



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞİNASİ VE GENÇ OSMANLILARIN SİYASAL VE SOSYAL TEORİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elifnur ÖZTÜRK

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Ankara, 2020

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ŞİNASİ VE GENÇ OSMANLILARIN SİYASAL VE SOSYAL
TEORİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elifnur ÖZTÜRK

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mehmet AYSOY

Ankara, 2020

ONAY SAYFASI

Elifnur Öztürk tarafından hazırlanan “Şinasi ve Genç Osmanlıların Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/ oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda Doktora/ Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvan Adı Soyadı	Kurum	İmza
Doç. Dr. Mehmet AYSOY	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Prof. Dr. Emrah AKBAŞ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	

Tez Savunma Tarihi: 01.10.2020

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans/ Doktora olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Ünvan Ad Soyad

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. Tarih (01.10.2020)

İmza

Adı SOYADI Elifnur ÖZTÜRK

X X X X

TEŞEKKÜR

Öncelikle danışmanım Doç. Dr. Mehmet AYSOY Hoca'ya bu zorlu süreçte yanımda olduğu ve katkılar sunduğu için teşekkür ederim. Tezime başlarken danışmanım olan, kendi belirlemiş olduğum konuda ilerleme isteğimi karşılıksız bırakmayan, bilimsel gelişimim için bol okuma ve yazma imkânı tanıyan, Osmanlı modernleşmesi, Şinasi ve Genç Osmanlılar üzerine çalışmalar yapmamı sağlayan ve tüm bu süreçlerde yanımda olan hocam Prof. Dr. Cevat ÖZYURT'a teşekkürü borç bilirim. Bunun yanında hem akademik gelişimimde hem de entelektüel çalışmalarında ciddi destekleri olan değerli hocam Dr. Necdet SUBAŞI'na bana da ayrıca teşekkür etmek isterim.

Tezimi okuma nezaketi gösteren ve katkılar sunan değerli arkadaşlarım Nesibe Zeynep KOÇ ve Merve TÜZÜNOĞLU'na da müteşekkirim.

Son olarak bu zorlu süreçte yanımda olan ve tezime katkılar sunan kardeşim Selim ÖZTÜRK'e, bu zorlu süreci başarı ile atlatabileceğim noktasında beni her daim motive eden, akademik çalışmalarımı destekleyen, her zaman her koşulda yanımda olan en büyük destekçim annem Hamiyet ÖZTÜRK'e, maddi ve manevi desteklerinden dolayı babam Mustafa ÖZTÜRK'e sonsuz teşekkürlerimi iletirim. Ayrıca her an yanımda hissettiğim tüm yakınlarıma da teşekkür ederim.

ÖZET

Şinasi ve Genç Osmanlıların Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler

Şinasi ve Genç Osmanlılar, Osmanlı modernleşmesinin dönüm noktasını oluşturan birçok kavramın ve teorinin yaratıcılarıdır. Onların ortaya koydukları bu kavramları ve teorileri değerlendirebilmek için yaşadıkları ortamı anlamak gerekmektedir. Savaş ve toprak kayıplarının artmasından dolayı askeri alanda başlayan modernleşme hareketleri ilerleyen süreçte Tanzimat ve Islahat fermanları ile toplumsal alana yayılmış, toplumsal yapı başta olmak üzere birçok Osmanlı kurumunda değişimlere neden olmuştur. Onların geliştirdikleri teoriler meydana gelen bu değişimlerin Osmanlı siyasetinde ve toplumunda neden olduğu açmazları ortaya koymak ve çözüm önerileri sunmaktır.

Osmanlı'da modernleşmenin halk tabanında yayılması matbaa ve özel gazeteciliğin doğması ile mümkün olmuştur. Türk ve Müslüman kimliğe sahip kişilerin çıkardığı ilk özel gazete Şinasi ve Agah Efendi'nin *Tercüman-ı Ahval*'idir. Bu gazete sayesinde daha önceden bürokratik alanda yürütülen modernleşme çabaları kamuoyunun oluşmaya başlaması dolayısıyla sivil alana taşınmıştır. Şinasi'nin Osmanlı modernleşmesine en önemli katkıları ilk özel gazeteyi çıkarması, onu halkı eğitmek için kullanması, kamuoyu oluşturmak için dilin sadeleştirilmesi gerekliliğini savunması, dinden daha çok akıl ve bilime önem vermesi, Türk edebiyatına yenilikler katmasıdır. Özellikle gazete yazıları ve edebi eserleri onun siyasi ve sosyal teorileri hakkında bilgiler edinmemizi sağlamaktadır.

Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın başını çektiği ilk sivil hareket olarak değerlendirilebilecek Genç Osmanlılar ise bir yandan Şinasi'nin açmış olduğu yoldan ilerlerken bir yandan da kendilerine özgü siyasi ve sosyal teoriler üreterek onları takip eden düşünürleri ve yazarları etkilemişlerdir. Bireysel olarak seçtikleri amaçlar ve yöntemler açısından oldukça farklı görüşlere sahip olan bu grubun ortak teoriler geliştirdikleri ana temalar; Osmanlılık, sentezci ve muhafazakâr modernleşme ve İslami kurallara uygun meşrutiyet ve anayasadır.

Özetle, tarihsel araştırma yöntemi kullanılarak hazırlanan bu tezde yapılmak istenen Şinasi ve Genç Osmanlıların teorilerini Osmanlı modernleşmesi, onları etkileyen kültürel, siyasi ve sosyal kurumlar, çıkardıkları gazeteler ve yazdıkları eserleri çerçevesinde değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Gazete, Genç Osmanlılar, Teori, Şinasi



ABSTRACT

Evaluations on the Political and Social Theories of the Şinasi and the Young Ottomans

Şinasi and the Young Ottomans are the creators of many concepts and theories that set the milestone for Ottoman modernization. To understand these concepts and theories they put forward, it is necessary to understand the environment they live in. The modernization movements that started in the military field due to the increase of land losses, spread to the political and social sphere with the Tanzimat and Islahat Edicts, which caused changes in many Ottoman institutions, especially social structure. The conceptualizations and theories they developed are to reveal the dilemmas caused by these changes in Ottoman politics and society and they offer solutions.

The spread of modernization among the public was possible with the birth of the printing press and especially private journalism in the Ottoman Empire. The first private newspaper published by people with a Turkish and Muslim identity is the Agah Efendi and Şinasi's *Tercüman-ı Ahval*. Thanks to this newspaper, modernization, which was previously carried out in the bureaucratic field, has been transferred to the civilian area with the formation of public opinion. The most important contributions of Şinasi to Ottoman modernization are that published the first private newspaper and used it to educate the public, defended the necessity of simplifying the language to create public opinion, gave more importance to reason and science than religion, and added changes to Turkish literature. Especially newspaper and its literature provide us with information about his political and social theories.

Young Ottomans, which can be considered as the first civilian movement led by Mustafa Fazıl Pasha, Namık Kemal, Ali Suavi and Ziya Pasha, on the one hand followed the path opened by Şinasi on the other hand influenced the thinkers and writers after them by producing their own political and social theories. The main themes that this group, which has quite different views in terms of the purposes and methods chosen individually, develop common theories in terms of Ottomanism, synthesist and conservative modernization and constitution in accordance with Islamic rules.

In summary, this thesis prepared using historical research method, it is aimed to evaluate the theories of Şinasi and Young Ottomans in terms of Ottoman modernization, the newspapers they published and their literary works.

Keywords: Literature, Newspaper, Theory, Şinasi, Young Ottomans



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	v
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	viii
1. GİRİŞ	1
2. OSMANLI MODERNLEŞMESİ ve GENÇ OSMANLILARA İLİŞKİN GENEL BİLGİLER	12
2.1. Osmanlı Modernleşmesi	12
2.2. Genç Osmanlılar	16
3. OSMANLI MODERNLEŞMESİ ve ŞİNASİ ve GENÇ OSMANLILARI ETKİLEYEN KÜLTÜREL, SİYASAL ve SOSYAL KURUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	22
3.1. Osmanlı Modernleşmesi	23
3.1.1. Toplumsal Yapıdaki Değişimler.....	26
3.1.2. Siyaset Alanındaki Değişimler	31
3.1.3. Hukuk Alanındaki Değişiklikler.....	32
3.1.4. Eğitim Alanındaki Değişimler.....	33
3.1.5. Osmanlı’da Kamuoyunun Oluşumu	34
3.1.6. Gündelik Yaşamdaki Değişimler	35
3.2. Şinasi ve Genç Osmanlıları Etkileyen Kültürel, Siyasi ve Sosyal Kurumlar	37
3.2.1. Şinasi’nin Kısa Biyografisi.....	38
3.2.2. Genç Osmanlılar İçerisinde Yer Alan Bazı Düşünürlerin (Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi) Kısa Biyografileri	40
3.3. Şinasi ve Genç Osmanlıları Etkileyen Kültürel, Siyasi ve Sosyal Kurumların Değerlendirilmesi.....	45
3.3.1. Aile	45

3.3.2.	Aldıkları Eğitimler ve Batı ile Karşılaşmaları	46
3.3.3.	Paşa Konakları	47
3.3.4.	Çalıştıkları Kurumlar	48
3.3.5.	Etkilendikleri Kişiler ve Örgütlenmeler	49
3.3.6.	Osmanlı Modernleşmesi ve Tanzimat Dönemi	52
4.	ŞİNASI ve GENÇ OSMANLILARIN AYDIN, GAZETECİ ve EDEBİ KİMLİKLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER.....	55
4.1.	Şinasi ve Genç Osmanlıların Aydın Kimliği Üzerine Değerlendirmeler	55
4.2.	Şinasi ve Genç Osmanlıların Gazeteci Kimliği Üzerine Değerlendirmeler	57
4.2.1.	Şinasi	59
4.2.2.	Genç Osmanlılar	63
4.3.	Şinasi ve Namık Kemal'in Edebi Kimliği Üzerine Değerlendirmeler	68
4.3.1.	Şinasi'nin Edebi Kimliği	72
4.3.2.	Namık Kemal'in Edebi Kimliği Üzerine Değerlendirmeler.....	82
5.	ŞİNASI ve GENÇ OSMANLILARIN SİYASAL ve SOSYAL TEORİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER.....	93
5.1.	Şinasi'nin Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler	94
5.1.1.	Akıl, Bilim, Medeniyet ve Din İlişkisi	95
5.1.2.	Yasa ve Meşrutiyet	97
5.1.3.	Millet	98
5.2.	Genç Osmanlıların Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler	99
5.2.1.	Osmanlılık	100
5.2.2.	Anayasa, Meşrutiyet	101
5.2.3.	Muhafazakâr ve Sentezci Modernleşme.....	104
6.	SONUÇ	108
7.	KAYNAKÇA.....	111

8. EKLER.....	118
EK-1. ÖZGEÇMİŞ	118



SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

vd.: ve diğçerleri

vs.: vesaire

Yay.: yayınları



1. GİRİŞ

Bu tezin amacı tarihte yaşanmış olayları ve bazı düşünürlerin bu yaşanan olaylara ilişkin geliştirdikleri fikirleri anlama ve açıklama çabasıdır. Tarihsel sosyoloji, bu anlama ve açıklama çabasının gerçekleştirilebilmesi için kullanılmaktadır. Tarihsel sosyolojinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için tarih ve tarihsel sosyolojiyi birbirinden ayırmak gerektirmektedir. Bilindiği üzere tarih bilimi, geçmişte yaşanan olayları kronolojik sıralama çerçevesinde vermektedir. Tarihsel sosyoloji ise bu olayların ortaya çıkış nedenini, toplumların bu olaylardan etkilenme düzeyini ve bu olaylar karşısındaki tepkilerini araştırmaktadır.

Osmanlı Tarihi de, daha anlaşılır olmasını sağlamak, sistematik bir hale getirmek ve bilgilerin daha düzgün bir şekilde derlenebilmesini sağlamak amacıyla tasnife tabi tutulmuştur. Ancak tarihsel olaylar çeşitli yazarlarca farklı şekilde yorumlanmış bu da farklı tasniflerin oluşmasına neden olmuştur. Tasnifin kabul edilebilmesi için dikkat edilmesi gereken iki önemli ipucu bulunmaktadır: tasnifin açıklama yapması ve tasnifin içinde yer alan dönemlerin ortaya çıkmasındaki gelişimleri göstermesi (Zürcher, 2016, ss. 13-14). Siyasi coğrafya açısından farklı bir tasnif yapılabilecekken, kültürel ya da toplumsal açıdan başka bir sınıflandırmanın yapılabilmesi de mümkün olmaktadır.

Genç (2016), Osmanlı Tarihi'ne ilişkin ikili bir dönemlendirmeyi uygun görmektedir: Osmanlı Genişleme Dönemi- ki bu 14. ve 17. yüzyılları kapsamaktadır- ve Geri Çekilme Dönemi (İkinci Viyana Kuşatması ile başlayan ve Cumhuriyet'in kurulmasına kadar ki dönem) (Genç, 2016, s. 97). Ancak bugün çok daha yaygın olan sınıflandırma dörtlü ya da beşli diyebileceğimiz bir sınıflandırmadır. Toprak genişliği ve siyasi açıdan yapılan bu ayırımda Osmanlı Tarihi 1300-1453 arasında kuruluş dönemi, 1453-1579 arası yükseliş dönemi, 1579-1699 arası duraklama dönemi ve 1699-1922 arası dönem gerileme ve çöküş dönemi olarak adlandırmaktadır. Hatta bazı düşünürler son dönemi de ayrı iki dönem şeklinde de ele almaktadır; gerileme dönemi ve çöküş dönemi.

Niyazi Berkes, Hikmet Kıvılcımlı gibi Osmanlı Tarihi ve modernleşmesi üzerine çalışmaları bulunan araştırmacılar ise Osmanlı Devleti'ni İbn-i Haldun tipi bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadırlar. Örneğin Kıvılcımlı'ya göre aslında Osmanlı Devleti 1402'de Yıldırım Beyazıt döneminde gerçekleştirilen Ankara Savaşı sonrasında ortadan

kalkmış, Mehmet Çelebi sayesinde ise 2. Osmanlı Devleti'nin kurulması mümkün olmuştur (Akşin, 2018, s. 17).

Kültürel açıdan bakıldığında bu tasnif değişmektedir. Örneğin; 1699-1922 yılları arası siyasi açıdan gerileme ve çöküş dönemi olarak kabul edilmesine rağmen Akşin (2018)'e göre kültürel ve düşünsel gelişim açısından kuruluş ve yükselme dönemi olarak adlandırılabilir. Çünkü bu dönemde başta edebiyat, eleştirel düşünme, siyasal ve sosyal açıdan teoriler geliştirme, bilimsel düşünceler ortaya koyma, aklı önceleme, ideolojiler geliştirme, farklı düşünce ortaya koyabilme, matbaanın önemli hale gelmesi, kamuoyunun oluşturulması gibi ciddi çabalar söz konusu olmuştur.

Dönemselleştirmenin bazı kolaylıklar sağlamasına rağmen geçmişi anlama noktasında yüzeyselliğe neden olabildiğini savunanlar da bulunmaktadır. Bu da çoğunlukla bir dönem bittiğinde o dönemin zihniyetinin hemen bittiği fikrini doğurma imkanından dolayı eleştirilmektedir (Sarıbay, 2016, s. 143). Bilindiği üzere zihin diğer olgulara göre çok daha geç değişmektedir. Bu da tarihte bir kopuştan ziyade bir sürekliliği çağrıştırmaktadır. Ancak olayları, geçmişi tasnif etme bu zihinsel sürekliliği görme noktasında önümüzü tıkayan etmenlerden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mills'e göre "yaratıcı sosyal bilimci üç tür soruyu aklında tutmalıydı. Mikro düzeyden, makro düzeye her sorunsal belirli bir toplumun bir bütün olarak yapısıyla ilgili araştırmalarla ilgilenmeli; ilgili sorunu bu toplumun insanlık tarihi içindeki konumuyla bağlantılandırmalı ve ... spesifik bir durum ve/veya dönemin ele alınmasıyla insan doğasının geneli hakkında nelerin öğrenilebileceği ile ilgili meseleler üzerinde durmalıydı" (Özdalga, 2016, s. 30). Bu çerçevede bu tezde Şinasi ve Genç Osmanlıların ortaya çıkışını anlamak için öncelikle Osmanlı'nın toplumsal, siyasal ve kültürel yapısının genel itibarıyla bilinmesi gerektiğinden yola çıkılarak tarihsel bir analiz yapılmaktadır. Ardından böyle bir grubun amacının ne olduğuna ilişkin değerlendirmeler yapabilmek için onları etkileyen kurumlar ele alınmakta ve Osmanlı ve Türk modernleşmesine katkıları detaylı bir şekilde değerlendirilmektedir.

Mills'in önemseydiği meselelerden bir diğeri ise tarih ve biyografi arasındaki ilişkidir. Tarih ve biyografi arasındaki ilişki "bireylerin hayatlarının nasıl daha geniş bir tarihle kesiştiğini ve yaşamın bu değişik alanlarının toplumda birbirleri vasıtasıyla nasıl kurulduklarını ortaya çıkarmaktır" (Özdalga, 2016, s. 30). Bu da aslında öznel düşünceden, deneyimlerden yola çıkarak daha genel toplumsal çıkarımlar yapmamızı sağlamaktadır.

“Bireylerin, ailelerin ve diğer grupların yaşamlarının ayrıntılı incelemesi; belirli kurumların, olayların ve daha büyük ölçekli toplumsal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin, bunları yaşayanlar tarafından hissedilme, deneyimlenme ve anlaşılma yollarına dair olağanüstü kavrayışlar sunar” (Caine, 2019, s. 2). Aynı zamanlarda yaşamış Şinasi ve Genç Osmanlıların hayatlarında iz bırakmış önemli kurumları değerlendirmek aslında onların fikri oluşumlarını anlamak açısından önem arz etmektedir. Bir başka ifade ile bu tez içinde yapılması düşünülen tarihin belirli bir döneminde var olmuş olan bu kişi ve hareketin hangi düzlemde ortaya çıktığını, hangi kurumlardan etkilendiklerini, hangi fikirleri savunduklarını belirlemektir.

Şinasi ve Genç Osmanlıların fikri açıdan doğdukları dönem Osmanlı’da siyasal, ekonomik ve sosyal açıdan şiddetli değişimlerin yaşanmaya devam ettiği bir döneme tekabül etmektedir. Ancak bu değişimler farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bu değerlendirmelerden bir tanesi bu değişimlerin yaşanmasına sebep olan modernleşme hareketlerinin genel özelliklerinden birinin Batıcı bir diğer deyişle Batılılaşarak modernleşme olduğu noktasında şekillenmektedir. Batılılaşarak modernleşmeden kasıt ise genellikle Batı’nın takibi sonucunda fark edilen büyük boşluğun öz değerlerle değil de Batılı değerlerle doldurulma çabası olarak tanımlanabilmektedir. Bu yorumun karşısında en Batıcı olarak düşünülen modernleşme hareketlerinde dahi Osmanlı’nın köklü mirasından gelen bazı değerlerin (din, devlet geleneği vs.) değişse de korunmaya çalışıldığını savunan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu araştırmacılara göre Osmanlı yöneticileri ya da aydınları geri kalmışlığı Batı sayesinde görmüş ve bunun giderilmesi için Batı’da var olan bazı değerlerin tesisi için çaba harcamışlardır.

Osmanlı modernleşmesi üzerine yapılan bu farklı yorumlar aslında onun ne’liği üzerinde ciddi tartışmaların olduğunu göstermektedir ve bu sadece günümüz araştırmacılarının tartıştığı bir mesele olarak okunmamalıdır. Osmanlı modernleşmesinin ne’liği tartışması, Osmanlı dönemi sivil ve bürokratik aydınlarının da üzerinde durduğu bir meseledir. Bu soruya aydınlar tarafından birbirinden farklı cevaplar verilmiş ve sonucunda da çeşitli ideolojiler meydana gelmiştir; Batıcılık, İslamcılık, Muhafazakârlık, Osmanlıcılık gibi.

Farklı ideolojilerin meydana gelmesi Osmanlı modernleşmesine ilişkin çalışmalar yapan bazı araştırmacıları, bu aydınların kuramsal bir katkı sunmak yerine sorunlara anlık çözüm bulmak amacıyla hareket ettikleri sonucuna götürmektedir. Bir başka ifade ile bu

araştırmacılara göre genel olarak Osmanlı 19. yüzyıl aydınlarının felsefi ya da bir diğer deyişle kuramsal bir tartışmaya katkı sunmak yerine var olan problemleri gidermek noktasında pratik çözümler bulmaya çabaladıkları bunun da ideolojilere yol açtığı ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada ideoloji ve teori arasındaki benzerlik ve farklılıkları değerlendirmek gerekmektedir. İdeoloji ve teori varsayıma dayanmaları, toplumdaki değişimlerin neden gerçekleştiğini açıklamaları, bir fikirler sistemi oluşturmaları ve bu oluşturdukları fikirler arasındaki ilişkiyi belirtmeleri gibi birçok nedenden dolayı birbirleri ile benzerlik göstermektedir. Ancak ideoloji ve teori arasında ciddi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, ideoloji mutlak bilgiler sunarken ve içinde toplumda olan bütün soruların cevaplarını barındırırken, teori uzlaşmış anlayışlar içermekte ve her zaman belirsizlikler taşımaktadır. Bu da aslında teorinin gelişmeye açık olduğunu ve genişlemeye devam ettiğini göstermektedir. Ancak ideolojide bu mümkün değildir. Çünkü o “sabit, kapalı ve bitmiştir” (Neuman, 2016, s. 78). Teori kanıtlara bağlı olmasına rağmen ideolojiler farklı bulgular ve kanıtlara sıcak bakmamaktadır. İdeolojiler “belirli ahlaki inançlara kilitlenmişken teorilerin tarafsız, bağlantısız, ahlaki duruşu vardır” (Neuman, 2016, s. 78).

Özetle, ideoloji ile teori arasındaki en büyük fark eleştirel özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında onları birbirinden ayıran bir diğer özellik ise araştırmanın yürütülme şekline dayanmaktadır. “Bir araştırmacı asla yandaşlarına bir ideoloji gösteremez. Tersine, bir araştırmacı bilimsel bir kuramı ya da onun parçalarını test edebilir ve onların yanlış olduğunu gösterebilir. Sosyal bilimsel kuramlar, ampirik olarak test edilebilir ve sürekli gelişir” (Neuman, 2016, s. 79).

Genç Osmanlılar da birçok araştırmacı tarafından felsefi bir grup olarak değil daha çok pratik, çözüm odaklı bir siyasal hareket olarak değerlendirilmektedir. Onların teorisyen değil de ideolog olduklarını ifade etmek pek tabii mümkündür ancak bu bizim kanımızca kısıtlı bir yorumlamadır. Çünkü Şinasi ve Genç Osmanlıların fikirlerinin günümüzde de -şekil değiştirerek de olsa- devam ettiği kabul edildiğinde onların pratik amaçlarla sundukları kabul edilen tüm fikirlerin gelecek kuşakların teorik alt yapısını oluşturduğu görülmektedir. Bunun en önemli zuhur bulduğu alan ise modernleşme tartışmalarıdır. Bu tartışmalar onlarla şekil değiştirerek bir zihniyet halini almıştır. Hem Şinasi’nin hem de Genç Osmanlıların gelecek kuşak Osmanlı ve Türk aydınların teorilerinin alt yapısını oluşturmadıklarını düşünmek o dönemin ve bu aydınların hayatlarının ve düşüncelerinin doğru bir şekilde anlaşılmamasına

ve Türk siyasi düşünce tarihindeki sürekliliği görememeye neden olmaktadır. Çünkü bilindiği üzere yeni fikirler özellikle zor ve içinden çıkılmaz durumlarda bu durumlardan kurtulmak için ya da bu sıkıntıları aşmak için ortaya çıkmakta ve geleceğe ışık tutmaktadır.

Bu çerçevede bu tezde yapılmak istenen Osmanlı ve Türk fikir hayatında ciddi etkileri olan Şinasi ve Genç Osmanlıların modernleşme sürecini nasıl algıladıklarını ve bu süreci sağlıklı bir zemine oturtabilmek için oluşturdukları kavramları, siyasal ve sosyal teorileri anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bir diğer ifade ile bu tezin amacı onları ortaya çıkaran ortamı, onların bu ortam içerisinde ne tür sosyal ve siyasi teoriler geliştirdiklerini anlamlandırmaktır.

Bu anlamlandırma çabası bizi nitel bir çalışma yapmaya ve bu tezi tarihsel araştırma olarak tasarlamaya yönlendirmektedir. Bu tez için literatür taraması/belgesel tarama yöntemi kullanılmaktadır. Bunun için birincil ve ikincil kaynaklar kullanılmaktadır. Bu konular hakkında yazılmış makale, kitap, biyografi gibi kaynaklar ikincil kaynakları, Şinasi ve Genç Osmanlıların yazmış oldukları gazetede yazıları, kitapları birincil kaynakları oluşturmaktadır.

Bu tezde yorumlayıcı sosyal bilim tercih edilmektedir. Seçilen metodoloji de yorumlayıcı sosyal bilim metodolojisi olarak belirlenmiştir. Yani bu araştırmada asıl mesele anlayarak açıklama çabasıdır. Bir diğer deyişle “Bir grubun anlam sisteminin nasıl üretildiği ve sürdürüldüğünün bir betimlemesi” (Neuman, 2016, s. 159) yapılmaktadır. Ancak bu anlama çabasının nasıl yapılacağı da önemlidir. “Bir tarihinin incelemekte olduğu bir hadiseyi teşhis edebilmesi için, içinde yer aldığı kendi çağının kavramları, değerleri ve kategorilerini bir yana atarak incelemekte olduğu devrin değer ve kategorilerini bunların yerine geçirmesi gerekir. Böylece insan kültürünün her ürünü kendi zaman çerçevesi içinde anlaşılabilir ve yorumlanabilir” (Doğan, 2016, s. 74). Doğan’ın tarihçilere ilişkin yazdığı bu satırlar aslında sosyal bilimler araştırmacılarının, özellikle tarihsel araştırma yapan sosyologların uyması gereken en önemli kuralı açıklamaktadır: tarihin bir dönemindeki olayı değerlendirirken günümüzün bakış açısıyla değil araştırılan zamanın bakış açısıyla bakmak.

Bunun yanında herhangi bir toplumsal gerçeğin anlaşılabilmesi için yapıların iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü yapılar aslında toplumun kültürünü ortaya çıkarmaktadır. Kısacası kültürün anlaşılabilmesi için bütünün anlaşılması gerekmekte, bu

bütünün anlaşılabilmesi için ise yapıların ve yapılar arasındaki ilişkilerin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir (Doğan, 2016, s. 75).

Elde edilen veriler doğrultusunda betimsel değerlendirme yapılmaktadır. Bu tezde kesin bir sonuç çıkarılması beklenmemelidir, bu bağlamda bu tezin sadece bir anlayarak açıklama çabası olarak değerlendirilmesi gerektiği tekraren ifade edilmelidir. Bir diğer deyişle burada önemli görülen ve teori olarak değerlendirilen fikirler başkaları açısından kabul görmeyebilir ya da aynı konu farklı perspektiflerden, farklı yöntem, teknik, kapsam ve sınırlılıklarla ele alındığında farklı sonuçlar çıkabilmektedir. Bu açıdan bu konu üzerine halen çok daha ciddi araştırmalar yapılabileceği söylenmelidir.

Bu tezde temel olarak şu soruların cevaplanması düşünülmüştür:

- 1) Şinasi ve Genç Osmanlıları ortaya çıkaran tarihsel süreç nasıl bir değişim göstermiştir?
- 2) Kültürel, siyasi ve sosyal kurumlar Şinasi ve Genç Osmanlıları nasıl etkilemiştir?
- 3) Şinasi ve Genç Osmanlıların sosyal ve siyasal teorilerini anlamamıza olanak sağlayan araçlar nelerdir?
- 4) Şinasi ve Genç Osmanlıların bu araçlarda kullandıkları kavramlar, ortaya koydukları sosyal ve siyasal teorileri nelerdir?
- 5) Onların kavramları, ideolojileri ve teorileri hangi noktalarda benzerlik göstermekte ve farklılaşmaktadır?

Günümüzde Osmanlı Tarihi'ne ilişkin oldukça fazla külliyatın oluştuğu ortadadır. Birbirinden farklı perspektiflerle oluşturulmuş Osmanlı modernleşmesine ilişkin eserlerin birçoğunun okunması ona ilişkin yeterli bilgi birikimine ulaşmayı sağlamaktadır. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinin yazımı aşamasında bu eserler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunun yanında Osmanlı modernleşmesinin ince ayrıntısına kadar değerlendirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı bu tezde sadece toplumsal yapıda, siyasette, hukukta, eğitimde, kamuoyunun oluşumunda ve gündelik yaşamda yaşanan genel değişimlerden bahsedilmektedir.

Genç Osmanlılar içerisinde yer alan tüm düşünürlerin değerlendirilmesi hem tezin uzunluğunu hem de süresini etkilemesi gerekçesiyle mümkün gözükmemektedir. Bundan

dolayı onları etkileyen kurumlar değerlendirilirken sadece Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin biyografilerine bakılmakta ve onları etkileyen kurumlara değinilmektedir. Aynı zamanda siyasal ve sosyal teorilerin belirlenmesi noktasında da bu dört düşünürün fikirlerinden yararlanılmakta ve genel bir değerlendirme sunulmaktadır.

Şinasi ve Genç Osmanlılara ilişkin değerlendirmelerde bulunurken dil yetersizliğinden dolayı çoğunlukla ikincil kaynaklara bakılmaktadır. Şinasi ve Genç Osmanlıların içerisinde yer alan her düşünürün gazete yazısının günümüz Türkçesine çevrilmediği görülmektedir. Aynı zamanda Osmanlıca gazetelerin okunmasında yaşanacak problemlerden dolayı bu düşünürlerle ilgili genel bilgiler ve gazete yazılarının değerlendirilmesinde de onlar hakkında yazılan kitaplara başvurulmaktadır.

Genç Osmanlıların gazeteciliği değerlendirilirken sadece Avrupa'dayken Ali Suavi'nin (*Muhbir*), Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın birlikte çıkardıkları (*Hürriyet*) gazetelere bakılmaktadır. Bunun nedeni hem tezi sınırlandırmak hem de bu iki gazete hakkında daha fazla bilgi bulunmasından kaynaklanmaktadır. Gazetenin amacı ve gazetenin onlar için neden önemli olduğunu gösteren en önemli yazıları olan mukaddimeler, ilanlar veya baş makaleler değerlendirme yapma noktasında temel alınmaktadır.

Edebiyat alanında yapılan araştırmalara bakıldığında Genç Osmanlılar içerisinde yer alan her aydının da edebiyatla ilişkisi olmadığı görülmektedir. Bu araştırmalarda genellikle Tanzimat Edebiyatı birinci kuşak içerisinde yer alan iki düşünür Ziya Paşa ve Namık Kemal'dir. Bu tez için ise yalnızca Namık Kemal'in eserlerine bakılmaktadır. Çünkü Namık Kemal günümüzde de hatırlanan eserler ortaya koymuş, birçoğu günümüz Türkçesine kazandırılmış ve birçoğunun üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılmıştır. Şinasi ve Namık Kemal'in edebi eserleri değerlendirilirken dil yetersizliğinden dolayı Türkçe çevirilerine bakılmaktadır.

Tezin *genel bilgiler* kısmında Osmanlı modernleşmesi ve Genç Osmanlılara ilişkin farklı yaklaşımlar sunulmaktadır. Osmanlı Modernleşmesi hakkında genel bilgiler verilirken Osmanlı'nın 19. yüzyılına dair farklı tanımlamalardan, Osmanlı modernleşmesini ortaya çıkaran nedenlerden, çokçeşitli bir yapısının olduğundan ve bundan dolayı bir sınıflandırmanın yapılması gerekliliğinden, ona ilişkin yapılan farklı yorumlamalardan (gecikmiş modernleşme, Batıcı modernleşme vs.) bahsedilmektedir. Genç Osmanlılara ilişkin bölümde ise ortaya çıkmalarına neden olan durumlar, kuruluş tarihi, içerisinde yer

alan kişiler, bu kişilerin toplumsal yapı içerisindeki yeri, Genç Osmanlıların özellikleri (parçalı yapıda olmaları vs.), dağılması ve kısa süreli olmalarının nedenleri gibi pek çok konu üzerine farklı değerlendirmeler yapan araştırmacıların fikirlerine yer verilmektedir.

Üçüncü bölümde ilk olarak Osmanlı modernleşmesi hakkında geniş bilgilere yer verilmektedir. Osmanlı modernleşmesinin toplumsal yapıda, eğitimde, siyasette, hukukta, gündelik yaşamda getirdiği değişimlere ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ardından Şinasi ve Genç Osmanlıları etkileyen kültürel, siyasi ve sosyal kurumlar ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bunlar Şinasi ve Genç Osmanlıların önemli düşünürleri arasında yer alan Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin kısa biyografileri ele alınarak oluşturulmuştur. Bu araştırmalar sonucunda ortaya çıkan temel kurumlar aile, eğitim ve Batı ile karşılaşmaları, paşa konakları, çalıştıkları kurumlar, etkilendikleri kişiler, içinde bulundukları örgütlenmeler ve Tanzimat modernleşmesidir.

Dördüncü bölümde ise ilk olarak Şinasi ve Genç Osmanlıların aydın, gazeteci ve edebi kimlikleri üzerine değerlendirmeler yapılmaktadır. Onların gazete yazıları ve edebi eserleri bize önemsedikleri kavramları ve geliştirdikleri siyasal ve sosyal teorileri göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada Şinasi'nin gazeteci kimliğini değerlendirmek için *Tercüman-ı Ahval* ve *Tasvir-i Efkar* adlı gazetelerine ve bunlara yazdığı mukaddimelere bakılmaktadır. Genç Osmanlıların gazeteci kimliğinin ortaya çıkarılması için ise *Muhbir* ve *Hürriyet* gazeteleri ve bu gazetelerin mukaddime, ilan veya baş makaleleri değerlendirilmektedir. Edebi kimliklerini değerlendirebilmek ve geliştirdikleri teorileri ortaya çıkarabilmek için Şinasi'nin önemli eserleri olan *Tercüme-i Manzume* ve *Müntehabat-ı Eş'ar*'ın içerisinde yer alan bazı metinlere ve *Şair Evlenmesi*'ne bakılmaktadır. Genç Osmanlıların en önemli yazarı olan Namık Kemal'de ise onun edebiyatı önemsemesinin nedenlerini ve geliştirdiği bazı siyasal ve sosyal teorileri anlamak açısından başta *Hürriyet Kasidesi* adlı şiiri, *Vatan yahut Silistre* adlı tiyatro oyunu ve *Cezmi* adlı romanı olmak üzere kaleme aldığı bazı eserleri değerlendirilmektedir.

Son bölümde ise tezin esas konusu olan Şinasi ve Genç Osmanlıların siyasal ve sosyal teorileri üzerine değerlendirmeler sunulmaktadır. Burada Şinasi'nin Batıcı modernleşmesine, medeniyet tasavvuruna, din karşısında akla ve bilime önem vermesine, millet ve yasaya ilişkin fikirlerine değinilmektedir. Genç Osmanlılar ile ilgili kısımda meşrutiyet ve anayasa savunuculuğuna, sentezci modernleşmesine ve Osmanlılık

tasavvurları üzerinden geliştirdikleri fikirlere değinilmektedir. *Sonuç* kısmında Şinasi ve Genç Osmanlıların benzerlik ve farklılık gösterdikleri noktalara değinilmektedir.

Alanda Şinasi ve Genç Osmanlılara ilişkin çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Şinasi'yi derinlemesine inceleyen araştırmacıların başında Bedri Mermutlu (*Şinasi*, 2003) gelmektedir. Mermutlu, Şinasi'yi incelerken sadece biyografik olarak ele almamış Şinasi'nin bir aydın olarak nasıl konumlandırılması gerektiğine değinmiş, onun dine, bilime, eğitime, medeniyete, siyasete, ekonomiye, şehir ve bireye yaklaşımını detaylı bir şekilde ele almıştır (2003).

Genç Osmanlıları Osmanlı ve Türk modernleşmesi alanında ciddi katkıları olan Şerif Mardin kapsamlı olarak incelemiştir. Özellikle *Yeni Osmanlılar Düşüncesinin Doğuşu* (2017) adlı eseri onların nasıl algılanması gerektiğine ilişkin fikir geliştirmemize olanak tanımaktadır. Mardin ilk olarak Genç Osmanlıların temelini oluşturan İttifak-ı Hamiyyet'ten, onun özelliklerinden, faaliyetlerinden, mensuplarından bahsetmektedir. Bu grubun Genç Osmanlılar hareketine dönüşüşüne ve Genç Osmanlıların faaliyetlerine, gazetelerine, İstanbul'a dönüşlerine değinmektedir. Bu kadar farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen onları bir arada tutan ana etmenlere değindiği de görülmektedir. Ardından Genç Osmanlıların fikirlerinin şekillenmesinde önemli rol oynayan bazı İslami kavramlardan ve teorilerden bahsetmektedir.

Mardin'e göre Genç Osmanlıların kendilerine atfettikleri en önemli görev Osmanlı'nın çöküşünü engellemektir. Bu da onların tarihle ve geçmişle ilgilenmelerine neden olmuş ve bu bağlamda fikirler geliştirmelerine olanak tanımıştır. Bu açıdan Mardin, Osmanlı modernleşmesinin araştırılmasını onların fikirlerini anlamak açısından önemli görmektedir. Bu çerçevede onun bu eserin bir bölümünü böyle bir araştırmaya ayırdığı görülmektedir. İlerleyen bölümlerde incelediği bir diğer önemli mesele onları etkileyen kurumlardır. Son olarak ise başta Şinasi olmak üzere Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi'nin ayrı ayrı fikirlerine değinmektedir (Mardin, 2017).

Ancak onlar üzerine araştırmalar ve tezler sadece bu iki araştırma ile kısıtlı değildir. Son yıllarda çoğunluğu tarih ve edebiyat alanında olan tezler yazılmaya devam etmektedir. Genç Osmanlılar içerisinde yer alan yazarlara ayrı ayrı bakıldığında Namık Kemal'le ilgili geniş çapta araştırmalar yapılmış olduğu görülmektedir. Bunun en önemli örneğini ise Namık Kemal Üniversitesi'nin yayınladığı *Namık Kemal* (2012) isimli kitapta bulmamız

mümkündür. Bildiri kitabı olarak yayınlanan bu eser Namık Kemal'i her yönüyle incelemektedir. Namık Kemal hakkında yazılan tezlerin de diğer Genç Osmanlı aydınlarına göre çok daha fazla olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu tezlerin ya da araştırmaların Namık Kemal'e ilişkin oldukça çeşitli meselelere değindikleri görülmektedir. Bazıları onu edebiyatı bazıları gazete yazıları üzerinden ele almakta, bazıları siyasi konulara bazıları ise sosyal konulara ilişkin fikirlerine değinerek değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bu çalışma aslında aynı döneme etki etmiş bu düşünürlerin (Şinasi ve Genç Osmanlılar) hem ayrı ayrı incelenmesi hem de toplu olarak bir değerlendirme olanağı sağlaması ve gazete ve edebi eserlerin birlikte değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca biyografik özelliklerinden yola çıkılarak onları etkileyen kültürel, siyasi ve sosyal kurumların ortaya çıkarılması da bu tezin önemli amaçlarındandır. Bunun yanında her bölümün başında o bölümü açıklayan teorik çerçeve de oluşturulmuştur. Bu da aslında çalışmanın özgünlüğünü gösteren esaslardan bir diğeridir.

Şinasi ve Genç Osmanlıların ortaya çıktığı devir 1826'da Tanzimat Fermanı ile başlayıp 1876'da II. Abdülhamit'in tahta geçmesiyle ve I. Meşrutiyet'i ilan etmesiyle sona eren bir dönemin en önemli aşamasını oluşturmaktadır. 1860'lardan sonra sivil gazeteciliğin yayılmasıyla modernleşme hareketlerinde değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin başında modernleşme hareketlerini yürüten kişilerin el değiştirmesi gelmektedir. Osmanlı modernleşme hareketleri 1789-1826 yılları arasında III. Selim ve II. Mahmut yani padişahlar tarafından gerçekleştirilirken, I. Abdülhamit döneminden itibaren Babıali'ye yani bürokrasiye geçmiştir. 1860'lardan sonra ise modernleşme hareketleri aydınlar tarafından yürütülmüştür. Bu aydınların ilk örneğini Şinasi ve Genç Osmanlılar oluşturmaktadır.

Günümüz araştırmacılarının benzer fikirlere sahip olduğu ana noktalardan birisi Tanzimat Dönemi'nde modernleşmenin hızla birçok kurumun içine yayılmaya başladığıdır. Önceden askeri, ekonomik düzlemler temel alınarak gerçekleştirilen modernleşme hareketleri bu tarihten sonra, özellikle Tanzimat ve Islahat fermanları sayesinde, sosyal alana da yayılmaya başlamıştır. Şinasi ve Genç Osmanlıların fikri olarak ortaya çıkmasının nedenlerinden birisi de Islahat Fermanı'nın getirmiş olduğu bazı değişikliklere itiraz etme çabalarıdır.

Şinasi bu modernleşme hareketlerini toplumsal tabandan gelmemesinden dolayı yüzeysel olarak değerlendirmektedir. Ona göre içsel bir değişiklik dönüşüm için gereken en

önemli unsurdur. İçsel bir değişikliğin sağlanması için ise halka yönelmek, onun düşünce sisteminde var olan bazı sosyal ve kültürel nüveleri değiştirmek gerekmektedir. Bunun en önemli yolu ise Batılılaşmaktır. Genç Osmanlılara göre ise Tanzimat ve Islahat fermanlarının sağladığı değişim Osmanlı'nın ruhuna, kök değerlerine uymamaktadır. Çünkü yapılan bu modernleşme hareketleri Batı taklit edilerek yapılmaktadır. Bu da hem toplumsal yapıda hem Osmanlı'nın kök değerlerinde aşınmaya neden olmakta ve devletin bekasını daha da tehlikeye sokmaktadır. Islahat Fermanı bir yandan devlet yönetiminde söz sahibi olan yöneticileri koruma altına alırken diğer yandan da tebaayı zor duruma düşürmektedir. Bu yüzden onlar tebaanın bilinçlendirilmesi gerektiğine inanmış ve dönüşümü kültürel ve siyasi değişimde aramışlardır. Bu da onların sentezci ve muhafazakâr modernleşme yanlısı olduklarını ortaya çıkarmaktadır.



2. OSMANLI MODERNLEŞMESİ ve GENÇ OSMANLILARA İLİŞKİN GENEL BİLGİLER

2.1. Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı'nın 19. yüzyılını anlatmak için farklı tanımlar geliştirilmiştir. Cem bu dönemi geri kalmışlığın kökleşmesi olarak tanımlarken (2011, s. 189), Özyurt bu yüzyılı “restorasyon yüzyılı” (2016, s. 29) olarak değerlendirmiştir. Ortaylı ise Osmanlı'nın en uzun yüzyılı olarak nitelendirmiş ve “19. yüzyıl bütün Osmanlı camiasının en hareketli, en sancılı, yorucu uzun bir asrıdır; geleceği hazırlayan en önemli olaylar ve kurumlar bu asrın tarihini oluşturur” (2016, s. 37) diyerek Osmanlı'yı yıkılmaktan kurtulmaya çalışan bir devlet olarak tarif etmiştir.

Bazı düşünörlere göre Osmanlı modernleşmesinin ortaya çıkmasında etkili olan kurumların başında ekonomi ve siyaset gelmektedir. Birbiriyle ilişkili olarak değerlendirebilen bu iki kavramın Osmanlı'da sıkıntıya neden olmaya başlaması vergilerin toplanmasında yaşanan sıkıntılar noktasında şekillenmektedir. Toprakları çok genişleyen Osmanlı Devleti merkeziyetçi yapı ortaya koyamamasından dolayı topraklarının her bir köşesine ulaşmakta sıkıntılar çekmekte bu da bazı yerlerin âyanların eline geçmesine yol açmakta, devletin halka yardımcı olmasının önünü kesmekte ve bu da halkın zulme maruz kalmasının yolunu açmaktadır. Fransız İhtilali'nin ortaya çıkmasıyla birlikte dünyanın her yerine yayılan milliyetçilik hareketleri de Osmanlı Devleti'nde ayrılıkçı fikirlerin oluşmasına neden olmaktadır. Yani toplumsal bütönlük de bozulmaya başlamaktadır. Bu da acil önlemler alınması gerektiğine dair bir kanıyı doğurmaktadır. Bu acil önlemlerden birisi merkezileşmedir (Yetim, 2017, ss. 7-8). Merkezileşme yolunda atılan ilk resmi adımlar ise II. Mahmut Dönemi ile başlamıştır. Merkezileşme devlet aklı ile millet aklının birbiriyle çatışmasını engelleyecek şekilde gerçekleştirilmekte, yani eski ile yeninin bir arada yürümesi sağlanmaya çalışılmaktadır.

Kimlik kavramının gelişmesi Osmanlı modernleşmesi üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. Kimlik bilindiği üzere aslen insanın doğumundan itibaren kazandığı niteliklerdir. Ancak bu genel kavramın yanında belirli önderler etrafında oluşmuş kolektif kimliklerden de bahsetmek mümkündür. Bu kolektif kimliklerden bir tanesi de siyasi kimliklerdir. Bu konunun anlaşılabilmesi için temel kimlik ve sonradan yaratılmış kimlikler arasındaki farkın

belirgin bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. “Sonradan yaratılmış kimlikler arasında millet, sosyal sınıf, kral veya imparator tebaası, vatandaşlık gibi birçok sosyo-politik kimlik yer alır. Tüm kimlikler, yani temel ve sonradan yaratılmış kimlikler durmadan değişmektedir. Ancak temel kimlikler çok yavaş ve yüzlerce sene tutan süreler içinde değişiklikleri için adeta değişmiyormuş gibi görünürler” (Karpas, 2006, ss. 66-67).

Sonradan kazanılmış kimliklerin ortaya çıkmaları Fransız Devrimi’nden sonra olmaktadır ve bu geçmişten ciddi bir farklılaşmayı göstermektedir; o zamana kadar görülmemiş bir aidiyet durumu, vatandaşlık kavramı ortaya çıkmakta ve bu da kimliğin belirlenmesinde ana eksen haline gelmektedir. Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti’nde bu kimlik Osmanlılık’tır. Osmanlılık fikri temelde Osmanlı toprakları içerisinde yaşayan tüm halklar için kullanılmakta ve bununla birlikte eşitlik fikri oluşmakta önceden var olan gayrimüslim ve Müslüman halklar arasındaki ayrım ortadan kaldırılmaya çalışılmakta daha doğrusu görünmez hale getirilmeye çalışılmaktadır.

Osmanlılık bir siyasi kimlik olarak ne Müslümanlar ne de gayrimüslimler tarafından kabul görmemiştir. Bunun nedeni ise en özet şekilde temel kimliklerin egale edilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere temel kimlikler zorlama olmadan ve uzun zaman içerisinde kendiliğinden gelişen ya da değişen kimliklerdir. Ancak Osmanlı Devleti’nde III. Selim ve II. Mahmut zamanında merkezileşme ile başlayan Tanzimat ve Islahat fermanlarında görünür kılınan ve 1864 yılında çıkarılan vatandaşlık kanunu ile yasalaşan Osmanlılık fikri kısa bir zamanda ortaya çıkarılmıştır. Müslümanlar bunu önceden kendilerini farklı statüde gördükleri gayrimüslimlerle eşitlenmek olarak görürken gayrimüslimler, özellikle Hristiyanlar, bu kimliği Osmanlı Devleti’nin bir asimilasyon aracı olarak görmüşlerdir (Karpas, 2006, s. 73). Bunun yanında bilindiği üzere önceden bir hanedanlığın ismi olarak geçen Osmanlı kavramı da yeni bir anlama bürünmüş, hanedan ismi olmaktan çıkıp daha soyut bir anlamda vatan kavramı ile eşanlamlı kullanılmaya başlanmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Osmanlılık terimi ya da ideolojisi siyasi anlamda geçerlilik kazanmamıştır. Ancak “kültürel ve tarihsel Osmanlılık modern Türkiye’nin doğuşunu hazırlamıştır” (Karpas, 2006, ss. 74-75). Bunun nedeni ise bir vatan kavramı oluşturmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı’daki modernleşme hareketlerinin tek bir biçimde okunmadığı görülmektedir. Bazıları Osmanlı modernleşmesini gecikmiş modernleşme olarak görürken bazıları bir zorunluluk olarak bazıları ise Batılılaşma olarak değerlendirmektedir. Osmanlı

modernleşmesi “moderniteyi ortaya çıkaran tarihsel dinamikler açısından bakıldığında gecikmiş modernlikler içinde yer almaktadır” (Yetim, 2017, s. XI). Gecikmiş modernlikler içinde olması Osmanlı modernleşmesinin belli başlı aktörler tarafından gerçekleştirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Tanzimat ve sonrasında ekonomik, siyasi ve toplumsal pek çok sıkıntıdan dolayı ıslahatların yapılmasını gerekli gören aydın zümre ve yönetici kadronun modernleşme sürecine el atarak yönlendirmeye çalışması da bu savı kanıtlamaktadır (Özyurt, 2016, s. 20). Bu da modernleşmenin aydınların elinde işlevsel, öğretici ve ideolojik bir unsur haline gelmesini olanaklı hale getirmektedir (Yetim, 2017, ss. 1-2).

Osmanlı modernleşmesi ulus-devlete geçiş aşamasında toplumda yeniden bütünleşmeyi sağlayıcı bir unsur olarak da kabul edilmektedir. Ortaylı ise Osmanlı’da modernleşmeyi “kurumların, bireylerin değişmesi ve nihayet toplumsal ve siyasi örgütlenmenin odağı olan devlet yapısının da” (2016, s. 15) değişmesi olarak değerlendirmektedir. Ancak Osmanlı modernleşmesinin klasik tanımdan farklı olarak değerlendirilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Çünkü Osmanlı çağdan çağa sürekli değişim geçirmiş ve 19. yüzyılda “değişmenin değişimini” (Ortaylı, 2016, s. 15) yaşayarak varlığını devam ettirmeye çalışmıştır.

Osmanlı modernleşmesinde değişen aktörlerin öneminin vurgulanması da gerekmektedir. Osmanlı modernleşmesinin yürütücüleri ilk başta sultanlar ardından bürokratlar ve bürokratların eleştirisini yapan sivil aydınlar olmuşlardır. Tanzimat’tan önce özellikle padişahların aktif olarak modernleşmenin sağlayıcıları oldukları (III. Selim, II. Mahmut), Tanzimat Dönemi’nde paşalar (Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuad Paşalar gibi) ve Babıali’nin, aydınların (Genç Osmanlılar, Jön Türkler) ise özellikle Islahat Fermanı sonrasında I. Meşrutiyet döneminde söz sahibi olmaya başladığı, II. Meşrutiyet ve ardından Cumhuriyet’in kuruluşunda ise modernleşmenin asıl yürütücü aktörleri oldukları görülmektedir. Ancak Tanzimat dönemi ve Meşrutiyet dönemi aydınlarını ayıran önemli özelliklerden birisi Tanzimat aydınlarının “modernleşmeyi bir medeniyet meselesi” olarak görmemesinden kaynaklanmaktadır (Söğütü, 2006, s. 44).

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi III. Selim’le başlayan ve ölümüyle sonuçlanan askeri reformlarla başlamıştır. II. Mahmut’un askeri değişimin yanında devlet kurumlarını yenileştirme çalışmaları, 1820’lerde Balkanlar’da yaşanan ulusçuluk hareketleri dolayısıyla yetersiz görülmüş ve kurumsal değişiklikler ivme kazanmıştır. Osmanlı’nın askeri gücünü

artırmaya yönelik kurumsal yenileşme ve Tanzimat Fermanı ile başlayıp Kanuni Esasi’de konu olan değişikliklere kadar gerçekleşen siyasal değişim arayışları bu açıdan ideolojik arayış olarak değerlendirilebilmektedir (Özyurt, 2016, ss. 29-30). Osmanlı 19. yüzyılda ordu, siyaset ve toplumsal yapı başta olmak üzere hukuk, eğitim, ekonomi, toplum ve kültür gibi pek çok alan, Tanzimat ve Islahat fermanları başta olmak üzere pek çok kanun ve kanunnamelerle, değişiklik yapılarak modernleştirilmeye çalışılmıştır. “Bu reform süreci içinde özellikle Tanzimat Dönemi, sistematik oluşu ve zaman içinde topyekûn bir değişim programına öncülük etmesi yönleriyle diğerlerine göre farklılık göstermektedir” (Yetim, 2017, s. 8). Bu modernleştirme çabasının altında ise Osmanlı Devleti’nin bekası ve dış devletlerin Osmanlı Devleti’nin iç işlerine karışmasını engellemek fikri yatmaktadır. Şunu açıkça söylemek gerekmektedir ki hangi dönemde olursa olsun ister kısmi ister bütüncül, tüm modernleşme hareketlerinde asıl olan devletin bekasıdır.

II. Mahmut zamanına kadar modernleşme çabaları kısmi modernleşmeyi andıracak şekilde yürümektedir. Bunun nedeni ise her modernleşme hareketine şiddetle karşı çıkan statükoculardır. Statükocular kendi menfaatlerini korumak için didinen uzmanlar olarak tanımlanabilmektedir. Kendi ideolojilerini oluşturan ve o şekilde devam etmek isteyen statükocular özellikle askeri kanatta kendisini göstermiş ve yapılan yeniliklere her fırsatta karşı çıkmış ve sonunda bu davranışları kendi yıkılışlarını hazırlamıştır. II. Mahmut’un en önemli girişimi Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıdır. O, Yeniçeri Ocağı’nı kaldırarak modernleşme önündeki en büyük engelleyici statüko olan askeriyei ortadan kaldırmıştır. Aynı zamanda eğitim, hukuk, merkezileşmeye verdiği önemle ayanlar, ulema gibi diğer statüko sahiplerinin de önünü kesmiştir. Bu statükoların yıkılması için II. Mahmut, III. Selim ve diğer modernleşmecilerin yaşadıklarını iyi analiz etmiş ve modernleşme hareketlerinin sekteye uğramaması için çok daha stratejik bir yol izlemiş ve sonucunda yine çok derinleşemeyen ancak uzun soluklu bir modernleşme döneminin kapılarını açmıştır.

Bu doğrultuda eğer Osmanlı modernleşmesi bir sınıflandırmaya tabi tutulacak olursa modernleşme hareketlerinin dört farklı dönemde incelenebileceği söylenebilir. Bu modernleşme dönemlerinden ilki Tanzimat’a kadar sürecektir olan sınırlı ve çoğunlukla askeri kurumları baz alan modernleşme, ikincisi Tanzimat Fermanı’ndan 1845 yılına kadar süren devletçi modernleşme (bu modernleşme çabası özellikle Ahmet Cevdet Paşa’da görülür) ve bu tarihlerden sonra 1860’lara kadar olan siyasal ve sosyal alanı da içerecek şekilde ortaya çıkan toptan Batılılaşma, üçüncüsü 1860’lardan I. Meşrutiyet’in İlanı’na yani 1876 yılına

kadar süren kültürel modernleşme ve son olarak 1876'dan II. Abdülhamid'in iktidarının sonuna kadar gerçekleştirilen pragmatist modernleşmedir (Özyurt, 2016, s. 53).

2.2. Genç Osmanlılar

Modernleşmenin üçüncü aşamasını oluşturan en önemli adım Genç Osmanlılar hareketinin oluşmasıdır. Genç Osmanlılar Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile Fransa'ya giden düşünürlerin bir araya gelerek oluşturdukları bir gruptur (1865). Bu düşünürlerin arasında Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi bugün dahi bildiğimiz düşünürler bulunmaktadır. Genç Osmanlılar yönetici seçkinler içerisinde bulunan zamanla ondan uzaklaşan ama her daim onlarla ilişki içerisinde olan bir grup olarak değerlendirilmektedir.

Şinasi'nin bu grup içerisinde yer alıp almadığına ilişkin tartışmalar söz konusudur. Bazı araştırmacılar (Bilgegil gibi) onu Genç Osmanlılar içerisinde ona yardım eden düşünür olarak ele alırken bazı araştırmacılar (Ebüzziya Tevfik gibi) Genç Osmanlılar içerisinde yer almadığını hatta Paris'te bulunduğu süre zarfında bile bu grupla çok içli olmamaya gayret ettiğini söylemektedir. “Gelen misafirlere, Paşa'nın emri üzerine Şinasi kendi oturmakta olduğu Rue Pépinière' de 4 numaralı binada odalar tutmuş ve bir müddet ilgiyi muhafaza eder görünmüştür... Ebüzziya'ya göre ise Yeni Osmanlılar Paris'te bulundukları müddetçe Şinasi bunlardan hiçbirisi ile görüşmemiştir... Yıllar sonra Kemal, Şinasi'yi ‘Yeni Osmanlıların Reisi’ olarak anmış olsa bile Şinasi'nin Yeni Osmanlılarla siyasi bir ilgisi olmadığı kesindir. Yeni Osmanlılar hakkında olumlu kanaat taşımadığını bile söyleyebiliriz. Abdülaziz'in Paris ziyareti sırasında Yeni Osmanlılar Paris dışına çıkar(tılır)ken Şinasi buna gerek duymamakla kendini onlardan açıkça ayırmıştır” (Mermutlu, 2003, ss. 48-49).

Şinasi'nin Genç Osmanlılar içinde yakın olduğu, görüşmeye devam ettiği tek kişi Mustafa Fazıl Paşa'dır ancak onunla görüşmesinin koşulunda bile Genç Osmanlılarla görüşmemek vardır. Bu da aslında Şinasi'nin siyasi eylemlerden ne kadar uzak kalmak istediğini göstermektedir. Ancak bu durum Şinasi'nin Genç Osmanlıları düşünsel olarak etkilemediğini göstermemektedir. Bu açıdan bu tezde de Şinasi ve Genç Osmanlılar birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmiş ve görüşleri ayrı ayrı ele alınmıştır.

Genç Osmanlıların özellikleri noktasında araştırmacılarda uzlaşmazlıklar görülmektedir. Genç Osmanlılar bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı ve Türk tarihindeki

ilk muhalif hareket olarak değerlendirilmektedir (Berkes, 2012; Akşin, 2018). Düzenli, sıkı ilişkilere ve ortak amaçlara bağlı olmayan bu grup, belli bir başarıya ulaşmış, savundukları meşruti yönetimi ve anayasa düşüncesini bir nebze de olsa gerçekleştirebilmiş olmalarından dolayı, “İmparatorluğun Osmanlı seçkinler sınıfı içerisindeki ilk modern ideolojik hareket” (Akşin, 2018, s. 112) olarak da değerlendirilmektedir. Arabacı (1999) ise onları protesto grubu olarak değerlendirmektedir. Onlar reform çağının yarattığı aydınlardır. Aynı zamanda içine doğdukları reform çağının yürütücüleri ve besleyicileridir. Bir diğer deyişle onlar aslında Modern Osmanlı düşüncesinin yarattığı aydınlardır. Onlar geçmişte olan bazı muhalif gruplardan da ayrı bir yerdedir. Çünkü edindikleri bilgiler, kullandıkları yöntemler ve araçlar oldukça farklıdır (Arabacı, 1999, s. 65).

Fransa’da yeni çalışmalarına Fazıl Paşa’nın maddi ve manevi yardımlarıyla başlamışlardır. Kendi menfaatleri için bu eleştirel aydınları yanına çekmiş olan Fazıl Paşa’nın onların sistemli hareket etmesini sağlamak istemesi oldukça önemlidir. Bir başka ifade ile sivil dernekleşmenin ve sivil itaatsizliğin resmi anlamda Osmanlı’daki ilk örneklerinden birini oluşturması kendi çıkarları için olsa da oldukça önemlidir.

Mardin’e göre ise Genç Osmanlılar, oldukça parçalı bir yapıya sahip olmaları ve ortak noktalarının çok olmaması nedeniyle aslında yeni bir dönemin hazırlayıcıları olarak anılmalıdır. Genç Osmanlılar hem amaçları hem de araçları noktasında ortak noktayı tutturmayı başaramamışlardır. Ortak noktada buluşabildikleri en büyük noktalar Ali ve Fuat Paşaların yönetimine son verilmesi ve Meşrutiyet’in ilan edilmesidir. Ancak bu amaçlar gerçekleştirilirken kullanacakları araçlarda da bir uyumdan bahsetmek mümkün değildir. Namık Kemal için mücadele kalem ile yürütülmeliyken Mehmet Bey’e göre silahla yürütülmeliydi. Ancak bu onların fikir üretme noktasında bir noksanlıkları olduğunu göstermemektedir. Onların geliştirdikleri bu yapılanma ve tartıştıkları konular genç aydınlara örneklik teşkil etmiş ve gelecek kuşakların bu konular üzerine daha fazla kafa yormalarına olanak tanımıştır (Mardin, 2014, ss. 42-43).

Genç kavramı özellikle Fransız Devrimi ile Batı’da “Fransız İhtilali ilkelerine (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) bağlılığı feodalliğe, mutlak monarşiye karşıtlığı” (Akşin, 2018, s. 35) belirtmek için kullanılmaktadır. Osmanlı’da yaşayan ya da Osmanlı’yı ziyaret eden yabancılar tarafından da kullanılan bu kavram Osmanlı’da bir genç akımının oluşmaya başladığını göstermektedir. Ancak bu kavram çerçevesinde çeşitli tasniflerin yapılması da mümkündür. Bu çeşitli sınıflandırmalar genç tiplerinin farklılaşmasına neden olmakta yani

farklı aydın tiplerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu genç aydınları en temelde ikiye ayırmak mümkündür; gelenekçiler (geçmişe dönmeyi isteyenler, köklü değişim taraftarı olmayanlar) ve devrimciler (gelenekten ve geçmişten kopuşu isteyenler, köklü değişim taraftarı olanlar). Bu ikinci genç aydın tipi “şeriatın zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığını, din devlet birleşiminin artık olanağı kalmadığını, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurmak gerektiği düşüncesinde olanlar” (Mardin, 2018, s. 282) olarak değerlendirilebilirler. Bu çerçevede ikinci tür genç zümre içerisinde yer alanların özelliklerine bakıldığında yurtdışında eğitim aldıkları ya da orada bulunmuş oldukları ve oranın kültürel, toplumsal ve siyasal atmosferinden etkilendikleri görülmektedir. Bundan dolayı çoğunlukla dinsizleşmiş sayılmakta ve toplum tarafından hoş karşılanmamaktadırlar (Mardin, 2018, s. 282). Bu tür genç aydın tipine örnek olarak Şinasi gösterilebilir.

Mardin’e göre Genç Osmanlılar kendilerini siyasi anlamda genç kavramı ile özdeşleştirmemek için çeşitli yollara başvurmuştur. Bunun için yaptıkları ilk şey isimlerinde doğrudan genç kavramını kullanmak yerine yine genç anlamına gelen ancak daha Osmanlı’dan gözüken “erbab-ı şebab” kavramını kullanmalarıdır. Çünkü modern ve Batılı bir kavram olarak gençliği içerecek bir çağrışım onların fikirlerini kabul edilemez hale getirecek düşüncesindedirler. Onlar kendilerini ne devrimci ne de ilerici olarak değerlendirmektedir; onlar sadece devleti kurtarmak isteyen aydınlardır. Bu yüzden özellikle genç kavramından uzak durmaktadırlar.

Aslında kendilerine koydukları isim, “Türkistan’ın Erbab-ı Şebabı” (Türkistan’ın Genç Olanları), kendilerini konumlandıkları yer hakkında da bilgiler vermektedir. Onlar aslında bir noktada yenilikçilerdir. Tanzimat’ın aşırılıklarına karşı sentezci bir yapı sunarak bazı kabullerin yanında eleştiriler koymakta ve yenilikler istemektedirler. Bunun yanında Namık Kemal’in koyduğu bu isimde geçen Türkistan kavramı aslında Türklüğü daha doğrusu Osmanlılığı vurgulamak için kullanılmıştır. Bu da onların ideolojik olarak yaymak istediği Osmanlılık fikrinin dışı vurumu olarak görülebilmektedir. “Gerek Jeune gerek Turquie aslında Batı’nın bazı Doğu Sorunu izleyicilerinin Osmanlı’da yapılan reformlara olumlu bir açıdan baktıklarında, bu çabaları yürütenlere bir ad vermek için o yüzyılın kendi liberalizm tarihinden çıkardıkları bir isimdi” (Mardin, 2014, s. 43).

Bu kavram aslında Batı’nın gözünde Osmanlı’nın hala Batı sayılabilecek bir yanının kaldığını kanıtlama çabasını da göstermektedir. Ancak Genç Osmanlılar Türkistan kavramını Batılıların Turquie olarak değerlendirdiği anlamda kullanmaktan ziyade bir

milliyetçi fikir olarak sunmaktadır. “Osmanlı İmparatorluğunda Turquie’deki Türk o sıralarda Osmanlı İmparatorluğunda millet-i hakimenin rolü konusunda daha belirginleşmemiş bir ümidi ifade ediyordu” (Mardin, 2014, s. 43).

Genç Osmanlılar “bir bakıma Batı’nın aynasına bakarak üretilen bir kavram” (Mardin, 2014, s. 43-44) olan Türkistan’ın Erbab-ı Şebabı’nı hem Batı’ya benzemek hem de Batı’dan farklıymış gibi görünerek orta noktada bulunduklarını temsil etmek amacıyla yaratmış gibidirler. Bir diğer ifadeyle kendilerine ilişkin bu tanımlama hem Batı’ya yakın gözükmek hem de Doğu’dan, İslam’dan kopmadıklarını göstermek için oluşturdukları bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı’da var olan gençlik hareketlerinin kopyası olmayan ama fikri olarak oldukça benzeyen farklı bir sürüm gibi. Bu bağlamda ne kadar onlar kendilerini genç olarak tanımlamasalar da ve öyle tanınmak istemeseler de hem içlerine doğdukları dönem hem de düşünce tarzları açısından onların diğer gençlik örgütlerine yakın oldukları görülmektedir.

Bu hareket Tanzimat döneminde doğmuştur. Ancak Tanzimat’ın karşısında yer almış, özellikle Islahat Fermanı’nı ilan ettiren paşaları hedef almışlardır. Çünkü bu hareketin içerisinde yer alanların çoğu zamanında devlet görevlerinde yer almış ancak paşalar tarafından bu görevlerinden uzaklaştırılmış bürokrat kimliğe sahip kişilerdir. “Muhtelif resmi görevlerde olan kişilerin asırlar boyunca Osmanlı İmparatorluğu’nda hükümetin başında yer alanlara karşı, durmadan entrika ürettikleri bilinen bir özellikti” (Mardin, 2014, s. 43). Ancak burada farklılaşan eleştiren kesimin değişmiş olmasıdır. Önceden yaş almış insanlar prestij sahibi olmak için birbirini eleştirirken artık ibre gençliğe kaymıştır. Bir diğer deyişle eleştirilerin yürütücülüğünü artık gençler üstlenmiştir. “Önceden entrika çevirenlerin gençliklerini (Türkistan’ın Erbab-ı Şebabı- Türkistan’ın Genç Olanları) ileri sürdükleri görülmemiştir. Aksine Osmanlı’da aydınlar için prestij sağlayan yaşlı olmak, geleneklerini bilmek ve tecrübeli olmaktır” (Mardin, 2014, s. 43).

İnalcık (2016)’a göre Genç Osmanlıların ortaya çıkmasına neden olan etmen bürokratların politikalarıdır. Tanzimat’ı eski dönemlerden ayıran en önemli özelliği çok yönlü bir modernleşmeyi hayata geçirmiş olmasıdır. Bu çok yönlü modernleşme padişahlar tarafından değil de paşalar ve bürokratlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak ilerleyen süreçte bürokratların politikaları Genç Osmanlıların oluşmasına neden olmuş ve “bu bürokrasinin temsilcilerine karşı açılan mücadeleye bir hürriyet mücadelesi rengini vermiştir” (İnalcık, 2016, s. 140). Bu bürokratlar Batı’ya açık Batı’dan yararlanan ve bunu

yadırgamayan aksine bu durumu yücelten ve kurtuluşun Batı'dan, Batılı kavram ve değerlerden geleceğine inanan kişilerdir. Bu da Tanzimat'ta atılan pek çok adımın Batılılaşmak adına olduğunu göstermektedir.

Paşalarda ve bürokraside eğer bir Avrupa devleti seviyesine ulaşabilirse kimse Osmanlı'nın işlerine karışmaz düşüncesi hâkim olmuştur. Bu düşünce tarzı ilerleyen süreçte kendisine zıt bir görüşü ve onu savunanları oluşturmuştur. Bu karşıt gruplardan birini ulema diğerini ise genellikle muhafazakâr tandansa oturabileceğimiz Genç Osmanlılar oluşturmaktadır. Ancak ulemanın ve bu muhafazakâr aydın hareketin aynı noktalardan baktıklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü onların zihniyetleri birbirinden tamamen farklıdır. Ulema genellikle bürokrasiyi dinden uzak tamamen Batıcı olmakla suçlarken, Genç Osmanlılar “Tanzimatçıları Frenkleşerek toplumsal benliği kaybetmek, gayrimüslim tebaa lehine Türk-Müslüman hakimiyetini kundaklamakla suçlamışlar, Tanzimat'ı büyük devletlerin baskısı ile memlekete soktuklarını ileri sürmüşlerdir” (İnalçık, 2016, s. 145).

Ancak Tanzimat Dönemi'nde yapılan yenilikler sadece ulema ve aydınlar tarafından eleştirilmemiş devletin isteği ve kurtarılması doğrultusunda yapıldığı için halktan da fazla destek alamamıştır. Hatta gayrimüslimlerin haklarının iyileştirilmesi için yapılan reformlar gayrimüslimler tarafından dahi kabul görmemiştir. Aksine milliyetçi ayrılıkçı düşünceyi daha da alevlendirmiş ve ayaklanmalar devam etmiştir. Bunun yanında Müslüman halkta en başından beri ellerinde bulundurdıkları bazı ayrıcalıkları kaybettikleri gerekçesiyle bu yeniliklere karşı çıkmışlardır. Özellikle Müslümanlar açısından “Tanzimat'ın büyük paşaları özellikle 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra Avrupalı güçlerin ve zenginliğiyle gücü gözle görülür şekilde artan Hristiyan cemaatlerin çıkarlarına hizmet eden kişiler olarak görülüyordu” (Akşin, 2018, s. 107).

Bu reformların halk tabanında kabul görmemesi aslında reformcuların kendi içerisinde farklılaşmalarına neden olmuştur. Bazıları Batılılaşma için ısrar ederken bazıları kültürü, dini, halkın isteklerini, çıkarlarını korumadan herhangi bir reformun kabul edilebilir olmadığını savunmuştur. Bu da aslında reformcuları iki ayrı grupta incelememize olanak sağlamaktadır; siyasal ve elit bürokrasi. Siyasal bürokrasiden farklı düşünen elit bürokratlar zaman içinde bulundukları bürokrasiden daha doğrusu siyasi bürokrasiden dışlanmış oldukları için onları seslerini duyuracak başka yollar aramaya itmiştir. Bu noktada ise buldukları ortam gazete ve edebiyat olmuştur. Bu noktada gazete ve edebiyatın bir eleştiri ve kendini ifade etme olanağı olarak değerlendirildiğini kabul etmek gerekmektedir.

1867 yılında Sultan Abdülaziz'in Fransa seyahati sonrasında kendisi ile konuşma imkânı bulan Fazıl Paşa'nın Sultan ile ilişkilerini düzelterek İstanbul'a dönmesi Genç Osmanlıların yıkılışını hazırlayan etmenlerden bir tanesidir. Aslında gruptan ve Fransa'dan ayrıldıktan sonra bile bir süre maddi desteğine devam eden Mustafa Fazıl Paşa eleştiri dilini yoğun bulması üzerine para desteğini de çekmiştir. Genç Osmanlılar içerisinde de Osmanlı topraklarına geri dönen düşünürler ve yazarlar olmuştur. Fazıl Paşa'nın ardından İstanbul'a dönüş yapan ilk düşünür Namık Kemal'dir. Namık Kemal'in dönüşü sonrasında çok süre geçmeden Ali Paşa'nın da ölmesi iki aydın dışında (bunlardan birisi Ali Suavi'dir) tüm cemiyet üyeleri dönmüştür. Bu geri dönüşün sebeplerinden birisi de hiç kuşku yok ki siyasi alanda söz sahibi olma istekleridir. Genç Osmanlılar yurda geri dönüş yaptıktan sonra tamamen dağılmıştır. Sosyal ve siyasal teoriler üzerinde ciddi bir şekilde kafa yoran tek kişi yine derleyici toplayıcı bir hüviyete sahip olan Namık Kemal'dir. Namık Kemal döndükten sonra da “siyaset, kültür ve Osmanlılık” (Mardin, 2014, s. 50) üzerine çalışmalarına devam etmiştir.

Grubun içerisindeki kişilerin farklı görüşlere sahip olması da bu cemiyetin yıkılmasında etkili olmuştur. Örnek vermek gerekirse, Ali Suavi'nin siyaset teorisi değerlendirildiğinde onun geleneksel Osmanlı genlerinde bulunan “ihkak-ı hak fertlerin uğradıkları haksızlıkların ortadan kaldırılması ve padişahın hakem rolü üstlenmesi türünden bir adaletin” (Mardin, 2014, s. 48) savunucusu olduğu ve onu tekrar görünür kılmak için çabaladığı görülmektedir. Bu da aslında ulemanın eski gücünün sağlanması isteği olarak görülebilmektedir. Çünkü padişah gücünü kulları (yetki verdiği kişiler) üzerinden göstermektedir. Namık Kemal de “Ali Suavi gibi şeriatı anayasa ile temellendirecek bir sistemi” (Mardin, 2014, s. 48) savunmaktadır. Ancak Namık Kemal'in fikirleri Ali Suavi'nin görüşlerinden daha demokratik ve sistematiktir. Bunun yanında Namık Kemal'de Suavi'nin düşüncesinde olan “siyasetin içinde karşıt güçlerin temellendirilmesi” (Mardin, 2014, s. 48) düşüncesi de bulunmamaktadır.

3. OSMANLI MODERNLEŞMESİ ve ŞİNASİ ve GENÇ OSMANLILARI ETKİLEYEN KÜLTÜREL, SİYASAL ve SOSYAL KURUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilgi toplumsal bir olgudur. Din, örf, gelenek, sihir, ideoloji, bilim ya da felsefi görüşler (Canatan, 2013, ss. 11-14) toplumsal bilgiyi oluşturan öğelerdir. Bilginin toplumsal olması onun her toplumda farklılık göstermesini olanaklı kılmaktadır. Durkheim’a göre bilgi kolektif bilinci doğuran toplumda ortaya çıkmaktadır. Marx da bilgi ile bilinç arasındaki ilişkiden bahsetmekte ve alt yapı-üst yapı diye ayırdığı ikili sisteme göre analiz etmektedir. Ona göre ekonomi kurumu diğer tüm kurumları (siyasal, sosyal, kültürel) etkilemektedir (Canatan, 2013, s. 28). Scheler de kolektif bir bilinçten bahsetmekte ancak bunun farklı bilgi türlerinin olduğunu ifade etmektedir. Kendisi bu bağlamda üç tür bilgi olduğunu savunmaktadır: “öznenin çevresini değiştirmesini olanaklı kılan bilgi türü (dış dünyanın bilgisi...), bireysel ve kolektif şahıslarla değişim yaratan bilgi türü (felsefi bilgi), bilgelik ve kurtuluşu olanaklı kılan bilgi türü (teolojik bilgi)” (Canatan, 2013, s. 33). Bu çerçeveden bakıldığında “altı çeşit bilgi türü çıktığı görülmektedir: teolojik, felsefi, bireysel ve kolektif olarak başkasının bilgisi, canlı ve cansız dış dünyanın bilgisi, teknik bilgi ve doğa bilimsel bilgi” (Canatan, 2013, s. 33). Bu da aslında bizi aşamalı bilgi gelişiminin olduğuna yani bilmenin evrimsel bir şekilde ilerlediği fikrine götürmektedir. Weber ise bilginin toplumsal ve tarihsel olanla ilişkili olduğuna inanmaktadır. Ona göre en yüksek bilgi türü bilimsel bilgidir ve bu bilgi türü modern dönemde akılcılaşıma ile ortaya çıkmaktadır (Canatan, 2013, s. 46).

Mannheim’e göre tarihsel ve kültürel yapılar insan bilincini etkilemektedir. Bu nedenle bilgi de bu iki yapıdan ciddi şekilde etkilenmektedir. Bundan dolayı “Mannheim, bilginin her zaman perspektivist bir bilgi niteliği taşıdığını” (Canatan, 2013, s. 41) ifade etmektedir. Kısacası Mannheim’e göre bilgi tarihsel ve toplumsal koşullar bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Mannheim’in teorisinden çıkışla Şinasi ve Genç Osmanlıların toplumsal bilgidir toplumsal olandan etkilendiklerini söylemek pek tabi ki mümkündür. Bu bağlamda ilk olarak onların içine doğdukları ortam olan Osmanlı modernleşmesi değerlendirilmekte ardından da onları etkileyen kültürel, siyasi ve sosyal kurumlara değinilmektedir.

3.1. Osmanlı Modernleşmesi

Tarihsel arka plan, düşüncenin anlaşılması için önemlilik arz etmektedir. “Marx’ın ve Weber’in tarihsel arka bahçelerinin, teolojik arka bahçelerini alıp bir kenara atın entelektüel niteliklerini büyük ölçüde kaybederler” (Arslan, 2016, s. XXX). Aynı durum Şinasi ve Genç Osmanlılar içinde geçerlidir. Eğer gerçekten onların geliştirdiği fikirleri anlaşılacak isteniyorsa onları ortaya çıkaran tarihsel arka plana iyi bakmak gerekmektedir. Onları ortaya çıkaran arka plan ise Osmanlı modernleşmesidir.

Osmanlı modernleşmesini anlayabilmek için öncelikle modern ve modernizm kavramlarının açıklanması gerekmektedir. Modern kavramı Latince hemen şimdi anlamına gelen bir sözcük olan *modo* kavramından üretilmiştir. İngilizcedeki *modern* kavramı, Latince *modernus* kavramına dayanan *moderne* (Fransızca) kavramından yola çıkarak oluşturulmuştur. *Modernus* kavramı ise yukarıda değinildiği üzere hemen şimdi anlamına gelen *modo* kavramından gelmektedir. Bu bağlamda İngilizce *modern* kavramının anlamı “şimdi, hemen şimdi var olan şey” anlamına gelen *contemporary* kavramı ile açıklanabilmektedir.

Bir karşılaştırma anlamı taşıyan yani Orta Çağ ile yeni dönemi ayıran bir kavram olarak *modern* ise 16. yüzyıl itibariyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Ardından ardılları olan *modernism*, *modernist* ve *modernity* kavramları görünürlük kazanmaya başlamıştır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren ise *modernize* ve *modernizasyon* kavramları kullanılmaya başlanmıştır. *Modernize* kavramının içeriği 20. yüzyılda daha geniş bir alana yayılmıştır. Önceden kıyafet, mimari, dil kurallarının yenileşmesi olarak kullanılırken 20. yüzyılla birlikte kurumları, sanayiye de içine almaya başlayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Williams, 2016, ss. 251-253). Felsefi anlamda ise bugünkü anlamıyla kullanılan *modern* kavramını açık bir şekilde kullanan ilk filozof Rousseau olmuştur. Bu da modern dönemin önemli bir özelliğinin daha vurgulanmasını gerektirmektedir; siyasal ve toplumsal felsefenin ve teorilerin ortaya çıkması. Modern dönemde özellikle ilerlemeci teoriler öne çıkmaktadır (Yayla, 2011a, ss. 132-133). Özetle, *modern* ya da *modernite* kavramları iki farklı anlamda kullanılabilmektedir; Batı döneminin bir tanımı ve bir düşünce yapısının açıklaması. Modern kelimesinin Türkçe’deki eş anlamlıları *muasırlaşma* ve *çağdaşlaşmadır*. *Muasır* kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında *asri* kelimesinden türetildiği ve Fransızca’da olan *moderne* kelimesinin yerine kullanılmak üzere üretildiği görülmektedir.

Modernizm kavramının da iki anlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. İlk olarak modernizm modern çağda oluşmuş “entelektüel akımlara ve sosyal değişime aktif katılım” (Yayla, 2011b, s. 133) olarak değerlendirilebilir. Bir de “bir kültürel artistik hareketle/akımla alakalı” (Yayla, 2011b, s. 133) bir kavram olarak açıklanabilir. Bu akım romantizmden kalan alanı doldurmaya çalışmış, bunu yaparken de “kendini manifestolarla, ilkeler ve kalıplarla (paradigma) donatmıştır” (Yayla, 2011b, s. 133).

Modernlik kavramı “feodal dönemin sona erip yeni bir dönemin başlaması” (Erdem, 2016, s. 187) olarak değerlendirilebilmektedir. Yani bu kavram Batı’yla beraber anılması gereken bir kavramdır. Çünkü modernlik temelde Rönesans ve Reform hareketlerinin bir sonucu olarak meydana gelen bir yaşam tarzını ifade etmektedir (Demir, Acar, 1992b, s. 251). Ancak modernliğe sadece Rönesans ve Reform açısından bakmak doğru değildir. Araştırıldığında modernliğin kaynaklarının dört ana kısma ayrıldığı görülmektedir: Kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal. Kültürel modernlik yukarıda da açıklandığı üzere Aydınlanma ve onu doğuran süreçler olan Rönesans ve Reformun getirdikleri olarak değerlendirilebilmektedir. Bu getirilerin en önemlisi de aklın merkeze konması gerekliliğidir. Bu da bilim ve bilimsel düşüncünün ön plana çıkmasına yol açmaktadır. Siyasal modernlik kavramı ile Fransız Devrimi sayesinde başlayan merkezileşme, ulusçuluk, ulus-devlet, milliyetçilik, demokrasi gibi fikir ve kavramların geliştiği bir modernliğin altı çizilmektedir. Sanayi devrimi ile artarak devam eden ve yeni yollarla açılan ticari ilişkilerin, sanayi ve sanayi sayesinde gelişen endüstrileşmenin öneminin altı çizildiği modernlik türü ise ekonomik modernliktir. Toplumsal yapıda meydana gelen insan ilişkilerini ve etkileşimlerini kökten değiştiren bir durumdan bahsedildiğinde ise toplumsal modernliğe ulaşmak mümkündür. Bu modernlik kaynağında nüfusun artışı, kentsel yaşamın önem kazanması, yeni kazanç tiplerinin ortaya çıkması, sosyal hareketliliklerin artması, entelektüel dünyanın gelişmesi, laikliğin gelişimi gibi fikirler ve kavramlar ön plana çıkmaktadır (Erdem, 2016, s. 196).

Modernleşme kavramı değerlendirilecek olursa tam olarak nasıl tanımlanacağı üzerine bir ortaklık bulunmadığının belirtilmesi gerekmektedir. Bazıları modernleşmeyi bir olağan süreç olarak değerlendirirken bazıları çağdaşlaşma, Batılılaşma olarak ele almaktadır. Örneğin; Akpolat (2008) modernleşmeyi Batılılaşmak olarak ele almakta ve bunun ortaya çıktığı ortamın dinamiklerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında modern kavramının Batıda özellikle Kıta Avrupası dediğimiz yerde geliştiği

görülmektedir. Bundan dolayı modernleşme dendiğinde akla ilk gelmesi gereken Batılılaşmadır. Ancak Akpolat (2008) bu tanımlamanın yanında farklı Batıların olduğunu kabul ederek Modern Batı'nın (Fransız aydınlanması; rasyonalizm) karşısında bir de Muhafazakâr Batı'nın (Alman aydınlanması idealizm ve romantizm) yer aldığını söylemektedir.

Yayla'ya göre *modernleşme* “toplumun modern oluş süreçleriyle modern olmaya doğru gitmesi” (2011b, s. 133) iken, İrem aynı kavramı “Modern siyasal, ekonomik ve kültürel biçimlerin ortaya çıkmasını ve kurumsallaşmasını ima eden bir süreç” (İrem, 2006, s. 12) olarak değerlendirmiştir. Ülken ise modernleşmeyi zorunluluk olarak görmektedir. Ülken Batı'nın 16. yüzyıldan itibaren hızlı bir şekilde gelişme yaşadığını ve bunlara ayak uyduramayan batı dışı toplumların tek yapabilecekleri şeyin modernleşme olduğunu ifade etmektedir (Ülken, 2018, ss. 4-5). Bu çerçevede modernleşme- modernizasyon ya da çağdaşlaşma olarak da geçebilmektedir- modernliğin, modern yaşamın diğer Batı dışı toplumlara yayılması için gösterilen çaba olarak tanımlanabilmektedir.

Fakat farklı alanlarda modernleşme çeşitleri olabileceğinin de belirtilmesi gerekmektedir; demokrasinin hâkim kılınması siyasal modernleşme, eğitim düzeyinin artırılması, ulus-devlet ve diğer ideolojilerin yaygınlaştırılması kültürel modernleşme, kapitalizmin kabulü ve ona göre hareket etme ekonomik modernleşme, kentleşme, alt yapı ve haberleşme teknolojilerine yatırımların artması ise sosyal modernleşmenin içeriğini oluşturmaktadır (Demir, Acar, 1992a, s. 71).

Osmanlı ilk toprak kaybettiği Karlofça antlaşmasından (1699) sonra unuttuğu Batı'ya tekrar yüzünü dönmek zorunda kalmıştır. Bu toprak kaybı sonrasında Osmanlı idarecileri “Avrupa'nın medeniyette özellikle teknolojiye ve askeriyede üstünlüğünü kabul etmişti” (İnalcık, 2016, s. 3). Ancak III. Selim dönemine kadar olan süreçte ciddi reform hareketleri gerçekleştirilmemiştir. III. Selim'in Fransız Devrimi'nden birkaç ay sonra tahta çıkması ve yeniliklere açık bir padişah olması onun her alana yetişen reform hareketleri yapmak istemesini doğurmuştur. Bunun için Nizam-ı Cedid hareketini ile ordu başta olmak üzere eğitimde ve daha birçok alanda değişiklik yapmak istemiştir. Ancak orduyu yenilemek için attığı adımlar dahi dönemin statükocuları tarafından kabul görmemiştir.

III. Selim'den sonra gelmiş en güçlü padişahlardan birisi olan II. Mahmut, III. Selim döneminde ortaya konan modernleşme hareketlerinin yürütücüsü olmaya devam etmiştir. İlk

on yılda sesleri oldukça güçlü olan statükocuları sessizleştirmeye çalışmış bunun için de ilk olarak Sened-i İttifak'ı imzalamıştır. Bu anlaşma ile ayanları kendi yanına çekmeye çalışmıştır. Bunun için kendi haklarından bazı tavizler vermeyi kabul etmiştir. Aslında bu sözleşme ilerleyen süreçte devleti merkezi hale getirmek için atılan bir adım olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak merkezileşme için köklü adımlar ayanlar ve yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra gerçekleştirilebilmiştir. Bu iki unsurun ortadan kaldırılması modernleşme hareketlerinin de önünü açmış ve bu dönemden sonra modernleşme hareketleri hız kazanmıştır. Bu iki unsurun kaldırılmasının ardından ilk olarak yeni bir ordu kurulmuş ardından da ciddi bir idari teşkilatlanmaya gidilmiştir (İnalcık, 2016, s. 3).

II. Mahmut Dönemi'nin hemen ardından gelen Tanzimat Dönemi milliyetçi ayrılıkçı grupların isteklerinin, toprak kayıplarının, Avrupalı Devletlerin Osmanlı içişlerine karışmasının artarak devam ettiği buhran dolu bir dönemdir. "Tanzimat Dönemi (1839-1876), geçen felaketli yüzyılların bıraktığı ve son buhranların sarstığı bu çürük yapıya düzenli bir devlet kadrosu vermek, Osmanlı saltanatını modern esaslara dayanan bir Avrupa Devleti yapmak iddiasındaydı" (İnalcık, 2016, s. 13). Avrupa Devleti olma idealini gerçekleştirmek için bu dönemde atılan adımlardan ilki 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı bir diğer adıyla Gülhane Hatt-ı Hümayunu'dur. Bu ferman Batılı bir bakışla ele alındığında hükümdarın yetkisini kendi eliyle sorumluluklarını artırdığı, tebaasına din, dil ve ırk farkı gözetmeksizin eşit yaklaşacağına dair beyanda bulunduğu bir belge olarak kabul edilebilmektedir. Ardından gelen Islahat Fermanı ise Tanzimat Fermanı'nın bir ileri adımını oluşturmaktadır. Gayrimüslim ve Müslüman tebaa arasındaki ayrımı iyice silikleştirmeye çalışan bu ferman, Batılı devletlerin istek ve baskılarıyla ilan edilmiştir. Özellikle Tanzimat döneminde siyasal alanda yenileşmelerin devamı düşünülerek çıkarılan bu ve bunun gibi pek çok yasalar sadece siyasal alanı değil toplumsal ve kültürel alanı da etkilemiş, kısmi bir modernleşmeden daha çok bütüncül ve Batıcı bir modernleşmeye yol açmıştır.

3.1.1. Toplumsal Yapıdaki Değişimler

Toplumsal Yapıdaki Değişimi Millet Kavramı Üzerinden Okumak

Toplumsal değişim sadece evrimsel olarak açıklanamaz. Çünkü değişimler her milleti aynı ölçüde etkilemez ve aynı değişimi yaratmaz. Bu da aslında toplumsal değişimin millet kavramı ve kültür değişimi üzerinden açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Tarihte var olan toplumsal değişimler bir dizi örgütlenme ve kültür dönüşümünden kaynaklanmaktadır.

İnsanlık tarihinin gelişimi üç aşama halinde açıklanabilir: avcı toplayıcı, tarım ve sanayi. Gellner bu tasnifi yaparken “bu üç çeşit toplumda bilişsel algılama, baskı ve üretimin farklı biçimlerinin birbirleriyle ilişkisini” (Breuilly, 2018, s. 19) açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre ulusçu düşünce önemlidir ancak bu önemi özgün ya da akılcı olmasından değil “belirli toplumsal koşulların ürünü” olmasından kaynaklanmaktadır (Breuilly, 2018, s. 20). Ulusçuluk da ona göre modernliğin bir işlevidir. İnsanlık tarihindeki en önemli gelişme sanayi toplumuna geçiştir. Bu geçiş insanlığın tarihini tamamen değiştirmiş, akıl ve bilimin de eklenmesiyle bu değişim kökleşmiştir. Bu bağlamda bakıldığında aslında ulus ve ulusçuluk düşüncesi, modernleşme özellikle de sanayileşme ile ortaya çıkmış yeni bir kavram olarak değerlendirilmektedir.

Osmanlı Devleti’nin geleneksel dönemdeki yapısına bakıldığında kurucuları ve hanedanı Türklerden oluşmuş olmasına rağmen devlete kimlik vermekten kaçındıkları açıktır. Hatta imparatorluk kavramını dahi özellikle kullanmamaya özen göstermişlerdir. “Devlet-i Ali Osmaniye’de Britanya imparatorluğunda olduğu gibi hâkim bir ırkın diğer milletleri yönetmesi veya onlar üzerinde maddi ve manevi hakimiyet kurması söz konusu değildi. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, bünyesinde barındırdığı bütün din ve ırk mensuplarını ‘devlet’ kavramı etrafında bütünleştirmiştir” (Çelik, 1993, ss. 83-84).

Devlet kavramı etrafında topladığı farklı din ve ırktan olan mensuplarını ise adalet sistemi ile idare etmeye çalışmaktadır. Adalet sisteminin anlaşılması için ilk olarak toplumsal düzenin nasıl şekillendiği ortaya konmalıdır. Osmanlı temelde yönetenler (askeri (maaşlı, zaimler) ve ulema) ve yönetilenler (kentliler (lonca esnafları, tüccar ve sarraflar) köylüler ve göçebeler) olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Askeri sınıfların asıl özelliği siyaseten katl ile yüzleşme ihtimallerinin olmasıdır. Bu sayede askeri sınıfın padişaha tam itaati sağlanmıştır. Bunun aksine ulemalar hem mallarından (vergi verme yükümlülükleri olmamasından dolayı) hem de canlarından (siyaseten katlin uygulanmaması nedeniyle) güvende oldukları için askeri sınıfa göre daha rahattırlar. Bu da onların hem servet biriktirmelerine olanak tanımakta hem de fikirlerini açıkça beyan etme özgürlüklerinin olmasına yol açmaktadır.

Adalet sistemi “istikrar” ve “ahenk” kavramları üzerine kurulmuştur. Adalet, toplum içerisinde yaşayan bireylerin ya da milletlerin birbirinin hakkına gasp etmeden kendisine verilen sorumlulukları yerine getirmesi olarak değerlendirilebilmektedir. Yöneticiler için

adalet devletin tebaasını ve sınırlarını koruması iken tebaa için adalet vergilerini düzenli olarak vermek ve onlara verilen işleri yerine getirmektir (Zürcher, 2016, ss. 30-31).

Gayrimüslimlerin yönetilenler sınıfındaki yerine bakıldığında özellikle tüccar ve sarraf oldukları görülmektedir. Bu da onların ekonomik ve sosyal imtiyazlara sahip olduklarını göstermektedir. Batı ile girdikleri ticari ilişkiler onların Batılı fikirlerle hemhal olmasını sağlamış ve özellikle zihni değişimler geçirmelerine yol açmıştır. Yine yönetilenler sınıfı içerisinde yer alan köylüler tarımla ilgilenmekte, vergi ödemekte ve ordunun asker açığını gidermektedirler. Göçmenler ise bulaşılmak istenmeyen bir topluluk olarak görülmektedir (Akşin, 2018, s. 12).

Yönetilenler sınıfında sadece iş gücü noktasında bir ayırım gözetilmemektedir. Özellikle vergiler noktasında dine dayalı bir ayırım da yapılmaktadır. Müslüman halk dışında kalan topluluklar farklı vergi vermekle yükümlüdürler. Onlar verdikleri bu vergi sayesinde zimmî statüsünde yer almakta ve hiçbir baskı altında kalmadan rahatça yaşamlarını sürdürmektedirler. Gayrimüslimlerin sahip oldukları cemaatlerin özerk olması ve bazı serbestliklerinin bulunması da onların güven ve refah içinde yaşamalarını mümkün kılmıştır (Zürcher, 2016, s. 27).

Ancak Fransız İhtilali'nin yaşanması ile milliyetçilik akımları Osmanlı'ya da sıçramış ve onun toplumsal yapısında ve düzeninde değişimlere neden olmuştur. Bu noktada çokçeşitlilik ve çokkültürlülüğün Osmanlı'da var olan adalet sistemi sayesinde bir nebze korunduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak henüz 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan millet kavramının oluşmamış olmasının da Osmanlı toplumsal yapısını bir arada tuttuğunu ifade etmek gerekmektedir. Tanzimat Fermanı'nda herkesin haklarının korunacağına dair beyan aslında milletlerden oluşan bir devlet olduğunun kabulü olarak algılanmış, Islahat Fermanı ile toplumda Müslim ve gayrimüslim olmak üzere iki farklı milletin olduğu kabul edilmiştir. Bunun anlaşılması da dilde ve kelimelerdeki farklılaşmalarda görülmektedir. Tanzimat Fermanında 'Millet-i Saire' kavramının kullanılması ile gayri-Müslimlerin de haklarının korunacağına beyan edilmesi, Islahat Fermanında ise 'Memalik-i Mahrusa-i Şahane'de bulunan Hristiyan vesair tebaa-i gayri müslime' ifadesinin kullanılması ile de milletlerin din üzerinden ayrıldığı vurgulanmaktadır (Çelik, 1993, s. 85). Bu da Osmanlı Devleti'nin kimliğinin ne olduğuna ilişkin sorunların tartışılmasını doğurmuştur. Bu tartışmaların sonucunda Osmanlılık kavramı türetilmiştir.

Bu kavram “Tanzimat bürokratları ve aydınlarının devleti kurtarma amaç ve faaliyetlerinin ana eksenini oluşturmaktadır” (Yazıcı, 2002, s. XI). Osmanlılık fikri devletin bekasını önceleyen ilk siyasi ideoloji olması ve kendinden sonra gelen ideolojileri etkilemesi ve onlara zemin açması açısından Türk siyasi tarihinde kuşkusuz çok önemli bir yere sahiptir (Yazıcı, 2002, s. XII). Osmanlılık fikri ilk defa II. Mahmut döneminde Fransız Devrimi’nin öne sürdüğü milliyetçilik hareketlerine geri kalan kesimden daha önce ulaşmış olan gayrimüslimlerin ayrılıkçı fikirlerine ve hareketlerine karşı üretilmiştir. Osmanlılık ideolojisi bir yandan vatandaş kavramının oluşmasına neden olurken diğer yandan da vatandaşların siyasi kimlik kazanımına da olanak sağlamaktadır (Karpas, 2005, s. 26).

Bir başka ifade ile Osmanlılık, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki farklı din, mezhep ve dil topluluklarını bir arada tutmak ve eşitlikçi bir ulus yaratmak amacıyla, II. Mahmut tarafından benimsenmiş olan üst kimlik oluşturma çabasıdır. Osmanlı milleti düşüncesi Tanzimat döneminde devlet politikası halini alırken, Islahat ve Kanun-i Esasi ile de devlet yapısına işlenmeye çalışılmıştır (Özyurt, 2016, s. 13). Tanzimat Fermanı tebaaya eşit haklar verilmesini sağlarken diğer yandan da padişaha ve yönetime de tebaanın can, mal ve haysiyetinin korunması gibi görevler yüklemiştir (Ortaylı, 2016, s. 105). Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere din, eğitim gibi alanlarda daha fazla haklar tanınmıştır. Ancak tüm bu politikalar parçalanmayı önleyememiştir hatta ulusal ve toplumsal harareti daha da arttırmıştır (Ortaylı, 2016, s. 131-132). Bu bağlamda Osmanlılık ne Müslümanlarda ne de gayrimüslimlerde beklenen etkiyi yaratmamıştır. Bunun nedeni Müslümanların hâkim millet olma durumunu kaybetmek istememesi ve gayrimüslimlerin bağımsızlaşma istekleridir (Özyurt, 2016, s. 31).

Osmanlılık basit bir milliyetçilik akımı olarak okunabilir. Bu bağlamda Fransız tipi bir milliyetçiliğe mi yoksa Alman tipi bir milliyetçiliğe mi yaklaştığının değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bunun değerlendirilebilmesi için de Alman milliyetçiliği ve Fransız milliyetçiliği arasındaki farkların neler olduğuna değinmek gerekmektedir. Alman milliyetçiliği eşitlikten ziyade soya bağlı bir milliyetçilik ortaya çıkarmaya çalışmış bunun aksine Fransız milliyetçiliği toprak içinde yaşayan herkesin bir millettten sayılması gerektiğine atıf yaparak aynı toprak üzerinde yaşayan herkesin tek bir millet oluşturdıklarını ifade etmektedir. Buradan bakıldığında her iki milliyetçilik akımının da tehlikeli olduğu birinin (Alman milliyetçiliği) soydaşlığı gözeterek diğer soylara yaşama imkânı vermediği diğerinin (Fransız milliyetçiliği) ise herkesi bir pota altında eritmek için belli bir kültürü

dayatarak diğerlerinin kendi milli temalarını oluşturan kültürleriyle yaşama imkânının kısıtlanması söz konusudur. Osmanlı modernleşmesine bakıldığında Tanzimat ve Islahat Fermanının getirdiği Osmanlılık ile Fransız tipi bir milliyetçiliğe doğru geçiş yapıldığını göstermektedir. Bu iki ferman gayrimüslimler ile Müslümanları eşit düzleme getirmeye çalışmış, herkesin bu devletin vatandaşı olarak eşit haklara sahip oldukları değişik biçimlerde vurgulanmıştır.

Osmanlı Toplumsal Yapısının Değişimi ve Toplumsal Hareketlilik

Osmanlı toplumsal yapısını etkileyen önemli bir diğer konu ise statülerin yer değiştirmesi ile ortaya çıkan değişimleri konu alan toplumsal hareketlilik. Bilindiği üzere toplumsal hareketler tek bir yönde olmamakta hem yatay hem dikey olarak değişmektedir. Yatay hareketlilikten kasıt “hareketliliğin aynı ya da benzer statüler arasında olmasıdır” (Doğan, 2016, s. 364). Dikey hareketlilik ise “farklı düzeylerdeki statülerin tabakalar arasında gerçekleştirdiği hareketlilik” (Doğan, 2016, s. 365) olarak tanımlanmaktadır. Bu dikey hareketlilik ise aşağı ve yukarı hareketlilik olarak ikiye ayrılmakta; aşağı hareketlilik statü kaybı için kullanılırken yukarı hareketlilik statünün yükselmesinden söz edilirken kullanılmaktadır. Bu toplumsal hareketliliği oluşturan etmen sadece eğitim olarak algılanmamalıdır, demografi, ekonomi, toplumsal yapı, teknolojik değişimler, siyasal etmenler ve kişisel yeterlilikler de bunu etkilemektedir.

Osmanlı modernleşme hareketleri ile bu alanda da ciddi değişimler yaşanmıştır. Özellikle Türkler dikey hareketlilik yaşayarak devletin üst noktalarında iş bulma imkanına sahip olmuşlardır. Bunun nedeni ise milliyetçilik hareketlerine katılan azınlıklara artık güvenin ciddi oranda azalmasıdır. Ancak yine de bu durum gayrimüslimlerin ciddi anlamda statü kaybına uğradıklarını göstermemektedir. Devlet organlarından uzaklaşmış olsalar da gayrimüslimler ticaret alanında merkezî konumda olmaya devam etmektedirler. Çünkü onların karşısında yerlerine geçebilecek bir Müslüman zümre bulunmamaktadır.

Bunun yanında Osmanlı’nın iki önemli kurumu olan askeriye ve ulemada yaşanan değişimler de toplumsal hareketlilik çerçevesinde okunabilmektedir. Özellikle 1700’lerden sonra sürekli toprak kaybedilmesi devlet yöneticilerini Osmanlı askeri yapısında ciddi problemler olduğu düşüncesine yönlendirmiştir. III. Selim döneminde başlayan ancak yarım kalan askeri alanın modernleştirilmesi II. Mahmut ile daha ileri taşınmıştır. Askeri sistemdeki değişim aslında toplumsal yapıdaki değişimi de doğurmaktadır. Bu da Osmanlı

yönetim sistemine sirayet etmiştir. İdari alanda askeri bürokrasi yerine sivil bürokrasiden kişiler seçilmeye başlanmıştır. “Artık veziriazamların askerî kumandanlar arasından değil, reisülküttaplardan seçilmesi” (İnalcık, 2016, s. 4) söz konusu olmaktadır. Askerlerin yanında statü kaybı yaşayan bir diğer sınıf ise ulema’dır. Eğitim, yargı gibi alanları elinde bulunduran ulema zaman geçtikçe gelenekselci yapıya bürünmüş bu da onları ve onların görüşlerini daha katı hale getirmiş, bilginin öğretilmesi, aktarılması ve yaygınlaştırılması noktasında daha el sıkı davranmalarına yol açmıştır. Modern eğitim kurumlarının açılması onların eğitim üzerindeki güçlerini kırma noktasında etkili olmuştur.

3.1.2. Siyaset Alanındaki Değişimler

18. yüzyılda Osmanlı’nın tipik özelliği âdem-i merkeziyetçiliktir (Hanioğlu, 2010, s. 6). Yerel yönetimlerin önem kazandığı bu sistem liberal ekonomi başta olmak üzere çeşitli unsurların yönetime katılması gibi durumları doğurmuştur. Ancak ayanların oluşması, milliyetçilik akımı ile oluşmaya başlayan iç karışıklıklar ve bunun sonucunda oluşan dış baskılardan dolayı bu sistem geçerliliğini kaybetmiştir. III. Selim ve II. Mahmut’un ön ayak olduğu değişimlerle birlikte 19. yüzyılda merkezi yönetim benimsenmiş ve merkezi bir hükümet yanında hiyerarşik yapıya sahip örgütlerle ülke yönetimine geçilmiştir.

Bürokrasinin gücü olarak da anlayabileceğimiz merkeziyetçilik, Osmanlı’da Fransız merkeziyetçiliğine benzemektedir. İdari alanı düzenleyen bu merkezileşme temelde “devlet bürokrasisini şubelere ayırmak, memurlara maaş vermek ve hazinenin gelir ve giderlerini bir elden yapıp mali kontrolü kurmak” (Ortaylı, 2016, s. 143) ile ilgilenmektedir. 1860’lı yıllarda uzmanlaşması hızlanan Babıali kadrolarının yanında bir türlü kontrol altına alınamayan ordu, eğitim ve maliyenin de merkezileştirilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Ancak maliye de merkezileşme mali çıkmazlara çözüm bulmak için önemli olmasına rağmen bir türlü gerçekleştirilememiştir. Bunun nedeni ise kapalı ve uzmanlaşmış bir grup olmalarının yanı sıra gördükleri eğitimidir.

19. yüzyılda gerçekleştirilen modernleşme hareketleri demokratik örgütlerin gelişmesine imkân tanımıştır. “Devlet faaliyetlerindeki ihtisaslaşma merkezde ve vilayetlerdeki örgütlerde şubeleşme yaratmaktadır” (Ortaylı, 2016, s. 191). Bu da modernleşme ve şubeleşme arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Osmanlı’da merkeziyetçi yönetimin temelini elçilik görevi yapmış olan Babıali’nin Dışişleri memurları ya da Tercüme Odası’nda yetişmiş olan reformcu bürokrasi oluşturmaktadır (Ortaylı, 2016,

s. 195). Bu da modern eğitimin önemini daha da artırmıştır. Çünkü merkezi sistemin uygulanmasında hükümet organlarının yeniden düzenlemesi söz konusu olmakta ve bunun için nitelikli eleman yetiştirilmesi gerekmektedir.

İdari alanda gerçekleştirilen merkezileşme daha önce karşılaşılmayan vilayetlerdeki okul, sağlık sorunları vs. pek çok mesele ile ilgilenilmesini gerektirmiştir. Vilayet idaresine geçiş, telgraf, karayolu, demiryolu gibi unsurlar sayesinde merkeziyetçiliğin güçlenmesi sağlanmıştır. Bunlara ek olarak vilayet idaresi mahalli idarelerin de gelişmesine yardımcı olmuştur (Ortaylı, 2016, s. 167). Bu da demek oluyor ki idari merkezileşme beraberinde hukuki, kültürel ve siyasal değişimleri getirmiş ve o alanlarda da merkezileşme yaşanmaya başlamıştır.

Osmanlı modernleşmesi sayesinde siyasal kültürde de bazı değişimlerin yaşandığı açıktır. “İnsanların siyasal tutum ve davranışlarını biçimlendiren değer, sembol ve inançlar bütünü” (Erdem, 2016, s. 181) olarak tanımlanan siyasal kültür Almond ve Verba’ya göre üçe ayrılmaktadır: katılımcı, tebaa ve cemaat kültürü. Katılımcı siyasal kültürde vatandaşın siyasete ilgisinin yoğun olduğu görülmekte ve katılımın olduğu gözlenmektedir. Tebaa kültüründe vatandaşın siyasetle ilgisinin pek olmadığı ve siyaseti yönlendirme ya da siyasette etkili olma açısından sönük kaldığı görülmektedir. Cemaate dayalı siyasal kültürde ise vatandaşın siyasete karşı ne bir ilgisi vardır ne de bir etkisi. Vatandaşlık duygusu gelişmemiş, vatandaş kendisini bir ulusa aidiyet noktasında değil de yaşadığı bölgeye göre isimlendirmiştir (Erdem, 2016, s. 181). Bu bağlamda Osmanlı Devleti 19. yüzyıl modernleşme hareketlerine bakıldığında cemaate dayalı bir siyasal kültürden tebaaya dayalı siyasal kültüre geçiş gözlemlenmektedir.

3.1.3. Hukuk Alanındaki Değişiklikler

Osmanlı modernleşmesinde ciddi değişiklik gören bir diğer kurum ise hukuk kurumudur. Temel hukuk kurallarının korunmasıyla birlikte Sened-i İttifak, Tanzimat, Islahat ve sonunda Kanun-i Esasi’yle birlikte ciddi bir değişikliğe gidildiği görülmektedir. Klasik Osmanlı’da hukuk düzeni iki tabana dayanmaktadır. Birincisi Şer’i, diğeri Örfi hukuk. Şer-i hukukta temel din, şariat yani İslam Hukuku olarak kabul görmektedir (Şen, 1999). Müslümanlar için Kur’an ve hadisler, diğer dinlerdekilere karşı kendi dini kıstasları geçerli olmaktadır. Yargılamada da Müslümanlar Kur’an ve hadis temel alınarak cezalandırılırken, Müslüman olmayanlar kendi dini kurumlarınca yargılanmaktadır. Burada

Kadılık kurumu işlemektedir. Kadının kararları tartışmasız olmamakla birlikte eğer kararını kabul etmeyenler varsa bir üst merci olan Divan-ı Humayun'a müracaat etme hakları da bulunmaktaydı.

Örfi hukuk dendiğinde ise padişahın çıkardığı kurallar yani kanun, kanunname ve fermanlardan söz edilmektedir (Şen, 1999). Sosyal ve devlet hayatını düzenleyen bu kuralların kesinlikle şer-i hukuka ve Osmanlı toplumunun örfüne aykırı olmaması gerekmektedir. Buna ek olarak Tanzimat'a kadar Osmanlı'da cemaatler muhatap olarak alınmış ve ilişkiler adalet sistemi üzerine kurulmuştur. Ancak ilerleyen zamanlarda adalet kavramı yerini eşitliğe bırakmaya ve bireysellik önem kazanmaya başlamıştır (Özyurt, 2016, s. 30). Bu da hukuk alanına sirayet etmiştir.

Hukuk alanındaki gelişmelerin ne olduğunu anlayabilmemiz için ilk olarak Batılılar tarafından oluşturulan ve kullanılan laiklik kavramının tanımlanması gerekmektedir. Bu aynı zamanda tebaaya tanınan hakları anlamak açısından da önemlidir. İlber Ortaylı'nın tanımına göre laiklik merkezîyetçi modern toplumlarla iç içe olan ve "tüm toplumsal sınıflar için hukuki mevzuatın uygulanması hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni"dir (Ortaylı, 2016, s. 199).

Osmanlı'nın temel yapısında var olan dini tolerans cemaatlerin hem dini yönden hem de ekonomik, hukuk ve eğitim yönünden bağımsız olmasına olanak tanımaktadır (Ortaylı, 2016, s. 199). Ancak ilerleyen süreçte bu sistemin milliyetçilik hareketleri ile ortaya çıkan modern devlet yapısına uygun olmadığı görülmüştür. Osmanlı'da laik devletin temeli 1876 Kanun-i Esasi ile temellendirilmiş; devletin dini İslam'dır fikri kabul görmesine rağmen Osmanlı geleneksel hukuk sisteminde var olan şeriata bağlılık artık kabul görmemektedir (Ortaylı, 2016, s. 209). Hatta Tanzimat Fermanına da bakıldığında Batı hukukunun bazı temellerinin alındığı ve Şer'i hukuk ve Batı hukuku arasında var olan farklılıklar nedeniyle hukuk alanında da düalist yani ikircikli bir yapının olduğu ortaya çıkmaktadır (Ortaylı, 2016, s. 210).

3.1.4. Eğitim Alanındaki Değişimler

Aslına bakıldığında eğitim üzerine yapılan değişiklikler birçok batılı ülke ile birlikte yapılmaya başlanmış ve bir ilerleme kat edilmesi için çok ciddi çabalar sarf edilmiştir (Alkan, 2005, s. 85). Modernleşme ile genel olarak eğitim "cemaat yapısını dünyevileşme

yönünde değişime uğratmakta, ulusçuluk hareketlerini teşvik etmekte ve imparatorlukların dağılışını hızlandırmaktadır” (Alkan, 2005, s. 87). Bilindiği üzere modern eğitim sistemlerinde karşımıza iki temel işlev çıkmaktadır: 1) Açık İşlev: insanların belli bir bilgi birikimine sahip olması ve bu bağlamda bir statü kazandırılması işlevidir. 2) Örtük İşlev: kültürel bilgi aktarımı, toplumsal düzene uygun bireylerin yetiştirilmesi, denetimin sağlanması, istenilen yönde bir değişimin sağlanması ve değişimin kontrolü gibi pek çok içeriğe sahiptir (Erdem, 2016, s. 166).

Osmanlı modernleşme sürecine katkıda bulunan değişimlerin başında eğitim gelmektedir. Eğitimde gerçekleşen değişimler uzun süreçte bir zihniyet dönüşümüne yol açmıştır. “Bürokrasi Müslüman tebaanın cehaletten kurtulması ve Osmanlılık ruhunun yerleşmesi için yaygın bir eğitimin gerekliliği üzerinde” (Ortaylı, 2016, s. 223) durmuştur. 19. yüzyılda ulusal eğitim alanında gerçekleştirilen ilk önemli gelişme ilköğretimin zorunlu olmasıdır. Bu esasında Osmanlı toplumundaki merkezileşmeyi sağlamlaştırmaktadır. Tanzimat döneminde ortaokulların ve Meclis-i Maarif-i Umumiye’nin kurulması ile eğitim modernleştirilmiş ve dini eğitimden uzaklaşma yaşanmasına rağmen diğer pek çok alanda olduğu gibi eğitimde de hem eski yapı hem de yeni yapı bir arada devam etmiştir. 19. yüzyılda eğitimin modernleşmesi yolunda yeni okulların açılması, eğitim ile ilgili çeşitli yasaların çıkarılmasının yanında laik eğitim veren yabancı okulların kurulduğu ve öğrencilerin eğitim için Avrupa’ya gönderildiği de bilinmektedir (Ortaylı, 2016, s. 217).

3.1.5. Osmanlı’da Kamuoyunun Oluşumu

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan bir diğer değişim ise sivil toplumda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda gazetelerin kamuoyunun oluşturulması, bilgilendirilmesi ve yönlendirilmesi çerçevesinde ciddi bir etkisinin olduğu, toplumsal farkındalıklar oluşturduğu ve bu farkındalıkların ise toplumu harekete geçirdiği görülmektedir. Bilindiği üzere sivil toplum belli bir noktada birbirleriyle benzer düşünen insanların menfaat içinde bir araya gelmesi ve devletten talepte bulunması durumu ile ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda kahvehane kültürünün oluşması da kamuoyunun oluşması ve gelişmesi açısından çok önemli bir ortamdır.

Okullar ve kurumların yanında halkı eğitmek ve yönlendirmek amacıyla gerçekleştirilen bir diğer değişiklik matbaacılığın ve gazeteciliğin yayılması olarak gösterilebilmektedir. Bu unsurlar dilde sadeleşmenin önemli olduğunu ortaya çıkarmakta ve

dilin sadeleşmesi için de bir dizi adımların atılmasına yol açmaktadır. 1831 yılında çıkan Takvim-i Vekayi gazetesi ilk resmî gazete olma niteliğini taşıırken aynı zamanda kamuoyu oluşturma çabası güden ilk büyük adımdır. Batı ile karşılaştırıldığında yüz yıllık bir gecikme olduğu görülmektedir. Bunun nedeni Osmanlı geleneğinde “modernlik karşısında kapalı bir politika” izlenmesinde yatmaktadır. İlk gazetenin resmi olarak çıkması da var olan bu kapalılığın yarattığı “sivil toplumun oluşmamasından” (Özyurt, 2016, s. 14) kaynaklanmaktadır. Bu gazete çıkarılırken iç ve dış kamuoyunun oluşturulması ve halkı eğitilmesi amaçlanmaktadır. Halkın her kesiminin eğitimi için bu gazetenin her yere ulaştığından emin olunmak istenmiş bunun için de farklı dillerde basımı gerçekleştirilmiştir.

Kamuoyunun oluşmasını sağlayacak halka yönelme başka bir değişimi daha gerekli kılmaktadır. Dil üzerine olan bu değişimin Osmanlı modernleşmesindeki yansıması dilde sadeleşmedir. Esasen matbaacılığın yayılması ile başlayan dilde sadeleşme, bürokrasinin yazışma dilini sadeleştirmesi ile devam edip özel gazetecilikle birlikte daha da yayılmıştır (Özyurt, 2016, ss. 15-16). Takvim-i Vekayi ile sadeleşme ve standartlaşma gözlemlenirken ilk yarı resmî gazete olan Ceride-i Havadis resmî gazeteye nazaran dilini daha da sadeleştirmiş ve gazetecilik yayınında makale ve hikaye tefrikacılığının başlamasına ön ayak olmuştur (Özyurt, 2016, s. 19). 1860’larla birlikte ortaya çıkan sivil gazetecilik de dilde sadeleşmenin uluslaşma süreci için kullanılmasının yolunu açmıştır (Özyurt, 2016, s. 17).

Gazeteciliğin yanında kurulan yeni yapılar da dilde sadeleşmeyi artırmış ve kamuoyunun oluşması ve bilinçlendirilmesi noktasında devlete yardımcı olmuştur. Bunlardan biri Encümen-i Daniş’tir. Encümen-i Daniş temelde Türk dilini arındırmak amacıyla kurulmuş ancak bunun yanında tarih başta olmak üzere çeşitli alanlarda araştırma yapılmasını sağlamıştır. Bu araştırmaların sade bir dil ile yayın hayatına kazandırılmasına ehemmiyet verilmiştir (Özyurt, 2016, s. 22). Ancak Kanun-i Esasi’ye kadar gerçekleştirilen tüm bu politikaların yetersiz olduğu ortaya çıkmış ve 1876 yılında çıkarılan Kanun-i Esasi ile resmi dil Türkçe kabul edilerek devlet dilinin oluşturulmasına çalışılmıştır (Özyurt, 2016, s. 23).

3.1.6. Gündelik Yaşamdaki Değişimler

Osmanlı modernleşmesinden etkilenen bir diğer toplumsal kurum gündelik yaşamda oldukça önemli yeri olan dindir. Osmanlı modernleşmesinden itibaren dinin modernleşme sürecinde nereye konacağına ilişkin bir sürü tartışma meydana gelmiştir. Bir kısım dinin

tamamen ortadan kaldırılması gerektiğine inanırken, bir kısım ise modernleşmeyi sağlayabilmek için dini kullanma yönüne gitmişlerdir. Bu da Osmanlı bürokratlarında ve aydınlarındaki düalist yapıyı ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere modernleşme aydın bir sınıf oluşturmaya başlamıştır. Bu aydın zümreye ait kişilerden bazıları medreselerde okurken bazıları mekteplerde ya da Batı’da ve Batılı kurumlarda eğitim görmekte ve bu durum düalist bir fikir yapısının oluşmasına ve birbirleri ile çatışmasına neden olmaktadır. Bunun yanında aydınların kendi içsel dünyalarında yaşadığı ikilemler de bulunmaktadır bir yandan batı edebiyatı ve yaşam tarzı ile ilgilenirken diğer yandan tarikatlara katılmak ya da divan edebiyatına uygun şiirler kaleme almak gibi (Ortaylı, 2016, ss. 281-282).

19. yüzyılın başından itibaren izlenen Batılılaşma politikası imparatorluğun yalnızca hukuki, ekonomik ve siyasi politikasını etkilemekle kalmamış toplumun yaşam tarzı başta olmak üzere mimarisini, entelektüel yapısını değiştirmiştir. Geleneksel yapıda var olan cemaat ruhu, barok tarzı mimarisini, sınıfsal farklılıkları önleyen yapısını etkileyerek yeni bir yaşam tarzı ve kültürünün oluşmasına neden olmuştur. Buna ek olarak 19. yüzyılda savaş yenilgileri ya da bazı ulusların bağımsızlıklarını kazanmaları dolayısıyla nüfus bir yandan azalırken diğer bir yandan da göçlerle Müslüman Türk nüfusu artmaktadır.

19. yüzyılda şehirleşme hızlı bir şekilde Osmanlı topraklarında yayılmaya başlamıştır. Oteller, bankalar, işhanları kurulmuş, batılılaşmanın etkisi ile lüks eşya satan dükkanlar, tiyatro binaları, kafeler gibi yapılar ortaya çıkmış, tramvay, telgraf modern araçların kullanılmasıyla dönüşüm hızlanmıştır. Modern mimaride okullar ve karakollar görülmeye başlanmıştır (Ortaylı, 2016, s. 287). Semtler arasında farklılıklar meydana gelmiş; bazı semtler modern yaşamın merkezini oluşturmuş, bazı semtler geleneğin savunucusu olarak yaşamaya devam etmiş, bazı semtler genişlerken bazı semtlerde de apartman yaşamına geçilmiştir (Ortaylı, 2016, s. 288).

Geleneksel Osmanlı şehrindeki mahallelerde sınıfsal farklılıklar henüz yokken farklı mesleklerden kişiler bir arada saygı çerçevesinde yaşamıştır. Ancak bu mahalle yapısında da değişiklikler gözlemlenmeye başlanmıştır; Müslim ve gayrimüslim beraber yaşamaya başlamış, servetin artması şık bina ve konakların ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu durum birçok semte yayılmış bu da cemaat ruhunun değişmeye başlamasına neden olmuştur (Ortaylı, 2016, s. 288). Eski dönemde ulemanın yaşamında görülen ince yaşam yerini bürokrasinin öncülük ettiği modern ve pahalı yaşama dönüştürmüştür. Avrupalı hayat tarzı ve Avrupa malları sadece toplumsal yaşamda değil siyasi yaşamda da görülmeye

başlanmıştır. Örneğin; II. Mahmut Dönemi'nde kamu personeli ve askerlerin kıyafeti değiştirilmiş ve Batı tarzda bir giyiniş hâkim olmuştur.

Osmanlı mimarisi Balyanlar ve Fossatiler ile değişmeye devam etmiştir. Zaten 18. yüzyıldan beri etkili olan Batı mimarisi Balyanlarla eklektik bir yapıya bürünmüş (Ortaylı, 2016, s. 289), Fossatilerle birlikte mimari yapılar Rusya'daki yapılara benzemeye başlamıştır (Ortaylı, 2016, s. 290). Kırım Savaşı alafrangalık yani Batı tarzı yaşamı benimseme noktasında etkili olmuştur. Yabancı dil öğrenme, yabancı okulların açılması, yabancı öğretmenler, Batı edebiyatı ve müziği İstanbul'da etkili olmuş ancak diğer bölgelerde bu kadar batılılaşma görülmemiş ve geleneksel yaşama devam edilmiştir.

Osmanlı modernleşme süreci geleneksel aile yapılarının zayıflamaya başlamasına da neden olmuştur. Bilindiği üzere sanayileşmemiş toplumlarda aile bir ekonomik kurum idi. Sanayileşme ile ailede çocuk ön plana çıkmakta, onu dünyaya getirmek, yetiştirmek toplumsallaşmaya destek sağlamak açısından önem arz etmeye başlamaktadır. Parsons'a göre ailenin temelde iki işlevi vardır: 1) toplumsallaşma 2) kişiliğin dengelenmesi (Erdem, 2016, s. 140). Toplumsallaşmada çocuklar sosyalleştirilerek topluma yararlı bireyler haline getirilmekte kişiliğin dengelenmesinde ise ailede çocuklar toplumun norm ve değerlerini öğrenmekte bu sayede topluma uyumlu bir şekilde yetişmesi sağlanmaktadır (Erdem, 2016, s. 141). Osmanlı'da da çocuk ve çocuğun eğitimi önemsenmiştir.

Batı ile ilişkiler nedeniyle kırsal ve büyük şehirde aile yapısında değişimler yaşanmış ve kadının toplumsal yaşamdaki yeri tartışılmaya başlanmıştır. Eski evlilik gelenekleri, çok eşlilik tartışılmış ve Osmanlı sosyal hayatında kadınların görünümü artmıştır. Öğretmenlik başta olmak üzere çeşitli alanlarda kadınlar çalışma hayatına katılmaya, sosyal ortamlarda erkeklerle iç içe olmaya başlamış, eğitim ve miras alanında da bazı haklara sahip olmuşlardır.

3.2. Şinasi ve Genç Osmanlıları Etkileyen Kültürel, Siyasi ve Sosyal Kurumlar

Öznel düşünceden, deneyimlerden yola çıkarak daha genel toplumsal çıkarımlar yapmamızı sağlayan biyografi tarihsel araştırmalar açısından önem taşımaktadır. Bu doğrultuda Şinasi ve Genç Osmanlılar içerisinde yer alan bazı düşünürlerin (Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi) biyografilerine değinmek hayatlarını ve fikirlerini şekillendiren esas noktaları belirleyebilmek açısından önem taşımaktadır.

3.2.1. Şinasi'nin Kısa Biyografisi

Yaşamı hakkında çok bilgi sahibi olamadığımız (Mermutlu, 2003, s. 25) İbrahim Şinasi, genel kanıya göre 1826 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası topçubaşısıdır ve 1829 yılında gerçekleşen Şumnu kuşatmasında şehit olmuştur. Annesi ise Esmâ Hanım'dır (Kahraman, 2010, s. 166). Mahalle Mektebi çıkışlı olan Şinasi Tophane Kalemi'ne devam ederek okul hayatını sürdürmüştür. Bu Kalem'de bir yandan yazım kurallarını öğrenirken diğer yandan da Osmanlıca, Arapça ve Farsça yanında Fransızca da öğrenmiştir (Fuat, 1999, s. 10). Aynı zamanda edebiyata da yönelerek şiirle tanışmıştır. Bu dönemde özellikle tarih düşürmeleriyle ünlenmiştir.

Ardından Mustafa Reşit Paşa'nın sayesinde ve himayesinde Fransa'ya gitmiştir. Fransızca eğitimini bitirdikten sonra bir müddet daha Paris'te kalan Şinasi, 1851 yılında o dönemin oryantalist kuruluşlarından olan *Societe Asiatique*'e üye olmuştur (Kahraman, 2010). Bu grubun içerisine dahil olduktan yaklaşık bir yıl kadar sonra *Durub-i Emsal-i Osmaniye*'yi kaleme almıştır. “Nitekim daha sonra dil çalışmaları üzerine yoğunlaşmasının arkasında kanımızca Oryantalist çevre ve kuruluşlarla ilişkisinin etkisi söz konusudur” (Mermutlu, 2003, s. 30).

Yine bu tarihlerde Mustafa Reşit Paşa'nın isteği doğrultusunda maliye eğitimi almaya başlamıştır. Ancak bu süreç içerisinde edebiyattan hiç ayrılmamış; Fransız edebiyatı ile hemhal olmuş ve bu sayede birçok yazar, şair ve düşünce adamıyla tanışma imkânı bulmuştur. Sacy ve Lamartine bunlardan sadece ikisidir. “Bu arada matematik, tarih, doğa bilim, toplumsal bilimlerle de ilgilenmiş” (Fuat, 1999, s. 16) ve bu alanlarda kendisini geliştirme imkânı bulmuştur. Annesini kaybetmesi de bu dönemde olmuştur.

Altı yıl süren bu süreçten sonra İstanbul'a geri dönen Şinasi, Meclis-i Maarif başta olmak üzere birçok yerde görev almıştır (Mermutlu, 2003, s. 33). Bu süreçte Mustafa Reşit Paşa ile hareket ettiği görülmektedir. Mustafa Reşit Paşa'nın yanında olduğu için onun sadrazamlıktan geri çekilmesi sonucunda kendisi de görevini bırakmıştır. Ali Paşa ile sürekli çekişme içerisinde olan Şinasi “devlet kapısındaki bu çekişmelerin, kıskançlıkların, ağır sözlerle görevden uzaklaştırılma, yeniden atanma gibi tatsızlıkların yarattığı havanın etkisiyle, memurluk alanında gittikçe silikleşmiş, ilgilerini daha çok edebiyata ve yazarlığa yöneltmiştir” (Fuat, 1999, s. 18).

Çalıştığı dönemde ilk çevirisi olan *Tercüme-i Manzume*'yi yayınlattmıştır. “1859’da Fransız şairlerinden yaptığı koşuk çevirilerini” topladığı bu kitabın ardından bu süreçte ilk tiyatrosu *Şair Evlenmesi*’ni de yazmış (Fuat, 1999, s. 18) ancak yayınlamamıştır. 1860’lı yılların hemen başında devlette çalışmayı bırakan Şinasi, Agah Bey ile çıkaracağı *Tercüman-ı Ahval* gazetesi için çalışmalara başlamış bir diğer deyişle gazeteciliğe adım atmıştır. Burada etkili bir şekilde yazı işlerini yöneten Şinasi (Mermutlu, 2003, s. 38), aynı zamanda Batılı anlamda ilk tiyatro hüviyeti taşıyan *Şair Evlenmesi*’ni tefrikalar halinde bu gazetede yayınlamıştır.

Yaklaşık altı aylık bir süreçten sonra “Agah Efendi ile olan kişilik uyuşmazlığı, daha doğrusu Şinasi’nin aşırı derecedeki kuruntusu ve titizliği” (Mermutlu, 2003, s. 38) nedeniyle bu gazeteden ayrılan Şinasi, *Tasvir-i Efkar*’ı çıkarmaya başlamıştır. 1862 yılından 1865 yılına kadar buradaki çalışmalarına ciddi bir şekilde devam etmiş, 1862 yılında Batılı şairlerden esinlenerek yazdığı şiir kitabı *Müntahabat-ı Eş’ar*’ı gazetesinin basım evinde basmıştır (Fuat, 1999, s. 23). 1863 yılında ilk Türk atasözü ve deyimler derlemesi olan *Durub-i Emsal-i Osmani*’yi çıkarmıştır. Bu eser ilk basıldığı zaman içinde “1500 atasözü ile 300 kadar deyim” (Fuat, 1999, s. 16) bulunuyordu. Tüm bu eserlerin yanında matbaasında bu gazetede tefrika edilen eserler birleştirilmiş ve başka yazarların eserleri de basılmıştır.

1865 yılında gazeteyi Namık Kemal’e bırakan ve Giampietri’nin desteği ile tekrar Fransa’ya giden Şinasi’nin Fransa’da destekçisi ise Fransa’ya kaçan Mustafa Fazıl Paşa olmuştur. İkinci defa Paris’e gittiğinde vaktinin çoğunu bir sözlük çalışması için Paris Ulusal Kütüphanesi’nde geçirmiştir. Sık sık kendisi de bir dil bilimci olan Littre ile görüşmüş ve onun hazırlamış olduğu sözlükten etkilenecek kendi sözlüğünü oluşturmuştur. 1867’de çok kısa süreliğine İstanbul’a tekrar dönüşü söz konusu olmuş, ardından tekrar Paris’e gitmiş ve çalışmalarını sürdürmüştür (Mermutlu, 2003).

1869 yılında “Paris’te Yeni Osmanlılar Derneği’nin siyasal eylemlerinin çok yoğunlaşması” (Fuat, 1999, s. 26) nedeniyle İstanbul’a kesin dönüş yapan Şinasi basımevi açarak kendi kitaplarının basımı için çaba harcamıştır. Bu süreçte Osmanlıca yazımı güçleştiren ve anlamayı zorlaştıran harfleri eleyerek harf sayısını ciddi oranda azaltmıştır. Ancak çok zaman geçmeden uzun süredir boğuştuğu ve ona sancılı zamanlar geçiren beyin tümörü nedeniyle 1871 yılında vefat etmiştir (Altınkaynak, 2017, s. 740).

3.2.2. Genç Osmanlılar İçerisinde Yer Alan Bazı Düşünürlerin (Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi) Kısa Biyografileri

Mustafa Fazıl Paşa

1830 yılında Kahire’de dünyaya gelmiş olan Mustafa Fazıl Paşa, Mısır Valisi İbrahim Paşa’nın oğlu, Mısır modernleşmesinin önderi olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın torunudur. Özel hocalardan aldığı eğitimin ardından İstanbul’a giden Mustafa Fazıl Paşa burada Sadaret Mektubi Kalemî’nde çalışmaya başlamıştır (1845). Bu dönemde müzik dersleri de almış, bir süre Mısır’a gitmesinin ardından tekrar İstanbul’a gelerek Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye üyeliğine alınmıştır (Buzpınar, 2006).

1857 yılında yeniden Mısır’a giden ve orada Maliye nazırı olarak görev yapmış olan Fazıl Paşa, ardından 1858 yılında Meclis-i Ali-i Tanzimat üyesi olmuştur. 1861’de ise Meclis-i Vala üyesi olarak çalışmalarına devam etmiştir. 1862 yılında açılacak olan sergi için oluşturulan komisyonun başkanlığına getirilmiş ve 1864 yılına kadar çeşitli devlet kurumlarında (Maarif-i Umumiye Nazırlığı, Maliye Nazırlığı) çalışma imkânı bulmuştur. 1864 yılında Meclis-i Aliye’ye gönderilmiştir. Buna en büyük etken ise Fuat Paşa’nın yönetimine olan eleştirel tavrıdır (Buzpınar, 2006).

1865 yılında Meclis-i Hazain başkanlığına getirilmiştir. Bu süreçte İttifak-ı Hamiyyet ile temasa geçen Fazıl Paşa, Fuat Paşa’nın mali politikalarını sultana şikâyet etmesi üzerine 1866 yılında görevinden alınmıştır. Ancak bunda sadece Fuat Paşa’nın kızgınlığı değil aynı zamanda ağabeyi İsmail Paşa’nın da etkisi vardır. Bunun üzerine Paris’e giden Fazıl Paşa hem Osmanlı yönetimini hem de İsmail Paşa’yı hedef alan adımlar atmaya başlamıştır. Bunun için ilk olarak Sultan Abdülaziz’e mektup yazmış ardından İstanbul’da Ali Paşa tarafından baskıya maruz kalan İttifak-ı Hamiyyet üyelerinden olan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi’nin Paris’e gitmesine yardımcı olmuştur. Ardından Genç Osmanlılar adında bir cemiyetin kurulmasını da destekleyerek ilk resmi sivil itaatsizliği gerçekleştirmek için çaba harcamıştır (Buzpınar, 2006).

1867 yılında dönemin veziri ile anlaşılan ve İstanbul’a dönen Fazıl Paşa, 1870 yılında Maliye nazırı olarak göreve başlamıştır. Bu süre içerisinde Batı tarzı ilk kulüp olarak değerlendirilen Encümen-i Ülfet’i kurmuştur. Bir yıl süre ile açık kalan bu kulüple birlikte Genç Osmanlıların yazın faaliyetlerini desteklemeye devam etmiştir. Şinasi’nin vefatı üzerine *Tasvir-i Efkâr Matbaasını* alarak Ebüzziya Mehmed Tevfik’e hediye etmiş ve Namık

Kemal ile gazetecilik yapmasını sağlamıştır. 1875 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Buzpınar, 2006).

Namık Kemal

1840 yılında Tekirdağ'da dünyaya gelen Namık Kemal'in asıl adı Mehmet Kemal'dir. Kemal'e Namık adını veren kişinin, şair Eşref Paşa olduğu bilinmektedir. Babası Mustafa Asım Bey devletin üst kademelerinde (Abdulhamit'in müneccimbaşısı) çalışmıştır. Annesi ise Fatma Zehra Hanım'dır. Bunun yanında Namık Kemal'in, Mustafa Asım Bey'in babası Şemseddin Bey'in III. Ahmet'in küçük kızı Ayşe Sultan'dan doğmuş olma ihtimali üzerine hanedan ile bir bağının olduğu da ifade edilmektedir. Bu bağlamda Namık Kemal'in yönetici sınıfa ait bir aileye mensup olduğu görülmektedir (Altınkaynak, 2017).

Namık Kemal küçük yaşta annesini kaybetmesinin üzerine dedesi Abdülatif Paşa ile yaşamak zorunda kalmıştır. Bu da onun sürekli bir şehirden başka bir şehre hareket etmesine neden olmuştur. Dedesinin mutasarrıf olarak aldığı terfiler ya da aziller onların yerlerini belirlemiş bu da Namık Kemal'in hayatında belirsizliklere neden olmuştur. Bu belirsizliklerden bir tanesi de okul yaşantısında görülmektedir. Bu sürekli gezme hali onun istikrarlı bir okul yaşantısına sahip olmasını engellemiştir. Çok ciddi bir düzenli ve resmi eğitim almamış olmasına rağmen Namık Kemal'in birçok alanda özel hocalar sayesinde kendisini geliştirdiğini söylemek gerekmektedir. “Mahalli rivayetlere göre Afyon'da müftü Buharalı Hacı Vahid Efendi'den Farsça öğrenmeye başlamış, Abdülatif Paşa'nın isteği üzerine evlerinin bitişiğindeki mevlevihanenin neyzenbaşısı Coşkun Dede'den sema çıkarmıştır” (Akün, 2006). Özel hocalardan eğitim alan Namık Kemal, dedesinin işinden azledilmesi üzerine kısa bir dönem de olsa resmi okullardan eğitim alma imkanına sahip olmuştur. Bu dönemde ilk Rüştîye ardından Daarülmaarif'de eğitim alan Namık Kemal dedesinin işine geri dönmesi üzerine resmi okullardan yeniden ayrılmak zorunda kalmış ve özel eğitime devam etmiştir. Ancak aldığı bu özel eğitimler ona ciddi katkılar sağlamıştır. Namık Kemal'in bu özel eğitimler sayesinde on dört on beş yaşlarına geldiğinde defter dolusu şiirler kaleme almış olduğu ifade edilmiştir (Koçak, 2014, s. 245).

İstanbul'a dönmesinin ardından Tercüme Odası'nda çalışmaya başlayan Namık Kemal burada Fransızca öğrenme imkânı bulmuştur. 1857 yılına tarihlenen bu dönemde Şinasi ile tanışmış ve *Tasvir-i Efkar*'da yazılar yazmıştır. Bu dönemde yine pek çok düşünürün içerisinde bulunduğu gizli bir örgüt olan İttifak-ı Hamiyet'e katılmış ve siyasi alana adım

atmıştır. Şinasi isminin bir suikast girişimine karışması dolayısıyla Paris'e kaçarken *Tasvir-i Efkar*'ı Kemal'e bırakmıştır. Bu el değiştirmenin ardından içerik ve söylem olarak tarz değiştiren gazete sarayın dikkatini çekmiş ve çok geçmeden kapatılmış yazarları da sürgün edilmiştir. Sürgünü kabul etmeyen bazı yazarlar (Namık Kemal, Ziya Paşa) Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısı üzerine Fransa'ya kaçmayı tercih etmiştir (Altınkaynak, 2017).

Paris'e gittiklerinden kısa bir süre sonra Mustafa Fazıl Paşa'nın önderliğinde Genç Osmanlılar hareketini kuran Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi ve diğer düşünürler Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi ve manevi destekleri sayesinde düşüncelerini ifade etme, savunma imkânı bulabilmişlerdir. Avrupa'da olduğu dönemler içerisinde *Muhbir*, *Hürriyet* gibi gazetelerde sosyal ve siyasi meselelere değinen ve bu konularda fikirlerini açıklayan Kemal, af sayesinde 1870 yılında İstanbul'a dönebilmiştir. İstanbul'a dönüşünün ardından *İbret* gazetesini devam ettirmiş ancak yeniden yazdığı bir yazı nedeniyle hem gazete geçici bir süreliğine kapatılmış hem de kendisi sürgüne gönderilmiştir.

İlk sürgün yeri olan Gelibolu'da *Vatan yahut Silistre* adlı oyununu yazmıştır. 1873 yılında sergilenen bu oyun halk nezdinde büyük bir coşku ile karşılanınca Magosa'ya sürgün edilmiş 1876 yılında Meşrutiyet'in İlan edilmesinin ardından yeniden İstanbul'a dönebilmesinin yolu açılmıştır. İstanbul'a dönmesinin ardından yeniden devlet organlarında görev alma (Şûrâ-yı Devlet, Kanuni Esasi'nin hazırlanması için oluşturulan kurul) imkânı bulmuştur. Meclis-i Mebusan'ın tatil edilmesi ve Anayasa'nın askıya alınması süreci ile eş zamanlı olarak beş aylık bir hapis hane deneyiminden sonra sırasıyla Midilli, Rodos ve Sakız adalarına sürülmüş ve 1888 yılında Sakız Adasında gözlerini yummuştur (Akün, 2006; Altınkaynak, 2017, ss. 541-543).

Ziya Paşa

1829 yılında İstanbul'da dünyaya gelen ve asıl adı Abdülhamid Ziyaeddin olan Ziya Paşa aslen Erzurumlu olan bir ailenin çocuğudur. Babası Galata Gümrüğü katiplerindendir. Bir müddet Mahalle Mektebi'nde eğitim gören Ziya Paşa, modern okul olan Mekteb-i Ulum-i Edebiyye'de ardından da Beyazıt Rüştîyesi'nde eğitimine devam etmiştir. Bu süreçte Arapça ve Farsçasını da ilerletmiş ve Sadaret Kalemî'nde görev yaptıktan sonra Reşit Paşa'nın desteği ile Saray'a kâtip olarak yerleşmiştir. Bu süreçte Fransızca öğrenme imkânı bulmuştur (Uçman, 2013). *Endülüs Tarihi* ve *Engizisyon Tarihi*'ni bu dönemde çevirmiştir.

Hamisi olan Mustafa Reşit Paşa'nın vefatı üzerine saraydaki eski itibarını kaybeden Ziya Paşa, Abdülaziz'e yazdığı kasideler sayesinde sarayda bir müddet daha tutunabilmiştir. Ancak Fuat Paşa'nın yönetime geçmesi ile saraydaki görevini kaybetmiş ancak çeşitli devlet kademelerinde (Zaptiye Müsteşarı, Atina Elçisi (iç karışıklıklar nedeniyle göreve gitmemiştir), mutasarrıflık (Kıbrıs, Amasya ve Canik), Meclis-i Vala üyeliği gibi) çalışmaya devam etmiştir. Özellikle Kıbrıs ve Amasya'da mutasarrıflığı sırasında ciddi imar hareketlerine giriştiği görülmektedir. Ancak nüfuz sahibi kişilerinin alanına karıştığı gerekçesiyle her fırsatta gittiği bölgelerden uzaklaştırılmıştır. 1865 yılında İstanbul'a dönerek yeniden Meclis-i Vala azalığı görevini yürütmüştür. Bu dönemde *Muhbir* gazetesinde devlet politikalarını eleştiren yazılar kaleme almaya başlamıştır (Uçman, 2013).

Osmanlı'da iç ve dış siyasi karışıkların artarak devam etmesi onun dilini daha da sivrilmiştir. Ali Paşa'ya karşı ciddi muhalif eleştiriler getirmeye devam eden Ziya Paşa'nın bu dönemde İttifak-ı Hamiyyet'e girdiği bilinmektedir. Meşrutiyet yanlısı olan düşünür Namık Kemal ve Ali Suavi ile ilk başta Fransa'ya gitmiş ardından Abdülaziz'in Paris'e geleceğini duyunca Londra'ya kaçmıştır. Paris'te Genç Osmanlılar Hareketi'ne katılan Ziya Paşa, Londra'ya geçtikten sonra da Namık Kemal ile *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya başlamışlardır. Bu süreçte hükümet politikalarını eleştiren yazıları olsa da bu siyasi mücadeleyi kişisel husumetler için kullanmayı tercih etmemiştir. Ancak Namık Kemal'in İstanbul'a dönmesi üzerine bu tutumunu değiştirerek özellikle Ali Paşa'yı hedef alan ve suçlayan makaleler yazmaya başlamıştır. Bu ağır yazılardan biri nedeniyle İngiliz hükümeti tarafından bir müddet göz altına alınmış kefaletle serbest bırakılınca da can güvenliği endişesi nedeniyle Cenevre'ye kaçmıştır. Burada *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya devam etmiştir (Uçman, 2013).

Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ile yeniden devlet görevinde görebildiğimiz Ziya Paşa, ilk olarak Divan-ı Ahkam-ı Adliyye'de İcra Cemiyetinde reis olarak çalışmıştır. 1876 yılına kadar Şûra-yı Devlet üyesi olarak da faaliyetlerine devam etmiştir. Bu sürecin ardından Maarif Müşaviri olarak bir müddet görev almış, bir anayasa fikri ortaya çıkınca da Kanun-i Esasi Encümeni olarak çalışmalarda bulunmuştur. Ancak onun bu çalışmaları II. Abdülhamit'in onu İstanbul'da istememesine ve başta Suriye olmak üzere Konya ve Adana valiliklerine gönderilmesine neden olmuştur. 1880 yılında Adana'da vefat etmiştir (Altınkaynak, 2017, ss. 889-890).

Ali Suavi

1839 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Ali Suavi, geçimini kağıtçılık ile sağlayan Hüseyin Ağa'nın oğludur. Davutpaşa İskele Rüştîye'sinde eğitim görmüştür. Eğitiminin ardından üç yıl süre ile Bab-ı Seraskeri Yoklama Kalemi'nde görev yapmıştır. Bu dönemde cami derslerine de devam eden Suavi, bu görevinin ardından Bursa Rüştîye'sine öğretmen olarak atanmış bir yılın sonunda ise Simav'da rüştîyede ve Kurşunlu Medrese'de dersler vermiştir. 1866 yılında İstanbul'a yeniden dönen düşünür paşa konaklarına giderek ilmi havadan yararlanmış bir yandan da camilerde vaaz vermiştir (Altınkaynak, 2017).

1867 yılında İstanbul'da çıkan *Muhbir* gazetesinde yazılar yazmaya başlamıştır. Yazdığı yazılar dolayısıyla Kastamonu'ya sürülmüş çok geçmeden de Genç Osmanlıları maddi ve manevi açıdan destekleyen Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısı üzerine ilk olarak Paris'e (Namık Kemal ve Ziya Paşa ile) ardından Londra'ya gitmiş ve burada *Muhbir* gazetesini çıkarmaya devam etmiştir. Ali Suavi ilerleyen süreçte grup üyeleri ile anlaşamaması ve Mustafa Fazıl Paşa'nın İstanbul'a döndükten bir süre sonra para desteğini çekmesi sonucunda *Muhbir* gazetesinin yayınını durdurmak zorunda kalmış ve Paris'e giderek gazeteciliğe *Ulum* gazetesi ile bağımsız olarak devam etmiştir. *Ulum* gazetesinde siyasi konulardan çok ilmi konulara yönelmiştir. Fransa ve Almanya arasında çıkan savaş üzerine Lyon'a geçen gazeteci yazar burada *Muvakkaten Ulum Müşterilerine* adlı gazetesini yayınlamaya başlamıştır (Uçman, 1989).

Genç Osmanlılar İstanbul'a dönerken kendisi dönmeyi tercih etmemiştir. II. Abdülhamit'in tahta geçmesi ile Ali Suavi İstanbul'a dönmüş, II. Abdülhamit'in çeviri kurulu başkanlığı ve Galatasaray Sultanisi müdürlüğü görevlerini icra etmiştir. Ancak hem camilerdeki sert vaazları hem de *Basiret* gazetesinde yazdığı eleştirel yazılardan dolayı bu görevlerde ancak bir yıl kalabilen Suavi, diğer pek çok gazetede (*Vakit*, *Ümran* vs) de yazılar yazmaya devam etmiştir.

Meşrutiyet rejiminin sona ermesi ve Osmanlı Rus Savaşı'nın kaybedilmesi üzerine siyasal bir eylemde bulunmak için harekete geçen Suavi, V. Murat'ı tekrar saltanata geçirmek için Balkanlarda direniş başlatmak amacıyla silahlanmış olan Filibe göçmenleriyle bir olarak 1878'de Çırağan Sarayını basma girişiminde bulunmuş ve bu sırada başına sopayla vurularak öldürülmüştür (Altınkaynak, 2017, ss. 57-58).

3.3. Şinasi ve Genç Osmanlıları Etkileyen Kültürel, Siyasi ve Sosyal Kurumların Değerlendirilmesi

3.3.1. Aile

Aile nüfus yenileme özelliğinin yanında “milli kültürü taşıma, çocukları sosyalleştirme..., ekonomik, biyolojik ve psikolojik tatmin fonksiyonlarını” (Erkal vd., 1997a, s. 30) yerine getirme açısından da önemli bir toplumsal kurumdur. Bu açıdan düşünürlerin fikri temellendirmesini oluşturan en önemli etmenlerden birisinin aile olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bunun nedeni ise ailenin bireyi hem geldiği soy bakımından hem de gelenek ve fikri kalıntılar bakımından ciddi bir şekilde etkilediğinin düşünülmesidir.

Bu biyografisine bakılan beş düşünürün sadece bir tanesi (Ali Suavi) fakir bir aileye mensuptur. Diğerlerinin babasının devlet görevlerinde üst kademelerde çalışmış olduğu hatta iki tanesinin (Mustafa Fazıl ve Namık Kemal) biri Mısır diğeri ise Osmanlı hanedanlığı ile ilişkisi olduğu görülmektedir. Bu da onlarda devlet ile ilişkiler noktasında bir tortunun varlığını göstermektedir.

Şinasi'nin babası topçubaşı iken Mustafa Fazıl Paşa'nın babası Mısır Valisi İbrahim Paşa, Namık Kemal'in babası müneccimbaşı, Ziya Paşa'nın babası ise Galata Gümrüğü katibidir. Mustafa Fazıl Paşa'nın dedesi Kavalalı Mehmet Ali Paşa iken Namık Kemal'in anne tarafından dedesi Şemsettin Bey'in III. Ahmet'in küçük kızı Ayşe Sultan'dan doğmuş olma ihtimali üzerine hanedan üyesi olduğu söylenmektedir (Akün, 2006).

Soy kütüğü hiç kuşkusuz onların düşüncelerini şekillendirmiştir. Ancak bunun yanında aile bireyleri ile olan ilişkileri de onların fikirlerini şekillendiren önemli etmenlerden bir diğeridir. Örneğin, Şinasi'nin babasız olarak büyümesi onda otorite fikrinin gelişmemesine, Mustafa Fazıl Paşa'nın ağabeyi İsmail Paşa ile taht mücadeleleri onun meşrutiyeti savunmasına, Namık Kemal'in annesinin ölümü üzerine dedesi ile birçok Osmanlı topraklarını gezmek zorunda kalması onun fikir hürriyetini daha sıkı bir şekilde savunmasına neden olmuştur.

Şinasi babasız olarak büyümüştür. Bu da aslında onda otorite kavramının gelişimini engellemiştir. Bu otoritenin olmaması durumu, onun fikirlerinde daha özgür olmasını ve bireysel hareket edebilmesini sağlamıştır. Bunun yanında Fransa'da iken onun geleneksel

fikirlerini oluşturan ve diri tutan annesini de kaybetmesi aslında onun fikri yapısını daha kolay bir şekilde değiştirmesine yol açmıştır (Bayer, 2007, s. 80). Namık Kemal'in annesini erken yaşta kaybetmesi ve baba otoritesinin fazla güçlü olmayıp dede otoritesine maruz kalması ve dedesinin terfi ve azilleri yüzünden sürekli seyahat etmesi onun düşünce hürriyetini savunmasına neden olmuştur.

3.3.2. Aldıkları Eğitimler ve Batı ile Karşılaşmaları

Eğitim bir yandan “bilgi, davranış ve kabiliyetlerin geliştirilmesi ve kazandırılması için uygulanan sürekli faaliyetler dizisi” olarak tanımlanırken bir diğer yandan da kültürel aktarım ve sosyal hayatın devamlılığı işlevini de üstlenmektedir (Erkal vd., 1997b, s. 98). Bu bağlamda eğitimin kültürlenme ve toplumsallaşma yönünden oldukça önemli olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Aynı zamanda eğitim dikey toplumsal hareketliliğin oluşmasına neden olduğu için önem arz etmektedir.

Aldıkları modern eğitimler ve Batı ile karşılaşmaları da Şinasi ve Genç Osmanlıların fikri dönüşümünü etkileyen en önemli noktalardan bir diğeridir. Mustafa Fazıl Paşa dışında diğer dört düşünürün hepsi az veya çok modern eğitim kurumlarından eğitim almışlardır. Ancak bunların içinden sadece Şinasi yurtdışında eğitim alma imkânı bulmuştur. Bu da aslında Şinasi'nin görüşlerinin Genç Osmanlılardan farklılaşmasının temelini oluşturmaktadır.

Şinasi Mahalle Mektebi'ni bitirmiş ardından Tophane Kalemi'ne girerek kendisini hem edebiyat hem de dil alanında geliştirmiş ve kendisini himaye altına alan Reşit Paşa sayesinde Fransa'ya giderek önce dil sonrasında maliye eğitimi almıştır. Genç Osmanlılara geldiğinde ise onların çoğunluğunun Osmanlı'da modern eğitim kurumlarının süzgecinden geçtiğini söylemek doğru olabilir. Genç Osmanlıların kurucusu olarak kabul edilen Mustafa Fazıl Paşa Mısır'da olduğu müddetçe özel hocalardan güçlü bir eğitim almıştır. Aslına bakıldığında resmî kurumlardan eğitim almayan tek düşünürün kendisi olduğunu söylemek mümkündür.

Namık Kemal'in ise dedesinin sürekli görevlendirme yerinin değişmesi nedeniyle özel hocalardan ders aldığı bilinmektedir. Sadece sanat ve edebiyatla ilgili olmayan bu eğitimler Namık Kemal'in gelişiminde ve farklı düşüncelere yönelmesinde oldukça etkili olmuştur. Afyon'da Farsça eğitimi almış ve yine oradayken Mevlevihane'nin neyzenbaşısından sema

çıkarmıştır. Bu da aslında Mevlevi geleneği ile hemhal olduğunu, oranın kültürel, dini ve düşünsel atmosferinden etkilendiğini göstermektedir. Bir müddet dedesinin görevden uzakta kalması üzerine o dönemin modern okulları olan Rüştîye ve Darülmaarif'te eğitim alma imkânı olmuştur. Ancak bu modern eğitim süreci dedesinin görevlendirmesinin belli olması üzerine yarım kalmıştır.

Kars ve Sofya Namık Kemal'in fikri düşüncelerinin şekillendiği bir yer olarak değerlendirilebilmektedir (Akün, 2006). Kars'ta tasavvuf, edebiyat başta olmak üzere "binicilik, cirit" vs gibi sporları öğrenmiş, Sofya'da ise Arapça ve Farsça dersleri almış, Osmanlı tarihi okumaları yapmaya devam etmiş ve şiir alanında hem eski şairleri okuyarak hem de yeni şairlerle tanışarak kendisini geliştirmeye fırsat bulmuştur. Bu dönemde de Mevlevilerle ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. Sofya'dan döndükten sonra da özel eğitimlere devam etmiş ve "tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf" ve edebiyat alanlarında dersler almıştır (Akün, 2006).

Ziya Paşa dönemin yine modern kurumları olarak geçen devlet okullarında eğitim almıştır. Eğitimine Mahalle Mektebi ile başlamış ardından Mekteb-i Ulum-i Edebiyye ve Beyazıt Rüştîyesi'nde devam etmiştir. Ali Suavi hem modern eğitim hem de medrese eğitimi alma imkânı bulmuştur. Davutpaşa İskele Rüştîyesinin yanında cami derslerine de devam etmiştir.

3.3.3. Paşa Konakları

Düşünürlerin eğitime ve düşünsel yapılarına katkı sağlayan en önemli ortamlardan bir tanesi de paşa konaklarıdır. Genelde özel bir akademi olarak değerlendirilebilecek bu yerler ileri fikirli paşaların ve devlet adamlarının yaşadığı ve bir araya geldiği yerlerdir. Buralarda genellikle Fransız İhtilali'nin doğurduğu kavramlar olan hürriyet, millet ve milliyetçilik gibi kavramlar konuşulmakta, tartışılmakta ve daha pek çok konu (edebiyat, dil vs.) hakkında fikirler geliştirilmektedir. "Namık Kemal Avrupa usulü bir ihtilal düşüncesine ilk defa, Sami Paşa konağında temas etti; Suphipaşazade Ayetullah Beyle orada" (Yazıcı, 2002, s. 50) tanışmıştır.

Siyasi fikirlerin geliştirildiği ve konuşulduğu bu konakların en önemlileri Sağır Ahmet Bey yalısı, Ahmet Efendi Konağı ve Mustafa Fazıl Paşa'nın konağıdır. Bu üç konakta da Genç Osmanlılar için önemli adımlar atılması söz konusu olmuştur: "Yeniköy'deki Sağır

Ahmet Bey yalısından Genç Osmanlılar Cemiyeti, Vefa'daki Ahmet Efendi konağından Mustafa Fazıl Paşanın mektubu, Mustafa Fazıl Paşa'nın Paris'teki konağından *Hürriyet* ve *Muhbir* gazeteleri çıktı" (Yazıcı, 2002, s. 50).

3.3.4. Çalıştıkları Kurumlar

Düşünürlerin düşünce sistemlerini etkileyen bir diğer önemli etmen ise çalıştıkları kurumlardır. Özellikle öğrenciliklerinin hemen ardından çalışmaya başladıkları kurumlar onların hem çalıştığı hem de öğrenmeye devam ettikleri kurumlar olduğu için önemlidir. Bu kurumlar genellikle modern kurumlardır. Örneğin, Şinasi'nin Batılı fikirlere asıl açıldığı ortam Tophane Kalemi'dir.

Şinasi'nin hayatına bakıldığında Batı hayranlığı, daha doğrusu Fransa hayranlığı, aslında Fransa'ya gitmesinden çok daha önceye dayanmaktadır. Bunda da Fransızca öğrenmesinin büyük etkisi olduğu ortadadır. Bunu aldığı yer ise modern bir kurum olan Tophane Kalemi'dir. "Genç yaşta memurluk ettiği Tophanede iken, Müslüman olmuş bir Fransız subayından (Reşat adını alan Chateaufort'den) Fransızca öğrenmesiyle" (Berkes, 2012, s. 261) zihin dünyasındaki değişimler başlamıştır. Bu dönemde okumaya başladığı Fransız yazarlarla birlikte, Mustafa Reşit Paşa'nın himayesi altında gittiği Paris'te Batılı edebiyatçılarla görüşmesi ve onları yakından takip etmesi bu zihniyet dönüşümünü derinleştirmiştir.

Genç Osmanlıların üyeleri önemli devlet görevlerinde bulunmuş yani yönetici sınıf içinde yer alan aydınlardan oluşmaktadır. Onların Batı'ya yönelişleri de yine devlet kurumlarında gerçekleşmiştir. Bunların başında gelen kurum ise Tophane Hatt-ı Hümayunu'dur. Burada aldıkları görevler sayesinde Batı'yı daha yakından öğrenme, Batılı düşüncelerle hemhal olma fırsatı bulan düşünürler teorik altyapılarını oluşturma imkanını da burada bulmuşlardır. Bu kurumun yanında Tercüme Odası da düşünürlerin Batı ile tanışmalarına olanak tanımış, yaptıkları çeviriler sayesinde bazı fikirleri benimseme yoluna gidebilmişlerdir. Bir diğer ifade ile Fransızca bilmeleri onların özellikle Fransız aydınlanmacılarını takip etmelerine ve onların fikirlerini öğrenip değerlendirmelerine ve Osmanlı'nın modernleşmesi adına kullanmalarına yol açmıştır. Genç Osmanlıların fikri temellerini oluşturan en önemli kaynakların başında Batılı filozoflar gelmektedir. "Montesquieu'nün hukuki, Rousseau'nun siyasi, Smith ve Ricardo'nun iktisadi görüşleri" (Yazıcı, 2002, s. 101) onların düşüncelerini şekillendirme noktasında ön plana çıkmaktadır.

3.3.5. Etkilendikleri Kişiler ve Örgütlenmeler

Düşünürlerin etkilendikleri kişiler de onların fikri temellerini oluşturan önemli etmenlerden bir tanesidir. Şinasi için onun değişimine katkıda bulunan en önemli kişi kendisini himaye altına almış dönemin veziri Mustafa Reşit Paşa'dır. Mustafa Reşit Paşa bütüncül anlamda ilk Batıcı modernleşmenin yürütücüsüdür. Bir diğer deyişle Reşit Paşa medeniyeti Batı'da gören devlet adamıdır. Ona göre Osmanlı'nın kurtulmasının iki yolu vardır: Batı medeniyetine dahil olması ve Batı yasalarına uygun yasalar oluşturmaları. Osmanlı'yı Batıya entegre etmek için yaptığı en önemli girişim ise Tanzimat Fermanı'nı ilan etmiş olmasıdır. Bu sayede Batı'da var olan eşitlik, hak ve sorumluluk kavramları Osmanlı literatürüne giriş yapmıştır. Bu fikirlerin entelektüel anlamda yürütücüsü olan Şinasi'nin ondan etkilenmemesi mümkün değildir. "Paşa'nın verdiği işaret ve koyduğu hedefi süratle kavraması ve bu yöndeki kararlılığını koruması Şinasi'yi çağdaşlarının önüne geçirerek onu avangard bir aydın olarak özelleştirmiştir" (Mermutlu, 2009, ss. 95-96). Hatta Şinasi'nin onu öven çeşitli kasideleri de bulunmaktadır. Reşit Paşa olmasaydı ne Osmanlı'nın yaşayabileceğini ne de kendisinin değişip yeni fikirlere yelken açabileceğini ifade etmektedir.

Mustafa Fazıl Paşa'yı düşünsel olarak etkileyen en önemli kişiler ise hiç kuşkusuz dedesi Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve ağabeyi İsmail Paşa'dır. Dedesi Mısır modernleşmesinin önderi olması nedeniyle onun düşün hayatında oldukça önemli yer etmektedir. İsmail Paşa ise doğrudan değil dolaylı bir etkiye sahiptir. İsmail Paşa'nın Mısır valiliğine geçirilmesi ve kendisinin Mısır'dan uzak tutulması çabası onun hem Osmanlı paşalarına hem de İsmail Paşa'ya karşı tepki geliştirmesine ve meşrutiyeti savunmasına neden olmuştur. Bu fikirleri yaymak için ise en önemli icraatları gazetecilik olan Genç Osmanlıların kurulmasını sağladığı ve fikirlerini özgürce yaymaları için ortam hazırladığı görülmektedir.

Namık Kemal'i etkileyen en önemli kişilerin başında hiç kuşkusuz Şinasi gelmektedir. Onunla karşılaşması düşün hayatında ve yazın alanında ciddi değişimler geçirmesine neden olmuştur. Bu değişimleri, özellikle, şiirlerinde ve gazeteciliğinde görmek mümkündür (Göçgün, 2009, s. 19). Namık Kemal, Şinasi ile tanışmadan önce hem şekil hem de içerik olarak bir divan edebiyatı şairi olmasına rağmen Şinasi ile tanışmasının ardından içerik olarak kendisini yenilemiş; metafizik ve soyut konulardan daha siyasi ve toplumsal konulara geçmiş ve bu doğrultuda eserler kaleme almıştır. Bu da aslında onun şiirde sentezci bir

konuma ulaşmasına olanak tanımıştır (Göçgün, 2009, s. 22). Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'ı Namık Kemal başta olmak üzere birçok gencin okulu haline gelmiş ve gençlerin gazeteciliği buradan öğrenme imkanları olmuştur.

Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'yi daha doğrusu Genç Osmanlıları etkileyen önemli kişilerin başında ise Mustafa Fazıl Paşa gelmektedir. Her ne kadar Mustafa Fazıl Paşa'nın kendi menfaatleri için bu gruba destek olduğu bilinse de onlara maddi ve manevi destek sağlaması, düşüncelerini geliştirebilecekleri ve savunabilecekleri bir ortam yaratması onlar açısından oldukça önemlidir.

Genç Osmanlıların fikirlerinin şekillenmesinde önemli olarak görülebilecek bir diğer kişiler ise mültecilerdir. Özellikle Polonya, Avusturya gibi yerlerden gelen muhalif düşüncelere sahip devrimci kişiler onların fikirlerini etkilemişlerdir. “Bunlardan Galatasaray Lisesi'nin de kuruluşunda önemli rolü olan, *Basiret* ve *Terakki* gazetelerinde bu çeşit yazılar yazan Polonyalı Hayreddin ile *Les Turcsancienne et Modern* adlı kitabın yazarı ve asıl adı Constantin Borzchi olan Mustafa Celalettin Paşa ile aslen Macar olup Müslüman olduktan sonra Ömer Naili Paşa adını alan kişiler bulunmaktaydı” (Yazıcı, 2002, s. 53).

Şinasi ve Genç Osmanlıları etkileyen kişilere Giampietri'nin de eklenmesi gerekmektedir. Osmanlı'da “demokratik düşüncenin tanınmasında ve bunun aydın gençlere aşılmasında önemli bir yeri olan İstanbul'da Fransızca olarak yayımlanan *Courier D'Orient* adlı gazete ve bunun baş yazarlığını yapan İtalyan asıllı Giampietri'nin” (Yazıcı, 2002, s. 53) Osmanlı'ya gelmeden önce de bazı Osmanlı aydınlarıyla ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. İstanbul'a geldikten sonra da Osmanlı aydınlarıyla ilişkilerini devam ettiren Giampietri *Presse d'Orient* gazetesini çıkarırken Şinasi'de bu gazetenin matbaasında şiirler yayınlamıştır. Ancak bu gazete bazı muhalif görüşleri barındırdığı gerekçesiyle kapatılmıştır. Bunun üzerine Giampietri pes etmemiş *Courier d'Orient* gazetesini çıkarmaya başlamıştır (1861). Bu tarihler oldukça dikkat çekicidir. Çünkü “Şinasi'nin başyazarlığını yaptığı Tercüman-ı Ahval ve arkasından Mustafa Fazıl Paşa'nın para yardımı ile kurulan ve Şinasi'nin yönettiği *Tasvir-i Efkar* gazeteleri bu tarihlerden önce çıkmaya başlamıştır... *Tasvir*, *Courier*'in Türkçe eşiydi. Şinasi bazı yazılarını önce *Courier*'de çıkartıyor, sonra bir yabancı gazetesinden çevrili bir yazı olarak *Tasvir*'de basıyordu” (Mardin, 2018, s. 277).

Aslına bakılırsa anayasa tartışmaları dahi Giampietri'nin çıkardığı bu gazete ile görünür olmaya başlamıştır. Genç Osmanlıların zihninde de anayasa tartışmalarının bu gazete sayesinde yer etmeye başladığı ifade edilmelidir (Mardin, 2018, s. 278). Bir diğer deyişle Giampietri, Osmanlı'ya sadece bağımsız gazeteciliği ve muhalif düşüncüyü getirmekle kalmamış yeni kavramların kabul edilmesine ve yayılmasına da olanak tanımıştır. Bunun yanında yurtdışında ve yurtiçinde bulunan Türk aydınların birbirleri ile iletişim kurabilecekleri ya da birbirlerinden haber alabilecekleri bir aracılık rolü de üstlenmiştir. “Paris’te Mustafa Fazıl- Halil Şerif- Şinasi yakası ile İstanbul’da *Courrier-Muhbir* yakası arasında Giampietri eliyle haberleşmeler oluyordu” (Mardin, 2018, s. 281). Bütün bunlara aracılık etmesine rağmen Genç Osmanlıların Giampietri'nin savunduğu laikliği ve âdem-i merkeziyetçiliği savunduklarını söylemek çok da doğru olmamaktadır.

Şinasi'yi etkileyen örgüt oryantalizm akımının yayıldığı yer olan *Societe Asiatique*'dir. Genç Osmanlılara bakıldığında ise *Carbonari* örgütünün ve Mason loncalarının onları etkileyen önemli örgütlerin başında geldiği görülmektedir.

İtalya'da çıkmış olan *Carbonari* örgütü ile benzerlikleri bulunan Genç Osmanlılar tıpkı İtalya'daki gibi hücreler halinde oluşturulmuştur. “*Carbonari* (İtalyanca kömürcüler demektir) örgütü İtalya'da Fransız Devrimi fikirlerinin etkisi altında 1820'de doğan ve amacı ulusal, cumhuriyetçi bir İtalyan siyasal birliği gerçekleştirmek olan örgütlerin en ünlüsüdür” (Mardin, 2018, s. 276). Bunlar masonik bir yapılanma şeklinde oluşmuş ancak etkili olamamışlardır. Bunun üzerine Mazzini 1834 yılında *Giavone Italia* adında yeni bir yapılanma oluşturmuş ve bütün Batılı ülkelerde böyle yapılanmalar meydana gelmeye başlamıştır. Ancak gençlerin bu devrimci ruh içerisine girmesi Avrupa'daki devrimci hareketlerin içeriğini değiştirmiştir. “Siyasal fikirlerin eğitim görmüş gençler arasında yayılması Avrupa'nın birçok ülkelerinde ilk kez görülen bir devrim gücü durumuna getirmişti” (Mardin, 2018, ss. 276-277). Ancak bu akımın da yeterince etkili olmadığı görülünce devrimin yürütücü ayağı olarak üçüncü bir tip üremiştir; gerillacılar. Ancak bu hareket de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. “1852 Anayasası'nı sıkı bir baskı kontrolü altında ve polis sayesinde işlemez duruma getiren yönetim yüzünden Mazzini Garibaldi yanlısı Cumhuriyetçilerin ve Jeunelerin Fransa'dan çekilenleri arasında İstanbul'a yerleşenleri de vardı” (Mardin, 2018, s. 277). Genç Osmanlılar da buraya gelen bu kişilerden *Carbonari*'yi öğrenmiş ve örgütlenmelerini bu şekilde oluşturmuşlardır.

Özellikle İstanbul ve İzmir gibi çevrelerde oldukça aktif olan masonik hareketler onların içerisine girdiği yapılanmalardır. Bunlardan en önemlisi *Ser* isimli locadır. “Avrupa’da tahsil görmüş münevver bazı Ermeniler de 1861 senesinde, yani Sultan Abdulaziz’in ilk saltanat yılında Fransız Büyük Maşrıkına bağlı olarak İstanbul’da bir loca tesis etmişlerdi. Bu locanın ismi *Ser*’di. Yüksek tabakadan birçok Türklerin de katıldığı bu locanın Türkiye’deki masonluk tarihinde önemli bir yeri vardır. Memlekette hürriyet rejiminin kurulması yolunda bu loca üyelerinin kıymetli çalışmaları zamanımıza kadar devam etmiştir. O zaman henüz veliaht olan Osmanlı padişahı V. Murat da bu locada Mason olmuş ve 18. dereceye kadar yükselmişti” (Yazıcı, 2002, s. 52).

Genç Osmanlıların düşüncesinin şekillenmesinde sadece Batı ve Batılı düşünürler ya da cemiyetler etkili olmamıştır. Onların üzerinde İran’ın etkisinin de olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İran’da liberal akım temsilcilerinden olan Malkam Han ve dini reform yanlısı olarak bilinen Babililer Genç Osmanlıların düşünce sistemlerini geliştirmelerinde etkili olmuştur. “Babililerin danışmanı ve bu hareketin öncüsü sayılan Cemaleddin Efgani’nin de Genç Osmanlılarla ilgisi olduğunu ve yeni gelişen bu hareketle yakından ilgilendiğini görmekteyiz” (Yazıcı, 2002, s. 55). Efgani’nin Abdülaziz döneminde İstanbul’a geldiği, önemli devlet kademelerinde (Encümen-i Daniş, Meclis-i Kebir-i Maarif) görevlendirildiği ve üniversitede dersler verdiği görülmektedir. Bu derslerinin yanında vaazlar da verdiği bilinmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde en büyük etkisinin Genç Osmanlılardan ziyade II. Jön Türk hareketinin üzerinde gerçekleştiği ve onun fikirlerinin II. Jön Türk hareketinin Türkçülük akımını geliştirmesine olanak tanıdığı söylenebilir (Yazıcı, 2002, s. 55).

3.3.6. Osmanlı Modernleşmesi ve Tanzimat Dönemi

Şinasi ve Genç Osmanlıların Osmanlı’nın en karışık dönemlerinde yaşadıkları ortaya çıkmaktadır. 1826-1888 yılları arası iç karışıklıkların ayyuka çıktığı, bunların çözümü için bir dizi önlemlerin alındığı (Tanzimat, Islahat gibi), Batılı eğilimlerin iyice arttığı, sürekli toprak kayıplarının yaşandığı yıllar olarak görülmektedir. Bu yaşananlar tabi ki onların yaşantısını, düşünce evrenini ve yazılarını etkilemiştir. Osmanlı siyasetinde karşılaştıkları durumlar da onlarda siyasete karşı bir uzaklaşma tutumu yaratmış, onları fikri açılımlar yapmaya daha çok itmiştir. Bir diğer deyişle bu düşünürlerin aslında kendi düşüncelerini geliştirmesindeki en önemli etkenlerin başında Osmanlı modernleşmesinin yürütülme şekli

ve Tanzimat paşalarının tutumları gelmektedir. Onlar içine doğdukları ortamı beğenmemiş, daha köklü bir değişikliğin sağlanması gerektiğini düşünmüş ve bunu gerçekleştirmek için çaba harcamışlardır.

Tanzimat Dönemi siyasi, toplumsal, askeri çöküşün yapılan tüm yeniliklere ve düzenlemelere rağmen devam ettiği bir döneme tekabül etmektedir. Bir yandan toprak kayıpları ile yüzleşen ve Batılı Devletlerin baskısına maruz kalan Osmanlı Devleti diğer yandan da iç karışıklıklara neden olan milliyetçi isteklerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bunların çözümleri için ciddi ve kesin çıkış yollarının arandığı bir modernleşme dönemi olarak da değerlendirilen bu yıllarda, çıkış yollarından bir tanesini de Batılı Devlet yani Avrupa Devleti haline gelme düşüncesi oluşturmaktadır (İnalçık, 2016, s. 13). En mantıklı çıkış yolu olarak görülen bu yolun tamamlanabilmesi için ise Batı'nın doğrudan ya da dolaylı isteği doğrultusunda sürekli yasaların çıkarıldığı ve kültürel, sosyal ve siyasi yapıların sürekli modernleştirildiği görülmektedir.

Bu dönemin iki kritik düzenlemesi Tanzimat ve Islahat Fermanı'dır. Bu iki ferman temelde ayrılıkçı grupların isteklerinin bastırılması ya da ortadan kaldırılması için onlara haklar tanınması olarak ifade edilebilir. Bu fermanlar sayesinde Batı'da oldukça kullanılmış ve sıradanlaşmış hak, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar Osmanlı siyasi literatürüne kazandırılmış ve Osmanlı'nın kurtarılması için bu kavramlara bel bağlanmıştır. Bu da Osmanlı'da yeni bir ideoloji olan Osmanlılık ideolojisini doğurmuştur. Özellikle Islahat Fermanı'nda Osmanlı unsurlarının bir arada yaşamaya devam etmesi sağlanmak istenirken bir diğer yandan da Batı'nın baskı ve istekleri doğrultusunda Osmanlı'nın iç işlerine karışmalarını engellemek amacıyla ilan edilmiştir.

Tanzimat ve Islahat fermanlarının Batılı devletlerin istek ve baskıları ile yapılması bazı aydınlarda tepkiselliğe neden olmuştur. Bu aydınların başında da Şinasi ve Genç Osmanlılar gelmektedir. Batılı Devletlerin hegemonyası altında çıkarılan bu ferman, Osmanlı'nın nüfuzunu daha da kaybetmesine, Avrupa'ya daha da bağımlı olmasına ve paşaların birer piyon olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Paşaların Batı'nın isteklerini baz alarak hareket etmesi onların daha baskıcı ve katı olmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda da halk (özellikle Müslüman halkı) zor duruma düşmektedir (Berkes, 2012, s. 296). Eleştiri noktasında Şinasi ve Genç Osmanlıların fikri olarak benzerlik gösterdikleri görülse de buna karşı geliştirdikleri modernleşme teorileri farklılaşmaktadır.

Şinasi değişimlerin alttan üste doğru gerçekleştirebileceğini ifade etmiş ve bunun için de ilk olarak aydınların ardından ise aydınlar aracılığı ile halkın eğitilmesi ve yönlendirilmesinin önemli olduğunu savunmuştur. Ancak bu eğitim Batı'nın bilgileri ile gerçekleştirmeli ve yeni Osmanlı'da asıl amaç Batı medeniyetine entegre olmak olmalıdır. Genç Osmanlılar da modernleşmenin aydınlar tarafından gerçekleştirilebileceğine inanmış bunun için eğitimin çok önemli olduğuna vurgu yapmış ancak modernleşmek için asıl yapılması gerekenin öz değerlere dönmek olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre öz değerlere dönmek zaten medenileşmektir. Çünkü İslami terminolojinin çoğunluğu zaten o günün modern devletlerinin uygulamalarının bir teorisi gibidir.



4. ŞİNASİ ve GENÇ OSMANLILARIN AYDIN, GAZETECİ ve EDEBİ KİMLİKLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Bu bölümde Şinasi ve Genç Osmanlıların gazeteci ve edebi kimlikleri üzerine değerlendirmeler yapılmaktadır. Bilindiği üzere milli devletin oluşumunda aydınların ciddi etkileri söz konusudur. “Milli devletin kimliğinin kültürel tarihi, psikolojik vs temellerini her yerde aydınlar yazıları, buluşları ve tartışmaları ile atmışlardır” (Karpat, 2006, s. 84). Bu bağlamda Şinasi ve Genç Osmanlıların ilerleyen süreçte kesinleşecek olan milli devletin temelini gazete yazıları başta olmak üzere edebi alanda kaleme aldıkları eserlerle temellendirildiği görülmektedir. Bunun yanında onların gazete yazıları ve edebi eserleri önemsedikleri kavramları ve geliştirdikleri siyasal ve sosyal teorileri göstermesi açısından da önem kazanmaktadır.

4.1. Şinasi ve Genç Osmanlıların Aydın Kimliği Üzerine Değerlendirmeler

Mannheim, entelijansiyanın bilginin yaratılması ve kullanılması noktasında en önemli aktör olduğunu savunmaktadır. Belirli bir zümre içerisinde yer almalarına rağmen entelijansiya gördükleri eğitim sayesinde o zümrenin sahip olduğu kültürel, sosyal ve siyasal atmosferin dışına çıkabilmektedir. Toplum ve devlet arasında köprü görevi gören bu ‘serbestçe süzülen entelijansiya’ kendi zümrelerinin sahip oldukları tüm verili bilgilerden kurtularak “farklı kesimlerin perspektiflerini birleştirme ve daha geniş bir bakış açısı oluşturabilmeyi” (Canatan, 2013, s. 44) başarmaktadır. Bu da onların “objektif bilgiye ulaşmasını kolaylaştırmakta ve bu objektif bilgiyi siyasetin emrine sunarak grup çıkarlarının üstünde bir siyaset” (Canatan, 2013, s. 44) geliştirme imkanına kavuşmalarını sağlamaktadır.

Bu noktada Genç Osmanlılar değerlendirildiğinde ‘serbestçe süzülen entelijansiya’ tanımına uygun olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bunun nedeni ise onların entelijansiya tipinden daha ziyade aydın rolünü üstlenmelerinden kaynaklanmaktadır. Genç Osmanlılar Tanzimat döneminin ilk sivil ve organik aydın grubudur. Ancak onların sivil aydın grubu olması siyasi alandan uzakta olduklarını göstermemektedir. Genç Osmanlıların asıl kızgınlığı içinden çıkageldikleri bürokraside söz sahibi olamamalarından kaynaklanmaktadır. Şinasi ve Genç Osmanlılara bakıldığında hepsinin bürokratik bir geçmişi olduğu görülmektedir yani belli bir sınıfa ait oldukları bilinmektedir, onlar bir müddet o sınıf içerisinde devinmişler ve devlet görevlerinde yer almışlardır. Ancak

eleştirilerinden dolayı buralardan uzaklaştırılmışlar ve bu da onları seslerini duyuracakları başka mecralara yöneltmiştir. Bu mecraların başında ise gazete gelmektedir.

Şinasi, Mannheim'in geliştirmiş olduğu 'serbestçe süzülen entelijansiya' teorisine yaklaşan önemli fikir adamlarından birisidir. Şinasi çoğu bürokrattan ve halk kesiminden aldığı eğitim sayesinde ayrılmaktadır. Onun yurtdışında eğitim görmesi zihniyet olarak farklılaşmasına neden olmuştur. Bu zihniyet farklılaşması da onun hem halktan hem de siyasi kanattan farklı bir dil geliştirmesine olanak tanımış ve halkı dönüştürme noktasında ciddi olanaklar sunmuştur.

Aydınların aldığı eğitimlerin, bazı üstün değerlere sahip olmanın (adalet, ahlak sahibi olması gibi) yanında içinde yaşadığı toplumun ve siyasetin değerlerini, sorunlarını, geleneğini ve geleceğini bilip ona göre hareket etmesi de önem arz etmektedir. Bu da aslında aydınların hem etkileyen hem de etkilenen olduklarını bir kez daha vurgulamamıza neden olmaktadır.

Osmanlı'da var olan aydınlar Batı'nın ürettiği aydınlardan farklılaşmaktadır. Bunun nedeni ise Batı'da ortaya çıkan aydınların aynı zamanda bir aydınlanma geçirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak Osmanlı'nın son yüzyılı ile Türk düşünce hayatında ortaya çıkan aydınlar genellikle aydınlatmak isteyenlerden oluşmaktadır. "Yani Batı bilginlerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendine yüklemiştir. Batılı entelektüel sürekli öğrenci, Osmanlı münevveri ise müfredat programı ve içeriği Batı'dan aktarılan sürekli öğretmen olmuştur" (Kılıçbay, 1985, s. 56).

Bununla birlikte Batı'da ve Osmanlı'da ortaya çıkan aydınların çok farklı bir ortamdan çıktıkları da bilinmektedir. Osmanlı aydını batılılaşma sürecinin doğurduğu bir tiptir. Bu da Osmanlı aydınını Batı'da olduğu gibi ne devlet düzeninin ne de ilim anlayışının oluşturmadığını göstermektedir. "Osmanlı Batılılaşmasının asıl amacı; mevcut düzeni sürdürebilmektir ve bu niteliğiyle de muhafazakâr bir nitelik taşımaktadır. Batılılaşma hem Batı'ya karşı direnebilmenin hem de iç düzeni (yani Osmanlı mülkiyetini) koruyabilmenin bir aracı olarak kurumlaşırken bir yan ürün olarak Osmanlı münevverini yaratmıştır" (Kılıçbay, 1985, s. 57).

Bu da Osmanlı aydının devlet üretimi bir yapısı olduğunu göstermektedir. Aydın bir yandan devlet memuru hüviyetinde olması bir yandan düşüncenin devlet yaratımı olduğunu ortaya koyarken diğer yandan da onun gerçek bir aydın haline gelebilmesini daha doğrusu

bir entelektüel olabilmesini engellemektedir. “Tanzimat aydını ihtiyaca dayalı tartışmaların yarattığı bir okumuş tiptir” (Özel, 1985, s. 62).

Ancak bu konuya ilişkin olarak Mehmet Kaplan’ın geliştirmiş olduğu sistematikten de bahsetmek gerekmektedir. Kaplan, Tanzimat ve sonrası aydınları değişik bir şekilde ele almayı uygun görmüştür. Aydınların Batı’ya baktıklarını kabul eden Kaplan, buna rağmen Türklerin bir değeri olan veli tipinden de nüveler taşıdığını savunmaktadır: “O da gücünü veli tipi gibi kendi iç aydınlığında, akıl, zekâ ve iradesinde buluyordu. Yalnız o dikkatini öbür alemden bu dünyaya çeviriyordu... İslami devir Türk toplumunda veli, manevi gücü ile maddi iktidara karşı koyar. Tanzimat’tan sonraki Türk toplumunda da aydınlar aynı rolü oynarlar. Tabi kullandıkları vasıta, şekil ve üslup eski devirdekinden farklıdır” (2014, s. 6). Bu da aslında aydını tarihsel bağlamında değerlendirmenin önemini göstermektedir.

4.2. Şinasi ve Genç Osmanlıların Gazeteci Kimliği Üzerine Değerlendirmeler

Şinasi ve Genç Osmanlıların gazeteciliğini anlayabilmek için ilk olarak milliyetçilik, dil ve gazete arasındaki ilişki ortaya çıkarılmalı ardından da Osmanlı’da gazeteciliğin gelişim seyri gözler önüne serilmelidir.

Dil, insanın hem kendi türdeşleriyle hem de şeylerle ilişki kurabilmesi ve onlarla bütünleşebilmesi açısından önem taşımaktadır. “Dil, millet denilen sosyal varlığı birleştirir ve fertleri arasında duygu ve düşünce akımını meydana getirir” (Yazoğlu, 2005, s. 123). Milletler oluşurken ortaklıklar üzerinden şekillenmektedir; ortak tarih, ortak dil, ortak gelenek, ortak din, ortak ırk, ortak mitler gibi. Bu ortaklıklar üzerinden kurulan kimliğin içinde yer alanlar kimliğin “köklerini, çok kez hayale dayanarak yüceleştirirler ve yorumlarlar ki bu da milliyetçilik olur, yani ideoloji olur” (Karpas, 2006, s. 76). Tanzimat Dönemi Osmanlı modernleşmesinde ise milliyetçiliğin bir tezahürü olarak Osmanlıcılık ortaya çıkmıştır.

Dil ve milliyetçilik arasında azımsanmayacak bir ilişki bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ancak Anderson’a göre dil doğrudan milliyetçiliği etkilemez: “Dil, kendi başına herhangi bir kurucu işlev taşıyamaz, ancak basılı dil de kapitalizmin ve 19. yüzyıl entelektüellerinin ulusal bir dil geliştirerek giriştikleri ulus inşasının ürünüdür” (Mardin, 2018, s. 110). Bu bağlamda basılı dilin oluşmasına öncülük eden matbaanın en önemli aracı olan gazeteye değinmekte yarar vardır.

Merak insanların en önemli özelliklerinden birisidir. Bu da onları sürekli çevreleri hakkında güncel bilgi edinmeye itmektedir. Bu güncel bilgi sağlayıcılarından en önemlisi ise gazetedir. İlk gazetenin ortaya çıkması 17. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. “Bu türün ilk örneği Hollanda’nın Anvers kentinde 1605 Mayısından itibaren düzensiz olarak basılan *Nieuwe Tydinghen* adlı gazete olmuştur. Bunu Londra ve Paris’te ortaya çıkan benzerleri takip etmiştir” (Akbulut, 2013, s. 34). Ancak sansür gazeteciliğin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Bu çerçevede İngiltere’de gazeteciliğin gelişmesi ve yayılması için 17. yüzyılın sonlarını beklemek gerekmiştir (1695). Bu tarihten sonra gelişen özgür ortam günlük gazetelerin ortaya çıkmasına yardımcı olmuş ve 1702’de ilk günlük gazete *The Daily Courant* çıkarılmaya başlanmıştır (Akbulut, 2013, s. 34). Bundan sonra günlük gazeteler hızla artmaya başlamıştır. İlk Fransız günlük gazetesi 1 Ocak 1777 yılında çıkmaya başlayan *Journal de Paris*’tir (Akbulut, 2013, s. 34).

Osmanlı tarihinde ise devlet aracılığıyla gerçekleşen ilk gazetecilik hareketleri 1831 (*Takvim-i Vekayi*) yılına dayanmaktadır. Ancak bu tarihten önce yayın yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Osmanlı’da modern anlamda ilk gazetecilik girişimleri Fransızlar tarafından gerçekleştirilmiştir. “Fransızca ilk bülten ve gazeteler iki farklı dönemde yayınlanmıştır. Birinci grup, ihtilal sonrası Fransız sefareti tarafından İstanbul’da, ikinci grup gazeteler ise 1820li yıllarda İzmir’de Fransız tüccarlar tarafından çıkarılmıştır” (Akbulut, 2013, s. 34). Burada Fransızca üç basımdan bahsetmek gerekmektedir. *Le Bulletin de Nouvelles* (Eylül 1795- Mart 1796), *Le Gazette Française de Costantinople* (Eylül 1796- Mayıs 1797) ve *Mercure Oriental* (Mayıs 1797-Temmuz 1797) Fransız elçiliğinde kurulan matbaa tarafından basılmıştır (Akbulut, 2013, s. 34). “Bu bülten ve gazeteler, Fransız Devrimini ve yeni fikirlerini basın yoluyla ülke dışında yaşayan Fransızlara iletmek, bu vatandaşları da yeni Cumhuriyet rejimine kazandırmak amacını taşıyordu. Dolayısıyla hedef kitleleri Fransızlar olan bu yayınları, Türk basın tarihinin bir parçası saymak mümkün değildir” (Akbulut, 2013, s. 34).

Yukarıda ikinci aşama olarak bahsedilen Fransız gazeteler Fransız tüccarlar için yayınlanmaya başlayan gazeteleri oluşturmaktadır. Bu ikinci aşama gazeteler 1821 yılında İzmir’de yayınlanmaya başlanmıştır. Bunlardan ilki *Le Spectatuer Oriental* 24 Mart 1821 yılında yayına başlamış ve tüccarlara yönelik değil henüz patlak veren Rum isyanını savunmak ve desteklemek için basılmaya başlanmıştır. Bunu fark eden Osmanlı yöneticileri 17 Mart 1824 yılında bu gazeteyi askıya almıştır. Bu gelişmenin üzerine önceki gazetenin

kurucusu olan Charles Trikan yeni bir gazete çıkarmaya karar vermiş *Le Smyrneen* gazetesini kurmuş ve Rum İsyanına desteğini sürdürmüştür. Çok geçmeden bu gazetesi de kapatılmış ve bunun üzerine Trikan yine önceki gazetenin basımına devam etmiş ve Rum ayaklanmasına karşı gelen yazılar yayınlanmaya başlamıştır. Aslında bu tavır değişikliğini Rum korsanlarının Fransız tüccarlara verdiği zararlara bağlamak çok da yanlış olmamaktadır. Bunun yanında Osmanlı gazeteciliğine Alexandre Blocque'nun da ciddi katkıları vardır. Kendisi yazılarında Osmanlı taraftarlığı yapan gazetecilerden biridir (Akbulut, 2013, ss. 34-35).

Çıkardığı gazetenin kapatılmasına ilişkin baskılar arttıkça II. Mahmut Blocque Bey'i yanına çağırarak yeni bir gazetenin kurulması için yardımcı olmasını istemiş, o da kabul etmiş ve İstanbul'a gitmiştir. Bu gazeteler de tam olarak bağımsız Osmanlı gazeteciliği içinde bahsedilmesi mümkün olmayan gazetelerdir ancak Osmanlı gazeteciliğinin oluşmasında ciddi katkıların olduğunu, en azından gazetenin halka ulaşmak için önemli bir araç olduğunu anlamak açısından önemli olduğunu, söylemek mümkündür (Akbulut, 2013, s. 35). Osmanlı'da bağımsız gazeteciliğin Müslüman Türkler tarafından kullanılması ancak 1860'lı yıllarda mümkün olmuştur. Bilindiği üzere ilk sivil Türk gazete Şinasi ve Agah Efendi tarafından çıkarılan *Tercüman-ı Ahval*'dir. Bu tarihten sonra sürekli olarak ivme kazanan bir Türk gazeteciliğinin oluştuğunu söylemek gerekmektedir.

4.2.1. Şinasi

Şinasi birçok açıdan önemlidir ancak onun günümüzde dahi hatırlanmasını sağlayan en önemli sebeplerin başında Agah Efendi ile çıkardığı ilk sivil gazete gelmektedir. Osmanlıca olarak 1830'lardan itibaren başlayan gazetecilik hareketleri 1860'lara kadar devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Şinasi ve Agah Efendi sayesinde sivil gazeteciliğin önü açılmış ve bu dönemden sonra Osmanlıca yani Türk ve Müslümanlar tarafından çıkarılan gazeteler artarak devam etmiştir. Şinasi'nin gazetecilik alanına yönelmesinde aracılık eden en önemli kişi Fransız asıllı Giampietri'dir (Çetin, 2016, s. 35). Giampietri'nin İstanbul'da çıkardığı *Courrier d'Orient* de onun fikirlerini geliştirmesinde ve belirtmesinde önemli rol oynamıştır.

Şinasi gazeteyi uygarlaşmış bir devletin muhakkak sahip olması gereken bir yayın organı olarak görmektedir. O aynı zamanda gazeteyi halk ile ilişki kurmanın sağlanması açısından önemsemektedir. Ancak bu realitelerin yanında Şinasi'nin gazeteyi

savunmasındaki asıl neden, halka sorumluluklarını ve özgürlüklerini hatırlatma ve devletin icraatlarının takibini ve denetlenmesini sağlamaktır (Çetin, 2016, s. 37). Bir diğer deyişle Şinasi'nin gazetecilik alanında yenilikçi olarak değerlendirilmesi, onun gazeteyi fikir hürriyetinin en önemli yapı taşı olarak görmesinden ve onu kamuoyunun oluşturulması, eğitilmesi ve yönlendirilmesinin bir aracı olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Şinasi kamusal benliğin oluşumu için çabalamıştır. Ona göre kamusal benlik sadece yüksek zümreleri ya da belli kesimleri içermemektedir. Onun kamusunun ilk tabakasını, çoğunlukla Osmanlı siyasi toplumsal yapısının en alt sınıfı olan, halk oluşturmaktadır. “Gazete yazılarında çıkarsanabilen siyaset kuramı, Tanzimat Fermanı’nda görebileceğimizden çok daha açık bir Osmanlı kamusu imgesini yansıtır. Kamunun ilk tabakası, sarıh bir gazetecilik üslubunun okuyucusu olarak kitlenin tamamıdır” (Mardin, 2018, ss. 18-19).

Şinasi kavramsal ve düşünsel anlamda imparatorluk düşününden ayrılmaktadır. Bu kavramsal ve düşünsel ayrılmayı derinleştirmek içinse her şeyin bilgisini elde etmeye çalışmaktadır. Ona göre gerçekten bir gelişim sağlanmak isteniyorsa yapılması gereken Batıyı, Batılı kavramları ve düşünceleri anlamaktır. Bu da aslında onu ansiklopedist olmaya sürüklemektedir. “Şinasi’nin tavır almasının yanında bir katkısı da ansiklopedizm adını verebileceğimiz, Batının bilgilerini sistematik olarak aktarma çabası olmuştur” (Mardin, 2018, s. 44). Ansiklopedistliği onun geniş yelpazede yazılar ya da eserler kaleme almasına neden olmuştur. Örneğin; gazete yazılarında bir yandan gazetecilik, gazeteciliğin önemine ilişkin bilgiler verirken diğer yandan dilencilik, yardım etme, sokakların aydınlatılması, sanat, zanaatın önemi, maliyedeki sıkıntılar, eğitim alanında yaşanan aksaklıklar ve gelişmeler başta olmak üzere pek çok kültürel, sosyal, ekonomik konulara değinmiştir. Bunun yanında ciddi bir siyasi konu genişliğinin olduğunu da söylemek gerekmektedir. Dış devletlerin tutumlarından Batı’daki laik düşüncelere kadar her konuya ilişkin fikir beyan etmeye çalışmıştır. Ancak onun siyasi yazılarında güncel devlet siyaseti yerine daha teorik incelemelerde ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir (Fuat, 1999, s. 36).

Tercüman-ı Ahval

Şinasi’nin en önemli gazete yazılarından bir tanesi *Tercüman-ı Ahval Mukaddimesi*’dir. Çünkü buna bakıldığında Şinasi’nin gazeteciliğe verdiği önem ve onun gazeteciliği hakkında bilgi edinmek mümkündür. Gazetenin çıkış amacı, niteliği ve

özelliklerinden bahsedilmek için ele alınan bu giriş yazısında hak ve hürriyetlerden ve bunlara sahip çıkılması gerektiğinden bahsettiği görülmektedir. Onun burada özellikle bahsettiği hürriyet, fikir hürriyetidir. Bu da Şinasi'nin Islahat Fermanı'nda belirtilen hak ve vatandaşlığın fikri temellendirmesini gazetecilik ve fikir özgürlüğü üzerinden yaptığını göstermektedir. “Madem ki heyet-i içtimaiyyede (sosyal topluluklar) yaşayan halk bunca vezaif-i kanuniye (kanuni vazifeler) ile mükelleftir, elbette kaalen ve kalemle (sözle ve kalemle) kendi vatanının menafiine (çıkarlarına) dair beyan-ı efkâr etmeyi (fikirlerini söylemeyi) cümle-i hukuk-u müktesebinden (kazanılmış haklarının bütününden) addeyleyler...” (Mardin, 2018, s. 19)

Aslında sadece bu bölüme bakıldığında bile Şinasi'nin fikirlerinde 19. yüzyıl liberalizminin etkisi olduğu açıktır. Kendisi liberalizm ufku dolayısıyla tebaayı aktivizme yönlendirerek aslında aktif olmayan vatandaşlık ruhunun uyanışını sağlamaya çalışmaktadır. Bu vatandaşlık ruhunun canlandırılması ise yeni bir kamunun oluşturulmasına, onun aktif olmasının sağlanmasına ve vatan olgusunun halkta yer etmesine bağlıdır. Ancak bir kamuoyunun oluşturulması için de yapılması gereken ona hitap etmektir. Ona hitap etmenin yolu da onun düşünce sistemini oluşturan dili kullanmaktır. Bundan dolayı yapılması gereken kullanılan ağdalı, yalın olmayan dilin terk edilmesi ve herkese anlaşılabilir gelen bir dilin inşa edilmesidir. Bunun farkına varan Şinasi'nin bu alanda ciddi çalışmalar ürettiği açıktır. Özetle, Şinasi'nin gazeteciliği sayesinde “Osmanlı Devleti'nde, devlete karşı sorumluluklarının bilincinde olan tebaasından destek bulma girişimi olarak başlayan bir süreç, tebaanın düşünce özgürlüğünü meşrulaştıran bir öğretiyeye dönüşür” (Mardin, 2018, s. 20).

Onda var olan dilde sadeleşme ve halka yönelme fikri Avrupa'da 1820'lerde ve 1830'larda ortaya çıkmış olan ulusal dil geliştirme düşüncesi ile aynı kabul edilmemelidir. Yazar ulusal dil inşa etmeyi amaçlar bir söylem kullanmamıştır. Onun yapmaya çalıştığı bir kamuoyu oluşturmaktır. Bu ise kullandığı “*umum halk*” ifadesinde ortaya çıkmaktadır. “Liberal çağrışımları olan halk, artık padişahın bilgili bir tebaa oluşturma girişimlerini gölgede bırakmıştır. Kısacası Şinasi'nin Osmanlıca'yı konuşma diliyle uyumlu hale getirme girişimlerine, devlet politikalarında halkın meşru muhatap olduğu fikri eşlik etmektedir” (Zürcher, 2016, s. 19). Halka yönelmek, dolayısıyla halkı bilinçlendirmek ve yönlendirmek ancak halkın dili ile konuşmakla mümkün olmaktadır. Halkın dili ile konuşmak ise “yazıda açıklık olması, anlam sorunu bulunmaması, yapmacıklıkla, edebiyat oyunları ile yazının

süslenmemesi, yazılanın halkın anlayamayacağı biçime sokulmaması” (Berkes, 2012, s. 262) anlamına gelmektedir.

Tasvir-i Efkâr

1861’de Agah Efendi ile yaşadığı sorunlar sebebiyle *Tercüman-ı Ahval*’i bırakarak kendi gazetesi *Tasvir-i Efkâr*’ı çıkarmıştır (1862). Bu gazetesinde “devletin nasıl iyi yönetileceği, milletin hak ve hukuku, belediyeçilik, Batılılaşmak, ilerlemek” (Çetin, 2016, s. 36) ve daha pek çok konu üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Haftada iki kere çıkan gazete sahip olduğu düzeni sebebiyle Osmanlı gazeteciliğinde özgün bir yere sahiptir. “Haberlerle tefrikalar ayrı iki bölüm oluşturunuyordu. Ayrıca haberler iç-dış diye ayrılmış, iç haberler de başkent haberleri, vilayet haberleri diye bölünmüştü. Dış haberler anakaralara göre veriliyordu. Tefrika bölümündeki yazılar ise kesilip katlanınca dört kitap sayfası olacak gibi düzenleniyordu. Gazetede başlıklar ünlü hattatlara yazdırılmış sanat yapıtları görünümündeydi, birer güzel yazı örneğiydi” (Fuat, 1999, ss. 21-22).

Bu gazeteyi önemli kılan özelliği ise genç aydın sınıfı etrafında toplamayı başarmış olmasından kaynaklanmaktadır. *Tasvir-i Efkâr*’ın hem şekilsel anlamda hem de düşünsel anlamda farklılaşması, onun gençler tarafından daha çok tercih edilmesine neden olmuştur. “Bu okul niteliği kısa sürede gazetenin çevresine, aralarında Namık Kemal’in de bulunduğu, bilgiye susamış, siyasal özlemleri bağımsızlık, meşrutiyet doğrultusunda, Batı kültürüyle ilgilenen gençlerin toplanmasına yol açtı” (Fuat, 1999, s. 23).

Ali Paşa’ya suikast girişimine katılan insanlarla adının geçmesi, hatta bizzat işlerinde bulunduğu bazı kesimler tarafından dillendirilmesi üzerine ciddi bir endişeye kapılan Şinasi, ülkeyi terk ederek Paris’e yerleşmiştir. “Yakın arkadaşı Said Sermedi’nin Ali Paşa’ya suikast planının ortaya çıkarılması sonucu Akka’ya sürülmesinin üzerine kendisinin suçlanacağı vehmine kapılarak Paris’e kaçmıştır” (Çetin, 2016, s. 37). Ancak bu gidişinde basın kanununun da ciddi bir etkisinin olduğunu söylemek gerekmektedir. Paris’e giderken *Tasvir-i Efkâr*’ı Namık Kemal’e bırakmıştır.

Bu gazete Namık Kemal’e geçtikten sonra daha siyasi içerikli bir gazeteye dönüşmüştür. Şinasi’nin kültürel amaçlar için kurduğu gazete, ciddi bir dil değişikliğine uğramış ve siyasi bilinçlendirme aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bundan dolayı bu gazetenin iki döneminin olduğunu vurgulamak gerekir: Şinasi Dönemi (kültürel ve sosyal içeriklerin çoğunlukta olduğu dönem) ve Namık Kemal Dönemi (siyasal içeriklerin

çoğunlukta olduğu dönem). Siyasi içeriklerin yoğunlaştığı ve devlete ilişkin eleştirilerin arttığı Kemal döneminde özellikle Kemal'in yazıları Babıali'nin hoşuna gitmemiştir. “*Şark Meselesi*” ile ilgili yazdığı metinden sonra Kemal'in sürgününe karar verilmiş ve o da bu sürgünü kabul etmeyerek Avrupa'ya kaçmıştır. Namık Kemal'in ardından gazetenin yürütücülüğünü Recaizade Ekrem devralmıştır (Hayta, 2002, s. 12). Ancak eski etkisini devam ettirememiştir (Bayer, 2007, s. 41).

Şinasi *Tasvir-i Efkar*'ı çıkarırken bir amacı vardır: Osmanlı'da var olan entelektüel ortamın seviyesini artırmak. Ona göre Osmanlı'nın entelektüel ortamı Batı'nın çok gerisinde kalmaktadır. Bundan dolayı siyasi bir gazete yerine daha çok bilimsel, sosyal, kültürel ve en önemlisi dile ilişkin konulara eğilen bir gazete çıkarmayı tercih etmiştir (Yalman, 2018, s. 25). *Tasvir-i Efkar*'a yazdığı mukaddime de tıpkı *Tercüman-ı Ahval* için yazdığı mukaddime gibi dilde sadeleşmeye ve halkın bilgilendirilmesine vurgu yapmaktadır. “Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'da yeni ve geniş bir kitle tarafından anlaşılabilir bir Türkçe kullanması, bu fikirlerin iki bin üç bin kişilik bir halkaya yayılmasını sağlamıştı. Gazete artık medya alanını kurmuştu” (Mardin, 2014, s. 45).

Onun ansiklopedist tutumlarını *Tasvir-i Efkar*'da da yansıttığı görülmektedir. Tefrikalarda yabancı düşünürlerin farklı konular hakkındaki bilgilerini sunarken (Vattel'in tabii hukuka ilişkin kitabının anlatılması gibi) diğer yandan Osmanlı'da genellikle konakların ilmi ortamlarından çıkan bazı aydınların fikirlerine de yer vermektedir. Bundan dolayı onun sanattan çalışma hayatına, özgürlüklerden savaşımlara kadar pek çok konuda fikir belirten gazete yazıları olduğu görülmektedir. Örneğin, onun çalışma hayatı ve bu hayata katılımı değerlendirmesine baktığımızda herkesin çalışmasının gerekliliğine vurgu yaptığı görülmektedir. Yeni bir medeniyet dünyasına geçişin, ki bu kapitalist düzendir, insanların taleplerini ve ihtiyaçlarını artırdığını söylemektedir. Bu da insanları daha fazla çalışmaya sevk etmektedir. Çalışamayanların ise devletin boyunduruğu altında güvenle yaşatılması gerektiğini vurgulamaktadır. “Cemiyet bir bütündür. Çalışamayanlar bu bütünün hasta organlarıdır. Devlet bunlara yardım etmekle yükümlüdür” (Ülken, 2018, s. 74) diyerek aslında sosyal devlet anlayışına vurgu yapmaktadır.

4.2.2. Genç Osmanlılar

Genç Osmanlılar Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile Fransa'ya giden düşünürlerin bir araya gelerek oluşturdukları bir cemiyettir. Genç Osmanlılar içerisinde yer alan aydınlarla

bakıldığında çoğunluğunun gazeteci oldukları görülmektedir. Onların gazeteyi kullanma amaçları halkı eğitmek, bilinçlendirmek ve yönlendirmektir (Akşin, 2018, s. 34). Genç Osmanlıların Batı'daki gazetecilik serüveni oldukça karışıktır. Bunun nedeni Mustafa Fazıl Paşa'nın menfaatleri ve bir arada olmalarına rağmen farklı görüşlerinin bulunmasında yatmaktadır.

Muhbir İstanbul'da çıkarılan aynı isimli gazetenin devamı gibidir. Bu gazete yeni hükümet çalışmalarını eleştirmek için çıkarılmaktadır. Bunun yanında Ali Suavi modernleşmenin şeriatı yok saydığı fikrini de tartışmaktadır (Yazıcı, 2002, s. 72). Ardından *Muhbir* gazetesinden ayrılan Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın kurdukları *Hürriyet* gazetesi de hükümeti eleştiren bir dil kullanmaktadır. Bu da ilerleyen süreçte Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi ve manevi desteğini çekmesine neden olan süreci beslemektedir.

Henüz gazete basılırken Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın farklılaşan adımları *Hürriyet* gazetesini fikri açıdan istikrarsızlaştırmıştır. Bu istikrarsızlaşma Genç Osmanlıların içerisinde bölünmeye neden olmuştur. Aralarındaki en devrimcilerden biri olan Mehmet Bey *Hürriyet*'ten ayrılarak kendi çizgisini savunabileceği *İttihad* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Genç Osmanlıların çıkardıkları bir diğer gazete ise milliyetçi ayrılıkçıların görüşünü besleyen ve Abdülaziz yönetimine karşı birleşen gençlerin yazılarının bulunduğu *İnkılap* gazetesidir (Yazıcı, 2002, s. 76).

Bu da Genç Osmanlıların Avrupa'da faaliyetlerini sürdürdükleri dört temel gazetenin olduğunu göstermektedir. Bunlar: *Muhbir* (Ali Suavi), *Hürriyet* (Namık Kemal ve Ziya Paşa), *İnkılap* (Hüseyin Vasfi ve Mehmet Bey) ve *İttihad* (Mehmet Bey) gazeteleridir. Ancak tezin sınırları doğrultusunda sadece iki gazete değerlendirilmektedir. Bunlardan biri Ali Suavi tarafından çıkarılan *Muhbir* gazetesi diğeri ise Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından çıkarılan *Hürriyet*'tir.

İstanbul Muhbir Gazetesi

Ali Suavi tarafından yönetilen bu gazete 1867 yılının henüz başlarında Ali Suavi'nin imzasız bir mukaddimesi ile başlamaktadır. Ali Suavi bu mukaddimede saadet, medeniyet gibi kavramlar üzerinden gazetenin çıkarılma amacını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre hayatın asıl gayesi saadettir, saadet ise hayırlı ve faydalı işler yapmak demektir. Saadetin gerektirdiklerini bize bildiren ise medeniyettir. Bu noktada medeniyet insanları saadet için

çalışmaya ve azme yönlendirmektedir. Azim ve çalışma ise ihtiyaçların karşılanması için elzemdir. Bugünün en büyük ihtiyacı medeniyete ulaşmaktır. Buna ulaşmak için azmedenler ve çalışanlar saadete ulaşacaklardır.

Ali Suavi'ye göre bu devirde saadetin yolu bilmekten geçmektedir. Bilmek için bilgiden haberdar olmak gerekmektedir. Bilgiden haberdar olmanın en iyi yolu ise gazetedir. “Gazete sayesinde insanlar dünyayı gezmiş gibi olur, asla göremeyecekleri şeyleri görür ve duyamayacakları şeyleri de duyarlar” (Akbulut, 2013, s. 44). Gazete aracılığıyla gezip gördükleri ve hakkında bilgi sahibi oldukları yerler ya da şeyler okuyucuların ihtiyaçları haline gelmeye başlayacaktır. Bu ihtiyaçlarını gidermek için azim ile çalışacak ve çalışmalarının karşılığında saadete yani medeniyete ulaşacaklardır. Tüm bu yol boyunca insanlara önderlik edecek en önemli araç ise gazete olacaktır.

Ardından Türk gazeteciliğine de değinen Ali Suavi *Tercüman-ı Ahval*'den itibaren başlayan özel ve bağımsız gazeteciliğin özellikle Türk gazeteciliğinin yükselmesinde çok önemli bir yerinin olduğunu vurgulamaktadır. Ali Suavi bu gazetede öncelikle herkesin anlayabileceği bir dil kullanılacağına değinmekte ardından ise bu gazetenin eğitim amacı ile okullarda dahi okutulabilecek bir şekilde hazırlanacağını belirtmektedir. “Muhbir’in okullarda okunmaya elverişli bir gazete olduğunu belirten Ali Suavi, bu nedenle eğitime destek vermek amacıyla İstanbul’da on beş kadar okula ücretsiz olarak gazete gönderileceğini belirtmiştir. Hatta yazısında, hayır sahiplerine seslenerek daha fazla okula gazete ulaştırılabilmesi için yardım talebinde bulunmuştur” (Akbulut, 2013, s. 45).

Londra Muhbir Gazetesi

Ali Suavi tarafından idare edilen bu gazete haftada bir kere çıkarılmaktadır. İlk sayısı yanında gazetenin çıkış amaçlarını belirtmek için ‘Umum’ adlı ilan dağıtılmıştır. Bu ilanda belirtilen amaçlardan ilki “eğitim ve medeniyetin gelişmesini sağlayacak yeni fikirlerin ortaya çıkmasına cesaret vermek, ikincisi de Avrupalıların zihnindeki Osmanlı toplumuna ilişkin olumsuz fikirleri düzeltmek” (Akbulut, 2013, s. 47). Bunun yanında Muhbir gazetesinin ilk sayısında da amaçlarının belirtildiği bir mukaddimenin bulunduğunu söylemek gerekir. Burada da başlıca amacın eğitim ve halkın bilinçlendirilmesi olduğunu vurgulayan Suavi, bu gazetenin önceki gibi ders kitabı niteliğinde olacağını ifade etmiş ve içerisinde bulunduğu Genç Osmanlılardan da ‘Cemiyet-i İslamiye’ şeklinde bahsetmiştir.

Avrupa’da geçici olarak bulunduklarını ve Osmanlı halkını eğitmek ve bilinçlendirmek için çalışmaya devam edeceklerini ifade etmiştir.

“Hedeflerinin, okullarda okutulması lazım gelen kitapları kısa ve faydalı bir şekilde yazmak olduğuna değinen Ali Suavi, medreselerin eski usul veya Hint’te uygulanan modele göre tekrar düzene sokulmasını tavsiye ederek, okullarda okutulabilecek uygun kitapları yayınlacaklarını belirtmiştir. Gayelerini millete hizmet etmek olarak ifade eden Ali Suavi, haklarında kimlerin ne diyeceğini umursamadan millete hizmet etmekten geri durmayacaklarını dile getirmiştir” (Akbulut, 2013, s. 47).

Muhbir’in yeniden yayın hayatına dönmesi Genç Osmanlıların ortak kararı olmasına rağmen Ali Suavi’nin Genç Osmanlıların asıl amacı olan Meşrutî yönetim isteklerine değinmemiş olması bunun tersine kendilerinin çok da bilgi sahibi olmadıkları ders kitabı oluşturmanın gazetenin amacı olarak açıklanması Genç Osmanlılar içerisinde tartışmaya neden olmuştur.

Hürriyet Gazetesi

Hürriyet gazetesi, Ali Suavi’nin *Muhbir* gazetesini kendi emelleri doğrultusunda kullanması gerekçesiyle, 1868 yılının haziran ayının son günlerinde Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından çıkarılmaya başlanmıştır. Bu gazetenin “millet ve devlet menfaatleri” çerçevesinde bir yayın politikası izleyeceği ifade edilmiştir (Akbulut, 2013, s. 48). Bu gazetede mukaddime başlığı ile bir giriş yazısı bulunmamasına rağmen Namık Kemal’in kaleme aldığı bir başmakale bu gazetenin amaçlarını gözler önüne sermektedir. Namık Kemal bu başmakalesinde temelde vatan ve millet sevgisinden bahsetmektedir. Ona göre en çok sevgiye layık olan vatandır. Vatan içerisinde yaşayan insanlara pek çok nimet sağlamaktadır ve insanlar bu nimetler sayesinde rahatça yaşamaktadırlar. Bu rahatça yaşamlarının karşılığında insanların yapmaları gereken vatanını kendilerinden bile daha çok sevmektir. Bu vatan Osmanlı halkına verilen canlar ve dökülen kanlar sonucunda kazanılmıştır. Bu da ona daha fazla hürmet edilmesi gerektiğini göstermektedir. Osmanlı halkı bunu diğer halklardan daha iyi bilmeli ve ona göre davranmalıdır (Akbulut, 2013).

Namık Kemal’in bu başmakalesi aslında Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu zor durumdan bir çıkış yöntemi olarak değerlendirilebilir. Avrupalı Devletlerin Osmanlı’nın iç işlerine karışması, ekonomik açmazların artarak devam etmesi halkın hem kendisine hem de yönetime güvenini zedelemiştir. Bu zedelenmenin giderilmesi ve güvenin yeniden tesisi için

ise yapılması gereken tarihe dönmektir. Bu yolla hem halka geçmişte Osmanlı'nın ne kadar güçlü bir devlet ve millet olduğu hatırlatılacak ve geçmişte yapılanların tekrar yenilenmesi ile eski düzene kavuşulabileceği savunulacak, hem de Batı'dan geri kalmaya neden olan yönetimin eksiklikleri ve üzerlerine düşen görevleri yerine getirmedikleri yüzlerine vurulacaktır (Akbulut, 2013).

Ona göre yönetim eksikliklerini, hatalarını kapatamamaktadır. Çünkü artık devir değişmiştir. Halk daha bilinçlidir ve Genç Osmanlılar sayesinde hürriyet fikri Osmanlı'ya derinlemesine nüfuz etmiştir. Bu hürriyet fikri de eski Osmanlı'yı yeniden canlandıracaktır. Aynı zamanda Genç Osmanlıların savunduğu meşrutiyet rejimi sayesinde de kaybolan Osmanlı adaleti yeniden gerçek manasıyla tesis edilecektir. Adalete ulaşmanın en iyi yolu ise kamuoyu oluşturmaktan geçmektedir. Bu da ancak gazeteler aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Hürriyet gazetesi de bu amaçla çıkarılmaktadır (Akbulut, 2013).

Aynı zamanda bu yazısında Muhbir gazetesinden de bahsetmekte ve Genç Osmanlılar içerisinde yaşanan çalkantıları belli etmemeye özen göstermektedir. “Bu gazetenin halk nezdinde yarattığı olumlu tesire dikkat çekmiştir. Hükümetin, halkın artan galeyanını teskin için bazı adımlar attığını ifade eden Namık Kemal, elde edilen başarılı sonuçlar” (Akbulut, 2013, s. 49) üzerine Genç Osmanlıların farklı yayın araçlarıyla mücadelesine devam edeceğini ve bu çerçevede yeni gazete çıkarıldığını ifade etmektedir.

Bu gazeteye bakıldığında birçok amaçla kullanıldığı görülmektedir. “Hürriyetçi, istihbaratçı, jurnalcı, vatanperver politikacı kimliklerin iç içe girmesi söz konusudur” (Mardin, 2014, s. 48). Bu da gazete içerisinde çoksesliliğin olduğunu göstermektedir. Ziya Paşa'nın yazdığı eleştiri dolayısıyla Mustafa Fazıl Paşa'nın para yardımını çekmesi üzerine *Hürriyet* gazetesinin yayımlanması zorlaşır. Genç Osmanlılar bu süreçte sürekli eleştirdikleri iki kesimden bağış teklifi alır. Bunlar Ali Paşa, Babıali ve Hidiv İsmail Paşa'dır. Babıali kendi politikalarını eleştiren bu kesimi yanına çekmek için bağış teklif ederken İsmail Paşa arasının kötü olduğu Ali Paşa'yı kötülemek için bu gazeteyi kullanmak istemiştir. “Ziya Paşa makalelerinde, Hidiv İsmail Paşa'nın bağışlarının karşılığı olarak Ali Paşa'ya hücum etmekte; diğer taraftan aynı dergi sayfalarında Kemal Bey, Ziya Bey'in aksine, Hidiv İsmail Paşa aleyhinde bir polemik sürdürmektedir” (Yazıcı, 2002, s. 75).

Buradan Hürriyet gazetesinin bir polemik ve propaganda aracı olarak kullanılmaya başlandığını ve her iki tarafında hem savunulması hem de eleştirilmesinin onun amacından

sapmasına neden olduğunu göstermektedir. Mısır meselesinin tekrar gündeme gelmesi (Süveyş Kanalı Projesi ve imtiyaz istekleri) ile Genç Osmanlıların Mısır'ın isteklerinin gerçekleştirilmemesi gerektiğini savunması üzerine Hidiv İsmail Paşa'nın bağış teklifinin reddedilmesi söz konusu olmuştur.

Hidiv İsmail Paşa ve İstanbul hükümetinin Mısır meselesine ilişkin yazılan bu yazılardan rahatsız olarak Mustafa Fazıl Paşa'ya bildirmeleri ve Fazıl Paşa'nın da bunu onaylayarak gazetenin geçici bir süreliğine durdurulmasını istemesi Namık Kemal tarafından kabul edilmiştir. Ziya Paşa gazetenin geçici süreliğine durdurulması fikrine oldukça sinirlenmiş ve Cenevre'ye geçerek gazeteyi orada tek başına çıkarmaya devam etmiştir (Yazıcı, 2002, s. 75). Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'ı gibi Namık Kemal'in ayrılmasıyla *Hürriyet* de eskisi gibi olmamıştır. “Bundan sonraki *Hürriyet* yazıları Babıali ricali ve siyasetlerinin eleştirilerini içerir” (Yazıcı, 2002, s. 75).

4.3. Şinasi ve Namık Kemal'in Edebi Kimliği Üzerine Değerlendirmeler

Bilindiği üzere sosyal düşünceyi aktaran en önemli kayıtlardan bir tanesi edebiyattır. Sosyal düşünce ile toplumsal olayları da birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Osmanlı tarihinden günümüze bakıldığında “düşünce bizde, toplumsal sorunlara çare ararken” ortaya çıkmış bir olgudur (Ülken, 2018, s. IX). Aynı zamanda Türk düşünce tarihine bakıldığında edebiyat tarihini de görmek mümkündür. Çünkü “bizde düşünce tarihinden önce edebiyat tarihi” oluşmuştur (Ülken, 2018, s. 10). Bundan dolayı düşünce tarihini anlamamanın bir yolu da edebiyata bakmaktır.

“Edebiyat, insanın yeryüzündeki varoluşunun, yürüyüşünün, eyleminin, düşüncesinin, tavır alışının en önemli tanıklarında biridir” (Alver, 2018a, s. 9). Bunun yanında edebiyat toplumsal yaşamdaki değişimleri çarpıcı bir şekilde bazen süslü bir dil kullanarak bazen gerçek bağlamından kopararak ya da aynen o şekilde kullanarak ortaya koymaktadır. Edebiyat “toplumsal hayatın tüm alanlarını, safhalarını, detaylarını incelikli bir şekilde takip eder; durumları, değişimleri, süreçleri, dönemleri kimi zaman muhayyel kimi zaman gerçekçi bir tarzda anlatır” (Alver, 2018a, s. 9). Bu açıdan bakıldığında ise sosyoloji ile çok yakın bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Edebiyat sosyolojisini “edebiyatın birikimi ile toplumsal durumları tahlil etme” (Alver, 2018a, s. 9) olarak tanımlamak yanlış kaçmamaktadır. Bu sayede edebiyat sadece

bir sanat çeşidi olmaktan çıkmakta ve “daha temelde bir zihniyeti, inancı, kültürü, yaşam biçimini, dünya görüşünü, tavır alışı, yaklaşımı, bakışı, nazarı, zemini içerdiğini yani siyasal, toplumsal, iktisadi, dini, ahlaki saiklerle” (Alver, 2018a, s. 10) oluştuğunu göstermektedir. Ancak bu demek değildir ki edebiyat bütün olan biteni tüm çıplaklığıyla anlatmaktadır. Genel olarak sanat özel olarak ise edebiyatta unutulmaması gereken nokta “nötr bir bakış ve görüş değil, içinde değişik niyet ve amaçların, çabaların yuvalandığı bilinçli bir aktivite” (Alver, 2018a, s. 17) olduğudur. Ancak bu yazıldığı dönemle ilgili hiçbir bilgi vermediği anlamına da gelmemektedir. Yapılması gereken her söyleneni doğru kabul etmeden dönemin toplumsal, siyasal ve ekonomik yapısını anlamaya çalışmaktır. Özetle edebiyat sosyolojisinin “bütünüyle edebiyatla sınırlandırılmayan, ancak edebiyatı gözlem, araştırma ve bulgulara ulaşma yolunda bir izlek kabul eden sosyolojik çözümleme, ele aldığı sorunu daha etraflıca görebilme imkanı” sağladığı kabul edilebilmelidir (Alver, 2018a, s. 21).

Fransız Filozof Louis de Bonald (1754-1840) herhangi bir milletin edebiyatını dikkatlice okuyarak o milletin hangi yapıda olduğunu söylenebileceğini savunan ilk yazarlardan biridir. Löwenthal ise edebiyatın gerçek yaşamın hislerini yansıttığını ve edebiyat sosyolojisinin de bu gerçeklikleri bulup çıkartması gereken bir alan olduğunu kabul etmektedir. Richard Hoggart’ın “edebiyat çalışmasının özel bir tarihsel anda hususi bir toplum tarafından kabul edilşinin yollarını gösteren” (Swingwood, 2018, s. 128) teorisi büyük yazar ve büyük eserleri baz almaktadır. Bazen büyük yazarlar toplumu çok iyi okuyabilmiş ve derinde olanı ortaya çıkarmışlardır. “Büyük edebiyat, insan tecrübelerine daha derinlemesine nüfus eder. Çünkü sadece bireysel örnekleri değil, yüzeyde görünen ayrıntının altında, daha derindeki ve uzun dönemli hareketleri görme ve farklılıkları birleştirme” gibi çeşitli yeteneklere sahiptir (Swingwood, 2018, s. 130).

Edebiyat ve kültürün ayrılmazlığını savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Bahtin “Edebiyat kültürün ayrılmaz bir parçasıdır, belli bir dönemin kültürünün bütün bağlamı dışında anlaşılamaz” (Bahtin, 2016, s. 8) demektedir. Yazarlar bulunduğu kültürel atmosferin içinden eserlerini kaleme alırlar. Ancak uzmanlaşma sonucu her branşın farklı uzmanlarının olması edebiyat gibi kültürel alanda doğan branşların detaylı bir şekilde araştırılmasını önlemektedir. Bahtin aynı zamanda büyük eserlerin sadece dönemleri baz alınarak değerlendirilemeyeceğini bunun büyük eserlerin anlatmak istediğini kısıtladığını savunmaktadır.

Dil ve edebiyatı da ayrılmaz bir bütün olarak algılayanlar bulunmaktadır. Edebiyat “ait olduğu toplumun dilini kullanır” (Alver, 2018a, s. 27) yani edebiyatın dili ile toplumun dili aynıdır. Bu da aslında halkın kullandığı kelimelerden esinlendiğini göstermektedir. “Kaldı ki edebi dilin hamurunda yer alan mecaz, sembol ve imgenin somut hayatı içeren, o hayata karşılık gelen bir yapısı bulunmaktadır. İmgeler boş birer kurgudan ziyade birer göstergedir. İmgeler, belli bir sosyo-kültürel ortam içerisinde belli bir işlev görmesi için inşa edilir” (Alver, 2018a, s. 29).

Wilhelm Dilthey’in savunduğu görüşe göre edebiyat toplumun kültürel, sosyal yapısını içermektedir. “Her büyük sanatçı kendi çağının kültürel olumsuzluğu ve düşünsel savaşlarıyla içten bir ilişki içinde eserini yaratır” (Şan, 2018, s. 152). Bu bağlamda yapılması gereken edebi eserlerin derinlemesine çözümlemesini yaparak toplumun durumunu anlamaktır. Edebiyat sosyolojisinin Türkiye’deki temsilcilerinden biri olan Moran da edebiyatın sadece bir parça olarak değil aynı zamanda toplumsal bir veri olarak okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu perspektiften yola çıkarak Moran’ın “edebiyattan hareketle Türkiye’nin temel toplumsal, siyasal ve ideolojik sorunlarını tartıştığını” ifade etmek gerekmektedir (Alver, 2018c, s. 324).

Edebiyatta toplumsal sorunların nasıl yansıtılacağına ilişkin fikirler tiplerin incelenmesiyle de açıklanabilmektedir. Bunun nedeni ise oluşturulan tiplerin ya toplumda var olan insanların eleştirisini yapmasında ya da var olması gerekeni ortaya koymaya çalışmasında yatmaktadır. Edebi eserlerin dönemsel yazılışlarına bakıldığında tipler üzerinde bir süreklilik olduğu görülmektedir. Tipler sosyal bağlam üzerinde bir anlama kavuşmaktadır. Yani o toplumun ve o günün insanından ya da toplumun değerlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. “Tipler sosyal bakımdan manalıdır. Onlar muayyen bir devirde toplumun inandığı temel kıymetleri temsil ederler. Bunların arasında toplumun sevmediği, küçük gördüğü, alay ettiği tipler de vardır” (Kaplan, 2014, s. 5). Bu bakımdan tipler o toplumda var olan toplumsal yapının, zihniyetin, gelenek ve göreneklerin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynamaktadır.

“Türk tarih ve edebiyatında umumiyetle, her medeniyet devresi ve her sosyal tabaka, kendisini temsil eden belli tipler doğuruyor. Bu medeniyet devresinden başka bir medeniyet devresine geçince edebi eserlerdeki tipler de değişiyor... Fakat burada bir devamlılık da vardı. Bence farklar kadar bu devamlılık da önemlidir. Tanzimat’tan sonra Türk tarih ve edebiyatında bu devre has yeni insan tipleri doğar. Fakat alp ve gazi tipinin bazı özellikleri,

bu devirde yazılan edebi eserlerde devam eder” (Kaplan, 2014, s. 6). Örneğin, imparatorluğun son yüzyılında yaşanan sürekli mağlubiyetler ve toprak kayıpları Namık Kemal’in alp ve gazi tipi çerçevesinde yeni bir tip oluşturmaya neden olmuştur; “vatan için ölümü göze alan kahraman” (Kaplan, 2014, s. 6).

Şinasi ve Namık Kemal’e bakıldığında onların Yeni Türk Edebiyatı geleneğini başlattıkları kabul edilmektedir. Günümüzde pek çok araştırmacı tarafından kabul görmüş ve yaygınlaştırılmış bir kavram olan bu Yeni Türk Edebiyatı, eski edebiyatta kullanılan Divan Edebiyatı’nın yerine Batı’dan gelen yeni biçimlerin kullanması ve bu noktada yenilik getirmiş olmasından dolayı kullanılmaktadır. “Genel olarak kabul görmüş olduğu üzere, bu edebiyatın başlangıcı Şinasi’nin Batı şiirinden yaptığı ilk tercümeleriyle, telif ettiği ilk yerli tiyatro metninin yayımlanmasının ve edebiyat üzerinde dolayısıyla etkili olan gazeteciliğe başlamasının tarihleri olan 1859-1860 yıllarıdır” (Okay, 2016, s. 31). 1859 yılında başladığı kabul edilen bu dönemin içinde de bazı grupların oluştuğunu kabul etmek gerekmektedir. 1859 ile 1896 yılları arasında ortaya çıkmış olan edebiyat dönemine Tanzimat Edebiyatı denmiş ve temelde iki farklı grubun etrafında şekillendiği görülmüştür. Bunlardan birisi Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa’nın yer aldığı ilk grup ve Hamid, Ekrem ve Sezia’nın oluşturduğu ikinci gruptur. Ancak bu kategorizasyona karşı çıkan, yeni değerlendirme ve sınıflandırmalar yapanlar da olmuştur. Örneğin, Akün “bu edebiyatın siyasi Tanzimat’la ilgisi olmadığını dikkate alarak terimin yanlışlığını ileri sürmüştür...” (Okay, 2016, ss. 31-32). Mehmet Kaplan ise iki grubun birbirinden oldukça farklı olduğunu söylemekte ve ilk grubu “Sosyal ve Politik Fikirler Devri” olarak ikinci grubu ise “Ferdiyetçi, Büyük İhtiraslar ve İstiraplar Devri” olarak değerlendirmiştir (Okay, 2016, ss. 31-32).

Bu bölümde yapılmak istenen aslında Şinasi ve Genç Osmanlıların (Namık Kemal) eserlerinde toplumu nasıl değerlendirdiklerini görmek, eserlerinde nasıl bir toplum tasavvuru hayal ettiklerini anlayabilmek ve yarattıkları şahıslarla gerçek toplumsal benlikler ya da tipler arasındaki ilişkiyi anlayabilmektir. Bunu yaparken elbette ki edebiyatçı olmaktan ve terminolojik dili bilmemeden kaynaklanan sorunlar nedeniyle biçimden çok içeriğe yönelmekte ve dil yetersizliğinden dolayı tüm yazarların her eseri değil Türkçeye çevrilmiş eserlerinin bazıları üzerinden bir değerlendirme ve yorumlama yapılmaktadır.

4.3.1. Şinasi'nin Edebi Kimliği

Yeni bir dilin ve vatandaşlık tipinin oluşturulması fikri Şinasi için çok önemlidir. Yeni bir dil ve vatandaşlık tipinin oluşturulması için ise yeni bir mecra gerekmektedir. Bu yeni mecra ise yeni bir edebiyattır. Şinasi, Osmanlı için oldukça yeni olacak bu mecraın edinilmesi için Batı'ya yönelmiştir. Bu bağlamda yaptığı ilk iş Batılı şiir ve tiyatroya yönelmek olmuştur. Ancak onun eserlerinin tamamen Batı temel alınarak oluşturulduğunu söylemek doğru değildir. O hem Batı edebiyatını hem de Türk Edebiyatını birleştirerek toplumu yeniliklere açmakta bu sayede de toplumun tepkisini azaltmaktadır. İlk kitabı çevirilerden oluşmaktadır. “Şinasi, Fransızcadan yaptığı şiir çevirileriyle Osmanlı şiirine çağdaş Batı şiirinin havasını getirmeye çalıştı. O zamana kadar Batı Edebiyatı, Batı müziği gibi hem zevksiz hem anlamsız, sanatsız sayılırdı” (Berkes, 2012, s. 262). O yaptığı çevirilerle bu sanıları değiştirmeye çalışmıştır.

Şinasi düşüncelerinden etkilendiği kişilerin, Montesquieu, Rousseau ve Hugo başta olmak üzere, Batı'da ve Doğu'da önemli olan pek çok şair ya da yazarın eserlerini sade bir dille Osmanlıcaya kazandırmıştır (Özyurt, 2016, s. 59). Ancak çevirilerine bakıldığında bu fikir adamlarının, şairlerin ya da yazarların eserlerinin tamamından ziyade bir bölümünü çevirdiği görülmektedir. Bu da aslında çevirdiği edebi eserlerin kendi fikri gerçekliklerine uygun olanlarını aldığını göstermektedir. Bir diğer deyişle çeviriye pragmatist açıdan yaklaşmış, toplumsal ve kültürel dönüşümü sağlayacak şiirlerin, hikâye ve eserlerin bir bölümünü çevirerek topluma kazandırmıştır.

Tercüme-i Manzume

İlk eseri olan bu çeviri kitabında başta Racine'nin trajedilerinden ve *Tanrı'ya Yakarı*'sından kesitler olmak üzere, Lamertine'nin *Meditation-Sauvenirs*'inden ve *Recuillements Paetiques*'inden parça(lar), La Fontaine'in *Kurt ile Kuzu* öyküsü, Gilbert'in kendi ölüm tasavvuruna ilişkin söylediği beyitler, Felenon'un *Telemaque*'inden alıntılar ve kendisinin kaleme aldığı Fransızca dörtlük bulunmaktadır (Fuat, 1999, s. 42).

La Fontaine'nin öyküler koşuğundan aldığı *Kurtla Kuzu* (Ünlü, 2015, ss. 86-88) başlıklı hikayesinde aslında Sosyal Darwinizme tipik bir eleştiri sunmaktadır. Bunu çeviren Şinasi aslında güçlü ile güçsüz arasındaki uçurumu ve sosyal sözleşmenin, yasaların olmamasının ya da kullanılmamasının her zaman güçsüzlerin aleyhine sonuçlandığını göstermek istemektedir. Bu çevirisiyle güçlü her zaman haklıdır düşüncesinin güçsüzleri

nasıl bir duruma düşürebileceğini anlatır gibidir. Belki de bu çeviriyi yaparak kendi zamanının padişah-tebaa arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Kurt burada kuvveti gösterirken kuzu onun karşısında güçsüz ve yenilmek zorunda olanı göstermektedir. Padişah her ne olursa olsun haklıdır, haksız olanlar ise onun karşısında olanlardır ve muhakkak cezalandırılmalıdır.

Müntehabat-ı Eş'ar

Batılılardan örnek alarak beyitler halinde yazdığı şiir kitabıdır. İçerisinde çeşitli konular işlenmiş beyitler bulunmaktadır. Tanrı'ya ilişkin şiirler, Reşit Paşa'ya ilişkin dört farklı kaside, beş tane gazel, marş, övgüler (Abdülmecit, Kaptan-ı Derya Mehmet Ali Paşa), Müfredat (53 beyit), dört tane dize, öğrenciliğinde oldukça iyi yazdığı tarih düşürmelerin yenileri, koşuk öyküler, şaka ve yergilerin yazıldığı 10 farklı konu ele alınmıştır.

Detaylı bir şekilde incelendiğinde ilk olarak *Tahmid* yani Tanrı'nın ululuğunu söyleyerek teşekkür etme ve övme ile başladığı görülmektedir. Burada Tanrı'nın insanlara verdiği üç önemli uzuvdan bahsetmektedir: akıl, kalp ve dil. Bunlar insanları diğer canlılardan ayıran en önemli faktörlerdir. Bundan dolayı ona yaraşır kullar olabilmek için akıl ile düşünmeli, kalp ile teşekkür etmeli, dil ile de sürekli onu zikretmelidir:

“Tanrının bağışı değil midir us ve yürek ve dil
Bu iyiliği usla düşünmeli ve yürekle teşekkür etmeli
Ve dille sürekli anmalıdır insan” (Fuat, 1999).

Burada aslında önceki dönemlerde çok da söz konusu olmayan akıl kavramının edebiyata ve şiire giriş yaptığı görülmektedir.

İkinci kısmını ise *Münacaatlar* yani Tanrıya dua etme oluşturmaktadır. Bu metnin ilk iki beytine bakıldığında Tanrı'nın ululuğu padişah kavramı ile açıklanmaktadır:

“Yüce Tanrı ululuk evreninin padişahı
Yerle bağlantısı yoktur olamaz devletinin başkenti” (Fuat, 1999).

Bu “yerle bağlantısı yoktur” düşüncesi deist olduğuna ilişkin fikirler yürütmemize neden olmaktadır. Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir ancak onun peygamber aracılığı ile bir din oluşturup insanları düzenleyebileceğine inanmamaktadır. Bir Tanrı'nın varlığına, onun

tekliğine büyüklüğüne ve evreni yaratabileceğine inanmaktadır ancak medeniyetin beşiği olacağı bir yerde onun insanları etkilemesini istememektedir.

Ardından onun üstünlüğünden ve şanından bahsederek devam etmekte ve yavaş yavaş evren üzerindeki etkisinden bahsetmeye başlamaktadır:

“Onun buyruğuna uyarak yeryüzü gece gündüz devinir
Değişir tazelenir bolluk ve bereket mevsimleri

Bağış ışığının parıltılarıdır ayla güneş
Onun öfkesinin sıcaklığından alır alırsa cehennem ateş” (Fuat, 1999).

Bu beyitlerden sonra onun ihtişamı ve hiddetini de doğa olaylarını kullanarak ifade etmekte ve Tanrı’nın varlığının delillerini doğadan göstermeye devam etmektedir:

“Varlığını bilmeye yer yuvarlağı ne gerek
Yeter kanıtlanmasına yarattığı bir zerre bile” (Fuat, 1999).

Ancak bunun yanında Tanrı’nın varlığının çıplak gözle görülmesinin mümkün olmadığını ona ancak kalp gözü ile bakanların her yerde görebileceğini de ifade etmektedir. Kalp gözünün yanında Tanrı’yı anlayabilmenin bir yolu da akıldan geçmektedir:

“Varlığın birliğine aklımla tanıklık etmem gerek
Canım ve gönlümle yakarmam ve tapınmam gerek” (Fuat, 1999).

Bir diğer deyişle Tanrı her şeyi yaratmaya kadirdir, yarattıklarını da yönetir ancak onun evrensel kurallarını anlamak ve varlığını kabul etmek için akli çalıştırmak, düşünmek ve gözlemlemek gerekmektedir. Burada aslında Şinasi’nin dini reddetmediği, ancak dine karşı bir mesafesinin olduğu da görülmektedir (Bayer, 2007, s. 54). Bir yandan Tanrı’nın varlığını, ululuğunu, yaratıcı olduğunu kabul ederken akla, duyulara vurgu yaparak da onun farklı bir algılayış biçimi ile anlaşılabilirliğini savunmaktadır.

Ardından Tanrı’nın birliğini ilan ettiği *Tehlil* gelmektedir. Tanrı’ya iman, ona göre, O’nu sık sık içtenlikle anmak ve O’nu düşündürmektir. Bunun amacı ise O’nun birliğini kabul etmektir. Şinasi, Tanrı’ya imanı ne cehennem korkusu ne de cenneti arzulama ile ilişkilendirmemek gerektiğini düşünmektedir. Yani Tanrı’yı bu dünyada araç haline getirmek gerekmektedir. Bir diğer deyişle din bir amaç olmak yerine bu dünyada iyi bir

şekilde yaşamak için araç haline dönmektedir. Bunu da aslında tevekkül yani alın yazısına ilişkin yazdığı satırlarda görmek mümkündür. Burada Tanrı adaletin koruyucusu ve gözeticisi olarak kabul edilmiş ve Dünya'nın düzensizliğinin bile Tanrı tarafından düzeltebileceği ifade edilmiştir. Onun adaletinin zengini fakiri padişahı ya da normal insanı (çalışanı, dilencisi) ayırmadığı vurgulanmaktadır:

“Ey Tanrısals adalet yardıma gel ey Tanrısals adalet
Ve ey ezenin ve ezilenin korkusu ve sığınağı olan

Yanında senin şah ve dilenci hepsi birken
Kalmaz hiçbir zaman kimsede kimsenin ahı” (Fuat, 1999).

Aynı zamanda *Müntehabat-ı Eş'ar*'da *Müfred* (tek beyit) de yazmıştır. Bunda da aslında insanın Tanrı'nın en büyük delili olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığını kabul etmek için onun olağanüstülüklerle ihtiyaç yoktur. İnsanlar Tanrı olduğunun en önemli göstergesidir. Özetle, ona göre, Tanrı'nın peygamber aracılığı ile vahiy indirmesi aslında çok da önemli değildir, hatta bu bir kıstas bile değildir çünkü Tanrı'nın varlığının en büyük delili insandır:

“Varlığın Yaratıcımın varlığına tanıktır
Başka sağlam kanıtlar varsa da gereksizdir” (Fuat, 1999).

Bu eserde onun akılcı olduğunun en büyük kanıtı olan *kasideler*den de bahsetmek gerekmektedir. Onun kasidelerinde övdüğü kişi kendisinin koruyuculuğunu üstlenmiş ve Batı tipi gelişmelerin önderi olan Mustafa Reşit Paşa'dır. Bu eserin ilk kasidesinde ilk başta kalpten geçenin akılla düşünüldüğü ve onun da ancak dille söze yansıdığı anlatılmaktadır. Ardından ise dilin bir benzerinin ise kalem olduğu ifade edilmektedir. Güzellik ve çirkinliğin de akılla anlaşılabilceği vurgulanmaktadır. Yani güzel ve çirkinin, doğru ile yanlışın anlaşılması için bir uyarana ya da bir uyarıcıya ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda Şinasi, peygamber ve ona indirilen Kur'an'ın önemli düzen getirici unsurlar olduğunu düşünmemektedir. İnsanların akıllı bunu anlamak için elverişlidir:

“Usun ışığıyla güzellik ve çirkinlik ayırt edilir
Ki renkleri ortaya çıkaran da güneş ışığıdır

Kitapsız da görülür ezelden beri yarattıkları

Yaşamını tanık tutar Tanrı'nın varlığına kör olan" (Fuat, 1999).

Bu kasidesinde aynı zamanda kötülüklerin sineye çekilmesine ve yazgı olarak kabul edilmesine karşı çıkmakta ve bunun yaşanan zorlukları küçümsemek olduğunu belirtmektedir. Ona göre kötülük insan iradesinin bir sonucudur, Tanrı'nın dilediği bir şey değil. Bundan dolayı yapılan kötülükler ancak ve ancak insanın kötülüğüne/ eylemine bağlanabilir:

"Yazık ki bilgisiz dilediğince kötülük ve bozgunculuk edip

Yaptıklarının sonucuna yazgı adını koyar

Yazgı dedikleri halkın Tanrının dileğidir ki

O ezelden beri bizi her davranışımızda bağımsız kıldı" (Fuat, 1999).

Bu gibi konuların işlendiği beyitlerden sonra Hobbes'çu bir toplumsal sözleşmeye vurgu yaparak güçlü ile güçsüzlerin savaşını anlatmaktadır. Bu kavganın sonlanması için akıl yoluyla çıkarılan yasaların önemini vurgulamakta ve bu yasaların ölçülerine değinmektedir:

"Birbirini yenme kavgasında yaradılıştan bütün canlılar

Güçlü ve güçsüzü ezerek ve zorla kendine bağlar

Bu zor kullanmayı önlemek için insan usu yasalar koydu

Ki ona içeriğine bakarak adalet ve hak dediler" (Fuat, 1999).

Adaletin ve hakkın korunmasının akılda olduğunu ifade eden beyitlerinden sonra Şinasi, kendisini koruyan ve o dönemin Batıcı veziri olan Reşit'i övmeye başlamaktadır. Şinasi kendisindeki değişimi onun varlığına bağlamaktadır. Eğer Reşit Paşa olmasa ve ona sahip çıkmasa, onun Fransa'ya gidişine ön ayak olmasa sanki böyle bir düşünür olamayacakmış gibi hissetmektedir. Son olarak da ancak onun savunduğu akıl yoluna gidilerek bir özgürleşme yaşayabileceğini düşünmektedir.

Reşit Paşa için yazdığı bir diğer *kaside* de ise Reşit Paşa'nın devleti canlandırmak için gönderildiğini, uygarlık dünyasının öncüsü olduğunu, sözlerinin kesin ve kabul edilmesi gereken bir durumda olduğunu, ulus için çok önemli bir yerinin olduğunu, onun geçmişte

yaşamış bilim adamlarının ve felsefecilerinin çok üzerinde bir söyleme sahip olduğunu, adalet ve akıl gibi kavramların onun sayesinde Osmanlı'ya girdiğini ilan etmektedir. Kısacası onu yeni bir dinin peygamberi olarak görmektedir. Onun oluşturduğu dinde ise önemli olan akıldır, ilerlemedir, bilimdir:

“Gelelim saygıdeğer Reşid’in yüceliklerini tartışmaya
Devleti canlandırmaya gönderildiğine kuşku mu var

Sen uygarlık dünyasının övücüsün ki
Dönemini mutluluk çağı bilir günün insanları

Ağzın bilge sözleriyle ne şaşırtıcıdır
Her sözün insanlara kesin bir ayettir

Varlığın ulusun göğsündeki ulu bir mucizedir
Bunu anlamayanlar anlayışı kıt olanlardır

Adaleti ve bağışını Newtonlar ölçüp biçemez
Usunu ve kültürünü Eflatunlar anlayamaz

Herkese can veren adalet ile bağış olmuş
İnsana ün veren us ile kültür olmuş” (Fuat, 1999).

Bunların ardından Tanzimat Fermanı’nı överek devam etmektedir. Halkı içinde olduğu zorbalık ve zulüm dolu yaşantıdan kurtaran bu yasa aynı zamanda onu çıkaran Reşit Paşa’nın akılcılığı ve adaleti sayesinde var olabilmiş ve halka refah getirmiştir. Bir diğer deyişle bu yeni dinin peygamberi Reşit Paşa ise ona verilen kitap da Tanzimat Fermanı’dır.

Şair Evlenmesi

İlk tiyatro oyunlarımızdan biri olan *Şair Evlenmesi*’nin başında komedyaya olduğu, yazarının Şinasi olduğu açıklanmaktadır: “Meclis-i Maarif azasından izzetli Şinasi Efendinin icad-ı tab’ıdır” (Fuat, 1999). Ardından okuyuculara bir uyarıda bulunulur ve bu eserin yapısından bahsedilir: “Oyun iki fasıl olarak 1275 tarihinde tiyatro için tertib olunmuş idi. Sonradan birinci faslının kaldırılması lazım geldi. Bazı kelimelerin imlasında mahsus

olan yanlışlık mütekellimin telaffuzunu taklid içindir. Mutarıza içinde yapılmış bulunan kelimeler yalnız hali tarif içindir. Şöyle bir hatt-ı ufkî söz başına dalalet eder. Nokta sözün bittiğine dalalet eder” (Fuat, 1999).

Burada noktalama işaretlerinin tiyatro dilinde ne anlama geldiğine ilişkin bilgiler verilmektedir. Bu da aslında bir yenilikle karşı karşıya olunduğunu göstermektedir. Dilinin anlaşılır olması için ve akıcılığının sağlanması için elinden geleni yaptığı görülmektedir. Ardındaki sayfada ise karakterler ve kim oldukları açıklanmaktadır. Bu tiyatro eseri bir perde dokuz bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Her fıkranın başında oradaki karakterlerin isimleri verilmiştir. Bu da aslında onun tiyatro yazım usulüne önem verdiğini göstermektedir.

İlk sahnede Müştak Bey ve Hikmet Efendi aşk ve evlilik üzerine konuşmaktadırlar. Müştak Bey burada yeni bir kavramsallaştırma oluşturmuştur: aşık evlenmesi. “Hele, bu akşam güveyi giriyorum ya... Bereket versin, bugün nikahım kıyıldı, yoksa aşk ile telaşından az kalsın nikahsız güveyi girecektim” (Şinasi, 2018, s. 3) sözleriyle aşık evlenmesi kavramlaştırmasını açıklamaktadır. Bu sözleri Hikmet Efendi’ye oldukça garip gelmiştir. Çünkü o zamana kadar böyle bir şeye tanık olmamıştır. Müştak Bey, Kumru’ya olan aşkını ve onun güzelliğini anlatmaktadır. Aynı zamanda Kumru’nun ablası Sakine’nin çirkinliğinden, bu yüzden evde kalışından ve bunun Kumru’nun evlenmesinin önünde bir engel oluşturduğundan bahsetmektedir. Hikmet Efendi’ye Sakine ile evlenebileceğini söylemektedir. Bunun üzerine Hikmet Efendi, büyük kardeş evlenmeden küçük kardeşin evlenmesine toplumda sıcak bakılmadığından, Sakine ile evlendirilmiş olabileceğini söylemiştir: “Sakin Kumru Hanım yerine onu sana verip de hile yapmasınlar! Alem bu ya! Çünkü büyük dururken küçüğü kocaya vermek adet değildir” (Şinasi, 2018, s. 4). Ancak Müştak Bey bunu komik olmayan bir şaka olarak algılamıştır.

İkinci sahnede Müştak Bey ve Ziba Dudu konuşmaktadırlar. Müştak Bey Ziba Dudu’ya kendisini Kumru ile evlendirdiği için teşekkür etmekte ve sevinmektedir. Ziba Dudu sevinç gösterileri karşısında şaşkınlığa uğramıştır. “Ziba Dudu: A kuzum biraz ağırbaşlı olsana. Artık başından evlilik geçti, az buçuk utan, utan! Müştak Bey: Vay! Adam evlenirken utanmalı mıdır ya? Benim bildiğim bunun tersinedir” (Şinasi, 2018, s. 5). Üçüncü sahnede ise Müştak Bey yalnızdır. Burada toplumda evliliğin gerekliliği olarak görülen yüz görümlüğü üzerine düşünmektedir. Sonunda Kumru’ya yüz görümlüğü olarak beyit vermeye karar vermiştir. “Bir yüz görümlüğünü nasıl etmeli? Adam sen de, o da kolay. Şöyle birkaç

beyit veriveririm olur biter” (Şinasi, 2018, s. 7). Ona göre fakir bir şairin verebileceğinin en fazlası budur.

Dördüncü sahnede Müştak Bey artık gerçekleri öğrenmektedir. Evlendiği kişi Kumru değil onun çirkin gördüğü ve nefret ettiği büyük kardeşi Sakine’dir. Onunla evlenmek yerine ölmeyi tercih etmektedir. Beşinci sahnede de Ziba Dudu’ya Sakine’yi istemediğini, kimsenin veya hiçbir gücün onunla evlenmesini sağlayamayacağını söylemektedir. Altıncı sahnede nikahı kıyan imam (Ebüllaklaka), bekçi (Batak Ese) ve tüm mahalleli olay mahalline gelmiştir. Burada da Müştak Bey ısrarla kendisini açıklamaya çalışmaktadır. Ziba Dudu, Ebüllaklaka ve tüm mahalleliye rağmen kendisinin ne istediğini ifade etmeye çalışmaktadır. “Müştak Bey: Alamam efendim! Bunda bir yanlışlık var. Çünkü bana nikah ettiğiniz kız bu değildir. Bunun küçüğüdür. Ben onu isterim” (Şinasi, 2018, s. 16). Sonunda Ebüllaklaka ve diğerleri kendilerine ve dayatmalarına karşı çıkan bu adamı edepsiz belgesi ile mahalleden kovmaya karar verirler.

Yedinci sahnede Müştak Bey Hikmet Efendi’nin verdiği rüşvet sayesinde bu evlilikten kurtulmaktadır. Hikmet Efendi parayı hocanın cebine koyduktan sonra bu işin düzeltilmesini istemektedir. Bunun üzerine Ebüllaklaka: “Böyle kibarca derdinizi anlatışınızdan gönlümdeki öfke gitti de yerine merhamet geldi. (*Mahalleliye*) Yahu mahalleli! Ben bu işte başka türlü bir haklılık görmeye başladım. Çünkü aklıma bir şey geldi... Hani “Nikahını kıydığım hanım büyük kızdır” diye deminden söylemiştim ya?.. Fakat “büyük kız” demekten kastım, yaşta büyük değildir, boyda büyük anlamındadır. Çünkü büyük kız kırk yaşını geçtiği için damat beyin dengi olamaz. İşte benim bildiğim bu kadardır” (Şinasi, 2018, s. 21).

Sekizinci sahnede Müştak Bey ve Kumru kavuşmuşlardır. Dokuzuncu sahnede de Müştak Bey ve Hikmet Efendi konuşmaktadır. Hikmet Efendi burada Müştak Bey’e ve dolayısıyla okuyucuya öğütler vermektedir: “İşte kendi çıkarı için aşk ve muhabbet tellallığına kalkışan kılavuz kısmının sözüne güvenenin hali budur... Sen ve eşin birbirinizi her yönden tanıdığınız halde, evlenirken ne belalara uğradın, bak hele... Ya birbirlerinin durumunu bilmeyerek ev bark kuranların hali nasıl olur? Ötesini var sen düşün...” (Şinasi, 2018, s. 26).

Bu eserin temelinde aşk ve muhabbetsiz evliliğin sürmesinin mümkün olmadığı Müştak Bey’in ağzından aktarılmaktadır. Önceden birbirini görmeden evlenen insanlar gayet normal karşılanırken Batı’ya ve Batılı fikirlere uyum sağlayan insanlar için artık

görmek yani dış güzellik ön plana çıkmaktadır. Müştak Bey, Kumru'yu güzelliğiyle överken, kardeşi Sakine'yi çirkin görmekte ve böyle bir baldızı olduğu için bile utanç duyduğunu ifade etmektedir.

Görücü usulü evlilik, büyük kardeş evlenmeden küçüğünün evlenmesinin doğru görülmemesi, yüz görümlüğü gibi pek çok gelenek Şinasi tarafından eleştirilmektedir. Aslında bu eserde de Şinasi geleneklere karşı çıkmakla insanların akıllarını kullanarak bilinçli bir şekilde hareket etmesini istemektedir. Ona göre gelenek insanları kısıtlayan, tek bir harekete yönlendiren ve akıllarını çalıştırmayı engelleyen davranış kalıplarıdır. Geleneği savunanlar da genellikle eğitimsizler, dini taassuba sahip olanlar ve kitlelerdir. Bu açıdan bakıldığında seçilen kişiler de bu düşünceyi doğrulamaktadır. Tüm mahalleli, nikahı kıyan imam aslında Müştak Bey'in evlendiği kadının Sakine olduğunu kabul etmektedir. Ancak Müştak Bey buna bir türlü razı olmak istememektedir. Bundan dolayı dönemin en önemli otoritelerinden olan imamı bile karşısına almaktadır. Bu da aslında artık imamın eski otoritesinin sarsıldığını ve ona itiraz etmenin mümkün hale geldiğini göstermektedir. Bir diğer deyişle yeni eskiyi ve onun gücünü yıkmak için çaba harcamaktadır.

Burada nöbetçi olan Batak Ese ise konuşmayı dahi doğru dürüst bilmeyen bir devlet görevlisidir. Burada devlet görevlilerine ilişkin niteliksel bir eleştirinin söz konusu olduğu söylenebilmektedir. Bu niteliksel olarak düşüklüğün ise Batılı modern bir eğitim görmemiş olmasından kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bu nöbetçi hem Batılı bir kavram olan tiyatroyu bilmemekte hem de İstanbul ağzı yani doğru Türkçe ile konuşmamaktadır: "... Bir kere kendiciğine nereden geliyorsun diye soracak oldum. Bana ne garşuluk virse iyi. Tarotardan (tiyatrodan) geliyon, demesin mi! ..." (Ünlü, 2015, s. 96).

Tüm bu kişilere karşı Hikmet Efendi bambaşka bir yerde durmaktadır. O zengindir aynı zamanda da aklını çalıştırabilen, gerektiğinde harekete geçebilen biridir. Müştak Bey'in yakın arkadaşı olan Hikmet Efendi, Müştak Bey'in yardımına koşar ve onu para karşılığında bu evlilikten kurtarır. Bu da aslında liyakatin yerine paranın önemli bir konuma geldiğini göstermektedir. Artık para vermek birçok kapının açılmasını sağlamaktadır. Burada aynı zamanda toplumsal tabakalaşmada meydana gelen farklılaşmanın vurgulanmış olduğu da ortaya çıkmaktadır. "Hikmet Bey'in işleri düzenlemek amacıyla gene de paraya başvurması sınıfsal bir davranış örneğidir. Arkadaşı Müştak Bey'le birlikte içine girmek istedikleri orta sınıfın temel gücünün para olduğunu gösteren bir davranıştır. Hikmet Bey'in girişimi bu

oyunda yazınının orta sınıf yazını ile ilişki kurma çabalarını da yansıtmaktadır” (Seçmen, 1972, s. 71).

Aslında yukarıda da bahsedildiği üzere bu eserde sadece içeriği ile ders verme söz konusu değildir, aynı zamanda hareket ve tavırlarıyla, yaratılan karakterlerin isimleriyle de ders vermeye çalıştığı görülmektedir. Hatta unvanları dahi onların özelliklerinin birer temsilcisi konumundadır. Bu açıdan hem konusu hem de kişilik özellikleri ile o döneme ciddi bir ışık tuttuğunu kabul etmek gerekmektedir. Bey/ Efendi ayrımı, hikmet kavramı ile Hikmet Efendi arasındaki uyum, Müştak Bey’e Bey unvanının verilmesi, imama Ebüllaklaka adının verilmesi gibi özellikler bunları açıklamaktadır. “Örneğin, Hikmet Bey adının anlamı ile orantılı olarak gerçeği doğru olarak değerlendiren, düşünceli bir kişidir. Kişilerin içsel durumları derinlemesine çözümlenmeden olayın ivedi akışı içinde genel davranışları gösterilmiştir” (Seçmen, 1972, ss. 68-69).

Bunun yanında Müştak Bey’in de edebiyatımızda yeni bir kişilik olduğu ortadadır ve bu da aslında Batı ile haşır neşir olan bir devletin toplumunda ortaya çıkmaya başlayan yeni bir kişiliği temsil etmektedir. “Taşkınlıkları, sevgilisine yüz görümlüğü olarak şiir sunması gibi davranışlarıyla toplumumuzun yabancı olduğu bir kişidir. Geleneklere karşı gelmektedir. Eşini severek seçmek ister” (Seçmen, 1972, s. 70). Bunun karşısında duran karakter ise Ziba Dudu’dur o geleneğin önemine değinerek gelenekçiliği savunan bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında İmam’da gelenekçilikten çıkar sağlayan bir kişi olarak yaratılmıştır. “İmam ise gelenekselliği dinsel perde altında yürüten çıkarıcıların karşılığıdır. Bekçi, süpürücü ve öteki mahalle halkından oluşan topluluk ise, yargı gücü olmayan ve dinsel kişilerce istenilen yere sürüklenen bir yığındır” (Seçmen, 1972, s. 70).

Bu esere bakıldığında Şinasi’nin Batılı Fransız edebiyatçı Moliere’den etkilendiği ortaya çıkmaktadır. Bu eserin Moliere’in *Zorla Evlenme* ve *Zoraki Hekim* isimli kitapları ile konu benzerliği bulunmaktadır. “Oyunların ikisinde de, sevgi ve anlaşmaya dayanması gereken evlilik kurumunun araya girenlerce yozlaştırılması anlatılmaktadır” (Seçmen, 1972, s. 69). Ancak Şinasi’nin bu eseri tamamen Batı’ya yönelmiş olarak yazdığını söylemek doğru değildir. Çünkü bu eserde Osmanlı’da tiyatro olarak geçen Orta Oyunu, Karagöz Oyunu gibi oyunlardan da benzetmeler vardır. “Ziba Dudu ve Habbe Kadın ortaoyununun zennelerine daha çok yakındırlar. Yapıtın kuruluşu ve iç uyaklı karşılıklı konuşmalar da ortaoyunu ve Karagözden gelmektedir. Konu ise Karagöz’ün Gelinliği (Ters Evlenme) ile koşuttur” (Seçmen, 1972, s. 69).

4.3.2. Namık Kemal'in Edebi Kimliği Üzerine Değerlendirmeler

Tanzimat Dönemi'nin ilk kuşak edebiyatçıları içerisinde yer alan iki yazar Genç Osmanlıların üyesidir. Bunlar Namık Kemal ve Ziya Paşa'dır. Ancak bu tez için sadece Namık Kemal'in edebi anlayışına bakılmaktadır.

Genç Osmanlılar içerisindeki en önemli düşünür ve yazar olarak değerlendirebileceğimiz Namık Kemal günümüzde dahi vatan ve millet şairlerimizden en büyüğü olarak anılmaktadır (Karaalioğlu, 1982, s. 237). Namık Kemal'i sadece gazeteci olarak değerlendirmek onu ve görüşlerini anlamamızı kısıtlar niteliktedir. Onun şair, roman ve tiyatro yazarı olduğunu ve bunların yanında tarihi araştırmalar, eleştiri, biyografi türlerinde de eserler verdiğini bilmek ve bunlara yönelmek onun düşünce sistemini anlamamız için önemlidir. Genç Osmanlıların en önemli, en istikrarlı ve sistematik düşünürü olan Namık Kemal'in düşünce sistemini anlamak ise Genç Osmanlıların fikirlerini hakkında çıkarımlarda bulunmamıza olanak tanımaktadır.

Onun birçok eserinde romantik akımın etkisi görülmektedir. Bu etkinin anlaşılması için ise ilk olarak romantizme değinmek gerekmektedir.

Romantizm

Aslında muhafazakârlıkla bir ilişkisi olduğu görülebilen romantizm kavramı modernizm karşısında geliştirilen modern bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır (Aksakal, 2015, s. 18). Romantizmin kurucularından olan Rousseau ve genel anlamda İngiliz romantikler için romantizm doğadan ilham alma üzerine kurulmaktadır. Romantizmin ortaya çıkışını değerlendirmek için ise kapitalizmin ortaya çıktığı ve geliştiği dönemleri baz almak gerekmektedir. Şehir ya da kent toplumu yerine kıyı, kırsal ve kır toplumunu öncelediği, evrensel kültür yerine halk kültürünü, kültürel biricikliği önemseydiği görülmektedir. “Romantik akımın geriye dönüp mazisini araştırması, tarihsel duyarlılığı ve bilimsel tarihçiliği canlandırarak harekete geçirmesine de imkân verdi. Tarihçiler, benzersizlik olgusuna vurgu yaparak, devletin müstakil tarihini, milletin ve kültürün tarihiyle özdeşleştirmeye koyuldu. Tarihselciliğin doğuşuna da yol açtı” (Aksakal, 2015, ss. 42-43).

Romantizmde tarihin yanında önemli olan bir diğer unsur ise dildir. Dil bir toplumun “karakterini ve şeylere yüklediği anlamı” ifade etmeye yaramaktadır (Aksakal, 2015, s. 54). Başka bir açıdan dil insanların ve toplumların farklılaştığını gösteren bir semboldür.

“Kapitalizmin sosyo-ekonomik ilişkiler çerçevesinde belirli rol ve kalıplara hapsedtiği bireyi tabiatına uygun şekle döndürmek ve onu özgürleştirmek romantik söylemin önemli vurgularından biridir” (Aksakal, 2015, ss. 54-55).

Kurallar romantizmin önemsedtiği bir başka meseledir. Romantizmde kurallar yukarıdan değil tabandan, toplumun istekleri ve arzularından, gelmelidir. “Modernitenin yaptığı gibi dışarıdan/yukarıdan ve topyekûn bir dayatma şeklinde değil, insanın doğasına uygun bir şekilde olmalıdır. Romantizme göre insan doğası kendi kaderini tayin edebilme tartışmalarının daha estetik bir temsili olan, kendini yaratma ya da kendini kurma eylemidir” (Aksakal, 2015, s. 55).

Romantizm eşitlik kavramından ziyade adalet kavramına öncelik vermektedir. Ona göre önemli olan herkesin eşit olması değildir, herkesin kendi kriterlerine uygun bir şekilde yaşayabilmesidir. “Fransız Devrimi’nden sonra ortaya çıkan toplumsal karmaşıklığa başkaldırma olarak doğan romantizm, bir yandan yeni düzene katılmak isteyen insanın devrimci görüşleri ile, gene bu düzene katılamamanın yarattığı güvensizliğe geçmişin mutluluğuna dönerek yaşama güvencesi arayan insanın görüşlerini bir araya toplamaktır” (Aksakal, 2015, s. 55).

Ancak bu ortak özelliklerin yanında farklı romantizm çeşitleri olduğunun da söylenmesi gerekmektedir. Bunlar; Onarıcı (Restorasyoncu), Muhafazakâr, Faşist, Mütevekkil, Reformcu ve Devrimci/Ütopycı Romantizm’dir. Onarıcı romantizm içerisinde yer alanlara göre modernleşme ile kaybedilmiş olan geçmiş yeniden edinilmelidir. “Bir gericilikten çok, bir hayal-perestlik ve bir tür geçmişçi-ütopycılıktır” (Aksakal, 2015, s. 64). Onarıcı romantizm bir asr-ı saadet savunusu yapmak ve sürekli oraya atf yaparak oranın daha iyi olduğunu savunmaktır. Muhafazakâr romantizm ise rejimle ilgili bir geri dönüşü savunmaktadır. Onu “modernite öncesi toplumla, modern toplum arasında bir köprüye benzetmek mümkündür” (Aksakal, 2015, s. 69). Faşist romantizm kitleleri harekete geçirme amacındadır ve bunu yaparken hem devrimci hem de onarıcı romantizmi harmanlayarak kullanmaktadır.

Mütevekkil romantizmde ise ne onarıcı romantizm kadar geçmiş yanlısı ne de muhafazakâr kadar liberal eğilimler görmek mümkün değildir. “Kültür ve medeniyet arasında bir ayrıma giderek, pre-modernle modern, pre-kapitalistle kapitalisti karşılaştırmalı bir değerlendirmeyeyle tartışmaktadır” (Aksakal, 2015, s. 74). Reformcu romantizm yine eski

değerlerin topluma kazandırılması ile ilgilenir ve bunun gerçekleştirilebilmesi için geriye dönük reformları incelemektedir. “Burada geçmişe tutkulu bir özleminden çok, mevcut olanın, geçmişten daha iyi olmadığı eleştirisi” (Aksakal, 2015, s. 76) önemlidir. Son olarak Devrimci romantizm de ise karşımıza birçok farklı devrimci romantizm çeşitleri çıkmaktadır jakoben demokratik, popülist, özgürlükçülük ve marxistlik gibi. Her birinin geçmişe ilişkin farklı bakış açıları bulunmaktadır.

Osmanlı’da romantik akıma bakıldığında bunun farklı düzlemde gerçekleştiği görülmektedir. Avrupa’da içsel bir sürecin (modernizm) dışa yansımaları sonucu ortaya çıkan bu akım ya da ideoloji, Osmanlı’da daha çok “savaşlar, iç isyanlar, Avrupa uluslarının toplumumuzun gelişme yönünü değiştiren davranışları ile Avrupalılaştırma sorununu çözümselliğe ulaştıramama ve eski düzene uygulanan yeni yöntemlerin yarattığı dengesiz ortam” (Aksakal, 2015, s. 44) nedeniyle çoğunlukla Batılı edebiyat ile ilgilenen aydınlar tarafından dışarıdan alınan bir akım ya da ideolojidir.

Namık Kemal’de Edebiyatın Önemi

Namık Kemal’in en büyük amacı toplumu bilinçlendirmek ve bu yolla toplumun geleceğini şekillendirmektir. Bir diğer deyişle o gazete gibi edebiyatı da toplumu yönlendirici bir araç olarak görmektedir. Eserlerinde çoğunlukla toplumsal temaları işleyen yazar vatan, millet, hürriyet gibi kavramları kullanmakta ve bu kavramların halk tabanında yaygınlaşması için çaba harcamaktadır. Bu bağlamda onun toplum için sanat yaptığını vurgulamak gerekmektedir.

Namık Kemal’in şiirleri ile şiir geleneğinde değişimler gözlemlenmektedir. Önceden mistisizm üzerine şekillenen tür dinamizme doğru geçiş sergilemiştir. “Mecazlardan, mazmunlardan, söz oyunlarından arınmış şiir dilini yaratır; mısralarda fikri çıplak olarak verir” (Karaalioğlu, 1982, s. 241). Bu onun içerik ve dil olarak şiiri değiştirmeye çalıştığını göstermektedir.

Onun tiyatro eserlerinde insan ve insan eylemleri önemlidir. “Eski Doğu felsefesinin yarattığı güçsüz, kaderin elinde oyuncak, ölümlü, alın yazısına yenik, boynu eğri kişilere, Türk edebiyatında ilk bilinçli darbeyi o vurur” (Karaalioğlu, 1982, s. 281). Onun insana ve insan eylemliliğine yönelmesi kahramanlık kavramını üretmesine yol açmıştır. Bir başka ifade ile divan edebiyatında olan insanın güçsüzlüğü vurgusuna karşı çıkmakta ve bunun karşısına kahramanlık fikrini çıkarmaktadır. Bu da insanın edilgenliğini ortadan kaldırarak

değişimde etken olabileceğini göstermektedir. Bu noktada Namık Kemal'in düşünce evreninde bireyin çok daha önemli olduğu görülmektedir.

“Bireysel, birebir hareketlilik” olarak değerlendirilebilecek ferdin aksiyonunu Namık Kemal bazı ana noktalar üzerinden değerlendirmektedir (Göçgün, 2011, s. 241). Bunlar hayır ve şer kavramları, ferdin Allah'a, aile fertlerine, diğer Müslümanlara ve devlete karşı görevleri ve ahlak anlayışında İslami unsurların yer almasıdır (Göçgün, 2011, s. 241). İnsanın her hareketini bilinçli olarak gerçekleştirmesi gerektiğini ve bu bilincin temelinde Allah korkusunun, Peygambere yaraşır bir ümmet olmanın, Padişah'ı ve kendisini yönetenleri düşünmenin yatması gerektiğine inanmaktadır. Fert eğer böyle düşünerek hareket etmezse Namık Kemal'e göre “şer (kötülük) yolunda şeytan düzeyine” inmektedir (Göçgün, 2011, s. 241).

Osmanlı'da insanın doğduğu yeri anlatan vatan kavramı onun kavramsallaştırması sayesinde hem bütün Osmanlı coğrafyasını anlatmak hem de halkta duygusal bir bağ kurmak amacıyla kullanılır hale gelmiştir. Onun görüşünde vatan sadece bir toprak parçası olmaktan çıkmakta ve canının son damlasına kadar korunması gereken önemli bir varyet haline gelmektedir. Onun bu düşüncesini anlayabileceğimiz en önemli yapıtlarından birisi *Vatan yahut Silistre* adlı tiyatro eseridir. Onun bu büyük eseri sadece kendi döneminin insanlarını değil ileriki kuşakları da etkilemiştir. “Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre*'sine, dönemin siyasal muhalefet geleneğinin ötesinde vatansever-milliyetçi söylemin oluşumunda sembolik bir anlam atfedilmiş, bu eser Cumhuriyet kanununda da bu işleviyle yer edinmiştir” (Parla, 2014, s. 225).

O edebiyatı kitlelere ulaşmak için bir araç olarak görmektedir. Bundan dolayı da genellikle halkın değerlerine, duygularına yönelmekte ve onları dönüştürerek değişime ulaşmayı istemektedir. “O döneme (1860lar) kadar şairle, daima tek başına yakaladığı okuyucu arasında geçen konuşma, yavaş yavaş onunla kitle arasında bir konuşma, yahut ona hitap olur. Namık Kemal, nasıl makalelerini yazarken kendisini bir kalabalık karşısında hissederse, *Hürriyet Kasidesi*'ni ve benzerlerini yazarken de aynı surette kendisini kalabalığın karşısında duyar” (Mardin, 2018, s. 21).

Namık Kemal aynı zamanda yazdığı eserleriyle yeni bir etik sistemi oluşturmaya çalışmaktadır. Bu noktada haklarının bilincinde olan yeni bir kamu ve vatandaş oluşturmaya çalışan Şinasi'nin izini takip eden Namık Kemal'in düşünce evrenini tanımlayan en yakın

kavramsallaştırma “fazilet cemaati” kavramıdır. Onun bu “vurgusunu,... oyunlarında, özellikle de karakterlerin tavırlarında takip etmek mümkündür” (Mardin, 2018, s. 21). Onun bu kavramı Batı’da var olan değerlerin kabulüne dayanmaktadır. Ancak bu değerlerin İslamileştirilmesi ya da İslami kavramlarla özdeşleştirilmesi de söz konusudur. Bu karakter tiplerinde görülmektedir: karakterleri ya erdemli ve iyidir ya da günahkâr ve kötüdür. “Paradoksal olarak, karakterlerinin eylemde bulunduğu alan natüralist öğeler içerir, tarif ettiği sosyal durum kombinasyonları ve permütasyonları da kuralcı değil gerçekçidir” (Mardin, 2018, ss. 21-22). Benlik kavramı ise bu fazilet cemaati kavramının özünü oluşturmaktadır.

Namık Kemal halka moral vermek için tarihsel metinler ele almıştır. Bu metinler onun muhafazakâr ve romantik akımlardan etkilendiğini göstermektedir. Çünkü o bu eserleri ele alırken asıl amacı Osmanlı’nın kaybettiği değerleri göstermek ve kendisini toparlaması için yol göstermektir. Bundan dolayı onun bu eserlerini bilimsel olarak kabul etmek mümkün değildir (Mardin, 2018, s. 296). Onun tarihçiliğini anlatan en iyi sıfat duygusaldır. Bu da onun öznel bir tarih anlatısı oluşturmaya neden olmaktadır. “Hüner göstermek için ağdalı bir deyiş kullanır. Kişileri olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi, idealize ederek anlatır” (Karaalioğlu, 1982, s. 272). Bu da onun ütöplast yanını ortaya çıkarmaktadır. O bu ütöplast fikirlerinin gerçekleşebileceğini kanıtlamak için tarihi kişilerden yardım almıştır. Bu kahramanlar nasıl kendi zamanlarını değıştirdilerse bugün de toplumda ortaya çıkacak olan bu türlü halktan kahramanlar toplumsal değışimi sağlayacaklardır. “Selahattin, Emir Nevruz, Sultan I. Selim ve II. Mehmed de dahil olmak üzere Müslüman ve Osmanlı kahramanlarının yaptıklarından övgülerle söz eden altı tarihi oyunu vardır” (Karpat, 2006, s. 42).

Namık Kemal’in fikirlerini anlamamıza olanak sağlayan bir diğerk metin ise mektuplarıdır. Onun mektupları aslında bir geçiş dönemi aydını olduğunu göstermektedir. “Namık Kemal’in mektuplarında İslami söylemden yarı-seküler siyasi meşrutiyet üslubuna geçme sürecinin son aşamaları görülür” (Mardin, 2018, s. 22). Örneğin; meşveret usulüne ilişkin mektuplar olarak değerdendirebileceğimiz sekiz adet mektubunda cumhur, cumhuriyet başta olmak üzere onun yapısını oluşturan meclislere, İslam siyaset ilişkisine, Osmanlı ile Batı ilişkisine, meşveret usulüne kadar pek çok konuyu ele almaktadır (Ülken, 2018, ss. 132-139).

Namık Kemal aynı zamanda edebiyat eleştirmenidir de. Onun en büyük eleştirisi ise Ziya Paşa'nın kaleme almış olduğu *Harabat*'ın girişinde kaleme aldığı mukaddimeye karşı yapılmıştır. Bunun üzerine Ziya Paşa ve Namık Kemal arasında çıkan tartışmalar eski ve yeni şiir tartışması (Karaca, 2017, s. 31) halini almış ve dönemin ikircikli yapısını görebilmemizi sağlamıştır.

Bunun yanında Ernest Renan'ın kaleme almış olduğu ve temelde İslam'ın gelişmeye engel olduğunu savunduğu konferansının üzerine kaleme aldığı bir eleştirel yazısı da bulunmaktadır. Namık Kemal'e göre İslam gelişime engel değildir hatta medeniyetin en ileri noktasına ulaşmak isteniyorsa yapılması gereken İslam'a uymaktır. Ona göre Renan'ın bu görüşü savunmasının nedeni Avrupa'da yüzyıllarca savaşa, gözyaşına ve geri kalmaya neden olan ana etmenin Hristiyanlık dini olduğunu savunmasından kaynaklanmaktadır. Ancak o tüm bu gerilikleri diğer dinlere de yüklemesiyle ciddi bir yanılgıya düşmüştür. Namık Kemal bu görüşü ya da yanılgıyı sadece Renan'ın değil diğer birçok şarkiyatçı düşünürün yaşadığını da ifade etmektedir. Bu da aslında İslam medeniyeti, kültürü ve değerleri hakkında bilgi sahibi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu bilgi sahibi olamayışın temelinde de onların yanlı bakış açısı yatmaktadır. Çünkü onlar ya Hristiyanlık dinine mensuplardır ya da tanrı tanımazlardır (Parla, 2014, ss. 231-232).

Namık Kemal'in Bazı Eserleri Üzerine Değerlendirmeler

Namık Kemal Türk edebiyatının ilk roman yazarıdır. Bu türde iki eseri bulunmaktadır. İki eseri de romantik akımın öğeleriyle doludur. Olağanüstülüklerin yanında karakterlerin duygularına yönelme söz konusudur. *İntibah* adlı eserinde “şehirlere göç etmiş ve şehirlerdeki ahlakı bozmuş olan zengin toprak ağalarının oğullarını eleştirirken” (Karpaz, 2006, s. 41), *Cezmi* adlı eserini ise “İslam birliğini yayma ideali” (Kaya, 2015, s. 199) üzerine kurmuştur.

İntibah adlı eseri “gerçek beşerî aşkın insan karakteri üzerinde yaptığı psikolojik değişiklikleri” (Kaplan, 2014, s. 176) göstermesi açısından ilkler içerisinde yer almaktadır. Bu romanındaki tipler onun iyi-kötü ayrımını keskin bir şekilde gösteren eserlerinden biridir. “Merkezi kahramanlarından kurnaz ve hilekâr Mehpeyker tipinin hafife hatta alaya alınarak şerrin canlı bir örneği” (Göçgün, 2011, s. 242) olarak gösterildiği görülmektedir. Ancak yazar aynı zamanda insanda var olan zaafları da bilmekte ve bu zaafların esiri olarak

iyi de olsalar kötülük yapabileceklerini göstermektedir. Bu eserde Ali Bey iyi bir tiptedir ancak insani zaaflarından dolayı yanlış yapmıştır.

Cezmi 16. yüzyılda Osmanlı, Kırım ve İran tarihlerinde geçen bir olaydan öykünerek yazılmıştır. Cezmi de bu tarihte yaşamış önemli bir tarihi karakterdir. Bu yüzden onun etrafında kurulu olan bu eser ilk başta bu yüzyılda bu ülkelerde yaşanan gelişmelerin verilmesinin ardından temelde Cezmi, Adil Han, Şehriyar ve Perihan karakterlerinin başından geçen olayları anlatmaktadır. Sipahi olan babası tarafından yetiştirilen Cezmi, “sanatkâr tabiatlı, hassas ve şair ruhlu” (Kaya, 2015, s. 199) biridir.

Cezmi, İran Seferi’nde Derviş Paşa’nın önderliğinde hareket eden Osmanlı ordusuna katılmıştır. Sefer sırasında Osmanlı ordusu baskına yakalanmıştır. Baskında onlara yardım eden Kırım Ordusu olmuştur. Bu ordunun başında ise Adil ve Gazi Giray bulunmaktadır. Gürcistan ve Şirvan’ı Kırım ordusunun destekleriyle Osmanlı ordusu almıştır. Bu sırada Cezmi ile Adil Giray tanışmış ve dost olmuşlardır. Tatar ordularının Kırım’a dönmesini fırsat bilen İranlılar Adil ve Gazi Giray’ı esir almıştır (Kaya, 2015, s. 199).

İran Şahı’nın kötü kalpli karısı Şehriyar, Adil Giray’a âşık olmuştur. Ancak Adil Giray Şehriyar’a değil, onun kız kardeşi Perihan’a tutulmuştur. Bu iki kız kardeş birbirlerinden habersiz bir şekilde Adil Giray’ın İran Şahı olması için çaba harcamışlardır. Adil Giray tüm bu olaylar yaşanırken Cezmi’den yardım istemiştir. Cezmi, Perihan ve Adil Giray kaçmak için plan yapmış ancak bunu İran şahının veziri öğrenmiştir. Bu sırada Şehriyar da Adil Giray ve Perihan arasındaki aşkı fark etmiştir. Şehriyar ve vezir Adil Giray ve Perihan’a tuzak kurmak için iş birliği yapmışlardır. Adil Giray ve Perihan tuzağı öğrenmiş ve kaçmak için çaba harcamışlardır. Şehriyar son kez Adil Giray’ın yanına gittiğinde baskın yapan askerler tarafından öldürülmüştür. Bu sırada Cezmi yaralanmış, Adil Giray ve Perihan da öldürülmüştür. İki sevgiliyi yan yana gömen Cezmi “derviş kılığına girerek dostu Abbas’la memleketine doğru yola çıkmıştır” (Kaya, 2015, s. 199).

Namık Kemal birçok şiir kaleme almıştır. Ancak onun fikir ve kişiliğini ortaya koyan en önemli eserlerin başında *Hürriyet Kasidesi* gelmektedir. O bu eserinde divan edebiyatında oldukça önemli bir yere sahip olan kasideye yenilik getirmiştir. Eskiden kasideler methiye, fahriye ve dua gibi bölümlerden oluşmaktaydı. Ancak Namık Kemal bu kasidesinde sadece hürriyet fikrinden bahsetmiş ve methiyesinde hamisini ve kendisini övmek yerine “tüm erbab-ı himmet adına, çoğul ve zımnen ötekine yönelik kelimeler kullanmış; kendi adını

geçirmek yerine hürriyetten bahsetmiş” (Findley, 2005, s. 64), fahriyesinde kendi hünelerini göstermek yerine “kendisi adına, birinci tekil şahıs kullanarak, kendini işaret eden terimlerle konuşmuştur” (Findley, 2005, s. 64). Duasında ise sadece hürriyetin başına bir felaket gelmemesi için niyazda bulunmuştur.

Aslında bu şiirde 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde karşılaşılan temel bir sorun irdelenmektedir: Devlet yöneticilerinin tutumları ve bu tutumların zulme yol açmasının nedenleri. Bu noktada yazar hürriyet kavramı çerçevesinde “insanda var olması gereken erdemlerin üzerinde durarak bir yöneticide bulunması gereken temel nitelikleri gözler önüne sermeye” (Aytaş, 2014, s. 3) çalışmaktadır. Bu temel erdemler ise “izzetine düşkün olmak, şerefini muhafaza etmek, sadakatten yana olmak, özgürlükten taviz vermemek, yardımsever ve gayretli olmaktır” (Aytaş, 2014, s. 11). Bu erdemlere uymayanlar ise onun nazarında “insanlık değerinden uzaklaşmış kimselerdir” (Aytaş, 2014, s. 11). Ancak onun eserinde ortaya çıkan en önemli değer hürriyet olduğunu ve bu erdemlerin onun etrafında oluştuğunu ifade etmek gerekmektedir.

Tiyatro en çok ehemmiyet verdiği türlerden bir tanesidir. Çünkü ona göre tiyatro sayesinde insanlar eğlenerek öğrenmekte bu da bilginin kalıcılığını artırmaktadır. Onun bu alanda öne çıkan eseri ise *Vatan yahut Silistre*’dir. Temelde vatan ve vatanperverliğinin anlatıldığı bu oyun Kırım Savaşı devam ederken Silistre Kalesi’nin kurtarılması amacıyla girişilen mücadeleyi konu almaktadır. Bu eser temelde dört perdeden oluşmaktadır.

Birinci perde ilk mecliste Zekiye’nin İslam Bey’e aşkının onda yarattığı duygu durumları gözler önüne serilmektedir. Ardında ikinci sahnede İslam Bey, Zekiye’nin odasına gelmekte ve askere gittiğini söylemektedir. Askere gitme amacı ise şehit olmaktır. Burada İslam Bey’in ağzından vatanın önemi ve onun için ölümü göze almanın zorunluluğu anlatılmaktadır: “Devlet, harp açmış. Düşman, sınırda şehitlerimizin kemiklerini, topraklarını çiğnemeye çalışıyor. Hiç nasıl olur ki, hasmın silahı vatana çevrilsin de karşısında önce benim göğsümü bulmasın? Hiç nasıl olur ki, vatan tehlike bulunsun da ben evimde rahat oturayım... Hiç nasıl olur ki, vatan sevgisi bugün her şeyden mukaddes olsun da ben yalnız senin muhabbetinle uğraşayım? ...” (Kemal, 2005, s. 25)

Diğer mecliste İslam Bey gönüllülerle birlikte. Burada onlarla konuşmakta ve yine vatanın öneminden bahsetmektedir. Vatanını korumayanlar ona göre insan değildir: “Vatan yaşamazsa, vatanda hiçbir insan yaşamaz. Belki yaşayan bulunur... Yaşayan bulunur

fakat insan değildir... Velinimetini ayak altında görüp de yaşayan köpekten alçaktır!” (Kemal, 2005, s. 33). Aynı zamanda burada vatanı korumanın Allah emri olduğu da ifade edilmektedir. Osmanlı topraklarının öneminden bahsedilerek bu meclis sona ermektedir. Beşinci mecliste Zekiye, İslam Bey’in yanına, savaşa, gitmeye karar vermekte ve bunu izleyen iki meclis de onun gitme kararını ve bunu Hanife’ye anlatışı izlemektedir.

İkinci perde artık Silistre’de geçmektedir. Zekiye askerlerle bir araya gelmiştir. Vatana bağlılıklarını anlatan bir marş okumaktadırlar. Üçüncü sahnede artık savaş başlamış ve İslam Bey yaralanmıştır. Ölmediği için hayıflanmaktadır: “Ben ölümü kovaladım, tutamadım. Beni kovalayanlar tuttular. Esir oldum, bari vatandaşlarıma esir olmayaydım: Ah, vatan! Vatan! Senin hayatın tehlikede, ben hala sağ duruyorum” (Kemal, 2005, s. 45).

Üçüncü perde ilk mecliste İslam Bey’in vatan için savaşmaya devam etmek istediği görülmektedir. Osmanlı topraklarında yaşayan insanların, halkların vatan söz konusu olunca ne kadar değiştiklerini İslam Bey şu sözleriyle anlatmaktadır: “Evet, Osmanlılar söz arasında vatanını umursamaz gibi görünürler... Hele, karşılarında bir düşman göster; hele vatanın mukaddes topraklarını bir yabancıнын murdar ayağıyla çiğneyeceğini anlasınlar... İşte o vakit insan, en miskin köylü ile benim aramda hiç fark kalmıyor...” (Kemal, 2005, s. 56). Aynı mecliste kendisine gelen İslam Bey Zekiye’yi tanımıştır.

İkinci mecliste karşımıza bir yarbay çıkmaktadır. O bu kalenin teslim edilmesi gerektiğini söylemektedir. İslam Bey onu bu söylemlerinden dolayı şeytan olmakla suçlamaktadır: “Sen bu vatanın ekmeğini yemedin mi? Sen bu vatanın sayesinde geçinmiyor musun? Uşaklığa bile layık olmadığın halde, bu rütbeye gelmişsin” (Kemal, 2005, s. 60). Üçüncü mecliste savaş devam eder. Dördüncü mecliste kalenin kurtarılması için plan yapmış olan Sıtkı Bey, düşman cephaneliğini patlatma olan bu planı İslam Bey’e anlatmaktadır. İslam Bey bu planı kabul etmekte ve uygulamak istemektedir. Ona Zekiye de katılmaktadır. Beşinci mecliste bu planda onlara Abdullah Bey de dahil olmaktadır.

Altıncı mecliste Zekiye’nin kendi kendisine konuşması geçmektedir. O bu plan ile ölüme gittiğini düşünmektedir: “Meğer canından iyice vazgeçenlere ölmek de pek korkunç değilmiş! Bayağı, ölüm canlansa da karşıma çıksa, üzerine yürümekten korkmayacağım!” (Kemal, 2005, s. 67) sözleriyle önemli bir amaç uğrunda ölmenin can yakmayacağını ifade etmektedir. Yedinci mecliste Zekiye ve İslam Bey konuşmaktadır. Bu konuşmalarda yine vatanın öneminden bahsedilmektedir. Sekizinci ve dokuzuncu perdede İslam Bey, Zekiye

ve Abdullah Çavuş'un yola çıkmadan önce yaptıkları hazırlıklar anlatılmakta ve yola çıkışlarından bahsedilmektedir.

Dördüncü perde yani tiyatronun son perdesinin ilk meclisinde Zekiye, İslam Bey ve Abdullah Çavuş'tan haber çıkmadığı görülmektedir. Ardından gelen mecliste düşmanın çekildiği haberi gelmiştir. Üçüncü mecliste Abdullah Çavuş ortaya çıkmaktadır ve dördüncü mecliste yaşadıkları olayları anlatmaktadır. Beşinci mecliste İslam Bey de bu konuşmalara dahil olmakta ve burada İslam Bey'e övgüler bulunmaktadır: "Vatan muhabbeti bir vücut haline gelse, elbet sen olurdun". İslam Bey'de buna karşılık olarak kendisini görevlendiren Sıtkı Bey'e teşekkür etmektedir: "Ömrümde, beni bu işe memur ettiğinizden büyük iltifat görmedim" (Kemal, 2005, s. 79). İslam Bey altıncı sahnede Zekiye'nin cinsiyetini açıklamaktadır. Yedinci mecliste Sıtkı Bey Zekiye'nin kızı olduğunu öğrenmektedir. İslam Bey ve Zekiye'nin evlenmesine karar verilmekte ve zafer marşlarıyla ve "Padişahım çok yaşa" nidalarıyla oyun sonlandırılmaktadır.

Vatan sevgisinin işlendiği bu eserde romantik akımın etkilerini izleyebilmek mümkündür. Savaş etrafında dönen bu metnin diğer eserlerinden farkı iyi kötü gibi zıt tiplerin bu eserde çok yer almamasıdır. Burada esas kötü düşmandır, düşman ise savaş meydanında savaşacakları ülkedir. Yukarıdaki anlatımda da görüldüğü üzere İslam ve Zekiye karakteri propagandist bir dile sahiptir. Bu propagandist dil dolayısıyla da yasaklanmış ve yazarı olan Namık Kemal sürgün edilmiştir (Parla, 2014, s. 226).

Karakterler daha detaylı bir şekilde değerlendirildiğinde İslam Bey tipi vatani için gözünü kırpmadan ölebilecek bir bilinçli vatanperveri, Zekiye ise sevdiği adam ile ölüme yürüyebilecek bilgili ve kültürlü bir kızı yansıtmaktadır (Kaplan, 2014, s. 179). Bu açıdan hem Zekiye hem de İslam Bey yeni bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. "Zekiye, babası tarafından serbest yetiştirilmiş olan annesi tarafından eğitilmiştir... Okur yazardır ve edebiyat alanının ilk vatanperver kadınıdır" (Enginün, 2005, s. 347). Bunun yanında bu eser kahraman figürünün oluşmasında da ciddi etkilere sahiptir. "Aşk veya devlet, vatan ve millet gibi yüce değerler uğruna gönüllü olarak ölümü göze almak, Namık Kemal'e göre kahramanlığın esasıdır" (Kaplan, 2014, s. 181).

Onun bir diğer tiyatro eseri olan *Gülnehal*'de de siyasi bir konunun işlendiği görülmektedir. Bu eserinde temelde özgürlük üzerine eğilen yazar bunu mahalli bir isyan üzerinden anlatmaktadır (Parla, 2014, s. 227). Bu eser aslında onun zulme karşı duruşunu

göstermektedir. “Kaplan Paşa, korkunç bir zalim tipidir. Namık Kemal ona karşı, İsmet Hanım, Muhtar Bey ile, bir esire olan Gülnihal’i çıkarır. Gülnihal zulme uğrayan insan tipini temsil eder. Muhtar Bey kurtarıcıdır” (Kaplan, 2014, s. 175).

Onun siyasi amaçlı ele aldığı bir diğer tiyatro eseri ise *Celalettin Harzemşah*’tır. On beş perdeden oluşan ve Hugo ve Shakespeare’den etkilenerek yazılan bu eser Namık Kemal’in “en ciddi siyasi oyunudur” (Parla, 2014, s. 228-229). Batı tiyatrosunda bulunan toplumsal görev ve kişisel ihtiraslar arasındaki çatışmayı Celal karakteri üzerinden anlatmaktadır. Celalettin Harzemşah, Moğol istilasına karşı mücadele eden ve Moğolları İslamlaştırmak için çabalayan ve bu davası için ailesini dahi feda eden bir karakterdir (Parla, 2014, s. 228).

Onun tiyatro eserlerinden bir diğeri ise *Zavallı Çocuk*’tur. Burada diğer iki tiyatro metninden farklı bir konu olarak aileyi ele almaktadır. Bu eser Türk Edebiyatı’nda aile temalı ilk tiyatro eseridir. Aile baskısı neticesinde sevmeden evlenen genç bir kızın hazine sonunu anlatan bu eserde, aslında daha önce görülmemiş bir karakter de yaratılmıştır: sevdiğine kavuşamayan bir insanın hastalık dolayısıyla ölen insan tipi. Bu da Namık Kemal’in romantik akımdan etkilendiğinin bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Namık Kemal’in bu eseri üzerinde, Victor Hugo’nun *Hermani* piyesinin tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle son perdedeki zehir içme sahnesini ve Şefika ile Ata Bey arasında geçen konuşmaları, doğrudan doğruya *Hermani*’ye ve dolayısıyla Hugo’nun, Kemal Bey üzerindeki etkisine bağlayabiliriz” (Göçgün, 2009, ss. 42-43).

5. ŞİNASİ ve GENÇ OSMANLILARIN SİYASAL ve SOSYAL TEORİLERİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Teori en temel anlamıyla elde olan bir olayı olguyu anlamlandırma çabasıdır. Ancak bu anlamlandırma, düzenleme ve bunları varsayım, fikir ya da düşüncelerle açıklama çabasıdır. Her araştırmanın bir teoriye dayanması gerekmektedir. Bu çerçevede siyaset bilimi, sosyoloji gibi bilimlerin de teorik bir boyutunun olması gerekmektedir.

Siyaset teorisinin ne olduğunu anlayabilmek için öncelikle siyaset bilimi, siyaset teorisi ve siyaset felsefesi arasındaki ayrımı bilmek gerekmektedir. Siyaset bilimi örneğin demokratik kurumları incelerken siyaset felsefesi demokrasi kavramının ne olduğunu anlamaya, açıklamaya çalışır, siyaset teorisi ise bu kavramın farklı düşünürler tarafından nasıl anlaşıldığını, nasıl tanımlandığını, demokrasinin amaç ve araçlarının nasıl sorgulandığını ya da değerlendirildiğini analiz etmektedir (Heywood, 2018, s. 13).

Siyaset teorisi ile siyaset felsefesini ayıran en önemli nokta birinde var olan bilgilerin olduğu şekilde değerlendirmesi söz konusu iken diğerinde direk kavramdan ne anlaşıldığı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Birinde metinlere bağlılık olduğundan dolayı objektiflikten söz edilebilirken bir diğerinde kendi fikirlerini savunma ve kendi fikirleri doğrultusunda fikirler geliştirme noktasında çok daha sübjektif olmaktadır. “Buna göre siyaset felsefesi iki temel konuyla ilgilenir. İlk olarak hem tümevarım hem de tümdengelim düşünce biçimlerini dikkate alarak siyasi inançların eleştirel değerlendirmesini yapar. İkinci olarak ise, siyasi söylemde kullanılan kavramları ayrıştırarak netleştirmeye çalışır. Bu tespit şu anlama gelir: Her ne kadar tarafsız ve objektif kalmaya çalışsalar da siyaset felsefecileri kaçınılmaz bir şekilde belirli siyasi görüşleri diğerlerinin aleyhine meşrulaştırma ve kavramın belirli bir anlamını alternatiflerine karşı tercih etme durumunda kalırlar” (Heywood, 2018, ss. 13-14).

Sosyal teori bir diğer deyişle toplumsal düşünceler tarihi tıpkı siyasal teori gibi oldukça geçmişe dayanmaktadır. Ancak özgün bir alan olarak sosyolojik düşünce tarihi daha yakın bir döneme dayanmaktadır. Auguste Comte ile temellenmeye başlayan Durkheim, Weber ve Marx ile kendisini bulan sosyoloji dalı ilk başlarda bu düşünürler aracılığıyla toplumun iç işleyişinin ortaya çıkarılması noktasında kullanılmıştır. “Ayrıca onlar, toplumu oluşturan şeyi, toplum ve birey arasındaki ilişkiyi ve toplumsal ve tarihsel değişim üzerindeki etkili güçleri açıklamaya çalışmışlardır” (Slattery, 2015, s. 12). Bu noktada klasik sosyolojik

teorinin toplumu oluşturan ana amaç ve araçları, birey ve toplum arasındaki ilişkileri ve toplumda meydana gelen değişimleri, dönüşümleri ve bunları tetikleyen unsurları açıklama ve anlama çabası olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan farklı sosyolojik teorilerle birlikte sosyolojik teorinin içeriği de değişmeye başlamıştır. Büyük boy kuramların yanına orta boy ve küçük boy kuramlar da gelmiş gruplar ve bireyler arası ilişkiler de inceleme konusu olmaya başlamıştır. Bu da farklı kuramların gelişmesine yol açmıştır; ilişkisel sosyoloji, iletişimsel eylem kuramı, gündelik hayat kuramları gibi.

Şinasi ve Genç Osmanlılar değerlendirildiğinde kendi dönemlerinde var olan toplumu oluşturan ana amaç ve araçları bulmuş (din, kültür, bir arada yaşama isteği vs.) bu noktada yapılması gerekenleri ifade etmiş, toplumda meydana gelen değişim ve dönüşümleri iyi okumuş; olumsuz yönde olanları yok etmek ve olumlu yönde olanları geliştirmek için çaba harcamışlardır. Onlar yaşanan problemleri okumayı başarmış ve bu sorunlar noktasında çözümler geliştirmeye çalışmışlardır. Kendi toplumlarında olan bozukluğun nedenlerini bulmuş toplumsal değişim için gerekli olan nüveleri toplumsal yapıyı bozmayacak ama ileriye taşıyacak şekilde gerçekleştirmeye çalışmışlardır.

5.1. Şinasi'nin Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler

Şinasi Batı'da kullanılan kavramların Osmanlıca'ya kazandırılmasında önemli rol oynamıştır. "... Millet meclisi, efkar-ı umumiye, efkar-ı milliye, efkar-ı cedide, efkar-ı serbesti, millet-i Osmaniye, mahkeme-i vicdan, devleti meşruta, hubb-ı vatan, gayret-i milliye, hürriyet, hukuk-i nas..." (Fuat, 1999, s. 23) kavramları Batı'dan alınan kavramların Türkçeleştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu kavramların içinin doldurulması ya da anlamlarının belirlenmesi ve halk tarafından kabulünün sağlanması için ayrıca bir çaba harcamanın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu da Şinasi'nin işini zorlaştıran ana meselelerden biri haline gelmiştir. Kendisini iyice siyasi mecradan uzaklaştıran Şinasi, 1865'li yıllardan itibaren (adının siyasi bir suça karışmış olabileceği korkusu üzerine Fransa'ya kaçmasından sonra) bu konulara yönelmiş sözlük çalışmaları, dil çalışmaları gibi pek çok fikri ve dil bilgisi alanlarında eserler ortaya koymuştur.

Şinasi siyasal konular üzerine açıktan yorum yapmaya çekinmiştir. Ancak onun kültürel içerikli yazılarında ya da eserlerinde dahi siyasal düşünce üzerine fikirler bulmak mümkündür. Batı'da din ve devlet işlerinin ayrı olmasını övmesi ve bunu aklın bir zaferi olarak değerlendirmesi, bunun yanında padişahı yazılarında fazla övmemesi hatta yazdığı

şiiirlerde padişahın adını dahi geçirmemesi, bunun üzerine bir de “bildirir haddini Sultan’a senin kanunun” gibi ifadelerde bulunması aslında onun dolaylı yollardan monarşi eleştirisi yaptığını göstermektedir (Fuat, 1999, ss. 23-24).

Aslında Şinasi’nin siyasi alandan uzaklaşmasının bir diğer sebebi, temel sorunları (dil, kültür... gibi sorunlar) çözemedikçe siyasi alanda değişimlerin gerçekleşemeyeceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu da aslında onun bütüncül dönüşümün savunucusu olduğunu göstermektedir. Ona göre sosyal bir dönüşüm olmadan siyasi bir dönüşüm de mümkün değildir. Bu bağlamda o, halkın dönüşümü olmadan devletin dönüşümünün olanaklı olmadığını düşünmektedir. Aslında bu bilinçlenme probleminin, dil sorunlarının yani ülkenin dönüşümünü sağlayacak temel düsturların yalnızca halkta olduğunu düşünmez, aynı zamanda genç aydınların da sürekli yabancı dillerle, özellikle Fransızca ile, hemhal olmalarından dolayı Türkçe konuşma ve yazma noktasında sıkıntılar yaşadığını ifade etmektedir. Berkes’e göre Şinasi’nin asıl amacı, halkı bilinçlendirmekten ziyade genç aydınları bilinçlendirmektir: “Şinasi’nin halkı aydınlatmadıkça politik eylemde başarı sağlanamaz düşününün doğru olan şeklinin aydınlar, dil, anlam aydınlanmasını başaramadıkça, politik dilde çağdaşlaşmadıkça, düşünleri ve çabaları anlaşılabilir kalacaktır olması gerekir” (2012, s. 283).

Tüm eserlerine ve gazete yazılarına bakıldığında onda öne çıkan teoriler “akıl”, “bilim”, “din”, “medeniyet”, “yasa” ve “millet” kavramları üzerinden şekillenmektedir. Ona göre başta akıl, bilim, yasa olmak üzere Batı’dan gelen kavramların Osmanlı’ya uygulanması aslında Osmanlı Devleti’nin kurtuluşunu sağlayacaktır.

5.1.1. Akıl, Bilim, Medeniyet ve Din İlişkisi

O, akıllı hem taassubun reddi için hem de Batı medeniyetine entegre olmak için kullanmaktadır. Ona göre iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini, yanlış ile doğruyu ayırmamızı sağlayan akıldır. Akla yapılan bu vurgu aslında dine karşıtlık olarak algılanabilir. O, Tanrı’nın varlığına inanmaktadır. Onun bu inancı Tanrı’nın birliği, ululuğu ve her şeyi yaratma gücü noktasında şekillenmektedir. Ona göre Tanrı vardır ancak insanların davranışlarına şekil vermeye ve onları düzenlemeye kalkışmamaktadır. Bundan dolayı onun eserlerinde ya da gazete yazılarında bir peygamber ve ona gönderilen kutsal kitaba ilişkin bilgiler bulmak imkansızdır (Bayer, 2007). Tanrı’nın doğada tezahürleri vardır. Yani Tanrı duyu ve akıl aracılığı ile anlaşılabilir ve varlığı kabul edilebilmektedir. Bunun için ne

peygambere ne de ona indirilen kitaba ihtiyaç vardır. Bu düşünce onun deistliğe yakın olduğunu göstermektedir (Bayer, 2007). Ancak ona göre din toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından önem arz etmektedir. Özetle, Şinasi’de din ve Tanrı dünyalık bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini düşüncede var olan en büyük sıkıntı aklın dinden çıkartılma çabasıdır. O kadercilik düşüncesine karşıdır. “Tanrı yazdıysa olur.” düşüncesi insanları tembelliğe sürüklemekte, akıllarını çalıştırmalarını ve üretmelerini engellemektedir. Aslında “Şinasi medeniyeti taassup karşıtlığını da içeren çok yönlü bir kültürlenme seviyesi olarak” (Mermutlu, 2009, s. 96) kabul etmektedir. Şinasi’ye göre taassup gelenekselliği çağrıştırmaktadır ona karşıtlık insanı rasyonel davranışa itmektir. Batı bunu gerçekleştirerek kendi medeniyetini oluşturmuştur. Osmanlı da eğer Batı medeniyetinin bir unsuru olmak istiyorsa rasyonelleşmeli yani taassubu ortadan kaldırmalıdır (Mermutlu, 2009, s. 97). Bu geleneğe karşıtlık aslında onun deist olduğunu da kanıtlar gibidir.

Aslında Şinasi yeni medeniyetin dinini oluşturmaya çalışmaktadır bu din ise dünyevi yaşama yönelen dindir. Şinasi bu noktada kendi halkını çalışmaya, üretmeye ve düşünmeye itecek yeni bir din geliştirmeye çalışmakta ve bunun peygamberi olarak da Mustafa Reşit Paşa’yı ilan etmektedir (Bayer, 2007).

Şinasi akla önem verdiği ve gözlemi, incelemeyi ve araştırmayı vurguladığı için “bilim” kavramına da değer yüklediği görülmektedir. Bilime verdiği önemden dolayı onun bilimcilik, pozitivist ideolojiye sahip olduğunu da söylemek mümkündür. “Şinasi üzerindeki pozitivist etkileri, şiirlerinde bulmak mümkündür. Şinasi’ye göre medeniyetin esası akıldır. Din ile aklın verdiği sonuçlar birbirine eşittir. Sadece söyleyenleri farklıdır. İnsana şeref veren akıl ile bilgidir” (Korlaelçi, 2014, ss. 214-215). Bunun yanında birçok şiiri, özellikle Mustafa Reşit Paşa ile ilgili olanları, onun pozitivist olduğunun çok açık bir şekilde göstergesidir.

Akıl medeniyetin ortaya çıkmasının aracıdır. Medeniyet ise Batıdır. Bir diğer deyişle ona göre medeniyet tektir o da Batı medeniyetidir. Onun içerisine girmeyi başaranlar kendisini devam ettirecek bunu başaramayanlar ise er ya da geç yok olacaklardır. Ona göre tüm toplumlar elinden gelen tüm gayreti sarf ederse Batı medeniyeti içerisine girebilir ve dünyada söz sahibi olup varlığını sürdürebilir. Şinasi bu düşünceden dolayı sürekli halkı aydınlatmaya ve Batı’ya yönlendirmeye çalışmaktadır (Fuat, 1999, ss. 28-31).

5.1.2. Yasa ve Meşrutiyyet

O, yasayı güçsüzü güçlüye karşı korumak için önemli görmektedir. Çünkü bu dünya adaletsizdir ve her zaman güçlü ve güçsüzler olacaktır. Güçlünün güçsüzü zor kullanarak çalıştırmasını ya da kontrol altına alınmasını önlemek için akıl çerçevesinde oluşturulmuş kanunların/ yasaların olması gereklidir. Halkın bazı görevleri ve sorumlulukları varsa aynı zamanda bazı hakları ve güvenceleri de olmalıdır. Bu bağlamda bu kavramı destekleyen diğer iki kavram ortaya çıkmaktadır: “adalet” ve “hak”. “Yasalar insanları kötülüklerden, kölelikten koruyacak, bağınazlık ile bilgisizliğin elinde zorbalığa tutsak olan halkı özgürlüğe kavuşturarak, sultanların sorumsuz davranışlarına son verecektir” (Fuat, 1999, s. 34).

Şinasi'nin, ödevlerin yanında hakların da savunucusu olması bir anayasacılık fikrine sahip olduğunu göstermektedir (Berkes, 2012, s. 261). Ona göre tüm dünya yeni bir medeniyete doğru geçiş yapmaktadır. Bu medeniyetin mayası ise Avrupa'da doğan akılcılık ve anayasacılık fikridir. Bu bağlamda yeni medeniyetin değerler havzası da bu iki fikirden çıkmaktadır. O yüzden yeni medeniyetin başlıca değerleri ve kavramları “‘adalet’, ‘hak’ ve ‘hikmet (bilgelik)’” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu fikirleri ilerleyen süreçte Gökalp tarafından da devam ettirilmektedir. Gökalp'e göre medeniyet Batı medeniyetidir ve buna uyum sağlamak bizim için çok da zor değildir. Çünkü Batı bize yabancı değildir. Ancak Şinasi ve Gökalp'i ayıran nokta kültürün ve dinin nerede duracağına ilişkin yürüttükleri fikirlerdedir. Gökalp'e göre medeniyet kavramı aslında din ve kültürden farklıdır. Yani kendi kültürel değerlerini yaşayarak Batı medeniyetine dahil olmak mümkündür. Bu açıdan Gökalp kültürü ve dini medeniyetten ayırarak yeni bir kavram oluşturmuştur: “hars”. Ancak Şinasi medeniyeti direk bir kültürlenme süreci olarak kabul etmekte ve dinin bu medenileşme sürecinde etkisinin olmadığını savunmaktadır (Mermutlu, 2009, ss. 99-101).

Tüm bu görüşlerine ve Batı'da yaşanan siyasi yönetimlerdeki değişimlere rağmen Şinasi asla bir otorite değişimine sıcak bakmamaktadır. Ona göre hükümdar devam etmelidir en azından herkese tarafsız yaklaştığı sürece. “O yalnız köleliğe ve zulme hücum eder. Bunların arkasında, onları besleyen kuvvet fanatizm ve cehalettir” (Ülken, 2018, s. 73). O padişahlık kurumuna karşı olmasa da yetkilerin denetlenebileceği bir siyasi yönetimin olması gerektiğine inanmaktadır. Bu da aslında onun meşruti monarşiyi savunduğunu göstermektedir. 1876'da kabul edilen Kanun-i Esasi ile başlayan I. Meşrutiyyet aslında onun hem yasacılık hem de meşrutiyyet görüşünün ya da misyonunun gerçekleştiğini göstermektedir. O, aynı zamanda devlet yönetimini bir sorumluluk olarak değerlendirmekte

devlet yönetimine halkın katılmasının sağlanmasının devlet yönetiminin üzerindeki sorumluluğu hafifleteceğini savunmaktadır (Ülken, 2018, s. 74).

5.1.3. Millet

Şinasi'nin vurguladığı önemli kavramlardan bir diğeri ise “millet” kavramıdır. Daha önce de vurgulandığı gibi millet kavramı, Tanzimat dönemi öncesinde Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan millet kavramı ile aynı içerikte değildir. Millet, Tanzimat Dönemi'nden önce Osmanlı'da dini grupları ayırmak için kullanılan bir kavramdı. Ancak Tanzimat döneminde bu görüş değişerek “belli bir ekonomik pazar çevresinde oluşan, dili, kültürü, ülküsü bakımlarından birlik gösteren topluluklar” (Fuat, 1999, s. 34) haline gelmiştir. Şinasi ise bu millet kavramının içinin doldurulması için ciddi çabalar harcamıştır: “millet-i hakime, heyet-i mecmua-i milliye, millet-i muazzama-yı Osmaniyye gibi sözler etmesi, Osmanlılara Batılı anlamda bir toplumsal kimlik arama özlemindendir” (Fuat, 1999, s. 34).

Şinasi bir dağılmadan ziyade milletlerin oluşturduğu bir Osmanlı düşlemektedir. Yani Osmanlı'nın çatısı altında toplanmış milletlerin yaşamını idame ettirmesini istemektedir. Ancak bu olurken milletler kimliklerini de kaybetmemelidir. Bir diğer deyişle Şinasi Osmanlıcılığı savunmaktadır. Ancak bir yandan da özgürlüğüne ya da bağımsızlığına kavuşmak isteyen milletlere de saygı duymakta ve bunların çabalarını desteklemektedir (Fuat, 1999, s. 35). Bu doğrultuda Şinasi hakkında şunu söylemek mümkündür; fikri olarak Osmanlıcılığı savunan yazar, pratikte ayrılıkçı milliyetçiliğe uzak değildir; burada esas olan halkın rızasıdır.

Batı medeniyeti İslam dini ile çakışmaz aksine, ona yeni bir insan tipi kazandırır. Bu da aklını kullanan yani rasyonel olan kendisini insanlığın iyiliğine ve gelişimine adanmış insan tipidir (Ülken, 2018, s. 73). Buradan anlaşıldığı üzere onun için önemli olan “insan ve insanlıktır. Milletler ona giden yollardır” (Ülken, 2018, s. 74). Onun insan ve insanlık vurgusu onun hümanist ve evrensel yaklaşımdan etkilendiğini göstermektedir. Bu fikri ise Victor Hugo'dan etkilenecek oluşturduğu söylenebilir. Bunu ise “milletim nev-i beşer, vatanım rûy-ı zemin” ifadesinde ortaya çıkmaktadır (Özyurt, 2016, s. 55).

Bunun yanında Şinasi Batı'nın diğer medeniyetleri aşmasının sebebini toplumsal olan da aramaktadır. Batı kendi medeniyetini oluşturabilmiştir çünkü millet olmayı, ortak değerler oluşturmayı başarabilmişlerdir. “Batı uygarlığının üstünlüğü, ekonomik ve

teknolojik gelişmeden çok, millet olarak yaşama özelliğinden ve toplumsal bilince önem vermesinden kaynaklanmaktadır” (Özyurt, 2016, s. 55).

5.2. Genç Osmanlıların Siyasal ve Sosyal Teorileri Üzerine Değerlendirmeler

Genç Osmanlıların Türk ve Osmanlı modernleşme tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu önem ise onların yeni bir dönemin öncüleri olmasından kaynaklanmaktadır. Genç Osmanlılar sivil demokratik düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Aslında günümüz demokratik düşününden oldukça farklı fikirler (meşrutiyet, seçim, meclis, anayasa vs.) geliştirmiş olsalar da bu onların bu konuları Osmanlı’da tartışılır kılmadıkları ve günümüz Türkiye’sinin demokratik düşününü etkilemedikleri anlamına gelmemektedir (Mardin, 2014, s. 42). Bilindiği üzere Genç Osmanlıların kurulması 1860lı yıllara denk gelmektedir. Fransız Devrimi’nden- ki bu devrim ulus devletleri ortaya çıkaran milliyetçilik hareketlerinin başlangıcı olarak görülmektedir- yaklaşık 70 yıl sonrasına tekabül etmektedir. Bu da aslında ayrılıkçı hareketlerin başlamasından sonra ciddi bir şekilde sistem eleştirisi yapan bir grup olduklarını göstermektedir.

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin en önemli özelliklerinden birisi ortaya konan fikirlerin yasallaşmasıdır. Bu yasallaşma ise ilerleyen süreçte siyasal sistemin değişmesine yol açmıştır (Akşin, 2018, ss. 7-8). Siyasal değişimin önderliğini ise yaptıkları sistem eleştirisi ve ortaya koydukları teorilerle Genç Osmanlılar üstlenmiştir. 1860’lardan itibaren, özellikle basın hareketlerinin artması ile toplumun dönüşüm sırasında işin içine katılması söz konusu olmuştur. Genç Osmanlılar bu noktada halkın dönüşümün yürütücü ayaklarından biri haline gelmesi için ona yönelmiş ve onun değerleriyle hemhal olmuştur. Bu da onların var olan Osmanlı modernleşmesinden farklılaşmalarına neden olmuştur. Onların modernleşme düşüncesi daha köklere bağlı, Batı ve İslam’ın sentezlendiği bir yapıya sahiptir. Onların özellikle sözcükler üzerinden bunu gerçekleştirdiği görülmektedir.

Genç Osmanlılar, aşırı Batılılaşma yönünde gerçekleştirilen modernleşmeye karşı ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirileri geliştirdikleri kuşak ise genellikle merkezileşmeyi sürekli hale getiren; kadılık sistemini kaldıran ve yerine modern idari mekanizma geliştirmeye çalışan; eğitim sisteminde müderrisin yerine yeni modern eğitim sistemi getirmek isteyen; geçmiş dönemde yapılan değişiklikleri köklü bir hale getirmeye çalışan ikinci kuşak Tanzimatçılardır. Onlar aslında Tanzimat’ın açtığı bazı açılımlara olumlu bakarken bir yandan bazı kriterlerle yenilenmesinin gerekliliğini savunmaktadırlar.

Onların varlığı dini konularda geçmişte üstünlüğünü kabul ettirmiş olan ulemanın elinde olan bazı yetkilerin alınarak halka verildiğini göstermektedir. “Genç Osmanlılar dini konuları ele alırken ihtiyatlı oldularsa da, onların döneminde Osmanlı dini dünya görüşünde, o zamana kadar sadece ulema için meşru olan dini konulara dair tartışma alanının sıradan insanların eline geçmesi gibi önemli bir gelişme oldu” (Mardin, 2018, s. 180). Bilgiyi elinde bulunduran ve onu kullanan taraf artık ulema değil sivil seküler aydınlar ve onların etkilemeye çalıştığı kamuoyu olmuştur.

Onların sekülerliği savunan tarafta olmadıkları bilinmektedir. Ancak aldıkları eğitim noktasında klasik düşünürlerden ya da ulema ve bilginlerden farklılaştıkları görülmektedir. Batılı modern sistemlerle ve düşüncelerle donatılmış okullardan mezun olan bu yeni aydınlar hiç kuşkusuz eskilerden farklı düşünmekte ve Osmanlı’nın kurtarılması noktasında farklı fikirler geliştirebilmektedirler.

Genç Osmanlılar çoğunlukla hem amaçlar hem de araçlar noktasında ortak noktayı tutturmayı başaramamış değillerdir. Bu söz konusu araştırmaya dahil edilen Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi’nin ortak noktada buluşabildikleri ana konular; meşrutiyet ve anayasa isteği, sentezci modernleşme ve Osmanlılık düşüncesidir.

5.2.1. Osmanlılık

İdeoloji toplumsal bir olgudur yani tanımlama ve meşrulaştırma aracıdır ve Endüstri devrimi ile ortaya çıkan yeni insan tipine “yön verme, konumlarını açıklama ve meşrulaştırma ideolojilerin en önemli dayanağını teşkil etmiştir” (Aydın, 2008, s. 150). Genç Osmanlıların ortaya koyduğu Osmanlılık fikrini bu açıdan okumak gerekmektedir. Islahat Fermanı ile keskinleşen Osmanlılık, Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan tüm insanların din, dil farkı gözetilmeksizin eşit bir şekilde muamele göreceklerine ilişkin bir beyanat gibidir. “Kırım Harbinin sonlarına doğru hasıl olan siyasi buhranın kendilerine cebrettiği vaziyeti ister istemez takip edilecek bir yol gibi benimsemiş bulunan Ali ve Fuat Paşalar, sonradan Namık Kemal’in muhtelif makalelerinde (bilhassa Vatan makalesi) geliştirdiği ve Ahmet Mithad Efendinin Üss-i İnkılab’ında bütün imparatorluğa” (Tanpınar, 2017, ss. 159-160) yayılmıştır.

Bu bağlamda Osmanlılık ideolojisini bir tür milliyetçilik olarak okumak mümkündür. Milliyetçilik bir yandan toplumsallaştırırken diğer yandan da diğer unsurların dışlanması

anlamına gelmektedir. Ancak Tanzimat modernleşmesinin getirdiği Osmanlılığa ve Genç Osmanlıların siyasi düşüncesinde Osmanlılığa bakıldığında bu ideolojinin çok da bu açıdan değerlendirilemeyeceği ortadadır. Genç Osmanlıların savundukları ideoloji olarak Osmanlılık bir Osmanlı vatanı kavramı etrafında şekillenmektedir. Tüm Osmanlı vatandaşları din, dil, ırk gözetmeksizin vatanın birer fertleridir. Ancak onların bu düşüncesi ilerleyen süreçte Türkçülüğe kaymış ve bu akım II. Meşrutiyet'in ve Türkiye Cumhuriyeti'nin temel doktrini haline gelmiştir.

5.2.2. Anayasa, Meşrutiyet

Genç Osmanlılar dönemlerinin yöneticisi olan Ali ve Fuat Paşaları eleştirerek bir yandan bu paşalara kendilerinin dışlanması hesabını sormakta diğer bir yandan da Batıcı modernleşmenin İslamsız ve kültürsüz düzenini eleştirerek yeni bir modernleşme tasavvurunun İslam toplumlarında sesi olmaktadır. Bu yeni modernleşme çağrısının en önemli ayaklarından biri de siyasi sistem değişikliğidir. “Onlara göre çözüm, İmparatorluğa temsili, anayasal ve parlamenter bir yönetimin getirilmesinde ve böylece Müslim gayrimüslim bütün Osmanlı tebaasına tam bir yurttaşlık ve devlete sadakat duygusunun aşılmasında yatıyordu” (Akşin, 2018, s. 109). “Anayasal ve parlamenter yönetim” fikrinin gerçekleştirilebilmesi için bir yandan Batılı liberal düşünürlerin bazı fikirlerinden yararlanılmakta bir diğer yandan da halkın kabul ettiği, geleneğinde yer alan bazı kavramlar ve görüşler bu kavramlar ile harmanlanmaktadır. Bunun sonucunda onlara göre ortaya çıkan yönetim sistemi meşrutiyettir.

Bu düşünürlere göre İslami şariat hükümlerinin uygulanması aslında ilerlemenin yolunu açacaktır. Tanzimat modernleşmesi Batı taklitçiliği olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre bu reformların hiçbir felsefesi yoktur. Sadece yıkılmaktan kurtulmak için tamamen Batıcı formda yapılmış bu hareketler Osmanlı'nın toplumsal yapısını ve geleneksel değerlerini hiçe saymaktadır. Diğer bir yandan da Tanzimat modernleşmesi “kendisinden beklenen yasalar yönetimi yerine bir bürokratik seçkinler sultanı getirmişti” (Söğütü, 2008, s. 44). Bu problemin giderilmesi için ise yapılması gereken “anayasanın ilanı ve halkı temsil eden bir meclisin açılmasıdır” (Söğütü, 2008, s. 44).

Onların İslamcı fikirleri özellikle anayasa fikirlerinde ortaya çıkmaktadır. Genç Osmanlılara göre Osmanlı Devleti sadece Batıya yönelerek ve Batılı kavramlar kullanarak kurtarılamaz. Devletin bekası için yapılması gereken “İslami temelli bir anayasa” (Mardin,

2018, s. 179) oluşturmaktır. Bu ise Batılı bir unsur olarak ortaya çıkan anayasa kavramının İslamileştirilmesi ve Osmanlı'ya ve Osmanlı toplumunun kabul edebileceği bir hüviyete büründürülmesi ile mümkün olmaktadır. Bu noktada aslında Genç Osmanlıların İslam'ı kullandıkları ya da daha doğru bir ifade ile araçsallaştırdıkları görülmektedir. Ancak onlar İslam'ı kullanırken gayet dikkatli davranmışlar ve anayasal rejimi ortaya çıkaran kavramları ön plana çıkararak aslında Müslüman toplumlarda anayasal monarşinin varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kanıtlama çabası toplumun anayasal monarşiyi kabul etmesi ve halk tarafından dillendirilmesi için kullanılmıştır.

Genç Osmanlıların parlamenter sistemi savunduğu görülmektedir. Onlara göre bu siyasal sistem İslam'a karşı değildir hatta İslam'ın doğurduğu oldukça İslam'a uygun bir sistemdir. Bu sistemin Osmanlı ve İslam alemi için izdüşümü ise meşrutiyettir. Bu da İslami kavram olan meşveret kavramına tekabül etmektedir (Kabakçı, Adadağ, 2009, s. 11). Onların bu fikirleri halkın egemenliği doktrinine dayanmaktadır.

Genç Osmanlılar halkın yönetime katılmasını önemsemektedirler. Devlet ancak halkın güvenini tesis edebilir ve bu sayede meşruiyeti elinde bulundurabilirse başarılı olabilir. Devlet meşruiyetini sağlamlaştırmak istiyorsa halkın kararına saygılı olmalı, halkın isteklerini dinlemeli, yerine getirmeli ve hak ve adaleti tesis etmelidir. Namık Kemal'e göre elbette ki halkın her kararı hakkı doğurmayabilir ancak hakkın korunması için halkın kararı çok önemlidir. Bir diğer deyişle hakkın belirlenmesinde halk çok etkili olmayabilir ancak hakların korunmasında halkın katılımı oldukça önemlidir (Arabacı, 1999, s. 76). Bu da aslında halkın egemenliği düşüncesini doğurmaktadır.

Eğer halkın egemenliği söz konusu ise cumhurunu seçme hakkı da vardır. Ancak bu uygulama zamanının ruhu için uygun değildir. Uygunluk durumunun olmaması halkın böyle bir hakkının olmadığı anlamına gelmemekte, sadece şu an için kullanılmadığını göstermektedir. Halk seçme hakkına sahip değilse de yönetime katılma hakkına sahiptir. Bu hakkın halk tarafından doğrudan kullanılmasının mümkün olmaması söz konusudur. Bu noktada ise karşımıza meclis çıkmaktadır. Namık Kemal, yasama yetkisinin halk tarafından belirlenmiş bir mecliste bulunması gerektiğini savunmakta bu da bizi temsili bir sistem isteğine götürmektedir.

Halkın yönetimde aktif olmasının istenmesi aslında onların siyasal kültürü de dönüştürmek istediklerini göstermektedir. Cemaate dayalı siyasi kültürden tebaa kültürüne

geçiş Tanzimat ve Islahat fermanları ile mümkün olmuştur. Ancak Genç Osmanlılar bu değişimi yeterli görmemektedirler. Onlar halkın siyasete daha fazla katılmasını ve siyasi alana ilişkin ilgilerinin daha yoğun olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu da aslında onların tebaa kültüründen katılımcı siyasal kültüre geçişin yürütücüsü olduklarını göstermektedir. Katılımcı siyasal kültürü gerçekleştirebilmek için ise onlar halkın aydınlatılması ve yönlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Halkın yönlendirilebilmesi için ise onların anlayabilecekleri yazılar kaleme alınmalıdır. Bu yazıların anlaşılması ise ancak dilde sadeleşme ile mümkün olabilmektedir. Çünkü o günkü Osmanlıca halkın dilinden oldukça uzak, yalın olmayan bir dildir. Bu noktada Şinasi'nin izini takip eden Genç Osmanlılar gazete dillerini sadeleştirme noktasına gitmişlerdir.

Anayasa fikrine gelindiğinde ise şeriatın onlar için oldukça önemli olduğu görülmektedir. Genç Osmanlılar hukukun kaynağını şeriata bağlamakta ve siyasi hükümlerin şeriat odaklı belirlenmesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak şeriatın dışında kalan konularda bir sonuca varılması için parlamentonun önem kazanması gerektiğini ifade etmektedirler (Arabacı, 1999, s. 77). Ancak bu noktada onların hangi şeriatı önemsediklerini de belirtmek gerekmektedir. Onlar kökten şeriatçı değillerdir şeriat onlara göre zamanın ruhuna göre yorumlanabilen değişiklik gösterebilen bir yapıdadır. Bir diğer deyişle “bizzat nassın kendisiyle değil, siyasetnamecilerin, İslam filozoflarının ve kelimcilerin, fıkıhçıların nass’dan anladıklarıyla mevcut değişen şartlar arasında bir uyumun ya da sentezin sağlanmasına çalışılarak” (Arabacı, 1999, s. 78) oluşturulan bir anlayış içerisinde olmuşlardır. Bu da onların gelenekçi değil gelenekselci olduğunu göstermektedir.

Bu noktada gelenekçi ve gelenekselci ayasındaki ayırmadan bahsetmekte yarar vardır. “Gelenekçi, orada duran ve gelenek olarak nitelendirilen değer ve kuralların olduğuna inanan ve ona taraf olduğunu kabul edenlerdir... Buna karşılık gelenekselci, gelenek adı verilen değer ve kuralların belli bir zaman arasında oluştuğunu ve bir sabitesinin olmadığını ileri sürenlerdir. Bu haliyle gelenekselcilik, her beşerî oluşumun belli bir zaman aralığında oluştuğunu ve bunların o şartlar da önem taşıdığını ileri süren tarihselcilikle ortak bir çizgiyi paylaşır” (Aydın, 2018, s. 42).

Onlara göre Osmanlı'ya özgü yeni bir devlet sisteminin oluşturulması gereksizdir. Çünkü Batı'da uygulanmış ve yapılabilmiş örnekler bulunmaktadır. Yapılması gereken Batıda var olan sistemi Osmanlı topraklarına uygun hale getirerek kullanmaktır. Namık Kemal'e göre Osmanlı toprakları için en uygun olan teşkilatlanma Fransa'daki

teşkilatlanmadır (Arabacı, 1999, s. 79). Ancak bu sistemin Osmanlı düşüncesine uygun hale getirilebilmesi için birkaç değişikliğe ihtiyaç vardır. Bu noktada Namık Kemal, “Montesquieu’nün ‘kuvvetler ayrımı’ prensibine dayalı monarşik meşruti bir hükümet sistemi” (Arabacı, 1999, s. 79) önermektedir.

Kuvvetler ayrılığında yasama yürütme ve yargının farklı kurumlarca yönetilmesi söz konusudur. Osmanlı’da ise bunların yürütücüsü Şûra’yı Devlet, Şûra’yı Ümmet ve Meclis-i Âyan olmalıdır. Şûra’yı Devlet-yasa yapıcı yani hükümet, Şûra’yı Ümmet -parlamento, meclis yani hazırlanan yasa tasarılarını değerlendiren kurum son olarak da Meclis-i Âyan ise yargı yani kanun ve hakların uygulanmasını izleyen, denetleyen kurum olarak karşımıza çıkmaktadır (Arabacı, 1999, s. 79).

5.2.3. Muhafazakâr ve Sentezci Modernleşme

Tanzimat döneminde yapılan reformcu yenilikler aslında kültürel modernleşme amacı gütmemesine rağmen yapılan reform hareketlerinin tam tersi bir etki göstermesi sonucunda hem halk tarafından hem de bazı aydın zümreler tarafından ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirileri geliştiren en önemli aydın zümrelerin başında Genç Osmanlılar gelmektedir. Namık Kemal’e göre Islahat Fermanı sadece Batı taklitçiliğine neden olması yüzünden değil aynı zamanda Batı’ya ekonomik açıdan bağımlılığın artırması ve bunun bir ileri aşamasının ekonomik emperyalizme yol açacağı fikri yüzünden de eleştirilmelidir (Erkilet, 2012, s. 41). Bu da aslında Genç Osmanlıların kültürel ve ekonomik emperyalizme varan modernleşme hareketlerine karşı olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede onların muhafazakâr modernleşme yanlısı olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Onların muhafazakâr modernleşmesinin anlaşılabilmesi için ise muhafazakâr ideolojiye bakmak önem teşkil etmektedir.

Muhafazakârlık

İdeolojilerden biri olarak kabul edilen muhafazakârlığın temelinde Aydınlanmaya karşıtlık söz konusudur. Aydınlanmanın savunduğu siyaseti, düşünce sistemini ciddi bir şekilde eleştirmektedir (Özipek, 2017, s. 18). Aslında muhafazakârlar değişime karşı değillerdir; köklü değişikliklerden ziyade reformdan yanadırlar. Aydınlanmanın savunmuş olduğu rasyonel aklın yerine inancı koymaktadırlar. Toplumsal değerlere önem verdikleri, değişimlerin de bu değerler çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

Batı'da muhafazakarlığın iki türü bulunmaktadır; Anglo Amerikan ve Kıta Avrupası muhafazakarlığı. Kıta Avrupası'nda gelişen muhafazakârlık Fransız Aydınlanması (bütüncül, rasyonalist, devrimci ve kolektivist teoriler) ve onun getirdiklerine refleks olarak gelişmiştir (Özipek, 2017, ss. 19-20).

Muhafazakarlık felsefi anlamda ilk olarak Edmund Burke'un kaleme aldığı *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı kitabında gözlemlenmektedir. Bu tarihten sonra yaklaşık iki asır boyunca muhafazakarlık Edmund Burke'un ileri sürdüğü tarzda belki biraz daha geliştirilerek devam etmiştir. Burke'e göre Fransız Devrimi felsefecilerin önderliğinde amacına ulaşmıştır. Bu felsefecilerin başında ise Rousseau gelmektedir. Tocqueville de aynı şekilde Fransız Devrimi'ni muhafazakâr bir yaklaşımla ele almakta ve Fransız Devrimi'nin halk tarafından değil de bir güç elde etmek isteyen insanlar tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Ancak Tocqueville devrimin gerçekleşme nedenini edebiyatçılara, özellikle de özgürlük, eşitlik yanlısı düşünceleri savunan edebiyatçılara, bağlamaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında muhafazakârlığın doğal haklar teorisi, faydacılık teorisi gibi teorilere karşı çıktığı ve ulus-devlet, milliyetçilik gibi kavramları reddettiği ve bunun karşısında bulunan sınıflı yapıyı, kiliseyi, aile ve mülkiyeti savunduğu ortaya çıkmaktadır.

Muhafazakâr bakış açısıyla *tarih* deneyime dayalı eylemlerden oluşmaktadır; soyutluk ve bilinmezlik yoktur. Çünkü tarih bir sürekliliktir; yapıların, toplulukların, alışkanlıkları, önyargıların ve bilginin sürekliliği. Bu bakımdan tarihin metodu “şimdiyi şimdinin altında yatan her şeyi ortaya çıkaracak şekilde araştırma metodudur” (Nisbet, 2014, s. 52). Onlara göre sosyal gerçekliği anlamak için yapılması gereken tarihe dönmektir. “Geçmişten bugüne nerede olduğumuzu bilmeden şu anda nerede olduğumuzu ve nereye gittiğimizi bilemeyiz” (Nisbet, 2014, s. 54).

Onların önemseddiği bir diğer kavram ise *gelenektir*. Onların gelenek anlayışında seçmeci olduklarını söylemek yanlış değildir. “Faydalı bir gelenek geçmişten gelmeli ve aynı zamanda kendi içinde de çekici olmalıdır” (Nisbet, 2014, s. 55). Onların karşı çıktığı yeniliğin kendisi değil yeniliğin devrimci ayağıdır. Bu da onların geçmişten tamamen kopmayan bir yenilik tasavvurları olduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere *otorite* kavramı muhafazakârlığın sıklıkla altını çizdiği bir diğer kavramdır. Burke *özgürlüğün* varlığını *düzen* ve *otorite* ile ilintili olarak kabul etmektedir. Bu da aslında muhafazakârların *özgürlük* ve *eşitlik* arasında bir ayrım gözettiğini

göstermektedir. İkisi arasında ciddi bir amaç farkı vardır. Özgürlükte amaç “bireysel ve ailevi mülkiyeti (maddi ve manevi) korumak” iken, eşitlikte ise “bir toplumda eşitsiz bir şekilde paylaşılan maddi ve manevi değerleri yeniden dağıtmak ve eşitlemektir” (Nisbet, 2014, s. 79). Bu ise bireysel özellikleri ve kazanımları farklı olan insanların eşitlenmesi anlamına gelmektedir ki bu da “en güçlü ve en parlak olanların özgürlüklerini sadece felce uğratmaktadır” (Nisbet, 2014, ss. 79-80). Yani eşitlik kavramı insanların potansiyellerini gösterememelerine neden olmakta ve insanlar arasında var olan çoğulculuklar bu kavramın kabulü yüzünden yok olup gitmektedir (Nisbet, 2014, s. 84).

Muhafazakârlar genellikle aile yapısının korunmasında hem fikirdirler. Çünkü aile yapısının mülkiyetle yakın bir ilişkisi vardır. Avrupa’nın tehdit altında olmasının nedeni “mülkiyetin küçümsenmesi ve mülkiyetin kökenine karşı devletin belirli yapay çıkarlarının yerleştirilmesidir” (Nisbet, 2014, s. 89). Mülkiyet ve yardım meselesi fakirlerin haline kayıtsız kalınması gerektiğine ilişkin bir fikre sahip olduklarını düşündürmemelidir. Onlar yardım çabalarının önemli olduğunu kabul etmekte ve bunun toplum nezdinde gerçekleşmesi gerektiğine inanmaktadır (Nisbet, 2014, s. 97).

Genç Osmanlıların Muhafazakârlığı

Tarih onların önemseddiği kavramlardan bir tanesidir. Bunun nedeni ise *gelenekle* tarihin iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. “Gelenekten söz etmek zamandan, zamandan söz etmek tarihten söz etmektir” (Arslan, 2016, s. XVII). Geçmiş hep vardır ve geçmiş üzerinden farklı tarih anlatıları yapılmaktadır. Her toplum kendi tarihini geçmiş üzerinden farklı açılardan bakarak oluşturmaktadır. “Tarih bir geçmişten ve dolayısıyla zamandan nasiplenme tarzıdır. Geçmişe bakılarak birden fazla tarih yazılabilir.” (Arslan, 2016, s. XVIII).

Genç Osmanlıların en önemli yazarlarından olan Namık Kemal’in çoğunlukla tarihi kahramanları eserlerine yedirmesi de tarih ve gelenek arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. O geçmişi şanlı bir şekilde hatırlamış ve topluma da bu şekilde göstermek istemiştir. Bu sayede halkın devlete yeniden güvenini tesis etmeye çalışmış ve bu topraklarda yaşamının ne kadar değerli olduğunu göstermiştir. Bir diğer yandan da yöneticilere dönerek unuttukları değerleri hatırlatmakta ve düzelmenin bunlar aracılığı ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Onların *hürriyet* fikrini ön plana çıkardıkları görülmektedir. Ancak bu hürriyet kavramının içeriği eskisinden tamamen farklıdır. “Bu zamana kadar hürriyet sözcüğü yalnızca köle olmama durumunu anlatırken, şimdi yavaş yavaş siyasal bir anlam kazanmaya başlıyordu. Namık Kemal gibi gazeteciler için hürriyet öncelikle basın özgürlüğünü çağırıyordu” (Akşin, 2018, s. 35).

Onların önem verdiği kavramlardan bir diğeri ise İslami bir referansa dayanarak oluşturulan *düzen* kavramıdır. Düzeni sağlayan en önemli düsturlardan bir tanesi dayanışmadır. Dayanışma insanları bir arada tutar. Bu bir aradalık birlik olmayı sağlar. Birlik olmak ise bir güç gösterisidir. Bölünmek ise yok olmak demektir. Bunu çoğunlukla Genç Osmanlıları bir arada tutmak için ciddi çabalar harcayan Namık Kemal’in ‘aheng-i ittihad’ kavramından çıkarmak mümkündür (Kabakçı, Adadağ, 2009, s. 12).

Siyasi modernleşme için gereken zaten Osmanlı-İslam geleneğinde bulunmaktadır. Asıl Batıdan alınması gereken teknik ilerlemelere yol açan araçlardır. Bu da aslında Osmanlı’nın beka sorununun çözülmesi için Osmanlı ve Batı’nın karışımını oluşturmak gerektiğini düşündüklerini göstermektedir. Bu bağlamda “Batı düşüncesine dayalı yönün felsefi temelleri hukuki açıdan Montesquieu’ye dayanırken, siyasi açıdan Rousseau’ya dayanmaktadır. Doğuya yönelik temeller ise klasik İslam düşüncesine dayanmakla birlikte bu düşünce içinde kristalleşmektedir... Birçok İslami siyaset teorisinden ilham aldıkları ve mütekelimlerin, fukahânın siyaset teolojilerini, İslam filozoflarının siyasi felsefelerini, Müslüman siyasetnamecilerin oluşturdukları pratik öğütleri ve örfi kanunlar ile devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini hazır buldukları anlaşılmaktadır” (Arabacı, 1999, s. 68).

Özetle, Genç Osmanlılar Osmanlı’nın kendi öz değerlerine döndüğü takdirde siyasi modernleşmeyi gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Onlara göre eğer Batı’dan bir şeyler alınacaksa bu muhakkak teknik anlamda olmalıdır. “Siyasal modernitenin bütün değer ve kurumlarının denklemlerini geleneksel Osmanlı-İslam siyaseti içinde bulmak mümkündür; asıl eksiklik, teknik modernitenin yeterince hızlı bir şekilde yaşanmamasından kaynaklanmaktadır” (İrem, 2008, s. 19). Bu da aslında Genç Osmanlılar hareketini sentezci bir modernleşme tasavvuruna itmektedir.

6. SONUÇ

Osmanlı modernleşmesi ile Şinasi ve Genç Osmanlılar arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Osmanlı modernleşmesi hem Şinasi ve Genç Osmanlıların teorilerinin oluşmasına katkıda bulunmuş hem de onların bu fikirlerinden etkilenmiştir. Bir diğer deyişle Osmanlı modernleşmesi hem yeni bir aydın tipi oluşturmuş hem de bu aydınların fikirlerinden etkilenecek dönüşüme uğramıştır. Bundan dolayı Osmanlı modernleşmesinden bahsetmek hem onların ortamını anlamak hem de onların fikirlerini değerlendirmek açısından önemlidir.

III. Selim dönemi ile başatabileceğimiz ciddi modernleşme çabaları, Osmanlı Devleti'nin asıl zayıflığının ordudan kaynaklandığı fikrine dayanılarak askeri alanda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Ancak III. Selim'in ölümü ile sonuçlanan askeri modernleşme gerçekleştirilememiştir. Yerine geçen II. Mahmut ise çok daha stratejik davranarak ilk başta toplumsal yapıda güçlü etkileri olan bazı statüko gruplarını yanına çekmeye ve bu sayede kendisine ve modernleşme hareketlerine karşı tepkisel davranabilecek kesimleri bastırmaya çalışmıştır. Bu gruplar II. Mahmut Dönemi'nde askerler, ulema ve âyanlardır. Bu statükocuları bastırmak için II. Mahmut'un yaptığı en önemli icraat merkezileşmedir. İdare, siyaset ve eğitim alanında merkezileşmeye dair atmış olduğu adımlar sayesinde bu statüko gruplarını bastırmayı başaran II. Mahmut, Osmanlı'da daha bütüncül bir modernleşmenin kapılarını açmıştır.

Bu bütüncül modernleşmenin ilk adımları Tanzimat ve Islahat fermanları ile ortaya çıkmıştır. Siyasi haklar noktasında yenilikler getiren bu fermanlar başta toplumsal yapı olmak üzere kültürel ve sosyal açıdan pek çok değişikliğe neden olmuştur. Ancak II. Mahmut'un önem verdiği merkezileşme ve Tanzimat Dönemi'nde atılan adımlar kendisinden doğan bir statüko grubunu oluşturmuştur: bürokrasi. Merkezileşmenin getirdiği en büyük yenilik olan bürokrasi de kendi karşıt görüşünü oluşturmuştur: kendisinden gelen ama fikir farklılıklarından dolayı onun içinde barınamayan bunun neticesinde kendi fikirlerini seslendirebilecekleri ve yayabilecekleri yeni mecralar arayan sivil aydınlar. Bu sivil aydın sınıfının ilk örnekleri Şinasi ve Genç Osmanlılardır. Şinasi ve Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın içerisinde yer aldığı Genç Osmanlılar fikirlerini beyan edebilmek ve topluma yayabilmek için gazeteye ve edebiyata yönelmişlerdir.

Hem Şinasi hem de Genç Osmanlılar için gazete halkı bilinçlendirmenin, eğitmenin ve yönlendirmenin aracı olarak görülmektedir. Halkı yönlendirmenin mümkün olması için ise dilin halk diline yakın olması gerekmektedir. Halkın diline yakınlaşmak için ise ağıdalı bir dile sahip olan bürokratik ve edebi dilin sadeleştirilmesi gerekmektedir. Dilin sadeleşmesi noktasında en fazla çaba harcayan düşünür Şinasi'dir. Bunun için alfabe ve sözlük çalışmaları yaptığı bilinmektedir. Halkı bilinçlendirmek, eğitmek ve yönlendirmek için gerçekleştirilmesi gereken bir diğer mesele ise her konu hakkında bilgi sahibi olmak ve bunu halka aktarmaktır. Bu da onları ansiklopedist olmaya sürüklemiştir. Onların gazetelerinde aile içi iletişimden, sanat ve mimariye, savaştan meşrutiyet rejimine, dilde sadeleşmeden hürriyete kadar birçok siyasi ve toplumsal meselelerden bahsedildiği görülmektedir.

Şinasi ve Genç Osmanlılar içerisinde yer alan ve Türk edebiyatının en büyük vatan şairi olarak anılan Namık Kemal için edebiyat da oldukça önemlidir. Edebiyatı onlar için bu kadar önemli kılan mesele toplumsal ve siyasi konular hakkındaki teorilerini açıktan ya da örtük olarak verebilmesinden kaynaklanmaktadır. Şinasi'nin akla, bilime verdiği önemi, dine ilişkin çıkarımlarını şiirlerinde bulmak mümkündür. Namık Kemal'in vatan ve millet sevgisi, vatanperver olmak üzerine değerlendirmeleri ve tarihe verdiği önemi şiirlerinde, tiyatrolarında ve romanlarında ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanında Şinasi ve Namık Kemal Türk Edebiyatı'nın dönüşümü noktasında da oldukça etkili olmuşlardır. Şiirlerine bakıldığında onların şekil olarak divan edebiyatına bağlı kaldıkları görülse de içerik olarak bu edebiyatı ve şiiri oldukça değiştirdikleri görülmektedir. Çoğunlukla metafizik ve soyut konuların işlendiği divan edebiyatı bu yazarlar sayesinde siyasal ve sosyal konuların işlendiği mecralar haline gelmiştir. Bunun yanında onlar Batı edebiyatında olan tiyatro ve romanı Türk edebiyatına kazandırmış ve oralarda da hem karakterler hem de içerik üzerinden siyasi ve sosyal meselelere ilişkin değerlendirmelerde bulunmuş ve teorilerini ortaya koymuşlardır.

Genç Osmanlıların fikri önderi olarak değerlendirebileceğimiz Şinasi birçok yeniliği içinde barındıran bir düşünürdür. İlk özel gazeteyi çıkarması, onun içerisinde halkı eğitme ve etkileme amacını taşıması, sade dil kullanması, akıl ve bilime, Batı Edebiyatına önem vermesi onun sivil anlamda yeniliklerin sahibi olduğunu kanıtlar gibidir. Genç Osmanlılar ise Şinasi'den etkilenen ama bunun yanında ondan farklılaşan bir öncü grup olarak değerlendirilebilmektedir. Onlar Şinasi'nin ortaya çıkarmış olduğu sade dil, halkı eğitme ve

yönlendirme, gazeteye ve edebiyata önem verme gibi unsurları takip ettikleri bilinse de medeniyet ve modernleşme üzerine oldukça farklı teorilere sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.

Şinasi medeniyetin Batı olduğunu ve medeni olmak için Batıya benzemek gerektiğini savunurken, Genç Osmanlılar da medeniyetin Batı olduğunu kabul etmekte ancak Osmanlı'nın da kendi kültürel ve geleneksel değerleriyle Batı'nın siyasi ve teknik özelliklerini kaynaştıran bir medeniyet oluşturabileceğine inanmaktadır. Bunun yanında Şinasi modernleşmeyi Batılılaşmak olarak algılarken ve bunu gerekli görürken, Genç Osmanlılar modernleşmeyi teknik ve siyasi unsurların Batı'dan alınması ve Osmanlı-İslam kültür ve gelenekleriyle birleştirilen bir sentezci modernleşmeyi savunmaktadır. Bir diğer ifadeyle Genç Osmanlıların modernleşmesi kültürel ve muhafazakâr bir modernleşmedir. Bu aslında Şinasi ve Genç Osmanlıların farklı ideolojilerden baktığını göstermektedir.

Onların farklılaştığı bir diğer nokta ise dinin modernleşme ve medeniyet içindeki yeridir. Şinasi'ye göre din sadece toplumsallaşma yönünden önem arz etmektedir. Genç Osmanlılar için ise din değişimin sağlanması için önemli bir araçtır. Ancak bunun yanında onlar için din anayasacılığın ve meşrutiyyetin sağlanması noktasında önemli bir kaynaktır da. Tüm bu farklılıklara rağmen onların tek bir amacı vardır: Osmanlı Devleti'nin bekası. Onların hükümdarlığı yok etmek gibi bir dertleri yoktur. Ancak halkın zulme uğramasının engellenmesi için halkın da yönetime katılabileceği bir sistemin gerekliliğine inanmaktadırlar.

7. KAYNAKÇA

Akbulut U. (2013). Osmanlı basın tarihine bir katkı: gazetelerin yayınlanma amaçları üzerine (1831-1876). *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(5): 31-57.

Akpolat Y. (2008). Başka bir modernleşme ya da Türkiye’de modernleşmenin sosyolojisi üzerine bir tartışma. *Muhafazakâr Düşünce*, 18: 109-124.

Aksakal H. (2015). *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, 1. Baskı. İstanbul, Alfa Yay., 14-76.

Akşin S. (2018). *Kısa Türkiye Tarihi*, 24. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 3-47.

Akün ÖF. (2006). Namık Kemal. <https://islamansiklopedisi.org.tr/namik-kemal>. 30 Haziran 2020.

Alkan MÖ. (2005). İmparatorluktan Cumhuriyete Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim. İçinde: Karpat KH (Editör). *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, 2. Baskı. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 73-243.

Altınkaynak H. (2017). *Türk Edebiyatında Yazarlar ve Şairler Sözlüğü*, 1. Baskı. İstanbul, Can Yay., 57-890.

Alver K. (2018a). Edebiyat Nedir? İçinde: Alver K (Editör). *Edebiyat Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yay., 13-43.

Alver K. (2018b). Edebiyat Sosyolojisi ve Hayat. İçinde: Alver K (Editör). *Edebiyat Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yay, 273-291.

Alver K. (2018c). Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme. İçinde: Alver K (Editör). *Edebiyat Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yay., 317-335.

Arabacı F. (1999). Osmanlı modernleşmesinde “Yeni Osmanlılar”ın din ve siyaset anlayışları. *Dini Araştırmalar*, 2(5): 51-89.

Arslan H. (2016). Nisbet'in Sosyolojik Düşünce Geleneği'ne Derkenar: Etik Cemaat. İçinde: *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Kaplan K, (Çeviri Editörü). *The Sociological Tradition*, Nisbet R. 2. Baskı, İstanbul, Paradigma Yay., XI-XLIII.

Aydın M. (2008). İdeoloji ve Siyaset İlişkisi. İçinde: Çağan K (Editör). *İdeoloji*, 1. Baskı. Ankara, Hece Yay., 143-178.

Aydın M. (2018). Kültür Sosyolojisinin Temel Kavramları. İçinde: Doğan N, Alver K (Editörler). *Kültür Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Çizgi Kitabevi, 39-59.

Aytaş G. (2014). Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'nde metin ve bağlam ilişkisi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(25): 1-12.

Bahtin MM. (2016). *Speech Genres and Other Late Essays*. Çeviri: Çiftçi ON. *Söylem Türleri ve Başka Yazılar*, 1. Baskı. İstanbul, Metis Yay., 7-15.

Bayer S. (2007). Tanzimat Edebiyatının Din Anlayışında Şinasi Örneği, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ABD., Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Berkes N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 17. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 17-341.

Breuilly J. (2018). Sunuş. İçinde: *Uluslar ve Ulusçuluk*, Ersanlı B, Özdoğan GG, (Çeviri Editörleri). *Nations and Nationalism*, Gellner E. 3. Baskı, İstanbul, Hil Yayınları, 17-71.

Buzpınar ŞT. (2006). Mustafa Fazıl Paşa. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-fazil-pasa>. 30 Haziran 2020.

Caine B. (2019). *Biography and History*. Çeviri: Sözen M. *Biyografi ve Tarih*, 1. Basım. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1-9.

Canatan K. (2013). *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, Açılım Kitap, 11-45.

Cem İ. (2011). *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 4. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 187-225.

Çelik H. (1993). *Ali Suavi*, 1. Baskı. Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı, 83-85.

Çetin N. (2016). *Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı*, 1. Baskı. Ankara, NOBEL Yay., 25-101.

Demir Ö, Acar M. (1992a). Çağdaşlaşma. İçinde: Demir Ö, Acar M (Editörler). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 1. Baskı. İstanbul, Ağaç Yay., 71.

Demir Ö, Acar M. (1992b). Modernlik. İçinde: Demir Ö, Acar M (Editörler). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 1. Baskı. İstanbul, Ağaç Yay., 251.

Doğan İ. (2016). *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*, 14. Baskı. Ankara, PEGEM Akademi, 1-651.

Enginün İ. (2005). Osmanlıca'dan Modern Türkçeye Türk Edebiyatı ve Öz Kimlik. İçinde: Karpat, KH (Editör), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 331-359.

Erdem T. (2016). *Sosyoloji Notları*, 2. Baskı. Antalya, Otorite Yay., 13-357.

Erkilet A. (2012). Namık Kemal'in İslamcılığına Dair. İçinde: Su H, Karadeniz A (Editörler), *Namık Kemal (1840-1888)*. Tekirdağ, Namık Kemal Üniversitesi, 41-48.

Erkal ME, Baloğlu, B, Baloğlu, F. (1997a). Aile. İçinde: Erkal ME, Baloğlu B, Baloğlu F. (Editörler), *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul, Der Yay., 30-32.

Erkal ME, Baloğlu, B, Baloğlu, F. (1997b). Eğitim. İçinde: Erkal ME, Baloğlu B, Baloğlu F. (Editörler), *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul, Der Yay., 98.

Findley CV. (2005). Süreklilik Yenilik, Sentez ve Devlet. İçinde: Karpat KH (Editör), *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 51-73.

Fuat M. (1999). *Şinasi: Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, Salmaner E, 1. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1-146.

Genç M. (2016). Tarihsel Sosyoloji Üzerine. İçinde: Özdalga E (Editör), *Tarihsel Sosyoloji*, 1. Baskı. Ankara, Doğu Batı, 67-100.

Göçgün Ö. (2009). *Edebiyat ve Fikir Dünyamızda Namık Kemal: Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Eserlerinde Açıklamalı Seçmeler*, 1. Baskı. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 19-23.

Göçgün Ö. (2011). *Edebiyatımızdan İzler: Araştırma ve İncelemeler*, 1. Baskı. Ankara, Pamukkale Üniversitesi Yay., 241-242.

- Hanioğlu Ş. (2010). *Late Ottoman Empire*, 4th ed. Princeton University Press, 6-54.
- Hayta N. (2002). *Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasvir-i Efkar* Gazetesi, 1. Baskı. Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 12.
- Heywood A. (2018). *Political Theory an Introduction*. Çeviri: Köse HM. *Siyaset Teorisine Giriş*, 9. Baskı. İstanbul, Küre Yay., 13-14.
- İrem N. (2008). Cumhuriyet modernleşmesinin sınırları ve bir sınıf dili olarak muhafazakâr modernite. *Muhafazakâr Düşünce*, 18: 11-32.
- İnalcık H. (2016). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı Tarihi Üzerine Araştırmalar- IV: Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, 2. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 3-299.
- Kabakçı E, Adadağ Ö. (2009). Islahattan devrime: tanzimattan cumhuriyete Osmanlı Türk siyasi düşüncesinde değişim algısı. *Divan*, 14(26): 1-44.
- Kahraman A. (2010). Şinasi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinasi>. 30 Haziran 2020.
- Kaplan M. (2014). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, 8. Baskı. İstanbul, Dergâh Yay., 1-177.
- Karaalioğlu SK. (1982). *Resimli Motifli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1. Baskı. İstanbul, İnkılap ve Aka Kitapevleri, 29-324.
- Karpat KH. (2005). Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak. İçinde: Karpat KH, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si*. İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 19-51.
- Karpat KH. (2006). *Osmanlı'da Değişim Modernleşme ve Uluslaşma*, 1. Baskı. Ankara: İmge Yay., 73-76.
- Kaya M. (2015). *Türk Romanında Destan Etkisi*, 1. Baskı. İstanbul, Kesit Yay., 199-200.
- Kemal N. (2005). *Vatan yahut Silistre*, 1. Baskı. İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 19-91.
- Kılıçbay MA. (1985). Osmanlı Aydını. İçinde: Belge M, Aral F (Editörler), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul, İletişim Yay., 55-60.

Koçak C. (2014). Yeni Osmanlılar ve I. Meşrutiyet. İçinde: Gültekingil M, Bora T (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: C. I: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, 9. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., ss. 72-83.

Korlaelçi M. (2014). Pozitivist Düşüncenin İthali. İçinde: Gültekingil M, Bora T (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: C. I: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, 9. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 214-223.

Mardin M. (2014). Yeni Osmanlı Düşüncesi. İçinde: Gültekingil M, Bora T (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: C. I: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, 9. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 42-54.

Mardin M. (2017). *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Çeviri: Türköne M, Unan F, Erdoğan İ. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 13. Baskı. İstanbul, İletişim Yay. 9-399.

Mardin M. (2018). *Turkey, Islam and Secularism*. Çeviri: Bozluolcay M, Gen E. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, 6. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 10- 283.

Mermutlu B. (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, 1. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 25-545.

Mermutlu B. (2009). Akkültürasyon olarak medeniyet ve Şinasi. *Muhafazakâr Düşünce*, 6 (21-22): 95-104.

Neuman WL. (2016). *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches*. Çeviri: Özge S. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 8. Baskı. Ankara, Yayınodası, 1-221.

Nisbet R. (2014). *Conservatism: Dream and Reality*. Çeviri: Bülbül K, Serenli MF. *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*, 3. Baskı. Ankara, Kadim Yay.,17-113.

Okay MO. (2016). *Edebiyat ve Edebi Eser Üzerine*, 3. Baskı. İstanbul, Dergâh Yay., 31-37.

Ortaylı İ. (2016). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 43. Baskı. İstanbul, TİMAŞ Yay., 13-313.

Özdalga E. (2016). Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji. İçinde: Özdalga E (Editör). *Tarihsel Sosyoloji*, 4. Baskı. Ankara, Doğu Batı, 9-67.

- Özel İ. (1985). Tanzimat'ın getirdiği 'aydın'. İçinde: Belge M, Aral F (Editörler), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul, İletişim Yay., 61-66.
- Özipek BB. (2017). *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, 4. Baskı. İstanbul, TİMAŞ Yay., 13-171.
- Özyurt C. (2016). *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, 2. Baskı. Ankara, Kadim Yay., 7-81.
- Parla J. (2014). Tanzimat Edebiyatında Siyasi Fikirler. İçinde: Gültekingil M, Bora T (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: C. I: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, 9. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 223-234.
- Sarıbay AY. (2016). Yeni Bir Disiplin Fetişizmine Doğru Mu? İçinde: Özdalga E (Editör). *Tarihsel Sosyoloji*, 4. Baskı. Ankara, Doğu Batı, 129-146.
- Seçmen H. (1972). *Şinasi*, 1. Baskı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1-155.
- Slatery M. (2015). *Key Ideas in Sociology*. Çeviri: Balkız Ö, Demiriz G, Harlak H, Özdemir C, Özkan Ş, Tatlıcan Ü. *Sosyolojide Temel Fikirler*, 8. Baskı. Bursa, Sentez Yay., 12-31.
- Söğütü İ. (2008). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de modernleşme: kırılmalar ve süreklilikler. *Muhafazakâr Düşünce*, 18: 33-54.
- Swingwood A. (2018). Edebiyat Sosyolojisine Yaklaşımlar. Çeviri: Bayraktar K. İçinde: Alver K. (Editör). *Edebiyat Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yay, 117-131.
- Şan MK. (2018). Edebiyat Sosyolojisinin Tarihinden Basamaklar. İçinde: Alver K. (Editör). *Edebiyat Sosyolojisi*, 1. Baskı. İstanbul, İz Yay., 143-189.
- Şen M. (1999). Osmanlı hukukunun yapısı. *Yeni Türkiye Yayınları*, 6 (Osmanlı Sayısı): 327-339.
- Şinasi İ. (2018). *Tercüman-ı Ahval Tefrihası*. Çeviri: Durbaş R. *Şair Evlenmesi*, 1. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay, 1-29.
- Tanpınar AH. (2017). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 27. Baskı. İstanbul, Dergâh Yay., 137-437.

- Uçman A. (1989). Ali Suavi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-suavi>. 30 Haziran 2020.
- Uçman A. (2013). Ziya Paşa. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ziya-pasa--sair>. 30 Haziran 2020.
- Ülken HZ. (2018). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 5. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., IX-181.
- Ünlü M. (2015). *Şinasi: Kişiliği, Yapıtları, Şair Evlenmesi*, 1. Baskı. İstanbul, İnkılap Kitabevi, 11-107.
- Williams R. (2016). *A Vocabulary of Culture and Society*. Çeviri: Kılıç S. *Anahtar Sözlükler*, 6. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 251-253.
- Yalman AE. (2018). *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press*. Çeviri: Keşoğlu B. *Modern Türkiye’nin Gelişim Sürecinde Basın*, 1. Baskı. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1-51.
- Yayla A. (2011a). Modern. İçinde: Yayla A (Editör). *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 5. Baskı. Ankara, Adres Yay., 132-133.
- Yayla A. (2011b). Modernizm. İçinde: Yayla A (Editör). *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 5. Baskı. Ankara, Adres Yay., 133.
- Yazıcı N. (2002). *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, 1. Baskı. İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı, XI-205.
- Yazoğlu R. (2005). Dil-kültür ilişkisi. *Muhafazakâr Düşünce*, 2(5): 123-143.
- Yetim F. (2017). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, 1. Baskı. İstanbul, Tezkire Yay., XI-63.
- Zürcher EJ. (2016). *Turkey, A Modern History*. Çeviri: Saner Y. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, 33. Baskı. İstanbul, İletişim Yay., 13-121.

8. EKLER

EK-1. ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı Soyadı:	Elifnur ÖZTÜRK
Doğum Tarihi:	08.06.1992
Doğum Yeri:	Ankara
Uyruğu:	T.C.
Adres:	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara
E-posta:	elfnrztrk@gmail.com
EĞİTİM	
Lise:	ÖZEL SEVGİ ANADOLU LİSESİ/ 2010
Lisans:	İHSAN DOĞRAMACI BİLKENT ÜNİVERSİTESİ/ 2016
Yüksek Lisans:	ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
YABANCI DİLLER: İngilizce	
YAYINLAR: Ulusal Dergilerde Yayınlanan Makaleler: - Ali Şeriatî'nin Marksizm Eleştirisi, Hece Dergisi Karl Marx Özel Sayısı, Cilt 1, Yıl 23, Sayı 270/271/272, Haziran/Temmuz/Ağustos 2019, pp. 408-424. Bildiriler: - Namık Kemal'in Modernleşme Tasavvuru, Türkiye Yazarlar Birliği, Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Bilgi Şöleni, 20-21 Haziran 2020.	

