰ Hayati Hökekleli, “İdrak”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 21, s. 477.

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

Mesâil-i nazarîye tecârib oldu sened
Erişti hadd-i yakîne fuzûl-i zanniyyât”³⁹¹

Şaire göre, bu yüzyılda deneycilik yoluyla gerçeklik kavramı temelinden sarsılmış, bilimin ışığında yeni gerçeklikler edinilmiş ve bu yüzden eski devre ait bütün bilgiler geçerliliğini kaybetmiştir. Evren, dünya, hikmet ve kimya ile ilgili konular; artık vesvese, kuruntu ve benzetmelerden ibaret olmaktan çıkmıştır. Teorik meselelerin doğruluğu, deneylerle kesin bilgiye dönüşmüştür. Sadullah Paşa, bu yaklaşımlarıyla bilginin kaynağının değişimine işaret etmektedir. Avrupa’da Aydınlanma öncesinde hayatın bütün alanları, şairin “eski malumat” olarak nitelendirdiği bilgiye ve Tanrı hâkimiyetine göre şekillenmektedir. Bilimsel gelişmeler; önceki zamanlardaki gelenek, din ya da mitler yoluyla elde edilen bilgilerin sorgulanması sonucunu doğurunca akılcılığın ve deneyciliğin esas alındığı bir bilgi anlayışı ve dünya görüşü ortaya çıkmıştır. Bu süreçte din, doğa görüşü, toplum, devlet düzeni de dâhil her şey aklın ölçüt kabul edildiği şiddetli bir eleştiriden geçirilmiştir. Doğanın teknoloji aracılığı ile kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı dünya görüşünün hâkim olduğu böyle bir ortamda, o zamana kadar gelen tüm düşünce şekilleri, toplum ve devlet biçimleri akıldışı ilan edilerek acınmaya ve küçümsenmeye layık görülmüştür.³⁹² Kant Aydınlanmanın akılcılıkla olan bu bağlantısını şöyle özetler:

“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. “Sapare Aude! (Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!)” sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.”³⁹³

Kant’a göre, insanın tembelliğinin ve korkaklığının yanında, bağlı olduğu dogmalar ve kurallar da özgürleşmesinin önündeki engellerdir. Akılcılıkla bu engelleri aşmayı başaran toplumlar, Aydınlanmayı gerçekleştirebilir. Sadullah Paşa da Batı akılcılığını esas alarak dogma olarak gördüğü önceki bilgi birikimlerine karşı

³⁹¹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 70.

³⁹² M. Buhr vd., *a.g.e.*, s. 80-81.

³⁹³ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

küçümseyici bir tutum içerisine girmektedir. Paşa'nın "eski malumat" olarak nitelendirdiği gelenek ve dine dayalı bilgi anlayışı, sadece Batı'da değil kendi zihninde de yıkılıp gitmiştir. "Mesâil-i nazariye tecârib oldu sened" dizesinde görüldüğü gibi Paşa; gökyüzü, yeryüzü, madde gibi evrene dair tüm konularda bilgi kaynağı olarak akıl ve deneyciliği öne çıkarmaktadır. Sadullah Paşa bu yaklaşımıyla gelenekte bilginin temel kaynakları sayılan vahiy ve hadisi de "eski malumat" olarak nitelemiş ve Aydınlanmacı zihin dünyasını ortaya koymuş olur. Paşa dizelerinde kendisini bu tarz düşünmeye yönelten bilimsel gelişmelere ayrıntılı bir şekilde değinir:

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

Nüfûs-ı fâkire nâzil kaâret-i arza
Delil-i mebhas-ı tekvîn defâyin-i tabakat"³⁹⁴

Şaire göre insanoğlu, XIX. yüzyılda aklını kullanarak gökyüzüne çıkıp yıldızlara ulaşmakta ve yer çekimi kanununu keşfederek yerin derinliklerine yol almaktadır. İnsanoğlu bu yolla evrenin ve insanın yaratılışına dair gerçek bilgilere ulaşmakta ve doğaya ait güçlere hükmeder duruma gelmektedir. Sadullah Paşa, zihin ve değerler dünyasını derinden etkileyen bu gelişmeleri dizelerinde şöyle detaylandırır:

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

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

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

Cihât-ı erbaaya berk nâkil-i ahbâr,
Buhâr bahr ü ber üstünde Hızır-ı nakliyyât"³⁹⁵

Paşa'ya göre insanoğlu, aklın ve bilginin gücüyle tabiatı hükmü altına aldığından eskiden insan için bilinmezlik ve korku unsuru olan hava, ışık, gölge, ses, şimşek, buhar

³⁹⁴ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 70.

³⁹⁵ a.g.e., s. 70-71.

ve yer çekimi gibi unsurlar artık fotoğraf makinesi, telefon, radyo, buharlı gemilerin icadıyla insana hizmet eder hâle gelmiştir. Özellikle XIX. yüzyılın başlarında “buhar”ın kullanılmaya başlanmasıyla Müslüman dünya; Avrupa’nın, kendi yöntemlerinden farklı yöntemlerle yürüyen ve ilerleyen bir uygarlık olduğunu kabul etmek durumunda kalır. Bu yeni medeniyetin en göz kamaştırıcı tarafı; vapurlar, demiryolları, binalar, caddeler, fabrikalar, üniversiteler, limanlar, köprüler gibi teknolojik gelişmeleridir.³⁹⁶ Aydınlanmanın başlatıcısı sayılan John Locke, aklını doğru kullandığı takdirde insanın dünyayı rahatça yaşanabilen bir yer hâline getirebileceğini vurgulayarak şöyle der:

“(…) insanın dünyadaki yerini ve ona verilen akıl ve becerileri düşünürsek, elindekilerin ona bu dünyanın sağlayabileceği mutluluğu vereceği sonucuna varmamız gerekir; bu dünya kolayca, zevkli biçimde ve çeşitlilik içinde mümkün olan en uzun süre yaşamasını sağlayacak her tür bolca şeyle doludur. İnsanoğlu, bu dünyada hiçbir kaygısı olmasa, bu hayattan sonraki varoluşu anlamaya çalışmasa, kafasını sadece doğa tarihine, kendine düşen evren konağındaki şeylerin niteliğini araştırmaya yorabilirdi; kendi gücü dâhilinde şeylerin nesnel sebeplerini ve etkilerini bilme konusunda donanımlı olur, düşüncelerini, dünyada soylarının rahat ve mutlu biçimde devam etmesine katkıda bulunacak motorlar ve aletler gibi şeylerin icat edilmesine ve zanaatlara yönlendirebilir, daha fazlasını bulmak için sıkıntı çekmezdi(…).”³⁹⁷

Tüm bu gelişmeler ve onların kaynağı sayılan görüşler; şairde hayret ve hayranlık uyandırmaktadır. O kadar ki şair bu gelişmeleri, Şinasi’de de örneği görülen bir tarzda yücelterek övmektedir. Dizelerde İslam inancında Hz. Peygamber’in vasıflarından sayılan “muhibir-i sadık” ifadesi, ses unsuru için kullanılırken buhar, karanlıkları aydınlatan ayetlere benzetilmektedir. Önceki dönemlerde bilinmezlik karanlığı nasıl ki dinler yoluyla gelen ayetlerin ışıyla aydınlatılıyorsa XIX. yüzyılda da buhar bu işlevi görmektedir. Dinlerin bahsedilen yüzyılda hükmünü yitirdiğine işaret eden bu yaklaşımlar, Paşa’nın deist bir inanca sahip oluşunun yansımaları kabul edilebilir. Şairin XIX. yüzyılın akılcılık ve bilgeliğini öne çıkarırken önceki bütün çağları adeta cehalet karanlığına mahkûm ettiği dizeleri de bu görüşü destekler niteliktedir:

“Tefâhür eylemesin mi bu asr a'sâra

Kısalttı bu'd-ı mekân ü zamânı muhtereât”³⁹⁸

³⁹⁶ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1975, s.189-190.

³⁹⁷ John Locke, “Günlük”, *Battıya Yön Veren Metinler II*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014, s. 846.

³⁹⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 71.

Şaire göre, bu yüzyıldaki gelişmelerle zaman ve mekânlar arası uzaklıklar azalmış ve böylelikle bu çağ, kendinden önceki bütün zamanlara üstün gelmiştir. Oysa şairin içinde yetiştiği Müslüman kültüründe en değerli zaman dilimi, İslam literatüründe “Asr-ı Saadet” olarak bilinen Hz. Peygamber’in yaşadığı çağ kabul edilir. Paşa söylemleriyle “asr-ı saadet” de dâhil olmak üzere XIX. yüzyıla kadar olan çağlardaki bütün dinleri, inançları, kültür ve medeniyetleri önemsizleştirmiş olur. Sadullah Paşa’nın bakışı, Şinasi’nin Reşit Paşa’nın iktidar dönemi için yaptığı “vakt-i saadet” benzetmesini akla getirmektedir. Sadullah Paşa XIX. yüzyıldan önceki zamanlara neden tavrı aldığını dizelerinde şöyle açıklar:

“Ne kaldı çeşme-i hayvan, ne dârû-yı Sührâb

Ne kaldı nusha-i efsûn, ne hükm-i tılsımiyât

Ne kaldı sa’d-ı tevâlî, ne kaldı nahs-i kırân

Ne kaldı reml ü kehânet, ne kaldı cifriyyât

Ne var hümâda saâdet, ne var şeâmet-i bûm

Mukayyed asl-ı irâdâta cümle mec’ûlât

Ne Atlas âlemi hâmil, ne Zühre fâil-i küll

Değil ukul-ı Felâtun usûl-ı tekvînât

Ne kaldı zann-ı tenâsüh, ne kaldı nâr-ı Mecûs

Değil ukule Ekânim kible-i hâcât”³⁹⁹

Şaire göre XIX. yüzyılda hayatın her alanını şekillendiren bilimsel bilgi varken ölümsüzlüğe ulaşmak için ab-ı hayata, şifa bulmak için büyüye, sihir ve tılsıma gerek yoktur. İnsanın geleceğini bilmek için müneccimlerin kehanetlerine, yıldız fallarına ihtiyacı kalmamıştır. Hüma kuşunun saadet getireceği, baykuşun ise uğursuzluk habercisi olduğu gibi batıl inançlar da modern dünyada hükümsüzdür. Ne Atlas gökyüzünü omuzlarında taşımakta, ne de Zühre yıldızı Tanrı konumunda bulunmaktadır. Artık Eflatun’un ideleri de evrenin yaratılışı konusunda bilgi kaynağı değildir. İnsanlar, ihtiyaçları için tenasüh inancına, Mecusilerin mukaddes ateşine, Hristiyanlığın kutsal üçlemesi gibi unsurlara yönelmek zorunda da değildir. Sadullah Paşa, tüm bu yaklaşımlarıyla ilahî dinlerle birlikte birçok inancı hurafe kategorisinde

³⁹⁹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 71.

değerlendirmiş olur. Ona göre gelişen bilgi sayesinde bu inançlar geçerliliklerini yitirmiştir. Paşa'nın deistik bir bakış açısıyla akla aykırı bulduğu inanç biçimlerini geçersiz saydığı görülmektedir. Batı'da deizm ile birlikte Hristiyanlığın tabiatüstü ve esrareniz inanışlarına karşı çıkılması, kilise baskısının kırılmasında ve din kaynaklı pek çok görüşün yanlış kabul edilip yıkılmasında etkili olmuştur.⁴⁰⁰ Paşa'nın vahiy de dâhil akıl kaynaklı olmayan bütün bilgi çeşitlerinin XIX. yüzyılda hükmünü yitirdiğine ve tek ölçütün akıl ve bilimsellik olduğuna dair vurgusu; John Locke'un bu konudaki görüşleriyle örtüşür. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde Locke, Hristiyanlığın vahiy esasını kabul etmekle beraber, vahyin akıl gibi kesin bilgiler veremeyeceğini söyler. Locke, vahiy ve akıl çatışırsa aklın esas alınması gerektiğini, akılla onaylanmamış bilginin vahiy bile olsa kabul edilemeyeceğini belirterek şöyle der:

“Kesinliğini, apaçık önermelerde olduğu gibi sezgi yoluyla veya ispatlanmış bariz akıl çıkarımları ile elde ettiğimiz fikirlerin kabulü veya reddinin net biçimde algılanması üzerine bina ettiğimiz önermelerde onaylamak ve zihnimize yeni bir bilgi olarak eklemek için vahye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bilgi doğal yollardan onları zihnimize yerleştirir veya zaten yerleştirmiştir; Tanrı gözlerimizin önüne sermediği sürece, herhangi bir şey hakkında muhtemelen elde edebileceğimiz en büyük teminat budur. Ayrıca mevcut bilgimizden daha büyük teminat olamaz, Tanrı'nın vahiyleri bunu gösterir. Bana göre, bu şekilde adlandırılan hiçbir şey basit bilgiyi sarsamaz veya alaşağı edemez veya kişinin anlama yetisi dâhilindeki açık delillerle çelişen hiçbir şeyi akılcı biçimde doğru olarak kabul etmesini sağlayamaz. Çünkü böylesi vahiyleri alan yeteneklerimiz sezgisel bilgimizin kesinliğiyle eşit olsa bile ondan daha kesin olamaz; açık ve kesin bilgilerimizle doğrudan çelişen hiçbir şeyi doğru kabul edemeyiz; örneğin tek cisim ve tek yer fikirleri o kadar örtüşür ve insan zihni bu örtüşmeyi o kadar açıkça algılar ki, bir cismin aynı anda iki uzak ve farklı yerde bulunduğunu iddia eden bir önermeyi, ilahi vahyin otoritesine dayansa bile onaylayamayız.”⁴⁰¹

Bilimsel gelişmelerin toplumların zihin ve değer dünyalarının farklılaşmasında etkili olduğuna dikkat çeken Sadullah Paşa, sonraki dizelerinde “eski malumat”lardan sıyrılan bütün toplumların tek bir inanışta birleşebileceğini öne sürer:

“Esâs-ı hikmet-i asr oldu vahdet-i Bârî
Taammüm eyledi aslû'l-usul-i mû'tekadât

⁴⁰⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 175-176.

⁴⁰¹ John Locke, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme”, *Batıya Yön Veren Metinler* II, s. 886.

Bulur gider cihet-i vahdetin umûm milel
Vücûd-ı vahdeti müsbit olunca mâkulât”⁴⁰²

Şaire göre, XIX. yüzyılda aklın yol göstericiliğiyle geçerliliğini yitiren batıl inanışların yerini yine akılla ispat edilen Tanrı’nın birliği düşüncesi almaktadır. Bu birlik düşüncesi, bütün inançların özünü oluşturmakta ve böylelikle bütün milletler birlik yolunu bulup ortak inanç ve düşüncede buluşmaktadır. Dizelerdeki akılla ispatlanmış Tanrı vurgusu, Kant’ın konuyla ilgili şu görüşlerini çağırır:

“Tanrı kavramı ve onun varlığına kanaat ile sadece akılda karşılaşılabılır; onlar yalnızca akıldan kaynaklanabilir, otoriteleri ne kadar büyük olursa olsun ilhamdan veya haberlerden değil.”⁴⁰³

Akıl dini ve vahiy dini ayrımı yapan Kant, tarihsel din olarak adlandırdığı vahiy dininin evrensel olmayacağını iddia eder:

“Sadece saf [akli] dinsel iman, evrensel bir cemaat(kilise) kurabilir. Çünkü o, yardımcısız aklın, herkese güven içinde aktarılacak olan, imandır. Ancak olgulara dayalı olduğu sürece tarihsel iman, sadece haberinin ulaştığı yere kadar etkisini genişletebilir, zamana ve zemine göre, kendini inanmaya layık kılma sınırına ulaşabilir.”⁴⁰⁴

Bir inancın ilkelerinin tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olması gerektiğine vurgu yapan Kant’a göre tarihsel dinde görülen mezhepçilik onun evrensel olmasının önündeki büyük bir engeldir.⁴⁰⁵

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde Sadullah Paşa’nın şiirinde ortaya koyduğu görüşleri, Batı Aydınlanmacılığının akılcı, deneyci, ilerlemeci ve pozitivist düşünce tarzlarının bir yansıması olarak okunabilir. Paşa, Batı akılcılığı ve bilimciliğine hayran olmakla kalmaz; aynı zamanda “eski malumat”ı yıkarak zihin dünyasını bu “yeni malumat” ile yeniden inşa etmeye çalışır.

4.2.3. Gelişmenin Kaynağı: Eşitlik ve Adalet

XIX. yüzyılda hurafelerden kurtularak ortak bir inanışta buluşan ve evrensel bir toplum hâline gelen milletlerin, tanrısallıktan çıkmış ve aklın rehberliğinde hazırlanmış evrensel hukuk kurallarıyla yönetildiğini vurgulayan Sadullah Paşa; dizelerinde

⁴⁰² Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 71.

⁴⁰³ Allen W. Wood “Kant’ın Deizmi” çev. Necmettin Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.52, S.1, 2011, s. 345.

⁴⁰⁴ a.g.m., s. 339.

⁴⁰⁵ a.g.m., s. 342.

Avrupa’da gelişen adalet, hukuk, eşitlik ve hürriyet kavramlarıyla ilgili düşüncelerini ortaya koyar:

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

Hukuk-ı şahs ü tasarruf masûn taarruzdan
Verildi âlem-i umrâna başka tensîkat

Ne Âmr Zeyd’in esîri ne Zeyd Âmr’a velî
Müesses üss-i müsâvâta nass-ı mevzûât”⁴⁰⁶

Şair, XIX. yüzyılda Batı’da kişilerin hak ve sorumluluklarının kanunlarla belirlendiğine ve korunduğuna, bu yüzden kimsenin kimseye herhangi bir zorlamada bulunmadığına vurgu yapar. Çünkü medeni dünyada bireyin hakları, kanunlar tarafından korunmaktadır. Kanunlarla ortaya konan eşitlik ilkesine göre, artık kimse kimsenin kölesi ya da efendisi değildir. Dizelerde geçen “Zeyd” ve “Amr”, İslam hukukunda kölelik düzeni anlatılırken efendi ve köle kavramlarının sembolü olarak kullanılan isimlerdir. Sadullah Paşa, bu isimleri kullanarak modern dünyada kaldırılmış olan kölelik kurumunun Osmanlı’da hâlâ devam ettiğine işaret eder. Avrupa’da köleliğin kaldırılması uzun mücadeleler sonunda gerçekleşmiştir. Osmanlı’da ise Tanzimat’la birlikte köleliğin kaldırılması konusunda hızlı ve ciddi adımlar atılır. 1890’da toplanan ve “kölecilik aleyhtarlığı” olarak nitelenen Brüksel Konferansı’na katılan Osmanlı Devleti, burada alınan kararları resmen benimser. Ancak köleliğin tamamen ortadan kalkması, Cumhuriyet’in ilanına kadar sürer. Bu konu Tanzimat romanında da sıkça işlenir.⁴⁰⁷

Sadullah Paşa, dizelerinde hürriyet sözcüğünü kullanmasa da “köle” ve “veli” sözcükleriyle bu anlamı çağırıştırır. Dizelerde geçen, “müsavat” yani eşitlik kavramının da Aydınlanma düşüncesinde karşılığını bulan geniş kapsamlı bir özgürlük alanına işaret ettiği düşünülebilir. Osmanlı’da “hürriyet” sözcüğü yerine daha çok “serbestiyet” tercih edilir. Farsça özgür anlamındaki “ser-best” kelimesinden türetilen “serbestiyet”; XIX. yüzyılın başlarından itibaren siyasi bir kavram olan hürriyetin yerine kullanılmaya

⁴⁰⁶ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 71.

⁴⁰⁷ Detaylı bilgi için bkz. İsmail Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.

başlanır,⁴⁰⁸ Tanzimat sonrasında ise bu anlamıyla yaygınlaşır. Cemil Meriç'in "yeni tanıdığımız bu nazenin" diye nitelendirdiği hürriyet kavramını Batılı anlamıyla ilk defa Osmanlı Devleti'ne takdim eden kişi, Sadık Rifat Paşa'dır.⁴⁰⁹ Sadullah Paşa'nın işaret ettiği insanı doğuştan gelen aklıyla ve iradesiyle tam ve eşit haklara sahip özgür bir birey olarak konumlandıran eşitlik anlayışını Thomas Hobbes, *Leviathan*'da şöyle dile getirir:

"İnsanlar doğuştan eşittir, doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsun bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından en zayıf olan kişi ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla ittifak kurarak, en güçlü kişiyi bile öldürmeye yetecek kadar güçlüdür. Zihinsel yeteneklere gelince, (...) zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum. Çünkü basiret, adil olan zamanın bütün insanlara eşit olarak bahşettiği ve insanların kendilerini eşit ölçüde verdikleri işlerde eşit ölçüde edindikleri deneyimden başka bir şey değildir... Çünkü insanların doğası öyledir ki, başka birçoklarının daha zeki veya daha güzel sözlü veya bilgili olduklarını kabul etse de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar, çünkü kendi zekâlarını iyi tanırlar, başkalarının zekâsını ise uzaktan. Fakat bu, insanların bu alanda eşitsizliğini değil, tersine, eşit olduklarını kanıtlar. Çünkü bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır."⁴¹⁰

Bu yeni anlayış içerisinde hukuk, bireye toplumun hür ve eşit üyesi olarak sosyal ilişkilerini kendi sorumluluğu altında ve serbestçe şekillendirmek imkânını vermektedir. 1803 tarihinde yürürlüğe giren Fransız Medeni Kanunu (Code Civil) bu anlamda bir dönüm noktasıdır. Kanun'da şu ilke bütün bireylerin eşitliğine vurgu yapması açısından öne çıkar: Her Fransız medenî haklardan yararlanacaktır [Tout Français jouira des droits civiles].⁴¹¹ Sadullah Paşa 1878'de ziyaret ettiği Paris Sergisi münasebetiyle yazdığı bir yazıda da "âlem-i umran" olarak nitelediği Avrupa medeniyetini bu açıdan değerlendirir:

"Ben derim ki, bir memleketin binalarının yüksekliği, gösterişi memleketteki hürriyetin ve istibdatın delilidir. Mesela Avrupa'da büyük büyük binalar görürsünüz. Bunların ne olduğunu

⁴⁰⁸ Bernard Lewis, *İslâmın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul 1993, s. 130.

⁴⁰⁹ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 205.

⁴¹⁰ Thomas Hobbes, "Leviathan" *Batıya Yön Veren Metinler II*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014, s. 912-913.

⁴¹¹ Manfred Rehinder, "Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişimleri, Statü-Sözleşme-Rol", çev. Hikmet Sami Türk, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 26, S. 1-2, 1969, s. 85-86

sorduğumuz zaman, millet meclisi, millet bankası, millet tiyatrosu olduğunu anlarsınız. Bizim memlekette ise, büyük binaların ya daire-i hükümet veyahut bir haşmetli saray olduğunu görürsünüz. Demek ki Avrupa'da hâkimiyet millette bulunuyor; milletimiz ise, şimdiye kadar hükümetin dest-i galibiyet ve tahakkümü altında duruyor idi. Lakin Hakkın yardımıyla bundan sonra Osmanlılar dahi kanun-i hürriyete tabi bulunan memleketlerinde nice âsâr-ı terakki vücuda getireceklerdir.”⁴¹²

Sadullah Paşa Batı medeniyetini fiziksel yapılarının ihtişamı üzerinden değerlendirirken onların asıl değerinin eşitlik ve özgürlüğün sembolü olmalarından kaynaklandığına vurgu yapar. Paşa'ya göre Osmanlı da hürriyeti esas alan kanunlarıyla Batı'daki gibi bir ilerleme sürecini gerçekleştirecektir.

4.2.4. Cehalete Karşı Matbuat

Sadullah Paşa Avrupa'da meydana gelen bütün gelişmelerin dünyaya yayılmasında ve evrensel değerler hâline gelmesinde basın ve yayıncılığın gelişmesinin önemli olduğuna inanır ve şöyle der:

“Münevver eyledi ezhânı intişâr-ı ulûm
Mükemmel eyledi noksânı feyz-i matbûât
Megarib oldu dirîğa metâli'-i irfân
Ne kaldı şöret-i Rûm u Arab, ne Mısır u Herât”⁴¹³

Şaire göre zihinlerin aydınlanmasında, bilimlerin gelişmesi kadar yayılması da etkilidir. Bu konuda basın yayıncılığın gelişmesi, bilgi konusundaki eksiklerin giderilmesinde çok önemli bir role sahiptir. Doğulu bir aydın olarak Sadullah Paşa, XIX. yüzyılda bütün bilimsel gelişmeler Batı'da gerçekleştiğinden önceki zamanlarda ün kazanmış olan Anadolu, Arabistan, Mısır ve Herat gibi Doğu'nun bilim ve kültür merkezlerinin modern dünyada şöhretlerini kaybettiğine inanmaktadır. Paşa'ya göre Batı medeniyetinin güçlenmesinde matbaanın kullanılmaya başlanması da bir dönüm noktası oluşturur. Avrupa'da Gutenberg'in modern matbaanın temelini atmasından kısa zaman sonra kitaplar çoğalır ve ucuzlar. Eski Yunan eserleri hızla basılıp incelenirken Avrupa'da hümanizm düşüncesi hayat bulmaya başlar. Orta Çağ'ın skolastik düşünceleri ve dogmatik dünya görüşü yıkılarak pozitif bilimlerin gelişmesi için gerekli ortam hazırlanır. Halkın İncil'i okumaya başlamasıyla kilise ve halk arasında düşünce

⁴¹² Mehmed Galip Bey, *a.g.e.*, s. 125.

⁴¹³ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 72.

boyutlu tartışmalar yaşanır. Böylelikle tarihte “reform” adıyla bilinen dinde yenilik hareketleri gerçekleşir. Bilginin gelişmesi ve yayılmasıyla birlikte halkın haber alma isteği de artar. Önceleri yıllık, sonra altı aylık ve posta arabalarının çoğalmasıyla haftalık haber bültenleri çıkarılır. XVII. yüzyılda Avrupa’da yaşanan Otuz Yıl Savaşları sırasındaki siyasal ve ekonomik koşullar, gazeteciliğin ortaya çıkmasında ve kökleşmesinde en önemli etken olur. Bugünkü anlamda ilk gazete 1609’da Strasbourg’da haftalık olarak Almanca yayımlanır ve bunu Avrupa’nın birçok ülkesinde basılan gazeteler takip eder. Yine bu yüzyılda, ilk dergiler yayımlanmaya başlansa da bunların gelişmesi sonraki yüzyılda olur. XVIII. yüzyılda düşünce, kültür ve bilim alanında büyük ilerlemeler görülür; ancak monarşik yönetimlerin egemen olmasından dolayı basın özgür olamaz. Yazarların daha çok edebî yazılara ağırlık vermek zorunda kalmasıyla edebî gazetecilik gelişir. Yüzyılın sonlarında Amerika’nın bağımsızlığını ilan etmesi ve Fransız Devrimi ile basın yayın dünyası da özgürlüğe kavuşur ve gazetelerin içerikleri çok yönlü şekilde gelişir. İngiltere’de Sansür Kanunu yürürlükten kalkar, bu nedenle gazete sayısı artar. Demokratik kurumların gelişmesiyle hareketli seçim mücadelelerine sahne olan İngiltere’de halkın siyasal eğilimlerine göre yeni bir gazetecilik anlayışı doğar ve muhalefet gazeteciliği gelişir. XIX. yüzyıla gelindiğinde Avrupa’da her türlü keşif ve bilginin basın yayın yoluyla toplumun her kesimine kolaylıkla ulaştığı bir ortam vardır.⁴¹⁴

Osmanlı da dâhil olmak üzere matbaanın Doğu medeniyetlerine gelmesi ve bilginin çoğalarak halka yayılması, Avrupa’ya kıyasla oldukça geç tarihlerde gerçekleşir. Paşa’ya göre bu yüzden eskiden bilginin ve zenginliğin kaynağı sayılan Doğu, XIX. yüzyılda bu özelliğini yitirmiştir. Osmanlılarda ilk basımevi, Gutenberg’in bastığı ilk kitaptan yaklaşık kırk yıl sonra Osmanlı topraklarında yaşayan Musevi, Ermeni ve Rum vatandaşlar tarafından açılır. Devlet’in gerileme dönemine girip büyük bunalımlarla karşılaştığı XVIII. yüzyılda, basımevi kurmak giderek bir gerekliliğe dönüşür. İbrahim Müteferrika ile Said Efendi uzun mücadelelerden sonra 1727 yılında dönemin sultanı III. Ahmet’in fermanı ile ilk resmi basımevini kurarlar. Bu matbaada İbrahim Müteferrika’nın ölümüne kadar çoğu tarih, coğrafya, gramer ve lügat türünde kitaplar basılır.⁴¹⁵ Gazeteciliğin başlaması ve gelişmesi ise ancak XIX. yüzyılda gerçekleşir. Bu durum, Osmanlı’nın içe dönük ve kapalı bir toplum yapısıyla ilişkilendirilebilir. Sadullah Paşa’ya göre Osmanlı’nın basın yayın hayatındaki

⁴¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Nuri İnüç, *Basın ve Yayın Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1982.

⁴¹⁵ Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, Yenilik Basımevi, İstanbul 1970, s. 102-114.

gecikmişliği; coğrafya olarak çok geniş bir alana hükmeden ve yüzyıllar boyunca bilim, sanat ve kültür merkezi sayılan birçok şehri bünyesinde barındıran İmparatorluğun giderek bu özelliğini yitirmesine sebep olur. XIX. yüzyılda Batı; bilimin ve kültürün merkezi hâline gelirken Doğu'nun ışığı söner. Paşa'nın dizelerinde “diyar-ı Rum ve Arab” olarak kastettiği coğrafyaya bakıldığında oldukça büyük bir kültür havzası ile karşılaşılır.”Bilâd-ı Rûm” ismi, önce Roma İmparatorluğu'na sonra Bizans topraklarına son olarak da Anadolu'ya verilen bir isim olup “Rûmların beldeleri” demektir. Aynı anlamda ”Diyâr-ı Rûm” tamlaması da kullanılır.⁴¹⁶ Arap diyarı ise Mekke, Medine, Kudüs, Bağdat, Şam gibi üç büyük dinin doğduğu, yayıldığı ve aynı zamanda bilim ve kültür merkezi de sayılan şehirlerin bulunduğu bölgedir. Mısır, VII. yüzyıldan itibaren Müslüman Arapların ve Osmanlı'nın hâkimiyetinde bulunan ve özellikle piramitleri ve Tanrı sayılan firavunlarıyla mistik bir görüntü oluşturan coğrafyadır. Stratejik açıdan özel bir öneme sahip Herat ise yüzyıllar boyu Müslüman ve Türk medeniyetlerinin merkezi olmakla ün salmış bir şehirdir. Sadullah Paşa XIX. yüzyıl Avrupa medeniyetinin göz kamaştırıcılığı karşısında, bahsettiği tüm bu medeniyet merkezlerinin değerini kaybettiğini ve artık dünyaya verecekleri bir şeyin kalmadığını söyleyerek bilim, sanat, kültür, dinler ve inançlar açısından “Doğu” diye nitelediği Türk ve Müslüman dünyaya karşı küçümseyici bir reddediş içerisine girmiş olur. Şairin Müslüman bir Osmanlı aydını olarak bu “gözden düşen ve değerini yitiren coğrafyalar” listesine İslam dünyası için kutsal sayılan Mekke ve Medine'yi de dâhil etmesi ayrıca dikkat çekicidir. Şairin geleneksel metinlerde pek rastlanmayan bir tutumla üç büyük dinin ortaya çıktığı merkezlerin şöhretini yitirdiğine vurgu yapması, yaşadığı çağda İslamiyet de dâhil bütün dinlerin hâkimiyetlerinin sona erdiğine dair inancına işaret etmektedir. Bu söylemleriyle deist tavrını pekiştiren şair, tüm bu değişim ve dönüşümleri şu dizeleriyle özetler:

“Zamân zamân-ı terakki cihân cihân-ı ulûm
Olur mu cehl ile kabil beka-yı cem'iyât”⁴¹⁷

Sadullah Paşa'ya göre XIX. yüzyıl ilerleme ve bilgi çağıdır. Böyle bir çağda toplumlar bilgisizlikle varlıklarını sürdüremezler. Baştan beri vermek istediği düşüncayı bu dizelerinde “ilim” ve “cehalet” kelimeleriyle özetleyen Paşa, Avrupa seyahatinden

⁴¹⁶ Yahya Kemal Beyatlı, “Diyâr-ı Rûm Ne Demektir?”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, Mevlânâ ve Fâruk Nâfîz Çamlıbel Sayısı, C.3, S. 1, 1974, s. 16-18.

⁴¹⁷ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 72.

dönüşte yazdığı “Berlin Mektubu” başlıklı yazısında, Batı ile Doğu’nun durumunu bu açıdan karşılaştırarak şöyle der:

“Sadr-ı İslam’da medeniyet-i Arab’ın terakkisine başlıca sebep erbab-ı himmetin aktar-ı âlemi seyr ve seyahat ile tahkikat-ı ilmiyyelerini neşretmeleri idi. Artık cehl ü taassup bizde bir dereceye galmıştır ki, tahatturu bile mucib-i nefrettir.

Kadınlarımız evlerine kapandıkları gibi erkeklerimiz dahi memleketlerine kapandıklarından, cem’iyat-ı beşeriyyenin ahval-i terakkiyatından o derece gaflet üzereyiz ki, etrafımızı muhit olan akvam günden güne ilerlemekte ve bu sayede manen ve maddeten bize galebe etmekte oldukları hâlde, biz yine dört el ile cehl ü taassuba sarılıp ondan ümid-i necat ediyoruz.”⁴¹⁸

Paşa’ya göre Doğu’nun geri kalmışlığının temel sebebi; cehalet, bağınazlık ve içe kapalılık yüzünden dünyadaki gelişmelerden haberdar olmamaktır. Sadullah Paşa’nın şiir boyunca ortaya koyduğu görüşleri, Batı’daki bilim ve teknolojinin büyülediği dönem aydınlarının genel bakışını yansıtmaktadır. Birçok araştırmacıya göre, Sadullah Paşa ve döneminin aydınları iki medeniyet arasında sıkışmışlıktan kaynaklanan kültürel bir bunalım içerisinde. Oysa Sadullah Paşa şiir boyunca Doğu ve Batı medeniyetleri arasında sıkışmış ve bunları birbirine entegre etmeye çalışan bir Osmanlı aydınından ziyade, yüzünü tamamen Batı’ya dönmüş, bütün medeniyet algılarını ve değer yargılarını Batı’ya göre yeniden inşa etmiş bir aydın tipi ortaya koymaktadır. Bu durumu *Yaralı Bilinç* adlı eserinde ele alan Daryush Shayegan, iki paradigma arasında kalıp çelişki yaşayan toplumları kültürel şizofreni kavramıyla ilişkilendirir. İslam dünyasının düşünsel gücünü kaybetmesinde dinî düşüncede yaşanan yozlaşmanın etkili olduğunu savunan Shayegan, bunu sorgulamanın ve araştırmanın eksikliğine bağlar:

“Bütün gece boyunca bir petrol lambasının önünde çömelen Müslüman düşünürlerin kendilerine neden hiçbir zaman ‘üstü örtüldüğünde bu lamba neden tütüyor?’ sorusunu sormadıklarına hayret eder. Kısacası onları meraksızlıkla, vurdumduymazlıkla, her şeyi bulanıklaştıran bilinçsizlikle suçlar. Çünkü Batılılar bizim memleketimize yalnızca silahlarının gücüyle girmezler, aynı zamanda tam bir bilimsel yenilik şebekesiyle gelirler: telgraf hatları, fotoğraf aletleri, mikroskoplar ve teleskoplar”⁴¹⁹

Shayegan’ın Batı medeniyetinin sadece askerî üstünlüğüyle değil bilimsel gücüyle de Doğu’ya hâkim olduğunu vurgulayan görüşleri, Sadullah Paşa’nın dizeleriyle aynı doğrultudadır. Bu açıdan “On Dokuzuncu Asır” şiirinde eski ile yeni

⁴¹⁸ Ali Akyıldız, *a.g.e.*, s. 379.

⁴¹⁹ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınevi, İstanbul 2002, s. 63.

sentezleme çabasından çok, yeni paradigmalara teslim olmuş bir duruş göze çarpar. Bu durum, Sadullah Paşa da dahil birçok Osmanlı aydınında görülen paradigma değişimlerinin Thomas Kuhn'un bahsettiği evrelerden çok hızlı geçerek gerçekleştiğini gösterir. Kuhn'a göre her yeni anlayış mutlaka bir direnişle karşılaşır ve olabildiğince uzun süre genel geçer paradigmanın yanına konur. Bu durumda yeni paradigma ya geleneğe üstün gelir ya da gelenek karşısında başarısızlığa uğrar. Yeniliğin gerçekleşmesi için bu süreçlerin yaşanması kaçınılmazdır.⁴²⁰ Sadullah Paşa'nın akıl, bilim ve Batı'nın her alandaki gelişmişliğini yüceltirken mevcut geleneksel değer ve kurumları geçersiz sayan tutumu, onun yeni paradigmaları öncekilerin "yanına" değil "yerine" koyma sürecinde oldukça hızlı davrandığını göstermektedir.

4.3. Ziya Paşa

4.3.1. Fırtınalı Bir Ruhun Batı'yla Tanışması

Aydınlanma Çağı'yla insanın ve ona ait değerlerin yeni bir bakış açısıyla ele alınması, Tanzimat aydınlarının zihin dünyalarında gerçekleşen farklılaşmaların kaynağı olur. Bir Tanzimat aydını olarak Ziya Paşa da bu yeni bakışı açısını bireye, topluma ve kendi iç dünyasına yöneltir.

Çocukluğunda kısa süre mahalle mektebine giden Ziya Paşa, asıl eğitimini devlet dairelerine modern bir anlayışla stajyer yetiştirmek için kurulan Edebî İlimler Okulu'nda alır.⁴²¹ Şerif Mardin, bu okulun Reşit Paşa tarafından kurulan iki yüksekokuldan biri olduğunu ifade eder.⁴²² Burada Arapça ve Farsçayı iyi derecede öğrenen Ziya Paşa, 1846'da okul hayatını tamamlayarak Sadaret Mektubî Kalemî'nde memur olarak çalışmaya başlar.⁴²³ Edebiyat zevkini ilk olarak halk edebiyatından alan Paşa, Kalem'deki memurluğu esnasında Fatin Efendi'den aldığı dersler ve okuduğu divanların etkisiyle klasik edebiyata yönelir. Kaya Bilgegil, şairin şiir zevkindeki bu değişimin sosyal çevresiyle ilintili olduğunu belirtir.⁴²⁴ Kalem'deki başarılarıyla Mustafa Reşit Paşa'nın dikkatini çekerek saraya kâtip olarak giren Ziya Paşa, burada Fransızca öğrenir ve Batı edebiyatını yakından tanımaya başlar. Viardot'tan *Endülüs*

⁴²⁰ Hans Georg Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul 2008, s. 183.

⁴²¹ Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, ed. İsmail Parlatır, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s. 127.

⁴²² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 374.

⁴²³ Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, s. 128.

⁴²⁴ Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Sevinç Matbaası, Ankara 1979, s. 17-18.

Tarihi'ni çevirir.⁴²⁵ Dil öğrenmek Paşa'nın zihin dünyasında önemli değişimlerin kaynağı olur. Nitekim *Harabat*'ın ön sözünde iyi bir şair olmanın şartlarından bahsederken Avrupa dillerini öğrenmenin gerekliliği ve faydası üzerinde durur:

İster isen anlamak cihânı

Öğrenmeli Avrupa lisânı

Etmiş orada fûnûn terakkî

Tahsîlden eyleme tevakkî

Bilmek gerek andaki fûnûnu

Terk eyle ta'assub u cünûnu⁴²⁶

Ziya Paşa'ya göre dünyayı anlamının ve tanımanın yolu, ilim ve fennin merkezi olan Avrupa'nın lisanını öğrenmekten geçmektedir. İyi bir şair de her türlü tutuculuktan ve peşin hükümden sıyrılıp Batı dillerini öğrenerek Avrupa'nın ilmini almanın peşine düşmelidir. Nitekim Paşa'nın Fransızca öğrenmesi Batı düşüncesini ve kültürünü tanımasında çok önemli rol oynar.

Ziya Paşa, sarayda bulunduğu sürede yazdığı "Terci-i Bend" ile ilk ününü yakalar.⁴²⁷ Bir dönem Encümen-i Şuara'ya da katılan Paşa; dönemin şair ve âlimleriyle bir araya gelerek şiirler, nazireler ve ortak gazeller söyler.⁴²⁸ Zamanla Âli ve Fuat Paşalarla birlikte sarayın politikalarını da eleştirmeye başlayan şair, Âli Paşa'nın sadrazam olmasıyla önce saraydan sonra da farklı görevlerle İstanbul'dan uzaklaştırılır. Kıbrıs ve Amasya Mutasarrıfı olarak görev yapar. Bir ara hakkında açılan bir soruşturma yüzünden İstanbul'a dönen şairin mevcut yönetimle arasının açıklığı devam etmektedir. İstanbul'dan uzaklaştırılmak amacıyla yeniden Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilen Ziya Paşa, bunu bir sürgün olarak düşünüp Namık Kemal ile birlikte Paris'e kaçar. Paris'te Âli Paşa'ya karşı olan olumsuz düşüncelerine devam eden ve onunla mücadele etmek isteyen şair, Mustafa Fazıl Paşa'nın himayesine girerek Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılır.⁴²⁹ Sultan Abdülaziz'in Paris'i ziyareti sebebiyle Londra'ya geçer ve burada Namık Kemal ile birlikte *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya

⁴²⁵ Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 25-26.

⁴²⁶ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2001, s. 57.

⁴²⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 302.

⁴²⁸ Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, s. 129.

⁴²⁹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 2-5.

başlar.⁴³⁰ Paşa, bu yıllarda Cheruel ve Lavalleye'den *Engizisyon Tarihi*'ni, Moliere'den *Riyânın Encâmı* adı ile *Tartuffe*'ü, Rousseau'dan *Emil*'i tercüme eder.⁴³¹ 1871'de Âli Paşa'nın ölmesi üzerine Sultan Abdülaziz'e bir kaside yazarak arayı yumuşatan Ziya Paşa; İstanbul'a döner, Kanun-u Esasi'nin hazırlanmasında önemli rol üstlenir. Suriye, Konya ve Adana valiliği göreviyle İstanbul dışına gönderilen Paşa, Adana valiliğinde iken 1880 yılında vefat eder.⁴³²

Ziya Paşa'nın yazı hayatına bakıldığında, eserlerinde özellikle tabiat olayları, evrenin işleyiş düzeni, sosyal hayat ve siyaset gibi konularda farklı duruşlar sergilediği görülür. Bunda Avrupa'da kaldığı yıllarda Batı medeniyetini bizzat gözlemleme fırsatı bulmuş olmasının, özellikle Voltaire, Montesquieu ve Rousseau gibi Aydınlanmacı düşünürlerin eserlerinin etkili olduğu söylenebilir. Birçok araştırmacıya göre Paşa'nın Batı düşüncesiyle tanışması; onun ruh dünyasında tezatlığa, karışıklık ve arada kalmışlığa yol açmıştır. Tanpınar'a göre "Tanzimat devri aydınının en tipik numunesi" olarak Ziya Paşa'nın "bütün hayatı ve eseri tıpkı devri gibi acayip bir ikilik içindedir."⁴³³ Orhan Okay; şairin kötümser yapısında ve zaman zaman serinleşen iç çatışmalarında belli yönleriyle tanımış olduğu Batı dünyasıyla içinde bulunduğu kültür ve düşünce dünyasına dair yaptığı karşılaştırmaların etkili olduğunu söyler.⁴³⁴ Önder Göçgün ise Ziya Paşa'da görülen farklı ruh hallerini şöyle tarif eder:

"17. yüzyıl Fransız klâsikleriyle beraber, 18. yüzyıl Fransız romantiklerini ve filozoflarını okuyarak yetişen Tanzimat aydınının duygu ve düşünce özellikleri Ziya Paşa'da da aksetmiştir. Kendisi ve Tanzimat Edebiyatı'nın Arayışlar Dönemi'nin ilk nesli, eserlerinin her türlü kusurlu, noksan taraflarına ve hattâ zaman zaman görülen bazı acemiliklerine rağmen, Batı'dan aldıkları birtakım orjinal fikirlerle, memleketimizde yeniye samimiyetle kucak açmışlardır(...) Fikren, Avrupaî bir edebiyatı arzu eden Ziya Paşa, duyguları ile yerli kalmaya âdeta özen göstermiştir, denilebilir. Böylece eserlerinde Doğu-Batı düalitesi (ikiliği) -tıpkı arkadaşlarında olduğu gibi- garip bir şekilde ortaya çıkmış ve devam etmiştir."⁴³⁵

Bu çerçevede Ziya Paşa'nın şiirlerinde Batı düşüncesinin meydana getirdiği paradigma değişimlerinin sancılı süreçlerini izlemek mümkün görünmektedir.

⁴³⁰ Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, s. 132.

⁴³¹ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri (1860-1923)*, s. 45.

⁴³² Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, s. 133-136.

⁴³³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 309.

⁴³⁴ M. Orhan Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 83.

⁴³⁵ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 15.

4.3.2. Kadercilikten Agnostisizme

Ziya Paşa'nın Avrupa'ya gitmeden önce yazdığı, divan şiiri tarzındaki şiirlerinin en meşhurlarından birisi olan “Terci-i Bend”, felsefi yaklaşımlarla dolu içeriği ile dikkat çeker. Ziya Paşa, “Terci-i Bend”inde varlığı derin bir hayretle izlemekte ve sorgulayıcı bir üslupla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Ancak Paşa'nın bu üslubu, ilk olarak “Terci-i Bend”ten önce yazdığı “Naat” türündeki şiirinde kendini gösterir. H. 1270 (M.1853-1854) tarihli bu şiirinde Paşa; Hz. Peygamber'e sunduğu övgü ve şefaattalebinden sonra, nazarını varlık üzerinde dolaştırarak sorular sormaya başlar. “Nedir” sorusuyla başlayan her bir dizede yine tabiattaki zıtlıklara dikkat çeker:

“Nedir bu sath-ı zemîn ve nedir bu bahr-i muhît

Nedir bu çerh-i berîn ve nedir bu istimrâr

Nedir bu feyz-i anâsır nedir bu mâhiyyât

Nedir bu cism-i mürekkeb nedir bu şekl-i nizâr

(...)

Nedir tasavvur-u temyîz hüsn ü kubh-ı umûr

Nedir tekâbül-i ezdâd cümle-i girdâr”⁴³⁶

Dizelerde bir filozof gibi düşünen Ziya Paşa, sorularıyla varlığın sırlarını araştırmaya başlar. Klasik naatlerle kıyaslandığında bu tarz bir sorgulama ve varlığı silkelercesine bir tavır, gelenekten farklı bir duruş olarak nitelenebilir. Bu dizeleri yazdığı sıralarda şairin divan şiiriyle meşgul olduğu, henüz Fransızca öğrenmediği ve bu yüzden Batı'yla doğrudan bir temas hâlinde olmadığı bilinmektedir. Ancak Paşa'nın Reşit Paşa tarafından açılan ve modern eğitim metotlarının uygulandığı bir yüksekokulda eğitim gördüğü göz önüne alındığında, iç dünyasında birtakım düşünce fırtınalarının henüz erken sayılabilecek bir dönemde başladığı ve şiirlerine yansıdığı düşünülemez mi? “Naat”te görülen bu sorgulama tarzı, “Terci-i Bend” şiirinde hayretle ve acziyetle birleşecektir. Bununla birlikte şairin “Terci-i Bend”inde klasik şiirin mistik havasından sıyrılarak hayatı ve toplumu akılcı bir bakışla ele aldığı da görülür. Ziya Paşa'yı farklı kılan bir diğer özellik ise onun ruh dünyasındaki bütün iniş çıkışları,

⁴³⁶ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 88.

açıklık ve samimiyetle ortaya koymasidir. Tanpınar, Paşa'nın bu yönünü şöyle yorumlar:

“Devrinin tamamıyla üstüne çıkmamış olması, bir yığın red ve kabulün arasında bocalaması, hatta bazı ahlakî kıymetlere karşı kayıtsız görünüşü, bu zeki, güzel konuşan, mücadeleden bıkmayan daima neşeli adamı, kanaatlerinin ve ihtiraslarının mağduru devlet düşkünü, bu sırasına göre alaycı, laubali İstanbul çocuğunu, oldukça derbeder sanat anlayışı ve zihnî bir ilhamda ölümün siyah hesaplarına dalmış şairi sevmemize engel olmaz. Belki de onu bizim için sevimli yapan taraflardan biri de bu ikiliği birçok çağdaşları gibi gizlemeye çalışmadan, bütün acı neticelerini nefsinde tada tada bir hastalık gibi gözümüzün önünde yaşamasıdır.”⁴³⁷

Ziya Paşa, “Terci-i Bend”in ilk beytinde eski şiir geleneğinden farklı bir duruş ve yeni bir bakış açısı ortaya koyacağını belli eder:

“Bu kâr-gâh-ı sun’ aceb ne derşhânedir
Her nakş bir kitâb-ı ledünden nişânedir.”⁴³⁸

Şair, evrene sanatlı varlıkların üretildiği bir fabrika, atölye veya bir derslane olarak bakmaktadır. Buradaki her sanat ya da nakış, Yaratıcı’sının ledün ilminden bir işarettir. Bâtın ilmi olarak da anılan ledün ilmi “gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı manevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim”⁴³⁹ şeklinde açıklanır. Ziya Paşa’nın derslane ve işleyen bir fabrika benzetmesiyle evrene bakışı, Voltaire’in *Felsefe Sözlüğü*’nde dünyayı bir saate benzetmesini akla getirir. Voltaire’e göre işleyen bir saati gören kişi, onun zamanı göstermek amacıyla bir usta tarafından yapılmış olduğu sonucunu çıkarıyorsa evreni gözlemleyen bir kimse de ondaki harikalığa bakarak onun zihin sahibi bir Yaratıcı tarafından yapılmış olduğu sonucuna varabilir.⁴⁴⁰ Şair yeni sayılabilecek bu tarz yaklaşımlarını şiirin devamında şöyle detaylandırır:

“Ecrâm-ı bî-nihâye ile pürdür âsümân
Nisbet olunsa zerre değildir bu hâkdân

Bin şems-i tâbdâr ü hezârân meh-i münîr
Yüz bin sevâbit ü nice seyyâre-i ıyân

⁴³⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 310-311.

⁴³⁸ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

⁴³⁹ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 188.

⁴⁴⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 580-581.

Her şems eder tevâbi'-i mahsûsasiyle seyr
Her tâbi'e tevâbi'-i uhrâ eder kırân

Her şems eder levâhikına neşr-i feyz-i hâs
Her lâhikın tabi'ati emsâline nihân

Her cümle merkezinde eder seyr-i bî-vukûf
Her kıt'a mihverinde bulur feyz-i câvîdân"⁴⁴¹

Ziya Paşa, evrendeki büyük sistemlerden, galaksilerden, gezegenlerin hareket ve dönüşlerinden söz açmakta ve bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Onun bu söylemleri, Batı'daki pozitif bilimler ve astronomik buluşlarla ilgili derinlikli bilgiye sahip olduğunu gösterir. Şairin dizelerde evrenin işleyişine dair çizdiği tablo, Batı'daki modern kozmolojiye uygun görünmektedir. Beşir Fuat, *Victor Hugo* adlı eserinde şiirdeki kozmolojiye dair bu kısımları içerik açısından çok beğendiğini ifade ederek "Terci-i Bend"i över.⁴⁴² Ziya Paşa sonraki dizelerinde gözünü göklerden yeryüzüne çevirir:

"Bir zerredir ki zerre-i nâ-müntehâ-yı hâk
Bir zerre hârice edemez ondan infikâk

Lübbü lehîb-i nâr ile bir gûy-ı âteşîn
Kışrı mecâri-yi yem ü nehr ile çâk çâk

Nisbetle kışrı hacmine ol lübb-i âteşin
Şol kubbedir ki ferş oluna anda berg-i tâk

Bu kışrıdır ki cümle-i hayvâna rûz u şeb
İhzâr-ı rızk u tûşe için eyler inhimâk

Gâhi teneffüs eyleyicek ejder-i zemîn
Kûh-ı şerer-feşânlar eder arzı lerzenâk

Ol zerre-i cesîmeyi fânûs-ı şem'-vâr
Olmuş muhît tûde-be-tûde nesîm-i pâk

⁴⁴¹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

⁴⁴² Beşir Fuat, *Victor Hugo*, Mihran Matbaası, İstanbul 1302/1885, s. 29-30.

(...)

Husbûde-i firâş-ı emândır nüfûs hep

Bir top-ı şû'le-nakde bî-kayd-ı vehm ü bâk”⁴⁴³

Ziya Paşa gökyüzünden yeryüzüne çok geniş bir sahada varlığın işleyişine bakmakta ve bu işleyişin ihtişamı karşısında hayrete düşmektedir. Evrene pozitif bilimler açısından bakan şair, dizelerinde ayrıntılı jeolojik bilgiler verir. İçi ateş topu olan Dünya’nın kabuğu, denizlerle ırmaklarla ve volkanlarla parçalanmış ve canlıların yaşamasına uygun hale gelmiştir. Gökyüzü ise adeta bir fanus gibi yeryüzünü temiz hava ve rüzgârlarla kuşatmıştır. Tüm bu akıl almaz düzen içerisinde insanı hatta tüm varlıkları olabildiğince küçük ve savunmasız gören Ziya Paşa, “Terci-i Bend”in ilerleyen dizelerinde Âkif Paşa’nın kötümserliğine benzer bir tutum içine girer:

“Gerdûn bir âsiyâb-ı felâket-medârdır

Gûyâ içinde âdem-i âvâre dânedir

Mânend-i dîv beççelerin iltikâm eder

Köhne ribât-ı dehr aceb âşiyânedir.

(...)

Yokdur siper bu kubbe-i firûze-fâmda

Zerrât cümle tîr-i kazâya nişânedir

Asl-ı murâd hükm-i ezell bulmadır vücûd

Zâhirdeki sevâb u hatâ hep bahânedir

Bir fâ'ilin me'âsiridir cümle hâdisât

Ne iktizâ-yı çerh ü ne hükm-i zemânedir”⁴⁴⁴

İnsanı felek değirmeninde öğütülen bir taneye ve dünya devi tarafından yutulan bir çocuğa benzeten şaire göre, her şey bir sebebe bağlı görünse de gerçekte en küçükten en büyüğe bütün varlıklar ve olaylar Yaratıcı’nın hükmüne bağlıdır. Kâinata ezelden Tanrı tarafından verilen hükümler, birer birer gerçekleşmektedir.

⁴⁴³ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 152.

⁴⁴⁴ a.g.e., s. 151.

İnsan, eylemlerini iradesinin sonucu zannetse de aslında onlar tanrısal iradenin eseridir. Günah ve sevap hep aynı “Fail”’in iradesiyle gerçekleşir. Ziya Paşa’nın insanı kader karşısında eli kolu bağlı ve iradesiz bir varlık olarak görmesini Tanpınar şöyle yorumlar:

“Onunla edebiyatımıza o zamana kadar tanımadığımız bir nevi felsefi huzursuzluk girer. İnsan talihi ve insan yaradılışı, eski mektebin bu son dinî-hikemî şairinin ilhamında, o zamana kadar etrafında döndüğü rıza mihverinden hemen hemen ayrılmışa benzer. Hiç olmazsa yenilediği eski temlerdeki ısrarına bir nevi yeis çeşnisi katar.”⁴⁴⁵

Ziya Paşa, Yaratıcı’nın iradesine karşı çıkmanın boş bir çaba olduğuna dair inancını, H.1270 (1853-1854) tarihinde kaleme aldığı gazelinde de şöyle vurgular:

“Şu’ûnât-ı cihân vâbeste-i hükm-i meşîyyetdir
Abesdir dest-i gerdûn sitem-i bünyâddan feryâd”⁴⁴⁶

Şaire göre her olay, ilahi iradenin hükümlerine bağlıdır ve bu yüzden feryat etmek yersizdir. Şair, klasik şiirde sıkça kullanılan felek ya da dünyanın düzeni anlamında kullanılan “gerdun” tabirine yer vererek yeryüzünde Allah’ın iradesine bağlı gördüğü kötülüklerden şikâyetini doğrudan Allah’a yöneltmemiş olur. İslam kültüründe insanlar, başına gelen kötü durumlardan dolayı Allah’a sitem ve itiraz etmez. Bu yüzden klasik şiirde kaza ve kadere itiraz edemeyen şairler, dünyada olup biteni feleğe ve yıldızlara isnat ederek duygularını yansıtmayı tercih ederler.⁴⁴⁷ Şair, kader karşısında insanın acizliğine dair düşüncelerini farklı beyitlerinde pekiştirir:

“Bir mü’essirden zuhûr eyler ZİYA-âsâ reheb
Sarf-ı ta’rîz ü tesellîdir bize ta’bîr-i baht”⁴⁴⁸

Ziya Paşa, “baht” tabirinin hakikatte bir karşılığı olmadığını, sadece insanı teselli etmek için ortaya atılmış soyut bir kavram olduğunu ifade eder. H.1291 (1874-1875) yılına ait “döndürür” redifli gazelinde ise şair, kâinattaki düzenin küllî iradenin tasarrufunda olduğu fikrini tekrar ele alır:

⁴⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 311.

⁴⁴⁶ a.g.e., s. 194.

⁴⁴⁷ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 166.

⁴⁴⁸ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 193.

“Sanma gerdûn çenber-i devr-i zemânı döndürür

Bir Yed-i Kudret bu dolâb-ı cihânı döndürür.”⁴⁴⁹

Şaire göre Dünya’nın var olan düzeni, onun hareketine bağıymış gibi görünse de aslında Allah’ın iradesi ile gerçekleşmektedir. H. 1275 (1858-1859) yılına ait bir gazelinde de Ziya Paşa, dünyayı bir tiyatro sahnesine Allah’ı da hayat oyununun yönetmenine benzetir:

“Perde perde san’at ibrâz etmeğe üstâd-ı sun’

Bir tiyatro-hâne yapmış sonra âlem koymuş ad”⁴⁵⁰

Şairin dünyayı Allah’ın “perde perde” sanatını ortaya koyduğu bir sahneye benzetmesi ve düşüncesini tiyatro gibi Avrupa kaynaklı bir kavram etrafında geliştirmesi dikkate değerdir.

Yukarıdaki dizelerin tamamında Ziya Paşa’nın ruhundaki ve zihnindeki çelişkilerin onun inanç dünyasına da etki ettiği belirgin biçimde görülmektedir. Paşa, İslami çizgideki kader inancıyla çok da örtüşmeyen bir tutum içerisindedir. İslam inancında “kader” kavramı, “kaza” ile birlikte kullanılır ve Allah’ın yarattıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade eder. Kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” diye tarif edilirken kaza ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır.⁴⁵¹ Kader konusunda insanların fiilleri ile ilgili olarak Kur’an’da dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceği; bunun insanların iradesine bağlı kılındığı ve kişilerin işledikleri ameller karşılığında cennete veya cehenneme girecekleri; iyi işlerinin lehlerine kötü işlerinin aleyhlerine olduğu ve Allah’ın kullarına asla zulmetmediği ifade edilir.⁴⁵² Bu mesele İslam inancı içinde farklı kelam anlayışlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri olan Cebriye, insanların iradeleriyle yaptıkları eylemlerin Allah’ın irade ve kudretinin zorlayıcılığıyla meydana geldiğini düşünen grupların ortak adıdır.⁴⁵³ Bu anlayıştakiler insanların kendilerinde bir irade bulunmadığını ve yaptıkları her şeyin Yaratıcı’nın iradesi ve gücüyle meydana geldiğini savunurlar. Bu çerçeveden bakıldığında Ziya Paşa’nın tutumu, Cebriyecilerin görüşlerine yakın gözükebilir. Ancak Paşa’nın hayatı

⁴⁴⁹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 198.

⁴⁵⁰ a.g.e., s. 195.

⁴⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 24, s. 58.

⁴⁵² Kur’an-ı Kerim, Kehf, 18/29; Secde, 32/ 19-20, Sebe, 34/37, Yasin, 36/54.

⁴⁵³ İrfan Abdülhamid, “Cebriye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 205.

boyunca başta Âli Paşa olmak üzere devrinin yöneticilerini yapıp ettikleri yüzünden çok keskin bir biçimde eleştirmesi ve suçlaması, Cebriye'nin teslimiyetçi anlayışıyla pek de bağdaşmaz. Bununla birlikte her olayı Yaratıcı'nın iradesine bağlayan Paşa için evrenin işleyişi çelişkili olarak nitelenebilecek birçok olayı da bünyesinde barındırmaktadır.

“Bir mülki harîs-i sitem-kâr için yıkar

Bir kavli bir münâfık ile târümâr eder

Bir cismi izz ü nâz ile sâd sâl besleyüp

Encâm-ı kâr pençe-i merke şikâr eder

Yüz yılda bir vücûdu kılup genc-i ma'rifet

Âhir yerin neşîmen-i hâk-i mezâr eyler.”⁴⁵⁴

Şaire göre Yaratıcı; bir mülkü, zalim bir açgözlü için yıkmakta, bir milleti de bir münafık yüzünden yerle bir etmektedir. Bir vücudu ikramla ve nazla yüz yıl boyunca besleyip sonunda tüm o emeği ortadan kaldırırcasına onu ölümün pençesine av yapmaktadır. Bir insanı yüz yılda bilgi hazinesi yapıp sonunda onu mezar toprağına atmaktadır. Şaire göre, tüm bu oluş ve bozuluşlar insan aklının sınırlarını zorlar niteliktedir. Kenan Akyüz şairin bu ruh halini şöyle tasvir eder:

“Şair, sanki sosyal bozuklukların kaynağını ve sebebini kâinâtın kuruluşundaki düzene bağlamak ister gibidir. Bu kuruluş; insan hayâtını ızdırâbla dolduracak bir düzende olduğu gibi, mâhiyetinin gereğince anlaşılmasına imkân bulunmayış da insan için ayrı bir huzûrsuzluk sebebidir. Etrâfımızı çeviren ve bizi tasaya ve huzûrsuzluğa götüren karanlıkları aydınatabilecek tek ışık olan akıl da bu husûsta kifâyetsizdir.”⁴⁵⁵

Ziya Paşa'da görülen varlığın işleyişindeki çelişki ve anlamsızlıklar karşısında varlığın acziyetinden kaynaklı yaklaşımlar, Schopenhauer'in kötümser bakışını çağrıştırmaktadır. Schopenhauer'a göre varlık; görünen olayların özü olan, bilinç ve zekâdan mahrum, kör bir istencin yani iradenin elinde savrulmaktadır.⁴⁵⁶ Şair diğer dizelerinde de bu bakış açısını sürdürür:

⁴⁵⁴ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 158.

⁴⁵⁵ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri (1860-1923)*, s. 46.

⁴⁵⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 404.

“Bu âlem-i aceb-efzâ acîb âlemdir
Ukûlün anda bedîhisi ayn-ı mübhemdir”⁴⁵⁷

“Mümkin midir hakikat-ı eşyâyı vezn ü derk
Mîzân-ı akla dirhem-i ta’ dîl iken zünûn”⁴⁵⁸

“ZİYA bin kârbân-ı âkıl güzâr etdi zemîninden
Bilinmez bilmedi hem kimseler hâlâ nedir âlem”⁴⁵⁹

Ziya Paşa’ya göre evrenin işleyişi her ne kadar aklın nazarında apaçık görünse de varlıkların hakikatini idrak etmek mümkün değildir; çünkü aklın ölçü birimi, yalnızca sahip olduğu zanlardır. Bu yüzden akıl, kesin ve gerçek bilgiye ulaşma konusunda yetersizdir. Bir taraftan akıl gözüyle ve Batı’nın pozitif bilimleriyle yerleri ve gökleri inceleyen Ziya Paşa’nın diğer yandan akli bilginin kaynağı olarak yetersiz görmesi onun ruh hâlindeki tezatların bir göstergesi sayılabilir. Bu bağlamda Orhan Okay’ın konuyla ilgili görüşleri Ziya Paşa için çok yerinde bir tespit kabul edilebilir:

“Doğru bilginin duygularla değil, akıl yoluyla elde edilebileceğini, akla uygun olanın doğru, doğru olanın da akla uygunluğunu kabul eden rasyonalizmi, felsefi ıstılah manasıyla Tanzimat yıllarında aramak bir netice vermez. Ancak devrin bazı şair ve yazarlarında felsefi anlamda olmasa da his ve hayal mukabili olarak bir akılcı tutum görülür. Bu tutum olsa olsa, eski edebiyatımıza hâkim olan akli küçümseme düşüncesi ile Batı’dan gelen akli ve pozitif anlayışın çatışması mahsûlü olabilir.”⁴⁶⁰

Bu çatışmanın neticesi olarak şair, dünyayı bir hayalhane görme eğilimine girer. Dünyadan binlerce akıllı kimse ve düşünür gelip geçmiş ama hiçbiri âlemin hakikatini kavrayamamıştır ve böyle bir dünya şair için hayal ve efsane sayılabilir:

“Âlem hayâl-hâne-i hikmet-feşânedir
Kevn ü fesâd şîve-i hükm-i zemânedir

Hestî ve nîstî-i cihân hep behânedir
Mecmu’a-ı dü-kevn serâser fesânedir”⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 96.

⁴⁵⁸ a.g.e., s. 155.

⁴⁵⁹ a.g.e., s. 202.

⁴⁶⁰ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 24.

⁴⁶¹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 166.

Âlemi insanlar için hikmetler saçan bir hayal evi gibi gören şair için olma ve bozulma, zamanın değişkenliği, cihanın varlığı ve yokluğu aslında baştanbaşa efsanedir. Şair, bu düşüncesinin sebeplerini sonraki dizelerinde anlatır:

“Tahkîk olunsa nakş-ı temâsîl-i kâ'inât

Yâ hâb ü yâ hayâl ü yâhud bir fesânedir

Müncer olur umûr-ı cihân bir nihâyete

Sayfın şitâyâ meyli bahârın hazânedir

Kesb-i yakîne âdem için yokdur ihtimâl

Her i'tikâd akla göre gâ'ibânedir.”⁴⁶²

Şaire göre varlıktaki nakışlar ve sanatlar o kadar harikulade ve inanılmazdır ki insan bunları detaylı incelerse bu harikuladelik karşısında kendisini uykuda, hayal âleminde ya da bir efsanenin içinde zannedebilir. Dünyada her şey bir sona ve bilinmezliğe doğru gitmektedir. Bunca değişikliğin ve tezatın art arda yaşandığı bir yerde insan için elle tutulur neticelere, bilgilere ulaşmak çok zordur. Her gerçeklik şüpheli, her inanış bulanıktır. Paşa'nın bu düşünceleri Orhan Okay'ın ifadesiyle “bir çeşit septisizm veya agnostisizm”⁴⁶³ olarak değerlendirilebilir. Türkçede bilinmezcilik şeklinde karşılanan agnostisizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, bir Tanrı'nın var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmıştır. Yunanca bilinemez anlamı taşıyan “agnostos” sözcüğünden türetilmiş olan agnostisizm terimini ilk defa 1869'da kendi zihnî tutumunu nitelemek için kullanan, İngiliz biyolog ve düşünürü Thomas Huxley olmuştur. Huxley, teorik akla dayalı bilginin imkânını sorgulayan septik filozof David Hume'un kendisiyle aynı görüşte olduğunu savunur.⁴⁶⁴ Çünkü Hume, doğanın insanı bütün sırlarından uzak tuttuğunu, varlıklara dair yüzeysel bilgiler sağlasa da onların ardındaki gerçek güçleri ve ilkeleri gizlediğini iddia etmektedir.⁴⁶⁵ Huxley, agnostisizme yüklediği anlamı şöyle açıklar:

⁴⁶² Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 151.

⁴⁶³ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 30.

⁴⁶⁴ İlhan Kutluer, “Laedriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, s. 41-42.

⁴⁶⁵ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, s. 29.

“Eğer benden agnostisizmin inanç esasları istenirse, onun inanç esaslarının olmadığı ve tabiatı icabı da hiçbir zaman olamayacağını söylemem gerekir. Aslında Agnostisizm, bir inanç değil bir yöntemdir. Bu yöntemin özünde tek bir prensibe sıkı sıkıya bağlılık bulunur. Söz konusu prensip, pozitif olarak şöyle ifade edilebilir: Zekânı kullanman gereken konularda aklını seni götürdüğü son noktaya kadar, başka hiçbir şeyi dikkate almadan kullan. Negatif olarak da şöyle: Zekânı kullanman gereken konularda, kanıtlanmamış veya kanıtlanması mümkün olmayan sonuçlara kesin doğruymuş gibi sarılma. İşte bunu ben agnostiğin inancı olarak benimsiyorum. Her kim bu inancı tam anlamıyla sürdürürse, gelecek onun için ne hazırlarsa hazırlasın, yüzü kızarmadan insan içine çıkabilir.”⁴⁶⁶

Bu değerlendirmeler çerçevesinde Ziya Paşa'nın göklerden yerlere, gezegenlerden zerrelere yaptığı gözlemler ve bunun sonucunda anlamsız ve çelişkili bulunduğu durumlar; onu aklın yetersizliği yüzünden varlıkla ilgili edinilen her bilginin zan olduğu ve dolayısıyla hiçbir zaman kesin gerçekliğe ulaşamayacağı düşüncesine götürür. Böylelikle o, geleneksel düşünceden ayrılarak Hume ve Huxley'in agnostik görüşlerine yaklaşmış olur.

4.3.3. Agnostisizmden İsyana

Ziya Paşa, akli evrenin işleyişini kavramada yetersiz bularak agnostik bir tavır sergilese de doğada ve toplumsal hayattaki düzensizlikleri ve haksızlıkları görmekten ve irdelemekten kendini alamaz. “Terci-i Bend”in dizelerinde bu konudaki görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koyar.

“Dendân-ı şîre lokma olur âhuvân-ı zâr
Bir gûsfendi tu'me kılar gürk-i cân-şikâr

Bî-cürm iken gıdâ-yı anâkib olur mekes
Ma'sûm iken kebûteri şâhin eder şikâr

(...)

Güncişk-i zârı bâşe-i perrân helâk eder
Eyler tezervi pençe-i gadrinde bâz-hâr”⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Ferit Uslu, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 21, 2012/1, s. 9-10.

⁴⁶⁷ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 153.

“Mâr-ı zemîne lokma olur mûrg-i tîz-per
Mûrg-i hevâya tu'me olur mâhi-yi bihâr”⁴⁶⁸

“Gavvâsı hırs-ı gevher eder lokma-i neheng
Kebgi emîr-i dâne eder teleye şikâr

Dürdâne-i derûnu içün çâk olur sadef
Âvâzıdır kafesde eden bülbülü nizâr

Bîdesterin helâkine hâyye olur sebeb
Katl-i samûr-ı zâre olur postu medâr

Gâlib zebûnu kâ'idedir eylemek telef
Yerde havâda bahrde cârî bu gîr u dâr”⁴⁶⁹

Ziya Paşa'nın bu dizeleri, tabiatta güçlünün güçsüzü yediği ve yendiği düşüncesi üzerine kurulur. Ceylanlar, aslana; koyunlar kurtlara; sivrisinek örümceğe; masum güvercin ise şahine gıda olmaktadır. Atmacalar serçeleri, doğan zalim pençesiyle sülünü parçalar. Hızlı uçan kuşlar, yeryüzündeki yılana; balıklar ise gökteki kuşlara yiyecek olur. Mücevher çıkarmak hırsıyla insan timsaha yem olurken, keklik ekmek ümidi ile tuzağa düşer. İstiridye, içindeki inci tanesi için parçalanır. Bülbülün kafese hapsolmasına sebep ötüşü iken samur postu yüzünden katledilir. Şaire göre canlılar; hırsları, zaafı ya da doğuştan getirdikleri özellikleri yüzünden güçlülere yem olmaktadır ve bu; karada, havada denizde yani evrenin her yerinde geçerlidir. Paşa'nın bu görüşleri, Charles Darwin'in 1859 yılında basılan *Türlerin Kökeni* adlı kitabında ortaya koyduğu tüm canlı türlerinin doğuşu ve gelişimini yaşama savaşı ile açıklayan öğretisini çağrıştırmaktadır.⁴⁷⁰ Darwin'in “doğal ayıklanma” olarak nitelediği bu görüşe göre, yeryüzündeki yaşam kaynaklarının sınırlı olmasına karşılık canlıların hızla çoğalması, yaşam kavgasına sebep olur. Bu kavgada güçlü olanlar hayatta kalır ve türlerini devam ettirir.⁴⁷¹ Ziya Paşa, zoolojik gerçekliklerden hareketle toplumsal hayatta da aynı kuralın geçerli olduğunu düşünmektedir. Yabancı hayatta akıl, masumiyet, suç, ceza, adalet gibi kavramlar olmadığından güçlü olan, güçsüzü yemektedir; ancak şaire göre insanlar arasındaki ilişkiler de yabancı hayattakinden farklı

⁴⁶⁸ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 153.

⁴⁶⁹ a.g.e, s. 153.

⁴⁷⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı, Ankara 1984, s. 35.

⁴⁷¹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, Evrensel Basımevi, 3. Baskı, İstanbul 2012, s. 46.

değildir. Sosyal hayatta da hak ve hukuk geçerli olmayıp kuvvetli olan zayıfı ezmektedir. Şair görüşlerini dizelerinde şöyle detaylandırır:

“Pister-nevâz-ı izz ü safâ ahmak-ı hasîs
Külhen-nişîn-i züll ü hevân âkil-i hasîb

Geh devlet-i cihândan eder cehl behre-yâb
Geh lokma-i aşâdan eder akl bî-nasîb

Makbûl-i bezm-i sohbet olur müfsid-i le’îm
Menfûr-ı tab'-ı âlem olur nâsih-i musîb

Gâhî muhakkar-ı cühelâ şâ’ir-i belîğ
Gâhî müsahhar-ı humekâ fâzıl-ı edîb

Bir âcizin ma’îşeti noksân-pezîr olur
Bir zâlimin umûru eder kesb-i ferr ü zîb”⁴⁷²

Ziya Paşa’ya göre sosyal hayatta cimriler ve ahmaklar rahatlık içinde yaşarken akıllı ve değerli kimseler, rezil bir hayat sürmektedir. Dedikoducular sohbet meclislerinin baş tacı edilirken iyiyi ve doğruyu nasihat edenler, dünyanın en nefret edilenleri olmaktadır. Cahiller ve ahmaklar, şair ve ediplerden daha faziletli sayılmakta; güçsüzler geçim zorlukları içindeyken zalimlerin işleri hep yolunda gitmektedir. Şair dizelerinde eleştirel bakışını sürdürür:

“Bilmem ki muktezâ-yı nizâm-ı cihân mıdır
Dâ’im cihânda câhil olur mes’adet-nümûn

Câri cihân cihân olalıdır bu kâ’ide
Bir ahmak-ı denîye olur ehl-i dil zebûn

Nâdân firâz-ı izz ü sa’âdetde ser-firâz
Dânâ hazîz-i acz ü mezelletde ser-nigûn

⁴⁷² Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 154.

Nâdânı kâm-perver eder tâli'-i bülend
Ehl-i kemâli sâ'il eder baht-ı vâj-gûn"⁴⁷³

Paşa'ya göre dünyanın düzeni sanki cahillerin mutlu, erdemli kişilerin ise düşkünlük içinde yaşaması üzerine kurulmuştur. Cahil ve ahlak yoksunları şerefli sayılırken bilgili kimseler, zavallı bir şekilde yaşamaktadır. Talih; hep cahillerin isteklerini gerçekleştirmekte ve erdemli kişileri dilenci durumuna düşürmektedir. Paşa, yaklaşımlarıyla dünyanın kuruluşundaki ve işleyişindeki adaletsizliğe dikkat çekmekte ve sosyal bir eleştiride bulunmaktadır. Ziya Paşa'da görülen toplumsal eleştirileri klasik şiirdekilerden farklı kılan yön, şairin gözlemlerini tabiattan topluma ve tarihe yönelterek bütün evrene yaymasıdır. Geniş bir dairede gördüğü bu adaletsizliğin kaynağına ve sebeplerine inmek isteyen Paşa, aklıyla bulamadığı cevapları soru olarak şiirine yansıtır:

“Kimdir bu aczi hâs kılan nev'-i âdeme
Kimdir bu nev'i eşref eden cümle âleme

Şeytân u nefsi kimdir eden âlet-i şürûr
Kimdir koyan zebûn-ı hevâyı cehenneme

Mansûr'u kim düşürdü “Ene'l-Hak” diyârına
Kim verdi hükm katli içün şer'-i ekreme

Kimdir şerabı hürmet ile telh-kâm eden
İ'mâl-i câm ü bâdeyi kim öğreden Cem'e

(...)

Kimdir veren alîle tedâviye ihtiyâç
Kimdir koyan meziyyet-i ıslâhı merheme

Zebûr kimden eyledi tahsîl-i hendese
Bülbüllere kim eyledi ta'lîm-i zemzeme

⁴⁷³ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 155.

Kimdir bu kâr-gâha çeken perde-i hafâ
Kimdir veren tasavvur-ı teftîş âdeme”⁴⁷⁴

Ziya Paşa, zihnindeki çelişkiler karmaşasını derinleştiren soruları, yükselen bir tonla sormayı sürdürür. Madem insan bu kadar acizdir ve başına ne geliyorsa acziyetinden gelmektedir; öyleyse insan soyunu bu şekilde yaratan ve bu acizliğiyle beraber onu bütün varlıkların üzerinde bir konuma yerleştiren kimdir? Bir yandan şeytanı ve nefsi kötülöklere alet edip sonra onlara uyanları cehenneme koyan kimdir? Hallac-ı Mansur’a “Enel-Hak” (Ben Hakk’ım) dedirten ve böyle dediğı için ona idam hükmü verdiren kimdir? Hem şarabı haram eden hem de Cem’e şarap ve kadeh yapmayı öğreten kimdir? Hastalığı var edip sonra da merheme iyileştirici özellik veren kimdir? Arıya bal peteğindeki geometriyi, bülbüllere güzel nağmeler çıkaracak ses eğitimi veren kimdir? Varlığa hakikatini örten bir gizlilik perdesi çekip insana da bu hakikati araştırma, düşünme merakı ve kabiliyetini kim vermektedir?

Ziya Paşa’nın bu soruları sorması, Şinasi’de görüldüğü gibi tabiata bakarak Yaratıcı’nın sanatını ve büyüklüğünü anlama çabasından farklı bir niyet içermektedir. O, gözlemlediğı çelişkilerden rahatsız olan bir ruh haliyle adeta bu çelişkili durumların Yaratıcı’sını sorgulama noktasına gelir. Bu tarz bir sorgulayıcı yaklaşımla geleneksel şiirde pek karşılaşılmaz. Çünkü Kuran-ı Kerim’in “Allah yaptığından sorumlu tutulamaz”⁴⁷⁵ mealindeki ayeti hükmünce gelenek sorgulamayı uygun görmez ve Yaratıcı’ya soru sormayı inancından şüphe duyan bir ruhun dışı vurumu olarak görür. Sorularıyla ilahi adaleti sorgulama noktasına gelen şair, kâinatın işleyişini sadece vahye dayalı bilgiye teslim olarak kabullenmez, sebepler üzerinde düşünme yoluyla Allah’ın yaratma fiilinin arkasındaki hikmeti anlamaya çalışır. Ancak bu çabası onu teslimiyete değil yeryüzündeki çelişkilerden, anlamsızlıklardan ve kötölüklerden Yaratıcı’yı sorumlu tutan ve gizliden sezilen bir isyan duygusuna götürür. Orhan Okay’a göre “edebiyatımızda Tanrı’ya soru soran ilk şair”⁴⁷⁶ Ziya Paşa’dır. O, bir taraftan doğadaki işleyişin çelişkilerini anlamaya çalışırken diğeryandan içinde bulunduğu sosyal, siyasi ve ekonomik sıkıntıların tetiklediğı ruh buhranlarına bir sorumlu aramaktadır. Onun umutsuz ve karamsar ruh hali zaman zaman isyana dönüşerek dizelerine yansır:

⁴⁷⁴ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliğı, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 156.

⁴⁷⁵ Kur’an-ı Kerim, Enbiya, 21/23

⁴⁷⁶ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 30.

“Zâlimleri adlin ne zemân hâk edecektir
Mazlûmların çıkmadadır göklere âhı

Bî-gânelere münhasır envâ’-ı huzûzât
Mihnet-zede-i aşkına mahsûs devâhî”⁴⁷⁷

Şair, bu beyitleriyle Tanrı’nın adaletinden ciddi şekilde şüpheyne düştüğünü gösterir. Ona göre, evrende hâkim olduğu düşünülen mutlak adaletin gereği olarak mazlumların göklere çıkan ahı dinmeli ve zalimler de yerle bir olmalıdır. Yaratıcı’nın emir ve yasaklarını umursamayanlar her türlü zevk ve lezzeti alırken dinin gereklerini yerine getirenler sıkıntıdan kurtulamamaktadır. Mehmet Kaplan, şairin bu soruların kaynağı olan ruh haliyle ilgili şu yorumda bulunur:

“Sorular, sorular... Eskiler böyle sorular sormazlardı. Mutasavvıflar suali değil, konuşmayı bile kötü bir gözle görürlerdi. Böyle sorular sormaya lüzum yoktu. Zira her şeyin cevabı verilmişti: Allah! İçinde şüphe uyanan kimse sual sorar. Ziya Paşa çok sual soruyor. Acaba onun bu sual sormasında, sarsılan bir imanın tesiri yok mudur?”⁴⁷⁸

Şiirin neredeyse tamamında yansıtılan tüm bu anlaşılma ve çelişkili durumlar, şairi isyanın eşiğine getirmiştir. Paşa, hayvanlar dünyasından insanlar âlemine kadar tüm evrende gördüğü haksızlıklar, adaletsizlikler ve kötülükler karşısında çıkış yolu bulamamaktadır. İçinde doğduğu ve yetiştiği gelenek, kültür ve inancın sunduğu çözümler, Paşa’yı bu ruh hâlinde çıkarmaya yetmemektedir. Ziya Paşa’nın bir türlü çıkış yolu bulamadığı ve sonunda onu isyana düşüren kötülük problemi, insanlık tarihi boyunca bütün inanç ve düşünce sistemlerinin üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Kötülük problemi, Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünyada Tanrı’nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgilidir.⁴⁷⁹ Doğadan veya bilinçli insan eyleminden kaynaklanan, insanın ve tüm canlıların varlığına ve yaşamına zarar veren durum, oluşum ya da şeye kötülük adı verilir.⁴⁸⁰ Kötülük doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafizik kötülük şeklinde sınıflandırılır. Doğal kötülük; hastalıklar, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar gibi insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüklerdir. Ahlaki kötülük, özgürlüğü olan insanlar tarafından işlenen soykırımlar, savaşlar, kıskançlık, açgözlülük,

⁴⁷⁷ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 160.

⁴⁷⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 66.

⁴⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 320.

⁴⁸⁰ a.g.e., s. 319.

yalancılık, hırsızlık vb. kötülüklerdir. Metafizik kötülük ise yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı olmasıdır.⁴⁸¹ Kötülük, bütün dinler için bir problem olarak varlığını tarih boyunca sürdürmüştür. Hristiyanlık teolojisinin kuruculundan olan Augustine'e göre evrende aslanan iyiliktir, kötülük insanların özgür iradelerini kötü kullanmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁸² İslam âlimleri ise Allah'ın dünyaya ve ahirete yönelik hayır içermeyen hiçbir şer yaratmadığı görüşünde birleşir.⁴⁸³ Kötülük problemini felsefe tarihinde ilk kez dile getirenlerden biri ise Epikür'dür. Epikür, kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle formüle etmiştir:

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırıbilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırıbilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırıbilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür; ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz, eğer ortadan kaldırıbiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır; ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırıbiliyorsa hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırıbiliyorsa -ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur-, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?”⁴⁸⁴

İnanç sistemleri, evrendeki düzenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasıdır. Düzen ve amaç kanıtı olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre doğa, rastlantılarla değil düzen içinde işlemektedir. Evrene bakıldığında, her şeyin kendi fonksiyonunu bir amaca yönelik olarak yerine getirecek şekilde düzenlenmiş olduğu görülür. Doğadaki bu düzen, akıllı bir düzen vericinin varlığını gerektirir. Bu bağlamda kötülük problemi, Tanrı'nın varlığını düzenle delillendiren bir inancın karşısına önemli bir sorun olarak çıkar. Çünkü kötülük; düzensizlikten ve başıboşluktan kaynaklanır ve bu durum düzen ve amaç kanıtı ile ispatlanmaya çalışılan mutlak kudret, irade ve iyilik sahibi Tanrı'nın varlığı ile çelişki oluşturmaktadır. Bu çelişkiyi açıklıkla ifade eden en etkili isim David Hume'dur.⁴⁸⁵ O, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de evrenin sanıldığı gibi düzenli olmadığını, bir düzenin varlığı kabul edilse bile bundan Tanrı düşüncesine gidilemeyeceğini savunur:

“İnsan düşünce ve aklını andıran bir düşünce ve aklın evrenin her yerinde bulunduğunu kesinlikle bildiğimizi, bu düşünce ve aklın başka yerlerdeki etkinliğinin bu kürede görüldüğünden çok daha büyük olduğunu ve ağır bastığını kabul edelim; bu durumda yine de

⁴⁸¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 28-30

⁴⁸² a.g.e., s. 91.

⁴⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 542.

⁴⁸⁴ Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s. 11-12.

⁴⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 320-321.

ben bu kurulmuş, düzenlenmiş, ayarlanmış bir dünyanın işleyişlerinin, ne hakla henüz gelişmesinin ilk aşamasında olan ve kuruluş ve düzenlenişe doğru ilerleyen bir dünyaya genellenebileceğini anlayamıyorum. Gelişimi tamamlanmış bir hayvanın iç düzeni, eylemi ve beslenmesi üstüne gözlem yoluyla bir şeyler bilebiliriz fakat bu gözlemi anne karnındaki bir dölütün büyümesine dikkatle aktarmalıyız, hele henüz babasının erbezlerindeki bir sperma hayvancığının oluşmasına ise, daha da büyük bir dikkatle. Sınırlı deneyimlerimizden anlayabiliyoruz ki, Doğa'nın sonsuz sayıda kaynakları ve ilkeleri vardır; bunlar Doğa'nın her konum ve durum değiştirmesinde ardı arkası kesilmeksizin kendilerini gösterir. (...) Bu büyük sistemin çok küçük parçası, çok kısa bir süre boyunca ve yetkinlikten çok uzak bir biçimde bize kendini göstermiştir: Biz buna mı dayanarak mı bütünün kökeni üstüne kesin yargılar veriyoruz.”⁴⁸⁶

Evrende gördüğü düzensizlik, adaletsizlik ve haksızlıklarla dolu işleyiş karşısında düşünce gelgitlerine kapılan ve sonunda isyana sürüklenen Ziya Paşa, şiirin sonunda geleneğin içine dönme çabası olarak düşünülen şu dizeleri söyler:

“Subhâne men tahayyere fî sun“îhi“l-ukûl
Subhâne men bi-kudretihi ya“cüzü“l-fuhûl⁴⁸⁷

Mehmet Kaplan, şiirde her bendin sonunda tekrar edilen “Yarattıklarıyla akıllara hayret veren, kudretiyle en güçlüleri aciz bırakan Allah’ı tenzih ederim.” manasındaki bu dizelere dayanarak Paşa’nın düşünce sapmalarının, samimi bir hayret duygusuyla Tanrı fikrine erişerek durulduğu görüşünü savunur.⁴⁸⁸ Birçok araştırmacı da benzer şekilde problemlere akli çözümler bulamayan Ziya Paşa’nın düşüncesinin gezindiği tehlikeli alanlardan geleneğin sınırları içine dönmekten başka çare bulamadığına işaret eder. Bu yaklaşımlar “Terci-i Bend”in Avrupa yıllarından önce yazıldığı ve Paşa’nın içinde bulunduğu sosyal çevre göz önüne alındığında kabul edilebilir görünmektedir. Ancak Paşa’nın Avrupa’da Batı düşüncesiyle çok daha yakın temasta bulunduğu yıllarda yazdığı “Terkib-i Bend”in beyitlerine bakıldığında Paşa’nın ruh dünyasındaki fırtınaların son bulmadığı net bir şekilde anlaşılabilir:

“Sen’sin eden ızlâl nice ehl-i tarîki
Sen’sin eden ihdâ nice güm-geşt-i râhı

(...)

⁴⁸⁶ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1995, s. 174.

⁴⁸⁷ *a.g.e.*, s. 64.

⁴⁸⁸ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar*, s. 64.

Sen'dendir İlâhî yine bu mekr ü bu fitne
Bu mekr ü bu fitne yine Sen'dendir İlâhî

Güftî bi-künü bâz zenî seng-i melâlet
Dest-i men ü dâmân-ı tü der rûz- kıyâmet”⁴⁸⁹

Ziya Paşa'nın 1870'te Cenevre'de yazdığı bu dizeler, onun geleneksel inançla arasındaki mesafeyi göstermesi bakımından önemlidir. Şair, ilk beyitte doğru yolda olanları yoldan çıkaranın ya da yanlış sapanları tekrar doğru yola iletenin Allah olduğunu belirtir. Bu söylemle Paşa'nın Allah'ın dilediği kişiyi hidayete erdirebileceği gibi sapkınlığa da düşürebileceğine ilişkin olan Kur'an ayetlerine⁴⁹⁰ telmihte bulunduğu düşünülebilir. Ancak sonraki dizelerde şair, “bu fitne ve hile, İlâhî yine sendendir” diyerek mütevazı bir kul tavrından uzaklaşır ve Allah'ın iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden dolayı kulların günahkâr sayılmasını reddederek sorumluluğu Allah'a yükler. Hatta şairin kıyamet günü iki elinin Allah'ın eteğinde olacağını söylemesi, onun Allah'tan hesap sorar bir tavra girdiği şeklinde de yorumlanabilir. Tasavvufî ve hikemî şiir geleneğinde dünyanın kötü yaratıldığından, feleğin insanlara hiçbir zaman mutluluk getirmeyeceğinden bahsedilse de bu kötülük ve kargaşanın kaynağı olarak Allah'a işaret edilmez. İslam düşüncesinde günah-ceza konusu, Tanrı'nın insanlara birtakım günahlar takdir edip onları bu günahlarından dolayı cezalandırması olarak değerlendirilmez. İnsana kâinatın düzenini idare eden tanrısal irade içerisinde iyi ile kötü arasında tercih yapabileceği ve böylelikle tercihlerinden sorumlu tutulacağı kadar bir irade verildiğine inanılır.⁴⁹¹ Bu inanç çerçevesinde inananlar başlarına gelen kötülüklerden dolayı isyan etmez ve Yaratıcı'yı suçlamazlar. Ziya Paşa ise İslam akidesine tamamen zıt bir tutumla ve geleneksel inanışta küstahlık olarak nitelenebilecek bir tavırla yeryüzünde insanın başına gelen bütün kötülüklerden, düzensizliklerden ve adaletsizliklerden Allah'ı sorumlu tutmaktadır. Paşa'nın özellikle Avrupa'ya gidişinden sonra yazdığı dizelerinde bu tutumu daha da belirginleşir. Paşa'nın geleneksel inanç çizgisine dönüp dönmediğine dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Ancak özellikle Avrupa yıllarında ve sonrasında yazdığı şiirlerinde ortaya koyduğu görüşlerden hareketle onun içinde doğup büyüdüğü inanç ve kültürün değer ve anlayış şekillerinden uzaklaştığı ve Batılı paradigmanın bakışıyla evreni ve olayları gözlemlediği sonucuna varılabilir.

⁴⁸⁹ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 160.

⁴⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/213, 272, En'âm, 6/39.

⁴⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, s. 58-59.

4.3.4. Evrensel Bir Din Anlayışı

Ziya Paşa, “Terci-i Bend”inde sadece felsefi buhran ve sorgulamalarını değil, insanlık tarihinde dinlerin ilkel inançlardan modern dinlere doğru evrildiğine dair görüşlerini de yansıtmaktadır. Ona göre sonunda bütün dinler tek ve ortak bir inançta birleşeceklerdir. İnsanlığın inanç tarihini dinamik bir süreç şeklinde ele alan Paşa, dizelerinde adeta inanişin evrimini açıklar. Paşa’nın antropolojik olarak nitelenebilecek yorumları geleneksel inanişin dışında ve yenidir. Şair düşüncelerini şu dizelerle ortaya koyar:

“Geh âfîtâb u gâh kevâkib gehi cemâd
Oldu İlâh-ı mu'tekad-ı zümre-i ibâd

Geh icl ü gâh âteş ü Yezdân u Ehrimen
Geh nûr u zulmet oldu kazâyâ-yı i'tikâd

Akl u cemâl ü aşk ilâh oldu bir zemân
Bütlerle doldu bir nice yıl cümle-i bilâd

Encâm erdi nevbet-i tevhîd-i zât-ı Hak
Geldi zuhûre bunda da bin fitne bin fesâd

Geh ayn ü gâh gayr sanup halk u Hâlık'ı
Geh cem'e gâh farka ukûl etdi i'timâd

Oldu hezâr zât denüp geh sıfâta ayn
Bir aslda gehî nice asl etdi ittihâd

Her şahs nefs unsuruna nisbet eyleyüp
Aklınca bir ilâh-ı müşahhas eder murâd

Yekdigere ne rûtbe muhâlifse şahs u akl
Âlemde ol kadar mütehâlifdir i'tikâd

Hikmet budur ki âherine hasm olur bilip
Her kavm kendi mesleğini menhec-i şedâd

Ammâ bu ihtilâf ile maksûdu cümlelerin,
Bir Hâlık’a hulûs ile etmekdir inkıyâd.”⁴⁹²

Paşa’ya göre insan toplulukları ilk dönemlerde Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerindeki gibi Güneş’e, yıldızlara ve cansız nesnelere ibadet etmişlerdir. Bazen İsrailoğulları’nda örneği görüldüğü üzere buzağıya, bazen ateşe, bazen Zerdüştlere gibi aydınlığın ilahı Yezdan ile karanlığın ilahı Ehrimen’e tapmışlardır. Kimi toplumlarda Antik Yunan’da olduğu gibi akıl, güzellik ve aşk putlaştırılarak ilah sayılmış ve çok tanrılı inançlar hüküm sürmüştür. İnançlarda yaşanan bu değişimlerden sonra nihayet Orta Doğu’da tek tanrı inancı ortaya çıkmış ve bu inanç; Musevilik, İsevilik ve nihayet İslamiyet’le son hâline ulaşmıştır. Ancak bundan sonra da insan düşüncesi durulmamış ve çalkalanmaya devam etmiştir. İnsanlar; bazen kul ile Yaratıcı’yı aynı sanıp birlemiş, bazen de ayrı düşünmüşlerdir. Bazı toplumlarda Yaratıcı’nın sıfatlarının çokluğu ile varlığının tekliği tam anlaşılamamış ve sıfatları sayısınca Tanrı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Âlemde ne kadar farklı kişilik ve akıl varsa o kadar farklı Tanrı anlayışı ve inanç vardır. Ancak herkes kendi inancı şeklini doğru kabul edip diğerlerine düşman olmaktadır. Aslında bu karşıtlıklarla birlikte herkesin amacı, bir ilaha gönül temizliği içinde kulluk etmektir.

Ziya Paşa’nın inancın tarihini İslamiyet ve diğer ilahi dinlerdeki şekliyle ilk peygamber sayılan Hz. Âdem’den başlatmayıp Batılı ilerlemeci tarih anlayışına uyarak ilkel insan inanışlarından başlatması dikkat çekicidir. Dizelerinde inançlara oldukça felsefi bir tarzda yaklaşan Ziya Paşa’nın ilerlemecilik içerisinde gördüğü inanç şekillerini Tanrı’nın birliği düşüncesinde bir araya getirmesi, onun Tanzimat aydınlarının bazılarında görülen evrensel ya da doğal anlayışına sahip olduğuna işaret eder. Bu düşüncenin Batı’daki temsilcisi Voltaire, benzer şekilde farklı din mensuplarının hepsinin üstün bir Yaratıcı’ya inandığını şöyle ifade eder:

“Din, Tanrı’ya boyun eğmek, faziletleri tatbik etmek demektir.

Şu su götürmez gerçek, bütün milletler tarafından öteden beri kabul edilmiştir: bütün insanların gönül rızasıyla kabul ettikleri şeyden başka doğru bir şey yoktur; birbirinin aksini ileri süren boş düşünceler yanlıştır.

⁴⁹² Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, s. 153-154.

Yalnız kendine mahsus bir dini olduğunu söyleyip övünen her millet, Tanrı ile insanlara hakaret eder: böyle bir millet, sırf kendisini aydınlatmak için Tanrı'nın öteki milletleri yüzüstü bıraktığını sanıyor demektir.”⁴⁹³

Voltaire ve Ziya Paşa'nın düşüncelerindeki ortak nokta, bütün inançların amacının Tanrı'ya iyilik duygularıyla ibadet etmek olduğu ve bu noktada birleşen inançların birbirlerine üstünlük taslamalarının ve çatışmalarının doğru olmadığı düşüncesidir. Ziya Paşa “Terkib-i Bend”in farklı dizelerinde bu düşüncelerini belirginleştirerek şöyle der:

“Bir hâkden inşâ olunur deyr ile mescid
Birdir nazar-ı Hakk'da mecûs ile müselmân”⁴⁹⁴

Paşa, dizelerinde mescit ve manastırın aynı topraktan inşa edilmesini örnek vererek Allah'ın nazarında Müslüman ve Mecusi'nin aynı değerde olduğunu, dinler ve inançlar arasında temelde bir farklılık olmadığını öne sürer. Ziya Paşa'nın bu yaklaşımları, Rousseau'nun doğal din anlayışını çağrıştırmaktadır. *Emile* adlı eserinde doğanın düzeninden yola çıkarak akıl aracılığıyla Yaratıcı'nın varlığını bulmanın mümkün olduğunu iddia eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde dinsel hoşgörüsüzlüğü dışlayan sivil dinden bahseder. Rousseau, sivil din kavramını ilk olarak 1756'da Voltaire'e yazdığı bir mektubunda kullanır ve Voltaire'i insanlığa faydalı bir iş olarak gördüğü sivil inanç beyanının yazılmasına katkıda bulunmaya davet eder. Bu beyan, bir devletin tüm vatandaşlarının kabul ve reddetmesi gereken toplumsal düsturları yani dogmaları içermelidir. Rousseau'ya göre vatandaşların reddetmesi gereken ve devletin yasaklayacağı dogma, bağnazlık ve fanatiktir.⁴⁹⁵ Ziya Paşa da Terkib-i Bend'in altıncı bendindeki dizelerinde bu tarz düşünüşün ilkelerini ortaya koymaktadır:

“Âdem olanın hayr olur âdemlere kasdı
İnsânlığa insânda budur işte delâlet
İnsân ana derler ki ede kalb-i rakîki
Âlâm-ı benî-nev`i ile kesb-i melâlet

⁴⁹³ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar II*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962, s. 25.

⁴⁹⁴ Önder Göçgün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 163.

⁴⁹⁵ Orhan Özgüç, “Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 68, No. 3, 2013, s. 5.

Âdem ana derler ki garazdan ola sâlim

Nefsinde dahi eyleye icrâ-yı adâlet

Sâdık görünür kisvede erbâb-ı hıyânet

Mürşid sanılır vehlede eshâb-ı dalâlet

Ekser kişinin sûretine sîreti uymaz

Yârab bu ne hikmettir İlâhî bu ne hâlet

Ümmîd-i vefâ eyleme her şahs-ı dagalde

Çok hâcıların çıkdı haçı zîr-i bagalde”⁴⁹⁶

Şaire göre insan olmanın göstergesi, başka insanlara iyilik etmektir. İnsan yumuşak kalpli olmalı, din ya da ırk ayrımı gözetmeksizin sadece insan olduğu için başkalarının dertleriyle dertlenmelidir. İnsan, her türlü düşmanlıktan uzaklaşarak adaleti kendi rağmına da olsa uygulamalıdır. İnsanları dış görünüşlerine ya da söylemlerine göre yargılamak doğru değildir. Sadık görünenler hain çıkabilir; başkalarına doğruyu gösteren kimseler, doğrudan sapmış olabilir. Çoğu kişinin ruhunun özü ya da inançları dış görünüşüne aksetmez, çünkü insanlar farklı sebeplerle gerçek kimliklerini gizlemektedirler. O yüzden insanlar hakkında hüküm vermek yerine onlara iyilikte bulunmak gerekir. Nitekim Voltaire de benzer şekilde insanlara tek Tanrı’ya tapmayı, doğru olmayı, birbirini sevmeyi, yanlışlara karşı müsamahalı olmayı ve fırsat buldukça iyilik yapmayı öğütlemektedir. Voltaire’e göre bu davranışları içeren din anlayışı, bütün insanlara uygun olan, önceki çağlarda yaşamış bütün peygamberlerin ve bilginlerin dinidir.⁴⁹⁷ Ziya Paşa’nın İslamiyet de dâhil her türlü din ve inancın kendine özgü inanış ve ibadet şekillerini yok sayarak hepsini yalnızca “iyilik yapmak” düşüncesinde birleştirmeye çalışması, doğal din anlayışının yansıması sayılabilir.

4.3.5. Geleneksel Devlet ve Toplum Düzenine Batılı Bir Bakış

XVIII. yüzyıldan itibaren hız kazanan Batılılaşma hareketleriyle klasik Osmanlı “ulema” sınıfının yanında, çoğunlukla Batı tarzı eğitim kurumlarında ve devlet bürolarında yetişen, gelenek ve İslami anlayışla bağlarını güçlü tutmaya çalışırken Batı’nın düşünce şekillerini de kavramaya ve uygulamaya gayret eden aydın tipi ortaya

⁴⁹⁶ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 162.

⁴⁹⁷ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, s. 203.

çıkar. Bu durum bazı aydınlarda arada kalmışlık psikolojisine ve dolayısıyla düşünce ve ruh dünyalarında sürekli gelgitlerin oluşmasına neden olmaktadır. Bu durumun en tipik örneği olarak Ziya Paşa, şiirlerinde bazen Batılı idare ve hayat tarzının topluma zarar verdiğini savunurken bazen de yönetim ve toplumsal hayattaki olumsuzlukların sebebini Batı'yı yeterince tanımamaya bağlamaktadır. Nitekim 1870 tarihli “Terkib-i Bend” şiirinde devlet yönetimindeki aksaklıkları ve toplumun bunlara tepkisiz kalışını eleştirirken tüm bu olumsuzlukları yöneticilerin Batı düşüncesine tabi oluşuna bağlar

“İkbâl içün ahibbâsı si'âyet yeni çıkdı

Bilmez idik evvel bu dirâyet yeni çıkdı

Sirkat çoğalup lâfz-ı sadâkat modalandı

Nâmûs temâm oldu hamiyyet yeni çıkdı

Düşmanlara ahibbâbını zemm oldu zerâfet

Dil-dârdan ağyâra şikâyet yeni çıkdı

Sâdıkları tahkîr ile red kâ'ide oldu

Hırsızlara ikrâm ü inâyet yeni çıkdı

Hak söyleyen evvel dahi menfûr idi gerçi

Hâ'inlere ammâ ki ri'âyet yeni çıkdı

Evrâk ile i'lân olunur cümle nizâmât

Elfâz ile terfîh-i ra'iyyet yeni çıkdı

Âciz olanın ketm olunur hakk-ı sarîhi

Mahmîleri her yerde himâyet yeni çıkdı

İsnâd-ı ta'assub olunur merd-i gayûra

Dinsizlere tevcîh-i revîyyet yeni çıkdı

İslâm imiş Devlet'e pâ-bend-i terakkî

Evvel yoğidi işbu rivâyet yeni çıkdı

Milliyyeti nisyân ederek her işimizde

Efkâr-ı Freng'e teba'iyyet yeni çıkdı

Eyvâh bu bâzîçede bizler yine yandık
Zîrâ ki ziyân ortada bilmem ne kazandık”⁴⁹⁸

Ziya Paşa dizelerinde devlet yönetimindeki bürokratik aksaklıklardan ziyade ahlaki kayıplara dikkat çekmektedir. Paşa beyitlerin sonunda “yeni çıktı” diyerek yöneticilerde ve toplumda ortaya çıkan “yeni” anlayışına eleştiriler getirir. Paşa’nın “evvel yoğ idi” ifadesindeki “evvel” kavramının hangi zaman dilimine işaret ettiği tam olarak anlaşılmaz. Ancak arasının açık olduğu herkesçe bilinen Âli ve Fuat Paşaların yönetici olduğu dönemleri işaret ettiği düşünülebilir. Ona göre; yüksek mevkilere gelebilmek için dostların harcanması, hırsızların itibar görmesi, sadakatin sadece sözde kalması ve sadıkların aşağılanması, devlete hainlik yapanların yönetimde kalması, güçsüzün hakkının yenirken güçlünün ise korunması giderek artmaktadır. Dizelerde dikkat çeken nokta, Paşa’nın “yeni” olarak nitelediği tüm bu olumsuz tutumları İslam’dan uzaklaşma ve Batı düşüncesine tabi olmaya bağlamasıdır. Paşa’ya göre gayretli kişiler taassupla suçlanırken, dinsizlerin düşünceleri ilgi görmektedir. Paşa, özellikle devletin yükselmesine engel olarak İslamiyet’in gösterilmesine ve her konuda millî benliğin unutulması Batı düşüncesine körü körüne bağlanılmasına karşı çıkar ve tüm bu anlayış ve uygulama değişikliklerinin herkese zarar verdiğini vurgular. Tanpınar, Ziya Paşa’nın eleştirdiği Batıcılığa aslında hevesli olduğunu ancak düşmanlarının uyguladığı siyaseti eleştirmek ve halkı yanına çekmek için karşı çıkar görünerek demagoji yaptığını belirterek şöyle der:

“Paşa”nın bir kudretinin, muarızlarını dinlememek olduğunu söyledik. İkinci kudreti de halk zihniyetini okşayıcı bir üslubu olması, o zihniyetle konuşabilmesidir. Ziya Paşa darbesini tam indirebilmek için hiçbir şeyden, hatta demagoji yapmaktan, tenakuza düşmekten, tabiatıyla Tanzimat’a muhalif olan zümrelerin taassubunu körüklemekten bile çekinmez. Nasıl “Terkib-i Bend”inde “Efkar-ı Firenge tebaiyyet yeni çıktı” diye kendisinin de o kadar heveskâr görüldüğü garpçılığı paşalara bir günah gibi isnat ederse, makalelerinde de aynı şeyi yapmaktan çekinmez.”⁴⁹⁹

Nitekim “Terkib-i Bend”le aynı yılda Cenevre’de kaleme aldığı bir gazelin beyitleri, Tanpınar’ın bu görüşünü destekler mahiyettedir ve Paşa’nın Batı medeniyeti karşısındaki duruşunu göstermesi bakımından önemlidir:

⁴⁹⁸ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, s. 164-165.

⁴⁹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 329.

“Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm
Dolaşdım mülk-i İslâm’ı bütün vîrâneler gördüm

Bulundum ben dahi Dârü’ş-şifâ-yı Bâb-ı Âlî’de
Felâtun’u beğenmez anda çok dîvâneler gördüm”⁵⁰⁰

Ziya Paşa bu dizelerinde Batı’yı ve Doğu’yu kıyaslayarak Batı’nın üstünlüğüne vurgu yapar. Bu üstünlük ilk önce mimaride kendini gösterir. Sanayi Devrimi ile maddi planda, Aydınlanma ile düşünce planında gelişen XIX. yüzyıl Avrupa’sında kent planlamasının üç temel ayağı “güvenlik”, “güzellik” ve “sağlık”tır. Osmanlı mimarisinde ise daha çok ahşap ağırlıklı malzeme kullanılmakta ve bu yüzden yangınlarda şehir ve beldelerin büyük bölümleri harabeye dönmektedir. Ancak Avrupa’nın kâşanelerinin yani büyük, süslü köşk, saraylarının⁵⁰¹ güzelliğinden etkilenen ve bunu dile getiren sadece Ziya Paşa değildir. Benzer şekilde Londra’da elçi olarak bulunan Mustafa Reşit Paşa da 1836’da II. Mahmut’a gönderdiği mektupta, çıkan yangınlar dolayısıyla Osmanlı mimarisinin gazetelerde eleştirildiğini bildirerek bu duruma çözümler sunmaktadır. Reşit Paşa, yeni planlanacak kent ve mahallelerde, planlama geometrisine uygun şekilde ahşap yerine kargir yapıların kullanılmasını önermektedir.⁵⁰² Yirmisekiz Mehmet Çelebi de ünlü *Sefaretnâme*’sinde Paris’te gördüklerini İstanbul ile karşılaştırarak Paris’teki kanalları, bakımlı yolları, gezdiği kale, kilise, saray ve bahçeleri, hayvanat ve botanik bahçelerini, tıbbiye, halı imalathanesini, ayna fabrikasını, rasathaneyi, basımevini, izlediği opera binasını ayrıntılarıyla anlatır.⁵⁰³ Batı’da kâşaneler gören Ziya Paşa’nın Osmanlı coğrafyasında gördüğü “virane”lerden kastı, sadece yangınlara harap olan ahşap binalar değildir. Paşa, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yapılan savaşlar ve iç isyanlarla yıpranan Anadolu coğrafyasına da işaret etmektedir. Ancak dizelerde Avrupa yerine “diyar-ı küfr”, Osmanlı coğrafyası yerine de “mülk-i İslam” ifadelerinin kullanılması dikkat çekicidir. Ziya Paşa’nın Avrupa’nın gelişmişliğini ve geri kalmışlığı “din” üzerinden değerlendirmesi, geleneksel tutumdan farklı ve Aydınlanmacı anlayışa yakın görünmektedir.

⁵⁰⁰ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 203.

⁵⁰¹ “Kâşâne”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=186717, (Erişim Tarihi: 19.02.2018).

⁵⁰² Mustafa S. Akpolat, “Tanzimat Sonrası Osmanlı Mimarlığı”, *Tarih Dergisi*, S. 404, 2014, <https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=352741&/Tanzimat-Sonras%C4%B1-Osmanl%C4%B1-Mimarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-/-Yrd.-Do%C3%A7.-Dr.-Mustafa-S.-Akpolat-> (Erişim Tarihi: 12.01.2018).

⁵⁰³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 60.

Şair, sonraki dizelerinde İslam dünyasının geri kalmışlığına devrin yönetim kadrosunun liyakatsizliğini ve cahilliğini sebep gösterir. Babıali, Osmanlılarda “padişah ve sadrazam sarayı, devlet ve hükümet dairesi” manasında kullanılır. XVIII. yüzyıl sonlarına kadar “Paşa Sarayı”, “Paşa Kapısı” gibi adlarla anılan sadrazam sarayına I. Abdülhamid zamanından itibaren “yüce kapı” anlamında “Bâb-ı Âli” denilmeye başlanmıştır.⁵⁰⁴ Ziya Paşa, dizelerinde Babıali’yi darüşşifaya benzetmekte ve sözcüğü, daha çok “akıl hastanesi” anlamında kullanılmaktadır. XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı maliyesinde meydana gelen bozulmalar sebebiyle külliye bütünlüğü içinde yer alan darüşşifaların da mali durumu bozulur, çoğu bakımsız ve işlevsiz hâle gelir. XIX. yüzyıldan itibaren bu yapılar “bîmarhane” adıyla anılırlar.⁵⁰⁵ Bîmarhaneler daha çok akıl hastalarının tedavi edildiği kurumlar olarak bilinirler. Ziya Paşa, bu dizesiyle devrin yönetimini akıl hastanesine, yöneticileri akıl hastasına benzetmektedir. Şair, “Felatun’u beğenmez” sözüyle devrin yöneticilerini aynı zamanda cahillikle de itham etmektedir.

Ziya Paşa’nın bilgi ve aklın ölçüsü olarak Antik Yunan düşünürü Platon’un görüşlerini merkeze alması, onun düşünce planında yüzünü Doğu’ya değil Batı’ya döndüğünün göstergesidir. Bununla birlikte Platon’un devlet felsefesinin Ziya Paşa üzerinde etkili olduğu da düşünülebilir. Platon, ünlü *Devlet* adlı eserinde hem devletin hem de devlet adamlarının sahip olması gereken özellikleri anlatır. Platon’a göre devlet yapısının her türlü bozukluktan uzak olması gerekir, ancak böylelikle devlet, kurulma nedeni olan bütün yurttaşlarını mutlu yaşatma, huzur ve güven sağlama gayesini yerine getirmiş olabilir. Platon’da devletin varoluş amacı ve görevi, erdem ve mutluluğu egemen kılmak ve insanların iyi olmaları için gereken bütün koşulları sağlamaktır.⁵⁰⁶ Bu amacı gerçekleştirmek için devletin bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk gibi bazı erdemlere sahip olması gerekir. Platon’a göre devletin bilgeliği, devlet adamlarının bilgili olmasına bağlıdır.⁵⁰⁷ Ziya Paşa, devrin yöneticilerinin Platon’un iyi bir devlet yönetiminin nasıl olması gerektiğine dair görüşlerinden istifade etmek yerine, onu beğenmezlik etmelerini eleştirir. Paşa; *Zafername* başta olmak üzere onlarca dizesinde devletin işleyişini, bu işleyişin sorumlusu olan yöneticilerin yanında onların yanlışlarına sessiz kalıp tepki göstermeyen halkı da ağır bir dille yerer. Şair, bir başka “Terci-i Bend”inde toplumsal eleştirilerini şöyle sürdürür:

⁵⁰⁴ Mehmet İpsirli, “Bâbiâli”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 4, s. 378.

⁵⁰⁵ Gönül Güreşsever Cantay, “XIX. Yüzyılda Kurumlaşma ve Hastaneler 1”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S.1, 2013, s. 109.

⁵⁰⁶ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayınları, İstanbul 1995, s. 113.

⁵⁰⁷ Platon, *Devlet*, s. 127.

“Bir senin sa'yin usûl-i dehri tagyîr eylemez
Abd- âciz sa'y ile tahvîl-i takdîr eylemez

Âlim olsan ilmine bir kimse tevkîr eylemez
Câhil olsan cehlîni ta'yîb ü ta'yîr eylemez

Mülkü yıksan kimseler tevbîh ü ta'zîr eylemez
Cânını etsen fedâ bir kimse takdîr eylemez

Her ne yapsan hâsılı bu halka te'sîr eylemez
Kimseler bu hâl için bir re'y ü tedbîr eylemez

Derde uğrar kim sadâkat etse elbet devlete
İstikâmet mahz-ı cinnetdir bu mülk ü millete”⁵⁰⁸

Ziya Paşa hem toplum hem de devlet düzeyinde topyekûn bir bozulmuşluktan yakınmaktadır. Paşa, böyle bir ortamda tek kişinin çalışma ve didinmesinin bu bozulmuşluğu düzeltme adına yetersiz kalacağına inanmaktadır. Bu kişi ne kadar bilgili, donanımlı ve dürüst olursa olsun yine de fayda etmez. Çünkü toplumun çoğunluğu bilgiye, dürüstlüğe ve fedakârlığa ve değer vermemektedir. Halk, devleti yıkanlara tepki vermediği gibi devlet de millet yoluna canını verenleri takdir etmemektedir. Ziya Paşa devlet yönetimindeki bozuklukları, değerlerin altüst oluşuna ve toplumsal ahlak yoksunluğuna bağlamaktadır. Şairin bu bakış açısı, Platon’un devlet ve sosyal ahlak anlayışını çağrıştırmaktadır. Platon, insanın mutluluğunu sağlayacak yaşama biçiminin ne olduğunu ararken ahlak anlayışında bireyden çok topluma ideale yönelir ve yetkin insan değil yetkin toplum inşasına odaklanır. Bireyden önce toplumun mutluluğunu dikkate alan Platon, bu mutluluğa eksiksiz olarak ancak ideal bir devlette erişilebileceğini savunur.⁵⁰⁹ Ziya Paşa ideal devletin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerini daha çok düzyazılarında ifade etse de aşağıdaki dizelerde de konuya kısmen işaret etmektedir.

⁵⁰⁸ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 169.

⁵⁰⁹ Platon, *Devlet*, s. 167.

“Müsel sel bir esâret dir zarûret her hükûmet de
Ki sultan nâzıra nâzır da hizmetkâra tâbî’dir.”⁵¹⁰

Şair dizelerinde mevcut yönetim şeklinde aslında padişahın tek söz sahibi olmadığını ve zincirleme olarak onun nazırlara, nazırların da alt kadrolarda hizmet veren kişilere bağımlı olarak iş yaptıklarını vurgular. Zincirin son halkası, halka kadar uzanmaktadır. Ziya Paşa’nın bu yaklaşımları, Rousseau’nun “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.”⁵¹¹ şeklindeki görüşleriyle örtüşmektedir. John Locke da insanlığı acıdan, sefaletten, hastalıklardan, korkudan, kötülüklerden ve bilgisizlikten kurtaracak toplum düzeni için bir siyaset felsefesi önerir. Bu; bireyin yaşama hakkını, özgürlüğünü ve mülkiyet hakkını güvence altına almış hukuk devletidir. Bu devlet, meşruiyetini sadece halkın rızasından alabilir.⁵¹² Birol Emil’e göre devletin yönetim şekli konusunda İslam tarihindeki “Dört Halife Dönemi”ni örnek gösteren Ziya Paşa, yöneticilerin meşveretle seçilmelerinin İslâmi devlet geleneğinde zaten mevcut olduğuna, Osmanlı’nın çöküşünün önemli sebeplerden birinin meşveretten uzaklaşmaktan kaynaklandığına inanmaktadır.⁵¹³

Tüm bu değerlendirmeler göz önüne alındığında “Araf”ta kalmış bir şair” olarak nitelenebilecek olan Ziya Paşa’nın gelenekte sorgulanmayan bireysel ve toplumsal birçok meselenin üzerine giderek bunları akıl yoluyla irdelemekten geri durmadığı görülmektedir. Onu farklı kılan, sorularına cevap bulması değil, sonu nereye varırsa varsın sormaktan geri durmayışıdır. Sorgulamalarının 1859 tarihli “Terci-i Bend”inde yoğunluk kazanmış olması, Ziya Paşa’daki zihinsel dönüşümlerin Avrupa’ya gitmeden önce ve erken yaşlarda başladığına işaret etmektedir. Geleneksel düşünce sisteminde varlığa ve evrenin işleyişine dair temelini dinin belirlediği bütüncül bir görüş hâkimdir. Oysa zaman zaman agnostisizmle ilişkilendirilebilecek bir düşünüş tarzına sahip olan Ziya Paşa’da Aydınlanmacı bakış açısının etkileri görülmektedir. Bunda erken yaşta öğrendiği Fransızca sayesinde yaptığı çevirilerin ve bu yolla tanıştığı Batı düşüncesinin etkisi olduğu söylenebilir. İlk zamanlar Ziya Paşa’nın zihninde Batı’dan gelen bu yeni görüşler eskileri ile çarpışsa da eski düşünce sistemi zamanla yıkılmaya ve yeni

⁵¹⁰ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, s. 198.

⁵¹¹ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 19. Baskı, İstanbul 2017, s. 4.

⁵¹² Neşet Tok, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 115.

⁵¹³ Birol Emil, “Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret (Parlamento) Fikri”, *Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler-2*, Ankara 1997, s. 58.

paradigmalar oluşmaya başlar. Birçok araştırmacı tarafından geleneğin içinden yetişen bir şair olarak konumlandırılan ve uç noktalara varan sorgulamalarından sonra yine geleneğin sınırlarına çekildiği düşünülen Ziya Paşa, şiirlerinde ortaya koyduğu görüşleriyle yönünü Batı'ya çevirmiş bir Tanzimat aydını portresi çizmektedir.

4.4. Namık Kemal

4.4.1. Gelenekten Yeniliğe Geçiş

Namık Kemal, Osmanlı'nın Batı karşısında geri kalmışlığına hem gelenekten hem de Batılı değerlerden çareler üretmeye çalışan bir Tanzimat aydınıdır. 1840 yılında Tekirdağ'da doğan ve küçük yaşta annesini kaybeden Namık Kemal; çocukluk ve ilk gençlik yıllarını dedesi Abdülatif Paşa'nın tayin edildiği vazifeler sebebiyle İstanbul dışında geçirir, Kars ve Sofya'da bulunur. İlköğrenimden sonra eğitim hayatını özel derslerle sürdüren Kemal, Arapça ve Farsça dersleri alır, Osmanlı tarihine ilgi duyar. Sofya'da geçirdiği bir buçuk yıl içinde bazı şairlerle tanışır; gazeller, nazireler, Kerbela mersiyeleri yazar. O sırada Sofya'da bulunan, ilerleyen yıllarda Encümen-i Şuara içerisinde yer alacak olan Eşref Paşa; bu şiirlerden bazılarını görüp çok beğenir ve şaire “Namık” mahlasını verir.⁵¹⁴

Namık Kemal, Sofya'dan İstanbul'a döndükten sonra Hariciye Nezareti Tercüme Odası'nda çalışmaya başlar. Tercüme Odası'ndaki memuriyeti süresince Fransızca öğrenir.⁵¹⁵ Bir rivayete göre o, henüz Sofya'da iken Fransızca öğrenmeye başlamıştır.⁵¹⁶ Tercüme Odası, Batı ile olan ilişkilerin artmasında ve Batı tarzı aydınların ortaya çıkmasında etkili olan bir kurumdur. Burada çalışan kişiler imparatorluğun dış işlerinin yürütülüş şekli kadar Avrupa siyasi sistemlerini de öğrenme fırsatı bulurlar. Böylelikle ilerleyen zamanlarda devlette önemli görevler üstlenirler. Tanpınar'ın “Babıali'nin muhalefet fırkası”⁵¹⁷ olarak tanımladığı Tercüme Odası, aralarında Yeni Osmanlılar üyelerinin de bulunduğu birçok aydının yetiştiği kurum olmasından dolayı düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan Tercüme

⁵¹⁴ Önder Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. XV-XX.

⁵¹⁵ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948, s. 40.

⁵¹⁶ Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, s. 364.

⁵¹⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 342.

Odası'nın Namık Kemal'i Şinasi ile gelecek olan yeni fikirlere hazır hâle getirdiği söylenebilir.⁵¹⁸

Bir dönem Emtia Gümrük Nezareti'nde görev yapan Namık Kemal, burada Encümen-i Şuara topluluğundan Leskofçalı Galip ile tanışır ve onun etkisiyle topluluğa katılır. Kendine özgü söyleyiş tarzıyla yazdığı gazelleriyle ve heyecanlı kişiliği ile sevilen Kemal, Hersekli Ârif Hikmet'in evinde toplanan Encümen-i Şuara'nın önemli bir üyesi hâline gelir.⁵¹⁹ Bu topluluk üyesi şairlerin ortak yönleri; hemen hepsinin devlet memuru olması, soy veya memuriyet gibi nedenlerle Rumeli ile bağlantılı olmaları ve bir tarikata mensup oluşlarıdır. Bu şairler hem görev yaptıkları devlet dairelerinde hem de bağlı bulundukları tekkelerde edebî ve kültürel etkinliklerine devam ederler.⁵²⁰ Namık Kemal'in de soyunun Rumeli'ye dayanması, devlet memurluğu yapması, Mevlevî tarikatına mensup olması gibi özellikleri onun bu topluluğa katılmasında önemli etken olur. Kaplan, Kemal'in Batı fikirlerini kabullenmede tereddüt geçirmemesinde, Encümen-i Şuara'da hâkim olan geniş tasavvuf havasının etkili olduğuna işaret ederek şunları söyler:

“Fakat bu tasavvuf ve tarikata mensubiyet, eski devirlerdekinden pek ayrı idi. Bu bir disiplin değil, bir serbest hayat telakkisi, bilhassa şiire mevzu olan bir zihniyetten ibaretti. Bunun için Namık Kemal, dünya meseleleriyle şiddetle alakadar olmaya başlayınca, zaviyesinden dışarı çıkmış bir velinin azabını duymadı. Bilakis dinde bulduğu ilk prensibini, yeni temas ettiği düşüncelerle birleştirdi. Hatta tasavvufun geniş insanlık telakkisinin Garp'tan alacağı insan telakkisini kolayca anlamasına yardım ettiği iddia olunabilir.”⁵²¹

Bu şairler edebiyat ve tasavvuf konularına olduğu kadar devlet görevlerinden dolayı sosyal, siyasi ve kültürel meselelere de duyarlıdır. Encümen üyeleri arasında Kemal'i en çok etkileyen kişi, Leskofçalı Galip olur. Haksızlıklara tahammülü olmayan, devlet işlerini ve siyasetin inceliklerini iyi bilen Leskofçalı; sadece şiir zevki yönüyle değil, bu yönleriyle de Kemal'i etkiler. Kemal'in şiirlerindeki gür edalı, haksızlıklara karşı koyan tavrının ifadesi olan söyleyişlerinde bu etkiyi görmek mümkündür.⁵²² M. Kayahan Özgül; Şinasi ile tanışmasından çok sonra bile Leskofçalı'nın divanını elinden

⁵¹⁸ Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, s. 364.

⁵¹⁹ a.g.m., s. 363.

⁵²⁰ M. Kayahan Özgül, *Kemâl'le İhtimâl Nâmık Kemâl'in Şiirine Tersten Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 26-27.

⁵²¹ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, s. 39.

⁵²² a.g.e., s. 36.

düşürmeyen Kemal'in, onun divanından rastgele açtığı bir şiirinden -Millet Gazeli-etkilenerek "Hürriyet Kasidesi"ni yazdığını söyler.⁵²³

Namık Kemal, 1862'de Şinasi ile tanışır ve *Tasvir-i Efkâr'da* çalışmaya başlar. Şinasi'nin Paris'e gitmesi üzerine *Tasvir-i Efkâr'ı* tek başına çıkarmaya devam eder. Gazetede yayımladığı yazılarda Tanzimat uygulamalarına dair eleştirilerini doğrudan dönemin sadrazamları olan Âli ve Fuat Paşalara yöneltir. Kemal, bu yazıları yazdığından Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne dönüşecek olan İttifak-ı Hamiyyet adıyla kurulmuş olan gizli bir yapılanmanın önde gelen isimlerindendir. 1865 yılında Sadrazam Âli Paşa'nın politikalarına karşı olan gençler tarafından kurulan İttifak-ı Hamiyyet, İtalya'da yönetime karşı mücadele etmiş olan ve Carbonari olarak bilinen gizli bir teşkilatı kendisine örnek almaktadır. Cemiyetin gizli toplantıları Âli Paşa tarafından haber alınınca üyelerden bazıları Avrupa'ya kaçar, bazıları ise zorunlu görevlerle İstanbul dışına sürgün edilir.⁵²⁴ Namık Kemal de bu sebeple Erzurum valiliğine tayin edilir, ancak hemen gitmez. Mustafa Fazıl Paşa tarafından Paris'e davet edilir. Ziya Paşa ile *Courrier d'Orient* gazetesinin patronu Giampetri aracılığı ile Paris'e kaçar.⁵²⁵

1867 yılında Paris'te Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa, Nuri, Ali Suavi, Mehmet Bey, Reşat Bey ve Rifat Bey'den oluşan bir grup, Paşa'nın konağında bir araya gelerek sultana gönderilen reform ilkelerini program olarak benimseyen bir teşkilat kurulmasına karar verir. Genç veya Yeni Osmanlı Cemiyeti olarak adlandırılan grubun başına Ziya Paşa getirilir.⁵²⁶ Böylelikle cemiyet, imparatorluğu içine düştüğü durumdan kurtarmayı amaçlayan siyasi nitelikli bir hareket hâlini alır. Anayasanın ilanını, parlamentonun kurulmasını ve Müslüman, gayrimüslim tüm Osmanlı tebaasına eşit vatandaş olma hakkı verilmesini sağlamak, topluluğun temel hedefidir. Ebuzziya Tevfik, Yeni Osmanlılar'ın ilk gayesinin Sultan Abdülaziz'e müracaat ederek rica ile meşrutiyeti ilan ettirmek olduğunu belirtir.⁵²⁷ Petrosyan, Yeni Osmanlılar'ın muhalif tutumlar geliştirirken İslam geleneğinden sıyrılmadan Batı tarzı kurumlardan faydalanma çabası içine girdiklerine, ancak yeni bir ideoloji oluşturamayıp Aydınlanmacı düşünürlerin fikirlerini İslam geçmişi ile bağdaştırmaya çalışmakla

⁵²³ Kayahan Özgül, *XX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2012, s. 138-139.

⁵²⁴ Erik Jan Zürcher, *a.g.e.*, s. 109-110.

⁵²⁵ Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal", s. 365.

⁵²⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 55.

⁵²⁷ Ebuzziya Mehmed Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, s. 82.

kaldıklarına vurgu yapar.⁵²⁸ Bu yaklaşım tarzı içinde Osmanlı yönetimini şeriata tam olarak uymamakla suçlayan Yeni Osmanlılar, yönetime sundukları hürriyet ve meşrutiyet gibi bütün taleplerini İslam esaslarına dayandırmak zorunda kalırlar. Erik Jan Zürcher'e göre "Yeni Osmanlılar diye tanınmaya başlayan Kemal ve diğerleri; geçmişe, yani hem İslamiyet'in altın çağına hem de imparatorluğun yükseliş dönemine aşırı özlemle bakan, sofu Müslüman oldukları kadar Osmanlı yurtseveri olan kişilerdi."⁵²⁹ Ancak Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar'ın bu tutumunda savundukları düşüncelere halk tarafından destek bulabilme isteğinin de etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü halkın hassas olduğu din alanına yönelmek, onların toplum nazarında değer kazanması ve yer edinebilmesi için önemli bir unsurdur. Bu yüzden Namık Kemal'in söylemlerinde Şinasi ve Ziya Paşa'nın şiirlerinde de örneği görülen şekliyle dinî terminolojiye yöneldiği düşünülebilir.

Namık Kemal, Avrupa'da Batı hakkındaki bilgilerini daha da ilerletir ve gazetecilik faaliyetlerinde bulunur. Sultan Abdülaziz'in Paris'e gelmesi dolayısıyla Ziya Paşa ve Ali Suavi ile birlikte Londra'ya geçen Kemal; önce *Muhbir* gazetesinde yazılar yayımlar sonra da üçüncü sayısından itibaren *Hürriyet* gazetesinin idaresini üstlenir. Üyeleri arasındaki fikir ayrılıkları sebebiyle Yeni Osmanlılar hareketinin dağılması üzerine Namık Kemal de İstanbul'a gelir.⁵³⁰ Âli Paşa'nın ölümüne kadar basın yayın faaliyetlerinden uzak duran Kemal, 1872'de *İbret* gazetesinin başyazarı olarak görev alır. Yayımlanan yazılar dolayısıyla gazete kapatılır, Kemal de Gelibolu mutasarrıflığına atanır. Bir süre sonra İstanbul'a gelen şair, yine *İbret*'in başına geçer. *Vatan Yahut Silistre* tiyatrosunun sahnelenmesinden sonra çıkan olaylar üzerine tutuklanarak Magosa'ya sürülür ve burada birçok eserini yazar. Sultan V. Murat'ın tahta geçmesiyle diğer sürgünlerle birlikte affedilerek 1876'da İstanbul'a döner. Bu sırada V. Murat'ın yerine II. Abdülhamit geçer. Kemal; ilk zamanlar padişahın iltifat görür, Şura-yı Devlet üyeliğine getirilir ve Kanun-ı Esasi'yi hazırlayan gruba dâhil edilir. Padişahın aleyhinde bulunduğu dair bir ihbarla tutuklanan şair, beraat etmesine rağmen Midilli, Rodos ve Sakız mutasarrıflıklarında görevlendirilerek İstanbul'dan uzaklaştırılır, 1888'de Sakız adasında zatürre hastalığı sebebiyle vefat eder.⁵³¹

⁵²⁸ Yuriy A. Petrosyan, *Sosyalist Açıdan Jöntürk Hareketi*, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Mazlum Beyhan, Yordam Kitap, İstanbul 2015, s. 138-139.

⁵²⁹ Erik Jan Zürcher, *a.g.e.*, s. 108-109.

⁵³⁰ Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal", s. 366.

⁵³¹ Önder Göçgün, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, s. XXVI- XXXII.

Namık Kemal'in sanat ve düşünce hayatı, Şinasi'den önce ve sonra olmak üzere iki safhada değerlendirilebilir. Şinasi'yle tanışması ve *Tasvir-i Efkâr*'da yazmaya başlaması, Namık Kemal'in sanat ve düşünce hayatının dönüm noktası olur. Tercüme Odası'nda başlayan Batı düşüncesine ilgisi, Şinasi'yi tanıdıktan sonra ciddi bir yönelime dönüşür. Bu tanışma, Kemal'in henüz Avrupa'ya gitmeden oradaki düşünce akımlarıyla, özellikle Aydınlanma Dönemi ile yakından ilgilenmesini sağlar. 1862 yılı Ramazan ayında tesadüfen Beyazıt Sahaflar Çarşısı'nda, Yunus ilahisi zannederek satın alıp okuduğu Şinasi'nin "Münâcât"ından çok etkilenen Namık Kemal; bu tarihten sonra eski şiirin soyut dünyasından çıkarak "Hürriyet Kasidesi", "Vâveylâ", "Vatan Şarkısı" ve "Vatan Mersiyesi" gibi sosyal ve siyasi içerikli şiirler yazmaya başlar. İkinci tarz denilebilecek bu şiirlerinde tasavvuf motiflerinin yerini hürriyet, vatan, kanun, hak, adalet, mücadele gibi yeni kavramlar alır. Fransızcasını epey ilerletmiş olan Kemal, *Mir'at* gazetesinde, Montesquieu'nun *Roma'nın İ'tila ve İzmihlaline Dair Mülâhazalar*'ını tercüme eder.⁵³² Şairin kısa sürede geçirdiği bu değişim hakkında Ömer Faruk Akün şu değerlendirmeyi yapar:

"*Tasvir-i Efkâr*'a girişinden beş ay sonra Montesquieu'den tercüme yapması ve bunun başına koyduğu mütaala, onun bu ilk beş ay zarfında almış olduğu mesafeyi göstermektedir. Burada Garp fikirleriyle temasa en uygun çerçeve olan Tercüme Odası'nın onu Şinasi'nin tesirlerine hazır bir hâle getirmiş olacağını da gözden kaçırmamak gerekir."⁵³³

Akün'ün de vurguladığı gibi Tercüme Odası ve Şinasi'nin etkisiyle başladığı çeviri etkinliği ile yetinmeyen Kemal, Aydınlanma ile ortaya çıkan düşünce ve bakış açıları hakkında onları kendi inanç ve değerleriyle karşılaştıracak kadar derinlikli bir bilgiye sahip olur. Yazdığı bir mektubunda kolera salgını yüzünden dışarı çıkamadığını ve bu sebeple Voltaire'nin *Felsefe Sözlüğü*'nü okuduğunu belirtmektedir.⁵³⁴ Şairin Voltaire'in varlık üzerinden Yaratıcı'ya ulaşma konusundaki görüşlerini değerlendirdiği mektup dikkate değerdir:

"Meselâ hilkat-i âlemi, tabîatin bir hareket-i tesâdüfiyyesine isnâd edenlere karşı, "Ben saatin kânûn-ı intizâmına nazaren, bir sâni'i olduğuna hükmederim; ecrâm-ı ulviyyenin deverânı ise, saatten muntazam olduğundan, sâni'in hakîm olmasına hükmetmek, zarûriyyattandır" diyerek,

⁵³² Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 342.

⁵³³ Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal", s. 364.

⁵³⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 343.

pek güzel isbât-ı vâcip etmiş ve ekânîm-i selâse bahsini, her cism-i nâtıkın ilzâmına kâfi olacak birtakım berâhîn-i kaviyye ile isbat eylemiştir.”⁵³⁵

Namık Kemal, mektubunda Voltaire’in Yaratıcı-varlık ilişkisine dair görüşlerini tahlil ettikten sonra takdir ettiğini belirtmesi, onun Aydınlanmacı düşüncelere yakınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Bunların yanında Kemal’in Avrupa’da geçirdiği yıllar, XVIII. yüzyıl Fransız fikir hareketlerini yakından tanınmasında ve Avrupa’yı bir medeniyet olarak ele almasında en etkili unsur olur. Paris’te bulunduğu sürede Fransız iç işlerinde önemli değişimler yaşanmış, Napolyon özgürlükleri parlamentoya vermiş ve İkinci İmparatorluk anayasası yürürlüğe sokulmuştur.⁵³⁶ Bu gelişmeler, Namık Kemal’in Osmanlı’da uygulanmasını arzu ettiği anayasa ve meşrutiyet düşüncelerinin olgunlaşmasında büyük öneme sahiptir. Kemal, Batı devletleri içinde Amerika Birleşik Devletleri’ni cumhuriyetle yönetildiği için, İngiltere ve Almanya’yı ise hükümdarı her şeyden soyutlayarak yönetimi yalnız vekillere bıraktıkları için beğenmezken Fransa’nın anayasa hükümlerinin ve yönetim tarzının bazı değişikliklerle Osmanlı’ya uygulanabileceğine inanır.⁵³⁷ Şairin Paris’ten sonra gittiği ve medeniyetin en güzel örneği olarak nitelediği Londra’da ise Viktorya devrinin bütün ihtişamı hüküm sürmektedir.⁵³⁸ Kemal, İngiltere’nin maddi zenginlik ve refahıyla beraber özgürlük ortamından da çok etkilenir. Hükümetin varlığının yalnız kamu düzenini korumakla görevli polislerle hissedildiğini, onların da gündüzleri trafiği düzenlemekten ve geceleri birkaç sarhoş çatışmasını bastırmaktan başka işlerinin olmadığını şaşkınlıkla gözlemler.⁵³⁹

Namık Kemal bu yıllarda edebiyat, tiyatro, iktisat, gazetecilik, tarih, Avrupa devletlerinin idari şekli, hukuki ve siyasi kurumları, iktisadi durumları gibi konularla ilgilenir. Paris’te demokrasi ve bireysel hürriyet konusundaki görüşleriyle tanınmış hukukçu Emile Acollas’tan,⁵⁴⁰ Londra’da ise arkadaşlık kurduğu iş adamı, politikacı ve gazeteci olan Fanton adlı bir İngiliz’den hukuk dersleri alır ve böylelikle Batılı hukuk ve kanun anlayışını derinlikleriyle kavrama fırsatı bulur.⁵⁴¹ Yazdığı mektuplardan şairin sık sık tiyatroya gittiği, Fransız klasiklerini, Shakespeare ve Hugo gibi romantikleri

⁵³⁵ Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal’in Hususî Mektupları I İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013, s. 23.

⁵³⁶ Yusuf Mardin, *Namık Kemal’in Londra Yılları*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1974, s. 16-17.

⁵³⁷ a.g.e., s. 47.

⁵³⁸ a.g.e., s. 13.

⁵³⁹ a.g.e., s. 179-180.

⁵⁴⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 370.

⁵⁴¹ Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, s. 367.

okuduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴² Kemal'in şiirlerinde görülen romantizm unsurlarında, bu yıllarda Türk basınında neredeyse günü gününe hakkında yazılar çıkan, eserleri çevrilen⁵⁴³ ve romantik edebiyatın en güçlü kalemi gösterilen Victor Hugo'nun etkisi çok büyüktür. Şairin ayrıca Theodor Kasab aracılığıyla Fransız yazar Alexandre Duma Piere'le görüştüğü⁵⁴⁴ ve tarihçi Leon Cahun'la da arkadaşlık kurduğu bilinmektedir.⁵⁴⁵

İlhamlarını Fransız Devrimi'nin hazırlayıcısı düşünürlerden alan Namık Kemal'in fikir hayatında, bu düşünürlerin eserlerinden yaptığı çeviriler de önemli yer tutar. Mehmet Kaplan, Ebuzziya Tevfik'e dayandırarak Namık Kemal'in Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserini, Condorcet'den *İnsan Zekâsının Tarihsel Gelişimi*'ni, Volney'in *Palmir Harabeleri*'ni ve Bacon'dan bazı eserleri tercüme ettiğini belirtir.⁵⁴⁶ Tüm bu etkilerle Namık Kemal'in paradigmalarının Batılı düşünceler yönünde nasıl değiştiğini, onun gür sesli şiirlerinde görmek mümkündür.

4.4.2. Hürriyet, Ey Sevgili!

Fransız Devrimi ile birlikte monarşinin yıkılması, hürriyet ve eşitlik düşüncesinin yaygınlaşması ve millî kültür ve değerlere yönelen bilinçli toplum anlayışı Namık Kemal'i düşünsel açıdan etkilediği gibi; Avrupa'da bu dönüşümlerle farklılaşan sanat anlayışı da edebî açıdan etkiler. Namık Kemal Londra'da bir yandan mücadelesini sürdürürken bir yandan da çıkardıkları gazetenin adı olan “hürriyet” kelimesini Fransız Devrimi'nin getirdiği bakış açılarıyla zenginleştirmeye çalışır.⁵⁴⁷ Çünkü şair, Osmanlı'nın içinde bulunduğu ekonomik, sosyal ve siyasi tıkanıklıkların Avrupa'yı her yönüyle kalkındıran düşünce ve uygulamaların temelindeki hürriyet anlayışının her alana hâkim kılınmasıyla çözüleceğine inanmaktadır. Namık Kemal bu bakış açısıyla yazdığı “Hürriyet Kasidesi” olarak bilinen “Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyet-i İnsâniyye” (Osmanlı Yiğitliği ve İnsani Kahramanlık)⁵⁴⁸ başlıklı şiirinde hürriyetle birlikte vatan ve millet kavramlarını da XIX. yüzyıl Batı dünyasında geçerli olan anlamlarıyla öne çıkarmaktadır. Mehmet Kaplan, bu kaside için şunları söyler:

⁵⁴² Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 348.

⁵⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Kerman, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçe'ye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.

⁵⁴⁴ Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949, s. 589.

⁵⁴⁵ Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, s. 367.

⁵⁴⁶ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, s. 32.

⁵⁴⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 418.

⁵⁴⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, İnkılâb Kitabevi, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1941, s. 3-4.

“Namık Kemal ve bu manzume ile edebiyatımızda yeni bir şey başlıyor. Edebiyatçı ve edebiyat, başka bir mana kazanıyor. Eski edebiyatın umumumiyetle dalkavuk, iktidardakileri methetmekle övünen şairi yerine, iktidara karşı cephe alan, arkasını saraya değil halka dayayan ihtilal adamı geçiyor ve edebiyat artık beyaz kağıt üzerinde oynanan sakın ve eğlenceli bir kelime oyunu olmaktan çıkarak bir mizacın, bir fikrin, bir hayatın ifadesi oluyor.”⁵⁴⁹

Hürriyet kavramının tarihine bakıldığında, bu konuda ortaya konan düşüncelerin insanlık tarihi kadar eski olduğu ve kavramın insanlığın zaman, mekân ve düşünce değişimlerine göre farklı anlamlar kazandığı görülür. Montesquieu’ya göre “Özgürlük kelimesi kadar anlam çeşitliliği yüklenmiş, insanları bu kadar çeşitli biçimde meşgul etmiş bir kelime daha yoktur.”⁵⁵⁰ Yapılan bazı tanımlarda serbest olma, seçme ve karar verebilme gücüne ve imkânına sahip olma⁵⁵¹ gibi anlamlara gelen hürriyet kavramı; felsefi bağlamda “Bağlı olmama, dışardan etkilenmemiş olma, engellenmemiş olma, zorlanmamış olma. Her türlü dış etkiden bağımsız olarak insanın kendi iradesine, kendi yasasına, kendi düşüncesine dayanarak karar vermesi. İnsanın kendi istemesi, kendi iradesiyle eylemde bulunabilme olanağı; insanın dıştan engellenmeden etki yapabilmesi.”⁵⁵² olarak ele alınır. Eski Arap edebiyatında “soylu, şerefli, seçkin, iyi” gibi anlamlarda kullanılan “hürriyet”; klasik İslam kaynaklarında hukuki bir terim olup köle olmamak, şerefli, soylu olmak gibi anlamları ifade etmektedir.⁵⁵³ “Siyasal özgürlük” anlamında “hürriyye” sözcüğü, yazılı olarak ilk kez 1798 yılında Mısır’a giren Napolyon’un yayınladığı bildirgede geçer. Osmanlı’da 1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşması’nda Kırım Tatarları’nın Osmanlı Devleti’nden ayrılışını ifade ederken “herhangi bir yabancı devletten tam olarak bağımsız ve özgür olma” anlamında “hür” kelimesi yerine “serbest” kelimesi tercih edilmiştir. Klasik Osmanlı metinlerinde “serbest” kelimesi hukuki ve siyasi bir içeriğe sahip olmayıp idari ve mali alanlarda “kısıtlanmamış, sınırlandırılmamış” anlamında kullanılır. Yirmisekiz Mehmet Çelebi, *Sefaretnamesi*’nde kelimeyi siyasi anlamda kullanarak Toulouse ve Bordeaux kentlerini bir meclise, başkana ve özel bir askerî birliğe sahip bulunmasından dolayı “serbest” şehirler olarak niteler. Atıf Efendi’nin 1798’de devrim sonrası Fransa’nın durumunu ve devrimi hazırlayan sebepleri anlatmak için yazdığı raporda sürecin temel fikirlerinden olan hürriyet kavramı için “serbestiyet” kelimesini kullandığı görülür. XIX. yüzyıl başlarında Osmanlı iç politikasında da bu kelimeye sıkça rastlanmaktadır. Ancak

⁵⁴⁹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 42-43.

⁵⁵⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 195.

⁵⁵¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 323.

⁵⁵² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 146.

⁵⁵³ Mustafa Çağrı, “Hürriyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, s. 502.

Avrupa dillerinden yapılan çevirilerle özgürlük anlayışı geliştikçe ve yaygınlaştıkça bu anlamı taşıyan kelimeler de çeşitlenmeye başlar.⁵⁵⁴

Namık Kemal’de hürriyet düşüncesinin oluşmasında ve ideolojiye dönüşmesinde Fransız Aydınlanmacılarla birlikte Magosa’dayken Abdülhak Hâmit’e gönderdiği bir mektubundan hareketle Hugo ve Musset gibi romantiklerin de etkili olduğu söylenebilir.⁵⁵⁵ Tanpınar, “hürriyet” in Kemal için önemini şu tespitleriyle vurgular:

“... Fakat asıl onun şahsiyetini sert vurulmuş bir mühür gibi taşıyan kelime hürriyet kelimesidir. Namık Kemal, hürriyet kelimesinde tıpkı Arşimet’in manivelası gibi, yaşayışımızı alt üst ederek bir esas bulur. Başka hiçbir meziyeti olmasa sırf bu kelimeyi ilk defa olarak bir cemiyetin içinde bu kadar aşkla bu kadar gür sesle ve bu kadar sık olarak kullanmış olması onu tarihimizin en büyük en istisnâî hadiselerinden biri yapmaya kifâyet eder.”⁵⁵⁶

Kaplan’ın da işaret ettiği şekliyle Namık Kemal’de hürriyet duygusunun aşka dönüşecek kadar güçlü olduğu, kasidenin dizelerinde kendini göstermektedir:

“Ne efsunkâr imişsin âh ey dîdâr-ı hürriyet
Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten”⁵⁵⁷

“Ben esîr-i aşkıyım sultân-ı hürriyyet Kemâl
Âlem-i yekser alâikten ser âzâd etse de”⁵⁵⁸

Şair, kendisini bütün dünya bağlarının esaretinden kurtaran “hürriyet sultanı”na duyduğu aşkı dile getirmektedir. Dizelerde “hürriyet” kavramı sadece bir düşünce olarak değil varlığın gayesi, hayatın anlamı ve uğrunda her şeyin feda edilebileceği bir sevgili olarak var olur. Böylelikle yüzyıllardır hüküm süren klasik şiirin her göreni kendine âşık eden, bir türlü elde edilemeyen ve âşıklarına eziyet etmekten vazgeçmeyen soyut güzelinin yerini, yüklendiği anlamları Batı kaynaklı olan bir kavram olarak “hürriyet” almıştır. Namık Kemal’in Avrupa’da çıkardığı gazeteye *Hürriyet* adını vermesi, bu konuda birçok makale yayınlaması ve Ömer Faruk Akün’ün tespitiyle Fransız Devrimi’nin sembolü hâline gelmiş “La Marseillaise” marşını tek kıtasıyla da

⁵⁵⁴ Bernard Lewis, *İslâmın Siyasal Söylemi*, s. 130-132.

⁵⁵⁵ Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal’in Husûsî Mektupları I İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*, s. 434.

⁵⁵⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, hzl. Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2011, s. 217.

⁵⁵⁷ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁵⁸ *a.g.e.*, s. 95.

olsa Türkçeye çeviren ilk kişi olması⁵⁵⁹ onun bu kavrama verdiği önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Şair, hürriyete verdiği değeri kasidenin sonraki dizelerinde şöyle dile getirir:

“Ne yâr-ı cân imişsin âh ey ümmîd-i istikbâl
Cihânı sensin âzâd eyleyen bin ye’s ü mihnetten”⁵⁶⁰

Şair, hürriyet düşüncesini gelecek için ümit kaynağı olarak görürken ona yine bir sevgiliye hitap eder gibi seslenmektedir. Hürriyet, sadece şairin değil bütün cihanın canıdır, çünkü insanları sıkıntı ve umutsuzluklardan kurtaracak ve onlara umut ışığı olacak yegâne varlık odur. Namık Kemal, *Rüya* adlı eserinde de hürriyeti kişileştirerek bir peri suretine büründürür ve toplulukların karşısına çıkarır. Hürriyet perisi, gaflet uykusunda uyuyanlara ve sefalet düşkünlüğüyle çırpınanlara seslenerek onları bir an önce bu durumlarından kurtulmaya çağırır.⁵⁶¹ Halk, hürriyet perisine kulak verir ve onun gösterdiği yolu takip ederse gerçek mutluluk ve refaha kavuşacaktır; çünkü hürriyet, ilerlemenin en önemli şartıdır. Namık Kemal, farklı dizelerinde klasik şiirin mazmunlarını değiştirerek düşüncelerini aktarmaya devam eder

“Mahv eder kendini bülbül bile hürriyet için;
Çekilir mi bu belâ âlem-i pür-mihnet için?”⁵⁶²

Şair, klasik şiirde güzel sesi ve güle duyduğu aşkıyla ünlü bülbülü, bu kez hürriyete âşık ve ona ulaşma yolunda ölümü göze alan bir figür olarak konumlandırır ve bülbülün aldığı ilhamla sıkıntılarla dolu bu hayatın hürriyetsiz yaşanamayacağını haykırır. Namık Kemal, XIX. yüzyıl Batı düşüncesinin kavramsal içeriklerini Osmanlı’ya kazandırmak amacıyla hem klasik şiirin mazmunlarını değiştirerek hem de eski sözcükleri yeni içeriklerle donatarak farklı bir sözcük dağarcığı oluşturma çabasıdadır. Onun bu çabalarıyla vatan, Fransızca “patrie” sözcüğü ile; hürriyet, “liberty” ile; millet, “nation” ile anlamsal bakımdan eşdeğer hâle gelir.⁵⁶³ Bunlarla birlikte Kemal, hürriyet duygusunun insanın doğasında var olduğuna da dikkat çeker:

⁵⁵⁹ Ömer Faruk Akün, “La Marseillaise”in Türkçede En Eski Manzum Tercümesi”, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/16997/001581472010.pdf?sequence=1> (Erişim Tarihi: 12.11.2017).

⁵⁶⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁶¹ Namık Kemal, “Rüya”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, hzl. Mehmet Kaplan vd., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978, s. 256.

⁵⁶² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 49.

⁵⁶³ Erik Jan Zürcher, *a.g.e.*, s. 109.

“Ne mümkün zulm ile bîdâd ile imhâ-yi hürriyet
Çalış idrâki kaldır muktedirsen âdemiyyetten”⁵⁶⁴

Bu dizelerinde şair, zulüm ve işkence ile insan ruhunda var olan hür olma arzusunun önüne geçilemeyeceğine ve bu isteğin asla yok edilemeyeceğine vurgu yapar. Çünkü insandaki hürriyet isteği “idrak” kabiliyeti ile bağlantılı olarak doğuştan gelmektedir. Kemal’e göre insandaki hürriyet arzusu, “bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti”⁵⁶⁵ olarak da tanımlanan idrak yetisinin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yetisini kaybedenler, hürriyetten vazgeçebilir ve bir başkasının hükmü altında yaşamaya razı olabilirler. Benzer düşünceleri makalelerinde de dile getiren Namık Kemal’e göre “İnsan hürdür. O daima hürriyeti talep eder. Beşeri ondan mahrum etmek, gıdadan mahrum etmek gibidir.”⁵⁶⁶ ve “İnsanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır.”⁵⁶⁷ Namık Kemal’in bu yaklaşımları, Rousseau’nun bu konudaki görüşleriyle benzerlik gösterir. Rousseau, özgürlüğün insan için önemine ve ondan vazgeçmenin mümkün olmayacağına şu sözleriyle değinir:

“Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinde, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama olanağı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaratılışı ile uzlaşmaz. İnsanı isteminden her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir.”⁵⁶⁸

Hürriyeti varlığının olmazsa olmazı gören Kemal’e göre “idrak” aynı zamanda insanları olumsuz ahlaki özelliklerinden kurtararak özgürleşmelerini sağlayan bir araçtır:

“Felekten intikam almak demektir ehl-i idrâke
Edüp tezyîd-i gayret müstefîd olmak nedâmetten”⁵⁶⁹

Şaire göre akıllı ve anlayışlı kimseler, hatalarından pişmanlık duyup zincirlerinden kurtulmalı ve hürriyetlerini elde etmek için gayret göstermelidirler. Bunu yaparlarsa feleğin onları düşürdüğü kötü durumdan çıkmış ve adeta felekten intikam almış olurlar. Şiirde geçen “felekten intikam almak” ifadesi, kişilerin idrak ve

⁵⁶⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁶⁵ Hayati Hökelekli, “İdrak”, s. 477.

⁵⁶⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.330.

⁵⁶⁷ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1938, s. 215.

⁵⁶⁸ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 9.

⁵⁶⁹ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

iardeleriyle kendi hayatlarına yön verebilecekleri düşüncesini ima etmektedir ki bu yaklaşım geleneksel “kadere mahkûmiyet” anlayışından oldukça farklıdır. Namık Kemal idrak, irade ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi “İnsanın hürriyeti, muhtar olduğundan; ihtiyârı ise sahib-i fıkır bulunduğundan gelir.”⁵⁷⁰ cümlesiyle özetler. Kemal’e göre hürriyetin kaynağı irade olduğu gibi, irade de akla ve idrake dayanmaktadır. Kemal’in bu görüşleri, Kant’ın pratik akıl ile insan hürriyeti arasında kurduğu bağlantıyı çağrıştırmaktadır. Kant, insan iradesinin Tanrı iradesinin zorunluluğu altında olmadığını savunur;⁵⁷¹ çünkü Tanrı, zaman ve mekân şartlarının dışında bir varlık olduğu için zaman ve mekân kayıtları altında yaşayan insanın fiillerinin sebebi olamaz.⁵⁷² Kant’a göre insan, bir yanıyla nedensellik ağına bağlı olsa da diğer yanıyla nedensellikten bağımsız ve kendi içinde belirlenimi olan bir varlık olduğundan davranışlarına karar verebilir. İnsanın bu özgür yanıyla ahlak arasında bağlantı kuran Kant’a göre, insan hür bir varlık olmasaydı ahlaki seçimler yapması ve eylemlerinden sorumlu olması anlamsız olurdu.⁵⁷³ Rousseau da benzer şekilde; insanı hayvanlardan üstün kılan özelliğin özgür olma niteliği olduğunu ve bu özelliğin insanı, tabiat kanunlarına karşı koyup koymamakta serbest olan tek varlık kıldığını söyler.⁵⁷⁴ Namık Kemal, idrak düzeyinin artmasında aklın önemini ise şu dizelerinde ortaya koymaktadır:

“Fenânın en münîr âyînesi mûy-i sefidindir
Sana aklınla pîr olmak yeter irşâd lâzımsa”⁵⁷⁵

Şair, insanın kendi varlığı ve hayatın doğal akışı üzerinde düşünme ve çıkarımlarda bulunma yoluyla hakikate ulaşabileceğine inanır. Bu düşünme sonucunda insan, başka kişi ya da kurumlardan yardım almadan kendindeki fiziksel değişimler üzerinden varlığın hakikatine ulaşabilir. Namık Kemal’in bireye aklının rehberliğini tavsiye etmesi, gelenekte pek rastlanılan bir yaklaşım değildir. Klasik Osmanlı düşüncesinde, her ne kadar hakikatin kaynağı görülen vahyin anlaşılması akli gerektirse ve insanlara evren hakkında akıllarını kullanarak çıkarımlarda bulunmaları çağrısında bulunulsa da aklın tek başına irşada yetmediği de ısrarla belirtilir. Bunun için hakikati

⁵⁷⁰ Namık Kemal, “Hürriyet-i Efkâr”, *Makalat-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, hzl. Ali Ekrem, İstanbul Selanik Matbaası, 1327/1909, s. 40

⁵⁷¹ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1968, s. 43.

⁵⁷² R. C. Solomon, K. M. Higgins, *a.g.e.*, s. 272-274.

⁵⁷³ *a.g.e.*, s. 275.

⁵⁷⁴ Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 5. Basım, İstanbul 1995, s. 103.

⁵⁷⁵ *a.g.e.*, s. 76.

bulma yolunda mutlaka kutsal kitap, peygamber ve “mürşid-i kâmil”den yardım alınması hem vurgulanan hem de uygulanan bir husustur. Namık Kemal, bir yazısında geleneğe uygun tarzda “iyi ile kötünün belirlenmesinde aklın tek başına bir ölçüt kabul edilemeyeceğini”⁵⁷⁶ söylese de bir başka yerde hakikati bulma yolunda “Cihanda akıldan başka bir mümeyyiz yoktur.”⁵⁷⁷ görüşüyle aklın yol göstericiliğine vurgu yapar. Bu söylemleriyle hürriyete giden yolda aklın önemine dikkat çeken Kemal, içinde bulunduğu çağa hürriyet düşüncesinin hâkim olduğunu şu dizelerle vurgular:

“Senindir devr-i devlet hükmünü dünyâya infâz et
Hudâ ikbâlini hıfz eylesin her dürlü âfetten”⁵⁷⁸

Şair, Aydınlanmacı yaklaşımlar içeren bir tutumla Avrupa’da gelişen hürriyet düşüncesinin dünyaya hâkim olmasıyla milletlerin her türlü kölelikten kurtularak huzura ve refaha kavuşmakta olduğuna dikkat çeker. Gelenekte sultanlar, askeri ve idari yöneticilerin iktidar ve başarılarının devamı için edilen “Hudâ ikbâlini hıfz eylesin her dürlü âfetten” duasını şair, hürriyetin tüm dünyada hâkimiyetinin devamı için dile getirmektedir.

4.4.3. Medeniyetin Temeli Olarak Hürriyet

Namık Kemal, geçmişte her alanda ilerlemiş ve yüksek bir medeniyet kurmuş Osmanlı’nın Batı karşısında neden geri kaldığını ısrarla sorgular. Avrupa’da kaldığı yıllarda Batı’nın medeniyet anlayışını yaşayarak gözlemleme fırsatı bulan Kemal, Batı’yı birçok konuda örnek alınması gereken bir model olarak görür. Namık Kemal, her ne kadar zihninde idealize edilmiş bir İslam medeniyeti anlayışına sahip olsa da bu medeniyetin yeniden inşasında Batı’nın o devirde gelmiş olduğu ilerleme düzeyini örnek ve hedef göstermektedir. Kasım 1872 tarihli *İbret* gazetesindeki “Terakki”⁵⁷⁹ başlıklı yazısında Londra’yı medeniyetin merkezi olarak çok yönlü şekilde resmeder. Kemal için Londra, “halkın gücünün siyasi otorite karşısındaki büyüklüğünün cisimleşmiş göstergesi saydığı üç, dört yüz vekilli parlamento binası, insaflı ve âdil hâkimleri, nâzik, vazifeperver memurları, bilgili, terbiyeli mekteplileri, sokakta, dükkânda, gemide okuyan insanları, muntazam kütüphaneleri, dar’ül-fünunları,

⁵⁷⁶ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁷⁷ Namık Kemal, “Hikmetü’l-Hukuk”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, s. 207.

⁵⁷⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁷⁹ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 177.

rasathaneleri, tiyatroları ile⁵⁸⁰ medeniyetin geldiği son noktadır. İngiltere'nin eğitim, matbaa, buhar ve elektriğin kullanımı gibi birçok sahadaki üstünlüğüne de dikkat çeken Kemal, tüm bu gelişmeleri ilerlemenin gerçekleştirilmiş olmasına bağlar.⁵⁸¹ Kemal, şu dizeleriyle ilerlemenin kaçınılmaz bir süreç olduğuna dikkat çeker:

“Bu cihan âlem-i terakkîdir
Anı öğren bıyıklı resminden
Dâimâ âlem-i kemâle yürü
Benzeme tâ ölünce hiç sana sen”⁵⁸²

Namık Kemal, bu dünyayı “âlem-i terakki” olarak niteler. Ona göre ilerleme ve gelişme bütün varlıklar için geçerli bir tabiat kanunudur. Her varlık doğumundan ölümüne kadar birçok safhalardan geçerek kendi gelişimini tamamlar. İnsan ise diğer canlılardan farklı olarak sadece fiziksel değil ruhsal olarak da bir gelişme süreci içindedir. Ancak zihin, kalp ve kabiliyetlerinin geliştirmek için insanın çaba göstermesi gerekir. Kemal, insan türünün kişisel çabalarıyla hayranlık uyandıran eserler meydana getirerek medeniyetler inşa ettiğine ve böylelikle ilerlemeyi gerçekleştirdiğine inanır.⁵⁸³ Bu yaklaşımlarıyla aktif irade sahibi birey anlayışını öne çıkaran şair, düşüncelerini farklı açılardan şöyle dile getirir:

“Salâh ümmîdine düşme mevâîd-i ekâbirden
Zevâl-i câha bak maksûduna mîâd lazımsa”⁵⁸⁴

“Eder kesb-i terakkî bezl ü sarfettikçe mahsûlün
Umûmun dâniş-i meksûbudur sermâye-i devlet”⁵⁸⁵

Şaire göre toplumlar içinde bulundukları kötü durumlardan kurtulmak için yöneticilerinin boş vaatleriyle oyalanmayı bırakmalı ve zihnen ve fikren ilerleme içinde olan bireylerin çabalarını öne çıkarmalıdır. Namık Kemal, halkı gaflet uykusundan uyandırmak için devletin mazideki gücünü düşünerek boş hayallere dalmanın yanlışlığı üzerinde durur. Çünkü geçmişteki başarılar toplum için sahte bir özgüven oluşturarak gelecek için çalışmayı engellemektedir. İlerlemek için Batı'nın bilgi birikimi, sistemli

⁵⁸⁰ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, s. 106.

⁵⁸¹ *a.g.e.*, s. 179-181.

⁵⁸² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 253.

⁵⁸³ Namık Kemal, “Hikmetü'l-Hukuk”, s. 206.

⁵⁸⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁸⁵ *a.g.e.*, s. 206.

çalışma tarzı ve özgürlük ortamı örnek alınmalıdır. Kemal’e göre Avrupa’da insanlar, ilerleme sayesinde “gündüzleri bir mutluluk bayramı, geceleri bir sevinç şenliği” olan dünyada hayatın lezzetlerini tatmaktadır.⁵⁸⁶ Çünkü Avrupa, ilerlemecilik fikri ile yüzünü geçmişten geleceğe dönüp her alanda büyük dönüşümler gerçekleştirmiştir ve büyük yatırımlarla ilerlemesini sürdürmektedir.⁵⁸⁷ Bu bağlamda Osmanlı’nın da aynı ilerleme sürecine girebileceğine inanan şair, bireylerin çabalarının güçlenmesi için bazı şartların oluşması gerektiğine dikkat çeker:

“Umûmu müstefîd etmez husûsun hakkını ibtâl
Sakın bir ferdi ezme gayret-i efrâd lâzımsa”⁵⁸⁸

Namık Kemal’e göre bireylerin gayretlerine dayanan bir medeniyetin inşası için öncelikle onların haklarının yok sayılmaması gerekir. Geleneksel ifadesi ile “devletin bekası” için bireylerin hakları feda edilmemelidir. Temelde bireylerin hürriyetlerini ve haklarını korumak için kurulan devletler, eşitlik ve adalet ilkesini göz önünde bulundurmalı, onların haklarını ve özgürlük alanlarını korumalıdır. Namık Kemal, ilerleme ve özgürlük arasında kurduğu bağla Osmanlı’nın mevcut devlet işleyişinden farklı bir yönetim şekli öne sürmüş olur. Mutlak gücün tek kişinin elinde olmasına karşı olmakla birlikte kişi hürriyetinin başkalarının saldırısından korunması için devlet veya hükümete gerek olduğunu düşünen⁵⁸⁹ Kemal’in bu görüşlerinde John Locke ve Rousseau’nun etkileri görülür. Locke özgürlüğün bir başkasının iradesinden bağımsız olmakla birlikte yasadırlık olmadığını; yasanın olmadığı yerde özgürlüğün de olamayacağını belirtir.⁵⁹⁰ Rousseau da eşitlik ve adalet gözetilmeden yapılan kanunlarla oluşturulan yönetim şekillerinin, zayıfların güçlüler tarafından ezilmesinin aracı olabileceğini şu cümlelerle vurgular:

“Zayıfları baskıya karşı güven altına almak, ihtiraslı kimseleri durdurmak, herkese kendisine ait olanın tasarrufunu temin etmek için birleşelim; herkesin uymaya mecbur olacağı, hiç kimsenin dışında kalmayacağı, zengine ve fakire karşılıklı ödevler yükleyecek, servetin kaprislerini tamir edip giderecek olan adalet ve barış kuralları oluşturalım. Kısacası kendi kuvvetlerimizi kendimize karşı çevirecek yere, bu kuvvetleri, bizi bilgece yapılmış kanunlara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyan, ortak düşmanları def eden, bizi sonsuz bir anlaşma içinde bulunduran, üstün bir iktidar hâlinde birleştirelim... Aldatılmaları kolay olan... insanları

⁵⁸⁶ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s.185-186.

⁵⁸⁷ Namık Kemal, “Rüya”, s. 258-259.

⁵⁸⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 74.

⁵⁸⁹ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 93-94.

⁵⁹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.591.

sürüklemek için bu nutkun eşdeğerinden çok daha azı bile yeterdi. Hepsi özgürlüklerini güven altına aldıklarını sanarak, zincirlere koştular... Topluma ve zayıflara yeni bukağılar, zenginlere ise, yeni kuvvetler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa hak payesi veren, bazı ihtiraslı kimselerin kârı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefaletle boyun eğdiren, kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerekir.”⁵⁹¹

Rousseau’ya göre bir ülkede sadece kanunların olması yetmez, bu kanunların her bireyin hakkını eşit şekilde gözetiyor olması da gerekir. Kemal’in ilerleme ve özgürlük arasında kurduğu ilişki, Condorcet’nin ilerlemecilik anlayışıyla da örtüşmektedir. Düşünüre göre ilerlemenin önündeki en büyük engel; krallık yönetimi, zorbalık, din ve metafiziktir. Bu engeller kaldırılıp insan özgürlüğe kavuştukça ilerleme mümkün olur. Concordet, ilerlemeyi hürriyete dayandırarak ona dünyevi bir karakter kazandırmasıyla Aydınlanmacı ilerleme düşüncesine önemli bir katkı sağlamıştır.⁵⁹² Toplumların özgürleşmelerinin insanın bireysel olarak özgürleşmesine bağlı olduğuna inanan Kemal, dizelerinde “hürriyet” kavramına getirdiği bireyci yaklaşımı sürdürür:

“Görüp ahkâm-ı asrı münharif sıdk u selâmetten

Çekildik izzet ü ikbâl ile bâb-ı hükûmetten

Usanmaz kendini insan bilenler halka hizmetten

Mürüvvetmend olan mazlûma el çekmez îânetten”⁵⁹³

“Hemen bir feyz-i bâkî terkeder bir zevk-ı fânîye

Hayâtın kadrini âlî bilenler hüsn-i şöhretten.”⁵⁹⁴

“Nedendir halkta tûl-i hayâta bunca rağbetler

Nedir insâna bilmem menfaat hıfz-ı emânetten.”⁵⁹⁵

“Kemend-i cangüdâzı ejder-i kahr olsa cellâdın

Müreccahtır yine bin kerre zencîr-i esâretten”⁵⁹⁶

Şair, söylemleriyle adeta bireysel özgürleşmenin yol ve yöntemini göstermektedir. Ona göre içinde yaşadığı zamanın değer yargıları tamamen

⁵⁹¹ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 155.

⁵⁹² Ahmet Çiğdem, *a.g.e.*, s. 43.

⁵⁹³ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

⁵⁹⁴ *a.g.e.*, s. 3.

⁵⁹⁵ *a.g.e.*, s. 3.

⁵⁹⁶ *a.g.e.*, s. 4.

yozlaştığından mevcut devlet düzeni ve sosyal sistem insanı köleleştirmektedir. Bireyler bu düzene başkaldırıp özgürleşebilir ancak bu da belli şartlara bağlıdır. Bunlardan ilki; halka hizmet için bir araç olan ancak zamanla kişisel çıkar sağlamanın en iyi yöntemine dönüşen devlet makamlarından vazgeçmektir. Bu vazgeçiş, halka hizmete engel değildir; çünkü onurlu ve kendisini vatanına, milletine adanmış bir insan için topluma faydalı olmanın birçok farklı yolu vardır. Bireysel özgürlüğe ulaşmanın ikinci şartı, şöhret düşkünlüğünü bırakmaktır. Büyük unvanlar peşinde koşmayı, vatan millet sevgisi, hak ve adalet düşüncesi gibi yüce duygulara tercih eden kişi gerçek bir esaret içindedir. İnsanın gerçek şöhreti, halka hizmet yolunda çektiği sıkıntılar ve yaptığı fedakârlıklar üzerinden olmalıdır. Şair için insanı köleleştiren bir diğer duygu, can korkusudur. İnsanlar; makamlarını, şöhretlerini, menfaatlerini ama en önemlisi hayatlarını kaybetme korkusuyla haksızlık ve hukuksuzluklara boyun eğerek esaret altına girebilirler. Bundan kurtulmanın yolu da canını vatan, millet ve halka hizmet gibi üstün değerler için feda etmeyi göze almaktır. Erich Fromm'un ifadesiyle “Birey kendini dış dünyaya bağlayan göbek bağından ne ölçüde kurtulmuşsa, o ölçüde özgürdür ya da kurtulamadığı ölçüde özgürlükten yoksundur.”⁵⁹⁷ Kemal, bahsettiği bireysel özgürleşme yöntemlerinin uygulanabilirliğini göstermek için kendi hayat tarzını halka model olarak sunar

“Anılsın meslekimde çektiğim cevr ü meşekkatler
Ki ednâ zevkî a'lâdır vezâretten sadâretten”⁵⁹⁸

“Müberrâyım recâ vü havften indimde âlîdir
Vazîfem menfaatten hakkım ağrâz-ı hükûmetten”⁵⁹⁹

“Etmedim ikbâl-i dîlcûy-i zamâna iltifât
Tâli'imden gördüğüm bin iltifâtın râğmına”⁶⁰⁰

“Korkmam hâk olmadan ömrün necâtın râğmına
Unsurumdan ihtirâz etmem memâtın râğmına”⁶⁰¹

⁵⁹⁷ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınevi, 2. Basım, İstanbul 1993, s. 36.

⁵⁹⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁵⁹⁹ *a.g.e.*, s. 4.

⁶⁰⁰ *a.g.e.*, s. 72.

⁶⁰¹ *a.g.e.*, s. 72.

“Felek her dürlü esbâb-ı cefâsın toplansın gelsin
Dönersem kahbeyim millet yolunda bir azîmetten”⁶⁰²

Şair, dizelerinde hürriyet yolunda çektiği sıkıntılarla bilinir olmayı, dönemin en üst yönetim makamları sayılan vezirlik ve sadrazamlıkla elde edilecek şöhret duygusuna tercih ettiğini ifade eder. Ona göre; millet yolunda kendine vazife edindiği idealler her türlü menfaatten üstündür. Bu yolda o; her türlü ümidi ve korkuyu geride bırakmış, en önemlisi de can korkusu zincirini kırarak gerçek anlamda özgürlüğe kavuşmuştur. Kemal, dizelerinde başına gelebilecek her türlü eziyet karşısında millet yolunda hizmetten asla dönmeyeceğini haykırmaktadır. Kaplan’a göre Namık Kemal, “Devrin iktidarına bir prensip namına karşı gelen, muhâlefet eden, savaştan bir insandır.”⁶⁰³ Namık Kemal’in bir vatanseverde olması gereken davranış biçimleri olarak ortaya koyduğu bu yaklaşımlar, Montesquieu’nun “atayurda duyulan aşk”⁶⁰⁴ olarak tanımladığı “politik erdem” kavramını çağrıştırmaktadır. Montesquieu’ya göre politik erdem, özgürlüğün temelidir. Politik erdeme sahip vatandaşlar, kendi çıkarları peşinde koşmak ve özel hayatın zevklerine dalmak yerine çetin bir hayat tarzını göze alarak arzularını ve bağlılıklarını vatanlarının ortak hedeflerine yöneltirler. Bu erdemin can düşmanları olan hırs ve tamah, toplumda hakim duygular hâline gelirse vatandaşlar artık özgürce yaşayamazlar.⁶⁰⁵ Namık Kemal, Mehmet Kaplan’ın da tespitiyle Nabi’nin şiirlerinde görülen devlet işlerine karışmayan, toplumsal olaylara duyarsız, sadece kendini düşünerek yaşayan ve bu yolla huzura ulaşacağını sanan insan tipinin⁶⁰⁶ aksine; bu tarz bir hayatın getirdiği esarete ve haksızlığa başkaldıran, bu uğurda her türlü zorluğu ve yokluğu göze alan, bu yolla gerçek anlamda özgürlüğe kavuşan mücadeleci bir insan portresi çizmektedir. Böylelikle Namık Kemal; geleneksel duruştan ayrılmış, Batı tipi yeni bir insan modelini ortaya koymuş, kendini de bu yeni insanın bir örneği olarak halka sunmuş olur. Şair, bunu yaparken bireysel duruşunu öne çıkarmayı değil, idealindeki insan tipinin özelliklerini duygularla yoğurarak halka benimsetmeyi hedeflemektedir. Şairin bu tutumunda, romantik akımda Victor Hugo ile belirginleşen “sanatçı kendini topluma ve insanlığa adamalı” prensibinin etkileri görülür. Kemal Hugo’yu sadece düşünce olarak değil yaşam tarzı olarak da model alır. “Hugo,

⁶⁰² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 4.

⁶⁰³ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, s. 42.

⁶⁰⁴ Maurizio Viroli, *Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 88.

⁶⁰⁵ *a.g.e.*, s. 83.

⁶⁰⁶ Mehmet Kaplan, “Nâbi ve ‘Orta İnsan’ Tipi”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, s. 214.

Kemal'in olmak istediği ihtilalci şair modelidir; sadece siyasi değil aynı zamanda edebî zeminde de ihtilal çıkarabilen, her iki zeminin kitlesini de ardından sürükleyen şairin modeli”dir.⁶⁰⁷ Avrupa’ya kaçması, zindanda yatması, eserlerinin yasaklanması, sanata ve sanatçıya belli bir sosyal misyon vermesi gibi özellikleri şairin Hugo’yla benzer yanlarını oluşturur. Kemal, bir mektubunda Hugo’yla bağını “Hugo dünyaya gelmese idi, ben belki yazı yazmaya muktedir olamazdım.”⁶⁰⁸ cümlesiyle ifade eder. Oğlu Ali Ekrem Bolayır, klasik edebiyatın esaret zincirlerini kırarak Fransız milletine yüksek ruhlu yeni fikirlerle dolu yeni bir edebiyat kazandıran Hugo’nun Türkiye’deki karşılığının Kemal olduğunu söyler.⁶⁰⁹ Namık Kemal duruşuyla sadece Victor Hugo’yu değil, düşünceleriyle Fransız Devrimi’nin hazırlayıcılığını yapmış olan Rousseau’yu da çağrıştırmaktadır. Lecercle, Rousseau için şu tespitlerde bulunur:

“Bu içli adam boyunduruğun hiçbir türüne dayanamaz. Her şeyden fazla, baskıdan acı çeker ve özgürlüğüne sataşıldığı zaman bırakır gider. Gezici hayatı bu yüzdendir, yoksulluğu ve serüveni yaldızlı bir köleliğe her zaman üstün tutacaktır. Onda hiçbir şey, özgürlük aşkından daha derin değildir. Kendi kendisi olmak, hayatında, duygularında, fikirlerinde hep özgür olmak ister. Haklı bir fikri savunmak için konuşmaya karar verdiği zaman, hiçbir zenginlik, mevki, güvenlik kaygısı onu susturamaz. Tek başına kalsa bile doğru bildiğini savunacak, destekleyecektir.”⁶¹⁰

Kemal'in Hugo ve Rousseau benzeri duruşu ölümüne dek sürer. Nitekim oğlu Ali Ekrem Bey'e verdiği bir fotoğrafın arkasına yazdığı dizelerinde bu duruşunu şöyle özetler:

“Nâmûs ile irfânı yetişmez mi mükâfat
İkbâl yolu gerçi Kemâl'in kapanıktır
Çok ak göremezsen de saçında sakalında
Elminnettü lillâh yüzü ak alnı açıktır”⁶¹¹

Kemal, kendisi için makam ve şöhret yolunun kapalı olduğunu, vatan ve millet uğruna gösterdiği gayretleri karşılığında mükâfat olarak namus ve irfanın kendisine yettiğini, Allah’tan başka kimseye minnet etmediğini ve bu sebeple alınının açık olduğunu gururla belirtmektedir. Onun hürriyet uğruna devlet görevlerinden,

⁶⁰⁷ M. Kayahan Özgül, *Kemâl’le İhtimâl Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak*, s. 117.

⁶⁰⁸ Fevziye Abdullah Tansel, *Husûsî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 92.

⁶⁰⁹ a.g.e., s. 116-117.

⁶¹⁰ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, s. 15.

⁶¹¹ Sadeddin Nüzhet Ergun, a.g.e., s. 258.

şöhretinden ve gerekirse canından vazgeçişini anlatan söylemleri; gazel, murabba, muhammes gibi şiirlerinde de ortaya çıkmaktadır:

“Çekmedim ömrümde zencîr-i esâret bârını
Kayd-ı dünyâdan müberrâyım bilir dünyâ beni
İşte meydân-i hamîyyet! kaçma ey cellâd-ı zulm
Yâ seni mahveylesin Mevlâ cihanda yâ beni”⁶¹²

Şair, dizelerinde şöhret arzusu ile can korkusu gibi dünya zincirlerine ömrü boyunca vurulmadığını, vatan millet yolunda her türlü zulme başkaldırdığını ve böylelikle hep özgür yaşadığını vurgulamaktadır. Şerif Mardin, Namık Kemal’deki bu romantik tavırları “heyecan ideolojisi” olarak yorumlamaktadır:

“Heyecan ideolojisi Avrupa’ya romantizm akımının getirdiği bir yaklaşımdır. Bu tutumu bir dereceye kadar Namık Kemal’in kendi heyecanlı karakterine bağlamak gerekir, fakat tutumu meşrulaştıran romantizmin bir “sav”ıdır. İnsanın en ulvi düşünce ve buluşları “heyecan”dan kaynaklanır.”⁶¹³

Mardin, Alman romantizminin önde gelen isimlerinden Schleiermacher’ın *Din: Kültürlü Nefret Edicilerine Bir Hitap* adlı eserinde dine akıl yoluyla değil duygular yoluyla ulaşılabileceğini vurguladığını ve söylemin XIX. yüzyıl Avrupa’sının genel bir ideolojisi hâline geldiğini⁶¹⁴ belirterek duyguyu öne çıkaran bu tutumun Kemal üzerindeki etkisine de dikkat çeker. Namık Kemal kendi model-beninden hareketle bireyin gücünü öne çıkarmayı farklı dizelerinde de sürdürür:

“Eder tedvîr-i âlem bir mekînin kuvve-i azmi
Cihan titrer sebât-ı pây-ı erbâb-ı metânetten”⁶¹⁵

“Sana senden gelir bir işte ancak dâd lâzımsa
Ümîdin kes zaferden gayrıdan imdâd lâzımsa”⁶¹⁶

Şaire göre bireysel kölelikten kurtulmuş, kişiliğini ve kimliğini bulmuş, bu yolla gerçek gücüne ulaşmış, dayanıklı kimseler dünyanın gidişatına yeniden şekil verebilirler. Bunun için başarıya giden yolda insan başkalarının yardımına değil, kendi

⁶¹² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 249.

⁶¹³ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler III*, s. 275-276.

⁶¹⁴ *a.g.e.*, s. 276.

⁶¹⁵ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

⁶¹⁶ *a.g.e.*, s. 74.

iç dinamiklerine güvenerek hareket etmelidir. Tarih boyunca toplumların dönüşümü, kişisel çıkarları için başkalarının hükmü altına girmemiş özgür bireylerin çabalarıyla gerçekleşmiştir. Namık Kemal bu yaklaşımlarıyla geleneksel anlayışta hâkim olan topluma yön verecek “lider” beklentisi yerine sağlam bireyleri öne çıkaran bir anlayış ortaya koymakta ve böylelikle Osmanlı’nın mevcut birey-devlet ilişkisini de eleştirmiş olmaktadır. Kayahan Özgül, Osmanlı’daki geleneksel düzenle ilgili şu tespitlerde bulunur:

“Geleneğin homo Ottomanicus’u “siyaset”in “seyislik”, “reaya”nın “sürü” diye algılandığı bir idareciliğin daima edilgen kalan, “kitle”den ziyade “kütle” hâlindeki unsurudur. Dolayısıyla devlette ıslaha muhtaç taraflar varsa, tebaa onun hazırlayıcısı, planlayıcısı, uygulayıcısı değil; sadece yansıyanı olur.”⁶¹⁷

Hilmi Ziya Ülken, vatandaş ve tebaa arasındaki farka dikkat çekerek vatandaşlığın hayatın her alanında madden, vicdanen ve fıkren hür olmakla mümkün olabileceğini vurgular.⁶¹⁸ Şerif Mardin ise Namık Kemal’in farklı eserlerinde İslam tarihinin büyük şahsiyetlerinin biyografilerine yer vererek onların bireysel başarılarını öne çıkarmasında okuyucunun vatanseverlik duygularını ayağa kaldırmak amacının bulunduğunu söyler. Mardin’e göre bu tutum, yiğitlik ve cesaretin yeniden hikâye edilmesinden ziyade, harekete bir çağrıdır.⁶¹⁹

Bu bağlamda Namık Kemal, iradesi güçlü, vatansever bireyleri topluma yön vermeye çağırması Aydınlanmacı bir yaklaşımdır. Aydınlanma Çağı’na kadar gerek Doğu’da gerek Batı’da toplumları zor durumlardan çıkaran ve onlara yön veren karizmatik liderler olmuştur. Bu liderlere çoğunlukla “tanrısallık” ya da “kutsiyet” atfedilmiş ve onların doğaüstü özelliklere sahip olduklarına inanılmıştır. Nitekim XVII. yüzyıl teorisyenlerinden Sir Robert Filmer, *Patriyarka* adlı eserinde iktidarın kaynağının tanrısallığa dayandığını, Âdem Peygamber’in iktidarını doğrudan Tanrı’dan aldığını ve bu iktidarın babadan oğula geçerek yeni çağlardaki krallara kadar geldiğini iddia etmektedir. Filmer’e göre her birey, bu tanrısallığından dolayı ülkesindeki siyasal otoriteye boyun eğmek zorundadır.⁶²⁰ John Locke, Sir Robert Filmer’in bu görüşlerine eleştiri olarak yazdığı *İki Yönetim Üzerine İncelemesi*’nde hükümdarlığın

⁶¹⁷ Kayahan Özgül, “Şark Ekspresi’yle Garb’a Sefer”, *Türk Edebiyatı Tarihi II*, ed. Talat Sait Halman vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2007, s. 606.

⁶¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1948, s. 70-71.

⁶¹⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 371.

⁶²⁰ Monk Iain Hampher, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2004, s. 106-108.

kalıtım yoluyla geçmesi kuralını adaletsiz bulur ve hükümdarların Hz. Âdem'in varisleri olduğu düşüncesiyle alay eder.⁶²¹ Locke'un görüşleri, Amerikan anayasasının oluşumunda ve Voltaire üzerinden Fransa'ya taşınarak Fransız Devrimi ile monarşinin yıkılmasında etkili olur. 1871'de kabul edilen Fransız anayasası da Locke'un bu öğretileri üzerine inşa edilir.⁶²² Namık Kemal de Osmanlı için bu tarz bir özgürlük ortamı hedeflerken mevcut durumu eleştirerek şunları söylemektedir:

“İcrâ-yi hakk için geçer âdem hükûmete
Haktan ziyâde hükmünü icrâyâ sa'yeder”⁶²³

Hak ve adalet hükümlerini uygulamak için başa geçen yöneticilerin kendi bireysel hükümlerini halka dayatarak keyfî bir idare sistemi oluşturabildiklerine dikkat çeken Namık Kemal'e göre yasama gücünün tek kişinin elinde bulunması milletin hakkının ihlaline zemin hazırlamaktadır. Onun bu görüşleri *İnsan Hakları Bildirgesi*'ndeki konuyla ilgili maddeleri hatırlatır niteliktedir. Bildirge'nin 12. maddesine göre “İnsan ve yurttaş haklarının güvenliği bir kamu gücünü gerektirir, bu nedenle bu güç herkesin yararı için kurulmuştur, yoksa bu gücün emanet edildiği kişilerin özel çıkarları için kurulmamıştır.”⁶²⁴ Rousseau da *Toplum Sözleşmesi*'nde yasaların hak ve adaleti sağlamak için yapılması gerektiğine vurgu yapar:

“Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği hâlde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.”⁶²⁵

Rousseau; bireylerin haklarının korunduğu, toplumun çıkarlarının bireyin istek ve çıkarları ile uyumlu hâle getirildiği ortak bir anlaşma önermektedir. Bireyler böyle bir toplum sözleşmesiyle sınırsız doğal özgürlüğünü yitirse de medeni özgürlüklerini kazanmaktadır.⁶²⁶ Namık Kemal'e göre ortak bir anlaşmanın olmadığı ve adalet yerine keyfilikle yürütülen idare şekilleri, sadece bireylerin haklarını sınırlandırmakla kalmaz; bütün bir milletin çöküşüne de sebep olabilir. Şair bu görüşünü şu dizelerle dile getirir:

⁶²¹ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi II*, Alfa Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2017, s. 231-232.

⁶²² a.g.e., s. 204.

⁶²³ Sadeddin Nüzhet Ergun, a.g.e., s. 292.

⁶²⁴ “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”, *Batıya Yön Veren Metinler III*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014, s. 1015.

⁶²⁵ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14.

⁶²⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, 19. Baskı, İstanbul 2012, s.235.

“Bulunmazsa adâlet milletin efrâdı beyninde
Geçer bir gün zemîn-i arşa çıksa pâye-i devlet”⁶²⁷

Şair, adaletli bir yönetim kuramamış devletlerin er geç yıkılacağını vurgular ve bu durum karşısında ateşli bir haykırışla toplumu hürriyet mücadelesine davet eder:

“Ne gam pür âteş-i hevl olsa da gavga-yi hürriyet
Kaçar mı merd olan bir cân için meydân-ı gayretten”

(...)

“Cevanmerdân-ı milletle hazer gavgadan ey bîdâd
Erir şemşîr-i zulmun âteş-i hûn-i hamiyetten”

(...)

“Kilâb-ı zulme kaldı gezdiğin nâzende sahrâlar
Uyan ey yâreli şîr-i jiyan bu hâb-ı gafletten”⁶²⁸

Namık Kemal, dizelerinde hürriyet mücadelesini kelimelerle resmederek duyguları coşturmakta ve böylelikle toplumsal bir bilinç oluşturmayı amaçlamaktadır; çünkü ona göre bu duygu ve bilinçle donanmış bireyler, hürriyetlerini kazanmak için ölmeyi bile göze alabilirler. Bu yapılmazsa ülke, “kilâb-ı zulm”ün elinde yıkıma doğru gidecektir. Namık Kemal’in bu seslenişleri, Victor Hugo’nun “Sanat ve Halk” başlıklı şiirinin ikinci kısmında, halkı zorbalara karşı durmaya çağırırken kullandığı üslubu çağrıştırır:

“Dinleyin zorbalar, şarkı söylüyor halk
Aslanın kükreyişini dinleyin!”⁶²⁹

Victor Hugo, yöneticileri zorba olarak nitelerken halkın ayaklanmasını da aslan kükreyişine benzetmektedir. Namık Kemal de benzer şekilde adaletsiz yönetime başkaldırışını haklı göstermek için yöneticileri “adaletsiz”, “zalim” ve “zulmün köpekleri” gibi sözcüklerle tasvir etmekten çekinmez. Şair bir başka beytinde de bu tarz nitelemelere yer verir:

⁶²⁷ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 206.

⁶²⁸ *a.g.e.*, s. 4.

⁶²⁹ Victor Hugo, “Sanat ve Halk”, *Romantizm*, çev. Tozan Alkan, Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul 2006, s. 210-211.

“Muîni zâlimin dünyâda erbâb-ı denâettir
köpektir zevk alan sayyâd-ı bî insâfe hizmetten”⁶³⁰

Şaire göre hak ve adalet duygusundan ayrılmış kişi ya da kurumların emrinde çalışan kişiler alçak, soysuz ve rezil kimselerdir ve insafsız bir avcıya hizmet eden köpeğe benzerler. Şairin “sayyâd-ı bî insâf” benzetmesi ile devrin yöneticilerine yaltaklanan bürokratları kastettiği düşünülebilir. Klasik edebiyatta Nefî’nin şiirlerinde görülen ve şairin hayatına mal olan keskin hicivler, dönemin yöneticilerinden bazıları hedef almaktadır. Kemal’in ağır söylemleri ise devrin topyekûn yöneticileriyle birlikte yüzyıllardır süregelen yönetim şekline de yöneliktir. Nefî’nin eleştirilerinin amacı adaletsiz bulduğu yöneticilerin değişmesi, Kemal amacı ise yönetimin değişmesidir. Şairin siyasi otorite ile birlikte dinî bir otoriteyi de bünyesinde taşıyan ve adeta kutsiyet atfedilen bir devlet düzenine karşı takındığı tavır, eylem bazında olmasa bile söylem bazında bir başkaldırının ifadesi olarak okunabilir. Kemal, haksızlıklara karşı mücadele hakkının olduğunu şu cümleleriyle dile getirir:

“Hükümet bihakkın bir nizam yapar, halkı bihakkın ona itaat ettirir. Fakat bi-gayri-hakkın nizamsız bir harekette bulunursa halk dahi hadd-i tâbiyyet dâhilinde olmak şartıyla bihakkın o muameleden feryad-ı şikâyetini ayyuka çıkarabilir.”⁶³¹

Bu yaklaşımlar, Rousseau’nun “Ne zaman ki bir ülke, yurttaşlarına karşı borçlu olduğu politik sevgiyi esirger, karşılığında yurttaşların politik nefretini ve aşâğılamalarını bulur.”⁶³² görüşüyle örtüşmektedir. Ahmet Kabaklı, Namık Kemal’in bu tarz söylemleri ile açık bir şekilde halkı isyana teşvik ettiğini düşünür ve şu tepitlerde bulunur:

“Namık Kemal’in Batı’dan alınmış bazı ‘kıymetler’ uğruna, 550 yıl boyunca ‘ebed müddet’ diye yüceltilen devlet otoritesine karşı, bu şiirde takındığı ihtilalcî, kavgacı, hatta yıkıcı tavır da akılda tutulmalıdır. Hürriyete, vatana, millete ve Osmanlı tarihine olan yapıcı ve ‘romantik’ övgülerin yanında şiirin isyan kışkırtıcı tarafı, zaman içinde birçok boş beyinli ihtiras ve ihtilal adamının hırsını kamçulamıştır. ‘Zalim, bîdâd, kilâb’ diye sövülen devlet otoritesi Türk edebîyatında ilk defa bu şiirle ağır yaralar almıştır.”⁶³³

⁶³⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

⁶³¹ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s.133.

⁶³² Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s. 100.

⁶³³ Ahmet Kabaklı, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 202.

Şerif Mardin ise Namık Kemal'in hiçbir zaman isyan teorisi geliştirmedeğini, bilakis isyanı hak gören bir anlayışa tamamen karşı olduğunu öne sürer.⁶³⁴ Bernard Lewis, Osmanlı Devleti'nde Fransız Devrimi'nin etkisiyle gündeme gelen hürriyet mücadelesinin bir grubun değil bireylerin devlete karşı verdiği mücadele olduğuna vurgu yapar.⁶³⁵ Mücadelesini kavga, hatta savaş olarak nitelese de Kemal'in aslında bir zihniyet değişiminin savaşını verdiği ve bu yüzden söylemlerinin devrin aydınlarına yapılmış düşünce boyutlu bir harekete çağrı olduğu söylenebilir. Namık Kemal'in hürriyet kavgasının nihai hedefi olarak "meşveret"e işaret etmesi ve bunu İslam'ın hükümlerine dayandırması, mücadelesindeki niyetin halkı silahlı bir ayaklanmaya teşvik olmadığını gösterir niteliktedir:

"Yok mudur meşverete milletin isti'dâdı
Kime verdik bakınız devlet-i istibdâdı"⁶³⁶

Kemal, mevcut yönetim şekline karşı, *Kur'an-ı Kerim*'deki "Veşâvirhüm fi'l-emr (İşlerinizde danışınız.)"⁶³⁷ ayetine dayandırılan meşveret merkezli meşrutiyet sistemini önermektedir. Meşrutiyet; kral, sultan gibi seçilmiş olmasa da halkın meşru kabul ettiği yollarla hükümdar olan devlet başkanının iradesi ve milletin seçtiği temsilcilerden oluşan meclisin iradesinin birleşmesine dayanır.⁶³⁸ Şaire göre millet, meşvereti uygulayacak gücü kendinde bulamazsa devlet, monarşik yönetimin ve baskıcı yöneticilerin elinde kalacaktır. Namık Kemal yönetimde farklı görüşlere yer verilmesinin önemini şu dizelerle de ortaya koyar:

"Durur ahkâm-ı nusret ittihâd-ı kalb-i millette
Çıkar âsâr-ı rahmet ihtilâf-ı re'y-i ümmetten"⁶³⁹

Şair, zafere giden yolun milletin gönül birliğinden geçtiğini belirtirken gönül birliğinin fikir birliğini gerektirmediğine, aksine milletin faydasına olan işlerin farklı fikirlerden ortaya çıktığına da vurgu yapmaktadır. Kemal, görüşlerini bir yandan Hz. Peygamber'in "Ümmetimin efradının değişik fikirlere sahip olması Allah'ın bir

⁶³⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 328.

⁶³⁵ Bernard Lewis, *İslâmın Siyasal Söylemi*, s. 129.

⁶³⁶ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 44.

⁶³⁷ Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran, 3/159.

⁶³⁸ Yıldızhan Yayla, "Osmanlı Devletinde Meşrutiyet Kavramı", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. 4, s. 948.

⁶³⁹ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

lütfudur.”⁶⁴⁰ hadisine dayandırırken diğer yandan Aydınlanma düşünürlerinin devlet teorilerinden de yararlanmaktadır. John Locke *Hükümet Üzerine İki Büyük İnceleme* adlı eserinde insanların doğarken yönetenler ve yönetilenler diye bir ayrımla dünyaya gelmediklerine dikkat çeker. İnsanların ilk dönemlerde topluluklar, aileler, kümeler hâlinde yaşadıklarını, herkesin kendi emeği ile kazandığı üzerinde hakkı olduğunu ve devletin bireylerin bu doğal can ve mal hakkını korumak için sonradan kurulmuş yapay bir sistem olduğunu belirtir. Ona göre bireyler arasında yapılan bir sözleşme ile kurulan devlette hiçbir zaman tek kişi ya da grubun sınırsız egemenliği söz konusu olamaz.⁶⁴¹ Kemal’in çok etkilendiği düşünürlerden olan Montesquieu ise devletin özgürleşmesinin yolunun yönetimde bir gücün başka bir gücü engellemesinden geçtiğini,⁶⁴² bunun da yasama, yürütme ve yargı güçlerinin tek elde toplanmasını önleyen bir devlet düzeniyle mümkün olacağını söyler. Düşünüğe göre bir devlette bu güçler birbirinden ayrılmamışsa orada özgürlüklerden söz edilemez.⁶⁴³ Namık Kemal’in bu görüşlerin etkisiyle tasarladığı meşveret meclisi veya parlamento sistemi de üç kademededen oluşur: Hükümdar tarafından atanan ve kanunları hazırlamakla yükümlü “devlet konseyi”, seçilmiş üyelerden oluşan ve hazırlanan kanunları incelemekle görevli olan “senato” ve bütçeyi kontrol etmekle yükümlü “halk meclisi”. Bu yapılar üstünde padişahın denetimi olacak ve son sözü yine padişah söyleyecektir.⁶⁴⁴

İlber Ortaylı, Yeni Osmanlılar’ın önceden beri var olduğunu savundukları bu meşveret kurumunun iki yönlü sorunlu olduğunu düşünür. İlki, hükümdar meşveret yaptıktan sonra istediği kararı almakta özgürdür, bu noktada halkın seçmiş olduğu temsilciler sadece danışman konumunda kalacaktır. Diğeri ise Osmanlı toplumunda gayrimüslimlerle meşverette bulunulması İslam’a uygun sayılmamaktadır.⁶⁴⁵ Şerif Mardin, Namık Kemal’in görüşlerindeki Batılı ve geleneksel unsurların bir aradalığının yarı Avrupalı yarı İslamî ikili bir kaynaktan geldiğini belirtir.⁶⁴⁶ Birol Emil, Namık Kemal’in hukuk anlayışında “Batıcı” değil “telifçi” sayılabileceğini, Montesquieu ve Rousseau’dan aldığı hukuk, kanun, eşitlik konusundaki görüşleri, İslam hukukuyla

⁶⁴⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993, s.140.

⁶⁴¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 592-594.

⁶⁴² Raymond Aron, *a.g.e.*, s. 40.

⁶⁴³ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 199.

⁶⁴⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 345.

⁶⁴⁵ İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2017, s. 93.

⁶⁴⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 325.

birleştirerek yeni bir anlayışa ulaşmaya çalıştığını öne sürer.⁶⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken'e göre Namık Kemal'in bu ikili tutumu "ruhta İslam ve şarklı, şekilde garplı olmak isteyen düalist Tanzimat zihniyeti"nin⁶⁴⁸ dışı vurumudur. Kemal'in Batılı uygulamaların Osmanlı'da da benimsenmesini sağlamak amacıyla Şinasi ve Ziya Paşa'da olduğu gibi dinî terminolojiye başvurduğu düşünülebilir. Carl Schmitt, modern devlet kuramında yer alan bütün kavramların ilahiyat kavramlarından alındığını öne sürerek şu açıklamalarda bulunur:

"Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir."⁶⁴⁹

Namık Kemal'in dinî duyarlılıkları yüksek bir toplumun ve yenilik karşıtlarının tepkisini çekmemek için Batılı yönetim tarzının ilkelerini, dinin özünde var olan ve canlandırılması gereken esaslar olarak sunmayı tercih ettiği düşünülebilir. Nitekim XVIII. yüzyılda çıkarılan Patrona Halil ve Kabakçı Mustafa isyanları gibi yenilik karşıtı hareketler bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Namık Kemal, Batı toplumunun uzun zamanda ve büyük mücadeleler vererek gerçekleştirdiği zihinsel dönüşümlerin sonucunda geldiği noktaya Osmanlı toplumunu ne şekilde olursa olsun taşımayı hedeflemektedir. Bunu yapabilmenin emin yolu ise Batı kavram ve uygulamalarını Osmanlı inanç, kültür ve değerlerine uydurmaktan geçmektedir. Hilmi Yavuz; Hilmi Yavuz, Namık Kemal'in dine ilişkin görüşlerinde hem XVIII. yüzyıl Aydınlanması'ndan hem de XIX. yüzyıl romantizminden esinlendiğini belirterek şairi "romantik Aydınlanmacı" olarak niteler. Fransız Aydınlanma sürecinde önemini yitiren kurumsallaşmış dinin romantizm ile yeniden öne çıktığını belirten Yavuz'a göre, Chateaubriand, Mme De Stael gibi ilk Fransız romantikleri gelenekçi birer Hristiyan'dır.⁶⁵⁰ Ayrıca Hugo, Lamartine, Vigny, Nodier, Soumer, Deschamps gibi romantik yazar ve şairlerin de katolik olduğu belirtilir.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Birol Emil, "Namık Kemal'in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet-Medeniyet-İrade", *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988, s. 15.

⁶⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999, s. 762.

⁶⁴⁹ Carl Schmitt, *a.g.e.*, s. 41.

⁶⁵⁰ Hilmi Yavuz, "Romantik Aydınlanmacı: Namık Kemal", *Namık Kemal*, ed. Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, Ankara 2011, s. 378-379.

⁶⁵¹ Tahsin Yücel, "Fransız Coşumculuğu", *Türk Dili Dergisi Yazın Akımları Özel Sayısı*, C. 42, S. 349, 1981, s. 59.

4.4.4. Yeni Bir “Vatan”, “Millet” ve “Vatandaş” İnşasına Doğru

Namık Kemal’in “hürriyet” kavramı ile birlikte Batı’dan aldığı diğer kavramlar “vatan” ve “millet” kavramıdır. O, teorik temellerini düzyazılarında ortaya koyduğu bu kavramları halka benimsetmek için şiire başvurur. Özellikle “Vatan Şarkısı”, “Vâveylâ”, “Vatan Mersiyesi”, “Bir Muhacir Kızının İstimdadı”, “Hilâl-i Osmânî” gibi şiirleri; bu duygu ve heyecanı oluşturmada etkili olmuştur. “Namık Kemal için vatan uğrunda her şeyin feda edilebileceği sevgilidir. “Vâveylâ” şiirinde Namık Kemal, vatani bir sevgili gibi tasvir ederken ona duyduğu aşkı bir kez daha ortaya koyar.

“Feminin rengi aksedüp tenine
Yeni açmış güle misâl olmuş
İn’itâfile bak ne âl olmuş
Serv-i sîmin safâlı gerdene
Bu letâfetle ol nihâl-i revan
Giriyor göz yumunca rû’yâma
Benziyor aynı kendi hülyâma
Bu tasavvur dokundu sevdâma
Âh böyle gezer mi hiç cânan?
Gül değil arkasında kanlı kefen
Sen misin, sen misin garîb vatan?”
(...)
Sen gidersen bütün helâk oluruz
Koynuna can atar da hâk oluruz”⁶⁵²

Dizelerde şair, vatan kavramını klasik şiirdekine benzer şekilde gonca dudaklı, gümüş gerdanlı, servi boylu bir güzel olarak tasvir etmektedir. Şairin rüyalarında ve hülyalarında yaşattığı vatan güzeli, hem kendi varlığının hem de milletin devamlılığının vazgeçilmezidir, çünkü vatanını kaybeden milletlerin yok olup gitmesi kaçınılmazdır. Klasik şiirde vatan; sevgilinin bulunduğu yer, ayak bastığı topraktır ve ancak bu yüzden sevmeye layıktır. Tasavvufi şiirde ise vatan, insanın bu dünyaya gönderildiği ruhlar âlemidir ve daha çok gurbet duygusu anılır.⁶⁵³ Kemal, vatanına duyduğu sevgiyi *İbret* gazetesinde yazdığı “Vatan” makalesi de dâhil birçok eserinde ortaya koyar. Ona göre

⁶⁵² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 270.

⁶⁵³ Haluk Aydın, “Klasik Türk Şiirinden Namık Kemal’e Vatan Kavramı”, *Doğumunun 170. Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu*, C. I, ed. Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe, Bizim Büro Basımevi, Tekirdağ 2010, s.193.

vatan; sadece üzerinde yaşanan toprak parçası değil, ataların mezarlığı ile çocukların geleceğini birarada yaşatan yerdir ve aynı zamanda "...millet, hürriyet, menfaat, kardeşlik, hakları kullanma, hâkimiyet, atalara hürmet, aileye sevgi, çocukluk hatıraları gibi birçok yüce duyguların toplanmasından oluşmuş, mukaddes bir düşüncedir.”⁶⁵⁴ Şairin yaklaşımları, klasik şiirdeki vatan tanımı ve sevgisinden farklı olarak Batı merkezli bir duyuş ve düşünüşün etkilerini barındırmaktadır. Kemal’in vatana duyulan sevgiyi “sevda”ya dönüştürmesi, Montesquieu’nun “amour de la patrie” olarak ifade ettiği vatan aşkı kavramını düşündürür. *Ansiklopedi*’deki “Patrie” maddesinde Montesquieu, vatan aşkını felsefi bir düşünüş değil bir tutku olarak tanımlar. Bu tutku, en zayıf insanlara bile güç veren ve bu güçle onları herkesin iyiliği için büyük şeyler yapmaya cesaretlendiren ruhsal bir enerjidir.⁶⁵⁵ Montesquieu, doğarken her vatandaşın vatanına bir boç senedi imzaladığını ve bu borcu ödeyebilmek için ömrü boyunca elinden geldiği kadar vatanına hizmet etmesi gerektiğini belirtir.⁶⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken; Namık Kemal’in vatan anlayışının belli açılardan romantik vatan kavramından farklı olduğunu söyler. Ülken’e göre, romantiklerin savunduğu vatanın sınırları belirli bir coğrafya ve tarihe dayanırken Namık Kemal için vatan, ayrı cinsten milletleri içine alan ve sınırları belirsiz bir coğrafya içinde bütün bir İslam-Osmanlı tarihine yayılmaktadır.⁶⁵⁷ Bu bağlamda şairin “Hürriyet Kasidesi” ve “Deli Hikmet”le Müşterek Vatan Mersiyesi” şiirlerinde vatan kavramıyla birlikte yeni bir “vatandaş” anlayışı ortaya koyma çabasında olduğu görülür:

“Vücûdun kim hamîr-i mâyesi hâk-i vatandandır
Ne gam râh-ı vatanda hâk olursa cevri ü mihnetten”⁶⁵⁸

“Hûn-ı ma’sûm-i şehîdân-ı vatan çıktı dize
Bakın Allah için insâf ile târîhimize
Bu hakaret bu ezâ lâıyk olur muydu bize
Vatanın bağına düşman dayadı hançerini
Yoğımışt kurtaracak bahtı kara mâderini”⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 265.

⁶⁵⁵ Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s. 88.

⁶⁵⁶ *a.g.e.*, s. 85.

⁶⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 133.

⁶⁵⁸ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 3.

⁶⁵⁹ *a.g.e.*, s. 42.

Namık Kemal, bu dizelerinde farklı etnik kökenleri bünyesinde barındıran Osmanlı halkının ortak bir coğrafyayı korumak adına ortak bir tarihte verdiği mücadelelere atıfta bulunmaktadır. Şair bu yolla, yeni bir anlayışla inşa etmeye çabaladığı vatan kavramını belirginleştirmeye ve üzerinde yaşayanlara da “vatandaş” bilinci kazandırmaya çalışmaktadır. Fransız Devrimi’ne kadar insanlar, aidiyetlerini doğup yaşadıkları yer üzerinden tanımlamaktadırlar. Monarşik rejimlerin hüküm sürdüğü bu dönemlerde ise ülke hükümdarın mülkü sayılmaktadır. Aydınlanma Çağı ve uluslaşmayla beraber, vatan ve vatanseverlik kavramları öne çıkar ve yeni içerikler kazanır. Osmanlı’da ülke yerine daha çok “sahip olmak, idare etmek” anlamında olan ve “melik” ve “malik” kelimeleriyle ilişkili “memleka” kelimesi kullanılmaktadır.⁶⁶⁰ Bu kullanım, ülkenin sahibinin hükümdar olduğu monarşik bir yönetim şekline işaret etmektedir. Önceden “kişinin doğduğu ve yaşadığı yer” anlamında kullanılan vatan sözcüğü, Osmanlı’da siyasi anlamıyla ilk kez Paris’teki Türk elçisinin Fransız Devrimi sonrası durumu anlatan raporunda görülür. Devrimle öne çıkan Fransızca “patrie” kelimesinin karşılığı olan vatan, “ata yurdu” anlamındaki yaygın kullanımını ise Namık Kemal’e borçludur.⁶⁶¹ Namık Kemal’in bu terimi öne çıkarmasında, monarşik yönetim yerine meşrutiyete dayalı bir yönetimi arzulamasının etkisinden söz edilebilir çünkü o, Osmanlı’yı padişahın mülkü olarak görmek istemez. Kemal, bu bağlamda ortak bir millet ve vatandaş bilinci inşa etmek için “gaza” ve “fütüvvet” ruhuna başvurur.⁶⁶² “Hürriyet Kasidesi”nde bireyin gücünü ve hürriyet mücadelesini öne çıkardıktan sonra bu gücün kaynağı olarak ortak bir kimliğe ve mücadele ruhuna işaret eder:

“Biz ol nesl-i kerîm-i dûde-i Osmâniyânız kim
Muhammerdir serâpâ mâyemiz hûn-ı şehâdetten

Biz ol âlî himem erbâb-ı cidd ü ictihâdız kim
Cihangîrâne bir devlet çıkardık bir aşîretten

Biz ol ulvî nihâdânız ki meydân-ı hamiyette
Bize hâk-ı mezâr ehven gelir hâk-i mezelleten”⁶⁶³

Şaire göre Osmanlılar, mayası şehadet kanıyla karılmış; vatan, millet ve kutsal değerler için canını vermekten çekinmeyen, gayret sahibi ulu bir soydur ve bu

⁶⁶⁰ Bernard Lewis, *İslâmın Siyasal Söylemi*, s. 50-51.

⁶⁶¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 361.

⁶⁶² a.g.e., s. 364.

⁶⁶³ Sadeddin Nüzhet Ergun, a.g.e., s. 4.

özellikleriyle küçük bir aşiretten dünyaya hükmeden bir devlet meydana getirmişlerdir. Şaire göre devletin yeniden toparlanıp ilerlemesini sağlayacak olan şey, sahip olduğu farklı milletlerin ortak vatanda birlik düşüncesiyle hareket etmeleridir. Bu söylemleriyle şairin ırk ortaklığına dayanmayan yeni bir vatandaş tanımı yapmış olduğu görülmektedir. Osmanlılık kimliğini ülkenin yeniden toparlanması için bir çözüm olarak gören Namık Kemal'e göre bu kimliğin barındırdığı farklılıklar, bir orkestranın ortak bir besteyi çalmak için çıkardığı farklı seslere benzer.⁶⁶⁴ Şairin dizelerinde Osmanlı'ya seçkinlik ve soyluluk anlamları taşıyan “nesl-i kerîm” “ulvi-nihâdân” ifadeleriyle coşkulu biçimde seslenişi, Victor Hugo'nun “Sanat ve Halk” başlıklı şiirindeki tarzını çağırıştırır. Hugo halkına şöyle seslenmektedir:

“Ey güzel ülkem, yenilmez Fransa!
O güzel ezgili şarkını söyle!
Şarkını söyle ve gökyüzüne bak!
Sevinç dolu, derinden gelen sesin,
Umududur bütün bu yeryüzünün
Kardeşliğin halkı, ey soylu halk!”⁶⁶⁵

Hugo, dizelerinde “ey soylu halk” hitabıyla Fransız halkını yüceltmekte, halkı ortak bir coğrafya ve geçmişte birleşmeye çağırmakta ve bu yolla milli bir ruh oluşturmaya çalışmaktadır. Namık Kemal'in halkı Osmanlılık kimliğinde birleştirme gayreti “Vatan Şarkısı” başlıklı şiirinde de ön plana çıkar:

“Âmâlimiz efkârımız ikbâl-i vatandır
Serhaddimize kal'a bizim hâk-i bedendir
Osmanlılarız ziynetimiz kanlı kefendir
Gavgada şehâdetle bütün kâm alırsız biz
Osmanlılarız can verimiz nâm alırsız biz

Kan ile kılıçtır görünen bayrağımızda
Can korkusu gezmez ovamızda dağımızda
Her gûşede bir şîr yatar toprağımızda

⁶⁶⁴ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 269.

⁶⁶⁵ Victor Hugo, “Sanat ve Halk”, s. 210-211.

Gavgada şehâdetle bütün kâm alırsız biz
Osmanlılarız can veririz nâm alırsız biz”⁶⁶⁶

Şair, dizelerinde sınırları geçmişten beri uğrunda ölenlerin bedenleriyle çizilen ortak bir vatanda yaşanılan ortak geçmişe vurgu yaparak Osmanlılık düşüncesini pekiştirmeye, tarih ve vatan birliği üzerinden yeni bir vatandaş anlayışı inşa etmeye çalışmaktadır. “İmtizac-ı Akvam” makalesinde “Osmanlı cemiyeti” kavramından bahseden ve bu topluluğu; dilde, cinsiyette ve fikirlerde birbirinden farklı olsa da kanunlar karşısında eşit ve ortak çıkarlarla bir araya gelmiş parçaların birleşmesinden meydana gelmiş bütün olarak tanımlayan Kemal’e göre İngiltere, Avusturya, Belçika, İsviçre gibi ülkeler; mezhep, cins, dil ayrımlarına rağmen topraklarında yaşayan insanları vatan birliği anlayışında birleştirmeyi başarmışlardır.⁶⁶⁷ Batı’da bu çabanın tarihçesi XVII. yüzyıla kadar uzanır. Bu yüzyılda özellikle İngiltere ve Fransa’da “millî karakter” ve “millî deha” kavramlarına yoğun bir ilgi gösterilir. Jonathan Richardson “Bizi benzer kılan şey, atalarımızdan devraldığımız ve İngilizler olarak bize ait olan mağrur yüreklilik, düşünce yüksekliği, beğeni yüceliği, özgürlük sevgisi, basitlik ve dürüstlüktür.”⁶⁶⁸ cümlesiyle millî karakter inşasının temellerini ifade eder. Bu doğrultuda Fransa’da hem siyaset hem de sanat alanında tarihselci bir hareket ortaya koyar çıkar ve millete dair fikirler, semboller ve mitler geç tarihlere dayandırılmaya başlanır.⁶⁶⁹ Artık her şehirde Fransa tarihinin eski dönemlerini, Orta Çağ savaşlarını ve millî kahramanlarını hatırlatan eserler yükselir.⁶⁷⁰ Yerlilik olarak nitelenen bu anlayış, bir ulusun yeniden yükselebilmesi için, yüceltilmiş bir geçmişi halka örnek olarak sunma düşüncesi ve bu geçmişe duyulan özlemle yoğrulmuş bir romantizm hareketidir.⁶⁷¹ Romantik dönemin başlarında, Johann Gottfried Herder, Almanca konuşan insanların ortak kültürel doğasını ve duygusal referanslarını işaret etmek amacıyla “halk ruhu” ya da “millî karakter” gibi anlamlara gelen “volksgeist” kavramını kullanır. Herder’e göre her grup; ırk ve kan bağıyla ilgisi olmayan, sadece vatan bilinmiş bir topraktan, ortak dilden, ortak geçmişten ve geleneklerden kaynaklanan bir “volksgeist” anlayışına sahiptir. Bireyin ruhu da bu toplumsal iklimde şekillenir.⁶⁷² “Millî karakter” düşüncesini bir milletin yeniden inşasında sisteme ve programa

⁶⁶⁶ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 47.

⁶⁶⁷ Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 81.

⁶⁶⁸ Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 138.

⁶⁶⁹ *a.g.e.*, s. 138.

⁶⁷⁰ *a.g.e.*, s. 144.

⁶⁷¹ *a.g.e.*, s. 146.

⁶⁷² Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 82-83.

dönüştüren kişi, Rousseau'dur.⁶⁷³ Her halkın bir kişiliği olması gerektiğini savunan Rousseau'ya göre halk bundan yoksunsa öncelikle ona kişilik kazandırmakla işe başlanmalıdır.⁶⁷⁴ Montesquieu ise toplumları iklim, din, kanunlar, yönetim tarzı, tarihten aldıkları dersler, ahlak, örf ve âdetler gibi pek çok şeyin yönettiğini ve bunların bir veya birkaçının toplumun “genel ruhu”nu yani millî karakter özelliklerini oluşturduğunu savunur.⁶⁷⁵ Montesquieu'nun bu yaklaşımında dikkat çeken nokta, milleti bir araya getiren unsurlar arasında “kanun” kavramına da yer vermesidir. Montesquieu, vatana duyulan sevginin aynı zamanda ortak özgürlüğü koruyan yasalara ve kurumlara duyulan bir sevgi ve bir eşitlik aşkı olduğunu vurgular.⁶⁷⁶

Namık Kemal'in Batı'daki gelişmelerin etkisiyle vatan ve millet kavramlarını birbiriyle yoğurarak yeni bir anlayış oluşturma çabasını Şerif Aktaş, “millî romantik duyuş tarzı” olarak nitelendirir. Aktaş'a göre bu duyuş tarzına sahip aydın, akıl ve iradesini kullanarak sahip olduğu bütün değerlerin kaynağını keşfetmeli, toplumun tarih içinde oluşturduğu ortak kültürel ve edebî mirası ortaya çıkarmalı ve böylelikle hem bireysel “ben”ini inşa etmeli hem de toplumsal “biz” kavramının oluşmasını sağlamalıdır; çünkü bir topluluk ancak bu çabalarla gerçek anlamda millet haline gelebilir.⁶⁷⁷ Namık Kemal'in farklılıklara dayalı vatan düşüncesi, Anthony Smith'in “kültürel kolektif kimlik” kavramıyla da bağdaştırılabilir. Smith'e göre bu kimlik, “halkın belli bir kültürel birimine dâhil nesillerdeki süreklilik duygusuna, bu birime ait tarihin eski devir ve olaylarının paylaşılmakta olan anılarına ve her bir neslin bu birim ve onun kültürel kaderi hakkında taşıdığı tasarıma”⁶⁷⁸ işaret eder. Namık Kemal'in dizelerinde etnik ve dini çeşitliliği bünyesinde barındıran “Osmanlılık” kimliğini “biz” şeklinde vurgulaması da onu kolektif kültürel kimliğe sahip bir millet oluşturma çabası olarak okunabilir. Türkçede millet olarak bilinen “milla” kelimesi, Kur'an'da “din” anlamında kullanılan Arapça bir sözcüktür. Daha sonra İslam cemaati anlamında kullanılmaya başlanan bu sözcük; etnik farklılıklardan çok dinsel farklılıklara vurgu yapan bir terim hâline gelir. Tanzimat Fermanı'nda “millet” terimi hem eski hem de kazandığı yeni anlamıyla birlikte kullanılır. Ferman'da bir yandan dinine bakılmaksızın bütün bir Osmanlı tebaasından bahsedilirken diğer yandan “Müslümanlar ve diğer

⁶⁷³ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s. 141-142.

⁶⁷⁴ *a.g.e.*, s. 123.

⁶⁷⁵ Montesquieu, *Kanunların Ruhu* Üzerine, s. 385.

⁶⁷⁶ Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s. 82-83.

⁶⁷⁷ Şerif Aktaş, “Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı I”, *Türkiye Günlüğü*, S. 38, Ocak-Şubat 1996, s. 172-173.

⁶⁷⁸ Anthony D. Smith, *a.g.e.*, s. 48-49.

milletler” ifadesi kullanılarak Müslüman olmayanlara atıfta bulunulur.⁶⁷⁹ Özellikle II. Mahmut’tan itibaren bir devlet politikası olarak görülen Osmanlıcılık anlayışı, sonraki yıllarda dinleri ve dilleri farklı olsa da aynı topraklar üzerinde yaşayan ve kendilerini “Osmanlı” olarak gören herkesin bir arada yaşamasını ve böylelikle Osmanlı Devleti’nin parçalanmadan devam etmesini sağlayacak bir ideolojiye dönüşür. Namık Kemal “Deli Hikmet’le Müşterek Vatan Mersiyesi”nde bu ideolojiye işaret eden söylemlere yer verir:

“Bir zaman âlem-i ikbâlde sultân olduk
Câmi’-i âlem idik şimdi perîşân olduk
Âh bir kan içenin keyfine kurbân olduk
Vatanın bağına düşman dayadı hançerini
Yoğimiş kurtaracak baht-ı kara mâderini”⁶⁸⁰

Şaire göre bir zamanlar farklı özelliklere sahip birçok unsuru bünyesinde toplayarak dünyaya hükmeden Osmanlı, keyfî bir yönetimler yüzünden bu özelliğini dolayısıyla gücünü kaybetmiştir. Bu yüzden kaybedilme noktasına gelen vatani kurtarmak için bilinçli bireylerin gayretlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Namık Kemal’in vatani “kara bahtlı bir anne”ye benzetmesi Rousseau’nun vatan anlayışına ve vatan-vatandaş ilişkisine dair görüşlerini çağrıştırır. Rousseau’ya göre vatanın değeri, her şeyden önce vatandaşlarının özgürlüğünü koruyan anayasası, ayakta tuttuğu yaşam tarzı ve adetlerinden oluşur; vatandaşın vatana bağlılığı, vatanın bu özelliklerini devam ettirmesine bağlıdır. Vatan, şefkatli bir anne gibi vatandaşlarına özgür ve rahat yaşayacakları bir ortam sunmalıdır.⁶⁸¹ Dizelerde geçen “bir kan içenin keyfine kurban olmak” söylemiyle Sultan II. Abdülhamit’in baskıcı bulunan yönetim tarzının kastedildiği düşünülebilir. Nitekim Namık Kemal, bir başka şiirinde padişahı açıktan eleştirerek bu düşüncesini belirginleştirir:

“Bünyân-ı mülke verdi hakkıyla indirâsı
Abdülhamîd Hân’ın kanûn-ı bî esâsı

⁶⁷⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 333.

⁶⁸⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 42.

⁶⁸¹ Maurizio Viroli, *a.g.e.*, s. 96-97.

Mahv oldu dîn ü devlet devr-i şeâmetinde
Mülkü bitirdi gitti zulmiyle kahr olası”⁶⁸²

Namık Kemal, II. Abdülhamit’in hukuksuz, temelsiz ve keyfî bulduğu kanun ve uygulamalarının vatani felakete sürüklediğini düşünmektedir. Dizelerde geçen “zulüm” kelimesiyle II. Abdülhamit’in yönetim tarzıyla birlikte idarenin tek kişiye bağlı olmasından kaynaklanan haksızlık ve hukuksuzlukların da kastedildiği düşünülebilir. Çünkü Kemal’e göre devleti yıkıma götüren, adaletsiz ve hukuksuz uygulamalar olduğu gibi onu yüceltecek olan şey de eşitlik ve özgürlüğün temel alındığı bir yönetim şeklinin hâkim kılınmasıdır.

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde Namık Kemal’in özellikle Şinasi ile tanışmasının ve Avrupa’da bulunuşunun etkisiyle zihinsel dönüşümünün Batılı paradigmaların yörüngesinde gerçekleştiği, Osmanlı’ya ait kurum ve kavramları bu bakış açısıyla yeniden gözden geçirip ele aldığı ve çözüm önerilerini de bu çerçevede oluşturduğu söylenebilir.

⁶⁸² Sadeddin Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, s. 22.

5. TANZİMAT II. DÖNEM TÜRK ŞİİRİNDE PARADİGMA OLARAK BATI FELSEFESİ

5.1. Recaizâde Mahmut Ekrem

5.1.1. Bir Romantiğin Doğuşu

Recaizâde Mahmut Ekrem, Tanzimat Dönemi'nin tanınmış ailelerinden birinin çocuğu olarak 1847'de İstanbul'da Vaniköy'de doğar. Küçük yaşta babasından Arapça ve Farsça öğrenen Ekrem; bir süre Beyazıt Rüştîyesi'nde, ardından Mekteb-i İrfan'da okur. Daha sonra Harbiye İdadisi'ne girse de yazıya ilgisi ve beden zayıflığı nedeniyle bu okula devam etmez ve babası tarafından Hariciye Mektubi Kalemî'ne yerleştirilir. Burada bir yandan Fransızca öğrenerek Batı kültür ve edebiyatını tanırken⁶⁸³ diğer yandan eski şiir anlayışına bağlı Leskofçalı Galib, Hersekli Arif Hikmet, Namık Kemal ve Ayetullah Bey gibi devrin aydınları ile tanışır.⁶⁸⁴ İlk yazıları *Tasvir-i Efkâr*, *Terakki*, *Hakayiku'l-Vekayi* ve *Hazine-i Evrak* gazetelerinde yayımlanır. Namık Kemal ile tanışması, onun Batı'yla zihinsel temasını sağlayan ve güçlendiren bir unsur olarak uzun yıllar etkisini sürdürür. Namık Kemal Fransa'ya kaçarken *Tasvir-i Efkâr*'ın sorumluluğunu ona bırakır.⁶⁸⁵ Bu yıllar Ekrem'in politikayla ilgilendiği yıllardır. Tanpınar, Namık Kemal'in bir mektubuna dayandırarak Ekrem'in bu yıllarda Yeni Osmanlılar idealini iyice benimsediğini ve Şehzâde Murat Efendi ile münasebette olduğunu belirtir. Ancak şairin politikaya ilgisi ve Namık Kemal ile mektuplaşmalarında ortaya koyduğu ateşli hürriyetperverlik uzun sürmez. Onun bütün siyasi hayatı memuriyetleri ile sınırlı kalır.⁶⁸⁶

Ekrem, memuriyetindeki başarılarıyla dikkat çeker ve henüz yirmi üç yaşında iken Mithat Paşa tarafından Şura-yı Devlet üyesi yardımcılığına tayin edilir, dört yıl sonra üyeliğe yükselir ve 1908'e kadar bu görevini sürdürür.⁶⁸⁷ Gazete yazıları ile edebî çevrelerde adını duyuran Ekrem, bu yıllarda Fransızcasını oldukça geliştirerek çeviri denemelerine girişir. Batılı kaynaklardan yararlanarak yazdığı *Afife Anjelik* ile yayın

⁶⁸³ İsmail Parlatır, *Recai-zâde Mahmut Ekrem, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1995, s. 31-32.

⁶⁸⁴ Murat Uraz, *Recaizâde Ekrem, Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Şiirlerinden Parçalar*, Tefeyyüz Kitabevi, Şirket-i Mürettibiye Basımevi, İstanbul 1938, s.3.

⁶⁸⁵ Abdullah Uçman, "Recâizâde Mahmud Ekrem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 34, s.503.

⁶⁸⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 467- 468.

⁶⁸⁷ Murat Uraz, *a.g.e.*, s.4.

hayatına girer. Chateaubriand'dan çevirdiği *Atala* adlı romanı oyun hâline getiren Ekrem, Silvio Pellico'dan *Mes Prisons*'u çevirir.⁶⁸⁸

Bir yandan memuriyet hayatı devam eden Ekrem, Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) ile Mekteb-i Mülkiyye'de edebiyat hocalığı yapmaya başlar. Mekteb-i Mülkiyye'de okuttuğu ders notlarını *Ta'lim-i Edebiyat* adıyla yayımlaması edebiyat çevrelerinde büyük bir yankı uyandırır. Çünkü Ekrem, okulda genellikle yenileri okutmakta ve Batı edebiyatını öğrencilere tanıtmaya çalışmaktadır. *Talim-i Edebiyat*'a Namık Kemal ve Abdülhak Hâmit'ten örnekler alan Ekrem, bu tutumu yüzünden eski edebiyat taraftarlarının şiddetli eleştirilerine maruz kalır. Bu eleştirilere rağmen eserinde ortaya koyduğu yaklaşımlar, onun edebiyat dünyasında “üstat” olarak anılmasını sağlar. Bu yıllarda Namık Kemal ve Hâmit'le mektuplaşması sanat ve düşünce hayatının yönünün belirlenmesinde önemli rol oynar. Ayrıca Lamartine, Victor Hugo, Chateaubriand, Boileau, La Fontaine, Nicolas Gilbert, Louis de Fontanes, Xavier de Maistre'den yaptığı çevirilerin de onun görüşlerini etkilediği söylenebilir.⁶⁸⁹ Aynı dönemde üç ciltlik *Zemzeme*'yi ve *Tefekkür*'ü yayımlar. *III. Zemzeme*'nin ön sözü ve *Takdir-i Elhân* adlı eserlerini Muallim Naci *Demdeme* başlığıyla yazdığı gazete yazılarında ağır bir şekilde eleştirir. Karşılıklı eleştiriler zamanla kavgaya dönüşür. Hem bu süreç hem de Ekrem'in Kemal'le mektuplaşması, devrin yöneticilerini tedirgin eder. Bu sebeplerle sanatçı, Mekteb-i Mülkiyye'den ayrılır.⁶⁹⁰ Edebiyat çevrelerinden gelen eleştiriler sebebiyle idareden gördüğü baskılar, ilk çocuğu Piraye'nin ölümü ve ikinci çocuğu Emced'in uzun yıllar yatalak olması Ekrem'i oldukça bunaltır. 1883'te dünyaya gelen oğlu Nijad onu tekrar hayata bağlasa da Abdülhamit yönetiminin baskısı, hocalığı bırakması, yazdığı küçük hikâyenin sansüre takılması ile sıkıntıları yeniden artar.⁶⁹¹ Bir ara Avrupa'ya kaçmaya niyet ettiyse de Malta konsolosu tarafından İstanbul'a gönderilir. II. Abdülhamit, hava değişimi için Ekrem'in bir süre Büyükada'da oturmasına hükmeder. İki yıl kadar süren bu dönem Ekrem'in edebiyat ve sanat çevrelerinden uzaklaştığı yıllar olur.⁶⁹²

1895'te öğrencisi Ahmet İhsan'a yayımlamakta olduğu *Servet-i Fünun Dergisi*'ni yeni edebiyat anlayışını savunan gençlere açmasını tavsiye eder. Böylece 1896 yılı

⁶⁸⁸ İsmail Parlatır, *Recai-zâde Mahmut Ekrem, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 32-33.

⁶⁸⁹ Ali İhsan Kolcu, “Recaizâde Mahmut Ekrem”, *Tanzimat Edebiyatı 1 Şiir*, Salkımsöğüt Yayınları, İstanbul 2004, s. 237.

⁶⁹⁰ İsmail Parlatır, *Recai-zâde Mahmut Ekrem, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 34-35.

⁶⁹¹ a.g.e., s. 35.

⁶⁹² a.g.e., s. 38.

başlarında bu dergi etrafında Edebiyat-ı Cedide hareketi kurulmuş olur. Ancak büyük ümitler bağladığı topluluğun beş yıl sonra dağılması ve oğlu Nijad'ın ölümü, şairin edebiyat çevrelerinden uzaklaşmasına sebep olur. Kendi içine yönelen Ekrem, oğlu Nijad için şiirler kaleme alır. II. Meşrutiyet'in ilanı ile şairin canlanan heyecanı, uzun sürmez. Meşrutiyet'le beklediği değişimler gerçekleşmeyince yirmi yıl önce yazdığı ve istibdat idaresini yerdığı “Nefrîn” adlı uzun manzumesini yayımlar. Ağırlaşan hastalığı sebebiyle 1914'te vefat eder.⁶⁹³

Tanzimat'ın ikinci neslinden kabul edilen Ekrem'in uzun ve devamlı bir tahsil hayatı olmaması, bazı araştırmacılarda onun Batı'daki düşünce ve sanat alanındaki gelişmeleri sistemli bir şekilde takip edemediği düşüncesine yol açar. Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal, farklı sebeplerle de olsa yurt dışında bulunmuş ve Batı medeniyetini bizzat yerinde gözlemleme fırsatı bulmuşlardır. Ekrem'in böyle bir imkânı olmamıştır. Ancak şair, erken yaşlarda öğrendiği Fransızcası sayesinde Batı edebiyatı ile; Namık Kemal'le yakınlığı üzerinden hürriyet, adalet, eşitlik gibi Batılı düşüncelerle tanışmıştır. Bu tanışıklığın etkileri daha çok Ekrem'in sanat algısında kendini gösterir. Tanzimat'ın ilk kuşağının dışa dönük ve sosyal amaçlı edebiyat anlayışlarına karşılık; içinde yaşadığı devrin siyasi havası, Lamartine, Victor Hugo ve Musset gibi romantik sanatçıların görüşleri,⁶⁹⁴ hassas mizacı ve başta çocukları olmak üzere sevdiklerinin hastalık ve ölümleri Ekrem'in bireyci sanat anlayışına sahip olmasına ve kendisinden önceki kuşağın şairlerinin taşıdığı dava adamı kimliğinden uzak durmasına yol açar.⁶⁹⁵ O, sanata sanat olduğu için değer verir. Ancak Ekrem'in tezli eserlere karşı olması; onun fikirden, dünya görüşünden uzak bir edebiyattan yana olduğu anlamına gelmez. Ekrem, fikrin edebiyat eserlerine sinmiş olarak bulunmasından yanadır.⁶⁹⁶ Alfred de Musset'in en güzel eserlerin gözyaşlarıyla yazılanlar olduğuna dair görüşünü “En güzel eserler onlardır ki okunduktan sonra da insanı bir müddet düşünmeğe mecbur eder.”⁶⁹⁷ şeklinde yorumlaması, onun şiirde düşünceye verdiği önemi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yer yer klasik şiirin izlerini taşısa da Ekrem'in şiirinde görülen düşüncenin romantik düşünce tarzına yakın olduğu söylenebilir. Besim Dellaloğlu'na göre, romantizm denince akla ıslak mendiller ve umutsuz aşklar gelir; ancak değeri bilinmemiş olan romantik düşünce; modernin içinden çıkmış en özgün, en karmaşık, en

⁶⁹³ İsmail Parlatır, *Recai-zâde Mahmut Ekrem, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 40-41.

⁶⁹⁴ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatı'nın Ana Çizgileri (1860-1923)*, s. 51.

⁶⁹⁵ a.g.e., s. 50.

⁶⁹⁶ İnci Enginün, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, s. 491.

⁶⁹⁷ İsmail Parlatır vd., *Recai-zâde M. Ekrem Bütün Eserleri II*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 281.

etkili yaklaşımlardan biridir. Ekrem'in etkilendiği romantizm, sadece edebî bir akım değil, "Batı düşüncesi ve yaşam biçimini dönüştüren bir düşünce hareketi"⁶⁹⁸ olarak ele alınmalıdır.

5.1.2. Tabiat: Tanrı'nın Mabedi

XIX. yüzyılda Fransız Devrimi ile 1789 öncesi toplumsal kurum ve inançlar yıkılır. Artık insanlar öngörülemeyen bir gelecekle karşı karşıyadır. Devrim öncesinde iyi ya da kötü bir düzen içinde, önceden belirlenmiş sosyal ve manevi kurallarla yaşayan bireyler bir anda boşluğa düşer. Kutsallığın kaybı ile kesin kurallardan, yerleşik düşünce ve inançlardan mahrum kalan insan; kendini yalnız hissetmeye ve kişisel çıkarlarını korumak amacıyla başkaldırıya ya da kaçıya yönelmeye başlar. Özellikle çağın sanatçılarında kaçış eğilimi "zaman" ve "mekân" boyutlu iki yönlü şekilde kendini gösterir. "Yabancıllık" olarak nitelenen bu tutum, kişinin kendi ortamında bulamadığını başka yerlerde araması olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda "tabiat" sanatçılar için "yabancı" bir ortam oluşturmaktadır.⁶⁹⁹ Ekrem de yaşadığı sıkıntılı hayatın, onu bunaltan siyasi ortamın ve romantik düşüncenin de etkisiyle tabiatı bir sığınak olarak görmektedir. Aşağıdaki dizeleri onun bu anlayışını örnekler niteliktedir:

"Bize hayretmeyen bu gülşenden
Gezelim kehkeşânı, hoş me'men..
Kaçalım sen de ben de kurtulalım.
Zevk-i rüya-yı sermedî bulalım.
(...)
"Uçalım âsmâna, dönmeyelim!.." ⁷⁰⁰

Ekrem'in dizelerinde yoğun bir kaçış duygusu göze çarpmaktadır. Yaşadığı hayatın gerçekliklerinden bunalan şair, kendisini gökyüzünün sonsuzluğuna ve adeta bir rüyanın içine bırakmak istemektedir. Romantik düşüncede olduğu gibi toplumla bağları zayıflayan ve kendini toplum içinde güvende hissetmeyen kişi olarak Ekrem, tabiatla iletişime geçer. Tabiat; sanatçı için sadece bir sığınak değil, hayatın kalabalıklar içinde kolayca kavranamayan anlamını aramanın ve bulmanın uygun bir ortamı olur.⁷⁰¹ Klasiklerin ihmal ettiği dış tabiat; romantikler için saflığın, güzelliğin, iyiliğin sembolü

⁶⁹⁸ Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 13.

⁶⁹⁹ Tahsin Yücel, a.g.m, s. 63.

⁷⁰⁰ İsmail Parlatır vd., a.g.e., s. 401.

⁷⁰¹ Tahsin Yücel, a.g.m., s. 64.

hâline gelmiştir. Karşıtlıklardan kurtulup ahenge ulaşma çabası ve sentez ideali romantiklerin hayat ve tabiat anlayışının temelini oluşturur. Bu nedenle romantik tabiat felsefesi, aynı zamanda hayat felsefesidir. Bu açıdan biosophie terimi, devrin zihniyetini yansıtmaktadır. Buna göre insan makrokozmos denen evrenin parçası olmakla birlikte aynı zamanda bir mikrokozmosdur.⁷⁰² Bu yaklaşım içerisinde insan, evrenin merkezine yerleşerek değerlerin kaynağı ve ölçütü hâline gelirken⁷⁰³ sanatçı da yaşadığı hayatı çok yönlü olarak algılayan, değerlendiren ve sanatıyla yeniden üreten bir kişi olarak konumlanır. Ekrem de özellikle Lamartine ve Musset'den gelen etkilerle tabiata sanatsal bir bakış açısıyla yönelir. Tabiatı güzelliğin ve şiirin kaynağı gören Ekrem, konuyla ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Her güzel şey şiirdir: Ormanlarda kuşların hazin hazin ötüşü, derelerde suların latif latif çağlayışı, hatta dağlarda kavalların garip garip aksedişi şiir olduğu gibi bir suhan-verin, bir musiki-perverin akval ve nagamat-ı mevzunesi içinde tabiata muvafık... ervaha nafiz ve müessir olanlar da şiirdir.”⁷⁰⁴

Ekrem, Lamartine gibi tabiata keşfedilmemiş nice güzellikleriyle sanatın kaynağı ve bir tefekkür zemini olarak bakmaktadır. “Tefekkür” başlıklı şiirinde şair, tabiata fiziksel gözle bakışını içsel bir algılamaya dönüştürür

“Ekseriyâ düşünürüm çünkü:

Düşünmeyi severim mahrem-i melâlimdir

Odur beni düşünen hâl-i iğbirârımda.

Düşünmeden geçemem yâr-i bî-hemâlimdir

Odur beni arayan hîn-i inkisârımda.

Benim nedîme-i rûhum tefekkürâtımdır

Dem-i tefekkürüm en hoş dem-i hayâtımdır.

(...)

Dikip nezzâremi bir necm-i pertev-efşâna

Düşünmeyi severim muttasıl hamûşâne”⁷⁰⁵

Tabiattaki varlıklar üzerine düşünmek, Ekrem'in hayatının en güzel ve anlamlı dakikalarını oluşturur. Şair, kalabalıklardan uzaklarda bakışlarını parlak bir yıldıza

⁷⁰² Gürsel Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 217-218.

⁷⁰³ Sevim Kantarcıoğlu, “Modern Edebiyat Eleştirisinin Gelişmesi, Romantisizm”, *Edebiyat Akımları Platon'dan Derrida'ya*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 95.

⁷⁰⁴ Recâizâde Mahmut Ekrem, *Takdir-i Elhan*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1301, s. 9-10.

⁷⁰⁵ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 339- 340.

sabitlerken içsel nazarıyla hatıralarına ve hüznüne odaklanmaktadır. Ekrem'in tefekkür anlayışı, İslam'da ibadet olarak görülen düşünme eyleminden farklı olarak değerlendirilebilir. İbn Arabî, İslami tefekkürün niteliğini şöyle anlatır:

“Tefekkür, ‘ibret ehli’ içindir; ibret ehli, var olan varlıklara (*mevcudât*), Allah'ın varlığına birer delil olmaları bakımından nazar ederler, yoksa onların varlıkları (*a'yan*) bakımından değil, ayrıca onların hakikatlerinin verdiği şey bakımından değil.”⁷⁰⁶

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi İslami tefekkürde bakış, sadece Allah'ın kudretini ve sıfatlarını görmeye yöneliktir. Ekrem'in tefekkürü ise bu amacı içermekle birlikte onunla sınırlı kalmamakta ve romantizmdeki “contemplation” kavramı ile karşılanan bir düşünme eylemine dönüşmektedir. “Contemplation”, *The Oxford English Dictionary*'de dikkatle izlemek, etraflıca düşünmek, tefekkür, derin düşüncelere dalmak⁷⁰⁷ gibi anlamlar içermektedir. Schopenhauer'ın sanat felsefesinde görülen “contemplation” anlayışında sanatçı, evrene onu bilimsel bilgiye ulaştıracak bakışla değil onun bir sanat eseri olduğu bilinciyle bakar ve bu yolla evrenin özü olan genel istencin gerçek bilgisine ulaşabilir. Bununla birlikte insan, sanatın ihtişamı karşısında bu dünyada olduğunu unutur ve evrensel istencin her yana saçmış olduğu kötülük ve acılardan bir anlık da olsa kurtulmuş olur.⁷⁰⁸ Bu bağlamda Ekrem'in de sanat eseri olarak gördüğü tabiata aynı seyir duygusuyla yöneldiği ve böylelikle acılarını hafiflettiği düşünülebilir. Şairin bu duyuş ve düşünüş tarzı, farklı dizelerinde de kendini gösterir:

“Döner sâha-i kudretinde müdâm
Bilâ-inhirâf u bilâ-insıdâm!

(...)

Nedir leylin ol zîb ü ârâyîşi?
Tulû'u gurûbun o pîrâyîşi?

Edermiş aya bahş-ı nûr âftâb,
Onun kendisi nerden ahz etti tâb?”⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ İbn Arabî, *Hakikat ve Tefekkür*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 114.

⁷⁰⁷ *The Oxford English Dictionary*, Vol. III, Clarendon Press, 2. Edition, Oxford 1989, s. 811. (Çeviri tez yazarına aittir.)

⁷⁰⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 403.

⁷⁰⁹ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 216.

Gezegenlerin yönlerini şaşırmadan hareket etmesi, gecenin ve gündüzün meydana gelmesi, güneşin doğuş ve batışının ihtişamı, ayın ışııyla karanlığı aydınlatması gibi tabiat olayları Ekrem'i hayret ve hayranlık duygusuyla birlikte metafizik düşünceye yöneltmektedir. Şair dizelerinde şöyle devam eder:

“Gösterir kibriyâyı cümle nebât!
Cûylar kudrete tutar mir'at!
Hep ilâhî gelir bana nagamât!
O zamân anlarım nedir bu hayât!
Seyr-i bâğ-ı bahârı pek severim.”⁷¹⁰

Şair, Yaratıcı'nın gücünü gösteren tabiat güzellikleri karşısındaki hayranlığını gizlemez ve güzellikleri doya doya seyrederek hayatın anlamını çözmeye çalışır. Ekrem'in bu dizeleri, İngiliz romantikleri etkisi altında bırakan neoplatonik felsefenin kurucusu Plotinos'un konuyla ilgili düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Plotinos güzeli şöyle tanımlar:

“Hangi matematikçi, hangi geometri âlimi, tabiattaki simetri ve denklikleri ve düzeni görmezden gelebilir? Gördüğümüz maddi dünyanın güzellikleri, muhteşem düzeni aklı olan herkesi tefekküre sevkeder, huşu içinde bırakır, çünkü bütün bu güzellikler Tanrı'nın güzelliğinin delilidir.”⁷¹¹

Plotinos'a göre sanatçı, tabiatta Tanrı'nın vücut bulmuş şeklini görür ve maddedeki güzelliklerden Tanrı'nın güzelliğine yol bulur. “Hülyada Bir Temâşâ” şiirinde, gece vakti tabiatı seyreden Ekrem ondaki güzelliklerde Yaratıcı'nın tecellisini görmeye başlar:

“Her hangi sûya baksan eylerdi Hak tecellî
Bir hayret ü sükûna dalmıştı cümle eşyâ.

Ol mertebe yağardı envâr âsmândan
İzhâr-ı acz ederdi çekmekte sanki gabrâ.

⁷¹⁰ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 227.

⁷¹¹ Sevim Kantarcıoğlu, *a.g.e.*, s. 103.

Meşhûd idi ser-â-ser hâlinde vâsf-ı cennet
Nev- kisve-i şebâba girmişti pîr-i dünyâ.”⁷¹²

Ekrem’e göre, her şeyde Yaratıcı’nın varlığı görünmekte ve bütün varlıklar sessiz bir hayrete dalmaktadır. Gökyüzünden nurlar yağmakta ve yaşlı dünya bu tecellilerle adeta cenneti andıran bir gençlik ve tazelik elbisesi giymektedir. Ekrem’in bu duyuş ve düşünüş tarzı, Fransa’daki romantik akımdan önce İngiltere’de neoklasik akıma tepki olarak doğan ve Ashley Cooper’ın kurucusu olduğu Duygu Okulu’nun görüşleriyle örtüşmektedir. Duygu Okulu’na göre insanın gerçek bilgiye ulaşmasında ve iyiyi kötünden ayırt etmesinde akılla birlikte duygu da çok önemlidir. İnsanın doğuştan iyi olduğunu savunan bu görüşe göre yeryüzündeki kötülükler tabiattan kopmuş uygarlıktan, materyalist düşünceden ve insan doğasına aykırı olan çağdaş eğitim sistemlerinden kaynaklanmaktadır ve kötülüğün önüne geçebilmek için insanın her açıdan iyi olan tabiata dönmesi gerekir. Çünkü tabiat Tanrı’nın tapınağı, çokluktan kurtulup tekliğe ulaşmış ahengin kendisidir. İnsan, bu ahengi fark ederek akıl-kalp dengesini kurabilir ve böylelikle tabiatta Tanrı’yı bulabilir.⁷¹³ Aynı yüzyılda romantik akımın epistemolojisini oluşturan Coleridge de insanın bireysel tecrübesiyle ve ruhunda oluşturduğu denge ve hiyerarşik düzenle çokluktan tekliğe ulaşabileceğini ve bu yolla Tanrı’yı bilebileceğini söyler.⁷¹⁴ Ekrem’in şiirlerinde görülen Yaratıcı-yaratılan ilişkisinde de “tabiatı sadece güzel olduğu için değil, Tanrı’nın ülkesi olarak kabul ettikleri için seven”⁷¹⁵ bu romantik anlayışın izleri görülmektedir. Şair tabiata; görünenin görünmeyene işaret ettiğine dair bir bilinçle bakar ve insana şaşkınlık veren tabiat güzelliklerinin kaynağına yönelir:

“Ne var aceb ötesinde cihân-ı deycûrun?
Nedir bilinmiyor aslı bu emr-i mestûrun!
Nedir gurûruna bâ’is şu necm-i pür-nûrun!
(...)
Nedir o hüsn-i ilâhî cihân-ı bâlâda?
Nedir o nakş-ı mübâhî sipihr-i mînâda?
Nedir o nâ-mütenâhî letâfet eşyâda?.

⁷¹² İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 221.

⁷¹³ Sevim Kantarcıoğlu, *a.g.e.*, s. 97.

⁷¹⁴ *a.g.e.*, s. 101.

⁷¹⁵ Zeynep Kerman, “Romantizm”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.7, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 347.

Kalır mı tâkat-ı dil bunları temâşâda?
Kimin o nûr ki mevc urmada şu deryâda?”⁷¹⁶

“Nedir şu ekvân-ı bî-nihâyet!.
Nedir şu envâr-ı pür-letâfet!.
Nedir şu a’yân-ı zü-mehâbet!.
Nedir şu esrâr-ı hâlikiyyet!..⁷¹⁷

Şair, romantizmin “mistik” havasından gelen duygularla tabiatın o baş döndürücü güzelliğinden ilâhî güzelliğe yol bulur ve varlıkta kendini gösteren bu güzelliğin sırrını sorgular. Bu sorgulama; Şinasi’de olduğu gibi sadece akıl yoluyla yapılan mekanik bir eylem değil, içinde estetik bakışı da barındıran çok yönlü bir sorgulamadır. Şair, uçsuz bucaksız varlığı sadece görünen yüzüyle Yaratıcı’nın varlığına delil olarak görmez, aynı zamanda ondaki güzelliğin ve ihtişamın metafizik yönünü keşfetmeye çalışır. Ancak bütün bu gözlem ve arayışları neticesinde Ekrem, yaratılışın ardındaki sırrın çözülemeyeceği sonucuna vararak şöyle der:

Bu bir sır ki kalmış mü’ebbed hafî
Bilir miydi bilmem bu sırrı safiyy.

(...)

Velev rehber ü yâver olsun nukûl
Bu esrâr-ı gayba yetişmez ukûl⁷¹⁸

Recaizâde’ye göre varlığın ebedî sırrının anlaşılması için peygamber ve kutsal kitaplar bile yetmez. Akıl da bu gizliliği çözecek nitelikte değildir; çünkü anlatılmak istenen, perde arkasındadır. Dizelerde dikkat çeken nokta, Ekrem’in akılla birlikte “nakl”i de yetersiz bulan bir anlayış sergilemesidir. Bu yaklaşım, Şinasi’nin kutsal kitap ve peygamber inancını dışarda bırakan deist tutumunu hatırlatır. Ancak Ekrem’in şiirinde, Şinasi’de görülen metafizikten arındırılmış akılcı bakış yerine Ziya Paşa’da olduğu gibi Yaratıcı’dan hesap soran bir tavır göze çarpmaktadır. “Tefekkür” şiirinde Ekrem, Yaratıcı’ya şöyle seslenir:

⁷¹⁶ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 294-295.

⁷¹⁷ *a.g.e.*, s. 351.

⁷¹⁸ *a.g.e.*, s. 217.

“Çünkü koymuştun bizi ol cennete,
Yâ niçin sonra düşürdün hasrete.
Tattırıp âcizlere bir lezzeti
Doymadan lââyık mı kesmek ni’meti?
Âdem evlâdıysan ey, Rabb-ı semâ
Etmedik biz bir hatâyâ ictirâ!
Sürmedikti meyve-i memnû’a el
Vermedikti bir mücâzâta mahal.”⁷¹⁹

Şair dizelerinde yaşadığı acılardan dolayı geleneksel anlayışta görülmeyen bir tavırla “Rabb-ı semâ”dan hesap sorar. Yaratıcı’nın insanı önce cennete koyup sonra oradan çıkarmasının ve insan gibi aciz bir varlığa önce nimetleri tattırıp sonra da onu nimetlerden mahrum bırakmasının hikmetini sorgulayan şair, insanoğlunun bu muamaleyi hak etmediğini düşünmektedir. Çünkü şaire göre Hz. Âdem’in cennetten gönderilmesine sebep olan yasak meyveye el uzatmasının cezasını bütün bir insanlık çekmemelidir. Ekrem; şiirin sonraki dizelerinde insan olarak kendinden beklenen duruşu ve kulluğu gösterdiği hâlde çok büyük acılar yaşamasının sebebini anlayamadığını belirtir:

“Vâlihâne seyredip âsârını
Vird ederdi kalbimiz ezkârını.

Hande-i rûy-ı tabî’at her sabâh
Bezlederdi bizlere zevk-i mübâh.”⁷²⁰

(...)

“Sorup öğrenmek isterdik cihânı
Ederdik acze ilkâ ümmühâtı:

Nedir o parlayan şeyler semâda?
Nasıl seyrân eder kuşlar havâda?

(...)

⁷¹⁹ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 341.

⁷²⁰ *a.g.e.*, s. 341.

Nedendir ihtilâfî rûzgârın?

Te'âkub etmesi leyl ü nehârın?

Nedir şeb? Bast eden deycûru kimdir?

Nedir ay? Neşreden ol nûru kimdir?

(...)

Olup efkârımız hayrette dâ'ir

Ederdi rûhumuz takdîs-i kâdir!"⁷²¹

Ekrem, romantik bir din anlayışı ve duyuş tarzıyla gerçekleştirdiği ibadet ve kulluğuna rağmen Tanrı'nın kendisini neden cezalandırdığını anlayamamakta ve acıların varlığını tabiatta insanı hayrete düşüren güzelliklerin Yaratıcı'sı ile bağdaştıramamaktadır. Ancak o, "Tanrı'nın mabedi" gördüğü tabiata yönelmekten de vazgeçmez. Ekrem'in dizelerine yansıyan kulluk anlayışı; tabiattaki güzelliklere hayran olma, bu duyuş ve düşünüşle Yaratıcı'ya yönelmeden ibarettir. Şairin romantik bir ibadet anlayışı ile İslam'ın diğer kulluk ve ibadet şekillerine hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. *Pejmurde*'de Allah'ın birliğini ve büyüklüğünü anlattığı şiirine klasik edebiyatta olduğu gibi "Tevhid" yerine "Takdîs-i Rabbü'l-enâm"⁷²² başlığını vermesi de bu bağlamda farklı bir yaklaşım olarak görülebilir. Çünkü Şerif Aktaş'ın ifadesiyle Ekrem'in şiirinde "dinî kitaplardan ve divan şiirinden öğrenilen tasavvur hâlindeki Tanrı değil, ferdi tecrübenin eşiğinde, tabiattaki düzende varlığı hissedilen ve büyüklüğü karşısında kişiyi hayret ve şaşkınlığa sürükleyen, insanın kendi beniyile hissettiği Tanrı"⁷²³ anlatılmakta ve övülmektedir. Şairin görüşleri romantizmin din felsefesinin kurucusu Schleiermacher'ın Tanrı anlayışını çağrıştırmaktadır. Filozofa göre, Tanrı mutlak hakikat olup hiçbir zaman kavranamadığından insan için öğrenme merakı ebedî bir uğraş olmaktadır. Tanrı, ancak kendisine kayıtsız şartsız bağlı olma duygusu ile kavranabilir. İnsan bu hedefi gerçekleştirmek için tabiat ile ruhun birliğine ulaşarak Tanrı'ya yaklaşmalıdır.⁷²⁴

⁷²¹ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 343.

⁷²² *a.g.e.*, s. 351.

⁷²³ Şerif Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s. 49.

⁷²⁴ Gürsel Aytaç, *a.g.e.*, s. 224.

5.1.3. Romantik Pencereden Kadın, Aşk ve Ölüm

Recaizâde Mahmut Ekrem, tabiatla birlikte kadını da güzellik ve aşk bağlamında romantik bir duyuşla ele alır. Geleneksel şiirde kadını güzel ve değerli kılan unsurlar, Recaizâde'nin şiirinde farklılaşır. Şair; kadını gelenekte olduğu gibi yalnızca aşk çerçevesinde değil sosyal hayattaki konumu ve durumu ile de yansıtır. Ekrem, “Gönlüme Yar Bulunmaz mı Benim?” başlıklı şiirinde sevdiği kadını tasvir ederken şu nitelermeleri kullanır:

“Var benim şimdi bir vefâkârım
Gam-güsâr-ı dil-i hevâdârım
Ki mizâcî mizâcîma uygun
Dâ'imâ gamlı dâimâ mahzûn!
(Hüzn ile münbasıtdır ahvâlim
Yâr mahzûnsa ben de hoş-hâlim)”⁷²⁵

Dizelerde sevilen kadının tasvir edilişi, divan şiirindeki sevgilinin fiziksel özelliklerle ve daha çok cismani aşk merkezli tasvirinden farklıdır. Ekrem'in kadını; vefakâr, dert ortağı, gönül dostudur ve ruhen kendisiyle uyumludur. Şiirde betimlenen kadının en dikkat çekici özelliği ise sürekli hüznü olmasıdır. Ekrem'in şiirinde hüznü; kadının ayrılmaz bir özelliği olarak onu güzelleştiren bir unsura dönüşür. Ekrem'in güzellikle hüznü birleştirmesi, onun romantizmin etkisiyle trajediye yakınlığı olarak yorumlanabilir. Romantizm, sanatta olduğu kadar insan bilincinde de tutkulara, trajik olana ve kişisel anlama dönüşü temsil eden bir akım olduğundan romantik aşka daha çok trajik olan eşlik eder. Acıma ve suçluluk ifadesiyle hüznülenmek, romantik anlatının özüdür.⁷²⁶ Romantiklere göre “hüznü” tatmin olamayan bir sonsuzluk özleminin belirtisi olduğu için kutsaldır.⁷²⁷ Şair, dizelerinde gelenekten farklı şekilde idealize ettiği kadın tasvirini sürdürür:

“Subh-ı sâdık gibi sadâkati var
Bana her subh arz eder dîdâr.
Âh u feryâdımı durur dinler
Acıyıp hâlîme o da inler.

⁷²⁵ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 293.

⁷²⁶ Stephen A. Mitchell, *Aşk Sürebilir mi? Zamana Karşı Romantik Aşkın Kaderi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Cem Alpan, İstanbul 2010, s. 8.

⁷²⁷ Gürsel Aytaç, *a.g.e.*, s. 217.

Keşf eder sırrını hamûşâne
Söyler ancak lisânı vicdâna.”⁷²⁸

Ekrem’in kadında aradığı bir diğer özellik, onun “subh-ı sadık” gibi sadık olmasıdır. O, bu sadakatle her sabah şairin dertlerini dinleyip acılarını paylaşırken aynı zamanda sakin ve dingin ruhuyla varlığın sırrını keşfetmeye çalışır. Ekrem, söylemleriyle kadını güzelleştiren özelliklerin fiziksel olmaktan çok ruhsal olduğuna vurgu yaparken kadının sahip olması gereken özelliklerle ilgili de bir çerçeve çizmektedir. Ekrem’e göre bu çerçevenin dışında kalan kadınlar, sevilmeye layık değildir. Nitekim “Te’essüf” başlıklı şiirinde bu bakış açısını pekiştirir:

“Ma’nâya şâmil olmadı sûrî nezâketin,
Evvel tekellümünde ıyân oldu gılzetin.

Sözdür mihekk-i cevher-i mâhiyyet-i beşer,
Bir sözle anlaşıldı senin de meziyyetin.

Söz söyledin de olduğunu şimdi anladım,
Ağız açmadan mücânebetinde isâbetin.

Perverde-i cehâlet imişsin yazık sana!
Bildim bu hâli kalmadı nezdimde kıymetin.

Hissin olaydı bâri biraz neyse ne fakat,
Mahv eylemiş o feyzi de fart-ı cehâletin.

İrfân u hiss ile çekilir nâzınız sizin,
Bunlar ki sende yok, senin olsun melâhatin!

Bilmem diğerlerince nasılsın fakat benim,
Yokmuş hitâb-ı aşkıma aslâ liyâkatin.”⁷²⁹

Ekrem dizelerde, tanıştığı bir kadında beklediği özellikleri bulamamadan kaynaklanan hayal kırıklığını tasvir eder. Ona göre bu kadının nezaketi gerçek değildir. O vakte kadar sessizliğiyle etrafındakileri etkilemeyi başarmış olan bu kadının cehaleti, birkaç kelam etmesiyle ortaya çıkmıştır. Hatta cehaleti kadının duygu yönünü bile yok

⁷²⁸ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 293.

⁷²⁹ *a.g.e.*, s. 260.

edecek derecededir. Şaire göre kadınlarda naz, ancak bilgili ve duygulu oldukları zaman güzeldir. Bu özelliklerden yoksun bir kadın, hem güzellikten hem de âşık olunma liyakatinden mahrumdur. Ekrem'in cehaleti kadını çirkin gösteren bir unsur olarak ele alması, kadını güzelleştiren unsurlar olarak bilgiye, kültüre, nezakete, ince duyarlılıklara sahip olmak gibi özellikleri öne çıkarması onun Tanzimat'la birlikte gündeme gelen kadının eğitimi meselesine önem verdiğini göstermektedir. Modernleşmeye hız kazandıran Tanzimat reformlarından en dikkat çeken, kadının özgürlük alanıyla ilgili olanlardır. 1860'lı yıllardan itibaren özellikle büyük şehirlerde yaşayan Müslüman kadınların toplumsal statüsü, giyimleri, sosyal hayattaki durumları ve davranış biçimleri modernleşmenin en çok tartışılan konularından biri hâline gelir. Osmanlı toplumu, geleneksel kurallara ve ataerkil anlayışa dayanan bir yapıda olduğundan modernleşme sürecine girilmesiyle birlikte aydınlar; Batılılaşmanın temel konularından biri olan “kadın” meselesine yönelmiş, kadını daha etkin konuma getirmeye ve onu en azından belli konularda erkekle eşit kılmaya çalışan bir çaba içine girmişlerdir. Şefika Kurnaz, Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da kadın haklarını ilk savunanların erkekler olduğuna, Türk aydınlarının Türk kadınının durumunu değiştirmeyi modernleşmenin temel düsturu olarak gördüklerine vurgu yapar.⁷³⁰ Kadının toplumsal konumunun değişiminde öncelikle onun eğitimiyle ilgili kurumsal boşluğun doldurulması üzerinde durulur. Avrupa'dan getirtilen ebe kadınların Mekteb-i Tıbbiye'de verdiği kurslar, ortaöğretim alanındaki İnas Rüştîyeleri, İstanbul'daki ilk Kız Sanat Okulu'nun açılması bu anlamda önemli adımlardır. Bunları, kız çocuklarının sıbyan mekteplerine devam etmesinin zorunlu kılınması, kadının eğitim derecesini liseye kadar yükselten ve öğretmen yetiştiren Darü'l-Muallimat'ın kurulması takip eder. Ancak temel ve yüksek eğitime yönelik bu atılımlar İstanbul, Selanik ve İzmir gibi büyük kentlerle sınırlı kalır.⁷³¹ Bu gelişmelerle kadının özgürlük ve eğitim alanı genişletilirken toplumun ataerkil yapısının zarar görmemesi de göz önünde bulundurulur. Bu bağlamda kadının eğitimiyle sadece onun aile içindeki yerini zenginleştirmek gibi toplumsal bir çıkar gözetilir. Cahil anneler ve eğitimsiz eşler; kötü evlilikler ve tüketici bireyler yarattığı için eleştirilmektedir.⁷³² Ekrem'in şiirinde de kendini gösteren bu anlayış, dönem romanlarında da geniş yer bulmakta ve kadınlar; “güzel, zarif, terbiyeli, görgülü,

⁷³⁰ Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. XV.

⁷³¹ Gülay Arkan, “Osmanlılarda Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler”, *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 324–325.

⁷³² Deniz Kandiyoti, “Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, *Toplum ve Bilim*, No. 53, Bahar 1991, s. 29.

kültürlü, hususiyle edebiyattan, mûsikîden anlayan, güzel konuşan, ev idaresinde, çocuk terbiyesinde bilgili ve başarılı, evine, ailesine bağlı, kocasına sadık, iffet ve haysiyetine düşkün, vakûr, ciddî, mârifetli, saadeti evinin dört duvarı içinde arayan ve bulabilen, kendinden ziyade ailesi için yaşayan, fedakâr, feragatkâr kadınlar”⁷³³ olarak tarif edilmektedir.

Ekrem kadına bakış açısının yanında aşkı ele alışıyla da gelenekten farklı bir yaklaşım sergiler. Aşk, şair için santimental bir kederin kaynağı olarak dizelerde yer alır:

“Yaşamaktan ki yok benim kârım,

Neyleyim böyle zindegânîyi?

Al ilâhî vedî’anı benden!

Budur ancak tevakku’um senden.

Zulmet-i şeb derûna kasvet-bâr,

Savt-ı deryâ dile melâl-âver;

Havâ yağmurlu, kapkara her yer;

Yok mecâl-i sefer, mahall-i firâr;

Kara sevdâ içindeyim mahsûr;

İntihâr eylesem dahi ma’zûr.”⁷³⁴

Şaire göre, aşkta kavuşma olmadıktan sonra yaşamının anlamı yoktur. Bu ruh hali içindeki şair, tabiata bakınca bütün varlıklardan kendisine karamsarlık ve hüznün yağdığını görür. Gecenin karanlığı, denizin dalgaları, yağan yağmur şairin ruhuna karanlık üfleemektedir. O, kendisini bu karanlığın ve kara sevdasının içinde hapsedilmiş hisseder. Ne kaçıp kurtulabilmekte ne de kalıp mutlu olabilmektedir. Bu şartlar altında şair, intihar ederek ölmeyi kendine bir hak olarak görür. Aşırı hassasiyete sahip bir sanatkâr olarak Ekrem’in hem kendi iç dünyasına hem de dış dünyaya ve tabiata bakışında hâkim olan romantik melankoli ve kötümserlik, onu intiharın eşğine getirmiştir. Romantizmdeki bu duyguların temel sebebi; insanın tutunduğu bütün sosyal, ahlaki, tarihî ve manevî değer ve kurumları Fransız Devrimi’nde kendi eliyle yıkması ve

⁷³³ Melin Has-Er, *Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2000, s. 411.

⁷³⁴ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 245.

bu yüzden devrim sonrasında derin bir boşluk ve yalnızlığa düşmesidir.⁷³⁵ Her şeyin sonsuz bir yokluğa doğru gittiğine inanan dönem sanatçıları da şaşkınlık ve çaresizlik içinde kendi iç dünyalarına çekilerek toplumla bağlarını zayıflatırlar ve bu yüzden tabiata ve hayalî beldelere kaçma eğilimine girerler. Bu sığınma ve kaçışlar zaman zaman intihar ve ölüm şeklinde kendini gösterir ve böylelikle intihar düşüncesi adeta sanatın parçası hâline gelir. Almanya ve Fransa’da ortaya çıkan romantik salgın, bütün Avrupa’ya yayılarak intiharı suç olmaktan çıkarır. Özellikle mutsuz aşk ilişkileri sırasında ölmeyi düşünmek ya da intihar girişiminde bulunmak moda hâline gelmiştir. Nitekim Chateaubriand, George Sand, Gerard Nerval gibi pek çok romantik sanatçının da bu girişimde bulunduğu bilinmektedir.⁷³⁶ A. Alvarez romantik intihar konusunda şunları söyler:

“Romantizmin doruğunda yaşam bir kurgu gibi yaşanılmış ve intihar imgesel kahramanlarla özdeşleştirilerek yazınsal bir edim histerik bir jest biçimini almıştır. ‘Bütün Rene’lerimizin, bütün Chatteton’larımızın tek isteği’ der Sainte-Beuve ‘büyük şair olmak ve ölmektir.’ Alfred de Musset yirmi yaşına girdiğinde önünde çok hoş bir görüntü bulmuş ve zevkle inlemiştir: ‘Ah! Kendimi öldürmek için ne güzel bir yer!’ Gerard de Nerval bir akşam Danube’de yürürken tıpatıp aynısını tekrarlamıştı. Yıllar sonra bir çılgınlık nöbetinde ‘Mme de Maintenon’un Saint Cry tiyatrosunda Esther’i oynarken giydiği korse’ dediği kravatıyla kendini astı. Ama romantik can çekişmeyi mantıksal sonucuna ulaştıran çok az yazardan biriydi. Kalanlar onu yazmaktan mutluydular. Hatta kendini çok daha sakın konulara veren Flaubert bile mektuplarında gençliğinde ‘intiharı düşlediğini’ itiraf etmiştir.”⁷³⁷

Şairin intiharı konu aldığı bir başka şiiri, “Mağruka”dır. Şair, bu şiirinde intiharla birlikte sosyal bir konu olan çok eşlilik meselesine de değinir. İnci Enginün’ün konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

“Şiirde sosyal konuların doğrudan doğruya yer almamasına karşılık bazı mısralarda devrin temel kavramları dile gelir. Bunun en çarpıcı örneği “Mağruka”daki intihar eden kadının, kocasının ikinci bir eş seçmesi üzerine ölümü göze almasıdır. “Mağruka”da söz konusu olan kadın, Recâizâde’nin yengesidir. Çok eşliliğe, hayatını feda ederek karşı koyan kadın da Türk şiirinde bir yeniliktir. Konu bütünüyle yaşanmış bir gerçekten alınmıştır. Roman ve tiyatrolarda bolca işlenen bu konunun, gerçek bir olaya dayanarak şiire geçmesi yenidir ve şairin şiirini sosyal konulara kapamadığını gösterir.”⁷³⁸

⁷³⁵ İsmail Çetışli, *Batı Edebiyatında Akımlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s.68.

⁷³⁶ a.g.e., s. 74-75.

⁷³⁷ A. Alvarez, a.g.e., s. 182.

⁷³⁸ İnci Enginün, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)*, s. 498.

Ekrem şiirinde; eşinin kuma getirmesiyle derin acılara boğulmuş bir kadın olan Mağruka'nın sonu intihara varan süreçlerini detaylı bir şekilde anlatır. Ekrem bu şiiriyle daha önce örneği görülmemiş bir konu olan çok eşliliğe ve bunun kadının duygu dünyasında yaptığı tahribata parmak basar. Şiir boyunca Ekrem, kadının bu sıkıntılı duygu durumuyla nasıl baş etmeye çalıştığını onun dilinden aktarmaktadır. Mağruka, ruh hâlini dışarıya yansıtmadığından çevresindeki hiç kimse onun duygu fırtınalarını fark etmez. Her gün aynı acıyla yaşayamaya katlanamayan Mağruka, sonunda intihara karar verir. Şair dizelerinde Mağruka'nın intihar kararıyla ilgili tereddütlerini şöyle aktarır:

“Bilmem neden eylemek tereddüd?

Her lahza tereddüdüm teceddüd?

Bir öyle musîbete mukâbil

Artık yaşamak olur mu kâbil?

Yok fâide olmasında bunda

Bendeyse de kendi gönlü onda.

(...)

Yok yok bu musîbetin ilâcı

Durmazsa şu kalbin ihtilâcı

(...)

Ey kalp neden gelir bu güm güm?

Merdâne sebâtın oldu mu güm?

Dur! Çarpınacak zamân değil bu,

Bir mes'ele-i gümân değil bu;

Yok mâni'a gayrı müsterîh ol;

Geldi dem-i terk-i cân ferîh ol.

Ettikçe beni sen öyle lertzân

Olmaz mı cesâretim girîzân?

Aldındı göze bu iğtirâbı
Terk eyle telâş u ıztırâbı.”⁷³⁹

Dizelerde Mağruka'nın aldığı kararlar ilgili yoğun bir endişe, telaş ve ızdırıp yaşadığı görülmektedir. Ancak Mağruka, bu sancılı ve tereddüt dolu ruh hallerine rağmen sonunda sevdiği adamı bir başka kadınla paylaşmanın hayatı yaşanmaz kıldığına ve bundan kurtulmak için intihardan başka yol kalmadığına hükmeder. Şairin çok eşlilik karşısında Mağruka'yı çaresiz göstermesi, romantik felsefî acı ile yorumlanabileceği gibi devrin hukuk sistemine bir eleştiri olarak da okunabilir. Mağruka, intihar etmek yerine boşanmayı da düşünebilirdi. Ancak mevcut toplum yapısı ve hukuk sistemi kadının boşanmayı bir alternatif olarak görmesinde engel teşkil ettiğinden şair boşanmayı alternatif bir çıkış yolu olarak göstermemiş olabilir. Osmanlı toplumunda boşanma erkeğin sahip olduğu bir haktır, ancak istisna olarak sultan kızları ve şiddet mağduru kadınların da bu hakkı kullandığı görülmektedir. Boşanma hakkını sultan kızları nikâh akdi esnasında, şiddet gören kadınlar da mahkemeler vasıtasıyla elde edebilmektedir.⁷⁴⁰ Batı ile kültür etkileşimi neticesinde Osmanlı kadınının da çok eşliliği hem gelenek hem hukuk karşısında kabullenmediğini gösteren tepkiler ortaya koymaya başladığı görülür.

Şiirde Mağruka, boşanmayı bir çıkış yolu olarak görmediğinden iç dünyasında hayatına son verme düşüncesini haklı çıkaracak yorumlar yapmak zorunda kalır. Çünkü içinde yaşadığı gelenek ve inanç, hiçbir koşul altında intiharı onaylamamaktadır. İslâm'da nefsin korunması ilkesi esastır ve kişinin haksız yere başkasını öldürmesi yasaklandığı⁷⁴¹ gibi kendi canına kıymasına da izin verilmemiştir.⁷⁴² Bazı âlimler intiharın başkasını öldürmekten daha büyük bir suç olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁴³ İslam inancında insanlar büyük acı ve ızdıraplar içerisinde olsalar bile intihar meşru görülemez ve intihar eylemi hangi yolla gerçekleştirilmişse cehennemdeki cezasının da sonsuza kadar aynı türden olacağına inanılır.⁷⁴⁴ Tüm bu inanç ilkelerine rağmen Ekrem, şiirinde Mağruka'nın durumu üzerinden geleneğin sınırlarını zorlayan yaklaşımlar geliştirmeye devam eder:

⁷³⁹ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 230-232.

⁷⁴⁰ Abdurrahman Kurt, “Dünden Bugüne Türk Ailesi”, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Nova Yayıncılık, Ankara 2006, s. 526.

⁷⁴¹ Kur'an-ı Kerim, İsra, 17/33.

⁷⁴² Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/29.

⁷⁴³ Hayati Hökelekli, “İntihar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, s. 351.

⁷⁴⁴ *a.g.m.*, s. 351.

“Herkes uyumuş göründü fırsat,
Devrân veriyor demek ki ruhsat.

(...)

Yâ Rab neden oldu böyle hâmûş,
Ettin mi avâlimi ferâmûş?

Olmuş gibi ins ü cin perîde,
Yokmuş gibi cân-ı âferîde;

İnmiş gibi rûy-ı arza lâhût;
Zî-rûh ü cemâd cümle mebhût!

Yâ Rab bu yine inâyetindir,
Maksûdum için himâyetindir;”⁷⁴⁵

Şair dizelerinde, Mağruka’nın ağzından intihar eylemine ahlaki ve dinî açıdan haklılık oluşturacak bakış açıları öne sürer. Mağruka, içinde bulunduğu fiziksel ortamın intiharı gerçekleştirmesine uygunluğunu Yaraticı tarafından intihara verilen bir izin hatta yapılan bir yardım olarak değerlendirir. Hem ev ahalisi hem de bütün varlık, sessizliğe bürünerek adeta Mağruka’nın intihar kararını onaylamaktadır. Cinler ve insanların varlığı soluklaşmış, sanki yeryüzünde hiç canlı kalmamıştır. O kadar ki yeryüzüne bir ilahilik inmiş; canlı-cansız bütün varlık bu manzara karşısında hayrete düşmüştür. Ekrem; romantik bir mantıksallık içinde Mağruka’nın içinde bulunduğu zaman ve mekânın özelliklerini intiharı gerekçelendirmekte araç olarak kullanmaktadır. Şair, Mağruka’nın iç konuşmaları üzerinden intiharı haklı gösterme çabasına devam eder:

“Ruhsat yok ise ger intihâra
Mûcib ne şu hilkat-i bihâra?

Eşyâda niçin bulundu hülhül?
Îcâd neden kılındı menhel?

⁷⁴⁵ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 228-230.

Âlûde-i zehr-i ye's olanlar;
Varlıkları mahz-ı be's olanlar;

Yâhud ki hayattan bıkanlar;
Yâ gamla hayâtını yıkanlar;

Ya dîgere ömrü bâr olanlar;
Cânân gözüne gubâr olanlar;

Bahtından edip de bin şikâyet
Ömre neye vermesin nihâyet?"⁷⁴⁶

Ekrem'e göre, intihar din açısından yasak olsaydı denizler ve zehir gibi öldürücü unsurların yaratılmasına gerek olmazdı; ayrıca ümitsizliğe düşmek, varlığını amaçsız ve anlamsız hissetmek, hayattan bıkmak, başkalarına yük hâle gelmek, sevdiklerinin gözünde değerini kaybetmek gibi durumlar da intiharı yasak olmaktan çıkaran ve olağan kılan hallerdir. Ekrem'in intihar karşısındaki bu tutumu, geleneksel Osmanlı toplum yapısı ve İslam inançları açısından oldukça farklı bir yaklaşımdır. Bu yüzden Ekrem, şiirin sonunda gelebilecek tepkileri de göz önünde bulundurarak Mağruka'ya Allah'tan af diler:

"Ağyâra telâhuk etti yârim,
Mahv oldu irâdem, ihtiyârım;

(...)

Etmekle mutâva'at kazâna;
Takdîr-i felâket iktizâna;

Çıksın mı muhâlefet rızâna?
Rahm et bana yâ efendim Allâh!

Gittimse bile hilâf-ı fermân,
Yoktu buna başka yolda dermân;"⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 232-233.

⁷⁴⁷ *a.g.e.*, s. 235.

Mağruka, Allah’a yalvararak intihar niyetinde kendini haklı göstermeye çalışır. Sevdiği adamın başka bir kadına yönelmesiyle iradesini kaybettiğini söyleyen Mağruka, kendisini dinî inanışta eylemin intihar sayılmasını gerektiren özelliklerden yoksun göstermeye çalışır. Çünkü dinde intihar, kişinin kendi hür iradesiyle ölümü seçip sonuçlarını bilerek bunu gerçekleştirmesidir.⁷⁴⁸ Bu yaklaşımıyla iradesini devreden çıkarmaya çalışan Mağruka, bu kez de yapacağı eylemin kaderinde olduğunu ve bunu gerçekleştirmezse Allah’ın takdirine uymamış olacağını söyleyerek kaderciliğe sığınır. Ekrem, şiirin sonunda dünyada büyük sıkıntılar çekmiş kişinin intihar etmesinden dolayı sonsuz bir acıyla cezalandırılmayacağına dair ümidiyle Mağruka’nın intiharını resmeder.

Şairin intiharı haklı göstermeye çalışan bu söylemleri, Rousseau’nun intihar konusundaki görüşlerini çağrıştırmaktadır. Georges Minois, *İntiharın Tarihi*’nde felsefi intiharla romantik intihar arasındaki mesafenin düşünüldüğünden kısa olduğunu vurgular ve romantik intihar konusunda farklı görüşler bulunduğu dikkat çeker. Minois, bu farklılıklarla ilgili olarak Rousseau’nun *La Nouvelle Helois* adlı romanında bulunan iki mektubu örnek verir. Rousseau; Saint-Preux ve Lord Edouard isimli iki roman kişinin ağzından yazdığı bu mektuplarda, intihar konusundaki düşüncelerini ortaya koyar. İntihar ederek ölmenin insanlıktan çıkmış bir şekilde yaşamaktan daha onurlu olduğuna inanan Saint-Preux; mektubunda her insanın hayatın acı ve yük olması durumunda intihar etmeye hakkının olduğunu ve Tanrı’nın verdiği akılla hayatı ne zaman terk etmesi gerektiğine karar verebileceğini savunur. Ona göre, hiçbir kutsal kitap intiharı yasaklamamaktadır ve kilisenin getirdiği yasaklar da eski pagan kültüründen kaynaklanmaktadır.⁷⁴⁹ Rousseau ikinci mektubunda ise Lord Edouard’a Tanrı’nın insanları yeryüzüne acı çekmek ve ölmek için değil bir görevle gönderdiğini, hayatın sadece kötülüklerden oluşmadığını ve iyiyle kötünün iç içe olduğunu söyler. Mektupta bedenin acıları ile ruhun acılarının birbirinden farklı olduğuna vurgu yapan Lord, bedensel acıları çok şiddetlendiğinde ve dindirilemez olduğunda insanın hayatına son verebileceğini ancak zamanla geçebilen ruhsal acıları yüzünden intihar etmesinin Tanrı’ya, topluma ve ülkeye karşı sorumsuzluk olduğunu belirtir. Romanın sonunda Lord Edouard’ın tavsiyelerine uyarak Saint-Preux intihar etmez. Bu farklı yaklaşımlarına rağmen Rousseau, dinmeyen ve dayanılmaz olan acılarla insanlıktan

⁷⁴⁸ Hayati Hökelekli, “İntihar”, s. 351.

⁷⁴⁹ Georges Minois, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi, Ankara 2008, s. 303-304.

çıkılmış olma durumunun intihar için geçerli sebep olabileceğine inanır.⁷⁵⁰ Bu açılardan bakıldığında romantik felsefenin hayat ve ölüme yüklediği anlamın Aydınlanmacı felsefe ve pozitivist bakıştan farklı olduğu görülmektedir. Romantik felsefe; hem duyguyu düşünceden üstün tutarak Aydınlanmacı görüşten hem de insanı makineden ibaret gören ve hayatı dünyada geçirilen süre ile sınırlayan pozitivist görüşten ayrılır. Romantiklere göre ölüm; insanın kendini aşması, değişimi, hürriyetine kavuşması ve yenilenmesidir. Bu açıdan romantizmde insan, bu dünyaya bağlı olduğu kadar öbür dünyaya da bağlı olduğu ölçüde “tam insan” değerini kazanır.⁷⁵¹ Bu bağlamda Ekrem de “Mağruka” şiirinde romantik bir bakış açısıyla çok eşliliği, intiharı haklı kılacak boyutta dayanılmaz ve insanı insanlıktan çıkaracak derecede acı verici ve çözümsüz bir durum olarak betimleyerek intiharı bu acılara son veren bir çözüm olarak gösterir. Ekrem’in ölümü dünyanın sıkıntılarından kurtularak rahata erme şeklinde değerlendirmesi, ölüm konulu diğer şiirlerinde de görülmektedir. Şair, “Son Söz: Hep ve Hiç!” adlı şiirinde bu tarz düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Mâdem ki bir hazz u safâ yok yaşamakta,
Âlâm-ı hayâta niye katlanmalı insân?”⁷⁵²

Şaire göre hayat, acılar ve elemelerle doluysa ve insana haz vermiyorsa ona katlanmanın gereği de yoktur. Ekrem, henüz oğlu Nijad hayattayken yazdığı “Mevt... Nijad!” adlı şiirinde de aynı doğrultudaki görüşünü oğlunun ağzından aktarır:

“Demişti: “Yanlışınız var ölüm sa’âdettir..
Civân içinse hele mahz-ı ni’met olsa gerek”

Vücûdunuzla vücûdum değil midir şâhid?
“Nedir hayât? Acı bir şey... Bütün azâb, elem..
Memât ise ebedî rûhunistirâhatıdır.”⁷⁵³

Ekrem’e göre hayat, keder ve hüznlerle doludur. Ölüm ise insanın bu sıkıntılardan kurtulup sonsuza kadar rahata kavuşmasıdır. Bu manada ölüm, özellikle gençler için büyük nimettir. Şair, ölüm acılarının gidenlerden çok arkada kalanlar için olduğuna dair düşüncesini ise şöyle belirtir:

⁷⁵⁰ Georges Minois *a.g.e.*, s. 304.

⁷⁵¹ Gürsel Aytaç, *a.g.e.*, s. 218.

⁷⁵² İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 434.

⁷⁵³ *a.g.e.*, s. 404.

“Ölüm.. Evet! O da fânîlerin felâketidir..
Fakat bütün bu felâket, bu hasret ü mâtem
Gidenlere değil, ancak kalanlara â’it!...”⁷⁵⁴

Üç çocuğunu kaybetmiş bir baba olan Ekrem, geride kalışın bütün acısını ruhunda hissederek yaşadığı felaketi şiirine aksettirmektedir. “Ah Nijad” şiirinde bu duygusu daha da belirginleşir:

“Cân isterken hasret oduyla yansın
Varlık beni alîl alîl sürüyor.
Bu kaygıya yürek nasıl dayansın?
Bedenciğin topraklarda çürüyor!

Bu ayrılık bana yaman geldi pek,
Rûhum hasta kırık kolum kanadım.
Ya gel bana, ya oraya beni çek,
Gözüm nûru oğulcuğum, Nijâd'ım!”⁷⁵⁵

Ekrem, dizelerinde Nijad’ın erken ölümüyle yaşadığı dayanılmaz acıları dile getirmektedir. Özlem ateşiyle yanan şair için bu ayrılık, ruhunu hasta etmekte ve hayatı yaşanılmaz kılmaktadır. Bu yüzden kendisi de hayata veda edip bir an önce oğluna kavuşmayı arzulamaktadır. Ekrem’in ölümle gelen acılarını dile getiriş tarzı, Victor Hugo’nun *Les Contemplations* adlı kitabındaki “Souvenir” şiirini hatırlatır niteliktedir. Hugo bu şiirinde genç yaşında bir sandal gezisinde hayatını kaybeden kızının on yaşındaki hâlini hatırlayarak ona olan özlemini dile getirmektedir.

“(…)
Akşamları çalışırken mum ışığında,
Neşeyle cıvıldardı yanımda,
Pencerenin kızaran camına
Çarparken gece kelekleri.
Temiz düşünceli tatlı melek,
Neşeliydi dünyaya gelirken...

⁷⁵⁴ İsmail Parlatır vd., *a.g.e.*, s. 404.

⁷⁵⁵ *a.g.e.*, s. 405-406.

Bütün bu güzel şeyler yok olup gitti,
Bir gölge, bir rüzgâr gibi sanki.”⁷⁵⁶

Hugo, dizelerinde kızının fiziksel ve ruhsal anlamda güzel özelliklerini saydıktan sonra onunla geçirdiği anların sevincini, kızının ölümüyle bütün bu güzel şeylerin yok olduğunu ve kendisinin yalnızlığa düştüğünü ifade eder. “Yarın, Gün Ağarırken...” başlıklı bir başka şiirinde ise Hugo; kızına olan özlemini ve yokluğundan duyduğu acıyı onun mezarına giderek dindireceğini anlatır.⁷⁵⁷

Ekrem'in Nijad'ın ölümünden sonra yaşadığı acıları dışa vurumu, Hugo'nun da taşıdığı aynı romantik melankolinin izlerini taşımaktadır. Ekrem'in ölüm konulu şiirleri sadece çocuklarının ölümü üzerine değildir. “İki Çocuk Bırakarak Hamile Olduğu Hâlde Terk-i Hayat Eden Genç Bir Kadın İçin Pederi Lisanından Söylenmiş Bir Mersiye”⁷⁵⁸ şiirinde konuyu şiirin uzun başlığında aktarırken “Bir Kızcağız İçin”⁷⁵⁹ şiirinde ise veremden ölen bir genç kızın ağzından onun duygularını konu eder. Ölüm konusunun genç kız ve kadınların çeşitli sebeplerle hayata veda etmesi, evlat kaybının acısı gibi farklı bağlamlarda ele alınması klasik şiirde pek karşılaşılan bir tarz değildir. Mersiyelerde şair; ailesi, yakınları veya dostlarının kaybından duyduğu bireysel üzüntüyü değil devlet büyüklerinin veya toplum için önemli kimselerin ölümünden duyulan toplumsal acıları yansıtır. Oysa “ince hislerin, rakık kalb işlerinin, hafif zemzemelerin bir müterennimi”⁷⁶⁰ olarak Ekrem'in şiiri tümüyle kendi iç dünyasını ve bireysel acılarını ifade etmektedir. Onun şiirinde farklı konularda görülen aynı melankolik havanın oluşmasında yaşadığı acılarla birlikte romantik paradigmalardan etkili olduğu açıkça görülmektedir.

5.2. Abdülhak Hâmid Tarhan

5.2.1. Doğu'da Bir Batılı

Tanzimat'ın ikinci nesline mensup olan Abdülhak Hâmit, Türk edebiyatında şekil ve içerik bakımından gerçek anlamda yenilikler yapmış sanatçıların başında gelmektedir. Görevleri dolayısıyla hem Doğu hem de Batı uygarlığını yakından tanıyan

⁷⁵⁶ Tamer Sezer, “Victor Hugo ve Recâî-Zâde Mahmut Ekrem'de Çocuk Sevgisi”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 15, 2006, s. 200.

⁷⁵⁷ a.g.m., s. 201-202.

⁷⁵⁸ İsmail Parlatır vd., a.g.e., s. 363-364.

⁷⁵⁹ a.g.e., s. 364-365.

⁷⁶⁰ İsmail Habib, *Edebî Yeniliğimiz*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1935, s. 127.

Abdülhak Hâmit, Tanpınar'ın tespitiyle Namık Kemal neslinin son halkası ve Şinasi ile başlayan yeniliğin ilk büyük aşamasıdır.⁷⁶¹

1852 yılında İstanbul'da Bebek sahilindeki Hekimbaşı Yalısı'nda dünyaya gelen Hâmit'in köklü bir ulema ailesine mensup oluşu, şairin zihin dünyasının oluşumunda ilk önemli etkiye sahiptir. Tanpınar'ın ifadesiyle II. Mahmut dönemi yeniliklerinin ve Tanzimat'ın ilk yıllarının ilim aristokrasisinin içinde yer alan bu ailenin⁷⁶² hayat hikâyeleri, Hâmit'in hayat serüveninin köşe taşlarını oluşturur niteliktedir. Mısır'a kadar uzanan cetlerinin ilim ehli olduğu bilinen Hâmit'in dedesinin babası olan Mehmet Emin Şükûhi Efendi, III. Mustafa'nın hekimbaşısının kızıyla evlenerek ailenin fikrî tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. Bu olaydan sonra hekimlik mesleği ve hekimbaşılık rütbesi, Şükûhi Efendi ile birlikte oğulları Mustafa Behçet Efendi, Abdülhak Molla ve devamında torunu Hayrullah Efendi ile sürdürülür. Hikmet Dizdaroğlu'na göre hekimlik mesleği ile ailenin medrese ilminden gelen dinî imanına, hekimliğin şüpheciliği karışmış olmaktadır ve Hâmit'te görülen imanla şüphenin bir aradalığının kaynağı da ailenin bu özelliğine dayanmaktadır. Hâmit'in dedesi Abdülhak Molla din, ilim ve fen adamı olmakla birlikte tarihçi ve şairdir.⁷⁶³ Hekimbaşılık, kazaskerlik, reis'ül-ulemalık gibi önemli görevlerde bulunan Molla; daha hekimbaşı değilken II. Mahmut'un yakın çevresinin bir üyesidir.⁷⁶⁴ Anatomi dersinin kadavra üzerinde gösterilmesi için ilk özel izni alması, salgın hastalıklara karşı karantina teşkilatını geliştirip yaygınlaştırması, çiçek aşısını mecburi hâle getirmesi⁷⁶⁵ onun Batı'yı bilimsel açıdan takip ettiğinin göstergesi sayılabilir. Özellikle kadavra üzerinde çalışabilme izni, devri için büyük yeniliktir. Hâmit'in babası tarihçi ve diplomat Hayrullah Efendi, annesi Kafkasya'dan kaçırılmış bir cariyeye olan Müntehâ Hanım'dır.⁷⁶⁶ Devlet adamı, eğitimci, edip ve tarihçi⁷⁶⁷ olan Hayrullah Efendi; Tıbbiye'de okurken okulun başhocalığına getirilen Viyana Üniversitesi hocalarından Doktor Bernard'ın iltifatlarına mazhar olur. Dr. Bernard, ilk mezunların verildiği 1843 ders yılı için hazırlayıp Sultan Abdülmecid'e sunduğu yıllık faaliyet raporunda, Hayrullah Efendi'nin tıpta doktorluk sınavlarını başarı ile geçtiğini, çeşitli idari sorumluluklarına rağmen tıp eğitimini başarıyla

⁷⁶¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 497.

⁷⁶² a.g.e., s. 490.

⁷⁶³ Hikmet Dizdaroğlu, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1953, s. 3- 4.

⁷⁶⁴ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Abdülhak Molla", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 1, s. 210.

⁷⁶⁵ a.g.m., s. 210.

⁷⁶⁶ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 7-8.

⁷⁶⁷ İhsan Sâfi, *Altın Suyuna Batırılmış Bir Hayat Abdülhak Hâmid Tarhan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 37.

tamamlayıp bitirme tezi olarak Türkçe bir eser hazırlamış olduğunu bildirmektedir.⁷⁶⁸ Doktor Bernard'ın Mekteb-i Tıbbiye'de görev yapması, okulun materyalist anlayışa yaklaşmasında büyük etki sahibi olmuştur. Okulun kütüphanesinde bilimsel içerikli kitapların yanında materyalist eğilimli birçok kitabın bulunması⁷⁶⁹ bu görüşü destekler niteliktedir. Ayrıca Doktor Bernard'ın anatomi derslerini kadavra üzerinde uygulamalı olarak göstermesi de Türk eğitim tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır.⁷⁷⁰ Hayrullah Efendi mezuniyetinden sonra tıp, ziraat, eğitim, bilim ve bürokrasi alanlarında üst düzey yöneticilik görevleri yapar.⁷⁷¹ O da toplumdaki tepkilere rağmen anatomi ve patoloji derslerinde kadavra üzerinde çalışma imkânlarının genişletilmesi için girişimlerde bulunur. Kırım Harbi'nde Türkiye'ye gelen Batılı askerî birliklerdeki hekimlerin kurduğu ve Türk hekimlerin dâhil edilmediği *Societe Imperiale de Medecin* adlı kurumun ilk olarak Fuat Paşa'dan sonra Hekimbaşı Salih Efendi ve Hayrullah Efendi'ye de şeref üyeliği vermesi dikkat çekicidir. Bu cemiyetin yayın organı *Gazette medicale d'orient*, Hayrullah Efendi'nin tıp alanındaki faaliyetlerini övgüyle sayfalarına taşımaktadır.⁷⁷² Hayrullah Efendi, devrinin önemli sayılan bilimsel eserlerine de imza atar. Fizik konusunda yazdığı *Mesail-i Hikmet* adlı eserindeki yabancı terimler için hazırlayıp eserin sonuna koyduğu sözlük, onun eğitim dilinin Türkçe olması noktasında sahip olduğu anlayışı gösterir. Tıp, ziraat, fizik, botanik, coğrafya, tarih ve seyahatname gibi farklı alanlarda da eserleri bulunan⁷⁷³ Hayrullah Efendi'nin özellikle *Avrupa Seyahatnamesi* ve *Tarih* eserleri onu Tanpınar'ın ifadesiyle “yeni bir neslin adamı”⁷⁷⁴ yapar. Hayrullah Bey'in dikkat çeken bir diğer yönü de kendisinin ve büyük oğlu Nasuhi Bey'in mason oluşudur.⁷⁷⁵

Hâmit'in “velinimetim”⁷⁷⁶ diye bahsettiği ağabeyi Nasuhi Bey'in de şair üzerindeki etkisi dikkate değerdir. Nasuhi Bey, medrese tahsilinden sonra Fransa'da açılan Mekteb-i Osmanî'de okuduktan sonra Saint-cyre Fransız Harp Okulu'na devam ederek Batı düşüncesini tanıma fırsatı bulur. Subaylık, valilik, ayan üyeliği, büyükelçilik gibi görevlerde bulunur. Arapça, Farsça, İtalyanca, Almanca ve Fransızca bilen Nasuhi Bey; Volney'in *Tedmür Harabeleri*'ni çevirerek Türk edebiyatına

⁷⁶⁸ Ömer Faruk Akün, “Hayrullah Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.17, s. 68.

⁷⁶⁹ Murtaza Korlaelçi, *a.g.e.*, s.140.

⁷⁷⁰ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.100-101.

⁷⁷¹ Ömer Faruk Akün, “Hayrullah Efendi”, s. 68-70.

⁷⁷² *a.g.m.*, s. 69.

⁷⁷³ *a.g.m.*, s. 70-74.

⁷⁷⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 499.

⁷⁷⁵ İhsan Sâfi, *Hâmidnâme*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul 2006, s. 39.

⁷⁷⁶ İhsan Sâfi, *Altın Suyuna Batırılmış Bir Hayat Abdülhak Hâmid Tarhan*, s. 58.

kazandıran kişidir. Bu çeviri eser, Hâmit'in edebiyatla uğraşmasının sebebi ve başlangıcı olur. Hâmit'in ağabeyini tanımlamak için söylediği “Bir Fransız filozofundan ders aldığından hem alafranga bir felsefesaz hem de tarikat-i nazeninde bir ehl-i niyaz” sözleri Nasuhi Bey'in karakteristik özelliklerini yansıtmakla birlikte onun Hâmit üzerindeki etki alanlarına da işaret etmektedir.⁷⁷⁷

Düşünsel yönden ve hayat tarzı açısından Batı medeniyetinin gerekleriyle içli dışlı sayılabilecek bir ailede yetişen Abdülhak Hâmit'in ilk zihin ve hayat tecrübeleri de bu yönde gelişir. Tanpınar'ın tespitiyle bu aile eskiyle bağlarını koparmış insanlardan oluşmaktadır ve bu durum, aile fertleri için “hayatın çetrefil bir düğüm olduğu tek nokta”⁷⁷⁸yı oluşturmaktadır.

Hâmit, beş yaşına geldiğinde önce Bebek Köşk Kapısı'ndaki Mahalle Mektebi'ne ardından bir süre Hisar Rüştüyesi'ne devam eder.⁷⁷⁹ Evliya Hoca, Bahaettin Efendi, Selim Sabit Efendi ve ona şiir zevkini aşıl原因 “üstâd-ı felsefe”⁷⁸⁰ olarak nitelediği, devrin tanınmış âlimlerinden Hoca Tahsin Efendi'den özel dersler alır.⁷⁸¹ Özellikle Hoca Tahsin Efendi'nin Hâmit üzerindeki etkisi büyüktür. Hâmit'in kendisine felsefi şüphenin tohumunu atan kişi⁷⁸² olarak nitelediği Hoca Tahsin; eğitim amacıyla Avrupa'ya gönderilen öğrencilere Arapça, Farsça ve dinî bilgiler üzerine ders vermek ve Avrupa'daki gayrimüslim tebaaya Türkçe öğretmek amacıyla Hâmit'in diğer hocası ve “çağdaş pedagoji hareketinin öncüsü”⁷⁸³ sayılan Selim Sâbit ile beraber Paris'e gönderilir. Hoca Tahsin; burada matematik, fizik, kimya, mekanik, jeoloji, astronomi ve kozmografya gibi modern ilimlerde bilgi sahibi olur. Paris elçiliğinde imam olarak da görevlendirilen Hoca Tahsin, görevindeyken bir aralık sarığını çıkarıp hasır şapka giydiği için, “Mösyö Tahsin” yahut “Gâvur Tahsin” yakıştırmalarına maruz kalır. Bununla birlikte o yıllarda materyalist felsefeye merak sardığı ve bu felsefenin bazı yönlerinden hareketle yaratılış ve varlık üzerindeki düşüncelerinde yeni anlayışlara ulaştığı kaydedilen Hoca Tahsin'in Paris'in sanat ve kültür çevrelerinden ünlülerin uğrak yeri olan Cafe Vachette'in tanınmış çehreleri arasına girdiği de söylenir. Hoca Tahsin Paris dönüşünde müdür sıfatıyla Darülfünun'un başına getirilir. Verdiği konferanslarda

⁷⁷⁷ Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1954, s. 8.

⁷⁷⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 499.

⁷⁷⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 28.

⁷⁸⁰ a.g.e., s. 32.

⁷⁸¹ Hikmet Dizdaroğlu, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 6.

⁷⁸² Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, s. 11.

⁷⁸³ Ömer Faruk Akın, “Hoca Tahsin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, s. 199.

modern ilimle felsefeyi birleştirecek anlatmasından dolayı mutaassıp çevrelerin tepkisiyle karşılaşır ve müdürlük görevine son verilir. Buna rağmen o; jeoloji, fizik, kimya, astronomi, kozmografya, matematik, Fransızca, felsefe ve felsefe tarihi gibi konularda halkı aydınlatmaya devam eder.⁷⁸⁴ Hoca Tahsin, yaşadığı çağda Darwin'in görüşlerinin İslam'ın yaratılışla ilgili hükümlerine uygun olarak geliştirilebileceğini savunmasıyla evrimciliğin; madde ve kuvvetin ezeli ve ebedî olduğuna ve metafizik hükümlerin geçersiz bulduğuna dair söylemleriyle de materyalizmin Osmanlı'daki ilk savunucularından biri kabul edilir.⁷⁸⁵ Niyazi Berkes, Hoca Tahsin'in Ludwig Büchner'in o dönem Avrupa'sında moda olan *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin Fransızca çevirisinden çok etkilenen bir kişi⁷⁸⁶ olduğunu söyler.

Hâmit, on yaşındayken Nasuhi Bey ve Hoca Tahsin ile gittiği Paris'te bir buçuk yıl kadar eğitimine devam eder, Fransızcasını geliştirir. Bu zaman diliminde babası ve ağabeyi ile Paris'in lüks lokanta ve eğlence yerlerine giden Hâmit,⁷⁸⁷ gerçek Batılı hayat tarzını tanımakla birlikte yaşamak fırsatını da bulmuş olur. "İlk defa şarabı orda içer, daha sonra babasının müsamahası sayesinde yaşı için erken zevkleri de yine burada tadar."⁷⁸⁸ Paris'ten İstanbul'a döndükten sonra Babıali Tercüme Odası'nda kâtip olarak çalışır. Bir okul görevi gören bu yerde Hâmit Fransızcasını ilerletme ve memurluk pratiği yapma imkânı da bulur.⁷⁸⁹ 1865'te Tahran'a elçi tayin edilen babasıyla İran'a giden Hâmit, burada Farsça ve Arapça dersleri alır; ancak babasının Tahran'da ani ölümü üzerine ailesiyle birlikte İstanbul'a dönmek zorunda kalır. Hâmit; İstanbul'da Maliye Mühimme Kalemi, Şûra-yı Devlet ve Sadaret Mektubi Kalemi gibi önemli kademelerde görev alarak uzun bir süre devlet memurluğu yapar. Bu sürede Şinasi, Ebuzziya Tevfik, Samipaşazâde Sezai, Namık Kemal, Recaizâde Mahmut Ekrem ve Mizancı Murat'la⁷⁹⁰ tanışır.

1874 yılında ünlü "Makber" şiirinin ilham kaynağı Fatma Hanım ile evlenir.⁷⁹¹ 1876'da elçilik ikinci kâtibi olarak Fransa'da görevlendirilen Abdülhak Hâmit, eşini ve çocuğunu Edirne'de ağabeyinin yanında bırakıp Paris'e gider. Şair, bu yıllarda dönemin Fransız tiyatrosuyla ilgilenir. "Faust"u iki ayrı sahnede izler.⁷⁹² Racine, Corneille,

⁷⁸⁴ Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", s. 199-200.

⁷⁸⁵ Mehmet Akgün, *a.g.e.*, s. 185.

⁷⁸⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 238.

⁷⁸⁷ Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, s. 12-13.

⁷⁸⁸ İnci Enginün, *Abdülhak Hamid Tarhan*, s. 12.

⁷⁸⁹ İbrahim Necmi, *Abdülhak Hâmit ve Eserleri*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1932, s. 11.

⁷⁹⁰ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmit Tarhan*, s. 16.

⁷⁹¹ *a.g.e.*, s. 207.

⁷⁹² İsmail Parlatır, *Abdülhak Hâmit Tarhan*, Akçağ Yayınları, Ankara 2014, s. 17.

Victor Hugo, Lamartine, Musset gibi sanatçıların eserlerini okuyarak Fransız edebiyatını yakından tanır. *Nesteren* ve *Tarık* oyunlarını yazar. *Nesteren*'deki müstebit hükümdar karakteri yüzünden görevden alınan Hâmit, Berlin Sefâreti Kâtipliği'ne atanır ama buraya gitmez. Yeni bir göreve atanıncaya kadar geçen iki seneyi maddi açıdan sıkıntılı geçiren şair bu sebeple eşini ve çocuklarını alarak Rize'de mutasarrıf olan ağabeyi Nasuhi Bey'in yanına gider.⁷⁹³ Buradan Rusya'nın Kafkasya bölgesindeki Poti'ye, bir yıl sonra Yunanistan'ın Golos şehrine atanır.

1883'te Bombay konsolosluğunda görevlendirilen Hâmit, eşi Fatma Hanım'ın rahatsızlığına iyi geleceği düşüncesiyle buraya gitmeyi kabul eder. Yolda Midilli'ye uğrayarak uzun zamandır mektuplaştığı Namık Kemal'i ziyaret eder. Bombay'da kaldıkları süre içinde doğanın güzelliklerinden ilham alan şair, "Kürsi-i İstiğrak", "Külbe-i İştîyak" ve "Zamane-i Ab" gibi yeni şiirlerini burada yazar.⁷⁹⁴ Hâmit, Fatma Hanım'ın hastalığının düzelmemesi üzerine İstanbul'a dönmeye karar verir; ancak Fatma Hanım Beyrut'ta hayatını kaybeder. Şair, Beyrut'ta kaldığı kırk gün boyunca eşinin mezarını ziyaret eder ve onun yokluğundan duyduğu derin üzüntüyü anlattığı ünlü şiiri *Makber*'i yazar.⁷⁹⁵ *Makber*'in yayımlanması ile ünü birden artan Hâmit; kendisini edebiyata vererek *Ölü*, *Bunlar Odur*, *Hacle* eserlerini ve Hindistan izlenimlerini kaleme alır. Artık o, şiirleriyle ün salan bir şairdir ve "Kemal ve Ekrem"le birlikte edebî yeniliğin en birinci simaları"⁷⁹⁶ arasında yerini almaktadır.

1886 yılında elçilik göreviyle Londra'ya gönderilen Hâmit'in burada geçirdiği süre, hem düşünce hem sanat hayatı üzerinde etkili olur. Hâmit, Londra'da "güzellik ve hürriyeti tadar." *Gayret* mecmuasına gönderdiği "Hyde Park'tan Geçerken" gibi şiirlerinde şairin hürriyet ve tabiat duygusuna verdiği önem göze çarpmaktadır.⁷⁹⁷ Bu dönemde şair; İngiliz şiiriyle ilgilenerek Shelley'den çeviri yapar,⁷⁹⁸ dil çalışmalarıyla bilinen Sir James Redhouse, Osmanlı şiiri üzerine çalışmalarıyla tanınan Gibb, Lord Stanley, Arapça uzmanı Moore, Profesör Browne gibi önemli isimlerle tanışır.⁷⁹⁹ *Zeynep* adlı tiyatro eserinde II. Abdülhamit'e yaptığı eleştirel göndermeler yüzünden görevden alınan şair, bir daha eser yayımlamamak şartıyla rütbesi ve maaşı arttırılarak

⁷⁹³ İbrahim Necmi, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁷⁹⁴ İnci, Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan*, s. 28-29.

⁷⁹⁵ Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, s. 20-21.

⁷⁹⁶ İbrahim Necmi, *a.g.e.*, s. 22.

⁷⁹⁷ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan*, s. 33-34.

⁷⁹⁸ Hikmet Dizdaroğlu, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 11.

⁷⁹⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hamid Tarhan*, s. 35.

elçilik ikinci müsteşarlığı görevi ile yeniden Londra'ya gönderilir.⁸⁰⁰ Hâmit, 1895'te Lahey elçiliğine atansa da iki yıl sonra tekrar Londra'ya döner. Bu dönem, eser üretme bakımından verimsizdir.⁸⁰¹ 1908'de Brüksel Büyükelçiliğine atanan Hâmit, burada Lüsyan Hanım ile evlenir. 1912'de Hâmit'in diplomatik görevine son verilir. Ayan Meclisi üyeliğine getirilen ve bir süre sonra meclis başkanı olan Hâmit, I. Dünya Savaşı sonunda eşi ile birlikte Viyana'ya gider. Burada sıkıntılı, parasız günler geçiren şair, Türkiye'de geniş yankılara yol açan “Şair-i Azam” adlı şiirini *Tanin* gazetesinde yayımlar.⁸⁰² Zaferden sonra İstanbul'a dönünce kendisine Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından maaş bağlanır, İstanbul'da Maçka Palas'ta bir daire verilir. 1928'de İstanbul milletvekili olarak Meclise giren Hâmit, bu görevini ölümüne kadar sürdürür. 1937'de Maçka Palas'ta hayatını kaybeder, ulusal cenaze töreniyle Zincirlikuyu Asri Mezarlığı'na gömülür.⁸⁰³

Türk edebiyatının büyük şairi Abdülhak Hâmit; Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal'in çaba ve çalışmaları ile Osmanlı'ya giren, Vefik Paşa ile Mithat Efendi'yle bazı özellikler kazanan yeni düşünce ve edebiyat anlayışının içinde yetişir.⁸⁰⁴ O, devrinde modern sayılabilen bir insandır. Geleneklere karşı kayıtsız, yaşayışı ve davranış şekilleri ile fütursuzdur.⁸⁰⁵ Uzun yazı hayatı boyunca kendisini her dönemde yenileyerek ve devrinin edebiyat modalarını takip ederek karizmatik şahsiyetini koruyan⁸⁰⁶ şairin bu özelliğinde küçük yaşlardan beri alanında uzman hocaların elinde yetişmesinin ve Batı'yı yaşayarak tanınmasının payı büyüktür. Ayrıca o dönemde çok az insanın ulaşabildiği her dili o dilin vatanında öğrenmek imkânına sahip oluşu da onun düşünce ve kültür birikiminin şekillenmesinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Fransızca'yı Paris'te öğrenen Hâmit; Corneille, Racine, Voltaire, Hugo, Lamartine, Musset gibi Fransız edebiyatının önde gelen isimlerini burada okur. Bombay'da ilerlettiği İngilizcesini de yine o dilin vatanı olan Londra'da olgunlaştırır.⁸⁰⁷

Hâmit; zihin dünyasının inşasında etkili olan kişileri aile büyükleri, Hoca Tahsin ve Hoca Bahaettin'den başlatarak geniş bir yelpazede ortaya koyar. Bu listede özellikle ortaya koyduğu düşüncelerle Hâmit'in paradigmalarına yön veren isimler arasında;

⁸⁰⁰ Hikmet Dizdaroğlu, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 12.

⁸⁰¹ İnci Enginün, *Abdülhak Hamid Tarhan*, s. 37-38.

⁸⁰² Hikmet Dizdaroğlu, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, s. 13.

⁸⁰³ Gündüz Akıncı, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, s. 24-25.

⁸⁰⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 498.

⁸⁰⁵ a.g.e., s. 501.

⁸⁰⁶ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 135.

⁸⁰⁷ İsmail Habib, *Tanzimattan Beri I Edebiyat Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1942, s. 67-69.

Namık Kemal, Ali Suavi, Cemaleddin Efgani, Montesquieu, Victor Hugo, Lamartine, Alfred de Musset, Alexandre Dumas, Voltaire, Volney, Goethe, Schiller, Shakespeare, Milton, Shelley, Byron, Walter Scott, Dante, D'Annunzio gibi düşünce ve eserleriyle ünlenen kişilerle; Napolyon, Talleyrand, Richelieu, Thiers Cavour, Palmerston gibi siyaset ve eylemleriyle ön plana çıkan isimler dikkat çeker.⁸⁰⁸ Hâmit'in etkilendiği kişilerin bu kadar geniş bir yelpazede oluşu onun eserlerine yansıyan inanç, duygu ve düşünce karmaşasının hem sebebi hem de sonucu sayılabilir. Ahmet Kabaklı bu durumu şöyle yorumlar:

“Hayatını dolduran birçok tesadüfler, aileden, meslekten ve türlü çevrelerden gelen etkiler Hamid'in şahsiyetini meydana getirir. O, Farsça, Fransızca ve İngilizce bilmesine rağmen köklü ve sistemli bir kültüre ve dolayısıyla çok belirli açık bir dünya görüşüne ulaşamamıştır. Çünkü düzenli bir yerli milli kültür hazinesi biriktirmeden yabancı kültürlerin havası içinde kalmıştır.”⁸⁰⁹

Rıza Tevfik ise Hâmit'in kişiliğindeki bu karmaşık yapıyı şöyle dile getirir:

“Hâmid'in şahsiyet-i maneviyesi gayet mu'dil (complexe)'dir. Bu adam “politypique” bir fitratın pek güzel bir timsalidir. Yani kendi hüviyetinde birçok şahsiyat-ı mütenevvia ve mütehalife nümuneleri arz eder. Binaenaleyh onu yalnız bir kişi addetmek doğru olmaz sanırım. (...) Hâmid bir lafz-ı müşterek, daha doğrusu bir ism-i câmi (nom collectif)'dir. O isme mensup birkaç türlü hüviyet-i maneviye var. Bunlar hep -az çok- başka yaratılışta adamlardır.”⁸¹⁰

Hâmit'in farklı kişilik tiplerini bünyesinde barındırdığına dikkat çeken Rıza Tevfik'e göre, şair de kendisindeki bu özelliği bir dereceye kadar sezmiştir. Rıza Tevfik, Hâmit'in aşağıdaki dizelerini bunun bir kanıtı olarak gösterir:

“Hakikaten iki şahsım, ben itikadımca
Biri hemîşe mübeşşer, biri mükedderdir!”⁸¹¹

Hâmit kendinde biri üzgün, diğeri neşeli iki ayrı kişiliği barındırdığını söyler. Kenan Akyüz, Hâmit'in şiirlerine yansıyan karmaşık ruh halinin merkez noktasında yaşadığı kişisel acıların olduğuna vurgu yaparak onun bu özelliğinin çağdaşları tarafından “tezatların şairi” olarak adlandırılmasına sebep olduğunu belirtir.⁸¹² Hayat hikâyesine bakıldığında da sürekli değişimlere açık bir kişilik olduğu görülen Hâmit'in

⁸⁰⁸ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, s. 54-56.

⁸⁰⁹ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, C. 2, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1985, s. 650-651.

⁸¹⁰ Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefîyesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1984, s. 40.

⁸¹¹ a.g.e., s. 40.

⁸¹² Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, s. 53.

bu karmaşıklıkta, İslam inancının manevi dinamikleriyle Batı'nın maddeci anlayışı arasındaki çelişki ile birlikte romantizm kaynaklı kötümser duyguların da etkili olduğu söylenebilir. Bu etkilerle Hâmit şiirlerinde Allah'ın varlığından şüphe etmese de benimseyeceği bir inanç sistemi bulmakta zorlanan ve agnostik, septik, deist, panteist, pozitivist düşünce şekilleri gibi birbirinden farklı noktalar arasında gidip gelen bir portre çizmektedir. Şair, kendi ruh karmaşasını dizelerinde şöyle ifade eder:

“Hayret, nazar eylesem hayâta,
Bir nefsime bir mükevvenâta!
Bir yanda o mahşer-i avâlim
Bir yanda benim garîb hâlim.”⁸¹³

Hayatın ve varlığın karmaşası karşısında şair, kendisini yalnız ve yabancı bulmaktadır ve bu durum, şirinin de gerçek zeminini oluşturmaktadır. O bu özellikleriyle Türk edebiyatına felsefi şiiri getiren şair⁸¹⁴ olarak nitelenmektedir.

5.2.2. Makber, Ölüm, Hafakan

Abdülhak Hâmit'in duygu, düşünce ve kişilik özelliklerindeki karmaşa onun şiirlerine korku, endişe, bilinmezlikler karşısında çaresizlik ve hafakan olarak yansır. Şiirlerine bakıldığında en büyük meselesinin, hayatı ve ölümü anlamlandırmada yaşadığı açmazlar olduğu görülür. Bunda, şairin geleneksel tutum ve inanç anlayışından uzaklaşmasının ve Batılı düşünce sistemlerinin etkisiyle geliştirdiği felsefi bakış açılarının etkili olduğu söylenebilir. Tanpınar, Hâmit'teki ölüm düşüncesinin özellikle iki kaynaktan geldiğini ifade eder: ilki on beş yaşındayken babasının Tahran'daki ani ölümü, ikincisi ise dedesinin Çamlıca Köşkü'nün arazisinden yol geçmemesi için yaptırdığı ve Hâmit'in merak, hayret ve hayal unsurlarını harekete geçiren boş bir mezardır. Tanpınar, bunlarla birlikte aile geleneğinde var olan hekimlik mesleğinden gelen pozitif bilgilerin, Hoca Tahsin'den aldığı derslerin ve Ziya Paşa'nın “Terci-i Bend”indeki düşüncelerin de şair üzerinde etkili olduğunu ve bu etkinin ilerleyen yıllarda şairin ölümüne verdiği aşırı tepkilerle ortaya çıktığını belirtir.⁸¹⁵

Hâmit'in ölüm karşısındaki tavrı, hem duygularının ağırlığı hem de aklının sorgulamaları açısından iki yönlü ortaya çıkar. O, en temelde tepkilerini ölümün

⁸¹³ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 525.

⁸¹⁴ İsmail Habib, *Tanzimattan Beri I Edebiyat Tarihi*, s. 70-71.

⁸¹⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 500.

yaratıcısı olarak gördüğü Allah’a yöneltir. Allah’la kurduğu içsel ilişkiye odaklanmadan onun olay ve olgular karşısındaki tutum ve söylemlerini çözümlemek mümkün değildir. Ancak Hâmit’in kişilik özelliklerindeki karmaşadan, duygu ve düşüncelerinde görülen farklı eğilimlerden dolayı bu pek kolay olmaz. Orhan Okay, Hâmit’in duygu ve düşünce dünyasında kültür unsuru olarak eski edebiyatın, İslam mistisizminin ve Batı romantizminin etkili olduğunu belirtir.⁸¹⁶ Bununla birlikte şairin varlık ve olaylara pozitivist, materyalist etkileri barındıran aklıyla yaklaştığı, ancak onların Yaratıcı’sına gelenekçi mistik ve romantik duygularla yöneldiği görülmektedir. Şair, “Makber”, “Ölü” “Hacle”, “Bir Sefile İle Hayalet”, “İbtida” gibi ölüm ve metafizik kaygılar içeren şiirlerinde bazen Kur’an-ı Kerim’de farklı isimlerle anılan⁸¹⁷ Allah’a acziyet ve affedilme duyguları ile sığınırken bazen de eylemlerinin sorgulanabilir olduğu bir Batı Tanrı’sına kafa tutmaktadır. Rıza Tevfik, şairin yer yer panteist değil agnostik bir anlayışın sonucu olarak hayatı, olayları, insanlığı tanrılaştıran bir tutum içerisine girdiğini söyler.⁸¹⁸

Hâmit; karmaşık zihinsel ve duygusal durumunu özellikle “Makber” şiirinde, Fatma Hanım’ın ölümü üzerinden dile getirme fırsatı bulur. Bu şiirde geleneksel teslimiyetçi tavır, sorgulama ve feryada dönüşür. Klasik mersiyelerde ölen bir kahramanın fazilet dolu hayatı dile getirilirken insana ölüm karşısında alması gereken tevekkül içerikli tavır da hatırlatılır. Böylelikle mersiye, insanoğluna ölüm konusunda inanca dayalı nasihatlerde bulunan evrensel bir mesaja dönüşür. Bu bağlamda Hâmit’in şiirleri, ölen kişinin özelliklerinden ziyade geride kalanın duygularına odaklanmasından dolayı klasik mersiyelerden ayrılır. “Makber”de şairi yönlendiren iki ana duygunun “acı” ve “korku” olduğu görülür. Hâmit, Fatma Hanım’ın yokluğundan kaynaklanan acısını dizelerinde şöyle anlatır:

“Yarab, öleyim mi, neyleyim ben?..

Ayrı yaşayım mı sevdiğimden?..

Verdin bana böyle bir musîbet,

Ettin beni düşmen-i muhabbet,

Ya bir kulu sevmiyor musun sen?..

Ya böyle ölüm değil mi erken?..

⁸¹⁶ M. Orhan Okay, *Abdülhak Hâmid’in Romantizmi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1971, s. 2.

⁸¹⁷ M. Kaya Bilgegil, *Abdülhak Hâmid’in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah I, Allah ve O’nun Vücudunu İfade Eden İsimler*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959, s. 78.

⁸¹⁸ Rıza Tevfik, *a.g.e.*, s. 236.

Hiç bulmamak üzre gaib ettim,
Mecnun gibi ben anı severken.”⁸¹⁹

“Topraktan iken benim zuhûrum,
Toprak görüp artıyor fütûrum.
Bildim ki bu çektiğim cezâdır.
Bilmem ki nedir fakat kusûrum!..”⁸²⁰

Hâmit’e göre Fatma Hanım’ın ölümü zamansız ve yersizdir. Bu yüzden şair, Yaratıcı’nın kendisini sevmediğini hatta cezalandırdığını düşünmektedir. Ancak şair için en zor olanı, sevdiğini hiç bulmamak üzere kaybettiğini düşünmesidir. Hâmit’in ölüm karşısındaki bu tepki ve söylemleri, geleneksel teslimiyetçi tavırdan oldukça farklıdır. Geleneksel İslami hayatta sevilenlerin kaybıyla yaşanan üzüntü, öfke, boşluk duygularıyla baş etmenin hem teorik hem pratik yolları gösterilmiştir. İslam inancında hayat ve ölüm arasında kurulan ilişki, ölümün ne olduğu ve ölüm sonrasıyla ilgili konular açıklıkla ortaya konur ve ölüm, sonsuza uzanan hayatın doğal akışı içerisinde geçilmesi gereken eşiklerden biri olarak kabul edilir. Güçlü bir imana sahip olan kişilerin ölümün yol açtığı korku, kaygı ve acıyı ölümden sonra devam edecek hayat vaadiyle daha kolay aştıkları düşünülür. Ölümle gelen kayıplar, ölüm sonrası hayatta telafi edileceğinden geride kalanların hayatlarına teslimiyet ve sükûnetle devam etmesi beklenir.⁸²¹ Oysa Hâmit bu inanç ve anlayışlardan habersizmişçesine bir tavırla şikâyetlerini sürdürür:

“Kalbim umuyor demek îânet,
Sensin verecek ona metanet.
Ettikçe yed-i duâyı bâlâ,
Düşmekte başım zemîne, ammâ...
Kimdir onu etmeyen sıyânet...
Kim etti emanete hıyânet?..
Her şeb ben o yârı secdelerle
Etmez mi idim sana emanet?..”⁸²²

⁸¹⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 111.

⁸²⁰ *a.g.e.*, s. 139.

⁸²¹ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 150.

⁸²² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 134.

“En ince yerim kırıldı Yarab,
Karşımda nedir bu burc-ı akreb?
Etmez mi bu hâl câna tesir?..
Kılmaz mı bu i’tikadı tagyîr.”⁸²³

Hâmit dizelerinde yaşadığı inanç farklılaşmalarının hangi aşamalardan sonra meydana geldiğini ortaya koyar. O, ilk zamanlar Müslüman bir kul tavrı içinde dualar ve secdelerle Allah’a yönelmiş, ondan yardım dilemiş ve güven duygusuyla sevdiklerini ona emanet etmiştir; ancak bütün bunların karşılığında Allah’tan umduğu karşılığı bulamamış ve ona emanet ettiği sevgili eşini kaybetmiştir. Bu acının verdiği kırgınlık öyle büyüktür ki onun Allah’a olan saygısını ve kul-Yaratıcı ilişkisinde durması gereken yeri kaybetmesine sebep olmuştur. Bu ruh hali içinde şair, şer’i çizgiyi fazlasıyla aşan bir tonda, senli-benli bir üslupla Allah’a seslenmektedir:

“Mir’âtı mıyım celâlinin ben?..
Ya aksi miyim cemâlinin ben?..
Benden bu cihan ne anlar, eyvâh..
Me’yûs ederim ukûlü billâh..
Bir lafzı isem meâlinin ben,
En çirkiniyim zılâlinin ben.
Cilven olamaz mı tâm bensiz?..
Noksanı mıyım kemâlinin ben?..”⁸²⁴

Şair, bu dizelerinde tasavvufî anlayıştaki bazı kavram ve yorumlar üzerinden Allah karşısındaki durumunu sorgular. Hâmit yaşadığı acının dönüştürücülüğü ile kendisini Allah karşısında konumlandırmakta zorluk çekmektedir. Şair varlığını tasavvuftaki şekliyle Allah’ın büyüklüğünün ve güzelliğinin bir yansıması olarak değil, çirkin bir gölgesi ve noksanlık tezahürü olarak tanımlamaktadır ki bu yaklaşımlar İslam inancında Yaratıcı karşısında kul hukukunun sınırlarını aşan tavır ve söylemler olarak kabul edilir. Şairin bu söylemleri, şathiye geleneğinden oldukça farklıdır. Şathiye, tasavvuf eğitimi almış bazı kişilerin kendilerinden geçmişlik hâlinde iken kendi iradeleri dışında söyledikleri, dıştan bakıldığında da akla ve şeriata aykırı gibi görünen sözlerdir. Bu sözler kabul veya reddedilemediği gibi, onu söyleyen de bundan dolayı

⁸²³ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 112.

⁸²⁴ a.g.e., s. 117.

sorgulanamaz.⁸²⁵ Dinin dışı bakan hükümlerine uymayan bir izlenim verme, belirsiz ve karışık anlam taşıma şathiyelerin genel niteliğidir. Bu nedenle şathiyelerin dine aykırı olmadığını göstermek, belirsizliğini ve karışıklığını gidermek için ilk dönemden itibaren şerhler yazılmıştır.⁸²⁶ Hâmit, hem aldığı eğitim hem de psikolojik durum açısından şathiye şairinden farklıdır; çünkü onun söylemleri Allah’a yakınlığın değil kızgınlığın ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Şairin bu üslubunu farklı dizelerde daha da keskinleştirdiği görülür:

“Bildik seni muktezâ-yı hilkat?..
Yarab bu mudur safâ-yı hilkat”⁸²⁷

“Kâr etmedi verdiğim devâlar,
Geçti yere ettiğim duâlar.
Gördük seni ey Hakîm-i Mutlak,
Ey hastalara veren şifâlar...”⁸²⁸

Hâmit var olmanın gereğinin mutluluk değil acı çekmek olduğuna inanmakta ve bundan dolayı Allah’ı suçlamaktadır. Fatma Hanım’ın iyileşmesi için bulduğu ilaçların ve ettiği duaların fayda vermediğini düşünerek Allah’ın her şeyi kuşatan hikmetinden ve şifa vericiliğinden şüphe duyan bir tavır içine girer. Fatma Hanım’ın ölümü şairi psikolojik buhran ve felsefî arayışın hâkim olduğu metafizik bir boyuta taşımıştır. Tanpınar’ın “ölüden ziyade ölümün kendisiyle dolu” olarak tanımladığı⁸²⁹ “Makber”de şair, maddi dünya ile metafizik âlem arasında kalmışlığını şöyle tasvir eder:

“Pişimde bu secdegâh-ı tevhîd,
Aklımda şükûk, dilde ümmîd;
Fevkimde likâ-yı sermediyyet,
Zîrimde fenâ-yı âdemiyyet.
Haktan dilerim hayat-ı câvid,
Eyler beni seng ü hâk tehdîd.

⁸²⁵ Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiye*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 4.

⁸²⁶ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, s. 370.

⁸²⁷ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 118.

⁸²⁸ a.g.e., s. 119.

⁸²⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 526.

İnsana, derim, fenâ muhakkak;
Rûhum heyecanla der ki: Teb'îd...⁸³⁰

İki dünya arasında sıkışıp kalmışlığı anlatan bu dizelerde şair, bir yandan Yaratıcı'nın birliği karşısında secde ederken diğer yandan aklıyla Yaratıcı'ya dair şüphe duymakta ama yine de O'na karşı ümidini korumaktadır. Üstünde sonsuzluk örtüsü gibi gökyüzü, altında yokluğa gidişi çağrıştıran toprak uzanmaktadır. Şair, sonsuz bir hayatı dilerken toprak ve mezar taşı onu yokluğa çağırmakta; fakat yokluğa kesin gözüyle bakarken de ruhu onu bu korkudan uzaklaştırmaktadır. Şairin dizelerinde çizdiği aklıyla kalbi arasında sallantıda kalmış insan portresi, Tanzimat aydınının da gelenekle Batı medeniyeti arasında sıkışmışlığının bir ifadesidir. Tüm bu düşünce hafakanları ve inanç krizleri arasındaki Hâmit'in ruh hâlini Orhan Okay şöyle tasvir eder:

“Hamid bu kıtalarda mütemadiyen soran, cevap alamayan, metafizik meseleleri ve inanç kapılarını zorlayan mütefekkir bir şair hüviyetinde görünür. Makber onun metafizik buhranlarının resmi geçidi gibidir. Bu büyük poemde şairin tereddüd şüphe isyan ve tevekkül duyguları psikolojik bir krizin tezahürleri hâlinde adeta arka arkaya yığılırlar.”⁸³¹

Bu karışık hâller içerisinde Hâmit, şiirinde ruhun varlığını sorgulayarak onun varlığı üzerinden ebedî bir hayatın varlığına yol bulmaya çalışır:

“Ger yoksa onu kabule esbâb,
Reddetmeğe de görölmez icâb.
Ben rûha nasıl derim ki mefkûd,
Hissettiğim ıztırâbı mevcûd.
En doğru delildir bu hicrân,
Bir bâb durur ukûle mesdûd.”⁸³²

Felsefi sorgulama ve çıkarımlar arasında kaybolan şair, ruhun ölüm ötesinde neler yaşayabileceğini anlamaya çalışırken dinin ölüm ötesi hayat tasvirine şüphe ile yaklaşır. O, ruhun varlığını kabul için akli bir delil, reddetmek için de geçerli bir sebep bulamaz. Ancak ızdırapların bedenle değil ruhla çekildiğine hükmederek ruhun varlığına kendisini ikna etmeye çalışır. Şair sorgulamasını şöyle sürdürür:

⁸³⁰ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 123.

⁸³¹ M. Orhan Okay, *Edebiyat ve Edebi Eser Üzerine*, s. 87.

⁸³² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 125.

“Ol rûha açıldı mı felekler?..
Kurtlar mı yiyor o cism-i nâzı?..
Ya davete geldi mi melekler?..
Gelmiş bana ne meleklerinden?..
Göklerde açan çiçeklerinden?..
Bensiz melekûtu neyleyim ben?..
Nefyimde sübûtu neyleyim ben?...
Doğmazsa o meh feleklerinden;
Tutmazsa elim eteklerinden;
Evlâ bulurum tehiye nisbet,
Olsam biri ben sineklerinden.”⁸³³

(...)

“Bu makberedir o bâba makdem,
Bilmem ne duyar, girince, âdem?
Sûzişlerimin budur esası,
Hep şüphelerin bu, en fenâsı.
Benlik acaba kalır mı ol dem?...”⁸³⁴

Hâmit ruhunu kasıp kavuran bir şüphe tufanı içinde ölüm ötesini bilmeye çalışmaktadır. Şaire göre ölümden sonra insanın bedeninin ve ruhunun birbirinden ayrılması ve bedeninin toprağa karışması, aklın kabul edebileceği bir durum değildir. Bu yüzden o, görülenin dehşeti ile görülmeyenin hayali arasında inanç gelgitleri yaşar. Görülen, bedeninin toprağa karışarak kurtlar tarafından yenmesi; görülmeyen ise dinin vadettiği şekilde bedenden ayrılan ruhun melekler tarafından karşılanmasıdır. Ancak şairin aklı, görülden görülmeyene yol bulamaz. Hâmit için ölüm, insanın dünyadaki ontolojik bütünlüğünün ve gerçekliğinin ortadan kalkması demektir. Geleneksel inanışta ruhun asıl, bedeninin ise onun kabı veya kalıbı olduğu inancı hâkimdir. Ruh, asıl olduğu için bedenden ayrılabilir benliğini korumaya devam eder. “Makber” şiirinde hâkim olan ikinci ana duygu olan korku, bu noktada kendini gösterir. Hâmit’i korkutan asıl şey, ölümden sonraki bilinmezlik ve yokluktur. Heidegger; ölümün korku boyutlu

⁸³³ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 123.

⁸³⁴ a.g.e., s. 125.

metafiziğinde korkunun hiçliği açığa çıkardığını, insanın korku duygusuyla tutunacak bir şeyin olmadığı bir boşlukta kendini asıl kalmış hissettiğini öne sürer.⁸³⁵

Ölüm ötesini bilmeye ve anlamlandırmaya çalışma, Hâmit'in bunalımının temel noktasını oluşturur. Bu durum, ona gelenekte dokunulmaz sayılan ve üzerinde yorum yapılmayan birçok konuyu yeniden sorgulama gücü ve cesareti verir. Hâmit'in ölüm karşısında yaşadığı korkuların sebebi, ölümün maddi ölçülerle anlaşılamayan ve anlamlandırılmayan metafizik boyutudur. Ruhla bedeni bir ve bütün gören Hâmit'in yaklaşımı, Spinoza'nın beden ve ruhun aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü olduğuna dair görüşünü çağırıştırır. Spinoza'ya göre insan, hem hareket ve durgunluk yasalarına bağlı olan bedene hem de düşünen ve anlama gücü etkinliği bulunan ruha sahip olan bir varlıktır⁸³⁶ ve Tanrı'nın düşünce ve yayılım niteliklerinin bir görüntüsüdür. Spinoza'da beden, madde dünyasıyla bağlantılı olduğundan oradaki mekanik yasalar bedende de geçerli olacaktır. Bu açıdan insan bedeni, bütün bir birey olan doğada onu oluşturan bireylerden biri konumundadır. Beden, ruh ile birlikte olduğuna göre, ruhun bedenle etkileşimi de kaçınılmaz olacaktır.⁸³⁷ Hâmit'in "ben" kavramı Spinoza'nın bu görüşlerine yakın görünmektedir. "Bensiz melekûtu neyleyim ben?.." dizesinde şairin, ruh ve beden bütünlüğünden oluşan "ben" in bu bütünlük dağıldığında kaybolmasından duyduğu korku göze çarpar. "Ben" varlığını kaybettikten sonra, Hâmit için cennet veya cehennemin de kıymeti kalmamaktadır. Etrafında meleklerin bulunup bulunmaması onun için fark etmez; çünkü o, "ben" ile birlikte algılama yetisini de kaybetmiştir ve böyle bir hayattansa hayvana dönüşmeyi, bir sinek olmayı tercih etmektedir. İngiliz Aydınlanma filozofu Berkeley de "ben" ve "kendilik" kavramları üzerine görüşlerinde insanda algılamanın temel olduğunu ve bunun "istemek", hayal gücü" ve "hatırlama" gibi zihin ya da ruh yetileriyle mümkün olabildiğini savunmaktadır. Var olmanın algılanmakla mümkün olduğunu savunan Berkeley'e göre zihin olmadan ne düşünceler ne tutkular ne de hayaller var olabilir.⁸³⁸ Berkeley, maddi dünyanın varlığını reddetmemekle birlikte ona zihinden ve algılanmaktan bağımsız bir varlık tanımaz. Hâmit de Berkeley'e benzeyen tutumuyla benliğin ölümle parçalandığı ve yok edildiği ve bu yüzden varlığın algılanmadığı sonsuz bir hayatta insan olarak yaşamaktansa

⁸³⁵ Graham Parkes, "Ölüm ve Ayrılma", *Ölüm ve Felsefe*, ed. Jeff Malpas, Robert Solomon, çev. Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul 2006, s. 184.

⁸³⁶ Atilla Erdemli, "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı", *Felsefe Arkivi*, S. 27, 1990, s. 119.

⁸³⁷ a.g.m., s. 121.

⁸³⁸ Ali Taşkın, Metin Becermen, *Felsefe Tarihi II Rönesans Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s.196-197.

dünyaya hayvan olarak gelmiş olmayı tercih eder. Şair farklı dizelerde bu konudaki görüşlerini derinleştirerek sürdürür:

“Ben kendimi zannederdim insan,
Ettin bana sen kusurum ilân.
Hayvan imişim, dirîg!.. Ben hem,
Teşhîre beni sebep ne bilmem?
Hûnum haşerâta zîb-i dendân,
Bir fosfor imiş bu nûr-ı irfân.
Beynimse çıyanların gıdâsı,
Makberde olur bu sır nümâyân.”⁸³⁹

Hâmit ölüm ve ötesini, ölümün görünürdeki etkileri üzerinden tanımlamaya ve sebep olduğu maddi değişimlerle anlamlandırmaya çalışmaktadır. Şaire göre bedenın dağılarak hayvan ve haşerelere yem olması, insanı ruhsuz hayvanlardan farksız kılmaktadır. Hayvanlar da ölünce aynı aşamalardan geçerek toprağa karıştığına göre kanı haşerelere, beyni çıyanlara gıda ve bedeni toprağa fosfor olan insanın da bu yönüyle hayvandan bir üstünlüğü kalmamaktadır. Oysa İslam dininde insanın bütün varlıklardan üstün yaratıldığına, insanın bedenden ibaret olmayıp ona asıl anlamını kazandıranın ruh olduğuna, ölümle ayrılan ruh ve bedenın kıyamet günü tekrar birleşip sonsuz hayatta varlıklarını sürdüreceğine inanılır.⁸⁴⁰ Hâmit’in dizeleri; dinî inancın etkilerini değil, Fransız materyalistlerinden Lamettrie’in insan ile hayvan arasında bir nitelik ayrımı olmayıp derece ayrımı bulunduğuna dair görüşünü çağrıştırır niteliktedir. Lamettrie; duyan, düşünen, isteyen ruhın maddenin bir parçası olduğunu savunur. Ona göre ruh, bedenın öteki görevleri arasında bir görevdir ve bu görevin organı beyindir. İnsanın düşünebilmesi onu hayvanlardan üstün kılsa da bu durum ruhın varlığını değil insan beyninin kıvrımlarının hayvanlarınkine oranla daha incemiş olduğunu gösterir. Lamettrie, maddenin hareket gücü ve duyumlama yeteneği olduğunu, hayvanların da belli düzeyde duyma ve düşünme özelliklerine sahip olduğunu iddia eder.⁸⁴¹

Hâmit’in geleneksel düşünce ve Batılı paradigmlar arasına sıkışmışlığını ve bundan kurtulma çabasını ortaya koyan en önemli eserlerinden biri de *Garam*’da yer alan “İbtida” başlıklı şiiridir. Hâmit, bu uzun şiirinde “Makber”de ortaya koyduğu

⁸³⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 119.

⁸⁴⁰ Detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “İnsan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, s. 320-323.

⁸⁴¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 314.

düşünce tohumlarını adeta yeşertmekte, yetiştiği inanç ve kültürden edindiği metafizik öğretilerden duyduğu şüpheleri gidermek için bu konuları devrinin Batı düşüncesinin mihengine vurma eğilimi göstermektedir. Ölüm ötesini sorgulamayla başlayan süreç bu şiirde de devam eder:

“Halkedip insanları, hayvanları,
Sonra mahvetmek ne sırdır anları?...
Rûz-ı hilkatten beri bu âşikâr;
Tâ ezelden böyle esmiş rûzgâr;
Âleme gelmiş gelen bî-ihhtiyar;
Cümlenin encâmı olmuş bir mezar.
Ya nedir ölmek?... Fena bulmak mıdır?...
Yoksa cismen münkalib olmak mıdır?...”⁸⁴²

Hayatın anlamını ölüm üzerinden tanımlamaya çalışan Hâmit, ölümü Allah fikri ile bir arada ele alır. İnanmak istediği Allah’ın ölüm gibi bir faciayı, yarattıklarına reva görmesini kabullenemez. Hayata kendi iradeleri dışında gelen bütün varlıklar, yine aynı şekilde ölümle dünyadan gitmektedirler. Bu geliş gidişin sırrını araştıran Hâmit, ölümün bir yok oluş mu yoksa beden değiştirme mi olduğunu sorgular. Bu noktada ruhun niteliğini araştırmaya başlar:

“Ya nedir insanda rûhun gâyeti?
Gâyeti dursun; nedir mâhiyyeti?...
Cümle mahlûkatta bir gizli râz:
Sufiyân “can” der tabiiyyun da “gaz”.
Sermedî bunlarca rûh-ı bî-cesed;
Bî-zevâl anlarca ol gaz tâ ebed.
Farzederler zât-ı Rabbaniyyeti,
Cümle mevcudât, rûhâniyyeti.
Bizde hem olmağla ondan bir eser,
Zâhir olmuş şeyhler, Mansurlar,
Sipnoza, Şelling, Egel’le Bû Said;
Hem de İzzeddin, en evvel Parmenid
Merci’-i aslî ki bunlarca Hudâ,

⁸⁴² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 417.

Rûh bizden ric'at etmekte ana.
Merci'i gaz addeden fennî kıyas,
Yok bununla onda pek çok iltibas.
Mâye, yani gazların külliyyeti,
Zîr ü bâlâ cümlemin mâhiyyeti.
Kim tabiat nâmı vermiş ehl-i fen,
Gaz gider derler ana mahvolşa ten.⁸⁴³

Dizelerde aklın sınırlarını zorlayan ölüm karşısında ruhun varlığına inanmaya çalışan Hâmit'in geleneksel inanç ve felsefi görüşler arasında gidip gelmekte olduğu ve ikisini karşılaştırarak bir kanaate varmaya çalıştığı görülür. Sufiler ruha "can" derken materyalistler onun "gaz" olduğuna hükmetmekte ve her iki grup da ruhun sonsuzluğuna işaret etmektedir. Sufiler; ruhun Allah'tan geldiğine, her insanda farklı şekilde tezahür ettiğine ve sonunda yine Allah'a döndüğüne inanırlar. Materyalistler ise ruhun mayasının gazların toplamından meydana geldiğini, bunun da kaynağının tabiat olduğunu ve ölümle bedenden ayrılan ruhun yok olmayıp yine tabiata döneceğini savunurlar. Hâmit'in ruhun ana maddesinin gaz yani hava olduğunu söyleyen maddecilere atıf yapması, İlk Çağ materyalist filozoflarından Aneksimenes'i hatıra getirmektedir. Anaksimenes; değişkenliği, devingenliği, biçim değiştirebilirliği ve kuşatıcılığı ile havayı varlığın temel unsuru olarak kabul eder ve seyrekleşmiş havanın ateşi; yoğunlaşmış havanın rüzgârı, bulutları, suyu, toprağı ve sonunda taşı yarattığını iddia eder. Anaksimene'e göre, tanrılar havayı yapmadılar, ama hava tanrıları yaptı. Nasıl ki ruh, havadan yapılmış olduğu için insanı bir bütün hâlinde tutuyorsa hava da bütün dünyayı öyle kuşatmaktadır.⁸⁴⁴

Dizelerde Hâmit'in ünlü sufilerin yanında Batılı filozoflara da yer vermesi, şairin bahsedilen kişilerin konuyla ilgili görüşlerinden haberdar olduğunun işaretidir. Spinoza gibi beden ve ruhu aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü olarak ele alan filozofların Hâmit'in düşünce dünyasındaki etkilerinden yukarıda bahsedilmişti. İsmi geçen diğer filozofların insan-varlık-Tanrı ilişkisine dair görüşlerinin de Hâmit üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Schelling'e göre insan ve doğa aynı türden varlıklardır. Doğa sürekli oluş hâlinde canlı bir bütündür ve insan doğanın bu dinamik sürecinin bir

⁸⁴³ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 417-418.

⁸⁴⁴ Georges Cogniot, *İlk Çağ Materyalizmi (Yunan-Roma)*, çev. Sevim Belli, Anadolu Yayınları, Ankara 1968, s. 23-24.

sonucu olarak meydana gelmiştir.⁸⁴⁵ Parmenides’e göre değişmeyen, hareket etmeyen, bölünmeyen şey, Varlıktır, Tanrı’dır. Onun dışındaki her şey, yalnızca bir görünüş ve aldatmacadır.⁸⁴⁶ İnsanı tanrısal olana ulaşmaya en yakın mükemmel bir varlık olarak ele alan Hegel’e göre ise, “Varlık” bir ilk temelin kendisini açması ve belirli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün varlık çeşitlerinin temelinde bulunan bu ilkeye Hegel ide, akıl, töz ve tin (geist) der. Bu manevi nitelikli ilkenin ereği, belirli basamaklardan geçerek sonunda kendi kendisini bulmak ve kendisinin bilinç ve özgürlüğüne kavuşmaktır.⁸⁴⁷ Bu filozofların görüşlerindeki ortak nokta, evrenin varoluşuyla ilgili panteist görüşlere sahip olmalarıdır. Bu düşüncelerden hareketle şair, ruha dair arayışlarını tabiata yöneltir:

“Bir görür fikr eyleyen encâmını,
Bunda Allah’la tabiat nâmını.
Bir tefâvüt var, fakat gayet mahûf,
Hak irâdîdir, tabiat bî-vukûf!...
Yani sûfilerce vardır bir kader,
Hem de Allah nehyeder, ferman eder;
Âdil ü Kakhâr, Kayyum u Kadîr.
Hem Alîm ü hem Semî’ ü hem Basîr.”⁸⁴⁸

Şaire göre ruhun kaynağı olarak gösterilen “Allah” ya da “tabiat” sufiler ve maddeciler tarafından farklı şekilde ele alınır. Sufilere göre Allah; irade sahibi, emir veren ve yasaklayan, kahredici ve adil, mutlak güç sahibi ve varlığı kendinden olan, her şeyi bilen, işiten ve görendir. Allah, varlığı kader planında yaratmaktadır. Tabiatın ise varoluş süreçlerine dair bilgisi yoktur. Sufilerin bu görüşleri karşısında şairin “ehl-i fen” olarak nitelediği maddeciler, farklı düşünceler ortaya koyarlar:

“Ehl-i fence başkadır nâm-ı kader,
Hep tesadüflerdir ahkâm-ı kader!
-Hak tabiatsa, müberrâ ilimden,
Yani mahlûkatı bilmez halk eden!...
Derler izân, ilm, mahsus-ı beşer;

⁸⁴⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 381-382.

⁸⁴⁶ Karl Vorlander, *a.g.e.*, s. 58.

⁸⁴⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 388-389.

⁸⁴⁸ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 418.

Münhasır mahlûkadır sem' ü basar.
Bunları azv eyleriz Hallâk'a biz,
Çünkü Hâllak'ı biz öyle isteriz.
Rey ü fikr isnad ederler hep ana
Kibr ü nahvettir sebep ancak buna
Benzemek kasdıyladır Hakk'a yine,
Hakk'ı benzetmek de insan kendine.
Vak'alar görmekteyiz ki biz bugün,
Gadrdır mahzâ, mezâlimdir, bütün,
(...)
Zâlim olmak iktizâ eyler Hudâ;
Zulmdür an-kasdin olsa garklar,
Zelzele, volkan, belâlar, berkler;
Kasdsız olsa fakat ma'kuldur;
Bir tesadüftür bu da me'mûldür.⁸⁴⁹

Hâmit, maddecilerin kaderi kabul etmediğini ve varoluşun tesadüflerle meydana geldiğini savunduklarını belirtir. Maddecilere göre, varlığı yaratan ne yarattığını bilmemektedir. Maddeciler aynı zamanda sufilerin Allah'ın sıfatları olarak inandıkları idrak, ilim, iştme, görme, irade sahibi olma gibi özelliklerin aslında Tanrı'da olmadığını ve bunun insanlar tarafından Tanrı'ya atfedildiğini iddia etmektedirler. Maddeciler insanların kibir ve gurur duygusuyla Tanrı'ya benzemeye çalışırken onu kendilerine benzettiklerini ileri sürerler. Hâmit'in maddeciler üzerinden dile getirdiği bu düşünceler, David Hume'un Tanrı hakkında benzetmelerde bulunma anlamındaki "antromorfizm" konusunda yaptığı eleştirileri çağrıştırmaktadır. Tanrı'nın sıfatlarının bilinmesinin imkânsız olduğunu söyleyen Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'de Tanrı'nın varlığından şüphe edilemeyeceğini ancak aklın yetersizliği nedeniyle Tanrı'nın doğasının tümüyle bilinmeyeceğini öne sürer. Tanrı'ya atfedilen mükemmellikler insanda bulunan özelliklere benzemediği için, insan onun niteliklerini kavrayamaz.⁸⁵⁰ Maddecilere göre Tanrı, eğer sufilerin belirttiği özelliklere sahip ise varlık içerisinde görülen eziyet ve zulümleri anlamlandırmak zor olacaktır. Çünkü Yaratıcı, varlığı ve olayları iradesiyle yaratıyorsa bu durumda volkan, şimşek, deprem,

⁸⁴⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 418-419.

⁸⁵⁰ David Hume, *Din Üstüne*, s. 164.

sel felaketi gibi belaları zulüm; onları yaratana da zalim saymak gerekir. Böyle bir Tanrı anlayışı, sufilerin tarif ettiği her şeyi bilen, işiten ve gören, her şeye gücü yeten, kahredici ama mutlak adaletli Yaratıcı ile bağdaştırılamaz. Bu yüzden maddecilere göre felaketle sonuçlanan tabiat olaylarının tesadüfen meydana geldiğini kabul etmek, akla uygun olandır.

Hâmit'in hem sufilerin hem de maddecilerin ölüm ve ölümlerle sonuçlanan felaketler karşısındaki tutumlarına detaylı şekilde yer vermesi, onun ölümü her yönüyle bir kötülük olarak ele aldığı ve bu kötülüğü mutlak güç, adalet ve merhamet sahibi Tanrı fikriyle bağdaştıramadığının göstergesidir. Bu düşünce açmazı genişleyerek Hâmit için bir kötülük problemine dönüşecektir.

5.2.3. Kötülük Problemi ve Bir Teodise Olarak Panteizm

Hâmit'in ölüm ve tabiat olayları karşısında sorgulayıcı tutumu, onu dinî anlayışın dışına çıkarır; çünkü İslam dininde Allah'ın rahmetinin ve hikmetinin her şeye hâkim olduğu inancı sorgulamayı değil teslimiyeti gerektirmektedir. Ehli-sünnet âlimleri hayır ve şerrin Allah'ın irade ve kudretiyle yaratıldığını, acı veren olayların kötülük sayılmaması gerektiğini çünkü mutlak adalet sahibi Allah'ın kullarına asla kötülük yapmayacağını belirtir.⁸⁵¹ Hâmit ise İslam inancının getirdiği bakış açıları ile tatmin olmayıp ölümü ve yaşanan çeşitli felaketleri Batı'daki şekliyle "kötülük problemi" çerçevesinde ele almaktadır. Şair, "Bir Sefile ile Hayalet" şiirinde bu görüşlerini detaylandırır:

"Ne demek!... Bir eve girsin haydud:
Ona eyler mi delâlet mabud?..
Ne demek!... Bir köyü bassın a'dâ:
Buna kâil mi olur adl-i Huda?..
Ne demek!... Kan dökeriz, cenk ederek:
Buna Hâlık mı sebep olsa gerek?..
Ne demek!... Mahvoluyor bir ümmet:
Bu mu idrak kılınmaz hikmet?...
Zulmü hep bizler ederken icâd,
Hakka lâıyk mı edilmek isnâd?..

⁸⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", s. 540.

Nakleder olsa bile nâkiller,
Buna akl erdiremez âkiller.”⁸⁵²

Hâmit ilk olarak, insan eliyle işlenen kötülüklerin yaratılmasının kader ve Allah inancıyla bağlantısını sorgular. Hırsızlık, eşkıyalık, savaş gibi insanlar tarafından işlenen kötülöklere Yaratıcı’nın neden müdahale etmediğini anlamaya çalışır. Şair, bu kötölüklerin insanlar tarafından işlendiğini söyleyerek Allah’ı kötölükleri yaratmaktan tenzih eder bir tavır takınır. Şairin insanlar için kullandığı “icad etmek” sözcüğü, bu görüşü kuvvetlendirir niteliktedir. İslam inancında iradesi dolayısıyla insanın, yaptığı kötölüklerden bizzat sorumlu olduğu ve kötölük içeren eylemlerinin Allah’ın hayra yönelik düzenlediğı kaza ve kadere karşı gelmesinden kaynaklandığına inanılır.⁸⁵³ Hâmit, dizelerin arasına yerleştirdiğı “Buna Hâlık mı sebep olsa gerek?..”, “Hakka lâayık mı edilmek isnâd?...” tarzındaki soru anlamı içeren cümleleriyle bu görüşe katıldığını değil, bu görüşün sorgulanması gerektiğini ima etmektedir. Nitekim şiirin sonraki dizelerinde şair, aynı tarz sorgulamasını sürdürerek imasını açıkça söyler:

“Bir sabîye vurulur hançerler;
Bir kızın ırzına kasdederler.
Hem o kız mahvolunur, hem o sabî;
Sonra, takdîrde, derler, sebebi!...
Ya nedir töhmeti bir mazlûmun?.
Ne için canı yanar masumun?..
Düşünürsen, bu olur zulm-i sarîh.
Zulmü etmez mi ya Hâlık takbîh?”.⁸⁵⁴

Hâmit şiirinde örneklerini arttırarak kötölük problemini derinleştirir. Şair, bir çocuğun öldürölmesi, bir genç kızın ırzına saldırılması gibi durumlar üzerinden savunmasız ve masumların neden bu kötölöklere maruz kaldığının anlaşılmağına dikkat çeker. Âlemdeki kötölükleri ortadan kaldıracak güce sahip olmasına rağmen Allah’ın niçin onlara müdahale etmediğı sorusuna İslam da dâhil kitabî dinler, Tanrı’nın mutlak iyi ve adil olduğu, kötölük gibi gözüken durumların aslında iyiliğın gerçekleşmesi için araç kılındığına dair inanışlarla cevap verirler. İslam âlimlerinden Gazzali, bu soruya kötölük gibi gözüken olayların ardında mutlaka bir iyilik amacının

⁸⁵² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 288.

⁸⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, s. 541.

⁸⁵⁴ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 288.

güdüldüğü görüşüyle cevap verir. Gazzali'ye göre insanı iyileştirecek bir tedavi, nasıl kötülük görünümlü iyilik ise dünyadaki acı ve ızdıraplar da insanların daha büyük iyiliklere ulaşmaları için gerekli olan kılık değiştirmiş iyiliklerdir.⁸⁵⁵ Hâmit, içinde doğup büyüdüğü inancın verdiği cevaplarla kendisini tatmin etme çabasını sonraki dizelerinde de sürdürür:

“Öyle bir şey ki sevmez asla,
Neye takdîr buyursun Mevlâ?..
Öyle bir hâli ki sevmez Rahman,
Elbet insanlara görmez şâyân
Bu vukuâta desek: Kanundur,
O, tehâlûfle bugün meşhûndur.
Hem o kanunu yapan insandır.
Yoksa kanun-ı Huda vicdandır.
Bize feyyâz-ı kerîm-i Mutlak
Adl ile merhamet eyler ancak.”⁸⁵⁶

Yukarıdaki dizelerde şair, inanmaya çalıştığı Tanrı'nın varlık üzerindeki fiillerini anlamaya çalışmaktadır. Hâmit; insan eliyle işlenen kötülüklerde, mutlak merhametli, bolluk ve bereketin kaynağı, cömert ve adaletli olan Yaratıcı'nın müdahalesinin olmadığına inanmak ister. Şair, kötülüklerin insanların yaptığı kanunlar yüzünden meydana geldiğini ve bu sebeple kötülüklerden Allah'ın değil insanların sorumlu tutulması gerektiği düşüncesini kabullenir görünmektedir. Ancak şairin bu konuda tam bir inanç taşımadığı, tereddüt ve şüphe içerisinde kendisini ikna etmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim sonraki dizelerde tabiatı meydana gelen kötülüklerin şairin mutlak iyi bir Tanrı'ya inanmasının önünde büyük bir engel oluşturduğu ortaya çıkar:

“Ya âfât-ı tabiat ne demek?
Bunu fıkır etmedim asla, gerçek!...
Ne demektir o veba vü tâun?..
Daha birçok ilel-i gûnâgûn?..
Ne demek sâikalar, volkanlar,

⁸⁵⁵ Manafov Rafiz, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 180.

⁸⁵⁶ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 288-289.

Seller, zelzeleler, tufanlar,
Ki eder arza, olup merg-efşân,
Milel ü milletleri bî-nâm ü nişan?...
Bu eğer zulm ise –var bir zâlim-
Demek olmaz sanırım pek sâlim.
Zulme benzerse, değildir ezeli;
Buna da mahz-ı tesadüf demeli
Yok eğer zulm demekde, bir dem,
Başka bir nâm aranırsa bilmem.
Âh!... Esrar-ı kader mu’cizdir!...
Âh!... Efkâr-ı beşer âcizdir!...
(Yine içer, yine içer.)⁸⁵⁷

Şair; taun, veba, volkan patlaması, deprem, sel felaketi, tufan gibi toplumları perişan eden doğal afetleri, kötülük problemi içerisinde nereye koyacağını ve nasıl adlandırması gerektiğini bilememektedir. Bunlara zulüm derse bir zalimin varlığına hükmetmesi da gerekir. Bundan kaçındığı için tesadüf demeyi uygun bulur. Ancak dinin yaratılışta tesadüfe yer olmadığı ve her şeyin Allah tarafından yaratıldığı inancından hareketle bu düşüncesinden de vazgeçer. Sonunda olan bitene kaderin sırları demekle yetinir ve insan düşüncesinin bu sırrı anlayamayacağına hükmederek içmeye ve dolayısıyla kendinden geçerek bu düşünce krizlerinden kurtulmaya yönelir. Orhan Okay’ın şu tepitleri Hâmit’in ruh hâlini özetler niteliktedir:

“Batı’nın sistematik değil, fakat bir yığın hâlinde Türkiye’ye ulaşan felsefi verileri, fertte klasik daha doğrusu nassî (dogmatik) bilgilerin sınırlarını aşarak, inançlarını birtakım psikolojik ve aklı denemelere zorlamış olmalıdır. Yani fert, inancını geleneksel bilginin dışında, kendi aklının süzgecinden geçirmek, Descartes gibi bir defa reddedip yeniden bulmak, kendi iç dünyasıyla hesaplaşmak istemiştir. Böylece, dikkatli bir gözle bakıldığında geleneksel inanç tezahürlerinde birtakım sapmalar meydana geldiği görülmektedir.”⁸⁵⁸

Hâmit’in kötülük problemine bakış açısı, Ziya Paşa’nınkine benzer şekilde İslam inancı ve geleneksel kültürden farklı olarak Batılı bir yaklaşım içermektedir. XVIII. yüzyıl düşünürlerinden David Hume da “Doğal Din Üzerine Diyaloglar”da Philo ve

⁸⁵⁷ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 289.

⁸⁵⁸ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, s. 27.

Cleanthes arasında geçen konuşmalar üzerinden kötülük problemini ele alır ve Epikür'ün bu söylemlerinden hareketle şu yargılara varır:

“Philo, peki ya Cleanthes, dedi, bütün bu düşüncelerden ve daha önerilebilecek sonsuz benzerlerinden sonra, sizin hâlâ antropomorfizmde diretmeniz ve Tanrısal varlığın manevi sıfatlarının, adaletinin, iyicilliğinin, merhametinin, dürüstlüğünün, insan yaratıklarındaki bu erdemlerle aynı doğal yapıda olduğunu ileri sürmeniz mümkün mü? Erkinin sonsuzluğunu kabul ediyoruz: o ne isterse olur: fakat ne insan mutlu ne de başka bir hayvan: öyleyse, onların mutluluklarını istemiyor. Bilgeliği sonsuzdur: herhangi bir amaca varacak aracı seçmekte hiç yanılmaz: fakat doğanın akışı insanların ya da hayvanların mutluluğuna yönelmemekte; öyleyse, doğa bu amaçla kurulmamış. İnsan bilgisinin tüm kapsamı içinde bunlardan daha kesin ve daha sarsılmaz hiçbir çıkarım yoktur. Öyleyse, onun iyicilliği ve yarlıgayıcılığı hangi bakımdan insanların iyicilliğine ve yarlıgayıcılığına benziyor?

Epikouros'un eski soruları hâlâ yanıtlanmamıştır.

Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O hâlde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem de canı istiyor mu? O hâlde kötülük nereden geliyor?”⁸⁵⁹

Philo'ya karşıt görüşte olan Cleanthes, Philo'nun bu iddiasını çürütmek için dünyanın iddia edildiği kadar kötülük içermediğini, dünyada kötülükten çok iyilik olduğunu savunur:

“Tanrısal iyicilliği kanıtlamanın tek yöntemi (ki ben bunu seve seve kabul ederim) insanın çaresizliğini ve kötülüğünü mutlak olarak yadsımaktır. Sizin çizdiğiniz tablolar abartmalı, hüznü görüşleriniz çoğucası hayali, çıkarılarınız olguya ve deneye aykırı. Sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk çaresizlikten daha olağandır. Uğradığımız bir zarara karşılık hesaplanırsa, ulaştığımız yüz tane zevk vardır.”⁸⁶⁰

Philo, insanları mutlu edecek şeylerin insanlara acı verecek şeylerden daha fazla olduğunu kanıtlamanın kötülük sorununa çözüm olmayacağını savunur. Ona göre eğer Tanrı sonsuz kudret ve iyilik sahibi olsa dünyada hiçbir zaman kötülüğün bulunmaması gerekir, dolayısıyla kötülüğün varlığı ile sınırsız kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı bağdaştırılamaz. Bu tür bir akıl yürütme de hiçbir şekilde çürütülemez.⁸⁶¹ Philo bu düşüncesini desteklemek için doğada gözlemlenebilen gerçekliklere dikkat çeker:

⁸⁵⁹ David Hume, *Din Üstüne*, s. 230-231.

⁸⁶⁰ a.g.e., s. 233.

⁸⁶¹ a.g.e., s. 234.

“Doğanın ilginç desiselerinin her canlı varlığın yaşamını acılaştırdığına dikkatinizi çekerim. Güçlüler zayıflara saldırır ve onları sürekli bir dehşet ve endişe içinde tutarlar. Zayıflar da kendi paylarına çoğu kez güçlülere saldırır, onları hiç rahat bırakmadan tedirgin eder, canlarını sıkarlar. Her hayvan vücudunun ya üstünde yerleşen ya da çevresinde uçuşup iğnesini batıran o sayısız böcekler ırkını bir düşünün. Bu böceklere de eziyet veren daha küçükleri vardır. Böylelikle her bakımdan, önden ve arkadan, üstten ve alttan, bütün hayvanlar, onları hiç durmadan perişan etmeye ve yıkmaya çalışan düşmanlarla sarılmışlardır.”⁸⁶²

Bu çerçevede kötülük problemine çözüm yolu olarak ortaya konan “teodise”, her şeye gücü yeten Tanrı’nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir.⁸⁶³ XVIII. yüzyıl filozoflarından Leibniz tarafından ortaya atılan bu kavram, Grekçede “Tanrı” ve “adalet” anlamına gelen iki kelimenin birleştirilmesinden oluşturulmuş olup kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adaletini ve haklılığını savunmak anlamına gelir.⁸⁶⁴ Batı felsefesinde Leibniz, “teodise” kavramını “mümkün dünyalar öğretisi” ile temellendirir. Doğal kötülük ile ahlaki kötülüğün köklerini metafizik kötülükte bulan Leibniz’e göre, Tanrı mükemmeldir, fakat O’nun yaratmış olduğu varlıklar özü itibari ile sınırlı ve sonludur, bu özelliğinden dolayı evren hiçbir zaman tam ve yetkin olamaz. Bu bağlamda evrende kötülükler mükemmel olan Tanrı’dan değil, yaratmış olduğu varlıkların yetkin olmamalarından kaynaklanır. Yaratılmış olmanın doğasında var olan sonluluk ve sınırlık özelliklerinden dolayı, olabilir bütün dünyalarda kötülük olacaktır. Bu yüzden tam ve yetkin olan Tanrı, birçok olabilir dünyalar arasından en iyisini seçmiştir.⁸⁶⁵ Leibniz bu düşüncesini şu şekilde dile getirir:

“... Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir genel düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem varsayımlar açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanını seçmiştir- çizilmesi çok kolay, özellikleri ve sonuçları pek güzel ve pek geniş bir geometrik çizgi gibi.”⁸⁶⁶

Leibniz’in bu görüşlerine birçok Aydınlanma düşünürü tarafından karşı çıkılır. Modern düşüncede, doğal kötülükle ilgili kırılma noktasının Lizbon Depremi olduğu söylenir. 1755 yılında gerçekleşen depremin ilk sarsıntı ve yıkımından sonra hayatta kalan pek çok insan; artçı sarsıntılarla, şehre vuran büyük dalgalarla ve çıkan yangınlarla hayatını kaybeder. Kutsal bir günde gerçekleşmesi ve yıkılan kiliselerde

⁸⁶² David Hume, *Din Üstüne*, s. 225.

⁸⁶³ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 14.

⁸⁶⁴ *a.g.e.*, s. 79.

⁸⁶⁵ *a.g.e.*, s. 27.

⁸⁶⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1999, s. 79.

toplu ölümlere sebep olması bakımından da sorgulanan bu deprem, sonraki Batılı entelektüel kuşaklar üzerinde derin bir etki yapmış ve felsefi iyimserliğin çöküşünün hızlanmasında önemli rol oynamıştır.⁸⁶⁷ Voltaire, bu depremin de etkisiyle Leibniz'in görüşlerinin yeryüzünde çekilen acılara cevap olamayacağını savunur:

“Nasıl! Bir elmayı yedik diye sonsuz bir ömür süreceğimiz zevk ülkesinden kovulmak! Nasıl! Yoksulluk içinde, hepsi acı çekecek, hepside başkalarına acı çektirecek çocuklar meydana getirmek! Nasıl! Bütün hastalıklara tutulmak, bütün dertlere uğramak, yüzyılların sonsuzluğu içinde yanmak ha! Payımıza düşenin gerçekten en iyisi bu mu? Bu bizim için hiç de o kadar iyi değil; Tanrı içinde bunun iyilik neresinde? Leibniz verilecek cevap olmadığını anlamış; onun için kendisinin pek anlamadığı koca koca kitaplar karalamış.”⁸⁶⁸

Ancak Voltaire, Leibniz'in görüşlerini eleştirse de kötülük problemine köklü bir cevap ortaya koyamaz. Özellikle Aydınlanmayla birlikte Diderot, d'Holbach gibi düşünürler, Voltaire'in ve Hume'un şüpheci tutumlarından da etkilenecek Leibniz'in mümkün dünyalar öğretisini eleştirmiş ve onu çürütmeye çalışmışlardır. Kötünün varlığı sorununa kötümserlik felsefesiyle yaklaşan Schopenhauer, Leibniz'in iyimser görüşlerine bu dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu görüşüyle karşı çıkar ve hayatın özünün bir dertler ve kötülükler yumağı olduğunu iddia eder. Schopenhauer'a göre Leibniz'in öne sürmüş olduğu iyimserlik görüşü, saçma ve mantıksızdır ve bu görüşün saçmalığını görmek için savaş alanlarına, hastanelere ve cezaevlerine gitmek yeterlidir. Dünyanın bir nebze daha kötü olsa yok olacağını savunan Schopenhauer'a göre iyimserlik sadece saçma bir öğreti değil, aynı zamanda insanlığın dile getirilemez acılarıyla bir alay edıştır.⁸⁶⁹

Tüm bu görüşlerin etkilerini karmaşık bir düşünce tarzı olarak dizelerine yansıtan Hâmit, kötülük probleminin içinden çıkabilmek için kendi teodise anlayışını inşa etmeye uğraşır ve bunu yaparken çıkmaza girerek dinin ve geleneğin sınırlarını tamamen aşan görüşler ileri sürer. Şairin “Devrân-ı Muhabbet” şiirinde “tıfl-ı ekber” ifadesini kullanışı bu bağlamda değerlendirilebilir:

“Evet, bir tıfl-ı ekber,
ki olmuştur elinde bu âlem bir oyuncak,
kırar, oldukça muğber,

⁸⁶⁷ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 29.

⁸⁶⁸ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 60.

⁸⁶⁹ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 48.

güler memnunsa amma, o istihzâdır ancak,
yağar gökten ateşler,
onun şebtâbıdır bu
doğar birçok güneşler,
onun mehtâbıdır bu.”⁸⁷⁰

Dizelerde Hâmit, İslam inancına tamamen aykırı bir tarzda Allah’ı insanla ve diğer yarattıklarıyla oyun oynayan bir çocuğa benzetir. Bu çocuk Tanrı; üzülmünce elindeki varlık oyuncağını kırar döker, memnunsa alaycı bir şekilde onunla oynar. Gökten inen şimşekler, göktaşları gibi ateşli nesneler çocuk Tanrı’nın oyun oynadığı ateşböcekleri iken doğan güneşler ise onun mehtabıdır. Tanpınar, “tıfl-ı ekber” tabirinin çağdaşları tarafından Victor Hugo’ya verilmiş bir isim olduğunu ve Hâmid’in tabiri buradan aldığını söyler.⁸⁷¹ Hâmit, “Makber” şiirinde de “tıfl-ı ekber” ifadesine yer verir.

“Çıktın mı huzûr-ı Kibriyâ’ya?
Bildin mi nedir o tıflı-ekber?
Mâsûm ki râzdır bükâsı,
Mâsûm ki handedir likâsı,
Gehvâresi şâdmân-ı mâtem,
Bâziçesi inkılâb-ı âlem;
Masum ki yoktur intihâsı;
San kendisi kendinin Hudâsı.”⁸⁷²

Dizelerinde “tıfl-ı ekber” tabirini genişleten şair, ölüm sonrasında Yaratıcı’nın huzuruna çıkacağını düşündüğü Fatma Hanım’a seslenir ve Fatma Hanım’ın karşılaşacağını tahayyül ettiği Tanrı’yı kendi zihnindeki şekliyle tasvir eder. Şair; dizelerinde ağlayan, gülen, matem tutan, varlıkları hâlden hâle sokarak oyun oynayan, sonsuz ve kendi kendisinin Tanrı’sı olan bir ilah portresi çizer. Hâmit’e göre bu hayali Tanrı, çocuk olduğundan masumdur ve dolayısıyla yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Bu yaklaşımı, Hâmit’in Yaratıcı’yı yeryüzünde var olan kötülüklerin sorumlusu olmadığını gösterme çabası ve bir çeşit teodise olarak okunabilir. Rıza Tevfik, bu söylemin Hâmit’in kişiliğindeki çocuk tarafından kaynaklandığını ve mazur görülmesi

⁸⁷⁰ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 776.

⁸⁷¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 528.

⁸⁷² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 121-122.

gerektiğini ifade eder.⁸⁷³ Oysa Hâmit'in bu benzetmesi, David Hume'un *Diyaloglar*'da Philo ağzından dile getirdiği "çocuk Tanrı" görüşüyle uyuşmaktadır. Hume, evrenin Yaratıcı'sı hakkında inananlar tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan görüşler ortaya koyar:

"(...) bir adam, evrenin bir zaman tasarı gibi bir şeyden çıktığını söyleyebilecek ya da kestirebilecektir. Fakat bu noktanın ötesinde tek bir şey bile söylemeyecek ve teolojisinin her bir noktası, son derece geniş bir hayal ve varsayma boşluğuyla saptanmaya bırakılacaktır. Böyle bir kişinin bilebileceği kadarıyla bu dünya, üstün bir ölçütle karşılaştırıldığı zaman çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır. Bir çocuk Tanrının ilk denemesi olabilir. Aksak işçilikten utanıp belki onu, sonradan yüzüstü bırakmıştır. Evren, yalnızca bağımlı, aşağı düzeyde bir Tanrısal varlığın eseri olabilir. Belki üstlerinin alay konusudur. Yahut çok yaşlanmış bir tanrının bunaklık çağının bir ürünüdür de aldığı ilk hız ve etkin atılışla, onun ölümünden beri kendi başına bir macera yaşamaktadır."⁸⁷⁴

Eserde Hume'un görüşlerini temsil ettiği düşünülen Philo'ya göre, evren çok kusurlu ve yetkinlikten pek uzaktır; belki de bu evren, bir çocuk Tanrı'nın ilk kaba denemesidir ve Tanrı aksak işçiliğinden utanıp onu yüzüstü bırakmıştır.⁸⁷⁵ Hâmit'in diğer birçok şiirinde Allah'ı mutlak güç, bilgi, irade, işitme, görme gibi birçok sıfatlarıyla mutlak Yaratıcı olarak tasvir etmesi; "tıfl-ı ekber" benzetmesinde Allah'ı yaptıklarından sorumlu tutmayan yaklaşımıyla çelişki oluşturmaktadır. Tanpınar'a göre Hâmit; bu yaklaşımıyla tasavvufi düşünce ve sünni akide ile ters düştüğü gibi üstadı saydığı Namık Kemal ve çok yakın olduğu Recaizâde Ekrem'le de ayrılmaktadır. Tanpınar, Hâmit'in "Cûş etmede vahdet-i Hudâ'dan/ Menbâ ki değil habîr ma'nadan" beyti ile Yaratıcı'yı bilinçsizlikle itham ettiğini ve bu düşüncesinin Voltaire'in deist yaklaşımlarıyla örtüştüğünü belirtir. Voltaire'e göre evren bir saat gibi sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen mekanik bir düzene sahiptir ve Yaratıcı bu işleyişe karışmaz. Hâmit'in inançla ilgili böyle uç bir noktaya savrulmasının sebebi, kötülük problemine ne Doğulu ne Batılı görüşler çerçevesinde bir çözüm bulamayışıdır. İsmail Habip, şairin bu tutumunu teodise oluşturma çabası olarak değil "Allah'la yapılan bir savaş"⁸⁷⁶ olarak niteler.

Hâmit'in asıl "teodise" anlayışını panteizme dayandırdığı söylenebilir. "İbtida" şiirinde sufiler ile maddecilerin evrenin varoluş ve işleyişine ilişkin görüşlerini

⁸⁷³ Rıza Tevfik, *a.g.e.*, s. 4-5.

⁸⁷⁴ *a.g.e.*, s. 197.

⁸⁷⁵ David Hume, *Din Üstüne*, s. 197.

⁸⁷⁶ İsmail Habip, *Tanzimattan Beri I Edebiyat Tarihi*, s. 71.

karşılaştıran şair, sufilerin görüşlerini haklı bulurken maddecilerinkinin ise mesnetsiz olduğunu gösteren deliller ortaya koyarak inanç dairesine geri dönmek ister:

“Bence olmazken bu sözler muteber,
Her nasılsa etti zihninden güzer.
Hod-be-hod verdim tefekkürle cevab:
Sûfiyânın fikri makbul u savab.”⁸⁷⁷

Hâmit maddecilerin ruh ve kötülük problemine dair görüşlerini haklı bulmadığını, bu türden düşüncelerin zihninden fark etmeden geçtiğini iddia eder. Şair, sonraki dizelerinde maddecilerin görüşlerini çürütme çabasını sürdürür:

“Adl ile zulme gelince bî-sebep,
İtibarî şeydir anlar bizce hep.
Kahr u ihsan, derd ü derman hepsi bir,
Bizce olmuş nîk ü bedle müştehir.
Bir deriz bir şeye mahzâ ma’delet,
Nezd-i Hak’da öyle mi?... Denmez evet.
Biz deriz bir şeye pek medhûldür,
Filhakika öyle mi?... Meçhuldür.”⁸⁷⁸

Şair; materyalistlerin kötülük problemine bakış açılarına karşı, adaletin ve zulmün, dertle dermanın göreceli kavramlar olduğunu öne sürer ve gerçek adaletin ne olduğunun Allah tarafından belirlendiğine ve bunun insanlar tarafından bilinemeyeceğine vurgu yapar. Şair, “Ölü” şiirinde bu düşüncesini belirginleştirir:

“Bizi bu türlü yaratmış o Hâlık-ı bî-çûn!..
İlâh’ın işlerini kendi işlerin sanma,
Senin kıyasına uymaz bu hâdisât u şuûn.
Şu emre zulm veya ma’delet demek boştur;
Ne söylesen ona dair, yakîn değil maznûn.”⁸⁷⁹

Şair Allah’ın eylemlerinin insanlarınki ile kıyaslanmaması gerektiğini, böyle bir kıyaslamanın insanı hakikate ulaştırmayacağını, bir duruma zulüm ve adalet demenin

⁸⁷⁷ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 419.

⁸⁷⁸ a.g.e., s. 422.

⁸⁷⁹ a.g.e., s. 191.

gerçeği değil ancak bir zannı yansıttığın savunur ve şiirin devamında bu bakışını sürdürür:

“Yıldırım, volkan veyahut zelzele,
Her biri bir mevttir pür-velvele.
Zulm dersek nâmına biz anların,
Ölmesi bir zulm olur insanların
Filhakika zulme benzer mi memât,
Zâil olmazken hakikatte hayat?...
Yok da olsak iştiyâka yok mahal,
Çünkü yoktan var eden rabb-ı ecel
Hâlbuki ölmek fena bulmak değil;
Şeklimiz eyler tagayyür müstakıl.
Eyleriz gazsak gaza biz intikal,
Başka cisme girmemiz de ihtimal
İşte sizce aslımız olmaz heder.
Daimî surette böyle devreder.
Mevt vermez yani ömre hâtime,
Belki mebdedir bu devr-i daime.”⁸⁸⁰

Şaire göre volkan, deprem gibi olayların zulüm veya adalet olduğuna hükmetmek, insanın bilgi sınırlarını aşan bir iştir. Bu yüzden bu konuda söylenecek her söz, zandan ibaret kalır. Eğer bu felaketlere zulüm denirse neticesinde meydana gelen ölüm de zulüm sayılacaktır. Oysa şaire göre ölüm, yok olmak değil şekil değiştirmektir. İnsan ruhu gaz ise gaza dönüşür ya da başka bir bedene girebilir. Ne olursa olsun sonuçta ölüm ile insanın aslı yok olmamaktadır. Ölüm, ömrün sonu değil sürekli bir döngünün başlangıcıdır. Şairin varlığın yok olmayıp büyük döngünün bir parçası olarak var olmaya devam ettiğine dair görüşleri panteizmle ilintilendirilebilir. Panteizm, evreni ve yaratıcıyı iç içe geçmiş bir bütünlük olarak algılayan düşünce sistemidir. Genel olarak idealist ve doğalcı olmak üzere iki tür panteizm düşüncesinden söz edilir. İdealist panteizmde Tanrı’nın aşkınlığına inanılırken doğalcı panteizmde tabiat ile Tanrı’nın her

⁸⁸⁰ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 422.

bakımdan bir bütünlük içinde olduğu görüşü hâkimdir.⁸⁸¹ Hâmit “Kürsi-i İstiğrak” şiirinde tabiatın güzelliklerinde Tanrı’yı gören bir bakış açısını yansıtır:

“Düşün ol zâtı kim emriyle zâtından ıyân olmuş,
Vücûd-ı sermedîsinden zemîn ü âsmân olmuş.
Düşün deryâyı, her bir katre mevc-i bî-kerân olmuş,
Hafâyâ-yı ilahîdir ki yekdil, yek-zebân olmuş.”⁸⁸²

Hâmit, güzelliğin yansıması olarak tabiata felsefî bir gözle bakmaktadır. Şairde derin duygu ve düşüncelerin gelişmesine çok önemli bir zemin teşkil eden tabiat, sadece estetik bir değer olarak değil Yaratıcı’sıyla arasındaki ilişkisi açısından da kıymetlidir. Şaire göre damlanın okyanusa ait olması gibi yer, gök bütün evren Yaratıcı’nın sonsuz varlığından meydana gelmiştir. Adeta bütün varlık hep bir ağızdan ilahi sırları haykıran bir dil hâline gelmiştir. Şairin bu yaklaşımları, Schelling’in evrenin Tanrı’nın belirtisi olan yetkin bir organizma ve bir sanat eseri olduğu görüşünü çağrıştırdığı gibi⁸⁸³ Spinoza’nın Tanrı’nın “ne”liğine dair görüşleriyle de örtüşmektedir. Özellikle “Düşün ol zâtı kim emriyle zâtından ıyân olmuş” dizesindeki varlığın Yaratıcının emriyle onun varlığından belirmiş olduğu görüşü, Spinoza’nın “Tanrı kendi kendisinin nedeni (causa sui) olduğu gibi varolanların da nedenidir” yaklaşımıyla örtüşür. Spinoza tabiat, nesneler ve Tanrı arasındaki ilişkiyi, uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuyla özdeş bulur. Düşünüre göre, uzay karşısında geometrinin şekilleri ne ise Tanrı karşısında varlıkların durumu da odur. Tanrı, tüm nesnelerin olabilirliğini kendi bünyesinde barındıran biricik töz olduğundan tüm nesneler, tanrısal tözün şekil almış hallerinden başka bir şey değildir. Nasıl ki uzay olmadan geometrik şekiller birer hiçse Tanrı olmadan da nesneler birer hiçtir. Geometrik şekillerin uzaydan determinist bir şekilde ortaya çıkması gibi nesneler de matematiksel bir zorunlulukla Tanrı’nın özünden meydana gelirler.⁸⁸⁴ Spinoza’nın bu görüşleri, Hâmit’in diğer dizelerinde etkisini hissettirir:

“Eder yek-diğerin takbîl dâim Zühre vü zerre,
Yürür bir yolda murg ü mâhî vü mehtâb ü şeb pere,

⁸⁸¹ Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s.1442.

⁸⁸² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 572.

⁸⁸³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 383.

⁸⁸⁴ a.g.e., s. 262-263.

Otur şu minber-i deryâ-muhât-ı senge bir kerre,
Hemen Allah'ı gör şâmil semâdan bahr ile berre.”⁸⁸⁵

Hâmit, dörtlükte en küçük parçadan yıldızlara, kuşlardan balıklara, mehtaptan karanlığın varlıkları olan yarasalara kadar, bütün varlığın birbirleriyle uyum ve sevgi merkezli bir ilişki içinde olduğuna ve birlik içinde hareket ettiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, denizin ortasındaki bir taşın üzerine oturup bu döngüyü seyreden insan, gökyüzünden denizlere ve karalara kadar her şeyin Allah'ın varlığıyla kuşatılmış olduğunu görebilir. Tanrı, tabiatın varlığına hem sebeptir hem de onu kuşatır. Şairin Allah ile tabiat arasındaki ilişkiyi anlatmak için seçtiğı “şâmil” sözcüğü, Yaratıcı'nın her şeyi kuşatmasına, kapsamasına ve içermesine işaret etmektedir. Bir başka dörtlükte ise şair, bakışını tabiat nesnelerinden zaman kavramına yöneltir:

“Odur hîçî-i mâzi lücce-i surh-ı meşiiyyette,
Bu târîkî-i müstakbel kebûd-ı sermediyyette,
Durur bir Kibriyâ-yı bî-nihayet nûr u zulmette,
Beraber cümle mevcûdât u eşya hep muhabbette,”⁸⁸⁶

Şaire göre geçmiş ve gelecek, Yaratıcı'nın sonsuzluğunda ve iradesindedir. Onun sonsuz büyüklüğü gündüz ve gecede, sevgiyle bütünleşmiş olan bütün bir varlıkta kendini gösterir. Şair bu ifadeleriyle ezeli ve ebedî olan, zamanı ve mekânı kuşatan bir Yaratıcı'yı tasvir etmektedir. Hâmit “İbtida” şiirinde ise evren-Tanrı-insan ilişkisi ile ilgili şöyle bir yorumda bulunur:

“Kâinatın hepsi mahzâ senliğin;
Aslı sensin, bizde zâhir benliğin.
Yâr da, agyâr da sen, ben de sen;
Senliğindir hepsi sensin, sen de sen.”⁸⁸⁷

Şaire göre bütün varlık Yaratıcı'nın “sen”liğindendir. Her şeyin aslı Yaratıcı'ya dayanmaktadır. Kendi benliği de dâhil bütün varlıkla beraber tanıdık tanımadık, sevilen sevilmeyen her şey ve herkes, O'nun “sen”liğinin dışı vurumudur. Hâmit'in bu görüşleri Spinoza'nın “Natura Naturans” ve “Natura Naturata” kavramlarını çağrıştırmaktadır. Spinoza, var olmak için kendisinden başka bir nedene ihtiyaç

⁸⁸⁵ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 572.

⁸⁸⁶ a.g.e., s. 572.

⁸⁸⁷ a.g.e., s. 414.

duymayan zorunlu varlık olarak Tanrı'yı "Natura Naturans" olarak adlandırır ve O'nun doğadan ayrı değil doğayla bir olduğunu ifade eder.⁸⁸⁸ "Natura Naturata" ise ancak Tanrı'nın doğasının gereği ya da sıfatlarının zorunluluğu ile varolabilen, Tanrı'sız var olamayan ve Tanrı'da olan her şeydir. Spinoza'nın varlık tasvirinde Tanrı, zorunlu varlık; Tanrı'dan dolayı meydana gelmiş şeyler de mümkün varlık olarak kabul edilir. Mümkün varlık, var olmak için kendisinden başka bir nedene ihtiyaç duyan, Tanrı ile iç içe olan ve Tanrı olmadan var olamayan varlıktır.⁸⁸⁹ Hâmit'in "Senliğindir hepsi sensin, sen de sen." dizesi Spinoza'nın görüşlerine uygunluk göstermektedir. Hâmit'in bu görüşleri "Külbe-i İştîyak" şiirinde de kendini gösterir:

"Ne âlemdir bu âlem akl u fikri bî-karar eyler,
Hep i'câzât-ı Kudret pîş-i çeşmimden güzâr eyler,
Serâser nûrlardır renklerle istitâr eyler,
Semâvî handelerdir gökyüzünden Hak nisâr eyler."⁸⁹⁰

Hâmit dizelerinde tabiat güzellikleri karşısında kendinden geçmiş hâlde görülür. Akli başından gitmiş ve aşkın bir ruh hâline bürünmüş olan Hâmit için bu güzellikler; Yaratıcı'nın mutlak gücünün yansımaları, varlığa saçılan ışıklardır. Şairin bu yaklaşımı, Rousseau'nun konuyla ilgili görüşleriyle benzeşmektedir. Rousseau'ya göre Tanrı fikri, insana duygular yoluyla doğanın muhteşem güzelliğinden gelmektedir. İnsan, tabiatın ihtişamının etkisi altında kaldığı zaman Yaratıcı'nın varlığını hisseder. Bunun için insanın herhangi bir dinin rehberliğine ihtiyacı yoktur; çünkü en büyük rehber evrendeki ahenktir. İnsan vicdanının sesine uyarak tabiatı takip ederse doğru yoldan sapmaz.⁸⁹¹

Hâmit tüm bu yaklaşımlarıyla varlığı iyi-kötü, güzel-çirkin, haklı-haksız, suçlu suçsuz, adalet-zulüm gibi ayrımlardan soyutlayarak her şeyi Yaratıcı'yla bir ve onun farklı tezahürleri olarak gören bir tutum ortaya koymaktadır. Ona göre fiziksel, ahlaki ya da metafizik açıdan kötülük sayılan durumlar, zulüm olarak nitelenmemelidir; çünkü bu kötülüklerin sonucunda meydana gelen ölümle, varlık yok olmayıp başka şekillerde var olmaya devam etmektedir. Hâmit, aynı zamanda insanların yüzeysel bakışlarıyla

⁸⁸⁸ Friderick Copleston, *Kıta Ussalcılığı, Pascal, Spinoza, Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991, s. 93-98.

⁸⁸⁹ M. Kazım Arıcan, "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 4, 2004, s. 91.

⁸⁹⁰ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 601.

⁸⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *6 Kitabı Birlikte Ruso (Rousseau)*, çev. Selmin Evrim vd., Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945, s. 16.

olayların zulüm ya da adalet olup olmadığına karar veremeyeceklerine de vurgu yapar. Bu çerçevede Hâmit'in panteist yorumları, kötülük problemine bir teodise oluşturma çabası olarak okunabilir. Ancak şairin bu çabasının genel bir teodise ortaya koyma niyetinden çok, kendi iç dünyasında ölümden duyduğu korkuyu giderme ve akıl kaynaklı şüphelerine cevap bulma amacı taşıdığı da düşünülebilir.

5.2.4. Doğal Din Merkezinde İlerleme ve Medeniyet

Hâmit'in tabiata bakışı onun sadece duygu ve inanç dünyasını şekillendirmez, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak medeniyet anlayışının da temelini oluşturur. O, geleneksel dini inancın ibadet ve hayata bakan boyutlarını da panteist yorumlarla değiştirerek evrensel ve yeni bir din anlayışına yönelir. "Devrân-ı Muhabbet" şiirinde şair, bu düşünce tarzını açıklıkla ortaya koyar:

"O nüzhetgâh-ı aşkın türâbından sızar "mey"

cemâdât ü nebâtât, olur mestâne her şey,

(...)

Evet, bay u gedâ bir.

İbâd ile Huda bir

ne büthâne, ne mescid...

Fakat, her ferdi sâcid

ne maziden haberdar,

ne istikbâli müdrik,

ne mülhittir, ne müşrik,

fakat, herkes günehkâr!

Tabiattır şeriat.

Onun yahut tabiat

denir İslâm'ı vardır.

Bu bir âlem ki her ân

girer bir başka şekle

ki şi'ren söylemekle

olur şunlar nümâyân:

Bu seyran-ı bedi'in görülmez şüphesiz fark

geceyle gündüzünde.
Ve birdir garp ile şark.”⁸⁹²

Şair dizelerinde varlığı sevgiyle kuşatan bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakışla her varlığın her şeyi kapsayan ve kuşatan bütünün parçası olduğunu ve bu yüzden kıymetlerinin de bütünle aynı olduğunu savunur. Bu atmosferde sahip ile köle, kul ile Allah bir olmuştur. Puthane ve mescit, dinden çıkan ve şirke giren, secde eden ve günahkâr olan ayrımı ortadan kalkmıştır. Bu inancın şeriatı, tabiatta işleyen düzendir ki İslam inancı da bunu içermektedir. Bu âlem, her an başka şekle girmekte olduğundan onun gecesiyle gündüzü, doğusuyla batısı birbirinden farklı değildir. Dizelerde Hâmit’in varlığı seyretmekle kalmadığı ve tabiatla bütünleşerek bütün dinleri aynı gören yeni bir inanç ufkuna ulaştığı görülmektedir. Bu inancın temeli, varlığın sevgi bağıyla bir bütün oluşturduğu görüşüne dayanır. Özellikle “ibad ile Huda’nın bir” olduğu anlayışı, dizelerdeki panteist etkileri belirginleştirmektedir. Hâmit, bakışlarını tabiattan kendi benliği üzerine çevirerek düşüncesini derinleştirir:

“Kimlere şerheyleyeyim hâlim meded?...
Âkılım, mecnunum, abdâlim meded!...
Sanmayın Müslim, Mecusî, Musevî,
Ma’nevîyim, ma’nevîyim, ma’nevî!...
(...)
Bence birdir Müslümanla İsevî,
Kadirî ve kâfiri ve Mevlevî!...
(...)
Başkadır silkim, tarîkat bilmezem,
Hak’dan özge ben hakikat bilmezem!...
Sırr-ı vahdettir bana sevdâ-yı ser,
Dîn ü imândan berîyim bî-haber!”⁸⁹³

Şairin dizelerde dinlerin ve farklı dinî ekollerin öğretilerini bir gören, onları tek kaynakta birleştirme çabasına giren bir tutum takındığı görülür. Şair, akıl ve kalp boyutundan çıkarak bambaşka bir ruh hâline bürünmekte ve Müslüman, Mecusi, Musevi, Hristiyan bütün din mensuplarını; Kadiri ve Mevlevi ile dinsizi aynı

⁸⁹² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 774-775.

⁸⁹³ *a.g.e.*, s. 437-438.

görmektedir. Şair bu bakış açısıyla mevcut inançlarından sıyrılarak Müslümanlık da dâhil hiçbir dine ve öğretiyeye mensup olmadığını ilan eder. O, sadece Allah'ın varlığını kabul etmekte ve bütün varlığı farklılıklardan arınmış ve eşitlenmiş şekilde Allah'ın varlığıyla bütünleşmiş görmektedir. Hâmit, kendisi tarafından ortaya atılmış bu yeni inanç şeklini “manevlik” olarak adlandırmaktadır. Dingincilik olarak da adlandırılan bu öğreti; ruh yetkinliğini Tanrı'ya dinginlik içinde yönelmede bulmayı, bunun için de dinî ve ahlaki etkinliklerin dışında kendine kapanışla Tanrı'ya ulaşmayı salık veren bir görüştür. Dış dünyayı sınırlı bir ilgiyle gözlemlemeyi ve aşkla Tanrı'ya bağlanmayı amaçlayan bu öğretinin önericileri; XVII. yüzyılda Fransa'da Madam Guyon'la birlikte Fenelon, İspanya'da ise Molinos olmuştur. Dinginci ve saf aşk peygamberi olarak bilinen Madam Guyon, sessizliği hem Tanrı'yla hem de varlıkla iletişim kurmanın tek tarzı olarak görür. Guyon'a göre saf aşk ve sessiz iletişim; kişisel arzuların, isteklerin ve çıkarların söndürülmesidir. Saf aşkın sonucunda benlik, her türlü nitelikten soyutlanarak kendi Tanrı'sı ile kaynaşır.⁸⁹⁴

Hâmit'in bütün dinlerin ve inançların temel farklılıklarını yok sayarak onları hepsinin üzerinde gördüğü tek Tanrı anlayışında birleştirme çabası, Hegel'in bu konudaki görüşleriyle örtüşür. Hegel; kendi içinde somut ve tam olan ve kuşatıcı varlık olarak tanımladığı Tanrı'nın diğer tanrıların karşısı olmayıp sadece “bir” ve “tek” Tanrı olduğuna vurgu yapar. Hegel'in “bir” ve “tek” Tanrı anlayışının özellikle İslam ve Museviliğin Tanrı'yı karşıtlıklarını inkâr ederek birlemelerinden ayrıldığı görülür. Bu dinlerde Tanrı dışında tapınılan diğer ilahların inkârı, Tanrı'yı birlemenin ön şartıdır. Fakat Hegel'de Tanrı'nın varlığı ve birliği, epistemolojik ve ontolojik açıdan diğer tanrıların inkârına ya da karşıtlığına bağlı değildir. Hegel'e göre Tanrı'nın dışında bir varlık yoktur ki onun karşısına konabilsin.⁸⁹⁵ Hâmit son dizide “Dîn ü imândan berîyim bî-haber!” dizesiyle inançsızlığa değil; din, inanç ve ibadet farklılıklarını önemsemediğine işaret eder ve bir başka yerde bu düşüncesini detaylandırarak şöyle ifade eder:

“Hayli milletlerde seyrettim ki ben
Hâlıkı mahlûktur halk eyleyen.
(...)”

⁸⁹⁴ Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 85.

⁸⁹⁵ Arslan Topakkaya “Hegel Panteist Bir Filozof müdür? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirisi Bağlamında)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 5, 2008, s. 828.

- “Yok, dedim, mebhasde bahs-ı hiç ü hest.

Çin’de gelseydım olurum bütperest!...

Bahsimiz ancak ibadet bahsidir.

Manevî bir istirahat bahsidir.

Bir teâvündür ibadet manevî,

İhtiyar etmek gerek her dünyevî.

(...)

Her kim etmezse ibadet etmesin,

Âbidin de kalbini incitmesin!...⁸⁹⁶

Hâmit’in düşüncesinde inşa ettiği bu yeni inanca göre, dinlerin sadece inanç şekillerinde değil ibadet anlayışında da temelde farklılık yoktur ve farklılık sayılan unsurlar insanlar tarafından icat edilmiştir. Bu farklılıkların oluşmasında toplumların içinde bulunduğu coğrafyanın, geleneğin ve kültürün de etkisi vardır. Önemli olan bu ibadet ve inanç farklılıkları değildir, çünkü gerçek ibadet manevidir, zihnin ve kalbin meşgul olduğu şeylerden sıyrılarak tabiata yönelmesi ve oradaki güzellikleri seyrederek istirahat etmesidir. Bununla birlikte bu ibadet anlayışı, insanın varlıkla yardımlaşmasını ve hiç kimsenin kalbini incitmemesini de içermektedir. Bu görüşleriyle Hâmit’in Rousseau’nun da benimsediği “doğal din” taraftarı olduğu söylenebilir. Doğal din, akıl yoluyla ulaşılabilen ya da insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünü olarak tanımlanan ve XVI. yüzyıl düşünürlerinden Jean Bodin ve Herbert tarafından ortaya atılan bir düşünce şeklidir.⁸⁹⁷

Hâmit’in “manevilik” adını verdiği bu din anlayışı, bir yandan onun panteist görüşünü ifade ederken bir yandan da Comte’un insanlık dinini çağrıştırmaktadır. Comte’a göre, insanın ve toplumun kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye ihtiyacı olduğu için dine ihtiyacı vardır; ancak bu din, geçmiş dönemlerin dini olamaz; çünkü geçmişin dini, vahiy ve dinî kurumlar gibi geçerliliğini yitirmiş unsurlar barındırmaktadır. Bu yüzden sevgi ve birlik arayışında olan insanlığın bu ihtiyaçlarını karşılayacak olan din, “insanlık dini” olacaktır.⁸⁹⁸ Hâmit de Comte gibi bütün inançları içeren bu yeni din anlayışını medeniyet algısının temeline yerleştirir. O, geleneksel dinleri ve inanç şekillerini eleştirerek bunların medeniyete olan olumsuz etkilerine vurgu yapar. “İbtida” şiirinde Osmanlı’da yaygın olan ve geleneksel dinî yaşantının çok önemli bir kısmını

⁸⁹⁶ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 456-457.

⁸⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 156-157.

⁸⁹⁸ Raymond Aron, *a.g.e.*, s. 116.

teşkil eden tekke ve dergâhlardaki inanç ve ibadet tarzına dair eleştirilerine yer verir. Tekkede yapılan ayinlerin insanlara ve topluma faydası olmadığını belirten Hâmit, bu ibadet anlayışının medeniyetin gelişmesine değil gerilemesine sebep olduğu düşüncesindedir:

“Böyle meşguliyet-i bî-menfaat,
Kim ne sanat var, ne de bir marifet!...
Gelse düşmen payitahta bassa pay,
Anlar eyler tekkelerde hûy u hây!...”⁸⁹⁹

“Dinimiz evvel ibadet emreder,
Sa’y u gayretle ticaret emreder.
Emreder hüsn-i hısal ü hüsn-i hâl,
Emreder sanat, hüner, fazl u kemal.”⁹⁰⁰

Şair’e göre tekkelerde çekilen zikirler, sanat ve bilgiden uzak olduğundan topluma bir fayda sağlamaz. Tekke ehli, hayatın gerçeklerinden o kadar kopuktur ki düşman ülkeyi işgal etse onların haberi olmaz. Oysa din; ibadetle birlikte çalışmayı, ticaret yapmayı, iyi huylu, güzel ahlaklı, sanat ve hüner sahibi, erdemli insanlar olmayı da emreder. Dolayısıyla Hâmit, toplumun kalkınması ve medeniyetin ilerlemesi için tekkelerde yaşanan din anlayışının değişmesi gerektiğine inanmaktadır. “Bir Vâize Bir Mev’ize” şiirinde şair, kendi din algısı üzerinden oluşturduğu medeniyet anlayışını şöyle anlatır:

“Bunda her şeyi desem, şâyândır,
Yaratan Hak’sa, yapan insandır.
Medeniyet ne diyorsun bilmem,
Medeniyet yaşamaktır sersem!
Hazret-i Âdem’i fıkır et bâri,
Serde var mıydı anın destârı?
Acaba var mı imiş herkese sor,
Hazret-i Nûh zamanında vapor?
O zaman pösteki, yaprak giyerek,
Meyve yoksa; mazı, buğday yiyerek,

⁸⁹⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 428.

⁹⁰⁰ a.g.e., s. 426.

Galiba olmadığından çok taş,
Ederek dâim ağaçlarla savaş,
Toprak altında bütün meskenler,
Kılarak tekne vü sallarla sefer,
Cezbe-i cerbezenin müncezibi,
Senden örnekler alan zümre gibi
Bazı âdetleri yani görenek,
Nev-i hayvandan alıp öğrenerek
Bunda imrâr-ı dem eylerler idi.
Sonunu anlara kim söyler idi?
Bir terakki ile gitmiş her şey,
Yani her âdet ü her söz, her rey,
Sonra bulmuş bu kemâli âlem,
Eser-i kudret-i nev'-i Âdem,⁹⁰¹

Dizelerde medeniyetin insan çabasının bir ürünü olduğunu vurgulayan şair, Hz. Âdem'den başlayan bir ilerleme sürecine işaret eder. Şair Hz. Âdem ve Hz. Nuh'tan örnek vererek onların yaşadığı çağları, modern tarih görüşü çerçevesinde ilkel bir tablo içinde resmeder. Şairin dizelerde dönemin yaşayış şekillerine dair yaptığı tasvirler, modern tarihin avcı-toplayıcı olarak nitelediği ilkel toplum özellikleriyle örtüşmektedir. Şairin, “Toprak altında bütün meskenler” söylemiyle insanlığın modern tarih anlayışındaki mağara dönemine işaret ettiği düşünülebilir. Kur'an'da Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmiş olması,⁹⁰² onun yeryüzü bilgisi ile donatılmış olduğu şeklinde yorumlanırken; Hz. Nuh'un yaptığı gemi ile inananları büyük tufanda yok olmaktan kurtardığına inanılır.⁹⁰³ Hâmit, bu peygamberlerin yaşadığı çağlarda insanlığın hayvanları ve doğadaki yaşamı örnek alarak gelişme gösterdiklerini ve böylelikle medeniyetin insan gücünün eseri olarak meydana gelip ilerlediğini savunur. Nitekim “Mazi Yolcusuna Âti Yolu” şiirinde Hâmit, bu görüşleri destekler nitelikte ifadeler kullanır:

“Sanma çeh-i kabre tenezzülde sin.
Sen bu cihân içre teselsülde sin.

⁹⁰¹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 510-511.

⁹⁰² Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/31.

⁹⁰³ Kur'an-ı Kerim, Furkan 25/37, Hud 11/42.

Nev-i beşer birbirinin kâimi,
Böyle teselsülle yaşar dâimî,
Râh-ı temeddün tutup et intibâh,
Bil ki bu gafletle olursun tebâh.
Anda terakkide demek mâtde,
Şimdi bu âlemde odur câdde.”⁹⁰⁴

Şair, insan topluluklarının birbirini takip ederek medeniyet zincirinin halkalarını oluşturduklarına işaret eder. Tecrübe ve bilgi aktarımıyla medeniyet yolunun inşa edildiğine vurgu yapan şairin özellikle “madde” kavramını öne çıkarıp ilerlemenin bu yolla olacağına işaret etmesi; Aydınlanmanın ilerlemeci görüşüyle örtüşmektedir. Avrupa’da din, felsefe, bilim ve kültür açısından büyük değişikliklerin sonucu olarak ilerleme düşüncesi; Rönesans Dönemi’nde daha çok doğa bilimleri, Aydınlanma sürecinde ise kültür bağlamında tartışılır. Buna bağlı olarak doğada olduğu gibi tarihte de bu tarz yasaların bulunduğu ve her çağın önceki çağların sonucu olduğu düşüncesi hâkim olur. Turgot, ilerlemenin sadece sanat ve bilimleri değil gelenekleri, kurumları, yasaları, ekonomi dâhil tüm kültürü ve toplumu kapsayan bir süreç olduğunun altını çizerken⁹⁰⁵ Condorcet ise ilerlemenin zaman zaman yavaşlayabileceğini ama asla geriye giden bir süreç olmayacağını ifade eder.⁹⁰⁶ Tüm bu ilerlemeci görüşlerin Hâmit’in zihin dünyasında paradigma değişimlerinde etkili olduğu görülmektedir. Şair, bu bakışını zamanın gerekliliklerini vurgulayarak sürdürür:

“Hükm-i zaman hikmetini bilmeli,
Yani emîn etmeli müstakbeli.
Avrupa’yı benzetelim meclise,
Anda düvel cümlesi yek-elbise.
Farz edelim şimdiki İngiltere
Tâcir, o san’atta bulur entere
Sonra Fransa, meselâ bir hakîm
Mukdim, o suretle yaşar müstakîm.
Sonra da Almanya ulûm-âşinâ,
Asker o, kuvvetle masûn-ı fenâ.

⁹⁰⁴ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 513.

⁹⁰⁵ Ahmet Çiğdem, *a.g.e.*, s. 42.

⁹⁰⁶ Condorcet, *a.g.e.*, s. 5.

Sonra İtalya meselâ bir edîb,
Fâzıl o, hikmetle bu bezme karîb.
Sonra Avusturya, şebîhü'l-usûl
Bulmuş o mecliste mahall-i kabûl.
Sonra da Rusya, büyük diplomat,
Kadir o kudretle eder arz-ı zât,
(...)
Hepsi fakat müntehab-ı encümen,
Ehl-i kemâl, ehl-i hüner, ehl-i fen,
İşte senin de yolun ey bî-haber!
Asra göre böyle olur muteber.”⁹⁰⁷

Hâmit, medeniyet açısından o devirde insanoğlunun geldiği noktayı dikkate almanın Osmanlı toplumunun ilerlemesi için önemli olduğuna inanır. Batı'yı farklı ülkelerden meydana gelen ama aynı medeniyet algısına sahip olan bir bütün olarak nitelen şaire göre; İngiltere ticaretiyle, Fransa dünyayı değiştiren düşünce akımlarıyla, Almanya askerî alandaki bilgi ve teknolojik gelişimiyle, İtalya edebiyat alanında öne çıkan eserleriyle, Avusturya uygulamalarındaki gelişmiş ülkelerle olan benzerlikleriyle, Rusya ise diplomatik başarılarıyla Batı medeniyetinin bir parçası ve üyesi olmuştur. Ama hepsinin ortak noktası bilim, sanat, görgü ve anlayış olarak ileri düzeyde olmalarıdır. Osmanlı da ancak bu yolu öğrenerek ve takip ederek ilerleyebilir. Şairin Rusya'yı da Batı medeniyeti içerisinde değerlendirmesi günümüz koşullarından bakıldığında dikkat çekicidir. Ancak Diderot tarafından 1760 yılında kullanılan “Aydınlanmış despotizm” kavramının içeriğinden hareketle Rusya'nın da Batı medeniyetinin bir parçası olarak görüldüğü sonucuna varılabilir. Diderot, bu kavramla Rusya ile birlikte Fransa, Prusya, İspanya ve Avusturya gibi ülkelerdeki monarkların Aydınlanmacı bir yaklaşımla toplumsal düzeni geliştirmeye yönelik eylemlerinden bahsetmektedir. Bu ülkelerin ortak özelliği Aydınlanma felsefesinin ilkelerini benimsemiş olmalarıdır.⁹⁰⁸ Mümtaz Turhan, *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?* adlı eserinde Batı medeniyetinin Hristiyan medeniyeti olmadığına ve Rusya gibi doğudaki Hristiyan devletlerinin de özel bir çaba sarfederek bu medeniyetin bir parçası

⁹⁰⁷ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s.514- 515.

⁹⁰⁸ Ahmet Çiğdem, *a.g.e.*, s. 28.

olabildiklerine dikkat çeker.⁹⁰⁹ Peyami Safa da Avrupalılığı coğrafya merkezli bir tanım olmaktan çıkararak onu bir kültür ortaklı çerçevesinde ele alır ve şöyle der:

“Kültür ve medeniyet olarak ne varsa, klasik denizin kıyılarında Yunan, Sion, Roma ve barbar kanından doğan bu Avrupada’dır. Bütün diğer milletler düşüncelerini, âdetlerini ve politikalarını oradan alıyorlar. Bir Çinli erkek Londra’daki insanlar gibi Çinli kadın Paris’teki insanlar gibi giyiniyor. Geri tarafı da öyle, kanunlar, silahlar, endüstriler de aynı modayı takip ediyor. Bu yeni düşünce, bilgi, sanat ve ahlak, ne varsa hepsini bugünkü insanlığın hayatını tek başına bu Avrupa ve kalsik denizin kıyıları yaratmıştır. Fakat Avrupalı, Avrupa kıtası üstünde yaşayan adam demek değildir.(...)”⁹¹⁰

Hâmit’in Paris, Viyana, Londra gibi Avrupa’nın medeniyet merkezlerinde yaşama fırsatı bulmuş olması, bu görüşlerinde çok etkili olur. Onun küçük yaşlarında başlayan Batı’ya yolculuğu ömür boyu devam eder. Görüşlerine çok değer verdiği Hoca Tahsin Efendi’nin erken yaşlardan itibaren Hâmit’i medeniyet ve düşünce bağlamında Batı’ya yöneltmesi de Hâmit’in görüşlerindeki bir başka etkidir. Hoca Tahsin Efendi’nin kaleme aldığı şu beyit, onun bu konudaki görüşlerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir:

“Paris’e git bir gün evvel akl u fikrin var ise
Âleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris’e!”⁹¹¹

Paris’i medeniyetin merkezi gören bu düşünce tarzı, Hâmit’in hayatı boyunca Batı’ya bakışının temeli olur. Şair, özellikle Paris’te geçirdiği iki buçuk yılda Paris’in eğlence dünyasında yaşadıklarını “*Belde yahut Divaneliklerim*” kitabındaki şiirlerinde anlatır.⁹¹² Enginün’e göre Hâmit’in bu şiirlerde hayatın yaşanan gerçekliklerini şiir dünyasına sokması, onun Türk şiirinde yaptığı asıl yenilik kabul edilebilir.⁹¹³ Hâmit bu şiirlerinde Paris’i; sokakları, eğlence mekânları, tiyatrolarının yanında tabiat güzellikleri, mehtap yürüyüşleri, araba gezintileri, kadınları, aşkları gibi birçok yönüyle anlatır. Anlatımda dikkat çeken bir diğer özellik, Hâmit’in Paris’e aidiyet duygusuyla bağlanışının kendini hissettirmesidir. Sen Jermen’de Jarden adlı bir eğlence yerinde geçirdiği bir geceyi anlattığı “Sen Jermen”⁹¹⁴, Sen Nehri kenarındaki araba gezintilerini

⁹⁰⁹ Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 6-7.

⁹¹⁰ Peyami Safa, *a.g.e.*, s. 69.

⁹¹¹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid’in Hatıraları*, s. 36.

⁹¹² İbrahim Necmi, *a.g.e.*, s. 18.

⁹¹³ İnci Enginün, *Abdülhak Hamid Tarhan*, s. 20.

⁹¹⁴ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 84.

ve mehtabı seyredişini tabiat unsurlarıyla bütünleştirerek anlattığı “Otöy”⁹¹⁵, sevgililerin birbirine kavuştuğu bir mekân olarak Şanzelize Caddesi’ni detaylarıyla resmettiği “Şanzelize”⁹¹⁶ şiirleri bunlardan bazılarıdır. Hâmit, Paris’in modern şehir mimarisine duyduğu hayranlığı, tiyatro binaları aracılığı ile anlatır. Nitekim “Rönesans”⁹¹⁷ ve “Vodvil”⁹¹⁸ başlıklı şiirlerinde binaların ve içlerinde oynanan tiyatroların kendisinde uyandırdığı duyguları aktaran Hâmit, “Teatre Franse”⁹¹⁹ şiirinde ise Fransız oyuncu Sara Bernar’ın oyunculuk yeteneğine dair gözlemlerini paylaşır. Yalnız Paris değil, “Florans”⁹²⁰ şiirinde dile getirdiği şekliyle Londra, Roma, Floransa gibi Avrupa şehirleri de Hâmit için hayran olunan yerlerdir. Batı’ya bütünlüklü bir medeniyet olarak hayranlıkla bakan ve onu Osmanlı’ya örnek gösteren Hâmit’in kendi medeniyetine bakışı ise daha çok acıma, utanç, ayıplama ve üzüntü duygularıyla birleşir. Hâmit’in “Yedikule Taraflarında” şiirinde bu düşünce ve duygularının akislerini bulmak mümkündür:

“Âh şu tahtadan evler...

Yanar, yanar, yine bitmez, yıkılışlar bâri.

Cürûh-ı fakr ü mezellet!

Ki iltihâb ederek,

denir bekâ buluyor; çünkü sargılar teneke;

hayır, birer leke bunlar.

Bu manzar-ı lekedâr

silinmiyor, ne yazık! Medhâlinde memleketin

bu köhne maskaralık,

hem acıklı, hem de gülünç

yabancılarca gülünç, bizce lâkin ağlatıcı;

değil birer leke, bunlar birer derin hicran,

birer acı!”⁹²¹

⁹¹⁵ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 66.

⁹¹⁶ a.g.e., s. 90-91.

⁹¹⁷ a.g.e., s. 90.

⁹¹⁸ a.g.e., s. 72.

⁹¹⁹ a.g.e., s. 79.

⁹²⁰ a.g.e., s. 74.

⁹²¹ a.g.e., s. 684.

Hâmit şiirinde İstanbul'u bütün geri kalmışlığıyla tasvir ederken, İstanbul temsilinde bütün bir Osmanlı medeniyetinin bulunduğu noktayı işaret eder. Avrupa'da binalar taş ve betondan son derece dayanıklı yapılırken, İstanbul'da evler tahtadandır ve bu yüzden yüzyıllardır İstanbul'un yangınları hiç bitmez. Bu halleriyle onlar, fakirliğin ve düşkünlüğün sürekli iltihaplanan bir yarası gibi durmaktadırlar. Şairin "köhne maskaralık" olarak tanımladığı bu manzara, yabancılar nazarında gülünç ve acınası bir leke, şair içinse acı ve hicran tablosudur. Şair, sonraki dizelerinde bu tarz tasvirlerine devam eder:

"Görecek az kusur mu var bizde
şu yolcular meselâ,
bari gülmeyin siz de!
Şu yolcular, düşünün bir inince Sirkeci'ye
o âşinâ-yı kemal ü cemal olan gözler,
değil mi ortada birçok hamal camal görecek!
Ve sonra şetm ü şemâtet, ve sonra şaşkınlık!
Sorar:
"Otellere ait bir omnibüs yok mu?"
"Yok öyle şey" denilir. –Sonra bir karanlıktan
şu ses gelir: "Arabam mösyö, bak kız gibidir,
uzatma, bin". "-Ne yana?"

-”Bin kuruş Tokatlıyan’a!”⁹²²

İstanbul'a gelen yabancılar, yanmış ve tenekelerle yamalanmış evlerden sonra sokaklarda başka utanç manzaralarıyla karşılaşır. Eşyalarıyla otellerine gitmek isteyen bu yabancılar, hamalların küfürlü gürültüsü ve şamatasıyla karşılaşır. O dönem Avrupa'sında yaygın olarak kullanılan ve omnibüs denilen at arabaları, henüz İstanbul'da pek yaygın değildir. Gece vakti eşyalarıyla otellerine ulaşmaya çalışan şaşkınlık hâlindeki yabancılar, kendilerinden fazla ücret isteyen bir arabadan başka bir şey bulamazlar. Yabancıların karşılaştığı sıkıntılı durumlar bundan ibaret değildir:

"Sokakta bir gün o seyyah ararsa bir halvet,
"Yok öyle şey" denilir, "bari siz yapın görelim".

⁹²² İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 684.

Evet ayakyolu yok; her tarafta yolsuzluk
bu memleketteki hâcetlerin hesabı mı var?
Tahaffün etmede câmilerin civarı bütün.
Mezarlar öyle.
Mezarlar da galiba oluyor
bütün lağım!
Çürümüş sıyıtlar yer altında,
fakat ne gam.
Bizim imanımız nezâfetedir.”⁹²³

İstanbul sokaklarında dolaşan yabancılar, turistler ya da herhangi bir kimse için, tuvalet ihtiyacını giderecek bir imkân bulunmamaktadır. Bu yüzden her taraf ve özellikle mezarlıkların çevreleri, lağım kokmaktadır. Şair, bu çirkin manzarayı resmettikten sonra “Fakat ne gam/Bizim imanımız nezâfetedir” ifadesiyle sadece şehrin değil, inanç ve değerlerin kokuşmuşluğuna da iğneli bir gönderme yapar.

Hâmit ilerlemeyi sadece şehirlerin maddi ve fiziksel gelişmişliği üzerinden değil, ülkedeki özgürlük ve yönetim şekli açısından da tanımlar. “Hyde Park’tan Geçerken” başlıklı şiirinde Londra’nın maddi güzellik ve gelişmişliğini anlatır ve bunda ülkedeki özgürlük ortamının etkili olduğuna vurgu yapar:

“Nasıl mümkün olur denmek, anın zevkinde yok bir şey,
Figânı bî-sebebdır, hüzn ile şevkinde yok bir şey?
Serây-ı pâdişahî kim anın fevkinde yok bir şey
Anın fevkinde istihzâ-yı istibdâd eder bir kuş.
(...)
Verir dünyaya, ol ma’mûre-i süflâyâ ulviyyet,
Verir vicdâna, ol neş’etgeh-i edyâna emniyyet,
Verir insana, ol hayvan-ı pür-iz’âna hürriyyet
Bu serbâzâne mantıklarla kim îrâd eder bir kuş.”⁹²⁴

(...)

⁹²³ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 684-685.

⁹²⁴ *a.g.e.*, s. 581-582.

“Berîsin tâc-ı dâniştin fakat pâyinde yok bendin,
Acep hürriyeti ey kuş, bu milletten mi öğrendin?
Bana öğrettiğin ilme acep vâkıf mısın kendin?
Bütün insanlara, ey arz-ı isti’dâd eder bir kuş.”⁹²⁵

Şair, Londra’nın en büyük parkı olan Hyde Park’ta iç dünyasıyla tabiatı bütünleştiren bir bakışla etrafı süzmektedir. Park’ta gördüğü bir kuş, ona sınırsızlığın ve özgürlüğün sembolü gibi görünür. Çünkü bu kuş, uçarak her şeyin üzerine hatta en yüksek sayılan padişah sarayının bile üzerine çıkabilir ve özgür uçuşuyla padişahın baskıcı yönetimiyle alay edebilir. Kuş; bu haliyle alçak dünyaya bir yücelik, dinlerin kaynağı olan vicdana güven, anlayış sahibi hayvan olarak nitelenen insana da hürriyet duygusu ilham eder. Hâmit, bu yaklaşımlarıyla birey özgürlüğünün olmadığı monarşik yönetim biçimlerinin medeniyetin merkezi olarak gördüğü Batı’da artık hükümsüz hâle geldiğine ve hürriyet düşüncesinin medeniyetlerin ilerlemesinde çok önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmiş olur. Hâmit’in insanı tanımlamak için kullandığı “hayvan-ı pür-iz’ân” tabiri, onun Aydınlanmacı materyalist görüşünü yansıtırken insanın kuştan hürriyeti öğrendiğine dair görüşü de bütün varlıklarıyla tabiatın insanın rehberi olduğu inancını hatırlatmaktadır. Özgürlüğün taç, taht, makam, mevkiden çok daha kıymetli olduğunu belirten Hâmit “Acep hürriyeti ey kuş, bu milletten mi öğrendin?” dizesiyle İngiltere’deki parlamento sistemine, bireysel özgürlükler konusundaki ilerlemelere işaret ederek bu konularda İngilizleri örnek gösteren bir yaklaşım ortaya koyar. Her şeyin üzerine çıkarak göklere özgürce kanat çırpın kuş, aslında bütün insanlara özgürleşebileceklerine dair inanç ve umut vermektedir. Şiirde geçen “serây-ı pâdişahî, istihzâ-yı istibdâd, hürriyet,” gibi kavramlar o dönemde sıkça kullanılan ve II. Abdülhamit’in baskıcı olarak nitelenen yönetimine işaret eder. Hâmit, Osmanlı’nın ilerlemesinin önünde II. Abdülhamit’in otoriter ve baskıcı bulduğu yönetim şeklinin büyük bir engel oluşturduğuna inanmaktadır. Özgürlüğü ilerlemenin ön koşulu olarak ele alan Condorcet, ilerlemenin önündeki en büyük engelin krallık yönetimi ve politik zorbalık olduğunu, din ve metafiziğin de bu engelleri güçlendirdiğini savunur.⁹²⁶ Kant ise tarihsel ilerlemeyi insan türünün aklın kılavuzluğuyla doğaya bağlı olmaktan kurtulup özgürlüğe kavuşması olarak tanımlar.⁹²⁷ Ancak insan tür olarak özgürleşirken birey olarak özgürlüğünü kaybeder. Çünkü toplum üyeleri arasında özgürlüğün

⁹²⁵ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 583.

⁹²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 704.

⁹²⁷ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, s. 135.

sınırlarının belirlenmesi gerekir. Bunun için adil bir yönetici, genel adaleti sağlamaya çalışmalı ve bunu gerçekleştirmek adına defalarca denemelerde bulunmalıdır.⁹²⁸ Hâmit, ilerleme yolunda bilgi ve eğitimin öne çıkarılmasının önemine de vurgu yapar:

“Hâlbuki şunda bugün yoktur ki şek:

Bir terakki manevî olmak gerek.

Mânevî yani hünerle marifet,

Akl ü iz’anla kemal ve terbiyet;

İhtiyac-ı mübrim-i ehl-i zaman

Meclis-i ülfetle mekteptir heman.

Bunlara nâil değil nisvanımız:

İhtilât etmez bedenle cânımız.

Bunlara nâil olan nisvan ise,

Yani nisvan-ı Frengistan ise,

Olmuş erkeklerle hem-dem cümleten,

Eylemişler rif’-i burka’ vehleten,”⁹²⁹

Şair, ilerlemenin çok boyutlu ve manevi bir süreç olduğuna dikkat çeker. Hâmit’e göre manevi ilerleme, bireyin ve toplumun birçok konuda akıl, zekâ, anlayış ve kavrayış yetilerini kullanarak bilgi ve beceri ile donanmasıdır. Bunun için eğitim kurumlarına gereken önem verilmelidir. Özellikle eğitim yönünden imkân sunulmamış kadınların okullara yönlendirilmesi çok önemlidir. Bir toplumun ilerlemesinin erkeklerle birlikte kadınların da geliştirilmesine bağlı olduğunu belirten Hâmit, bu konuda Fransa’yı örnek gösterir. Ona göre Fransız kadınları, hayatın her yerinde erkeklerle bir arada hareket etmekte ve toplumun ilerlemesine katkıda bulunmaktadır. Hâmit’in özellikle Fransız kadınlarını örnek vermesinde devrim yıllarında kadınların erkeklerle birlikte ortaya koyduğu mücadelelerin etkili olduğu düşünülebilir. Devrim sürecinde kadınlar, hem halklarının hem de kendilerinin özgürlüğü için savaşırlar. Eşitsiz bir rol dağılımına rağmen, Fransız kadınları hem monarşiye karşı çıkmak hem de kamusal alanda erkelerle eşit bir birey olmak için mücadele verip medeni ve siyasi haklar alanında büyük yol alırlar. Bu yolun açılmasında Condorcet, Olympe de Gouges ve Mary Wollstonecraft gibi isimlerin savundukları görüşler de büyük katkı sağlar.⁹³⁰

⁹²⁸ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, s. 129-130.

⁹²⁹ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, s. 440.

⁹³⁰ Diren Çakmak, “Fransız Devrimi’nde Kadın: Eksik Yurttaş” *Ege Akademik Bakış Dergisi*, C.7, S. 2, 2007, s. 733.

Bu değerlendirmelerden hareketle Abdülhak Hâmit'in özellikle ölüm, tabiat, metafizik ve medeniyet gibi konularda içinde doğup büyüdüğü gelenek, kültür ve inanç zemininden oldukça farklılaşan görüşler ve duyuşlara sahip olduğu söylenebilir. şiirlerinin içeriğine yansıyan bu farklılıkta, Hâmit'in küçük yaşlardan neredeyse ömrünün sonuna kadar i içe olduğu Batı kültür ve düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir. Batılı paradigmalar özellikle Allah fikri, ölüm ve ötesi, kötülük problemi gibi temel metafizik konularda Hâmit'in ruh dünyasında ciddi sorgulamalara, inanç ve düşünce krizlerine, inişli çıkışlı duygu durumlarına neden olmuş ve o, kendisine gelenekten farklı ve yeni çıkış yolları üretmeye çalışmıştır.



SONUÇ

Şiirin felsefeyle eski zamanlara dayanan güçlü bağı; şiirde felsefenin izlerini sürmeyi ve böylelikle felsefenin şair personası ve şiirin içeriği üzerindeki dönüştürücü etkilerini görmeyi mümkün kılmıştır. Batı'da özellikle Rönesans'tan Aydınlanma Dönemi'ne kadar gerçekleşen bilimsel devrimler, yerleşik paradigmaları değiştirerek sosyal, siyasi, dini ve daha pek çok alanda büyük dönüşümlerin kaynağı olmuştur. Batı'daki bu süreç, XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da Batı'yı bir medeniyet olarak ele alma ve ilişkilerini güçlendirerek ondan istifade etme düşüncesini oluşturur. Bu düşünce doğrultusunda Batı ile temasın güçlendirilmesi; açılan modern okullar, Avrupa'ya öğrenci gönderme faaliyetleri, bürokratik Kalemler, Tercüme Odası, dış işlerindeki ve yurt dışındaki yüksek memuriyetler yoluyla gerçekleşir. Bu temasın düşünsel alanda meydana getirdiği değişimler, ilk önce edebî sahada ve özellikle Batı'dan alınan yeni edebî türlerin gelişimin zaman alması sebebiyle kadim bir tür olarak şiir alanında kendini gösterir. Batı düşüncesinin meydana getirdiği paradigma değişimlerini dönemin bürokrat aydınları da sayılan sanatçıları olarak Âkif Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Sadullah Paşa, Ziya Paşa ve sonrasında Recaizâde Mahmut Ekrem, Abdülhak Hâmit Tarhan'ın şiirlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Muallim Naci, düşünce olarak Batı'ya ilgisiz kalmasa da bunu şiirlerine yansıtmadığından konunun dışında tutulmuştur. Bu sanatçıların her birinin Batı medeniyeti ile hangi yollarla, kimler aracılığıyla ve ne düzeyde bir ilişki içerisine girdiğini tespit etmek; bu ilişkinin şair personasına ve dolayısıyla şiire olan dönüştürücü etkilerinin niteliklerini saptamakta yol gösterici olmuştur.

Araştırmacılar tarafından Batı'yla mesafeli olduğu düşünülen Âkif Paşa'nın Avrupa ülkeleriyle sürekli ilişki hâlinde olmayı gerektiren reisülküttaplık makamında bulunması ve sonrasında bu makamın Hariciye Nezareti'ne (Dış işleri Bakanlığı) dönüştürülmesiyle ilk Hariciye Nazırı unvanını almış olması, araştırmacıların bu kanaatini zayıflatmaktadır. İlk kez Âkif Paşa'nın şiirinde görülen farklılaşmaların temelinde, onun memuriyeti gereği Avrupa kültür ve medeniyetini tanınmasının ve bu ülkelerde meydana gelen fikrî ve siyasi olayları yakından takip etmesinin etkisi olduğu söylenebilir.

Şinasi, Avrupa'ya eğitim almak için gönderilen ilk Tanzimat nesli içinde yer alır. Dünyayı etkileyen pek çok sanat akımının, felsefi düşüncenin ortaya çıktığı ve yayıldığı bir dönemde Fransa'da öğrenim gören Şinasi; burada Fransızcasını ilerletirken maliye, matematik, tarih, doğa bilim, sosyal bilimlerle de ilgilenir. Önemli kültür ve edebiyat çevreleriyle tanışan Şinasi'nin Société Asiatique'e üye kabul edilmesi, dönemin tanınmış pozitivistlerinden Ernest Renan ve Littre ile yakın dostluklar kurması, Türkolog Pavet de Courteille ile tanışması ve Lamartine'in meclislerine katılması onun Batı düşüncesini tanımasında önemli etkenlerdir.

Geleneksel eğitimin yanında modern eğitim almış olan ve iyi derecede Fransızca bilen bir bürokrat olarak Sadullah Paşa'nın özellikle Berlin ve Viyana elçiliği gibi yurt dışında yüksek memuriyetlerde bulunması, onun Batı medeniyetini hem teorik hem pratik alanda yakından tanımasını sağlayarak paradigma değişimlerine uygun bir zemin oluşturmuştur.

Geleneksel eğitimle birlikte modern eğitim de alan Ziya Paşa'nın Sadaret Kalemi'nde yetişerek saraya kâtip olması ve burada geliştirdiği Fransızcasıyla Batı edebiyatını yakından tanıması, paradigma değişimlerinde önemli bir etken olur. Ayrıca Yeni Osmanlılar üyesi olarak Avrupa'da bulunduğu yıllarda Batı medeniyetini yerinde görmesi ve bu medeniyetin temel düşüncelerini içeren bazı eserlerden yaptığı çeviriler de onun Batı'yla temasında diğer önemli etkenlerdir.

Namık Kemal'in Batı'yla temasında etkili olan ilk husus, Tercüme Odası'ndaki görevidir. Şinasi ile tanışması, onu Batı düşüncesi temelli sosyal ve siyasi konulara yöneltirken Fransızcasını ilerleterek Batı düşünürlerinin eserlerini okuması da bu konular üzerinde derinleşmesini sağlar. Yeni Osmanlılar'a katılarak gittiği Paris ve Londra'da geçirdiği yıllarda yaptığı gözlemleri, kurduğu tanışıklıkları ve aldığı hukuk dersleri, onun Batı medeniyetini Osmanlı için bir model almasını sağlar. Rousseau, Montesquieu, Condorcet, Volney gibi düşünürlerden yaptığı çeviriler de Kemal'in fikir hayatında önemli yer tutar.

Recaizâde Mahmut Ekrem'in Hariciye Kalemi'nde yetişmesi, burada öğrendiği Fransızcasını geliştirerek yaptığı çeviriler ve Namık Kemal'le uzun süre devam eden tanışıklığı onun Batı'yla zihinsel temasını güçlendiren önemli unsurlardır.

Kuşaktan kuşağa geçen hekimlik mesleğinin de etkisiyle düşünsel yönden ve hayat tarzı itibarıyla Batı medeniyetin gerekleriyle içli dışlı bir ailede ve felsefi

şüphenin tohumunu atan kişi olarak nitelediği Hoca Tahsin'in elinde yetişen Abdülhak Hâmit'in zihin ve hayat tecrübeleri bu yönde gelişir. Ayrıca eğitim amacıyla küçük yaşlarda Paris'e gitmesi, sonraki yıllarda elçilik göreviyle Avrupa şehirlerinde uzun yıllar geçirmesi; onun Batı dillerini, düşünce sistemlerini, kültür ve medeniyet unsurlarını yaşayarak öğrenmesini sağlar.

Batı felsefesini farklı yollarla da olsa bir şekilde tanımış olan bu şairlerin şiirlerinde, bu tanışıklığın hangi alanlarda paradigma değişimlerine sebep olduğunu belirli başlıklarda toplamak mümkündür.

1. Ölüm/Yokluk Düşüncesi: Yokluk kavramının gelenekten farklı olarak ele alınışı ilk olarak Âkif Paşa'nın şiirinde kendini gösterir. Âkif Paşa, yokluğa varlık atfetmekle kalmaz onu varlığın kaynağı göstererek kutsallaştırır hatta tanrılaştırır. Âkif Paşa'nın gelenekten farklı yaklaşımları, Tanzimat aydınında daha da görünür olan paradigma değişimlerinin başlangıcı kabul edilebilir. Paşa'nın karamsar bakış açısı ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu yokluk övgüsü, kendisinden sonra gelen Abdülhak Hâmit'te "acı" ve "korku" gibi iki baskın duygunun eşliğinde sorgulama ve feryada dönüşür. Eşi Fatma Hanım'ın ölümüyle belirginleşen bu duyguların temelinde, kaybetmenin acısı ve ölüm sonrasının bilinmezliği yatmaktadır. Beden ve ruhun ayrılmasını benliğin parçalanması olarak gören Hâmit, bedenin toprakta çürüyerek yok olması karşısında insanın hayvandan bir farkı olmadığına hükmeder. Hâmit'in bu tutumunda Spinoza'nın ve Berkeley'in ruh ve bedenin bütünlüğüne dair görüşleriyle beraber Fransız materyalistlerinden Lamettrie'in insan ile hayvan arasında nitelik ayrımı olmadığına dair görüşlerinin etkili olduğu düşünülebilir. Recaizâde Mahmut Ekrem'in erken yaşlarda kaybettiği çocuklarının acısını, genç kız ve kadınların çeşitli sebeplerle ölümlerini ele alan ve tümüyle bireysel acıları konu alan şiiri, Victor Hugo ile yükselen romantik etkilerle açıklanabilir.

2. İntihar Düşüncesi: Âkif Paşa'nın şiirinde yoğun bir karamsarlık duygusu ile kısaca değinilen intihar düşüncesi, Recaizâde Ekrem'in şiirlerinde gerekçelendirilerek haklı bir zemine oturtulmaya çalışılır. Âkif Paşa'nın intihara yaklaşımı, Heidegger'in "hiçlik" anlayışı ile Voltaire, Montequieu ve David Hume'un intiharı bireysel özgürlük çerçevesinde ele alan tutumlarını çağrıştırmaktadır. Recaizâde Ekrem ise, intiharın inanç bağlamında suç sayılmaması gerektiğine dair yorumlarıyla konuyu ileri bir noktaya taşır. Şairin bu yaklaşımında; o yıllarda Batı'da romantizmin etkisi ile intiharın yaygınlaşmasının ve özellikle Rousseau'nun intiharın kutsal kitaplar tarafından

yasaklanmadığını iddia eden görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Âkif Paşa ve Ekrem'de söylem boyutunda kalan intihar düşüncesi, Sadullah Paşa'nın hayatında eyleme dönüşecektir. Vazife başında intihar eden ilk Osmanlı elçisi olarak tarihe geçen Sadullah Paşa, paradigma değişimlerinin etkilerine belirgin bir örnek oluşturur. Paşa'nın intiharı; yaşadığı zorluklara bağlanabileceği gibi dini toplumsal yaşamda geriletken ve intiharı bireysel hak olarak ele alan Aydınlanma düşüncesinin etkileriyle de ilişkilendirilebilir.

3. Akıl Merkezli İnanç/Evrensel Din: Rönesans'la başlayan ve Aydınlanma Çağı'yla zirveye ulaşan akılcı, bilimci ve delilci anlayış, devrin Osmanlı aydınlarını derinden etkiler. Şinasi de özellikle inanç alanında belirginleşen akılcı bir tutumla geleneksel inancı sorgular. Ona göre Tanrı'nın varlığını bilmek için akıldan başka rehber ve evrenden başka kitaba ihtiyaç yoktur. Şinasi'nin deist olarak nitelenebilecek bu yaklaşımları; Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanmacıların ve Comte'un pozitivist görüşünün etkilerini barındırmaktadır. Şairin Batlamyus'un teosentrik evren anlayışı yerine Kopernik'in helosentrik evren anlayışına yer vermesi de dikkat çekicidir. Şinasi'nin kendi varlığını Yaratıcı'nın varlığına delil sayması ve inançla beraber ibadet anlayışını da düşünme eylemiyle ilintilendirmesinde, Descartes tarafından ortaya konan düşünce yönteminin izleri sürülebilir. Şinasi, Batı'dan aldığı bu yeni görüşlerle düşünsel sahada yeni bir medeniyet anlayışı inşa etmeye hatta bu anlayışı bir din gibi şekillendirmeye çalışmaktadır.

Benzer bakış açısına sahip olan Sadullah Paşa da gökyüzü, yeryüzü, madde gibi evrene dair tüm konularda bilgi kaynağı olarak akıl ve deneyciliği esas alır ve bu esasa dayanmayan tüm bilgileri “eski malumat” kategorisine indirger. Onun bu görüşlerinde Avrupa'da meydana gelen teknik gelişmelerin ve bu gelişmelerin kaynağı sayılan Aydınlanmacı düşüncelerin, özellikle John Locke'un görüşlerinin etkileri görülür. Paşa'nın XIX. yüzyıldan önceki bütün çağlarda mevcut inanç ve düşünce sistemlerinin geçerliliğini yitirdiğine ve bunların yerini bütün milletleri ortak inanç ve düşüncede buluşturan birlik düşüncesinin alacağına olan inancı, deist düşüncüyü ve Kant'ın akıl dini anlayışını çağrıştırmaktadır.

Ziya Paşa da şiirlerinde ilkel inançlardan modern dinlere ve oradan da bütün dinlerin tek ve ortak bir inançta birleştiği fikrine ulaşan bir yaklaşımı dillendirir. İnsanlığın inanç tarihini Batılı tarih anlayışındaki kronolojik yaklaşıma uyarak dinamik bir süreç şeklinde ele alan Paşa, adeta inancın evrimini açıklar. Paşa'ya göre tarih

boyunca Musevilik, İsevilik ve İslamiyet de dâhil farklı dinler hüküm sürmüş; ancak insan düşüncesi çalkalanmaya devam etmiştir. Paşa'ya göre tüm bu farklı inanç ve dinlerin hepsi, üstün bir Yaratıcı'ya inanmak noktasında birleşmektedirler. Paşa'nın bu görüşlerinin Voltaire ve Rousseau'da görülen doğal din veya sivil din anlayışına yaklaştığı söylenebilir.

Hâmit ise panteist etkilerle bütün dinleri aynı gören ve varlığın sevgi bağıyla bir bütün oluşturduğu görüşüne dayanan yeni bir inanç ufkuna ulaşır. Ona göre, bütün dinlerin inananları ve hatta inançsızları eşit şekilde bu bütünün bir parçasıdır. Hâmit, bu yeni inanç şeklini “manevilik” olarak adlandırmaktadır. XVII. yüzyılda Fransa'da “Dingincilik” olarak adlandırılan bu öğreti, dinî ve ahlaki etkinliklerin dışında tam anlamıyla kendine kapanmayı ve bu yolla Tanrı'ya ulaşmayı salık vermektedir. Hâmit'in bütün dinleri ve inançları tek Tanrı anlayışında birleştirme çabasında; Hegel'in Tanrı anlayışının, XVI. yüzyıl düşünürlerinden Jean Bodin ve Herbert tarafından ortaya atılan doğal din görüşünün ve Comte'un insanlık dini idealinin etkileri görülebilir.

4. İlerlemecilik Düşüncesi ve Yeni Bir Medeniyet Algısı: Fransa'da bulunduğu sırada Batı medeniyetini çok yönlü olarak gözlemleme fırsatı bulan Şinasi için ilerleme, Batı tarzı bir toplum yapısı ve yönetim şekli oluşturmakla mümkündür. Bu yüzden Reşit Paşa'nın Aydınlanma ve akılcılık temelinde yaptığı kanunlar ve ortaya koyduğu yeni insan ve yönetim modeli, Osmanlı'nın ilerlemesini sağlayacak en önemli unsurlardır. Şinasi'ye göre Reşit Paşa'nın getirdiği yeniliklerle Osmanlı, Comte'un “pozitif evre” olarak tanımladığı sürece girmiştir. Sadullah Paşa da benzer şekilde XIX. yüzyılın kendinden önceki bütün zamanlardan üstün olduğunu iddia etmesiyle bu yüzyılı insanlığın geldiği “pozitif evre” olarak gördüğünü ortaya koymuş olur. Sadullah Paşa, ayrıca ilerlemeci bir yaklaşımla geleneksel değer ve kurumların çağın gelişimine uygun olarak değişmesi gerektiğini de savunur. Şinasi gibi Avrupa'da kaldığı yıllarda Batılı medeniyet anlayışını yaşayarak gözlemleme fırsatı bulan Kemal'e göre iradesi ve idraki güçlü bireyler, ilerlemecilik fikri ile gelişen Avrupa'nın mevcut birikiminden istifade ile Osmanlı'yı medeni ülkeler düzeyine getirebileceklerdir. Geleneksel dinleri ve inanç şekillerinin ilerlemeye olan olumsuz etkilerine vurgu yapan Hâmit ise Osmanlı'nın ilerlemesi için bu tarz inanç şekillerinden kurtulması gerektiğini düşünür. Hâmit, Aydınlanmacı ve ilerlemeci bir anlayışla Hz. Âdem'den beri ilerleyen insanlığın doğadaki yaşamı örnek alarak medeniyeti inşa ettiğine dikkat çeker. Hâmit için

medeniyet; bilim, sanat, görgü ve anlayış olarak ileri düzeyde olan ülkelerin oluşturduğu bir bütün olarak Batı'dır. Batı'ya hayranlıkla bakan Hâmit'in kendi medeniyetine bakışı ise daha çok acıma, utanç, ayıplama ve üzüntü duygularıyla birleşir. Hâmit şiirlerinde İstanbul'u bütün geri kalmışlığıyla tasvir ederken İstanbul temsilinde bütün bir Osmanlı medeniyetinin bulunduğu noktayı işaret eder. Şair, ilerlemeyi, ülkedeki özgürlük ortamıyla ve eğitimin arttırılmasıyla da ilintilendirir.

5. Modern Toplumun Temeli Olarak Eşitlik ve Adalet: Şinasi'de modernliğin önemli göstergeleri, kişiler ve toplumlar arası ilişkilerde savaşmayı değil uzlaşmayı esas almak, zorbalığı değil adaleti öne çıkarmaktır. Ona göre, modern insan adil, bağışlayıcı, akıllı, bilgili, zorbalıktan uzak, şan ve şerefi savaşçılık ve kan dökücülükte değil insaf ve merhametli olmakta arayan insandır. Modern yönetici de sosyal hayatta zor kullanmayı değil ikna yolunu seçmeli, bunun için de kılıç yerine kalemi kullanmalıdır. Bu yaklaşımlar, Montesquieu'nun ülke yönetiminde yumuşak yöntemlerin tercih edilmesi gerektiği yönündeki görüşleriyle ve Voltaire'in insanlar arası ilişkilerin, karşılıklı anlayışa dayanması gerektiğine dair görüşleriyle örtüşür. Sadullah Paşa da ortak bir inanışta buluşarak evrensel bir toplum hâline gelen milletlerin aklın rehberliğinde hazırlanmış evrensel kanunlarla yönetilmesi gerektiğine inanır. Medeni dünyada kişiler arası eşitlik ilkesine dayanan kanunlar sayesinde kölelik ve efendiliğin kalktığına, birey haklarının korunduğuna dikkat çeken Sadullah Paşa'ya göre, Osmanlı'nın modernleşmesi için de Batı modeli bir eşitlik anlayışının esas alınması gereklidir. Batı'yı ve Doğu'yu birbiri ile kıyaslayan Ziya Paşa ise Batı'da büyük ihtişamlı yapılar, Osmanlı coğrafyasında ise yıkıntılar görmektedir. Şair, gelişmişliği ve geri kalmışlığı bir yandan dinle, diğer yandan yönetim kadrosundaki liyakatsizliklerle ilintilendirir. Paşa'nın yönetimle ilgili görüşlerinde Platon'un ideal devlet anlayışının etkileri görülür. Birey özgürlüğüne vurgu yapan Namık Kemal ise şiirlerinde kişi hürriyetinin korunması için kurulan yönetimlerin bireyin üstünde bir güce dönüşmemesini ve bunun için meşverete dayanan meşrutiyet yönetiminin kurulması gerektiğini savunur. Montesquieu'nun yönetimde kuvvetler ayrılığı ilkesi, Kemal'in meşrutî yönetim anlayışının temellerini oluşturur. Kemal'in konuyla ilgili düşüncelerinde John Locke, Rousseau, Montesquieu ve Kant gibi Aydınlanma filozoflarıyla Hugo ve Musset gibi romantiklerin tesirinden söz edilebilir.

6. Basın Yayının Önemi: Sadullah Paşa Avrupa'da meydana gelen gelişmelerin dünyaya yayılmasında ve evrensel değerler hâline gelmesinde basın ve yayıncılığın

önemini vurgular. XIX. yüzyılda Avrupa’da her türlü keşif ve bilginin toplumun her kesimine basın yayın yoluyla kolaylıkla ulaştığı bir ortam vardır. Paşa’ya göre matbaanın geç gelmesi; coğrafya olarak çok geniş bir alana hükmeden ve yüzyıllar boyunca bilim, sanat ve kültür merkezi sayılan birçok şehri bünyesinde barındıran Osmanlı’nın bu özelliğini yitirmesine sebep olmuştur.

7. Metafizik Sorgulamalar: Ziya Paşa, Âkif Paşa’nın kötümserliğine benzer bir tutumla insanı evrenin büyük çarkı içerisinde çaresiz görmektedir. Değişkenliğin ve tezatın hâkim olduğu bir evrende, insan iradesini ve aklını nasıl konumlandıracağını bilemeyen şaire göre yaratılışın sırlarını çözmek mümkün değildir. Septik veya agnostik olarak nitelenebilen bu yaklaşımlar, Thomas Huxley tarafından ortaya atılan Tanrı’nın var olup olmadığının bilinemeyeceği iddiasını çağırıştırır niteliktedir. Huxley, doğanın insanı bütün sırlarından uzak tuttuğunu söyleyen David Hume’un da kendisiyle aynı görüşte olduğunu savunur. Hayatın anlamını ölüm üzerinden tanımlamaya çalışan Hâmit ise şiirlerinde ruhun var olup olmadığını ve niteliğini sorgular. Sufilerle materyalistlerin ruh anlayışlarını karşılaştıran Hâmit, Spinoza, Schelling, Parmenides ve Hegel gibi panteist filozoflara atıfta bulunarak onların görüşleriyle örtüşen yaklaşımlar ortaya koyar.

8. Kaderciliğe Karşı Özgür İrade: Şinasi için modernliğin göstergelerinden biri insanın kaderci anlayıştan kurtulup özgür iradesiyle hareket edebilmesidir. Şair söylemleriyle geleneğin edilgen bulduğu insan modeline karşılık; aklını kullanarak her olaydan bir ibret çıkaran, yaptıklarının sorumluluğunu alacak olgunluğa ulaşmış yeni bir insan tipi oluşturur. İyi ile kötünün belirlenmesinde vahyi değil aklı ölçüt kabul eden Şinasi’de Aydınlanmacı bakış açısının etkilerinden söz edilebilir. Namık Kemal’e göre ise toplumun özgürleşmesi; onu oluşturan bireylerin menfaatperestlikten, makam ve şöhret düşkünlüğünden, ölüm korkusundan kurtularak özgürleşmeleriyle mümkündür. Namık Kemal’in ortaya koyduğu iradesini eline almış mücadeleci birey tipi, klasik şiirde yer alan teslimiyetçi ve kaderci insan anlayışından farklıdır. Namık Kemal bu görüşlerinde; Montesquieu’nun özgürlüğün temeli olarak gördüğü “politik erdem” kavramının, bireyi merkeze alan Aydınlanmacı bakışın ve Victor Hugo’nun öncülük ettiği romantik düşüncenin de izlerini görmek mümkündür.

9. Kötülük Problemi ve Teodise: Ziya Paşa ve Abdülhak Hâmit’in çıkış yolu bulmakta zorlandığı kötülük problemi, insanlık tarihi boyunca bütün inanç ve düşünce sistemlerinin üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Ziya Paşa evrendeki gözlemleri

sonucunda, güçlünün güçsüzü yok etmesinin varlığın işleyişinde bir kural olduğu inancına ulaşır. Bu düşünceler, Charles Darwin'in tüm canlı türlerinin doğuşunu ve gelişimini yaşama savaşı ile açıklayan öğretisini çağrıştırmaktadır. Toplumsal hayatta da aynı kuralın geçerli olduğunu düşünen Paşa, bu görüşlerini Avrupa yıllarında yazdığı şiirlerinde isyana dönüşen bir karamsarlıkla yansıtır. Hâmit ise şiirinde ölüm düşüncesinin onu karşılaştırdığı kötülük problemiyle baş etmeye çalışır. Ölümle gelen acıları ve felaketleri, inançları düzleminde nasıl konumlandıracağını bilemeyen şair; kötülük problemini Epikür ve David Hume'da görülen bir yaklaşımla ele alır ve kötülük probleminin içinden çıkabilmek için Tanrı'nın mutlak adaletli olduğunu savunan teodise arayışına girer. Ancak bunu yaparken Hâmit'in zaman zaman dinin ve geleneğin sınırlarını aşan görüşler ileri sürdüğü görülür. Hâmit, şiirinde David Hume'un dile getirdiği "çocuk Tanrı" görüşüne benzer tarzda yarattıklarıyla oyun oynayan bir çocuk Tanrı kavramı geliştirir. Hâmit'e göre bu hayali Tanrı, çocuk olduğundan masumdur ve dolayısıyla yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Bununla birlikte Hâmit, asıl teodise anlayışını panteist yaklaşımlar üzerine temellendirir. Panteizm, evreni ve Yaratıcı'yı iç içe geçmiş bir bütün olarak algılayan düşünce sistemidir. Şaire göre; felaketler neticesinde gerçekleşen ölümler aslında bir yok oluş değil, şekil değiştirmektir.. Şairin bu yaklaşımları Rousseau, Schelling ve Spinoza gibi düşünürlerin tabiat-evren-Tanrı ilişkisine dair görüşleriyle benzerlik gösterir. Hâmit'in varlığı; iyi-kötü, güzel-çirkin, haklı-haksız, suçlu suçsuz, adalet-zulüm gibi ayrımlardan soyutlayan tutumu da onun panteizmi bir teodise olarak konumlandığı şeklinde okunabilir.

10. Tabiata Romantik Bakış: Romantik bir şair olarak Rezaizâde Mahmut Ekrem güzelliğin kaynağı olarak tabiata yönelir. Ekrem, özellikle Lamartine ve Musset gibi romantiklerden gelen melankoli ve santimentalizmin etkisiyle tabiata sanatsal bir bakış açısıyla yönelir. Tabiatı güzelliğin ve şiirin kaynağı olarak ele alan şairin seyirci olarak yöneldiği tabiatla aşkın duygulara ulaşma düşüncesi, neoplatonik felsefenin kurucusu Plotinos'un tabiat görüşleriyle romantizmin din felsefecisi Schleiermacher'ın ruhun tabiatla bütünleşerek Tanrı'ya ulaşabileceğine dair görüşlerini hatırlatmaktadır. Ekrem'e göre tabiatın sırlarını peygamberler ve kutsal kitaplar bile çözemez. Şairin akılla birlikte nakli de yetersiz bulan anlayışında deist düşüncenin etkisinden söz edilebilir. Hâmit "Kürsi-i İstiğrak", "Külbe-i İhtiyak" gibi şiirlerinde tabiatın güzelliklerinde Tanrı'yı gören bakış açısını derinleştirerek yansıtır.

11. Geleneksel Kadın Algısının Değişimi: Recaizâde Mahmut Ekrem, şiirinde kadını romantik bir tarzda ele alarak ve onu güzel kılanın bilgili, kültürlü, nazik olmak gibi kişilik özellikleri olduğunu vurgulayarak gelenekten farklı bir duruş sergiler. Bir toplumun ilerlemesinin erkeklerle birlikte kadınların da bilgi ve beceri yönüyle geliştirilmesine bağlı olduğunu belirten Hâmit ise bu konuda Fransa'yı örnek gösterir. Ona göre Fransız kadınları hayatın her alanında erkeklerle bir arada hareket etmekte ve toplumun ilerlemesine katkıda bulunmaktadır. Hâmit'in bu örneklendirmesinde, Fransız Devrimi yıllarında kadınların hem toplum hem de kendileri için verdikleri özgürlük ve eşitlik mücadelesinin etkili olduğu düşünülebilir.

12. “Vatan”, “Millet” ve “Vatandaş” Kavramlarına Yeni Yaklaşımlar: Hürriyet kavramı ile birlikte Namık Kemal'in Batı'dan aldığı diğer kavramlar; vatan ve millet kavramıdır. Namık Kemal için vatan, uğrunda her şeyin feda edilebileceği sevgilidir. Kemal'in şiirinde vatana duyulan sevginin aşka dönüştürülmesi, Montesquieu'nun kullandığı “amour de la patrie” yani “vatan aşkı” kavramıyla örtüşür. Ortak bir tarih ve coğrafya bilinci üzerinden ele aldığı Osmanlılık düşüncesiyle yeni bir vatandaş bilinci oluşturmaya çalışan Kemal'in görüşlerinde, romantiklerin ve özellikle Victor Hugo'nun etkileri göze çarpar. Namık Kemal'in farklı etnik ve dinî kimlikleri bünyesinde barındıran vatan bilinci ve vatanseverlik anlayışı; romantik milliyetçiliğin önde gelen isimlerinden Schlegel'in yurtseverlik anlayışını çağrıştırdığı gibi “milli karakter” fikrini geliştiren Rousseau'nun ve toplumun “genel ruhu” olduğu anlayışını ortaya atan Montesquieu'nun etkilerini de barındırmaktadır.

Bu tespitlerden hareketle Âkif Paşa da dâhil olmak üzere Tanzimat Dönemi şairlerinin düşünce düzeyinde geçirdiği paradigma değişimlerinin genel olarak ortak bir tavırla şiirlerine yansıdığı söylenebilir. Bu ortak tavır, gelenek ve modernlik olarak nitelenebilen iki paradigmanın bir sentezi olarak ortaya çıkmamıştır. Çünkü sentez, hayatın olağan akışı içerisinde doğal yollarla ve hayatın bütününe kapsayan şekilde gerçekleşir. Fakat modernliğe geç kalmışlık psikolojisi, bu sürecin yaşanmasına izin vermemiş, yerleşik paradigma ile Batılı paradigma Thomas Kuhn'un öngördüğünden çok daha kısa süre bir arada kalmış ve yeni paradigma hızla eskisinin yerini almıştır. Şiirlerde zaman zaman köklü bir örf ve geleneğin ağırlığıyla yeni paradigmaya dair düşünce ve anlayış tarzlarının toplumsal hayatı yüzyıllardır şekillendiren kavramların içine yerleştirilerek sunulduğu da görülür. Ancak şairlerin gelenek temelli kavramlara yer vermesi, bu kavramların içeriklerinin Batılı epistemolojiden uzak olduğunu ve şairlerin

geleneksel düşünüş ve uygulama şekillerini yeniden canlandırma niyeti taşıdığını göstermez. Toplumun inanca dayalı kadim geleneksel yapısı içerisinde, içerikleri Batılı paradigmanın ürünü olan ve o zamana dek karşılaşılmamış, yer yer cesaret gerektiren söylemlerin, benzetmelerin, hitap şekillerinin dönem şiirlerinde birden ortaya çıkması değişimin hızını ortaya koyar niteliktedir. Bu çerçevede Tanzimat Dönemi Türk şiirinde görülen içerik ve söylem değişikliklerinin Batılı paradigmayı, geleneksel paradigmaya alternatif gören ve hatta onun yerine koymaya çalışan bir anlayışın ürünü olduğu sonucuna ulaşılabilir.



KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, “Cebriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 7, İstanbul 1993, s. 205-208.

Ahıskalı, Recep, “Reîsülküttâb”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 34, İstanbul 2007, s. 546-549.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Akımları*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1979.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı, Ankara 1984.

Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant’ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1968.

Akatlı, Füsun, *Felsefe Gözüyle Edebiyat*, Dünya Yayıncılık, İstanbul 2003.

Akay, Hasan, *Servet-i Fünûn Şiir Estetiği*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.

Akay, Hasan, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.

Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, Ulusal Yayınları, İstanbul 1997.

Akıncı, Gündüz, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1954.

Akıncı, Gündüz, *Batıya Yönelirken Şinasi*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, Ankara 1966.

Akpolat, Mustafa S., “Tanzimat Sonrası Osmanlı Mimarlığı”, <https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=352741>, (Erişim Tarihi:12.01.2018).

Aksakal, Hasan, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Aktaş, Şerif, “Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı”, *Türkiye Günlüğü*, S. 38, Ocak-Şubat 1996, s. 170-175.

Aktaş, Şerif, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996.

Aktulum, Kubilay, “Metinlerarasılık Bağlamında Yazın ve Felsefe İlişkisi”, *Felsefe ve Edebiyat*, ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014.

Akün, Ömer Faruk, “Hayrullah Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 17, İstanbul 1998, s. 67-75.

Akün, Ömer Faruk, “Hoca Tahsin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 18, İstanbul 1998, s. 198-206.

Akün, Ömer Faruk, “La Marseillaise’in Türkçede En Eski Manzum Tercümesi”, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/16997/001581472010.pdf?sequence=1> (Erişim Tarihi: 12.11.2017).

Akün, Ömer Faruk, “Namık Kemal”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 32, İstanbul 2006, s. 361-378.

Akyavaş, Beynun, *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Sefâretnâmesi*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1993.

Akyıldız, Ali, *Sadullah Paşa*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Akyüz, Kenan, “Abdülhak Hâmid Tarhan”, *Türk Ansiklopedisi*, C. 30, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1981.

Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatı’nın Ana Çizgileri (1860-1923)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015.

Alvarez, A., *İntihar Kan Dökücü Tanrı*, çev. Zuhâl Çil Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara 1992.

Arıcan, M. Kazım, “Spinoza’nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 4, S. 4, 2004, s. 87-96.

Arıkan, Gülay, “Osmanlılarda Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 323-330.

Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 17. Baskı, İstanbul 2008.

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.

Aydın, Fuat, “Nâmûs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 32, İstanbul 2006, s. 381-382.

Aydın, Haluk, “Klasik Türk Şiirinden Namık Kemal’e Vatan Kavramı”, *Doğumunun 170.Yılında Uluslararası Namık Kemal Sempozyumu*, C. I, ed. Orhan Kemal Tavukçu, Ali Tilbe, Bizim Büro Basımevi, Tekirdağ 2010, s. 185-194.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1992.

Aytaç, Gürsel, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

Babacan, İsrail, “Hüsn ü Aşk’ta Sebk-i Hindî Tesiri” *Türkbilig*, 2010/19, s. 1-24.

Babinger, Franz, *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası 18. Yüzyılda İstanbul’da Kitabiyat, Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı İbrahim Müteferrika*, çev. ve hzl. Nedret Kuran-Burçoğlu, Machiel Kiel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004.

Bakkal, Ali, “Sünnetin Kaynak Değeri”, *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, Ocak-Haziran 2003, s. 1-27.

Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992.

Berk, İlhan, *Şairin Toprağı*, Simavi Yayınları, İstanbul 1992.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1975.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, hzl. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2018.

- Beşir Fuat, *Victor Hugo*, Mihran Matbaası, İstanbul 1302/1885.
- Beyatlı, Yahya Kemal, “Diyâr-ı Rûm Ne Demektir?”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, Mevlânâ ve Fârûk Nâfîz Çamlıbel Sayısı, C. 3, S. 1, 1974, s. 16-19.
- Beydilli, Kemal, “Matbaa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 28, İstanbul 2003, s. 105-110.
- Beydilli, Kemal, “Mustafa Reşit Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 31, İstanbul 2006, s. 348-350.
- Bilgegil, Kaya, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Sevinç Matbaası, Ankara 1979.
- Bilgegil, M. Kaya, *Abdülhak Hâmid’in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah I, Allah Ve O’nun Vücudunu İfade Eden İsimler*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959.
- Birand, Kâmiran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara 1955.
- Birand, Kâmiran, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, 1956, s. 87-99.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 238-242.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akl-ı selim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 275-276.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Buhr, M. vd., *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, Yeni Hayat Kütüphanesi, İstanbul 2003.
- Cantay, Gönül Güreşsever, “XIX. Yüzyılda Kurumlaşma ve Hastaneler 1”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 1, 2013, s. 108-126.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Cogniot, Georges, *İlk Çağ Materyalizmi (Yunan-Roma)*, çev. Sevim Belli, Anadolu Yayınları, Ankara 1968.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, İstanbul 1986.
- Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Tablo Taslağı*, çev. Oğuz Peltek, Maarif Matbaası, Ankara 1944.
- Copleston, Friderick, *Kıta Ussalcılığı, Pascal, Spinoza, Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991.
- Covey, Stephen R., *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. G. Suveren, O. Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul 1997.
- Cömert, Bedrettin, *Benedetto Croce'nin Estetiğinde İfade Kavramı ve İfadenin İletimi Sorunu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- Çağrııcı, Mustafa, "Hürriyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 18, İstanbul 1998, s. 502-505.
- Çağrııcı, Mustafa, "Taassup", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 39, İstanbul 2010, s. 285-286.
- Çakmak, Diren, "Fransız Devrimi'nde Kadın: Eksik Yurttaş" *Ege Akademik Bakış Dergisi*, C. 7, S. 2, 2007, s. 727-745.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.19, İstanbul 1999, s. 59-63.
- Çelebi, İlyas, "Şehadet Âlemi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 38, İstanbul 2010, s. 422-423.
- Çetin, Nurullah, "Ziya Paşa", *Tanzimat Edebiyatı*, ed. İsmail Parlatır, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.

Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Akımlar*, Akçağ Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2003.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2006.

Çubukçu, İbrahim Âgah, “İnkârcılıktan Doğan Bunalımlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 20, 1975, s. 1-11.

Çubukçu, İbrahim Âgah, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, Evrensel Basımevi, 3. Baskı, İstanbul 2012.

Dellaloğlu, Besim F., *Romantik Muamma*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2002.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi Yeni Felsefe*, C. 3, Lotus Yayınevi, Ankara 2007.

Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Dilthey, Wilhelm, “Rüya”, *Felsefe Tercümeleri Dergisi*, çev. Macit Gökberk, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi- Felsefe Bölümü, İstanbul 1947, C. 1, S. 1, s. 36-49.

Dizdaroğlu, Hikmet, *Abdülhak Hâmit Tarhan Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1953.

Dizdaroğlu, Hikmet, *Şinasi Hayatı, Sanatı Eserleri*, Varlık Yayınevi, İstanbul 1954.

Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara 1992.

Ebubekir Ratib Efendi, *Nemçe Sefâretnâmesi*, der. Abdullah Uçman, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

Ebuzziya Mehmed Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.

- Ebuzziya, Ziyad, *Şinasi*, hzl. Hüseyin Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Eflatun, *İon*, çev. İhsan Bozkurt, Maarif Matbaası, Ankara 1942.
- Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Numan Özcan, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Eliot, T. S., *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Paradigma Yayınları, İstanbul 2007.
- Emil, Birol, “Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet-Medeniyet-İrade”, *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988, s. 11-24.
- Emil, Birol, *Türk Kültür ve Edebiyatından 1 Meseleler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Emil, Birol, “Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret (Parlamento) Fikri”, *Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler-2*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Enginün, İnci, *Abdülhak Hâmid Tarhan Bütün Şiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.
- Enginün, İnci, *Abdülhak Hamid Tarhan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Enginün, İnci, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Erdem, Hüsamettin, “Deizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 9, İstanbul 1994, s. 109-111.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Abdülhak Molla”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.1, İstanbul 1988, s. 210-211.
- Erdemli, Atilla, “Spinoza’nın Ahlak Anlayışı”, *Felsefe Arkivi*, S. 27, 1990, s. 115-157.

Erdoğan, Aynur, “Tanzimat Döneminde Yurtdışına Öğrenci Gönderme Olgusu ve Osmanlı Modernleşmesine Etkileri”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, C. 3, S. 20, 2010, s. 121-151.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Namık Kemal’in Şiirleri*, İnkılâb Kitabevi, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1941.

Ertuğ, Hasan Refik, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, Yenilik Basımevi, İstanbul 1970.

“Fahr-i cihan”, <http://www.luggat.com/26311/fahr-i-cihan>, (Erişim Tarihi: 23.11.2017).

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlılar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 33, İstanbul 2007, s. 548-556.

Fındıklıoğlu, Z. Fahri, *Auguste Comte ve Ahmet Rıza*, Türkiye Harsî ve İctimaî Araştırmalar Derneği, Seri A, S. 40, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1962.

Fındley, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform Babıâli, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014.

Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınevi, 2. Basım, İstanbul 1993.

Gadamer, H. G., “Hermeneutik”, *Hermeneutik (YorumBilim Üzerine Yazılar)*, der. ve çev. Doğan Özlem, Ark Yayınları, Ankara 1995.

Gadamer, Hans Georg, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Deniz Yayınları, İstanbul 2008.

Gariper, Cafer, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Grafiker Yayınları, Ankara 2004.

Gibb, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi C.III-V*, çev. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Göçgün, Önder, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.

Göçgün, Önder, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2001.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 26. Baskı, İstanbul 2014.

Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

Güçlü, Abdülbaki vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

Gündüz, Ali, “Hâmit’in Sanatı Üzerine”, *Türk Dili*, C. 3, S. 25, 1 Ekim 1953, s. 11-16.

Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

Hampher, Monk Iain, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 2004.

Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, 19. Baskı, İstanbul 2012.

Has-Er, Melin, *Tanzimat Devri Türk Romanında Kadın Kahramanlar*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2000.

Hegel, G.W.F., *Seçilmiş Parçalar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

Hobbes, Thomas, “Leviathan”, *Batıya Yön Veren Metinler II*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014.

Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 21, İstanbul 2000, s. 477-478.

Hökelekli, Hayati, “İntihar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 22, İstanbul 2000, s. 351-353.

Hökelekli, Hayati, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.

Hugo, Victor, “Sanat ve Halk”, *Romantizm*, çev. Tozan Alkan, Erdoğan Alkan, Varlık Yayınları, İstanbul 2006.

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1995.

Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.

İbn Arabî, *Hakikat ve Tefekkür*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003.

İbrahim Necmi, *Abdülhak Hâmit ve Eserleri*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1932.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul ty.

İlhan, Attilâ, *Hangi Batı*, Bilgi Yayınevi, 3. Baskı, Ankara 1982.

İnalcık, Halil, *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2016.

İnalcık, Halil, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Osmanlı İmparatorluğu - Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul 1996.

"İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi", *Batıya Yön Veren Metinler III*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014.

İnuğur, M. Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1982.

İpşirli, Mehmet, "Bâbîâli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 4, İstanbul 1991, s. 378- 386.

Kabaklı, Ahmet, *Şiir İncelemeleri*, Türk Edebiyatı Vakfı, 2. Baskı, İstanbul 2003.

Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, C. 2, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1985.

Kabakçı, Enes, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın Pozitivizm'i", *Sosyoloji Dergisi*, S. 28, 2014/1, s. 27-58.

Kale, Nesrin, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2009.

Kandiyoti, Deniz, "Kadın, İslam ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, No. 53, Bahar 1991, s. 21-39.

Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Kantarcıoğlu, Sevim, “Modern Edebiyat Eleştirisinin Gelişmesi, Romantizm”, *Edebiyat Akımları Platon’dan Derrida’ya*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.

Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948.

Kaplan, Mehmet, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadar*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.

Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Karasu, Cemi, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Diplomasisine Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 4, 1993, s. 205-221.

“Kâşâne”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=186717, (Erişim Tarihi: 19.02.2018).

Kâtip Çelebi, *Mizan’ül Hak Fi İhtiyar’l Ehak: İslam’da Tenkit ve Tartışma Usulü*, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, 3. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

Kaya, Yalçın, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*, Tıglat Matbaacılık, İstanbul 2000.

Kerman, Zeynep, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo’dan Türkçe’ye Yapılan Tercüme Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.

Kerman, Zeynep, “Romantizm”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 7, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, hzl. Yılmaz Kurt, Ecdâd Yayınları, Ankara 1994.

Kolcu, Ali İhsan, “Recaizâde Mahmut Ekrem”, *Tanzimat Edebiyatı I Şiir*, Salkımsöğüt Yayınları, İstanbul 2004.

Koloğlu, Orhan, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri Ve Araçları*, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, İstanbul 2010.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Kadim Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2014.

Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, çev. K. Dinçer, Gündoğan Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1994.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*, Ötüken, İstanbul 1989.

Kristeva, Julia, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017.

Kuhn, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul 1982.

Kuntay, Mithat Cemal, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949.

Kuntay, Mithat Cemal, *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, C. 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949.

Kurnaz, Cemal, “Çarh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 8, İstanbul 1993, s. 229.

Kurnaz, Cemal; Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiye*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.

Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesi Türk Kadını*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Kurt, Abdurrahman, “Dünden Bugüne Türk Ailesi”, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, ed. Memet Zencirkıran, Nova Yayıncılık, Ankara 2006.

Kutluer, İlhan, “Batılılaşma”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 5, İstanbul 1992, s. 152-158.

Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.10, İstanbul 1994, s. 53-57.

Kutluer, İlhan, “İnsan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C.22, İstanbul 2000, s. 320-323.

Kutluer, İlhan, “Laedriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 27, Ankara 2003, s. 41-42.

Küçükcan, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, s. 109-128.

Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1999.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıtlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.

Lewis, Bernard, *İslâmın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Cep Kitapları, İstanbul 1993.

Locke, John, “Günlük”, *Batıya Yön Veren Metinler II*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014.

Locke, John, “İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme”, *Batıya Yön Veren Metinler II*, der. Alev Alatlı, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2014.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler III*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Mardin, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1991.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Mardin, Yusuf, *Namık Kemal’in Londra Yılları*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1974.

Masterman, Margaret, “Paradigmanın Doğası”, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992.

Maurois, André, *Voltaire*, çev. İrfan Konur, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1939.

Mehmed Galip Bey, *Sadullah Paşa Yahud Mezardan Nidâ*, hzl. Nazir Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

Memet Fuat Şinasi *Yaşamı Sanatçı Kişiliği Yapıtları*, De Yayınevi, İstanbul 1977.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
- Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Merleau Ponty, Maurice, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Yıldırım, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Mermutlu, Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- Minois, Georges, *İntiharın Tarihi, İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*, çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi, Ankara 2008.
- Mitchell, Stephen A., *Aşk Sürebilir mi? Zamana Karşı Romantik Aşkın Kaderi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, çev. Cem Alpan, İstanbul 2010.
- Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Ahmet Tarcan, Uğur Yönten, Ark Yayınları, İstanbul 2004.
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Nalcioğlu, Belkıs Ulusoy, “Tanzimat Dönemi Türk Gazeteciliği ve Türk Basınının İlkleri”, *Kırgızistan-Türkiye-Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, 2005, s. 253-267.
- Namık Kemal, *Makalat-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, hzl. Ali Ekrem, İstanbul Selanik Matbaası, 1327/1909.
- Namık Kemal, “Hikmetü’l-Hukuk”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, hzl. Mehmet Kaplan vd., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.
- Namık Kemal, “Rüya”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, hzl. Mehmet Kaplan vd., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1978.
- “Namus”,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bfbb37d7583c1.9768216. (Erişim Tarihi: 10.09.2018).
- Okay, M. Orhan, *Abdülhak Hâmid’in Romantizmi*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1971.
- Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2008.

Okay, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2013.

Okay, M. Orhan, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014.

Okay, M. Orhan; Kahraman, Âlim, “Türk Edebiyatı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 39, İstanbul 2010, s. 158-161.

Okay, Orhan, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Ortaylı, İlber, *Avrupa ve Biz*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2017.

Öge, Ali, “İbn Kemal’in Bilgi Anlayışı” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, 2010, s. 197-221.

Öğük, Emine, “İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp Ve Beden,” *KADER, Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 12, S. 1, 2014, s. 169-184.

Özaydın, Abdülkerim, “Asr-ı Saâdet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 3, İstanbul 1991, s. 501.

Özgüç, Orhan, “Jean-Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 68, No. 3, 2013, s. 1-35.

Özgül, M. Kayahan, *Kemâl’le İhtimâl Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Özgül, Kayahan, “Şark Ekspresi’yle Garb’a Sefer”, *Türk Edebiyatı Tarihi II*, ed. Talat Sait Halman vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2007.

Özgül, Kayahan, *XX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümeni- Şuarâ*, Kurgan Edebiyat Yayınları, Ankara 2012.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.

Özlem, Doğan, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 452-464.

- Özmen, Kemal, *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1938.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Parkes, Graham, “Ölüm ve Ayrılma”, *Ölüm ve Felsefe*, ed. Jeff Malpas, Robert Solomon, çev. Nur Küçük, İthaki Yayınları, İstanbul 2006.
- Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2012.
- Parlatır, İsmail, *Abdülhak Hâmit Tarhan*, Akçağ Yayınları, Ankara 2014.
- Parlatır, İsmail vd., *Recai-zâde M. Ekrem Bütün Eserleri II*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Parlatır, İsmail, *Recai-zâde Mahmut Ekrem, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1995.
- Parlatır, İsmail, *Şinasi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Parlatır, İsmail, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
- Parlatır, İsmail, “Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler”, *Tanzimatın 150. Yıldönümü Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, s. 553-567.
- Petrosyan, Yuriy A., *Sosyalist Açından Jöntürk Hareketi*, çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Mazlum Beyhan, Yordam Kitap, İstanbul 2015.
- Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 34. Baskı, İstanbul 2017.
- Rafiz, Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Recâizâde Mahmut Ekrem, *Takdir-i Elhan*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1301.

Rehbinder, Manfred, “Sosyal Devlet Yolunda Hukuk Yapısı Değişimleri, Statü-Sözleşme-Rol”, çev. Hikmet Sami Türk, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 26, S. 1-2, 1969, s. 77-106.

Renan, Ernest, *Bilimin Geleceği I*, çev. Ziya İshan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.

Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946.

Rousseau, Jean Jacques, *6 Kitabı Birlikte Ruso (Rousseau)*, hzl. Selmin Evrim vd., Türkiye Yayınevi, İstanbul 1945.

Rousseau, Jean Jacques, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, çev. Hilmi Ziya Ülken vd., Türkiye Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul 1966.

Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 5. Basım, İstanbul 1995.

Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 19. Baskı, İstanbul 2017.

Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi II*, Alfa Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2017.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi*, Ankara 1988.

Sâfi, İhsan, *Altın Suyuna Batırılmış Bir Hayat Abdülhak Hâmid Tarhan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

Sâfi, İhsan, *Hâmidnâme*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul 2006.

Sağlık, Şaban, “Postmodernizmin Modern Türk Edebiyatındaki Üç Hali”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 2, Özel Sayı 2, 2017, s. 71-86.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2002.

Schopenhauer, Arthur, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2007.

Sezer, Tamer, “Victor Hugo ve Recâî-Zâde Mahmut Ekrem'de Çocuk Sevgisi”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 15, 2006, s. 195-202.

[Sevük], İsmail Habib, *Edebî Yeniliğimiz*, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1935.

[Sevük], İsmail Habib, *Tanzimattan Beri I Edebiyat Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1942.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınevi, İstanbul 2002.

Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Solomon, R.C.; Higgins, K.M., *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Störig, Hans Joachim, *Vedalar dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, Ankara 2011.

Şahin, Kaya, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, çev. Ahmet Tunç Şen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

Şen, Neslihan, “Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası”, *Kaygı Dergisi*, S. 11, 2008, s. 191-202.

Şimşek, Hasan, *21. Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı: Kaostaki Türkiye*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997.

Şinasi, *Müntahabat-ı Eş'arım*, hzl. Muallâ Anıl, Akba Kitabevi, Ankara 1945.

Şişman, Adnan, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2004.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, hzl. Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2011.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 21. Baskı, İstanbul 2013.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Husûsî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Namık Kemal'in Hususî Mektupları I İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013.

Tarlan, Ali Nihat, *Tanzimat Edebiyatında Hakiki Müceddit*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940.

Taşkın, Ali; Becermen, Metin, *Felsefe Tarihi II: Rönesans Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, İstanbul 1999.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.

Tevfik, Rıza, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefîyesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1984.

The Oxford English Dictionary, Vol. III, Clarendon Press, 2. Edition, Oxford 1989.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayınları, İstanbul 1995.

Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, Çetin Matbaası, İstanbul 1992.

Toderini, Giambattista, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı*, çev. Rikkat Kunt, hzl. Şevket Rado, Yayın Matbaacılık, İstanbul 1990.

Toku, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003.

Topakkaya, Arslan, “Hegel Panteist Bir Filozof Mudur? (Spinoza’nın Panteist Felsefesinin Eleştirisi Bağlamında)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 5, 2008, s. 825-836.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Tural, Secaattin, “19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlgisi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 4, 2013, s. 147-156.

Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Türkiye Basımevi, İstanbul 1958.

Uçman, Abdullah, “Âkif Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 261-261.

Uçman, Abdullah, “Ali Suâvi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 445-448.

Uçman, Abdullah, “Recâizâde Mahmud Ekrem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 34, İstanbul 2007, s. 503-504.

Uçman, Abdullah, “Tanzimat’tan Sonra Türk Şiirinde Değişme ve Yenileşmeler Üzerine Bir Deneme”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 19, 2006, s. 477-488.

Uludağ, Süleyman, “Basiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 5, İstanbul 1992, s. 103.

Uludağ, Süleyman, “Bâtın İlmi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 5, İstanbul 1992, s. 188-189.

Uludağ, Süleyman, “Şathiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 38, İstanbul 2010, s. 370-371.

Uraz, Murat, *Recaizâde Ekrem, Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Şiirlerinden Parçalar*, Tefeyyüz Kitabevi, Şirket-i Mürettibiye Basımevi, İstanbul 1938.

Uslu, Ferit, “Agnostisizm”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 21, 2012/1, s. 5-28.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965.

Ülken, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1948.

Ülken, Hilmi Ziya, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, C. 1, Selçuk Yayınları, Konya 1966.

Viroli, Maurizio, *Vatan Aşkı, Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İnkılap Yayınları, İstanbul 2014.

Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar I*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962.

Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar II*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962.

Voltaire, *Hikâyeler I*, çev. Fehmi Baldaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945.

Voltaire, *Zadig ve Başka Hikâyeler*, çev. Yaşar Nabi Nayır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1962.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi Cilt 1-2*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Günümüz Diline Aktaran: Yüksel Kanar, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Watkins, John, “Olağan Bilimler”, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle ilgili Teorilerin Eleştirisi*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 1964.

Wellek, Rene; Warren, Austin, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ö. Faruk Huyugüzel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Wood, Allen W., “Kant’ın Deizmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Necmettin Tan, C. 52, S.1, 2011, s. 327-347.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Yavuz, Hilmi, “Bilimin Konumu Üzerine”, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1987.

Yavuz, Hilmi, “Romantik Aydınlanmacı: Namık Kemal”, *Namık Kemal*, ed. Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011.

Yavuz, Hilmi, “Şiirin Felsefe, Dünyagörüşü ve İdeoloji ile Olan İlişkisi Üzerine Değinmeler-II”, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Adem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 1, İstanbul 1988, s. 356-357.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 24, İstanbul 2007, s. 58-63.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Şer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. 38, İstanbul 2010, s. 539-542.

Yayla, Yıldızhan, “Osmanlı Devletinde Meşrutiyet Kavramı”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. 4, İletişim Yayınları, İstanbul 1984.

Yuva, Gül Mete, *Modern Türk Edebiyatı'nın Fransız Kaynakları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.

Yücel, Tahsin, “Fransız Coşumculuğu”, *Türk Dili Dergisi Yazın Akımları Özel Sayısı*, C. 42, S. 349, Ankara 1981, s. 59-83.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 27. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad : Ümmühan Gökmen

Doğum Yeri : Manisa

Doğum Tarihi : 1976

EĞİTİM DURUMU

Lisans : Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı (1992-1998) (Prof. Dr. Hatice Aynur danışmanlığında “P. Fahriye Hanım’ın Hikâyelerinin Çeviri Yazıya Aktarılması ve İncelenmesi” başlıklı bitirme tezi ile)

Yüksek Lisans : Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı (2008-2011) (Prof. Dr. Fatih Andı danışmanlığında “Nazan Bekiroğlu’nun Hikâye ve Romanlarında Kadın Kahramanlar” başlıklı tez ile)

Doktora : Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı (2014-2018)

YAYINLAR

- Bilge Karasu’nun “Avından El Alan” Öyküsüne Anlatı Unsurları Açısından Bir Bakış (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 45, Ağustos 2016)
- İroniden Komediye Bir Eğlence Aracı: Efrâsiyâb’ın Hikâyeleri (Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/8, Spring 2015)