



**TANZİMAT DEVRİ EDEBİYATINDA
ŞİİR VE FELSEFE İLİŞKİSİ
(BİRİNCİ DÖNEM)**

Neslihan TEZCAN

**Yüksek Lisans Tezi
Türk Dünyası Edebiyatları Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY
2017
(Her Hakkı Saklıdır.)**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DÜNYASI EDEBİYATLARI ANA BİLİM DALI**

Neslihan TEZCAN

**TANZİMAT DEVRİ EDEBİYATINDA ŞİİR VE FELSEFE İLİŞKİSİ
(BİRİNCİ DÖNEM)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY**

ERZURUM-2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Tanzimat Devri Edebiyatında Şiir ve Felsefe İlişkisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıyı kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin basılı ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimim 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

20/06/2017

Neslihan Tezcan

N. Tezcan






T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TEZ KABUL TUTANAĞI



TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY danışmanlığında, Neslihan TEZCAN tarafından hazırlanan bu çalışma 20/06/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Mehmet İmza : 
TÖRENEK
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Erdoğan İmza : 
ERBAY
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Adem İmza : 
POLAT

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 20/06/2017

Enstitü Müdürü
Doç. Dr. Rifat KÜTÜK

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM**TANZİMAT VE BATILILAŞMA SÜRECİ**

1.1. TANZİMAT'I HAZIRLAYAN NEDENLER VE BATILILAŞMA SÜRECİ ...	3
1.2. TERCÜME VE FELSEFE İLİŞKİSİ	13
1.3. TANZİMAT DÖNEMİ VE FELSEFE TERCÜMELERİ	17
İKİNCİ BÖLÜM	25
ŞİİR VE FELSEFE	25
2.1. ŞİİR VE FELSEFE HAKKINDA	25
2.1.1. Tanzimat Dönemi ve Modernleşme	27
2.1.2. Değişimin Büyük Resmi Olarak Tanzimat Şiirinde On Dokuzuncu Asır.....	32
2.1.3. Tanzimat ve Varlık Problemi	36
2.1.4. Tanzimat ve Birey	44
2.1.5. Tanzimat ve Hürriyet Fikri.....	51
2.1.6. Tanzimat, Medrese ve İlim.....	62
2.1.7. Ahlâk ve Hikmet	63
2.1.8. Kur'an ve Akıl.....	74
2.1.9. Batı Medeniyeti ve Felsefesi	96
SONUÇ	108
KAYNAKÇA	110
ÖZGEÇMİŞ	115

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TANZİMAT DEVRİ EDEBİYATINDA ŞİİR VE FELSEFE İLİŞKİSİ
(BİRİNCİ DÖNEM)**

Neslihan TEZCAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

2017, 115 sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Yrd. Doç. Dr. Adem POLAT**

Tanzimat Edebiyatı, Divan Edebiyatı'nın sınırlarını, kalıplarını zorlamış ve bunun dışına çıkmıştır. Bu durumun oluşmasında Osmanlı Devleti'nin o dönemki siyasal ve sosyal konumu etkili olmuştur. Ayrıca Batı'da yaşanan gelişmelerin toplum üzerindeki etkisi de bu döneme yön vermiştir. Bu çalışma ile Tanzimat döneminin, edebiyat, sanat, aydın dünyasına bilhassa da şiir konusuna etkisinin ne olduğu üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Dönemin felsefi yönelimleri ve Tanzimat aydınının düşünceleri etrafında yeni düzenlemelerin şiire etkisi incelenmiştir. Divan edebiyatını takip eden dönemde oluşan yeni şiiri oluşturan etkenler açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat, Edebiyat, Felsefe, Şiir, Tanzimat aydını.

ABSTRACT

MASTER THESIS

**THE RELATIONSHIP BETWEEN POETRY AND PHILOSOPHY IN
LITERATURE OF TANZİMAT ERA (FİRSİT ERA)**

Neslihan TEZCAN

Advisor: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

2017, 115 pages

**Jury: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Yrd. Doç. Dr. Adem POLAT**

Tanzimat literatüre forced the limits and the forms of Divan Literatüre and diverged from Divan Literatüre. The politics and the social conditions of Ottoman Empire affected this case. The impact of western progress on Ottoman society also directed this period. In this study, it was aimed to interrogate the impact of Tanzimat era on the literatüre, art and in particular poem. The impact of new arrangements on poem was interrogated in the context of Tanzimat intellectual's ideas and the philosophical trends. It was aimed to explain the factors which constituted the new poem succeeding Divan Literature.

Keyword: Tanzimat, Literatüre, Philosophy, Poem, Tanzimat intellectual.

KISALTMALAR DİZİNİ

s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
Haz.	: Hazırlayan
Çev.	: Çeviren
No.	: Numara
c.	: Cilt
bkz.	: Bakınız



ÖN SÖZ

Tanzimat Dönemi, Türk toplumu için yeni bir düşünce sisteminin kapılarını aralayan dönem olmuştur. Bu dönem, toplumun her alanına sızarak onun yolunu belirleyici bir özelliğe bürünmüştür. Bu dönemde yapılan her yenilik isteyerek ya da istemeyerek edebiyat, sanat gibi dalları etkilemiştir. Ayrıca kültürel olarak da bir yabancılaşmaya neden olmuştur.

Bu çalışma, yaşanan değişmelerin ve beraberinde oluşan düşünce sistemlerinin şiire etkisini açıklamayı amaçlamıştır. Çalışmada ilk olarak Tanzimat'ı hazırlayan sebeplere değinilmiş ve genel olarak topluma yansımaları üzerinde durulmuştur. Maddi ve manevi olarak toplumun ilerlemesi için alınan önlemlerin kültür hayatına etkisinden bahsedilmiştir. Ayrıca ilerleme hususundaki en büyük tartışmayı içeren, kimilerince benimsenen kimilerince eleştiri oklarına maruz bırakılan Batı aydınlanmasının edebi çevre üzerindeki etkisine değinilmeye çalışılmıştır. Takip edilen bölümlerde, yapılan çevirilere ve bunların felsefî arka planlarına değinilmiştir. Ancak bu daha çok Batı kaynaklı bir açıklamadan ziyade Tanzimat aydınının kaleminden aktarılan bilgiler ışığında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Nitekim çalışmayı belirleyen alan felsefenin Tanzimat şiirine etkisidir. Bu sebeple Tanzimat aydınının oluşturduğu felsefî kimlik üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Son olarak Tanzimat şiiri üzerinden dönemin düşünce dünyası açıklanmıştır. Batı felsefî düşüncesinin ve Osmanlı geleneksel düşüncesinin karşılaştığı bir alan olarak şiirin yüklendiği anlam iklimi ifade edilmiştir. Bununla Yeni Türk Edebiyatı'nın oluşumunu hazırlayan ana sebepler irdelenmeye çalışılmış ve günümüze kadar tartışılan "geleneksel-modern" konusu Tanzimat şiiri üzerinden incelenmiştir. Tezin bazı kısımlarında Bedri Mermutlu'ya ait "*Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*" adlı esere sıkça atıf yapılması konu üzerindeki kaynak eksikliği sebebiyledir. Çalışmada metin birliğini sağlamak adına şiirler belirli bir kaynaktan alınmış ve çalışma boyunca bu kaynakların kullanımına özen gösterilmiştir.

Bu çalışma süresince yönlendirmeleri ile çalışmama hız kazandıran, sabır ve ilgi ile tez sürecime eşlik eden saygıdeğer hocam Sayın Prof. Dr. Erdoğan ERBAY'a, yardımını hiçbir zaman esirgemeyen ve her daim önerilerde bulunan hocam Dr. Mustafa KÜÇÜK'e teşekkürlerimi sunarım.

Neslihan TEZCAN

GİRİŞ

Edebiyat, toplumsal, siyasal olaylar ve bireyin yaşadığı devirle arasındaki ilişkilerden etkilenir. Bu etkilenme kendi varoluşsal çerçevesini de belirler. Çünkü edebiyat, bir insan edimi olarak varlığını insanın dünyayla kurduğu bu bağa borçludur. Ancak bu etkilenme tek taraflı değildir. Edebiyatın pek çok insana, çevreye yön verdiği gerçeği yadsınmamalıdır.

Edebiyatın insanla kurduğu bu bağ bir arayışın neticesidir. Sanat, sorgulayan, kendini konumlandırmaya çalışan her bireyin hayatı anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Edebiyat da tıpkı müzik, resim gibi insanın çare arayışının bazen çaresizliğinin dışı vurumu, kelimenin içerdiği ifadenin duygu yüklenmesiyle ortaya çıkan bir ritimdir. Bu bakımdan edebiyatın toplum tarafından beslendiği, toplumun da edebiyatla beslenip yükseldiği fikrine ulaşabiliriz. Bu etkileşimi ortaya çıkaran ana kaynağın insan olması sebebiyle de insan var oldukça düşüncenin, edebiyatın ve sanatın tüketilemeyeceği gerçeğini kabul etmek gerekir.

Edebiyat aynı zamanda bireyin bir kimlik oluşturmaya yardım eder. Nitekim o, her türü ile insanın ne olması ya da olmaması gerektiğini okuyucunun takdirine bırakır. Yazarın derin düşüncesi okuyucunun zihninde -deyim yerinde ise- elekten geçirilir. Bu sebeple edebiyat, felsefe ve tarih gibi alanlar her zaman birbirleriyle ilintili bir ilişkiye sahip olmuşlardır. Ancak bu üç disiplini birbirinden ayırmak neredeyse imkânsız gibidir. Bu sebeple bir dönemi anlamak, şiir, roman gibi bir türü tam olarak açıklayabilmek için her zaman kendi şartları içerisinde değerlendirmek gerekir.

Tanzimat dönemi hem siyasi karışıklıklar hem de ekonomik sıkıntılar sebebiyle toplum için zor bir dönemi ifade eder. Ayrıca Batı kaynaklı düşünceler sebebiyle hak, adalet ve özgürlük gibi terimlerin modern dünyada yeniden yorumlanması dünyadaki milletlerin yaşayışının da değişmesine neden olmuştur. Bu süreç Tanzimat'ın yaşadığı ikilemi ortaya çıkarmış ve geleneksel şiir kendi kalıplarından sıyrılarak yeni şiire imkân tanımıştır. Bu imkânın sınırlarını geleneğin reddi ile oluştuğunu söylemekte yanlış olmayacaktır.

Şiirin genel olarak değişimini hem kendi yüzyılının ihtiyacı hem de Fransız devrimi sonrasında gelişen düşüncelerin sonucu şeklinde düşünebiliriz. Tanzimat neslinde geleneğin reddi olarak sonuçlanan bu düşünceler için yeni bir dil yaratmak

gerekiyordu. Bu sebeple kendi söylemini bulmaya çalışan Tanzimat aydını geleneksel şiirin mazmunlar üzerine kurulu düzenine karşı çıkmıştır. Çünkü Tanzimat, Batı felsefesinin oluşturduğu düşünce sisteminin hem topluma yansıyan hem de şekil veren tarafıdır. Bu yüzden bu yeni düşüncenin açık bir biçimde ortaya konulması yeni bir dili gerekli kılmıştır. Bu durum şiire gelen konuların farklı bir biçimde irdelenmesini de ardında getirmiş ve Türk düşünce dünyası için yeni bir başlangıç oluşturmuştur. Tanzimat şiiri hem varlığı konumlandırışı hem de ifade edişi bakımından Türk şiirini bugünkü modern söyleme taşıyan bir başlangıç olarak düşünülebilir.

Bütün bunlar değerlendirildiğinde Tanzimat dönemi de kendi devrinin getirdiklerinden soyutlanamaz. Tanzimat şiirini anlamak için de elbette şiirin tarihi serüveni bilinmeli ve etkilendikleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Tanzimat şiirini anlamak için ise Tanzimat'ı hazırlayan süreci değerlendirmemiz gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT VE BATILILAŞMA SÜRECİ

1.1. TANZİMAT'I HAZIRLAYAN NEDENLER VE BATILILAŞMA SÜRECİ

Tanzimat Edebiyatını, 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile başlayan dönemin ve beraberinde gelişen siyasi-sosyal olayların bireyde, aydında, toplumda görülen yankısı olarak ifade etmek mümkündür. Osmanlı'nın iç ve dış tehditlere karşı kendini savunması ve toplum düzeninin sağlanması için ilan edilen bu ferman, var olanı korumaktan ya da ona bir nizam vermekten ziyade onu başkalaştırmıştır. Osmanlı'nın bu fermana “rıza göstermesinin ardında rejimin ömrünü uzatmak ve imparatorluğun ciddi iç ve dış bunalımlarına çözüm aramak gibi bir neden yatıyordu. Ve bu yarı gönüllü Batılılaşma programının gerçek amacı son derece kuşkucu ve tedbirli reformcu adımlarla zaman kazanmak ve imparatorluğun siyasal, kültürel, felsefi temellerini sağlamlaştırmaktı.”¹ Ancak fikir alanında ‘yeni’ bir oluşumu tetikleyen bu değişim/başkalaşım, Osmanlı toplumunun tüm kurumlarına yansımıştır. Sosyal ve siyasî hayatta yapılan bir düzenleme ile eski toplum huzurunu sağlamayı hedefleyen Osmanlı, ‘yeni’ bir dünyanın kapılarını aralamıştır. Kısacası bu ferman, imparatorlukta var olan değerlerin bozulmasını engellemeye çalışırken “Batılılaşmaya yönelik bir dizi girişime meşruluk kazandıran bir belge”²ye dönüşmüştür ve bu durum da ister istemez yeni bir kültürün yayılmacı etkisiyle sonuçlanmıştır. Ancak ferman, modernlik sürecini yöneten bir kumanda değil, sadece başlangıcında rol almış bir figüran olarak değerlendirilebilir. “Tanzimat’ın Tanzimat dönemi üzerindeki tek doğrudan etkisi, Pandora’nın kutusunun açılmasına neden olmasıdır.”³ Bu daha sonrasında önü alınmayan bir sürü girişime sebebiyet vermiştir. Tanzimat’ın hedeflediği ile sonuçları arasındaki fark ise, Tanzimat taraftarını aynı zamanda da Tanzimat aydınını ortaya çıkarmıştır.

Osmanlı'nın 1699 yılında imzaladığı Karlofça Antlaşması ve bunu takip eden bazı toprak kayıpları, imparatorluğun diğer milletlerin gözünde itibarını kaybetmesine yol açtığı gibi, toplum içerisinde huzursuzluğu da ortaya çıkarmıştır. Asırlarca hüküm

¹ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, 10.

² Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, 10.

³ Mehmet Ali Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”, *Argos Yeryüzü Kültürü Dergisi*, 1989, no:15, 62.

sürmüş bir imparatorluğun gücünü yitirmiş olması, Batılı milletlerin bu durumdan faydalanarak siyasi ve sosyal konumunu sağlamlaştırmak adına atmış olduğu adımlar Osmanlı'yı bir çıkmaza sürüklemiştir. İmparatorluğun çöküşünü yavaşlatmak ve durdurmak adına alınan her tedbir, durumu daha kötü bir hale getirerek Tanzimat'ı hazırlayan sebeplerden birini oluşturmuştur. Ayrıca başka milletlere tanınan imtiyazlar, hazineyi olumsuz etkilediği gibi yerli sermayenin de çöküşüne yol açarak ülke ekonomisini zayıf düşürmüştür. Siyasi ve ekonomik koşullar sebebiyle kendi iç düzeninde karmaşa oluştuğunu fark eden Osmanlı, durumu değiştirmek için, yüzünü, giderek dünya üzerinde gücünü sağlamlaştıran Avrupa'ya yani Batı'ya dönmekten sakınmamıştır.

Osmanlı'nın çöküşünü, Batı ile olan ilişkisi yahut ilişkisizliğiyle temellendirmemiz mümkün değildir. Fakat Batı'nın Ortaçağ sonrasında yaşadığı aydınlanma sürecini, bu süreçte yarattığı modern dünyanın oluşumunu Osmanlı'nın gerektiği şekilde dikkate almadığını, bu durumun evrensel boyutunu tahmin etmediğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir. *“Osmanlı imparatorluğu, Batı uygarlığı adını verebileceğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Ne var ki, imparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'nunkinden üstün saymışlar, Batı'nın bir model olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır.”*⁴ Doğu medeniyeti kendi çerçevesinde ideal bir düzen yakalamıştır ve önemli olan o ideal olandan kopuşun gerçekleşmemesidir. Doğu'nun kendi içerisindeki bu 'nizam'ı Osmanlı toplumu için bir altın çağı göstermektedir:

“Osmanlı zihniyeti geri çekilmeyi bir “nizam” bozulması, nizamdaki bir sapma olarak görmüştür. İşlerin eskisi gibi yürümediğinin ilk kez fark edilmeye başlandığı andan itibaren, padişahlara veya “devletlü”lara verilen tezkire ve lâyhaların ana teması, bozulmadır. Bozulma teriminin kullanılması ise, örtülü bir varsayımı, bozulmadan önceki durumun ideal bir hal olduğu varsayımını gerektirir. Bu da Osmanlı düşüncesinde “nizam-ı âlem” olarak ifade edilen durumdur. Değişmez ve ideal olduğu kabul edilen bu düzen, Osmanlı düşüncesine İslam felsefesi kanalıyla aktarılan Eski Yunan tarih ve devlet anlayışıdır. Eski Yunan tarih düşüncesinin çevirisel olduğu, her

⁴ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi 'Batıcılık'*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, 9.

çağın bir öncekinden daha geri olduğu, ama sonunda toparlanma dönemleriyle tekrar baştaki altın çağa dönüldüğünü öğrettiği bilinmektedir.”⁵

Bu durumun meydana çıkardığı sorunu, büyük bir uygarlığın sözcüsü olan ve imparatorluğun ihtişamlı pencerelerinden dünyayı temaşa eden Evliya Çelebi'nin Viyana'ya bakışı ile gerileme döneminde yaşayan, o tarihî perdenin ardından konuşan Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in Avrupa izlenimlerindeki fark en iyi biçimde ortaya koymaktadır. *“Hulâsa, XVIII.asrın başlarında, Rönesans'ı ve onun hayata getirdiği feyizli değişiklikleri idrak eden, coğrafi keşifler sayesinde Amerika'yı kendisine eklemek ve eski dünyanın mühim bir kısmında doğrudan doğruya faaliyete geçmek suretiyle sahasını ve istihsal imkânlarını iki yüz yılda birkaç misli genişleten, kültür birliğinin şuuruna ermiş, skolastik zihniyetin ve feodal sistemin dar ve kat'î çerçevelerinden çıkararak kendisine yeni hayat şekilleri yaratmaya başlamış olan bir Avrupa karşısında, ilmî hayatı durmuş, iktisadî nizamı ve istihsal kuvvetleri birbiri peşinden gelen devamlı harpler, isyanlar ve iğtişâşlarla altüst olmuş, birçok sahalarda tekâmülün mucizesini unutmuş bir Osmanlı İmparatorluğu mevcuttu.”⁶* Böylelikle Osmanlı'nın bütün kurumlarına sızmış olan bu düşünce toplum yapısında bir ikilem oluşturmuştur. Osmanlı toplumu bir taraftan İbn-i Haldun'un felsefesinin getirdikleri diğer taraftan Batı düşüncesinin etkisiyle bir düzen kurmaya çabalamıştır.

Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in Fransa seyahati sırasında kaleme aldığı sefâretnâmesi, 18. yüzyılda bir Osmanlının gözüyle Batı'nın ve bir Avrupalı gözüyle Osmanlı'nın konumu hakkında bilgi vermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Bir tarafta büyük yenilgilerin ardından mutlak bir çözüm ve çıkış yolları arayan imparatorluğun elçisi, diğer tarafta kendi gücünü idrak etmiş ve yenedünyanın sözcülüğünü yüklenmiş bir Batı karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı elçisinin Batı'yı hayranlıkla temaşa etmesi Türk toplumunda modernleşmenin ilk olarak nasıl başladığı hakkında fikir vermektedir. Türk toplumunun Batı hayranlığı ötelenmiş olmanın verdiği bir karmaşanın ardından gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle Batı'nın oryantalist tavrının dayatmasının bir neticesi olmuştur. Hatta bu hayranlıkla Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi bile gördüklerinden o kadar etkilenir ki “Dünya müminlerin hapisanesi, kâfirlerin cennetidir” hadisini hatırlamadan geçemez: *“Bu bahçeyi seyrederken*

⁵ Kılıçbay, 58

⁶ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 59.

‘Eddünya sicnü’l-mümin ve cennetü’l-kâfir’ hadis-i şerifinin manâsı aşikâr oldu’’⁷ cümlesiyle hayranlığını ortaya koyar. Hapishane ve cennet benzetmeleri arasındaki tezat Batılılaşmanın ilk evresini okuyucuya vermektedir. Batı bir cennet gibiyken Osmanlı toprakları işlenerek düzeltilmesi gerekli olan bir hapishane gibidir. Burada duyulan hayranlığın ilerleme yolunu açması için bilinçli bir eyleme dönüşmesi gerekmektedir. Ancak bu durum toplumun aydın kesiminde bilinçli bir yaklaşım oluştururken çoğu bireyde -dönemin sorunlarının da etkisiyle- taklit ve öykünme yoluyla Batılı olma hülyalarına sebep olmuştur.

Batılı devletlerin yürüttüğü siyasi anlayış ve sömürge arayışları dünya üzerinde yayılmaya başlamıştır. Osmanlının bu süreçte eski gücünü toparlayamaması, artan siyasi ve sosyal tabandaki bozukluk ve bu durum için gerekli önlem ve uygulamaların yetersiz kalması toplum içerisinde bir güvensizlik ortamı oluşturmuştur. Bu dönemde Osmanlı imparatorluğu aldığı tedbirlerle yenedünyanın araladığı perdede kendi konumunu sağlamlaştırma çabasına yönelmiştir. Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul eden Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu durumu düzeltmek ve ilerlemenin önünü açmak için bazı adımlar atmıştır. İlk olarak Batı’yı tanımak ve bilmek adına elçilikler açılmış ve Avrupa’da bulunan elçiler ülkeye döndükleri zaman da önemli görevlerde bulunarak Batılılaşma adına önemli bir rol oynamışlardır. Bu elçilikler vasıtasıyla ülke içerisine Avrupa’dan subay ve öğretmenlerin gelme imkânı da oluşmuştur.

Ordu ve eğitim alanlarında yabancılaşmanın başlaması var olan düzen içerisinde bir ikilemin oluşması neticesini doğurmuştur. Bir tarafta geleneksel yaşamın varlığının devamı, diğer tarafta ise yeninin hızla inşasının toplum terazisinin dengesini bozduğunu ifade edebiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, gelenek ve inşa edilen arasındaki çatışmanın nasıl oluştuğudur. Batı’dan hızla Osmanlı topraklarına akın eden her türlü bilgi ve anlayışın kendi geleneğinin içinden üretilmemesi, yeninin belli kalıplar çerçevesinde geleneği reddeden bir form oluşturması bu çatışmaya sebep olarak düşünülebilir. Batı’nın Ortaçağ’dan uyanışı ve geliştirdiği sömürgeci anlayış, kendine pazar bulma gayretleri Doğu’nun kendi iç düzeninden uzaktır. Batı’nın adım adım ve her bir taşı sırasıyla yerine koyarak inşa ettiği yenedünya, kendi problemlerinin çözümü yani diğer bir ifadeyle Batı geleneğinin üretimidir. Hasan Bülent Kahraman bu durumu

⁷ *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Fransa Sefâretnâmesi*, Haz: Prof. Dr. Beynun Akyavaş, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1993, 38.

şu şekilde ifade etmektedir: “Batı’da her modernleşme hamlesi geleneği yeniden icat etmiştir. Her modernleşme hamlesinde klasiğin bir kere daha yorumlanması söz konusudur. Hatta spekülatif bir şey söyleyerek, modernleşme, klasiğin farklı yorumlarının toplamıdır diyebilirim. David, Napolyon için resimlerini yaparken neoklasiği keşfediyordu. Fakat modern bir şey yapıyordu. Aynı şekilde T. S. Eliot’un şiiri moderndi. Verlaine en modern şairlerden biridir. Fakat gelenekle iç içeydiler. Geleneği yeniden dönüştürme çabasıındaydılar. O zaman şu söylenebilir: Modern yoktan bir şey var etmek değildir. Var olanı dönüştürmek ve belli bir üsluba ve ihtiyaca uyarlamaktır.”⁸ Türk Modernleşmesinin temel problemi de burada ortaya çıkmaktadır. Osmanlının Batı’ya açılışı bir Osmanlı kimliğiyle oluşmamıştır. Osmanlı, Batı’yı bir Batılı olarak temaşa etmek istemiş ve kendi geleneğini inkâra başlamıştır. Bu inkâr, var olanın reddi ile sonuçlanırken Batı’ya öykünme yolu ile devam etmiştir. Bu durumun da ‘inşa’nın oluşumundan ziyade var olanı ‘tahrip’le sonuçlandığını ifade etmek mümkündür. Böylelikle modernleşmemizin altyapısını Batı yaşamından görüp edindiğimiz, çoğu zaman düşünmeden hayatımıza geçirdiğimiz kavramların simgelerinin oluşturduğunu söylememiz mümkündür. “*Simgelerin, Avrupa medeniyetinin temel koyucu kavramlarının yerine ikame edilmeleri, bizi, simgelerle medeniyet arasında bire bir bağlantı kurmaya ve medeniyeti, kavramlarla değil de, simgelerle inşa ediliyormuş gibi düşünmeye götürüyor*”.⁹ Başka bir ifadeyle Tanzimat toplumu, ilerleme ve aydınlanma yolunda hakikati kavramak adına Batı’yı anlamak ile Batı’lı gibi olmak arasında kalmış ve bir tereddüt asrının başlangıcını oluşturmuştur. Batı rüyası ile araladığımız kapılar Batı’nın hakikatini göz ardı etmemizle, toplum düzeninde çatışmayı ortaya çıkarmıştır. Bu çatışma Osmanlı’nın yenilgilerini de göz önünde bulundurduğumuzda toplumda bir tereddüt ortamı yaratarak kendi keşmekeşini oluşturmuştur.

Doğu ve Batı Medeniyetleri’nin kaynaşması yahut Doğu’nun batılılaşması tartışmalarından evvel bu iki medeniyeti tanımak gerekmektedir. Dikkat etmemiz gereken en önemli mevzu bu medeniyetlerin temelinde var olan hayat anlayışı, algılayışı ve yaşayışı arasındaki farktır. Batı medeniyeti Doğu medeniyetinin aksine bir

⁸ Hasan Bülent Kahraman, *Türkiye’de Görsel Bilincin Oluşumu (Türkiye’de Modern Kültürün Oluşumu-1)*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013, 186.

⁹ Hilmi Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, 65.

başkaldırısı ve eleştirel bakış açısıyla kendini, sonrasında da çevresini konumlandırmıştır. Batı'nın başkaldırısı, Hıristiyan öğretilerinin kilisenin tekelinde kalması ve din adamlarının kişisel çıkarlarına dönüşmesi sebebiyle aklı ön plana alarak, bireyin, 'din'i konumlandırmasından meydana gelmektedir. Aklın öncülüğünü kabul eden Batı, onu çağın sözcüsü yapmayı başarmış ve sonrasında -eleştirel aklın yol göstericiliğinde- sezginin gücünü de katarak ilerlemesini devam ettirmiştir. Doğu medeniyeti ise, İslâmiyetin yayılmasıyla birlikte bu coğrafyanın kaynaklarından beslenmiş, Hıristiyan öğretilerinden ve çıkarıcı din adamlarından uzak bir düşünce dünyası ile İslâmın bakış açısıyla kendini konumlandırmıştır. Bu durum iki medeniyetin kendi içerisine kapanarak bir diğerini yok saymasını ifade etmemektedir. Aksine gelişmenin ve ilerlemenin başkasına dönüşmekle elde edilemeyeceğinin, kendini yok sayarak bir başkası olunamayacağını ifadesini ortaya koyma çabasıdır. Tanzimat'ın önemi de böylelikle ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanzimat, başkasına benzemekle kendi olarak kalmak arasında kurulan bir köprüdür. Bununla varmak istediğimiz nokta Doğu medeniyetinin durağan bir biçimde kalarak tüm dış dünyaya kapalı kalması değil kendi öz kimliğine eklenen bir arayış içerisinde olmasıdır. Batı medeniyetini bilmek ve tanımak Tanzimat'tan bu yana en önemli meselelerimizden biri olarak kalmıştır. Bir medeniyeti tanımak ona öykünmek anlamını taşımadığı gibi, kendi değerlerini yok saymak anlamını da taşımaz. Tanzimat, kendi gerçeklerinin karşısına çıkarılan Batılı olmanın ilerlemeyle eşdeğer olduğu kanaatinin oluşturduğu düalizmin çocuğudur. Bu durumu Orhan Okay şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Türk Batılılaşma hareketleri, görünüşte kültür alanlarında bile pratik ve teknik bir takım yenilikler ihtiva ederse de bu, aslında, mevcut kıymet hükümleriyle Batı'nın bize göre yeni olan değerlerinin karşı karşıya gelmesi demektir. İster iddia edildiği şekilde sadece bir takım aydınlar ve idareciler, ister halk kesimi tarafından olsun, birbirinden ayrı iki değer, iki değerler sisteminin karşılaştırılması ve sonucunda tercih ve kabullerde bulunulmasıdır.*”¹⁰ Bu dönemde yapılan tercihler Osmanlı modernleşmesinin yönünü belirlemiş ve toplumu bugüne taşımıştır. Böylelikle Tanzimat bir kırılmanın başlangıcı olarak adlandırılabilir.

Batı'nın aydınlanması ve 'birey'i yaratması dünyanın güç dengelerinin değişmesiyle paralel olarak ilerlemiştir. Girdiği savaşımlardan ağır yenilgilerle dönen Osmanlı için Batı, artık ulaşılması muhakkak olan bir yerdir. Özellikle, Tanzimat ve

¹⁰ Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, 12.

sonrasında Doğu'nun kapıları Batı'ya sonuna kadar açılmıştır. İlerleme, modernleşme ya da Batılılaşma noktasında dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da, burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim açılan bu kapılar, sorgusuz, sualsiz Batı'ya yüzümüzü çevirerek medeniyeti yakalama arzumuz, medeniyeti oluşturan, ilerlemeyi hedefleyen muhaliflik ve muhakeme yeteneğinden yoksundur. Bu yoksunluk da bireyi, bir grubu veya bir toplumu kendi olarak kalma yeteneğinden mahrum ederek 'öz'ü çürütür ve devamında yok olma gerçekleşir. *“Muhalefet edebilmek çok farklı bir mantığı gereksinir. Muhalefet, Batı modernleşmesinin belkemiği olan 'ilerlemecilik' düşüncesinin özüdür. Modernleşme yerleşik olanın değiştirilmesine tekabül eder. Oysa Batı'ya giderek modernleşeceğini zanneden Osmanlıların derin zihninde ilerleme ancak geçmişe dönmekle sağlanabilirdi. Her ne kadar onlar Batı'ya gitmeyi, doğrudan bu 'hareketi' bir modernleşme olarak alsalar, bunu içinde yaşadıkları topluma ve zihniyete bir muhalefet olmasa da karşı çıkma olarak görseler de gerçek farklıydı. O nedenle de ancak hâkim olanı kavramakla kendilerini Batı'yla özdeşleşmiş kabul ediyorlardı. Ve o hâkim olanı hazırlayan geçmişi de geriye giderek ilerlemek mantığı içinde, farkında olmaksızın, önemsiyorlardı.”*¹¹ Burada bahsedilen muhakeme yeteneğinden yoksunluk, Doğu'nun düşünce alanında derinleşmemesi değildir. Doğu'nun muhakeme yeteneğini bertaraf etmiş olmasının sebebi, kendini Batı'nın aynasından izlemesi ve Batı'da olanın kuvvetli bir şekilde hakikat olduğuna dair inancıdır. Siyasi kaybedişi de içerisine katabileceğimiz birçok durum sebebiyle Doğu, Batı'nın gözüyle kendini yenedünyaya konumlandırmış ve sonrasında da ilk olarak eskiyi reddetme yolunu tercih etmiştir. Kendi iç sesinden uzaklaşarak oryantalist bir bakış açısıyla kendini tanımlama yoluna giden Osmanlı için Batı, bilinçle yaklaşılandan ziyade taklide dayalı bir öğrenme biçimine dönüşmüştür. Bu durumu Hasan Bülent Kahraman şu ifadelerle dile getirmektedir: *“Oryantalizm, çok net olmamakla birlikte başlayan Batılılaşma döneminin getirdiği bir örtük bilinç durumudur. “Kurtuluşu” siyasal ve hatta teknolojik olarak Batı'da arayan bir toplumun Doğu'yu değerleriyle, olduğu gibi kavraması artık söz konusu değildir. Batı'dan kopuşun ve büyük 'medeniyet değişikliği'nin meşrulaştırıcı bir gerekçesi aranmaktadır. O da ancak Doğu'nun Oryantalist kabullerinde bulunabilecektir.”*¹² Bu yaklaşım, Osmanlı toplumunun Batı aynasından

¹¹ Kahraman, 216.

¹² Kahraman, 146.

değerlendirilişini içerdiği için kendi olmak ya da kalmak yalnızca ifade de değer bulmuştur.

Muhalefet etme yeteneğinin eksikliği ise, Osmanlı'nın yönetim biçimiyle açıklanabilir. Hükümdarın hilafeti elinde bulundurması sebebiyle halk muhalif olmaktan ziyade ancak isteyen, arz eden bir duacı olabilir. Osmanlı'nın bu yönetim biçimi bütün bir sosyal hayata yayılmış hatta Divan şiiriyle iç içe geçmiştir. Bunu Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şu ifadelerinde bulmak mümkündür: *“Gerçeği şu ki her büyük sanat geleneği gibi eski şiirimiz de her ne kadar dolayısıyla konuşursa konuşsun, evvela içinde doğduğu ve bağlı bulunduğu içtimai sistemi veriyordu. Her şeyden evvel bu şiir dilinin daima bir saray etrafında teşekkül ettiğini düşünmek bizim için kâfi bir delildir.”*¹³ Tanpınar, eserinde Divan şiirindeki sevgilinin bir hükümdar gibi donatıldığına da dikkat çekerek bu bahsi örneklerle açıklar. Ancak sosyal hayata kadar işleyen bu düzen, Osmanlı toplumunda bireyin önemsenmediği yargısına bizi ulaştırmaz. Çünkü İslam dininin insanı ‘Eşref-i Mahlûkat’ olarak nitelendirmesi ve tüm diğer yaratılmışlara üstün kılınmış olması buna imkân vermez. İnsan, yaratıcıya yani Allah'a muhatap kılınmış olması sebebiyle değerlidir. Bu sebeple Doğu geleneğinde insan, bir dünya olarak nitelenmiş ve ona göre bir tavır oluşturulmaya çalışılmıştır.

Birbirine eklemlemeksizin iki medeniyet de başka bir dilin ifadesini kullanır. Doğu ve Batı medeniyetlerinin kendi alanları imkân verdiği sürece değişmesi elbette mukadderdir. Kesin, belirli ve değiştirilemez bir kuralı yoktur. Çünkü var olan ve devam edecek olan gelişmeler dünyayı, insanı kendi yüzyılının söylemini oluşturmaya zorlar. Ancak taklit yoluyla ilerleme çabası medeniyet dilini zayıf ve iradesiz bir söyleme dönüştürür. Bu söylem, ifadeyle kalmadığı gibi bütün bir medeniyet bilincini de etkiler. Bozuk bir dil, eksik bir ifade düşüncenin taklidini ortaya çıkarır. Düşüncenin, felsefe gibi yığılan bir sürecin sonunda oluşması sebebiyle taklit edilmesi mümkün değildir. Tanzimat boyunca Batı'nın düşünce sistemini anlamaya çalışan ve bu sebeple bu konuyu sıklıkla eserlerinde işlemeye çalışan aydınların aksine toplumun büyük bir kesiminde kaybeden bir millet hafızasının da etkisiyle, var olanı küçük görerek Batı'ya öykünme vuku bulmuştur. Bu durum Tanzimat'ta sıkça işlenen ve Recaizade Mahmut Ekrem'in ‘Araba Sevdası’ adlı romanında belirgin bir tipe oturan Bihruz Bey'i ortaya

¹³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 31.

çıkarmıştır. Bihruz Bey'in babasının olmaması ve bu durumun Tanzimat romanında sıkça işlenmesi toplumun psikolojisi hakkında ipuçları vermektedir. “*Tanzimat romanında baba; devleti ve otoriteyi temsil etmektedir.*”¹⁴ Romanda babanın eksikliği ve ancak tüketilecek bir hazine bırakması Osmanlı'nın siyasi gücünü yitirmiş olmasıyla paralellik göstermektedir. Bihruz Bey, babasından kalan mirası onurlu bir biçimde kullanmak yerine onu kendi heveslerine heba etmiştir. Buradan yola çıkarak Osmanlı'nın mirasının kıymet bilmez evladın elinde tüketildiği yargısına ulaşabiliriz. Bu miras yine Bihruz Bey'den örnek vermek gerekirse erdem, onur ve bilgiyi tüketmek anlamında kullanılmıştır.

Romandaki ‘*siyah çerde*’ mevzuu kahramanın bilgi noktasında konumunu okuyucuya vermektedir.¹⁵ “*Bihruz Bey'in bocalamalarında Tanzimat'ta eğitim adına yarım yamalak atılan yenilikçi adımların yarattığı derin korku, kuşku ve güvensizliğin yansımaları buluyoruz. “Siyehçerde” komedisi bu şaşkınlıktan kaynaklanıyor, çünkü Bihruz Bey anadilinde sözlük kullanmasını bile bilmiyor.*”¹⁶ Tek bildiği Batı'ya benzeme çabası olan Bihruz Bey, görünüm ve yaşayış biçimi olarak Batı'lı fakat ilmî açıdan zayıf, en mühimi de, tecessüs melekelerini kaybetmiş, asla Doğu hikmetini idrak edememiş ve asla Batı düşüncesini de anlamaya çalışmamış, dahası bunun farkında olamamış bir Batı taklitçisidir. “*Bihruz Bey bir kişi değil, yalan yanlış bir metinler bohçası, anlamsız dizgeler listesidir.*”¹⁷ Romanda Bihruz'un Avrupa'lı hocası ve yalnızca para üzerine kurulan ilişkileri Batının gözüyle Osmanlı toplumunu da eleştirmektedir. Tanzimat Döneminde bu konunun sıkça işlendiğini ve eleştirildiğini görmek mümkündür.

Bugüne kadar Tanzimat ya Batı'ya koşan bilinçsiz oğul olarak düşünülmüş ya da Batı karşısında ilerlememize engel olan bir süreç olarak görülmüş ve mahkûm edilmiştir. Bu mahkûmiyet günümüzde Tanzimat'ı ve geçmişi inkâra dönüşmüştür. Bu sebeple Tanzimat'ı 19. yüzyılda başlamış ancak hala tamamlanmamış bir süreç olarak düşünmemiz mümkündür.

¹⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

¹⁵ Rezaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, 71.

¹⁶ Parla, 34.

¹⁷ Parla, 35.

Batı için aydınlanma uzun bir sürecin neticesidir. Bireyin muhakeme ve muhalefet yeteneğini kullanarak akli önceleyen bir düşünce sistemi oluşturan Batı, skolastik çağın karanlık zindanlarından kurtulmayı bu şekilde başarmıştır. Batı'nın kilisenin tek hâkim, rahibin tek bilgin olduğu ve bunun kişisel çıkarlar sebebiyle kullanıldığı dönemde muhalefet ettiği ilk kurum 'din' olmuştur. Dini, aklın muhakeme etme yetisiyle sarmalayan Batı, onu gündelik işlerinin dışına iterek ve insana hizmet algısıyla varlığını kabul ederek 'aklı' önceleyen bir sistem oluşturmuştur. Böylece kilisenin baskısından kurtulan insan, akli bir din gibi kabul etme yolunu tercih etmiştir. Batı, artık aydınlanmasını aklın hudutlarında, çıkmazlarında yahut çıkış noktalarında aramış ve bulmuştur. Doğu hikmeti ve Batı felsefesinin arasında bulunan bu en önemli fark iki kaynak suyunun sentezini imkânsız kılmıştır. Çünkü Batı felsefesi için bir amaç olan akıl, Doğu hikmetinde insanın önünü aydınlatan bir araç olarak yerini almıştır. Fakat Tanzimat'la birlikte başlayan ve Batılılaşma süresince devam eden aklın dogmatikleştirilmesi problemi Doğu'nun daha özel manada Osmanlı toplumunun bir kimlik problemi yaşamasına neden olmuş ve bir kırılmanın bahsini ortaya çıkarmıştır.

Tanzimat, dönem itibariyle değişimin mukadder olduğu bir dönemdi. Fakat dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bu değişimin niteliğidir. İlerleme ve aydınlanma Doğu toplumunda bir giysi değişimi olarak düşünülmüş ve bu yüzden ya karşı çıkmış ya da teslimiyetle karşılanmıştır. Bu durum bizi Batılılaşma sürecinin derininde yatan kimlik problemiyle yüz yüze getirmiştir. Batı karşısında 'gerici' nitelendirilmesiyle, ilerleme algısının ise 'taklitçi' olduğu bir dönem olan Tanzimat, sonrasındaki dönemi etkisi altına almış ve bu kimlik problemiyle bugün dahi yüzleşme mümkün olmamıştır.

Tanzimat aydını, kurtuluş ümidinin Batı'da olduğuna inandırılmış bir toplumun, Doğu hikmeti ve Batı felsefesi arasında kalmış zihin dünyasıyla birlikte Batı'ya yürütülen Doğulu çocuklardır. Tanzimat, bu iki düşüncenin gelgitleri arasında inşa edilmiştir. Osmanlının hem kaybettiği gücünü kazanabilmesi hem de ilmî açıdan donanıp Batı karşısında varlığını devam ettirebilmesi için irade, azim ve çalışkanlığın zamanla yoğrularak sağlam bir zemine oturması gerekmektedir. Ancak 19. yüzyılda, Osmanlı için, Batı'nın ilim alanında gösterdiği ilerlemeyi yakalayacak ve o sıçramayı elde edecek kadar zamanı ve Batı'nın bakış açısına sahip zemini yoktu. Bu sebeple Tanzimat nesli için; içtimaî, iktisadî ve sosyal meseleler bakımından var olma savaşı veren bir imparatorluğun, telaşlı talebeleri ifadesini kullanmak yanlış olmayacaktır.

1.2. TERCÜME VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Tercüme, insan hafızasının uzun, tek koridorunu düşüncenin labirentine dönüştürür; nihayetinde ise çoklu düşüncenin kararlı adımlarına ulaşmayı sağlar. Çünkü görünen ve sonu bilinen düz bir yol düşünceyi geliştirmez. Ancak çetrefilli, karmaşık olan daha fazla düşünmeye ve çözüm üretmeye sevk eder. Tercümenin önemi de buradan gelmektedir.

Tercüme, farklı dünyaların aynı havzada toplanmasını sağlar. Böylece başka milletlerin, toplulukların, bireylerin hayatını tecrübe etme imkânını oluşturur. Bu sayede düşünce dünya üzerinde daha geniş kanat çırpabilir.

Düşünce tarihi, kopmalara müsaade etmeyen bir yoldur. Bu sebeple ilerleme ancak bu süreklilik ve devamlılığı sağlayan tercüme ile mümkün olur. Nitekim aydınlanmanın duyumculuğu ön plana alması ileri tarihte aklın üstünlüğünün oluşumuna imkân tanır. *“Ayrı ayrı medeniyetleri açar gibi görünen büyük ‘uyanışlar’, hakikatte, gittikçe genişleyen sürekli tefekkürle birbirine bağlıdır. Bu sürekli tefekkürü temin eden ise bilhassa ‘tercüme’dir”*¹⁸ Buradan yola çıkarak düşüncenin birikimle oluştuğunu ve içselleştirilmediği takdirde yol açmaktan ziyade bir külfete dönüştüğünü ifade etmemiz mümkündür. 19. asrın Osmanlı toplumu Batı’yı akıl ile özdeşleştirirken ve bunu değişmez/dogmatik bir düşünceye dönüştürürken Batı, aklın bir basamak ötesine gidecektir. Tanzimat aydını için mukadder olan bu düşünceden bugün mustarip oluşumuzun ana sebebi, düşünceyi içselleştirmekten ziyade onu dogmatikleştirmemizdir. Hilmi Yavuz bu durumu *“jakoben akıl”* olarak adlandırmaktadır.¹⁹ *“Türkiye’de Aydınlamacılar, ‘akıl’ı Voltaire’in ve Diderot’nun anladığı gibi rasyonalite olarak değil, neredeyse Robespierre’in anladığı gibi bir tür rasyonalizasyon olarak almışlardır. ‘Akıl’ın bir eleştirel (Morin’in deyişiyle, bir ‘rasyonalite’) olduğu göz ardı edilmiş; ‘akıl’ kutsanıp eleştiriden masun kılınarak bir dogmatik akıl (Morin’in deyişiyle, bir ‘rasyonalizasyon’) kertesine düşürülmüştür.”*²⁰ Eleştirel aklı önceleyen Batı karşısında Batı düşüncesini dogmatikleştiren bir Doğu’nun

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, VII.

¹⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, 12.

²⁰ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, 12-13.

varlığı, Batılılaşmanın yanlış tarafı olarak düşünülebilir ya da ters bir okumayla Batılılaşmanın doğru tarafı olarak adlandırılabilir.

Ortaçağ boyunca Batı'nın yaptığı tercüme bir fikir yığını olarak kalmamış ve aklın muhasebe yapabilme yetisiyle bilginin onurlandırılmasına dönüştürülmüştür. *“Hoffding'in felsefe tarihinde gösterdiği gibi, orta zaman yalnızca bir karanlık ve uyusukluk devri değildir. Rönesans'ı hazırlayan fikir tekâmülünü orada aramalıdır. 15'inci asırda başladığı görülen büyük uyanış hareketinin kaynakları 12 ve 13'üncü asırlardadır. Bu üç asır zarfında bütün Eski Yunan ve İslam medeniyetlerinin öğrenilmesi, onlara uzun müddet çıraklık ettikten sonra tenkit ve yaratış safhasına geçmeye imkân vermiş; düşüncenin sürekli zinciri üzerinde Rönesans bu suretle yeni bir halka halinde meydana çıkmıştır.”*²¹ Rönesans'ı hazırlayan bu fikir tekâmülü tercümenin eleştirel akılla harmanlanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Tercüme faaliyetleri, her millet için düşünce dünyasında bir ivmeye sebebiyet verir.

Medeniyetin beşiğini, edinilen bilginin yaratış safhasına geçmesi olarak tanımlarsak eğer, Batı'nın sıçrayışını ve ilerlemesinin önündeki engelleri nasıl kaldırdığını açıklıkla görebiliriz. Eleştirel aklın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü 'yaratma' ancak eleştirel tutumun varlığında tekâmülünü tamamlayabilir. Bu bakımdan, tercüme vasıtasıyla dünyanın düşünce sistemlerinin eleştirel aklın eleğinden geçmesi, insana, çağının taşıdığı noktayı resmeder, demek yanlış bir ifade olmayacaktır. Ortaçağ'ın dönüşmesinin daha doğru bir ifadeyle dönüştürülmesinin ana kaynağı olarak işte bu mühim noktayı imleyebiliriz. Hilmi Ziya Ülken, Batı medeniyetinin bu noktadaki eylemini ve yapmış olduğu sıçramayı şu cümleleri ile ifade etmektedir: *“Rönesans hareketi, Eski Yunan'dan beri gördüğümüz uyanış hareketleri arasında en tam ve etraflı olanıdır. Çünkü orada Latin âlemi vasıtasıyla gelen sanat ve edebiyat kültürü, İslam medeniyeti yolundan gelen ilim ve felsefe kültürü ile birleşti. Sanat, müşahhasın gayrimuayyenliğinden; felsefe de mücerretin suniliğinden kurtuldu. Hakikati yalnız “mücerret”te arayan İslam kültürü ile; hakikati yalnızca “müşahhas”ta arayan Latin kültürünün eksikleri birbiriyle tamamlandı. Bu büyük kaynaşma, tam manasıyla Yunan medeniyetine bir dönüş oldu. Fakat onun Eski Yunan'a üstün ciheti, bu ayrılıştan sonra birleşmedir. Eğer bu ayrılış olmasaydı, bu azametli birleşme*

²¹ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 214.

meydana çıkmayacaktı."²² Buradan hareketle, Batı'nın Ortaçağ'dan Yeniçağ'a doğru inşa ettiği merdivenin basamaklarının harcını tercümenin yoğurduğunu, şeklinin ise eleştirel aklın kalıplarından geçerek mevcut yapısına kavuştuğunu söylememiz mümkündür.

Rönesans'tan sonra gerçekleşen Fransız Devrimi ile Sanayi Devrimi sömüren, ürettiğinden fazla tüketen ve daima kendini önceleyen 'birey'i meydana çıkarmıştır. Bu oluşum orta çağ karanlığının intikamı ve sonrasında Batı'nın geçmişiyle hesaplaşmasında kazandığı bir zafer olarak algılanabilir. Batı, büyük zaferini ve orta çağ karanlığının aydınlanmasını yapılan çevirilere ve bunu takip eden süreçte yakaladığı devamlılık hareketine borçludur. Bu devamlılıktan kopmuş olan her millet Batı için Batılı yaşamdan uzaktır. O, kendini önceleyen birey anlayışı sebebiyle gelecek yüzyıllar içerisinde de bu sınırı kesin bir biçimde belirlemiş olur. Buradan hareketle Batılılaşmanın yanlış tarafını oluşturan ve düşünce ufkunun gelişmesini önleyen durumun taklit yolunu tercihimiz sebebiyle olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu daha çok Tanzimat aydınını değil genel olarak Osmanlı toplumunda oluşan ve Beyoğlu semtini kapısı olarak seçmiş olan Batı özentisini ifade eder.

Tercüme yoluyla ilerleyen ve var olanı dönüştürerek asra giydiren Batı karşısında, özellikle Batı kaynaklı tercümelerin durduğu ve kelam, tefsir gibi ilimler alanında çevirilerin var olduğu, bu çevirilerin de medrese içerisinde kaldığı bir Osmanlı karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, mevcut bilgi birikiminin sınırlarını belirlediği gibi aynı zamanda düşünce alanında kısır bir döngüye neden olmuştur. Tanzimat Fermanı ve beraberinde gelişen olaylar Batı'dan tercüme yoluyla eserlerden faydalanmamızı, Batı'daki gelişmeleri anlamayı ve anlamlandırmayı zorunlu kılmıştır. Bu zaruretin büyük bir kısmının oryantalist bakış açısıyla oluşması modernleşmemizde derin bir boşluk yaratmıştır. Bu boşluğun kapanması ancak kendi tarihiyle barışan ve yeniden üretmeyi seven bir millet olunmasıyla mümkündür. Çünkü "*Modernleşmenin yolu Batılılaşmadan geçmiyor. Modernleşme önce kendi kendimizi anlamaktan, kendimizi geleneksel bağlarla ilişkili özneler olarak yeniden kurmaktan geçiyor.*"²³ Bu sebeple, toplum olarak ileri bir medeniyet seviyesini hedeflemek kendi geleneğinin devamı ve çağın düşüncesiyle harmanlanmasıyla mümkündür. Çünkü gelenek, eskiye ait ve

²² Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 215.

²³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, 100.

modern olmaktan uzak bir anlamı taşımamaktadır. “*Gelenek; her kuşağın, kendi ihtiyaçları doğrultusunda ortaya koyduğu yorumların toplamı*”²⁴’nı ifade eder. Yani, Klasik şiir için kendi döneminin modern olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu noktadan bakıldığında geleneğin devamı bir milletin kendi olarak kalabilmesini sağlayan tek güçtür. Elbette ki bu, var olan bir şeyin olduğu gibi gelecek yüzyıllara taşınması olarak düşünülmemelidir. Batı, modernliği bir bakıma kendi geleneğinin içinden üretmiştir. Daha açık ifade ile Ortaçağ modern bir hayatı, modernlikten post-modernizmi oluşturan süreci adeta bir devam çizgisi gibi ortaya koymuştur. Dikkat edilmesi gereken nokta geleneğin devamı ile modernliği sağlamaktır.

Tanzimat Dönemi, tercümenin öneminin yavaş yavaş fark edildiği bir dönem olması bakımından mühimdir. Osmanlı toplumunda ilerleme ile yapılan tercüme sayısının ve tercümenin vasfı arasında paralellik olduğunu ifade edebiliriz. Osmanlı medeniyetinin kendini ‘Batılılaşmama’ zindanına mahkûm etmesi, belirli konularda tercümelere önem vererek özellikle maddî ilimlerin, felsefî eserlerin çevirilerinin ihtiyaca yönelik yapılması, eserin tamamının çevrilmemesi ya da eseri oluşturan arka planın göz ardı edilmesi sebebiyledir. Bu durum, ilmi belirli bir çevreye –medreseye-mahsus kılarak medeniyet dairesinden uzaklaşılmasına ve Tanzimat’la beklenmeksizin karşılaşılmasına yol açmıştır. Hilmi Ziya Ülken, bu durumu şu ifadelerle açıklamıştır: “*Hasılı Osmanlıların ilk devri çok kuvvetli olmamakla beraber bir tercüme ve uyanış devri addedilebilir. Fakat bu devir de 13’üncü asırdan sonraki bütün İslam medeniyetinde görülen durgunlukla nihayetlendi. Bundan sonra Üçüncü Ahmet zamanına kadar Osmanlılarda tercüme çok mahdut birkaç istisnadan ibaret kalmıştır. Bütün Osmanlı âlimleri, eserlerini Arapça yazdılar. Mantıkçılar, kelamcılar, riyaziler yetiştirdi. Fakat bunların eserleri çok mahdut ellerde ve medrese içerisinde kapalı kaldı. Düşüncenin tesir yapmasına imkân kalmadı.*”²⁵ Osmanlı’nın maddî zeminde Batı’yla ilişkisi devam ederken ilmî olarak gelişiminden uzak kalması, daha doğru bir ifadeyle çevirilerin kesintiye uğraması geleneğin yeniden üretilmesini engellemiştir. Böylelikle kısırlaştırılan ve kendini dönüştüremeyen geleneğin yok sayılması ise oryantalizmin alanına girdiğimiz yani yolda olduğumuzu zannederken ilerlemenin önünde engel olduğumuzun bir resmi gibidir. Nitekim bu durum, Türk modernleşmesinin varlığını,

²⁴ Nazire Erbay, *Klasik Türk Şiiri Gazellerinde Leyla*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2015, 59.

²⁵ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 139.

bahsi geçen çerçeveyi yırtarak konumlandırabileceği ve Tanzimat'tan bu yana var olan gediklerini kapayabileceği savını düşünmemizi sağlar.

Tanzimat nesli, çeviriden uzak kalışımız sebebiyle toplumun kültürel alt yapısında sağlıklı bir temel oluşmadığını fark etmiştir. Ancak bu fark ediş Tanzimat sonrasında düzenli bir çeviriyi getirmemekle beraber tesirli bir uyanışa da vesile olmamıştır. *“Tanzimat'tan sonra yapılan tercümelelerin büyük bir kısmı dağınık ve tesadüfidir. Onların ne için, hangi fikirlere bağlanarak intihap edildiklerini tayin etmek kabil değildir. Ekseriya mütercimlerin heveslerinden veya tâbilerin ileriye sürdükleri mahdut bazı ihtiyaçlardan doğmuşlardır. Bu yüzden onlar bir silsile teşkil edememişler ve teker teker, tesirsiz kalmışlardır.”*²⁶ Yapılan tercümelelerin bir bütün teşkil etmemesi fikir akımlarının yüzeysel ve dağınık bir biçimde toplum hayatına girmesine neden olmuştur. Düşüncenin derin altyapısına ulaşmayı engelleyen bu durum, fikirlerin yeni oluşumlara yol açarak bir medeniyet seviyesine yükselmesine imkân tanımamıştır. Çünkü *“Tercüme, bütün bir medeniyeti nakletmektir. Bu nakil işi, dağınık ve gelişigüzel intihaplarla olamaz. Medeniyet yalnız bugünün mahsullerinden ibaret değildir. Ona hakkıyla nüfuz edebilmek ve onun içinde yaratıcı olmak için mutlaka köklere kadar inmek lazımdır.”*²⁷ Nitekim eksik ve ayrıntısız bir çeviriden düşüncenin açığa çıkması mümkün değildir. İlerleme ancak var olan gediklerin kapatılması ile mümkündür.

1.3. TANZİMAT DÖNEMİ VE FELSEFE TERCÜMELERİ

Felsefe, insanın varoluşuna bağlı olarak teşekkül etmiş ve asırlarla beraber yeni kimlikler yüklenerek, değişerek bugüne uzanmış ilmi bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaset, bilim, varlık gibi birçok alanda varlığını gösteren felsefe, insan için daha iyi bir yaşam ve şartlarını sorgulamaktadır.

Tanzimat döneminde ediplerin felsefi hareketlere karşı duydukları ilgiyi yapılan çeviriler vasıtasıyla öğrenmemiz mümkündür. Garp tarihine ait tercümelelerin ilk defa Abdülaziz zamanında yapıldığını Hilmi Ziya Ülken'in *‘Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü’* adlı kitabından öğreniyoruz. Bu tercümeleler arasında Ethem Pertev

²⁶ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 259.

²⁷ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 260.

Paşa'nın Jean Jacques Rousseau'dan yaptığı küçük tercümeleri anmamız mümkündür.²⁸ J.J.Rousseau'nun Türk aydınlarının üzerinde etkili olduğunu ve özellikle doğaya dönme, özü bulma düşüncesinden etkilendiklerini ifade edebiliriz.

Batı'dan tercüme edilen ilk felsefi eser olma özelliğini taşıyan "*Muhâverât-ı Hikemiyye*" adlı eserde yazar, sade bir dil kullanmış, akıcı bir anlatımla eserini oluşturmuştur.²⁹ Bu anlatım, kendi dönemine göre "*ileri bir üslup*"³⁰ olarak nitelendirilebilir. Yazarın okuyucuyu sıkmadan, kolay, anlaşılır bir dil kullanması Tanzimat döneminin, sanatın, toplum yararına fayda sağlayan eğitici vasfını kullanarak öğretici bir kimliğe bürünmesini sağlayan en temel özellik olarak karşımıza çıkmıştır. Tanzimat bununla düşüncenin her zihne ulaşmasını açık ve yalın bir dünyanın kapısını aralamayı hedeflemiştir.

Muhâverât-ı Hikemiyye, Voltaire, Fenelon ve Fontenel olmak üzere üç ayrı yazarın metinlerinin bir araya getirildiği bir eserdir. Böylelikle eser, hem seçilen düşünürler hem de içerdiği konular bakımından, Tanzimat aydınının oluşturmaya çalıştığı bilincin ön okumasını toplumla buluşturmuştur. Eserin bütünlüğünü sağlayan bu ayrıntılar, çevirinin "*apaçık bir bilinci ve doğrudan bir amacı*"³¹ taşıdığına adeta bir ispatı gibidir. Nitekim Münif Paşa, bu eserle beraber düşünen, sorgulayan bir toplumun üstün olacağı fikrini okurlara sunmuş ve yüzyılın problemlerini metinler üzerinden aktarmıştır. "*Dahası, bu seçilmiş metinler; insanın yaratılışı, Tanrı'nın var olup olmadığı, vatan sevgisi, bireysel hırs ve ihtiraslar, şöhret tutkusu, genç kızların eğitimi, kadın hakları ve hayvan hakları gibi esaslı meseleleri, "erken denilebilecek bir dönemde" Türk kültür hayatına taşımışlardır.*"³² Metinlerin içerdiği bu konular, Tanzimat aydınının Türk düşünce hayatında gerçekleştirmek istediği aydınlanmanın, ilerlemenin temel taşlarını meydana getirmektedir. Münif Paşa'nın bilinçli bir şekilde bir araya getirdiği konuların, on dokuzuncu asır boyunca yazarlar ve şairler tarafından sürekli işlendiğine tanık oluruz. Öyle ki, bu eser için Tanzimat döneminin hem kısa bir özeti hem de mühim bir örneği konumunda olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

²⁸ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 245.

²⁹ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948, 30.

³⁰ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Edebiyatı Tarihi*, 186.

³¹ Ali Budak, *Batı'dan İlk Tercüme Muhâverât-ı Hikemiyye*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2010, 7.

³² Budak, *Batı'dan İlk Tercüme Muhâverât-ı Hikemiyye*, 7.

“*Bilhassa genç yaşta okuyanların düşüncesinde, bu küçük kitabın bir ihtilal yapmamış olması imkânsızdır. Zaten bu diyalogları seçen muharrir de böyle bir tesir istiyordu. Muhâverât-ı Hikemiye, yenilik tarihimizde adı unutulmuş bir kahramana benzer.*”³³ Bu eser, kendi dönemi için yol açıcı bir özelliğe sahiptir.

Tanzimat dönemi için Montesquieu çevirilerinden de bahsetmemiz mümkündür. Özellikle Namık Kemal’in yazarın düşüncelerinden istifade ettiği açıktır. Hatta “*Namık Kemal’in ilk yazısı Montesquieu’nun “Roma’nın itilâ ve izmihlâline dair mülâhazat” eserinden yaptığı tercümedir.*”³⁴ O, siyaset felsefesini oluştururken bu filozofun düşüncelerinden yararlanmıştı.

Türk aydınlanması için mühim bir yere sahip olan çevirilerden birisi de Voltaire çevirileridir. Voltaire’in bir çok defa tercüme edildiğini ve Türk düşünce dünyasının gelişimini ve yaşadığı süreci anlamlandırma noktasında işlevinin de büyük öneme sahip olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Sahak Abru, Münif Paşa, Ahmet Vefik Paşa ve Edhem Pertev Paşa’nın Voltaire çevirileri dönem için önemlidir.³⁵ Voltaire çevirilerinin, Osmanlı toplumunda oluşturduğu tartışmanın, en ateşli ve inançlı aydını olarak Beşir Fuad’ı görürüz. Ayrıca, Muallim Naci’nin ve Ahmet Midhat Efendi’nin de Voltaire tartışmalarında söz sahibi olduğunu, Beşir Fuad’la karşılıklı olarak konuyu ele aldıklarını ifade edebiliriz.

Fikri olarak birçok aydınımızı etkileyen Voltaire, Batı aydınlanması için de önemli bir isimdir. Hıristiyanlığa ve dini kendi çıkarları için kullanan din adamlarına karşı ilmi, akli ön plana alan filozof, Mikromega adlı eserinde insan aklının sınırlarını ve insanın bu sınırları zorlamayarak delilsiz kabullerle yaşamasını ironik bir biçimde eleştirmiştir. Voltaire’in bu eserinin Cumhuriyet dönemine kadar en az dört kez çevrildiğini Remzi Demir’in ‘*Türk Aydınlanması ve Voltaire*’ adlı kitabından öğrenmekteyiz. Eserin bu denli sıklıkla tercüme edilmesi onun dönem itibarıyla önemini de ortaya koymaktadır.

Yazılarında her zaman toplumu eğitmeyi ve ilerlemeye katkı sağlamayı amaç edinen Ahmed Midhat, Voltaire çevirilerine ve Voltaire’in çalışmalarına da aynı bakış açısıyla yaklaşmıştır. Yapılan tercümelerin, Osmanlı için ve Osmanlı’ya yarar bir

³³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Edebiyatı Tarihi*, 185.

³⁴ Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, 31.

³⁵ Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999, 32-46.

mahiyet taşınması gerektiği düşüncesi eserlerin tam olarak çevrilmesine imkân tanımamıştır. Tanzimat dönemi tercümelerinin, eserlerin bazı kısımlarından oluşması bu sebeplerdir. Ancak bu durum, felsefi akımların tam olarak idrakini güçleştirdiği için ilerlemenin de önünü tıkamıştır. Diğer taraftan tamamıyla yabancı olduğu olduğumuz bir düşünce sisteminin birden kendisini açarak geniş ufuklar peyda etmesine zaman ve zemin müsaade etmemiştir. Böylelikle, Tanzimat dönemi Batı ile ilk karşılaşmayı zorunlu kılan, yapılacak tercümelerle daha sağlam bir düşünce gelişiminin oluşmasına zemin hazırlayan merdiven gibidir. Bu durumu Ahmed Midhat, “Azizim Beşir Fuad” hitabıyla yazdığı mektubunda şu şekilde ifade eder:

“Getirdiğin Voltaire tercüme-i hâlini okudum. Bundan on dört sene mukaddem Voltaire için bir muhtasar tercüme-i hâl dahi ben yazmış idim. Fakat senin yazdığın tercüme benimkinden on dört kat a'lâ olduğunu görerek memnûn oldum. Çünkü iki tercüme arasında olan nisbet, iki zamân arasındaki nisbet demek olup, ben o zamân seninki kadar mufassal yazsa idim, kâri'ler okumaya üşenirler idi. Şimdi senin yazdığını okuduktan sonra ihtimâl ki, pek çok kimseler kanamayarak “Kâşki daha olsa idi” diyeceklerdir. İnşâ'allah bundan on dört sene sonra bir diğeri Voltaire'i yazar ise, senin yazdığından on dört kat daha mükemmel yazar da o zamân ehilleri dahi kanamaya kanamaya okurlar. Terakkî-perestlik fikriyle ettiğim şu du'âya âmin dersin ya?”³⁶

Ahmet Midhat'ın bu ifadelerinde Tanzimat'ın hedeflediği düşüncenin gerçekleştiğine şahit oluruz. Eleştirel tavrı koruyarak düşüncenin daha açık ve aydın bir biçime dönüşmesi Tanzimat neslinin hedefleri doğrultusundadır. Bunun için Ahmet Midhat yol açmış ve Beşir Fuad'ın daha ayrıntılı olan Voltaire yazısına ve bununla birlikte Voltaire'in düşüncesine toplumu hazırlayarak zemin oluşturmuştur.

İlerleme tutkusuyla yanıp tutuşan muharrir ne sebeple Mikromeğa'yı çevirmiştir? Voltaire ve Rousseau'nun Tanzimat döneminde eserlerinin tercüme edilmesi ve bu yazarlara kıymet verilmesi ne ile açıklanabilir? Fransız Devrimi'nden etkilenen Osmanlı aydınları için, Hıristiyanlığa ve dini kullanan din adamlarına karşı adı geçen yazarların vermiş olduğu mücadele Osmanlı toplumunda oluşabilecek kargaşanın engellenmesi için önemli bir noktayı işaretlemektedir. “Çünkü Osmanlılar [hem gayr-ı Müslimler ve

³⁶ Ahmed Midhat, *Voltaire*, Haz: Erdoğan Erbay – Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013, 167.

*hem de Müslimler], Fransız Devrimi'nin getirdiği yeni ideolojiden etkilenmişler ve bu ideolojinin yaratıcıları olan Aydınlanma Dönemi filozoflarının Hıristiyanlık'ı dışlayan yaklaşımlarını, daha yakın ve daha sıcak bulmuşlardı; böylece bir bakıma içerden [kendi dindaşlarından] gelebilecek suçlamaları veya saldırıları da, kolay bir biçimde savuşturabileceklerdi; evet, Voltaire ve Rousseau Müslüman değillerdi, ama "mükemmel" bir gâvur da sayılmazlardı; dolayısıyla Hıristiyan Uygarlığı'na mensup olmaları ciddî bir sıkıntı yaratmayacak gibi görünüyordu."*³⁷ Çünkü Osmanlı toplumu İslam'a karşı gelebilecek hiçbir saldırıya açık değildi. Bir saldırıya reddiye oluşturmaktan, aksini ispat etmekten uzak bir hayatı önceliyor ve bu sebeple saldırıyı tamamen yok saymayı bir çözüm olarak görüyorlardı. Osmanlı topraklarına bir düşüncenin girişi için gerekli olan özellik İslam idi.

Ahmed Midhat Efendi, Voltaire'in Mikromeğa adlı eserini "*hakîmâne hikâye*" olarak adlandırır.³⁸ Başka bir gezegene ait olan Mikromeğa, kendi yaşadığı gezegenden mahkemece sürülmesinin ardından bütün gezegenleri gezip bilgisini ve ilmini arttırma yolunu tercih eder. Bu seyahat esnasında dünyaya da gelen Mikromeğa, gördükleri karşısında hayret eder. Kendisinden oldukça küçük insanlarla konuşarak onların düşünceleri ve yaşayışları hakkında bilgi sahibi olur. Çok şey bildiğini zanneden insanın bilgisinin sınırlarından bîhaber oluşunu anlatan eser, ilmin önündeki en büyük engelin hurafeler ve insanın büyüklük hissi olduğunu anlatır. Ayrıca Voltaire'in Hıristiyanlığı eleştirerek tek Tanrı'nın varlığını kabul etmesi de eserin çevrilme nedenlerinden biridir. Eserin neden ve niçin çevrildiğini Ahmed Midhat Efendi de şu şekilde ifade etmektedir: "*Bu hikâyeyi pek cüz'i bir kısaltma ile tercüme eylemekteki hikmeti burada uzun uzadıya şerhe mecbur değiliz. Hikâyeyi tercümeden maksadımız, Samedâni kudreti Voltaire'in ne surette değerlendirdiğini göstermekten ibaret bulunduğuna göre tercüme suretimiz dahi bu maksada yeteri derecede hizmet edebilir. Ziyadesi bize ve bizim okurlarımız olan Osmanlılar'a lazım değildir.*"³⁹ Tanzimat çevirileri merak ve hayretle oluşan bir ilmi araştırmadan çok Osmanlı zihninde var olan düşünce yapısını korumaya ve desteklemeye yönelik olmuştur.

³⁷ Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi Cilt:3*, Lotus Yayınları, Ankara 2007, 29.

³⁸ Ahmed Midhat, *Voltaire*, 231.

³⁹ Ahmed Midhat, *Voltaire*, 231.

Voltaire ve naturalizmi tüm varlığıyla savunan Beşir Fuad'ın yaptığı çalışmalar ve sonrasında gerçekleştirmiş olduğu intiharı Ahmed Midhat'ın da bu konu üzerinde yazma ve halkı aydınlatma meylini arttırmıştır. Bilhassa Beşir Fuad'ın Ahmed Midhat'a ölmeden evvel bırakmış olduğu mektup yazarı bu sorumluluğu üstlendiği hissine sevk etmiştir. Bunun üzerine O, Beşir Fuad'ı, materyalizmi ve yaşanan faciadan ibret alınması gerektiğini anlatan bir makale kaleme almıştır.

Türk Düşünce dünyasını etkileyen ve Tanzimat döneminde de Osmanlı topraklarında yayılma gösteren pozitivistlikten ve Auguste Comte'dan da bahsetmemiz gerekmektedir. Pozitivistlik'in Türkiye'ye girişi, yabancı eğitim veren okullar, yurtdışından gelen ve çeşitli eğitim kurumlarında çalışan uzmanlar, Avrupa'ya giden öğrenciler, İttihat ve Terakkî cemiyeti yoluyla edebî eserler üzerinden mümkün olmuştur.⁴⁰ Fransızcadan yapılan tercümelemlerin de bu durumda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Tanzimat nesli yazarlarının da bu düşüncelere tanıklık etmesi ve ilgilenmesi de bu durumun kolayca gerçekleşmesinde etkili olmuştur. "*Pozitivistliğin edebî hayatımızdaki etkileri Şinasi'nin 1863'den sonra kaçarak gittiği Paris'te pozitivist Emile Littré ve Ernest Renan'la dostluk kurması ile zımnen başlamıştır.*"⁴¹ Daha sonra ise Auguste Comte'un faaliyetleri ile ileri bir seviyeye taşınmıştır.

Auguste Comte'un kurduğu pozitivist düşünce, dünya üzerindeki dinlere karşı çıkarak insanlığı yücelten, dinin hayattaki yerine insanı koyan bir düşünce biçimidir. "*Order et Progress*" söylemi ile bütün insanlığın bu düzen içerisinde olmasını arzu eden A. Comte, bu düşünceyi evrensel bir din haline getirmeyi amaçlamıştır. "*Pozitif dinin kutsal formülü şöyledir: İlke olarak aşk, temel olarak düzen ve amaç olarak ilerleme. Gerçek hayata daha iyi rehberlik etmesi amacıyla bu üniversal kaide bilinen iki dövize ayrılır: Biri ahlâk ve estetikle ilgili olup "Başkası için yaşamak"; diğeri politik ve ilmî olup "Düzen ve ilerleme"dir.*"⁴² Düzen ve ilerlemeyi hedefleyen pozitivistlik, Hıristiyanlığa karşı sergilediği tutumu tüm dinlere karşı göstermektedir. Çünkü pozitivistlik, bilimi önemser ve bu yolla olayların tarihi arka planına da dayanarak sebeplerini, sonuçlarını muhakeme eder ve kesin bilgiye ulaşmaya çalışır. Bütün ilahi

⁴⁰ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistliğin Türkiye'ye Girişi*, Kadim Yayınları, Ankara 2014, 275.

⁴¹ Korlaelçi, 275.

⁴² Korlaelçi, 87.

dinleri ayrı bir yere konumlandırarak insan aklının ürettiği en iyi düşünceyi bir din gibi telakki eden pozitivizm için Auguste Comte da bir peygamber gibidir.

A. Comte, İslam dünyasına pozitivizmi yayma konusunda bir köprü olarak Osmanlı'yı görmektedir. Bu sebeple Comte, Mustafa Reşid Paşa'ya yazmış olduğu mektupta, İslam dininin son din olması nedeniyle pozitivizmin düşüncesine daha yakın olduğunu ve peygamberin de gerçek manada gerçekleştirmek istediği düşünce dünyasının pozitivizmle özdeşleştiğini belirtmiştir. Ancak peygamberin o günkü toplum yapısında bunu gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle bu yeni düşünce akımını İslam dünyasının anlayacağını ve metafizik geçiş olmaksızın pozitivizmi önceleyeceklerini anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca İslam dünyasının arzuladığı siyasi bütünlüğün evrensel dinde yani pozitivizm sayesinde gerçekleşeceğini söyleyerek kendisinden yardım istemiştir.⁴³ *“Pozitivizm önceki dinlerin geçersiz hâle geldiğini belirterek, bunların son “İNSANLIK DİNİ”ne geçiş için birer hazırlık safhası olduğunu kabul eder. Bu dinin amentüsünü bilim yazacaktır.”*⁴⁴ Bu düşüncenin en kuvvetli etkisini Şinasi'de görmekteyiz. Nitekim şair, Mustafa Reşid Paşa'ya yazmış olduğu kaside de onu 'medeniyet resulü' olarak adlandırmıştır:

*“Acep midir medeniyet resulü dense sana
Vücûd-ı mucizin eyler taassubu tahzir”*⁴⁵

Osmanlı felsefe tarihinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bugüne uzanan düşünce yolunun aydınlatılabilmesi için Tanzimat'ta felsefe ve edebiyat üzerine araştırmalar yapılarak birtakım yeni düşünceler ortaya konulmalıdır. *“Öncelikle bu dönem, Türk felsefe tarihçiliğinin köprü dönemidir. Bu dönem, bir yandan Batı felsefesine ve felsefe tarihçiliğine, bir taraftan Türk İslam felsefesine ve İslam felsefesi tarihçiliğine ulaşmakta, Cumhuriyet dönemi felsefe tarihçiliğinin kökenini ve yerli temelini oluşturmaktadır.”*⁴⁶ Darülfunun felsefe tarihinin iyi araştırılıp öğrenilmesi, Türk felsefe dünyasının daha berrak bir biçimde aydınlatılması adına önemlidir.

⁴³ Korlaelçi, 89-90.

⁴⁴ Korlaelçi, 19.

⁴⁵ İsmail Parlatır, *Şinasi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s.94

⁴⁶ İrfan Görkaş, *Mehmet Ali Ayni'nin Darülfunun Felsefe Tarihi Üzerine Bir İnceleme*, Birleşik Yayınevi, 2012, 3-4.

Her edebiyat metni, bir şekilde, vücut bulduğu devri ya da dönemi yansıtır. Ancak, Tanzimat gibi, geçiş devirlerinde, özellikle, aydınların kalemi ve eserleri vasıtasıyla gerçekleştirilen kısımlarda halktan çok, söz konusu geçişi sağlayan isimlerin rolü daha büyüktür. Bu bakımdan bakıldığında da Tanzimat, her şeyden evvel, bir okul gibi düşünülebilir. Çünkü bu dönemde aydınların Batı felsefesini, yaşayışını, sanatını toplum düzenine uygun bir biçimde eserlerinde işlediklerini ve yeni düzenin aydınlar üzerinden olumlanan ve olumsuzlanan yönlerinin ele alındığını görmemiz mümkündür. Nitekim Ahmet Midhat Efendi'nin '*hace-i evvel*' olarak adlandırılmasında yazma gayreti, öğretici tavrı ve yol göstericiliğinin yanı sıra Tanzimat döneminin de etkisi olduğu kanaatini ortaya koyabiliriz.

Bugün başlangıcının resmi noktası Tanzimat olarak görülen modernleşme sürecinin sağlam bir temel oluşturmadığı düşüncesi çoğu zaman dönemi mahkûm edip Tanzimat aydınını da suçlu ilan etmemizle sonuçlanmaktadır. Ancak bu durum birey olarak, kendimize vicdani bir alan oluşturma gayretinden kaynaklanan bir hükümden öteye geçmez. Türk modernleşmesi Hilmi Yavuz'un ifade ettiği aklın '*jakoben akıl*'la özdeşleştirilmesi gibi çerçevelenmiş ve sınırları çizilmiş bir modernleşme olarak görülebilir. Modernlikten post-modern tavra geçişi gerçekleştiren Avrupa karşısında, bugün, hala modernleşmemizi ya da modernleşmememizi tartışıyor olmamızın en büyük sebebi bu olmalı düşüncesi ile baş başa kalmış durumdayız. Tanzimat'ın, modernleşmenin yanlış kapısından girdiği düşüncesine sahip bir tavır takınmamız felsefe, sanat, edebiyat, ilim ve bilimin önünde bir engel oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİİR VE FELSEFE

2.1. ŞİİR VE FELSEFE HAKKINDA

Şiir, insanın varlığını temellendiren bir nevi iskelet gibidir. Nitekim şekil olarak az laf ile çok mana ihtiva etmesi bir nevi insan duruşunu hatırlatır. İnsanın, yaşamın ve hatıranın arka planda yarattığı dünya, ifadesini en iyi biçimde bu yapıda bulur. Eski/yeni şiir biçimi her ne olursa olsun kendi döneminin ifadesi olmuştur. Çünkü sanatın hedeflediği şey, “*Batı’nın güzel sanatlarının biçimsel ve içeriksel gelenekleri ile günümüz yaratıcılarının idealleri arasındaki büyük uçurumu kapama*”⁴⁷ olarak ifade edilebilir. Ancak bu yalnız batının güzel sanatları değil insan olarak taşınan bütün geleneğin yüzyılın idealleri arasında gerçekleşen kaynaşma olarak düşünülmelidir. Sanatın insan odaklı olması sebebiyle bu durum çok da yadsınmayacaktır.

Şiir, imgelemlerin ortaya koyduğu başlı başına bir hayatı özetler. Onu sanata dönüştüren ve çağdaşlığını ortaya koyan hayatla kurduğu bu bağda gizlidir. Bu gizi açığa çıkaran sözcüklerin cümlelere dönüşürken kurduğu kuvvetli anlam ve ritim sayesinde. Bütün matematiksel çıkarımların da ötesinde şiir kendi dünyasından konuşur. Onu tanımlamak, biçimlendirmek, hakkında çıkarım yapmak mümkün değildir. Şiir denildiğinde hafızamızda canlanan şey sözcüklerin kendi uyumu, müziği içerisinde açığa çıkan haz duygusudur.⁴⁸ Herhangi bir anlam ifade etmesi gerekmeksizin bütün bir dünyanın manasını mısraların müziğine teslim etmesi şiirin insan üstündeki büyüsunü açıklamaktadır. Bütün esrarengizliğine rağmen şiir, kendi devrinin şuurunu ve insan bilincini açık bir biçimde okuyucuya sunar. Yani, “*şiir şuura bitişiktir. Şuur, taş ve mermerin tesirinde olduğu gibi iptale uğramaz. Öte yandan, aklın dar çerçevesine de mahkûm olmaz. Şiir, ses, biçim ve derinlik, perspektif zenginliği, çok yanlılığı gibi anlamın etrafında toplanan ve onu akıl üstü ve akıl ötesinin de bütün*

⁴⁷ Hans Georg Gadamer, *Güzelin Güncelliği –Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat-*, Çev: Fatih Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, 15.

⁴⁸ Jorge Luis Borges, *Şu Şiir İşçiliği*, De Ki Basım Yayın, Ankara 2007, 68.

imkânlarından faydalandıran bir mahiyet taşır.”⁴⁹ Kelimelerin kendi hüviyetlerine bağlı kaldığı kadar da özgür olabilmesi bu bilinçli eylemin en temel özelliğidir.

Hristiyanlık dini Batı toplumunun yaşam alanının tamamına karışmış, diğerlerini eksenine alarak kendisine benzetmiş ve ona göre şekil vermiştir. Bu durumdan sanat da payını almıştır. Birbirine karışan bu iki ayrı alan zamanla bozulmaya başlamış ve başkası olamamak aynı zamanda da kendi kalamamak trajedisini yaşamıştır. Bu sebeple, Batı din ve hayat kavramlarını ayırıştırarak devlette laik, düşüncede özgür, toplumda insan egemen bir anlayışı ön plana çıkartmıştır. Dinin, düşünceden uzaklaşması ile sanat da kendi hüviyetini oluşturmuştur:

“Mahallileşme bir içe dönüş hareketidir ve geleneksel yapıda bir çözülmeyi işaret etmektedir. Nitekim, yeni cereyanla birlikte şiirin muhtevası da, Vâsîf ve İzzet Molla’da görüldüğü gibi, kelime kadrosu ve ifade tarzı da değişmeye başlamıştır. Mazmunların eski seyir çizgileri de epeyce silikleşmiştir. Çünkü, devletin Batılılaşma çabalarıyla hayat etkilenmiş, şairler de ister istemez kendilerini yaşanan toplumsal çalkantının içinde bulmuşlardır. Eserleri Avrupalı bazı kavramlara ve kabullere açık hale gelmiştir.”⁵⁰

Burada gerçekleştirmek istediğimiz, Tanzimat döneminin felsefi yönelişlere duyduğu ilgi ile kurduğu düşünce dünyasının şiir diline yansımaları üzerinde durmaktır. Bunun dışında bir felsefi düşüncenin bir fikrin şiirsel anlatımını yahut öğretisini oluşturmak/ortaya koymak gibi bir düşüncenin de peşinde değiliz. Şiir ve felsefe birbirinden beslenen iki kaynak dahi olsa kendi içerisinde öznel bir nitelik taşıması sebebiyle alanların birbiri içerisinde ifadesi mümkün değildir. Nitekim yapı olarak şiir, tüm diğer türlerden ayrı bir hüviyet taşımaktadır. Şiir, düşünceyi köleleştirmeyen, fikri kalıba sokmayan bir başkaldırı metni, tümüyle insan ifadesidir. *“Bugün sanat meseleleriyle yakından alakadar olmuş bir zekâ için artık münakaşasına imkân görülmeyen hakikatlerden biri de şiirin her türlü menfaat endişesinden uzak, gayesini yalnız kendinde bulan bir mükemmeliyet olmasıdır.”⁵¹* Bu bakımdan şiir, felsefi düşünce ortaya koymaz, ideolojinin dar kalıplarında şiir olma hüviyetinden çıkar, o yalnızca

⁴⁹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, 105.

⁵⁰ Ali Budak, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devri’nden Tanzimat’a Yenileşme*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008, 316.

⁵¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, 13.

kendi varlığının ispatı olarak okuyucusuyla buluşur. “*Hakikî şiirin, asıl sanat eserinin kendi varlığından başka bir hedefi yoktur. Kendisinden başlar, kendisinde biter. Bütün asaleti de buradan gelir. Ondan beklenilecek yegâne şey, bizde bedî alâka dediğimiz ve hayatımızın maddî taraflarıyla, gündelik endişeleriyle münasebettar olmayan saf bir alâka uyandırmasıdır.*”⁵² Bu bakımdan şiir bir görev değil, bir amaç hiç değildir, yalnızca şiir, ferdi yönelişlerin temelini oluşturan hissiyatın açığa çıkması, söylenme zaruretidir.

2.1.1. Tanzimat Dönemi ve Modernleşme

Felsefe tarihi, düşünce tarihiyle birlikte varlığını sürdürmektedir. İnsan, yeni problemlerle karşılaştığı, yeni çözümler ürettiği, kendi çıkmazlarında kaybolduğu sürece de felsefe varlığını sürdürecektir. “*Felsefe, yani hikmet insan zihninin bir çeşit pusulasıdır ki, hangi konu ve meselede olursa olsun insanın ortaya koyacağı en doğru hüküm, felsefenin kılavuzluğuyla gerçekleşecektir. Felsefe en eski şeylerdendir. Hatta insan zihni ne zaman düşünmeye başlamışsa felsefenin de esasının o zaman kurulmuş olduğuna karar verilebilir.*”⁵³ Varoluş itibariyle düşüncenin kılavuzluğunda tekâmülünü tamamlayan felsefe; gelenek, inanç ve insan soru(n)larını çerçeveleyen, yorumlayan, sorgulayan bir üst kimlik olarak nitelendirilebilir. Bu kimlik sürekli üreten, dönüştüren ve kendi çağından geleceğe aktarılacak olan sese dönüşür. “*Sistematize edilişi bakımından da hepsini önceleyen felsefe olmuştur. Hiçbir çağda felsefe hak ettiği önemden düşmüş olmayıp her dine her mezhebe, her sisteme girmiş ya da kendi iddiasına göre bunların tamamını kuşatmıştır. Yeni yüzyıllar için, artık yeniden dinlerin ortaya çıkma imkânı tamamen kalmamış olduğu halde bile, yeniden yeniye felsefe sistemlerinin ortaya çıkma yolu kapanmamış ve aksine çağlar yenilendikçe bu yol genişleye genişleye çağımızda neredeyse herkes bir filozof kesilmiştir.*”⁵⁴ İnsanın düşünen bir varlık olması bunun en önemli kanıtıdır. Çünkü düşünce sürekli olarak yeniyi ve daha iyi olanın peşinde koşar ve üretir.

Doğu hikmetini temel alan, sosyal, fikrî alanda bu temellendirmeden faydalanan Osmanlı, Tanzimat'la birlikte yeni bir felsefî düşünceyle tanışmıştır. Osmanlı için

⁵² Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 14.

⁵³ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, Haz: Erdoğan Erbay- Ali Utku, Babil Yayınları, 2002, 15-16.

⁵⁴ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, 15-16.

'modern' hayatı oluşturan bu karşılaşma ile sosyal ve felsefi problemler yeniden fakat bu sefer Batı düşüncesinin zemininde irdelenmiştir. Bu durum, Osmanlı'nın 19. yüzyılda yaşadığı ekonomik ve sosyal krizin yanı sıra, dünyanın değişen düşünce sisteminin, yarattığı 'yeni insan' olgusunun sonucu olarak da nitelendirilebilir. Çünkü bu felsefi sistem, dönemin düşünce yapısından beslenmektedir, insan değişmiştir ve beraberinde kendi dünyasını da getirmiştir. Bu durumla karşı karşıya kalan nesil olarak Tanzimat aydını, Batı felsefesini anlama çabasına gitmiş ve Doğu hikmetinin nitelikleri çerçevesinde felsefi fikirleri yeniden üretme, dönüştürme eğiliminde olmuştur. Gerçekleşen bu geç tanışma, Tanzimat'ın telaşlı bir hüviyete bürünerek vaktin dar kıskacına ilmî açıdan geniş bir yelpazeyi yerleştirmesini gerekli kılmıştır. Bu da pratik olarak kullanılabilen bilgilerin ilk olarak toplum hayatına girmesi ile sonuçlanmıştır:

*“19.yüzyılda, felsefeyle yeniden -bu kez 'modern' Batı'da keşfetmek suretiyle-tanışmamız, toplumsalın yeniden yapılandırılması sürecinde çözüm bekleyen yaşamsal sorunların kışkırttığı pragmatik bir yönelimin ürünüdür. Modernlik formasyonunun kazanılmasında 'teoriye' atfedilen kurucu nitelik, Tanzimat sonrası dönemde, Osmanlı aydınlarını -gecikmiş de olsa- modern pratiklerin doğasını belirleyen Batılı felsefi geleneği kavrama ihtiyacına sevk etmiştir.”⁵⁵ Bu kavrayış pratik olanların acele bir şekilde hayatımıza tatbiki içermesi bakımından yarım ve eksik modernleşmenin başlangıç hamlesi olarak değerlendirilebilir. Aslında bu durum Osmanlı'nın Batı dünyasını tam olarak dikkate almadığının da kanıtı gibidir. Çünkü Osmanlı zihniyeti Batı'nın pratikte kullanılacak birkaç teorisi ile Osmanlı'nın çok daha güçlü bir yapıya dönüşeceğini düşünmektedir. Ancak *“Tanışılan felsefi gelenek, Osmanlı/İslam kültürünün karşı karşıya kaldığı Batı fenomeninin, -yani insanlık tarihinin evrensel modele dönüştürülmüş belli bir kesitinin- özgül donanımlarından sadece biridir ve algılanış biçimi itibariyle kurucu temel dinamik durumundadır. Modernleşmeyi bir zihniyet dönüşümü sorunu haline getiren Osmanlı aydınları, düşünce alışkanlıklarının değişimi ve dönüşümü bağlamında yüzleşmek zorunda kaldıkları felsefeyi, ister istemez kültürümüzün sorunlarına yönelik çözüm arayışlarını biçimlendiren dünya görüşlerinin temellendirilmesi ve savunusu olarak örgütlemek eğilimindeydiler.”⁵⁶ Bu eğilim**

⁵⁵ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, Sunuş'dan.

⁵⁶ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, Sunuş'dan.

Tanzimat'ın asıl meselelerinden biri haline gelmiş ve düşünce hayatı bu çerçeve etrafında gelişmiştir.

Tanzimat Dönemi, felsefi açıdan etraflı bir okumaya, derinlemesine bir araştırmaya ne yazık ki imkân vermemiştir. Çünkü Tanzimat, siyasi olarak zor bir süreçte yaşamak zorunda kalmış bir nesle tanık olması bakımından sosyal ve ekonomi alanlarında olduğu gibi, ilmî açıdan da telaşlı bir hüviyete bürünmüştür. Bu hüviyet, Ahmet Midhat'ın satırlarına şu şekilde yansımıştır:

“Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut herşeyi öğrenmeli, bittabi nâkıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü hâline nisbetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!”⁵⁷

Ahmet Midhat'ın ifadesinden anlıyoruz ki, Tanzimat, Batı ile yüz yüze kalmasının Türk düşünce dünyasının zeminini oluşturacağı farkındadır. Bu sebeple kendi nesline nâkıs da olsa her şeyi bilmeyi tavsiye etmektedir. Yazarın bu sözlerinde dönemin ifadesini bulmanın yanı sıra, cümlelerini 18.yüzyıl ansiklopedicilerinin tavrı ile yakından ilişkilendirmek de mümkündür. Nitekim, ansiklopediciler kendinden sonra gelenlerin ilmi açıdan çok daha donanımlı olması için kendilerinin bilgi yolunda olabildiği kadar ilerlemeleri gerektiğine inanmışlardır.⁵⁸ Bu ifade Tanzimat neslinin, ilmî açıdan ilerleme noktasındaki çabasını ortaya koymaktadır. Gelecek, ilim ve bilgidен oluşan donanımla aydınlanacaktır ve bunun için hayıflanmak yerine Tanzimat aydını ve Tanzimat nesli mümkün olduğu kadar çok şey öğrenmelidir. Çünkü bir konuya vakıf olmanın da bir gelişim süreci vardır. Bilinemeyen bir konunun birikmesi ve üzerinde fikir yürütülmesi olanaksızdır. Tanzimat, tıpkı bir “mektep” gibi bu görevi üstlenerek, Batı'nın öğrenilmesi gerekli olan tüm kapılarından bakma cesaretini göstermiştir. O devir için bundan fazlasının mümkün olmadığı gerçeğini de kabul etmek gerekmektedir. Bu bakımdan Tanzimat nesli, kendinden sonra gelen Meşrutiyet devri ve felsefesinin kuluçka devresi olarak adlandırılabilir.

⁵⁷ Nakleden: Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

⁵⁸ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara 1999, 68.

Tanzimat, “*murâkabeyle dalınan içe dönük manevî yolculuk yerine, gözleme dayalı, dışa dönük bilgilenme sürecini*”⁵⁹ başlatan dönemin tanığı olması bakımından Türk düşünce dünyasının modernizme doğru yol alışında mühim bir yere sahiptir. Bugünün gerçeklerini kavrayabilmek için Tanzimat'ı anlamak gerekmektedir. Tanzimat aydını, her ne kadar kendi değerlerinden uzaklaşmadan Batı'yı tanımayı şiar edinmiş olsa da, kendi düşünce dünyasını terk edişin yanı sıra ne Doğulu kalabilmiş ne de tam Batılı olabilmiştir. Tanzimat, Osmanlının asırlardan beri yaşattığı geleneği ve medeniyet tasavvurunu bir abayı çıkarıp atar gibi değişimine şahit olmuş bir tanıktır. Nitekim Fransız Devrimini, zındıkların yol açtığı bir cümbüş olarak değerlendiren bilincin dönüşümüne de şahit olmuştur:

*“1789 ilkbaharında, Batı'daki siyasi durum ve müttefiklerin Fransa'ya karşı kurulan bir koalisyona katılması için Bâb-ı Âlî'ye yaptıkları çağrı konusunda Divân'a bir layihâ veren Ahmed Âtîf Efendi'nin, Fransız İhtilâli'ni, "Voltaire, Jean Jacques Rousseau nâmlarıyla ma'ruf ve meşhûr olan zındıklar ve anlar misülli dehrîlerin eserleriyle husûle gelmiş fisk ü fücûr cümbüşü" olarak takdim etmesinden üç çeyrek yüzyıl kadar sonra, yönünü tamamen Batı'ya çeviren Beşir Fuad'ın, Voltaire'i, Her kim olursa ol, işte üstadın budur, bu oldu veya olmalıdır" sözleriyle selamlayan Voltaire biyografisini kaleme alışı, Osmanlı toplumunda zihinsel ve düşünsel formasyonun uğradığı radikal dönüşümü göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.”*⁶⁰ Bu iki uç düşüncenin ortaya koyduğu gerçek, Osmanlı toplumu için dünya, düşünce ve hakikatin hızlı bir dönüşüme uğramış olduğu ve bu da toplumsal düşüncenin bozulmasına yol açtıdır.

Modernleşmenin pratik olarak hayata kattıklarından yola çıkılarak dönüştürme çabasına girilen ve ilerlemenin önündeki engelleri aşmayı amaçlayan süreç kimlik/sizlik problemini de beraberinde getirmiştir. Fikrî açıdan Doğu'nun kabullerini benimseyen fakat sosyo-ekonomik açıdan Batı'nın değerleri ile yükseleceğine inanan Tanzimat, bu düalizm çerçevesinde yeni bir kimlik inşâ etmiştir. *“Türkiye'nin Batılılaşma ideali, dünya devletlerinin siyasetleri arasında bir denge bulmak endişesiyle edinilmiştir. Denebilir ki Osmanlı Batılılaşması, vatani değiştirmeden kimliği korumak endişesine*

⁵⁹ Teoman Duralı, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992, 'Felsefe ve Bilim'e Ramak Kalmışken Türklerin Düşünce Tarihi ve Felsefe-Bilim', 34.

⁶⁰ Beşir Fuad, *Voltaire*, Sunuş'dan.

yönelik olarak başlatılmışsa da kimliğini değiştirme gibi istemediği bir sonuca yol almıştır."⁶¹ Çünkü dönem, getirdikleri açısından eskinin kabullerini zorlamış, yerine kendi fikir ve muhtevalarını ikame etmiştir.

Özünde Helenistik felsefe ile İslam felsefesinden oluşan Türk düşüncesi, tarihî ve sosyal çevrenin de şekillendirmesiyle yeni bir kimlik icra etmiştir.⁶² Bu çerçevede, Tanzimat'ın yaşadığı ikilem, farklı bir medeniyetle karşılaşmış olmanın verdiği zaruri sonuç değil, 'öz' itibarıyla başka bir ifadeyi bünyesinde barındırması olarak düşünülebilir. Nitekim Batı'nın aydınlanması inanç sorgulamasından geçerek vücut bulmuştur. Bunun aksine, Allah inancı, Osmanlı düşüncesini oluşturan iki kaynaktan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanzimat'ın fikrî açıdan Batı'ya karşı temkinli yaklaşımları, kendi medeniyet algısını sarsarak bir boşluk oluşturma ihtimalini düşündürmektedir.

Tanzimat, her ne kadar -Batılı anlamda ya da modern bağlamda- felsefî düşünüş ve duyuşun ilk evresi olsa da içselleşmiş bir hüviyete bürünebilmek, kendi kimliğini bulmak adına bilginin yığılma, öğrenme ve idrak etme sürecine tanıklık etmiştir. Descartes felsefesinin, aydınlanma filozoflarının geldiği noktada varlığı inkâr edilemeyeceği gibi, Tanzimat'ın da Türk düşünce dünyasının oluşumundaki yeri yadsınamaz. Batı'nın düşünce dünyasından uzak kalan Osmanlı, Tanzimat'la birlikte geç tanıştığı modern felsefe ile karşı karşıya kalmış, bir taraftan kendi değerlerinden kopuş düşüncesinin telaşı, diğer taraftan yeninin zorunlu mevcudiyeti -ki artık Batının modern felsefî düşüncesi dayatmadan ziyade asrın değişen yüzü olmuştur- bir ikilem oluşturmuştur. Bu sebeple Tanzimat döneminde, Batı'dan yapılan tercümelemlerin yanı sıra mantık, kelâm ve tasavvuf eserleri de daha şuurdu bir biçimde geniş kitlelere yayılmaya çalışılmıştır.⁶³ Böylelikle Tanzimat, bir taraftan modernleşmenin sancılarını çekerken diğer taraftan Doğu'nun dinî tefekküründen uzaklaşma korkusunu benliğinde duymuştur. Tanzimat'ın sosyal kimliğinde, Batı'yı inkâr ya da tersi biçimde Doğu'yu inkâr şekline bürünen bu durum, alafranga tiplerin oluşumuna sebebiyet vermiş ve

⁶¹ Süleyman Hayri Bolay, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Felsefî Düşünce Temsilcileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2015, III, 1414.

⁶² Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, II, 216.

⁶³ Tanzimat, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999 (*Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri*, Hilmi Ziya Ülken) 768.

kendi eleştirisini de kendi içinde barındırarak Tanzimat aydınının kaleminden okuyucuya aktarılmıştır. Tanzimat aydını, ikilemin oluşturduğu kimliksiz neslin ve ilk evresinin tamamlandığı, Doğu'nun ruhu, Batı'nın akla yaklaşımının sentezi ile oluşturmak istedikleri millî duyusun hem öğrencisi hem öğreticisi olarak bir mektep görevi üstlenmiştir. Bu sebeple Tanzimat sonrası, felsefî fikirlerin derin incelemelerine şahitlik etmiş ve Meşrutiyet'le birlikte bizde felsefe alanında çalışmalar hız kazanmıştır.

Osmanlı'nın dinî akîdeleri temel alan felsefî düşüncesinin, '*philosophia antiqua*'nın karşısında Tanzimat'la beraber çağdaş Avrupa felsefesine dayanan '*philosophia nova*'⁶⁴ ortaya çıkmıştır. Bu yeni felsefî düşünceyi, kimi zaman Allah'ın varlığını inkâr eden kimi zaman da varlığını temellendirmeye çalışan fikir akımlarının oluşturması sebebiyle Osmanlı aydını bir ikilem içerisinde kalarak kendi inancını, inancını temel alarak oluşturduğu felsefî hayatı sorgulamaya başlamıştır.⁶⁵ Bu sürecin getirdiği bunalım, Tanzimat aydınının çabası çerçevesinde şekil alarak yeni felsefî düşünceyi temellendirecek zemini oluşturmada ilk adımı ortaya çıkarmıştır.

2.1.2. Değişimin Büyük Resmi Olarak Tanzimat Şiirinde On Dokuzuncu Asır

Tanzimat, her şeyin başkalaştığı, siyasal ve sosyal bir kargaşanın yaşandığı bir dönemi kapsamaktadır. Tanzimat aydını bu süreç içerisinde kimi zaman bu sürece yön vermeye çalışan filozof, kimi zaman Batı'ya hayran bir müceddit, kimi zaman da Doğu'nun ahlaki değerlerinin Batı ilmi ile buluşmasını kurtuluş olarak gören bir Doğuludur. Sadullah Paşa ise "On Dokuzuncu Asır" adlı şiiri ile dönemin resmine bakan bir ressam gibidir. Onun şiiri, Hicri ve Rumi takvimleri kullanan Osmanlı için, adıyla bile muhteva olarak bir yeniliği ortaya koymaktadır.⁶⁶ Nitekim miladi takvimin bir getirisi olarak '*On Dokuzuncu Asır*' ifadesi yüzyılın düşünce dünyasını ve yaşamın getirdiklerini de içinde barındırmaktadır.

On Dokuzuncu Asır, Tanzimat için bütün doğruların yanlış, yanlışların doğru olduğunu düşündüren bir ilim karmaşasıdır. Sadullah Paşa'nın ifadesiyle idrak nuru bilmenin doruklarına ulaşmış, hakikatler mecaz mecazlar hakikat olmuştur:

⁶⁴ Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, s.

⁶⁵ Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, 21.

⁶⁶ Ömer Faruk Karataş, *Erzurum'un Yüzleri Sadullah Paşa, Atatürk Üniversitesi Yayınları*, Erzurum 2015, 56.

“Erişti evc-i kemâlâta nûr-ı idrâkât
 Yetiştî rütbe-i imkâna kısm-ı mümteniât
 Besâit oldu mürekkeb, mürekkeb oldu basit
 Bedâhet oldu tecârible hayli meçhûlât
 Mecâz oldu hakikat, hakikat oldu mecâz
 Yıkıldı belki esâsından eski ma'lûmât”⁶⁷

Eski malumâtı esasından yıkan şey, Batı'nın yaşadığı aydınlanmadır. Nitekim Batı'dan gelen bu düşünceler tamamıyla yeni bir dünyanın lisanı ile konuşurken eskinin merkez aldığı düşünceden de uzaklaşmıştır. Batı ve Doğu arasındaki birleşmeyi imkânsız hale getiren bu kopuş Türk Şiirinin yeni cephesini oluşturmuştur. Nitekim bu yeni şiir, geleneğin içinden üretilmeyen, Türk zihni için yabancı bir oluşumu içermektedir. “Aslında Sadullah Paşa vasıtasıyla Şinasi'den Fikret'e ulaşan hattı, - gelenek oluşturmadığı daha doğrusu geleneğin içinde bir yere oturtulamadığı için- yeni Türk şiirinde görülen bir edebî-felsefî çizgi olarak tanımlamak da mümkündür. O takdirde, Mehmed Âkif'e kadar gelen ikinci bir hattın hangi geçidi kullandığı konusuna da eğilmek gerekecektir ki birincisindeki hattın cereyan “akıl” ikincisindeki “aşk/vecd” olarak kavramlaştırılabilir. Her iki hatta da -faz olarak- biri Batı'dan diğeri Doğu'dan olmak üzere iki ayrı buhran (kriz) hâli (sonsuzluğa talip olmakla birlikte acze düşmenin ruh hali, bir çeşit melâl, iç darlığı, ruh sıkıntısı; anguvaz veya spleen denilen türden ruhsal gerilimler vb.) daima söz konusu olmuştur.”⁶⁸ Ancak akıl, dünya meselelerine karşı tavrında umutsuzluğunu maddi zemine taşırken, ilahi aşka bağlanan düşünce yeniden dirilişi de içerisinde taşımaktadır.

Batı, aydınlanma ile insana ulvilik katan bir dünya yaratmıştır. Bu dünyanın tek yolu da ilimdir. Siyasal zeminde bile İslami usullere uygun yaşayan Osmanlı için yeni toplum bir kimlik değişimini ihtiva etmektedir. Nitekim “klasik Osmanlı kozmogonisinde Osmanlı insanının evreninin merkezi (akses mundi) Tanrı'nın yeryüzünde gölgesi sultandır. Söz konusu kozmogoni, Sadullah Paşa'nın manzumesinde anlattığı gibi yeni bir bilgiyle büyü bozumuna uğramış; Yeni Osmanlıların akses

⁶⁷ İnci Enginün, Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, 131.

⁶⁸ Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.

*mundisi; “herkesin kendi aleminin sultanı” olduğu insan olmuştur.”*⁶⁹ İki düşüncenin arasındaki bu temel fark Doğu-Batı çatışmasının temelini oluşturmuştur. Sadullah Paşa, şiirinde asrın değişimine şaşırarak birlikte her şeyin tam tersi olduğunu bu sebeple asrı övmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir:

*“Tefâhür eylesin mi bu asr a’sâra
Kısalttı bu’ d-ı mekân u zamanı muhteri’ât
Ne kaldı çeşme-i hayvân, ne dârû-yı Suhrâb
Ne kaldı nüsha-i efsûn, ne hükm-i tılsımiyyât
Ne kaldı sa’ d-ı tevâlî, ne kaldı nahs-ı kırân
Ne kaldı reml ü kehânet, ne kaldı cifriyyât”*⁷⁰

On dokuzuncu asrın kendi sesi olan bu şiirde Sadullah Paşa, insanın evrenle, tabiatla ve kendi arasında olan hukukunun başkalaştığını ifade ederek ‘yeni dünya’yı kendi yüzyılına tanıtmıştır. Âlemlerle insan arasındaki ilişki var olanın aksi yönde ilerlemiş, insanı eğiten, ruhuna hitap eden tabiat da maddi çerçeve de yerini hazır bulmuştur. Doğu geleneğine göre toprak kutsaldır, insan çamurdan yaratılmış ve insan, emeğinin karşılığını toprakta hazır bulmuştur. Ancak yeni dünyanın tabiat anlayışında da bireyin ‘ben’i önceleyen dünyası hâkim olmuştur. İnsan, tabiatı var oluş sebepleriyle değil aksine kendi varoluşu çerçevesinde değerlendirmiştir.

*“Hudûd-ı hakk u vezâif muayyen ü sâbit
Ne kaldı cebr ü tagallüb, ne kaldı keyfiyyât
Hukûk-ı şahs u tasarruf masûn taarruzdan
Verildi âlem-i umrâna başka tensikât”*⁷¹

Artık aklın, ilmin ve fennin birlikteliğiyle gelişen Batı’nın karşısında Doğu inancının değilse bile yaşam tarzının on dokuzuncu asrıyla hükmünü yitirdiğini ifade eden şair, Amr ve Zeyd kıssasının yüzyıla cevap vermediğini, bilinen kıssaların aslında çok daha farklılaştığını dile getirmiştir:

*“Ne Amr, Zeyd’in esîri, ne Zeyd Amr’a velî
Müesses üss-i müsâvâta nass-ı mevzûât”*⁷²

⁶⁹ İbrahim Şirin, “Sadullah Paşa’nın 19. Asır Manzumesi Bağlamında Osmanlı’da Bilginin Toplumsal Tarihine Bir Bakış”, *Sosyoloji Dergisi*, 15. Sayı, 2007/2, 43.

⁷⁰ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, 132.

⁷¹ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, 132.

İslami kaidelerin kesin hüküm içeren nasların yüzyılla birlikte değişmesi ya da insanın değişmesi ile geçerliliğini yitirmesi ilmin aydınlığıyla gerçekleşmiştir. Ancak bu aydınlanma eski bilginin doğruluğunu tartışmamaktadır. Çünkü akıl, kendi seçtiği doğruların öznesi olarak yayılmacı bir tutum sergilemiştir. Akın önermelerinin ışığında oluşan yeni dünyanın cevapları eski hayatın getirdiklerinde bulunmayacaktır.

*“Münevver eyledi ezhâni intişâr-ı ulûm
Mükemmel eyledi noksânı feyz-i matbûât”⁷³*

Rehber aklın öncülüğünde yüzyılın çehresinin değişmesi ilmin sayesinde gerçekleşmiştir. İlim bir yol açıcı olarak, insanı ve niteliklerini açıklama, anlama, aktarma gayretiyle dünyayı aydınlatmıştır. Fakat yazık ki bu aydınlanma Batı temelli olması sebebiyle Doğu'nun geçmişle beslediği tarihsel sürecini yok etmiştir. Yenidünyanın aydınlığı eklemleme yolu ile geleneğe dönüşen çizgisini yok sayarak kendini kabullendirme yolunu tercih etmiştir ve bu da Mısır'ın Rum'un ilim noktasındaki aydınlığını tarihi bir olaya çevirmiştir:

*“Megârib oldu dirîgâ metâli’-i irfân
Ne kaldı şöhret-i Rum u Arab, ne Mısır u Herât
Zaman zaman-ı terakkî cihân cihân-ı ulûm
Olur mu cehl ile kâbil bekâ-yı cem’iyyât”⁷⁴*

Sadullah Paşa, bu şiiyle Batı'nın ilmini överken asrın da eleştirisini yapmıştır. Osmanlı'nın Batı ile tanışması zihinlerde ilerleme ile birliktelik gösterse de Doğu'nun kendi karakteristik özelliklerini inkârla sonuçlanmıştır. Doğu yaşam biçimi olağanın sınırlarını aşarak geçmişte bir iz, yaşamın dışında kalmış bir objeye dönüşmüştür. Avrupalılaşıma kendi geleneğin içinden bir üretimi gerçekleştirmediği için şark hayatı hissedilen, duyulan, yaşanan hayattan çıkarılarak bir müze donukluğuna taşınmıştır. Bu haliyle şark, kokmaması ve sergi için muhafaza edilmesi gereken ölümün mumya haline benzemiştir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun doğulu gözüyle Batı'yı ve batılı gözüyle Doğu'yu anlattığı ‘Alp Dağları’ndan ve Miss Chalfrin’in Albümünden’ adlı kitabında toplumda var olan aşırı Batılılaşmanın zihni arka planından ziyade bir heves oluşu şu şekilde değerlendirilmiştir: *“Aziz James, görüyorsunuz ki, burada her şey gibi*

⁷² Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, 132.

⁷³ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, 132.

⁷⁴ Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, 132.

Türkçülük ve Şarklılık da Avrupa mamulâtından ve Avrupa ithalatından bir matahtır."⁷⁵ Bu ifadelerden, toplumda fikirlerin alt yapısının değil görünüştekilerinin ne kadar önemsendiğini anlayabiliyoruz.

2.1.3. Tanzimat ve Varlık Problemi

Tanzimat şiirinin en mühim tarafı dile, konuya ve yapıya getirdiği yeniliktir. Batı medeniyeti ile karşılaşılmasının sonucu olarak bu değişim mukadder bir sürecin sonucu olmuştur. Ancak, irticali olarak Batı'dan haberdar olan fakat tamamıyla etkilendiğini ifade edemeyeceğimiz Akif Paşa'nın şiirde yeni bir muhteva oluşturan varlığı Tanzimat sürecinin ister Batı'ya bakan tarafı ister öze dönük tarafı olsun yeninin inşasının vuku bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Batı'yı 'yeni'nin temelini oluşturan düşünce sistemi olarak görmekten ziyade ona şekil veren bir dış etken olarak düşünmenin daha doğru bir kanaat olacağı düşüncesindeyiz.

Akif Paşa, Tanzimat'ın ilanından sekiz yıl sonra vefat etmesine rağmen⁷⁶ dönemin yeni kimliğinin ilk habercisi olarak karşımıza çıkar. Onun sade bir söyleyişi tercih ederek Divan şiirinden uzaklaşması, özellikle şiirde işlediği konular bakımından da İslam medeniyetinin oluşturduğu algıdan uzak bir biçimde varlığı sorgulaması bunun kanıtı niteliğindedir. Ancak "*Akif Paşa edebiyatımızda, Şinasi gibi teceddüdü muayyen hedeflere doğru şuurlu usullerle tedvir etmiş bir müceddid değildir.*"⁷⁷ Çünkü onun şiirindeki bu değişim, Batı'dan edinilen ve belli bir amaçla şiire yerleştirilen bir düşünce değil dönemin oluşturduğu kaos ortamının ve şairin bireysel sorgulamalarının açığa çıkmasıdır. Bu ontolojik sorgulamaların alt yapısını, yokluk zemininde irdelenen varlık probleminin zaman zaman '*nihilist*' düşünceye teslim olacak kadar ileriye varan hiçlik algısı yönetmiştir. Doğu'nun hikmetleri ile yetişmiş Osmanlı Paşası'nın Batı eksen olmamak kaydıyla şiirde 'yeni' inşası değişimin iç kısmını oluşturmuştur.⁷⁸ Bu da 'öz' itibariyle asrın yeni bir kimlik oluşturduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Kısacası şiirin, Divan edebiyatının dünyasından çıkarak bir arayışa dönüşeceğinin erken okumasına Akif Paşa ile şahit olmaktayız. Bu şahadet şiirin şuurla eşdeğer yapısını açığa

⁷⁵ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in Albümünden*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 140.

⁷⁶ İsmail Habib Sevik, *Tanzimat Devri Edebiyatı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul Basım yılı yok, 13.

⁷⁷ Sevik, 14.

⁷⁸ Sevik, 14.

çıkarmıştır. Nitekim şiir, tarih boyunca düşüncenin ön kapısının anahtarını taşımıştır. Çünkü şiir, yaşanan hayatın, fikrin ve siyasetin üstünde bir anlamı, bilinç alanını bünyesinde barındırır.⁷⁹ Bu da hudutları şiirle çizme imkânını şaire tanır.

Akif Paşa, şiirinde muhteva değişikliğinin yanı sıra Divan edebiyatının hayata bakış açısında da farklılık ortaya koymuştur. Onun şiirlerindeki bu yenilikte “*mizacından gelen unsurlar dış etkilenmelerden daha çoktur. Ondaki bir kısım yenilikler, “bir mizâcî bütün ilcâlarıyla konuşturan” kişiliğinden kaynaklanmaktadır.*”⁸⁰ Akif Paşa’nın şiirleri bu bakımdan eski şiirin çerçevesinde bireysel bir yenilenişe tanıklık etmiştir. “*Üslubunda eski nesrin bütün hususiyetlerini, laubaliliklerine kadar, bulmak mümkün olan Âkif Paşa’nın ehemmiyeti, yeniliğe mukaddime olmasında değil, kendisinde büyük bir nâsir şahsiyetin bulunmasındadır.*”⁸¹ Onun karakteri çerçevesinde oluşan bu yenileniş ‘pesimist’ bir tavrın Türk şiirinde yer edinmesinde önemli bir işleve sahiptir. “*Âkif Paşa, metafizik karakterli eseri Adem Kasidesi’nde varlığın karşısına koyduğu yokluğun yarattığı paradoksun içinden kurduğu çatışmaya bağlı olarak dramatik insanın çelişkilerini vermesiyle, varlığa karşı yokluğu yüceltmesiyle, huzursuz insanın bunalımını eserinin geniş kadrosu içerisinde çeşitli cepheleriyle sergilemesiyle Türk şiirine yeni bir tema getirir, yahut daha önce de yer yer üzerinde durulan temanın kadrosunu genişletir. Kötümser ruh hâli, buna bağlı olarak metafizik buhranı, başta Ziya Paşa ve Abdülhak Hâmit olmak üzere, sonraki nesiller üzerinde etkisini gösterecektir.*”⁸² Akif Paşa’nın şahsında bireysel olarak çöküşün yarattığı pesimist tavrın karakteristik çerçevesinde 19. asrın bunalımına da şahit olmaktadır. Nitekim şair, devri oluşturan toplumsal yapının bir bireyi olarak, içerisinde bulunduğu kötümser tavırda toplum-fert ilişkisinin kavramsal yakınlığı ile beraber Osmanlı İmparatorluğu’nun gücünü yitirşinin yarattığı toplumsal çöküşü de taşımıştır ve böylelikle kendi mizacını konuşturarak şiirini oluşturan Akif Paşa, şahsında Tanzimat devrinin psikolojisini ifadeye imkân bulmuştur.

⁷⁹ İsmet Özel, *Desem Öldürürler Demesem Öldüm*, Tiyo Yayınları, İstanbul 2016, 137.

⁸⁰ İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005, 72.

⁸¹ Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 194.

⁸² Cafer Gariper, “Âkif Paşa ve Torunu İçin Yazdığı Mersiye Üzerine Bir Değerlendirme”, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2005, 54.

Akif Paşa, her ne kadar şiirde yenileşmenin erken habercisi olsa da onun eskinin devamı olduğu unutulmamalıdır.⁸³ O, eski zihniyetin çerçevesini yıkmak için zorlayan ancak yeninin keşfinden de korkan kâşif gibidir. Yeninin hadlerini zorlayan tavrında toplumsal ve bireysel arka plan hâkimdir. “*Akif Paşa'nın yaşadığı devir, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bir ümitsizliğe düştüğü bir devirdir. Çok muhteris bir adam olan şairin başına gelen felâketler de bu bedbinliği arttırmıştır. “Adem Kasidesi”nde bir medeniyetin, bir devrin ve bir şahsın bedbinliğinin müşterek tesiri, eski şiirin mücerred ve süslü ifadesi içinde ortaya konulmuştur.*”⁸⁴ Bu bakımdan onun şiirinde, birey olarak insanın, toplum olarak ferdin dünyada kendini konumlandıramamış olmanın verdiği ıstırabı bulmak mümkündür.

Yetiştığı çevre ile, madde ve eşyaya samimi bir dikkatle yaklaşmayan, Doğu zihniyetinin aksi şekilde medeniyeti eşya, madde, tabiat arasında kurduğu sıkı ilişkiye dayandıran Batı medeniyetine geçiş arasında kalan Akif Paşa, ‘Adem Kasidesi’nde varlık-yokluk ilişkisini sorgulamıştır. Şairin, gerçekleştirdiği bu sorgulama eski ve yeni zihniyet arasındaki farkı vermesi bakımından önemlidir. Mehmet Kaplan iki medeniyet arasındaki farkı şu şekilde ifade etmiştir:

“*Eski zihniyetin en mühim taraflarından biri, onun içinde yaşadığımız dünyaya karşı umumî bir nefret hissi taşımasıdır. Eski zihniyet için, gerçek ve ideal âlem âhirettir. Bunun neticesi olarak o, tabiata ve sosyal meselelere karşı samimi ve hakiki bir alâka duymaz. Yeni zihniyet ise tam tersine, varlığa, cemiyete, tabiata ve insanın hayatî meselelerine umumî bir dönüş ve alâka şeklinde kendisini gösterir. Şüphesiz, eskiler arasında da bu dünyayı ciddiye alanlar; keza yenilerden varlığı kötü görenler ve başka bir âlem arzusu taşıyanlar vardır. Fakat toptan bakılacak olursa, eski kâinat görüşünde “öbür dünya”nın, yenisinde ise “bu dünya”nın esaslı bir yer işgal ettiği görülür.*”⁸⁵ Ancak eski dünyanın maddi çerçevede oluşan hayata ilgi duymaması onun insan ihtiyaçlarından kopuk bir yaşamı sürdürdüğü anlamına gelmemektedir. Ancak hayatın temeline bu düşüncenin hâkim olmadığını ifade etmek mümkündür.

İki medeniyetin belirgin farklarını oluşturan bu önemli unsur, Akif Paşa'nın ‘Adem Kasidesi’nde yer yer değişerek işlenmiştir. Akif Paşa, şiirinde yokluğu kuvvetli

⁸³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı*, 105.

⁸⁴ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 23.

⁸⁵ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 23.

bir arzu ile yüceltmektedir ve dönemi için bu yenidir. Eskinin tavrı ile varlıkla bağ kurmayan Akif Paşa, İslami düşünceden de uzaklaşarak yokluk metaforunu kullanmıştır. O, şiirinde ‘*Ölmeden evvel ölünüz*’ fikrine ulaşarak tasavvufi bakış açısıyla varlığın yokluktan/vehimden ibaret olduğu düşüncesini ortaya koyar.⁸⁶ Ancak şiirindeki kuvvetli düşünce tasavvufla bağ kuran şairin, çıkmazlarının sınırları çerçevesinde konuştuğunu okuyucuya hissettirir. Nitekim şiire hâkim olan düşünce ‘*fenafillah*’a ulaşarak Allah fikrinde yok olma düşüncesi ile ‘*varlık*’ı temellendirmekten ziyade ferdî bunalımın bir yansıması olarak değersizleşen dünya fikri içerisinde hakiki manada yok oluşu tasavvur etmektir:

“*Var ise andadır ancak yoğise yoktur yok
Râhat istersen eğer eyle temennâ-yı adem
Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümmîd
Olsa şâyeste cihân cân ile cûyâ-yı adem*”⁸⁷

Yok olma, elemden, kederden ve insan sorumluluğundan uzaklaşma arzusu ile ‘*adem*’i öven şairin mısralarında inancı gereği inkârdan korkan yaşadıkları gereği de unutmanın ve dahi hiç olmanın/yok oluşun kalesine sığınmak isteyen tereddüte şahit oluruz. Dünyaya gelişi bu bağlamda değerlendiren şair, dünya anasının çocuklarını yokluk babasının kucağına vermek için doğurduğunu ifade eder:

“*Mâder-i dehr mevâlidî ki durmaz doğurur
Der-kenâr etmek içindir anı bâbâ-yı adem*”⁸⁸

Akif Paşa, bu beyitleriyle kendi devrini yani Tanzimat ve 19. asrı da tenkit etmiştir. Zira 19. asır, yokluk babanın çocuğu derkenar etmesi için ananın sürekli doğurduğu asır olarak nitelenebilir. Çünkü asır başlı başına hem imkânı hazırlayan hem de varlığı yok eden bir keskinliğe sahiptir. Burada aynı zamanda, insanın var oluşundan beri tanık olduğu ve mücadele ettiği bir duygunun açığa çıktığına şahitlik ederiz: dünyanın çocukları yemesi Antik Yunan’dan masallara, gerçek hayattan kurguya konu olmuş ve bütün bunların altında yatan ana sebep olarak varlığın bir diğeri üzerinde kurmaya çalıştığı hâkimiyet gösterilmiştir. Elbette gerçek hayattan kurguya geçen bu tema maddi bir zemine taşınmış olsa da nihayetinde insanın hırs ve kıskançlık

⁸⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 26-27.

⁸⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 17.

⁸⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 18.

noktasında kendine verdiği değerin diğerlerini hiçleştirdiğinin anlatımı olarak okumak mümkündür.

Bu ifadelerin ardından gelen beyitte, yokluk lalasının insanı terbiye etmemesi durumunda dünyanın onu baştan çıkaracağını ifade eden şair, eski şiir dünyasının yoklukta var olma temine yaklaşmaya çalışmıştır. Bu minvalde şiirini devam ettiren şair, din adamlarını da eleştirerek tasavvufa yaklaşan fikirlerini ortaya koyar.⁸⁹ Bundan sonra şiirini ferdi ıstıraplarının verdiği eleme ifade ederek devam ettirir:

*“Ber-murâd olmayıcak ben yere geçsin âlem
Necm ü mihr ü mehi olsun eser-i pâ-yı adem”*⁹⁰

diyerek kendi muradının gerçekleşmemesi halinde dünyanın yok olmasını istemektedir. Takip eden beyitlerde kendi ferdi ıstıraplarını anlatmaya devam eden Akif Paşa’da yokluk, bu ıstırapı dindirecek bir tasavvur, bir kaçış ya da kendi ‘ben’in yok oluşu ile Allah’ı anarak mutmain olma değil tüm acıları yok edecek, varlığı ortadan kaldıracak bir boşluk/olmama hâlidir. “*Âkif Paşa’nın Adem Kasidesi’nde içinde yaşanan dünya ve varlığa karşı nefret duygusu kuvvetli bir şekilde işlenmiştir. Cennet, cehennem hatta mutasavvıfların özlediği elest meclisine dönüş ve Tanrı’nın varlığında yok olma (fenâ), böylece ebediyete ulaşmanın (bekâbillah) zıddı olan ‘adem’ kavramına methiye, İslâmi gelenek içinde oldukça yabancı bir düşüncenin tezahürüdür.*”⁹¹ Divan şiiri ile Akif Paşa’nın ‘Adem Kasidesi’ni ayıran ve onda yeniyi çağrıştıran en temel düşüncenin – açıkça belirtmese de- bu ‘nihilist’ tavrı olduğunu ifade etmemiz mümkündür. “*Fakat Âkif Paşa sadece kaftiyenin ısrarıyla olsa bile bu ruh hâline kendisine öyle teslim eder, iç darlığına öyle sıkı sıkıya yapışır ki, bu alelâde şikâyet, ister istemez talih karşısında hususi bir davranış haline girer. İşte bu davranışın kendisi yenidir. Filhakika burada, manzumeyi baştan aşağıya idare eden eski sanat oyunlarına rağmen –paşa, şiirinin örgüsünü, hatta sevgilisini “adem” kelimesinin zihnimize uyandırdığı sonsuz boşluk vehminden âdeta beyit beyit yani parça parça çeker çıkarır- insan talihine karşı o zamana kadar görülmeyen bir isyan vardır. Şair kendisine kadar, edebiyatımızda ancak vahdet-i vücud sistemlerinin bir diyalektik unsuru olarak kullanılmış olan bir mefhumu*

⁸⁹ Budak, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devri’nden Tanzimat’a Yenileşme*, 317-318.

⁹⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 19.

⁹¹ Gariper, *Âkif Paşa ve Torunu İçin Yazdığı Mersiye Üzerine Bir Değerlendirme*, (Metinden nakledilmiştir).

birdenbire varlığın karşısına dikmek, onun üzerine yüklenmekle, farkında olmadan bütün bir sistemin dışına çıkmıştır."⁹² Böyle bir yaklaşımın oluşmasında devrin toplum olarak zor bir dönemden geçmesinin etkisi büyüktür. Nitekim "Adem Kasîdesi, ölüm fikrine dayanan bir medeniyetin en son karanlık şarkısıdır."⁹³ Bu sebeple devrin psikolojik kimliğinin, toplumun ferdi olarak Akif Paşa'yı tesiri altında bırakmış olması mümkündür. Elbette bunun yanı sıra şairin başına gelen trajik olaylar karşısında mizacının getirdiği özellikler de bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur:

*"Şiirde, ferdî tahassüslerine bağlı olan Âkif Paşa, bu yönüyle de dikkati çeker. O, şiiri samîmî duygularının ifâde vâsıtası olarak ele almıştır. Bundan dolayı, değişik zamanlarda kaleme aldığı şiirlerinde, insanı saran romantik çağrışımlar bulunmaktadır. Gençlik yıllarına âit olduğu belirtilen ilk şiirlerinden itibaren onun tarzının santimentalizm (ferdi bunalım)e kayan bir muhtevâsı vardır. "Avrupa'daki çağdaş romantik hareketin belki bir yansıması" gibi görenler bulunsa bile, biz bunu 'Âkif Paşa'ya has bir romantizm olarak düşünüyoruz"*⁹⁴

Romantizm, hem devlet meseleleri ile problemler yaşayan, görevinden uzaklaştırılan bir Paşa için hem de genel olarak Batı karşısında kendi değer dünyasını ve kaybettiklerini kazanmaya çalışan Osmanlı toplumu için bir duygu tercümesi olarak adlandırılabilir. Aynı zamanda romantizm, hem Batı dünyasından kazanılan bir değer hem de Osmanlı aydınınının Batı ile temasını içeren bir tavır olarak Türk toplum hayatında yerini bulmuştur. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Avrupa seyahatinden beri bu tavır bizim Batı medeniyeti ile ilişkimizi belirlemiştir. Akif Paşa'nın da içerisinde bulunduğu romantik tavır Adem Kasidesi'nin özellikle kendi ıstırabını anlattığı beyitlerde görmemiz mümkündür:

*"Öyle bîmâr-ı gamım kim olamam âsûde
Câme-hâb olsa bana şeh-per-i ankâ-yı adem"*⁹⁵

Akif Paşa'nın 'Adem Kasidesi', Doğu medeniyetinin insana, hayata bakış açısındaki değişikliği ve varlığın ontolojik sorgulamasını yapması bakımından önemlidir. Nitekim ondan evvel 'yokluk' metaforu maddi çerçevede değerlendirilmemiş

⁹² Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 105-106.

⁹³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 27.

⁹⁴ Kavaz, 72.

⁹⁵ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 38.

ve aşırı duygusal bir bakış açısıyla ortaya konulmamıştır. Ancak bu temellendirmeyi bilinçli bir eylemden ziyade toplumsal ve bireysel olarak bireyin yaşadığı bir çöküş şeklinde nitelemek ve değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Akif Paşa gibi, karamsar bir bakış açısıyla, varlığı hiçlik noktasında değerlendiren bir diğer şairimiz Ziya Paşa'dır. O, yazmış olduğu Tercî-i Bend'inde dünyayı her zerresinden ders alınması gereken bir dersane olarak görmüş ve insanda değirmen gibi dönen dünyada avare bir tane gibidir demiştir:

*“Bu kârgâh-ı sun’ aceb dershânedir
Her nakş bir kitâb-ı ledünden nişânedir.
Gerdûn bir âsiyâb-ı felâket-medârdır
Gûyâ içinde âdem-i âvâre dânedir”*⁹⁶

Bu beyitlerin devamında Ziya Paşa, Akif Paşa'nın Adem Kasidesi'nde işlediği hiçlik fikrine oldukça yaklaşarak dünyayı çocuklarını yiyen bir deve benzetir:

*“Mânend-i dîv beççelerin iltikam eder
Köhne ribât-ı dehr aceb âşiyânedir”*⁹⁷

Ziya Paşa, dünyayı çocuklarını yiyen bir deve benzettiği bu beyiti ile Akif Paşa'nın karamsar tavrına ve adem fikrine yaklaşmıştır. Akif Paşa da yokluk babanın, varlığı yok ettiğini ifade etmiştir. Bu iki şairimizin romantik ve karamsar tavrı kendilerinden sonra gelecek olan nesli etkilemiş, yeni şiirin kapılarını meseleler karşısında derin bir ıstırapı dile getiren romantik bir karamsarlığa açmıştır.

Ziya Paşa, varlık ve dünya karşısındaki bu tavrını pek çok şiirinde devam ettirmiştir. Onun bu yaklaşımı Doğu ve Batı'nın karşılaşması ile oluşan felsefi buhranın doğurduğu bir neticedir. Bu genel olarak Tanzimat'ın yaşadığı ikilemle ortaya çıkmış ve tüm nesli etkilemiştir.⁹⁸ Osmanlı toplumunun Batı ile karşılaşması hem kendisi için yeni olan bir düşünce sistemini tanınması hem de memuriyette adam kayırma gibi toplum düzeninin temelindeki bozukluklar karamsar bir düşünce dünyasını beraberinde getirmiştir. Bilhassa Ziya Paşa'da oluşan bu durumun altında, Batı ile kendisini konumlandırmış bir bireyin hükümet yetkilileri tarafından anlaşılmanın ve sürekli

⁹⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 47.

⁹⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 47.

⁹⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 69.

olarak hayatı engellenmiş olması yatmaktadır. Elbette buna gelen yeni fikirlerin oluşturduğu sorgulama da sebep olmuştur. Nitekim İslam dünyası için isyan haddine varan bu sorgulamalar yasak değilse de yenidir:

*“Yârâb nedir bu keşmekeş-i derd-i ihtiyâc
İnsânın ihtiyâcı ki bir lokma nân’edir
Yoktur siper bu kubbe-i firûze-fâmda
Zerrât cümle tîr-i kazâyâ nişânedir
Asl-ı murâd hükm-i ezel bulmadır vücûd
Zâhirdeki savâb u hatâ hep bahânedir”⁹⁹*

Ziya Paşa, bu mısralarla adeta, Allah’a, insan için küçük ve sakin bir hayat yeterken keşmekeşi niçin yarattığını sormuş ve kaza oklarından kaçılabilir bir yerin olmadığını ifade etmiştir. Şair, dünyayı yaratan ve her şeyi bilmeye gücü yeten Allah karşısında insanın kendi aczinin bir trajedi yarattığını, bu trajedi ve manasının insan aklı ile kavranmasının mümkün olmadığını düşünmüştür. Ziya Paşa’nın isyanın hudutlarında dolaşan bu sorgulamaları insan aklı ile çözülemeyecektir. Çünkü akıl, Allah’ın kudretini kavramaya yeterli bir meleke değildir. Bu sebeple, şair bütün bu düşüncelerden kurtulmak için Allah’ın kudretine sığınır ve bunu bir leitmotif olarak işler:

*“Subhâne men tahayyere fi sun’ihi’l-ukûl
Subhâne men bikudretihi ya’cüzü’l-fühûl”¹⁰⁰*

Ziya Paşa’nın, şiirinde, sürekli Allah’a sığınarak yukarıdaki beytini tekrarlaması, inancı kendi geleneği içerisinde kabul eden bir bireyin, aklın, isyana varan sorgulamalarının ortaya çıkardığı samimiyetsizlik hissini ıstırabını okuyucuya vermektedir. Bu samimiyetsizlik ifadesi Ziya Paşa’nın imanı konusunda bir tereddüt içerisinde olduğu fikrinden ortaya çıkmamıştır. Buradaki samimiyetsizlik, inanan bir bireyin şüphe dolu sorgulamalar yaşamasının verdiği vicdani bir rahatsızlıktan kaynaklanmaktadır. Ziya Paşa’nın bu sorgulamalardan sonra Allah’a sığınması kendi aciziyetini kabul ettiğinin açık bir göstergesi, bu beyit de adeta bir tövbe beytidir.

Ziya Paşa, şiirin diğer kısımlarında hem tabiat ile hem de insan yaşayışı ile düştüğü hayret durumlarını açıklar. Onda, Akif Paşa’dan farklı olarak varlığın

⁹⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 47.

¹⁰⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 48.

sorgulaması bir hiçlikten ziyade hayret duygusuna ulaşmasındadır.¹⁰¹ Ziya Paşa'nın yaşadığı her coşkun duygu kendini Allah'ın kudretinde sakinleştirir. O, tabiatından kaynaklanan, çektiği ıstıraplar karşısında almış olduğu tavrı, Batı medeniyeti ile tanışıklığın yarattığı inanç krizi ile birleştirerek karamsarlığını ve yaşadığı felsefi buhranı Müslüman kimliğiyle aşmaya çalışan aydındır. Biz, onun bu tavrına birçok şiirinde tanıklık ederiz. Sosyal ve toplumsal düzendeki birçok aksaklık onun şiirine insani bir hayretle konuk olur, Allah'ın kudreti ve insan aklının acziyeti ile uğurlanır.

2.1.4. Tanzimat ve Birey

Günümüz "birey" olgusunu var eden, insanı modern olandan post-moderne dahası savaşların ve kişi çıkarlarının üst düzeyde yaşandığı bir dünyada yalnızlığa iten oluşumun ilk evresi Tanzimat'la başlamıştır. Ancak bu başlangıç arka planda gerçekleşen ve engellenemeyen bir sürecin sonucudur. Bu hareketi hazırlayan sürecin II. Mahmud devri ve ıslahatları ile başladığını ifade etmek mümkündür.¹⁰² Modern Avrupa'nın kilise baskısından kurtulup kendini gerçekleştirme adına meydana çıkardığı tüm "-izm"ler temelde var olma kaygısıyla genelde ise bir diğerinin tekrarına dönüşme yazgısı arasında bir mahkûmiyet yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Bu mahkûmiyet, insanı edebî alanda, özellikle İkinci Yeni şiirinde ve son dönem romanlarında belirgin bir biçimde çıkmaza sürükleyen dahası acıyı, sevgisizliği ironileştiren bir anlatıma sebep olmuştur.

Tanzimat niçin 'birey'in geldiği bu noktanın ilk hamlesidir, daha farklı bir ifade ile Türk modernleşmesindeki yeri nedir? Bu dönem, yeni fikirlerin, yeni bir hayat tarzının başladığının göstergesi olarak kendi kimliğini oluşturacak yenilikçi düşünce yapısına sahip 'birey'i modern dünyaya konumlandırmıştır. Tarih boyunca manevi iklimini Tanrı inancı ile dolduran insan, 18.yüzyıla birlikte doğaya egemen olarak kendini öncelemiş, Yaratan-yaratılan ilişkisini öteleyerek 'birey'in dünyasında özgüveni inşa etmiştir. Modernizmle kazanılan bu yeni kimlik; dünyayı sorgulayan, kendini merkez alarak çevresini ötekileştiren bir tavra dönüşerek, gücünü diğerlerinin zayıflığıyla beslemiştir. Güç özgüveninin oluşturduğu modernizm, inanç krizinin yarattığı boşluğu

¹⁰¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 59.

¹⁰² Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılışma Hareketleri", Tanzimat, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul1999, 13.

dolduramamış ve post-modernizmle beraber çürümenin anlatımına dönüşmüştür. Bu da bizi, erken evresini Tanzimat'la beraber yaşayan, varlık probleminin keşmekeşini Allah'ı idrak ederek susturan Tanzimat aydınından toplum ve birey özgürlüğü arasında giderek bencilleşen modernizmin dünyasına taşımıştır.

Tanzimat'la birlikte değişen birey kavramı şiirlerde de varlığını göstermiş ve yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Birey kavramının bu yeni ifadesine ilk olarak Akif Paşa'da rastlarız. Onun bedbin, hayattan bıkmış ve hayatı elem penceresinden izleyen bir biçare olarak bakış açısı yetiştiği Doğu ahlak ve hikmetlerinin dışında bir duyusu ifade etmektedir. Nitekim O, Şeyh Galib'in, "*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/ Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen*" mısralarında ifade edilen bireyin teşekkülünü sağlayan medeniyetin bir ferdidir. Şeyh Galib'in şiirini yazdığı "*devir bir çöküş devridir. Şeyh Galib de bu devri "harabiyet" kelimesi ile ifade ediyordu. Memleketin bu "harabiyet"ten kurtulması için, insanın dirilmesi, kendi kendine inanması, kendinde güç kaynağı bulması lâzımdı. Şeyh Galib çağının ümitsizliğine, insanı yücelten bu şiiri ile cevap veriyordu.*"¹⁰³ Şeyh Galib'in devri gibi Akif Paşa'nın devri de psikoloji bakımından bir kaybedişi içermektedir. Ancak iki şairi ayıran en önemli nokta Şeyh Galib'in ümitsizlik ve bedbinlik krizini atlatarak ümitvar bir ruh haline dönüşmesi ancak Akif Paşa'nın bu hâle geçişi gerçekleştiremeden bedbinliğe teslim oluşudur. "*Şeyh Galib, bu şiirini büyük bir ümitsizlik sonunda yazmış. C. G. Jung'un açıkladığı bir psikoloji kanununa uyarak, derin yeis kutbundan sonsuz sevinç kutbuna geçmiştir. İçinde buldukları şartlar insanları büyük ümitsizliğe iter. Ümitsizlik dolayısıyla insanlar, dıştan içe dönerler. Psikologlar buna "Regression" gerileme demektir, bu durum insanı hastalığa, deliliğe, çöküntüye götürülebilir. Fakat içine dönen insan, Şeyh Galib gibi içinde büyük kuvvet kaynakları keşfedebilir.*"¹⁰⁴ Tabi burada var olan herhangi bir kavrama Doğu ve Batı medeniyetlerinin bakış açısını görmek mümkündür. Akif Paşa'nın birey olarak hissettiği melankoli ile Şeyh Galib'in mısralarında ifade bulan melankoli birbirinden tamamen farklıdır. Şeyh Galib kendi geleneğinin gereği olarak umuda yükselirken Akif Paşa onu maddi bir zemine taşıyarak hiç olmayı önceler. Simgelerin ya da imgelerin karşıladığı kavramların farklılığı iki medeniyetin düşünce yapısını da okuyucuya sunar. Örneğin kara ışık ya da kara güneş imgesi Batı'da

¹⁰³ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, 33.

¹⁰⁴ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2*, 34.

umutsuzluğu ifade ederken, Doğu geleneğinde bu Allah'ın nurunu temsil eder.¹⁰⁵ Bu bakımdan Adem Kasidesi 'alemin özü, varlıkların göz bebeği' olarak nitelendiren insanın devrin politik çöküşünün romantik bir bireyde yol açtığı dönüşümün ifadesi olarak okunabilir. Akif Paşa, yaşadığı ümitsizlik krizinin sonunda çözümsüzlükle yüzleşip kendini bu psikolojiye teslim ederek 'yokluk' fikrinde teselli aramış ancak mutmain olamamış ferdin ıstırabını şiirine taşımıştır. "*O, on dokuzuncu asır başının hayatında, fikrî itiyatlarında, dilinde sarsılmış, değerlere bağlılık ve güveninde eski cemiyetin kesin standardından huzursuz ferdiyete giden insandır.*"¹⁰⁶ Batı temelli bir birey algısını temel almaksızın Akif Paşa'daki bu değişim devrin 'yeni' oluşumunu açığa çıkarır. Batı'nın özgüveni temel alarak inşa ettiği 'birey'in dünyası bugün yaşanan savaşlar, oluşturulan insan medeniyetinin çöküşünü ortaya koymuş ve bu ekseninde bir değersizleşme yaratmıştır. Akif Paşa'nın kendini konumlandığı alan tam da burası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanzimat Fermanı, Şinasi için kendi medeniyet tasavvurunun toplum hayatına uygulanmasını kolaylaştıracak mühim bir hadise olmuştur. Bu fermanla birlikte Batı'da büyük sancılı bir dönem sonrası gerçekleşen aydınlanmanın Osmanlı toplumunda devlet-halk birlikteliği ve kalemin gücü sayesinde gerçekleşeceği düşünülmüştür. Tanzimat Fermanı, başlı başına toplum hayatına getirilen düzenlemeler ve Osmanlı tebaasına verilen haklardan oluşmuştur. Bu ferman da tıpkı şairimizde olduğu gibi yüzü Batı'ya dönük bir hüviyet taşımaktadır. Bir döneme adını verecek olan fermanın dönemin düşünce yapısının özeti mahiyetinde olması dolayısıyla bunu gerçekleştiren devlet adamı da Şinasi'nin dikkatinden kaçmamıştır. Reşid Paşa için üç kaside yazan Şinasi, geleneksel çizgiden tamamen ayrılarak peygambere ait sıfatları Paşa'nın şahsında kullanmıştır. "*Şinasi'nin zamanında Fransız gençleri için Napoléon bir kült konusu idi. Şinasi için de Reşid Paşa böyle bir timsal olmuştur. Şinasi, Reşid Paşa'yı kendi inandığı fikirleri tatbik eden bir insan olarak yüceltmiştir. Şinasi'nin nazarında Reşid Paşa bir peygamber, bir "resul"dür.*"¹⁰⁷ Onun için Reşid Paşa, medeniyetin kurucusu olabilecek tek devlet adamıdır. "*Tanzimat Türkiye'si için "medeniyet" yeni bir dindir ve Reşid Paşa bu dinin "resul"üdür. Şinasi'nin lügatinde "medeniyet*

¹⁰⁵ Hilmi Yavuz, *Kara Güneş*, Can Yayınları, İstanbul, 2003, 7-12.

¹⁰⁶ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 105.

¹⁰⁷ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976, 263.

kelimesi “taassub”un zıttıdır, yani eskinin kötü taraflarına karşı hareketin ifadesidir.”¹⁰⁸ Bu geniş yankı uyandıracak hareket ancak Reşid Paşa’nın devlet adamlığı sıfatıyla gerçekleşecektir çünkü o da tıpkı Şinasi gibi taassubun karşısında durmuştur:

“Acep midir medeniyet resulü dense sana
Vücûd-i mu’cizin eyler taassubu tahzîr”¹⁰⁹

Şinasi’nin Reşid Paşa için yazdığı kasidelerde ilk olarak dikkat çeken şey peygamber sıfatlarının bir insan için kullanılmış olmasıdır. “O, “zât-ı azimü’ş-şân”dı; onun “kalemine kuvve-i kudsiyye vahiy inzal” ediyordu; onun gelişi “bi’set-i nebî” gibiydi; “Hak onu milletin ihyasına meb’us” olarak görevlendirmişti, onun varlığı bir mucizeydi (vücud-i mu’ciz); o bir “medeniyet resulü” idi; “Fahr-i cihan-ı medeniyet”ti o; onun devri “vakt-i seâdet”, her sözü apaçık bir âyetti (âyet-i beyyine)”¹¹⁰ Bütün bu ifadeler din ve özellikle peygamberin kutsiyetinin bozulduğunun bir göstergesidir. Bu durumun da Batı ve özellikle Voltaire etkisi ile oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Batı’nın ilk saldırısını gerçekleştirdiği yer din alanını kapsıyordu. Çünkü Batı için ilerlemenin yolunu açmak başka bir şekilde mümkün olmamıştır. Kilise –kendi varlığını temellendirmek adına- tıpkı Umberto Eco’nun ‘Gülün Adı’ adlı romanında ilmin önünü kapamak için din adamlarınca kitap sayfalarının zehirle kaplanması gibi felsefi düşüncenin önünü tıkamıştır. İlim, kilisenin tekindedir. Bu yüzden Batı, dört İncil’e sahip oluşunun yarattığı tereddüt ve din adamlarının saygısız yaklaşımları sebebiyle bir üst bilinç oluşturmuştur. Elbette ki Şinasi’nin medeniyet olarak Batı ile beslenmiş olması bütünlük arz etmiştir. Bu sebeple Ahmed Midhat gibi Batı’nın ilim ve fenne dayalı taraflarından ziyade Batı medeniyetinin tamamını kendi düşünce dünyasına almak isteyen Şinasi, bu kutsiyetin bertaraf edilmesini de bünyesinde barındırmıştır. Bu durum peygamber sıfatlarının Reşid Paşa’nın şahsı için kullanılmasıyla sonuçlanmıştır:

“Dinle batıl inanç arasındaki sınırı akıl yoluyla çizmek bir bakıma mümkün olmadığı gibi imanla taassup arasındaki sınırı çizmek de her zaman kolay değildir. Voltaire’in “mutaassıp olmayan din yoktur” hükmüne bakarsak aradaki sınıra da gerek kalmaz. Öyleyse, yukarıdaki beyitte kelimelerini çok iyi seçerek Şinasi’nin Peygamber,

¹⁰⁸ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 272.

¹⁰⁹ İsmail Parlatır, *Şinasi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, 94.

¹¹⁰ Bedri Mermutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, 203-205.

mucize, din kavramlarına yeni bir rol vermek istediğini söyleyebiliriz. Açıkça o, taassubun yerine medeniyeti teklif eder. Ama taassup ne kadar dinse medeniyet de – Peygamberi, mucizesiyle..- ondan aşağı değildir. Medeniyetin din hâline gelmesi, yukarıda değindiğimiz gibi, Renan’ın da rüyasıdır. Böylece Şinasi’nin din anlayışının Batı medeniyetiyle bağlantısına bir kez daha tanık olmaktayız. “Medeniyet resulü” kavramı, seçilişi ve kullanıldığı yer bakımından bu bağlantının şifresini vermektedir.”¹¹¹

Nitekim o medeniyetin yol açıcı ismi olarak peygamberi bir edaya sahiptir. Dine karşı çıkan ancak zamanla yeni bir din telakki edilen medeniyetin taşıyıcısı olarak Reşid Paşa görülmüştür. “Batı’nın kendi kimliği ve dünya üzerindeki egemenliği tartışma değil, bir inanç konusu olmuş, Batı’nın kendi dışındaki ülkelerdeki varlığı uygarlık taşımak olarak tanımlanmıştır. Şinasi’nin dış politika konusundaki, Batı’yla sömürgeleri arasında gördüğü ilişkide bu anlayışın güçlü etkileri bulunduğu gibi, Reşid Paşa’yı Medeniyet Resûlü olarak nitelemesi de bu “uygarlık taşıyıcılığı” inancının çok açık bir ifadesidir.”¹¹² Şinasi, Reşid Paşa ve hazırladığı Tanzimat Fermanı’nın sayesinde taassup düşüncesinin yıkılarak medeniyetin önünde engel olacak her türlü düşüncenin kalkacağına inanmıştır. Reşid Paşa, tamamıyla Batı medeniyetinin yenilikçi ismidir.

Namık Kemal’in şiirlerinde bireyi haysiyet sahibi, kendi milli şuuru içerisinde gücünü toplayan, kudretli, inançlı, azimli bir varlık olarak görürüz. Şair, Hürriyet Kasidesinde bunu açık bir biçimde ifade etmiştir:

*“Biz ol nesl-i kerîm-i dûde-i Osmâniyânız kim
Muhammedir serâpâ mâyemiz hûn-i şehâdetten
Biz ol âlî-himem erbâb-ı cidd ü içtihadız kim
Cihângîrâne bir devlet çıkardık bir aşîretten
Biz ol ulvî-nihâdânız ki meydân-ı hamîyyette
Bize hâk-i mezâr ehven gelir hâk-i mezelletten”¹¹³*

Osmanlı küçük bir aşiretten bir cihan devleti çıkaran millet olması sebebiyle içerisinde bulunduğu durumdan yine insanın bu iradesi ile çıkacaktır. İslam, insanı yaratılmışların en şerefliyi görerek değerini belirlemiştir. Bu bakımdan Doğu

¹¹¹ Mermutlu, 199-200.

¹¹² Mermutlu, 307.

¹¹³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

medeniyetinin insana bakış açısı açıktır. Ancak Batı medeniyeti içinden insana atfedilen değerler ile varolan değer daha da katlanacak ve çağın insan profili ortaya çıkacaktır. “Dine göre insan “eşref-i mahlukat”tır. Ama insana artık yeni değerler içinden bir şeref bulmanın zamanı gelmiştir. Batı Medeniyetiyle birleşen Tanzimat’ın “hayırlı niyetleri” insana muhtaç olduğu şerefi verecek güçtedir.”¹¹⁴ Bu hem insana kendisini hatırlatacak hem de bu hatırlama ile kendisinde bulduğu iradi güç ortaya çıkacaktır.

Ziya Paşa da ise birey toplumsal vasıfları ile vardır. Şair, bireye ahlaklı, erdemli ve vasıflarını yetkin bir biçimde kullanabilen bir alan çizer:

“Âyinesi işdir kişinin lâfa bakılmaz.
Şahsın görünür rütbe-i akli eserinde”¹¹⁵

Ziya Paşa’ya göre birey ortaya koyduğu eserle varlığını kanıtlar. Kişi eylemiyle vardır. Birey olarak insan belli bir kalıba sığarak değil yaşadıkları ve hayata karşı duruşu ile bir kimlik oluşturabilir. İnsana yakışan şey zorluk görse de bu tavrında sadakatle kalmaktır:

“İnsâna sadâkat yakışur görse de ikrâh
Yardımcısıdır doğruların Hazret-i Allah”¹¹⁶

İnsan bu tavrı ile dünyada adaleti, iyiliği ve güzelliği temin edecek tek varlıktır. Bu yüzden insan hak ortada iken batılı tercih etmemelidir.

“Lâyık mıdır insân olana vakt-i kazâda
Hak zâhir iken bâtil için hükmü imâlet
Kâdı ola da ’vâcı vü muhzır dahi şâhid
Ol mahkemenin hükmüne derler mi adâlet”¹¹⁷

Ziya Paşa’ya göre insanın insana hayrı dokunmalıdır. İnsanlığı belirleyen ölçüt medeniyetin de beşiğini oluşturur. Çünkü, “medeniyetin tek ölçüsü vardır: İnsana verdiği değer. Türk-İslâm dünya görüşünde, insan, Tanrı’nın bir nüsha-yı suğra’sıdır, tabiatın dışında imtiyazlı bir yeri vardır, bu itibarla mukaddestir. Türk-İslâm dünya görüşü, insan haysiyetine büyük değer veren, bu haysiyeti inancın ve düşüncenin bütün

¹¹⁴ Mermutlu, 341-342.

¹¹⁵ Önder Göçgün, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 211.

¹¹⁶ Göçgün, 211.

¹¹⁷ Göçgün, 211.

*belirtilerinde görmesini bilen bir idraktır.”*¹¹⁸ Ziya Paşa’da bu düşüncenin ışığında insan vasıflarını açıklar:

*“Âdem olanın hayr olur âdemlere kasdı
İnsânlığa insânda budur işte delâlet”*¹¹⁹

Ziya Paşa insan vasıflarını bu şekilde sıraladıktan sonra görünen ile insanın iç dünyasında olanın bir olmadığından da bahsetmiştir. Yenidünyanın hak ile batılı birbirine karıştıran bir insan vasfı ortaya çıkardığını ifade eden Ziya Paşa hayretini gizlememektedir:

*“İkbâl için ahbâbı si’âyet yeni çıkdı
Bilmez idik evvel bu dirâyet yeni çıkdı
Sirkat çoğalup lâfz-ı sadâkat modalandı
Nâmûs temâm oldu hamîyyet yeni çıkdı
Düşmanlara ahbâbını zemm oldu zerâfet
Dil-dârdan ağyâra şikâyet yeni çıkdı”*¹²⁰

19. asrın getirdiği fikirler batıla hak giysisi giydirmiştir. Ortada namus ve hamîyyet kalmasa da adı kalmış ve mahiyeti başkalaşmıştır. Ziya Paşa, bu beyitleri ile devrin insan üzerindeki etkisini ortaya koyarak dikkat çekmek istemiştir. Mana devri terk etmek üzeredir. Oysa insan yaratılmış olması, kul olması, Allah’a muhatap kılınması ile şerefe ermiştir ve kişinin etrafındaki insanlara bu bilinçle yaklaşması gerekir:

*“Devletlülere bizleri tahkîr düşer mi
Biz âciz isek de yine mahlûk-ı Hüdâ ’yız”*

İnsanın kul olarak yaratılması onun şerefini ortaya koymuştur. İnsan için mühim olan şey buna layık bir yaşam sürmektir. Bu yüzden Ziya Paşa şiirinin son kısımlarında insan için gerekli olan özellikleri sıralamıştır. İnsan adaleti kendi nefesine uyararak değil her canlı için sağlamalı, kimseyi incitmeden yaşamaya özen göstermeli, nefesine hâkim olmalı ve başladığı işi bitirmelidir.

“Mânend-i şecer nâbit olur sâbit olanlar

¹¹⁸ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, 29-30.

¹¹⁹ Göçgün, 212.

¹²⁰ Göçgün, 215.

*Her kangı işin ehli isen anda devâm et
Noksânını bil bir işe başlama evvel
Yâ başladığın kârı pezîrâ-yı hitâm et”¹²¹*

Tanzimat, insanın yaratılmışların en şerefli olduğu hatırlatmaya çalışan bir dönemdir. Çünkü bir Müslüman için sahip olduğu iradeyi ortaya çıkarabilmesi ancak bu şekilde mümkündür. İnsan kendi şerefine layık olan hayatı elbette ortaya koyacaktır ve bu da tabiatıyla kişiye adaletli bir dünyayı olanaklı kılacaktır.

2.1.5. Tanzimat ve Hürriyet Fikri

Tanzimat, dönem itibarıyla yaşanan siyasi krizin yol açtığı buhranın toplum olarak en çok duyumsandığı tarihsel süreci kapsamaktadır. Bu buhran edebiyat çevresinde ve bilhassa Namık Kemal’de karamsarlıktan ziyade insan iradesi ile aşılabilecek bir problem olarak görülmüştür. Bu sebeple dönem boyunca varlık, birey ve hürriyet kavramları eserlerde işlenmiş, bu minvalde toplum için yol açıcı ve belirleyici bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır.

Siyasi karışıklık içerisinde yaşayan bir toplumun söyleyeceği tek sözün ‘vatan’ ve ulaşmak istediği tek gayenin ‘hürriyet’ olduğunu düşünen Namık Kemal, yalnız bu ideal uğrunda edebi kavgasını ortaya koymuştur. Nitekim vatan olduğu müddetçe millet varlığını devam ettirecektir. Bu düşüncesini her fırsatta dile getiren, “*Bana mevki vatan, hâl vatanın hâli, sergüzeşt vatanın sergüzeşti, âlem bulunduğum âlem-i teessür, güzel yine vatan... Ne yapayım. Zihnime başka bir şey sığmıyor.*”¹²² diyerek vatan sevgisini ifade eden şairimiz, kalemini her daim bu mefhum çevresinde kullanmıştır. Düşüncesini, İslami perspektiften uzaklaşmadan Batı medeniyeti ile uzlaşmacı bir zemine taşıyan şair, Batı felsefesinin siyasi kavramlarına İslam siyaset geleneğinin kavramları ile karşılık bulmaya çalışmış, halk egemenliğini ‘biat’ kavramı, parlamenter rejimi de ‘meşveret sistemi’ ile açıklamaya çalışmıştır.¹²³ Onun bu çabası değişen bir

¹²¹ Göçgün, 217.

¹²² Fevziye Abdullah Tansel, *Hususî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, 83.

¹²³ Hatice Umut, *Yeniçağ’da Toplum Sözleşmesinin Felsefi Temelleri ve Namık Kemal’e Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 103-104.

dünyaya ayak uydurmaktan ziyade toplumun yararına olan bir düşünceyi temellendirmek arzusudur.

Namık Kemal'in ortaya koymaya çalıştığı siyaset felsefesi, bir Batı hayranlığını kapsamamakta ancak bir Osmanlı aydınının, devletin bekası için kendi dönemi içerisinde çözüm üretme arayışını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Tanzimat'ı bir Batı hayranlığının sonucu değil dönemin şartlarının mecburiyeti olarak düşünmemiz mümkündür. Ancak bu, kendi medeni seviyesini belirlemiş ve ona göre bir dünya düzeni kurmuş olan Batı'yı inkâr değildir. Daha geniş bir ifade ile; dönemin şartları Batı ile tanışıklığı mecbur kılmış ve bir çözüm üretme arayışını gerektirmiştir. Bu sebeple, döneme adını verecek olan, düzenleme manasına gelen 'tanzim' kelimesi çerçevesinde yapılan yenilikler, Türk modern edebiyatının başlangıcını ve yönünü belirlemiştir. Özetle ifadeye çalıştığımız; döneme damgasını vuran ve yön veren aydınların yanı sıra Osmanlı toplumunun şartlarıdır. Nitekim Tanzimat dönemi, her ne olursa olsun, Şinasi'yi ve Namık Kemal'i tarih sahnesine çıkartacaktır. Bu durumu Namık Kemal, Abdülhak Hamid'e yazdığı bir mektupta şu şekilde ifade etmiştir:

“Ben neşriyata başlamamış olsam sen, Ekrem, Teyfik şimdiki kadar istimal-i istidat etmeğe muktedir olamamak zannında imişsin. Bu zan hatadır. Şinasi'den sonra ben olmasa idim, elbette biriniz zuhur ederdiniz. Edebiyat-ı garbîye meydanda dururken, hakayık-ı fikriyenin buralara intişarı bana ve hattâ Şinasi'ye mi muhtac olur. Güneş doğduktan sonra ziyasını her tarafa dağıtmak için menşura mı lüzum görülür?”¹²⁴

Bu pencereden bakıldığında Namık Kemal, Avrupa edebiyatının büyüklüğünü ve inşa ettiklerinin dünya üzerindeki etkisini yadsımamaktadır. Ancak, Tanzimat'ın, bilhassa da Namık Kemal'in yenilik namına yapmak istediği şey Avrupalı düşünce dünyasının ufkuna ulaşarak oradan kendi medeniyet çizgisini ileri bir aşamaya taşımaktır. Şinasi, yeni bir kimlikti ancak Şinasi'nin açtığı yola minnettar olan Namık Kemal için 'yeni' var olmayan bir kalıbın inşası değil kendi toplumunun içerisinde bir yenilenme, tazelenme olarak ifade edilebilir. Bu sebeple o, Avrupa'yı, medeniyetin daha ilerisine ulaşmak için bir basamak olarak görmüş ve Avrupalı her düşünceyi vatan kimliğinde eriterek ona yeni bir hüviyet vermek istemiştir. Avrupa, Türk modernleşmesi

¹²⁴ Tansel, 105.

için gerekli bir kapıdır ancak bize ait olan bu kimliğin ardında kalmamalıdır. Bu sebeplerden dolayı şairimiz Abdülhak Hamid'in Nesteren adlı eserini eleştirir. Onun bu tavrı Avrupalı yaşamın Osmanlı topraklarına taklidi bir şekilde giren yönüne de bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Namık Kemal, kendi toplumunun gelenek ve göreneklerinin devamını arzulayan, Anadolu'nun yaşam biçimini yaşadığı toprakların ifadesi olarak kabul eden bir şair olmasının mükâfatını, gelecekte çok sevdiği vatanla anılarak alacak ve bir 'vatan şairi' olarak kendine tarihte yer bulacaktır.

Namık Kemal, ileri bir medeniyet seviyesi için toplumun tüm kesimlerinde özellikle siyasi zeminde var olan ve devleti geriye götüren tüm boşlukların doldurulması gerektiğine inanmıştır. Onun çözüm olarak sunduğu her ilkenin başında İslam felsefi düşüncesine bağlılık söz konusudur. Çünkü Batı kendi uygarlık seviyesini Doğu'nun kaynaklarına yönelerek yakalamış ve onu ileri bir seviyeye taşımıştır. Bu sebeple Namık Kemal, kendi düşüncesini İslam kaynaklarından terimlerle ifadeye çalışmıştır. Nitekim ilerlemek için gerekli olan her şey Osmanlı'nın toplum dinamiklerinde vardır. Ancak var olan, bu dinamiklerin yeniden Tanzimat dönemi içerisinde işlenip daha ileri ve işlevsel bir alana taşınması zorunludur. Bu da Tanzimat aydını için Batı'nın açtığı aydınlanma yolundan geçmekle mümkündür. *“Batı uygarlığında “biz” için önemli yalnız iki şey var: özgürlük, aydınlanma.”*¹²⁵ Bu iki kavramın Osmanlı toplumunda idraki ve hayatın tüm cephelerine sızması uygarlık mefhumunu yeniden kazandıracaktır. Zira bunun dışında gerekli olan tüm sosyal eksiklikler Osmanlı'nın sosyal yapısı içerisinde vardır. *“Avrupa uygarlığının, üstünde oturduğu toplumsal sistem bizi ilgilendirmez; o sistem “biz”deki sistemden her noktada farklıdır. O, Hıristiyanlıktır: “biz”deki ise Müslümanlıktır. Onda hükümetin temeli çoğunluğun isteğidir; “biz”de ise şeriattir. Onda sınıflar vardı: “biz”de sınıf diye bir şey yoktur. “Biz”in hukuku ve devleti gibi, ahlâkı da farklı ve üstündür. Demek ki Avrupa’da ne kadar noksanlık varsa onlar “biz”de hep üstündür. “Biz”de olmayan biricik şey uygarlıktır; Avrupa yalnız bunda üstündür. Sorun basit: eksik olan yanı Avrupa’dan almak.”*¹²⁶ Tanzimat neslinin Avrupa'ya ve Batı medeniyetine bakışı bu idi. Toplum olarak geçilen bu zor zamanlardan yine toplum olarak çalışma ve ilerleme ile geçilecektir. Biz bu bölümde

¹²⁵ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, 190.

¹²⁶ Berkes, 190.

Namık Kemal'in bu düşüncesini şairin 'Hürriyet Kasidesi' adlı şiirinden yola çıkarak açıklamaya çalışacağız.

Namık Kemal, 'hürriyet' mefhumuna kaside yazmasıyla beraber şiirde yeni bir sayfa açmıştır. Bir mefhuma kaside yazılmasıyla hem bir yenilik ortaya konulmuş hem de kendi hissettiği duyguların derinliğini, şahsiyetini şiirde kuvvetli bir şekilde işleyerek sanatla şahsiyeti birleşmiştir.¹²⁷ Hürriyet Kasidesi'nde şair, ilk mısralarından itibaren toplumun sosyal ve siyasal bozukluklarına değinerek asırdan beklenen insan tipini de çizmiştir. Bu durum bize sosyal bir toplumun özelliklerini vermesi bakımından Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi'ne daha da özel bir alana çekilmek istenirse Emile adlı eserine götürmektedir. Rousseau, bu iki eseri ile birlikte daha iyi bir toplumun nasıl olacağını ortaya koymuştur. Özellikle Emile'de de, bir çocuğun yetiştirilmesinin gerekliliklerini ve bunun ne yönde olacağını açıklarken, özelde birey olmayı genel itibari ile ise bireyin toplumsal yönünü açıklamış, ideal bir topluma ulaşmayı hedeflemiştir. Elbette Namık Kemal, şiirinde bir çocuğun yetiştirilmesinden ziyade, bir bireyin vatanın bekası ve emniyeti için sahip olması gereken özelliklerine vurgu yapmıştır. Ancak o, bireyin vasıflarını öne çıkararak Tanzimat nesli için bir yol açıcı görev üstlenmiş ve kalemiyle bunu her fırsatta dile getirmiştir. Tanzimat, koşullar sebebiyle, bir neslin doğumundan itibaren yetişmesine tanıklık edememiş de olsa bir mektep hüviyetine bürünmüş, kendinden sonrasının daha hür ve medeni bir yaşama sahip olabilmesi için Tanzimat sanatçıları bir hoca görevi üstlenmişlerdir.

Hürriyet Kasidesi'nin ilk beyitleri dönemin durumuna açıklık getirmek için dikkate değerdir. Şiirine "Görüp ahkâm-ı asrı münharif sıdk u selâmetten/ Çekildik izzet ü ikbâl ile bâb-ı hükûmetten" diyerek başlayan şair hem toplumun o dönemdeki durumunu ortaya koymuş hem de Tanzimat neslinin bireyde var olması gereken vasfına örnek oluşturmuştur. 19. asır doğruluktan sapmıştır ve şair doğruluktan ayrılmamak için hükümetteki görevinden ayrılmıştır. Bu beyit ve devam eden beyitler boyunca Namık Kemal'in, insanın bir vatandaş olarak sahip olması gereken özelliklerine vurgu yaptığına şahit oluruz:

*"Usanmaz kendini insan bilenler halka hizmetten
Mürüvvet-mend olan mazlûma el çekmez îânetten*

¹²⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 43.

*Hakîr olduysa millet şânına noksân gelir sanma
 Yere düşmekle cevher sâkıt olmaz kadr ü kıymetten
 Vücûdun kim hamîr-i mâyesi hâk-i vatandandır
 Ne gam râh-ı vatanda hâk olursa cevr ü mihnetten
 Muîni zâlimin dünyâda erbâb-ı denâettir
 Köpektir zevk alan sayyâd-ı bî-insâfa hizmetten”¹²⁸*

Bu mısraları ile şair, hem 19. asrın bireyden beklentisini hem de bireyin vatan mefhumu karşısında kendisini nasıl konumlandırması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. İnsan olarak bireyin görevini her daim millete hizmet etmek olarak ifade eden şair için vatan uğrunda ölmek bir gam sebebi değildir. Namık Kemal’in, vatan kelimesinin manevi değeri üzerinde sıkça durması ve bu konuyu işleminin elbette 19. asrın savaşın zorunluluğunu hissetmiş olması ile ilgisi vardır. Osmanlı toplumu için vatan toprağının kalıcı yurt olmasını sağlayacak gücün toplumsal bir birleşme ile mümkün olacağını düşünen şair için vatan, milletin ortak noktası olarak düşünülebilir. Bu sebeple şairin vatan mefhumu üzerinden toplumsal bir birlikteliğin ortaya çıkarabileceği ileri bir uygarlık yaratma düşüncesinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu değer öyle ulvî bir değerdir ki vatan karşısında kendi canını düşünmek insana hiçbir menfaat sağlamaz:

*“Nedendir halkda tûl-i hayâta bunca rağbetler
 Nedir insâna bilmem menfaat hıfz-ı emânetten”¹²⁹*

İnsan varlığının sebebi, her zaman daha iyisi için çalışma ve idrakin yolunu açmak olmalıdır. Böylelikle insan kendi ölümlüğünü ve acizliğini yenebilir:

*“Felekten intikâm almak demektir ehl-i idrâke
 Edip tezyîd-i gayret müstefîd olmak nedâmetten”¹³⁰*

Bu mısraları ile “Gayretini arttırarak pişmanlıktan yararlanmak, akıl sahipleri için felekten intikam almak demektir.”¹³¹ diyen Namık Kemal için, birey, toplumun ilerlemesini sağlayan yegane gizil güç olarak vardır. Şair, insanın kendi ödevini

¹²⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 39.

¹²⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 39.

¹³⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 39.

¹³¹ Adem Çalışkan, “Namık Kemal’in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(31), 95.

yapmasının –ki o ödev her daim çalışmak ve ilerlemenin önünü açmaktır- toplumun hareketliliğini sağlayan ve onu uygarlık seviyesine taşıyan bir araç olduğunu ifade eder. Bu fikre Jean Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesinde de rastlarız. Nitekim insanın özgürlüğü, ödevlerini yerine getirmesiyle toplumsal birlikteliğin bir parçası haline dönüştüğünde mümkündür. “Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinde, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama olanağı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz. İnsanın isteminden her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir.”¹³² Buradan da anlaşıldığı üzere Namık Kemal'in dünyasında hürriyet, millet olarak ilerlemenin önünü açan, bireyin insani vasıflarını önceleyen –ödev bilinci ve çalışmak gibi- bir anlamı taşımaktadır. Bu hürriyet bilinci, aydınlanma için, aklın önderliğinde bireyin kendini hayata karşı konumlandırmasının sonucudur. İslam düşüncesinde ise, Allah'ın insanı eşref-i mahlûkat olarak yaratmış olmasının zaruri bir sonucudur. İnsanı, diğer canlılardan ayıran özellik yüklendiği ve taşımaya çalıştığı sorumluluktur. İnsan, yapıp etmelerinden yükümlüdür. Bu sebeple Rousseau'nun da, İslam düşüncesinden bağımsız olarak ifade ettiği gibi, insan yaradılışı bu sorumluluktan ayrı düşünülemez. Birey, ancak kendindeki bu insanî vasfı gerçekleştirdiğinde hürriyeti hisseder. Bunun dışındaki hürriyet tanımlamaları insan nefsinden kaynaklı, temelsiz ve dayanaksız olarak tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, Namık Kemal'in hürriyet mefhumuna kaside yazması hem Tanzimat döneminin sosyal şartlarının hem de Batı'da mevcut olan gelişmelerin bir getirisi olarak düşünülebilir.

“*Durur ahkâm-ı nusrat ittihâd-ı kalb-i millette*
Çıkar âsâr-ı rahmet ihtilâf-ı re'y-i ümmetten”¹³³

Namık Kemal bu beyitle, milletin ortak bir amaç etrafında bir araya gelmesine ve demokratik bir çerçevede fikirlerin değerlendirilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca “*şair 'İhtilâfî ümmetî rahmetün' [Ümmetimin ihtilâfî rahmettir]*”¹³⁴ hadisini de okuyucuya hatırlatmaktadır. Namık Kemal, Batı'yı ulaşılması gereken bir amaç değil Osmanlı toplumunun ilerlemesini sağlayan bir araç olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple

¹³² Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 9.

¹³³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

¹³⁴ Çalışkan, 96.

önce kendi geleneklerine ve İslam medeniyetine göre düşüncelerini şekillendirmeye çalışmıştır. Hatta Batı yoluyla gelen çoğu düşünceyi de yine bu anlayışla açıklamıştır. Ancak “*Kemâl’in siyaset teorisindeki seküler ve dinî öğelerin kökündeki bu yanyanalığı, onun düşüncesini –yarı Avrupaî ve yarı İslamî- ikili bir kaynağa*”¹³⁵ taşımıştır.

“*Ziyâ dûr ise evc-i rif’atinden ıztırâridir
Hicâb etsin tabîat yerde kalmış kâbiliyyetten*”¹³⁶

Namık Kemal bu beyitle birlikte Osmanlı’nın içerisinde bulunduğu durumun mecburiyetten olduğunu ifade etmiştir. Ancak bunun düzeltilmesi için gerekli olan her şey insan tabiatında vardır. 19. Asrın, Avrupa’nın yaşadığı aydınlanma ile birlikte biricik öznesi insandır. “*Kemal’in sisteminde her ne kadar insan ile Tanrı arasındaki bağ birbirinden koparılmamışsa da, insan, siyasal ve sosyal hayatın öznesi konumuna yerleştirilmiş ve toplumsal-siyasal düzenlemelerin nihai varoluş ilkesi haline gelmiştir.*”¹³⁷ Bu sebeple toplumun yeniden bir yükseliş yaşaması için gereken tek şey insan tabiatına uygun bir yaşama canlılık kazandırmaktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi insan yükümlülükleri olan bir varlıktır. Onun bu yükümlülüklerini yerine getirmesi hürriyetini temin eder ve insan ancak bu yolla mutluluğa kavuşur. Bütün bu düşünceler bize bireyin toplumla olan mesafesini ve ilişkisini toplum sözleşmesi ile belirlemiş olan Rousseau’yu hatırlatır. Ancak Rousseau’nun toplum sözleşmesi bireyler arasında, beraber özgürce yaşamın sınırlarını ifade ederken İslam medeniyeti için sözleşme Allah ile kul arasında yapılan bir antlaşmadır. Kuran-ı Kerim bunu; “*Hem de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp ta, onları kendi nefislerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (dedi). Onlar da: “Evet Rabbimizsin, şahit olduk” dediler.*”¹³⁸ şeklinde ifade etmiştir. Allah ile kul arasında geçen bu konuşma insanın kul olma bilinci içerisinde olduğunu ve bu sorumluluğu kabul ettiğini göstermektedir. Bu da insanın insana karşı sorumluluğunu, insanın tüm canlılara karşı sorumluluğunu, iyi ve kötü olma eğilimindeki bilincini ortaya çıkarmaktadır. Elbette bu durum, insanın toplum içerisindeki konumunu da belirtmektedir. Bireyin çevresine karşı aldığı sorumluluk ve bunu gerçekleştirebilmenin verdiği rahatlık huzurlu ve saygılı toplumsal bir yapıyı da kendiliğinden getirecektir. “*Bu yüzden, İslâm’ın sosyal*

¹³⁵ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 325.

¹³⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

¹³⁷ Umut, 119.

¹³⁸ Kuran-ı Kerim, Araf, 7/172.

*politikasının teşekkülü –kesinlikle iki eşit taraf arasında yapılmış olmayan bir anlaşma anlamında- sıkı bir akit temeli üzerinde oldu. Bu, daha ziyade, Allah'ın insanla olan akdinin tabiatını yansıtan bir itaat sözleşmesi idi.”*¹³⁹ Namık Kemal, hem Kuran'ın akdine hem de tabiata egemen olan aydınlanmacı filozofların sözleşmelerine dayanarak kendi düşünce kavramlarının içeriğini oluşturmaya çalışmıştır. *“O devir toplumu ve kendi yetişme tarzını da dikkate alan şair, deyim yerindeyse, söz ve düşünce hürriyetinin kaynağını, önce, Hz. Peygamber'in sözüne, genel anlamda İslamiyet'e; sonra, J. J. Rousseau gibi Aydınlanma devri Avrupalı düşünürlerin fikirlerine dayandırmaktadır.”*¹⁴⁰ Namık Kemal'in bu şekilde iki yönlü bir kaynaktan beslenmesi onu Avrupa aydınlanma filozoflarından ayıran bir özelliğin oluşmasına sebep vermiştir. Aydınlanma felsefesi, her şeyin öncelikli özelliğini, akla uygun olması ile temellendirir. Bu düşünceye göre; hukukun da adaletin de hürriyetin de özüne akıl ile ulaşılır. Çünkü akıl, kendi önermelerinin hâkimi olması dolayısıyla çıkarımını kanıtlama yoluna gider. Ancak *“Kemal'e göre, hukukun ilâhî bir kaynaktan değil de, insan aklından hareketle temellendirilmesi, hukukun bağlayıcılığı niteliğini de ortadan kaldıracaktır. Çünkü tabii bir zorunluluk olarak kabul edilen doğa yasaları, kendisinin bir uzantısı olan insan aklı tarafından keşfedileceğinden dolayı, peygamberlik, vahiy ve hatta din gibi ilâhî unsurlar devre dışı kalacaktır.”*¹⁴¹ Bu yüzden Namık Kemal, hukukun, adaletin temelini yaratıcıyı koyar. Bu düşüncesi onu, Rousseau'cu romantik bir söyleme yaklaştırır.¹⁴² Rousseau da adaletin Tanrı'dan geldiğini ifade eder. Ancak insanın Tanrı'nın sağladığı adalet gibi yüksek bir düşünceye sahip olmaması sebebiyle akıl çerçevesinde bir düşünce birliği sağladığını düşünür: *“Her türlü adalet Tanrı'dan gelir; adaletin kaynağı yalnız odur. Ama biz adaleti bu kadar yüksekte almasını bilseydik, ne hükümete ihtiyacımız olurdu, ne de yasalara. Kuşkusuz, yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır; ama aramızda kabul edilmesi için bu adaletin karşılıklı olması gerekir.”*¹⁴³ Namık Kemal'e göre ise, refah bir toplum oluşturulabilmesi için gerekli olan her şey şariat içerisinde varlığını korumaktadır. Ancak insanların buna aykırı davranışları ve yanlış yorumlamaları toplum içerisinde huzursuzluk yaratabilir. Yani Namık Kemal için *“doğal haklar ve özgürlükler vardır ama bunları aydınlanmacılar*

¹³⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 99.

¹⁴⁰ Çalışkan, 96.

¹⁴¹ Umut, 110.

¹⁴² Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 325.

¹⁴³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 34.

gibi, insana değil, Şeriat'a, yani Allah'a bağlar."¹⁴⁴ Bu şekilde hürriyetin de kaynağının Tanrı'ya dayanması siyasi gücü elinde bulunduran kişinin kendi çıkarlarından ve nefsanî bir hâkimiyetten uzak durmasını sağlayacak, birey de böylelikle güç kazanmış olacaktır.¹⁴⁵ Osmanlı toplumu, dünya devletleri arasında gücünü tekrar kazanmak için kendi toplum dinamiklerini yeniden değerlendirmeli ve Batı'nın da ilerleme kaydettiği hususlara dikkat ederek bunları kendi medeniyet dairesinde eritmelidir. Nitekim o küçük bir cemiyeti devlet haline getiren çalışkan bir milletin azmi ile ortaya çıkmıştır, bunu tekrar edecek de yine bu milletin çalışma azmi olacaktır:

*“Biz ol nesl-i kerîm-i dûde-i Osmâniyânız kim
Muhammerdir serâpâ mâyemiz hûn-i hamiyetten
Biz ol âlî-himem erbâb-ı cidd ü içtihadız kim
Cihângîrâne bir devlet çıkardık bir aşiretten
Biz ol ulvî-nihâdânız ki meydân-ı hamiyette
Bize hâk-i mezâr ehven gelir hâk-i mezelleten”*¹⁴⁶

Bu mısraları ile bir Osmanlı kimliği çizen şair, daha sonraki mısralar ile hürriyetin önemine vurgu yaparak insanın canından daha kıymetli olduğunu ifade etmiştir:

*“Ne gam pür-âteş-i hevl olsa da gavgâ-yı hürriyyet
Kaçar mı merd olan bir cân için meydân-ı gayretten
Kemend-i cân-güdâzı ejder-i kahr olsa cellâdın
Müreccahtır yine bin kerre zencîr-i esâretten”*¹⁴⁷

19. asrın en çok kıymet verdiği kelime hürriyettir. Çünkü Fransız Devrimi, onu takip eden İngiliz aydınlanması bu kelimeyi hareket noktası seçerek dünyaya şekil vermeye başlamıştır. Ayrıca oluşan sömürge milletlerin yeni pazar arayışları hürriyetin ehemmiyetini ekonomi sahasında da kanıtlamıştır. 19. asır gerek kendi devrinin şartları gereği gerek insan tabiatının ihtiyacı olması sebebiyle hürriyet kavramını irdelemiştir. Namık Kemal'e göre hürriyet ilahi kaynağa dayalıdır. İnsan tabiatı gereği hür yaratılmış ve bu hakkı doğuştan kazanmıştır. Ona göre hürriyet *“insanın düşünme kabiliyetinin*

¹⁴⁴ Hilmi Yavuz, *'Romantik Aydınlanmacı': Nâmık Kemâl*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 380.

¹⁴⁵ Umut, 117.

¹⁴⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

¹⁴⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

zarurî bir neticesidir. Düşünme kabiliyetini ortadan kaldırmadıkça hürriyet duygusunu ilgâ etmeye imkân yoktur."¹⁴⁸ Bu sebeple bu hakkın bireylerin elinden alınması mümkün değildir. Her birey kendi toplumsal hürriyetine kavuşmalıdır. Bu hürriyet, ödev bilincini taşıyan bireyin kendi vicdan özgürlüğüne sahip olması ile gerçekleşir. Bunu sağlayacak olanda millet içinde varlığını koruyan hükümettir. Şair, ömrü boyunca bu ideal uğrunda eserlerini kaleme almış ve bunun için kendi makamının getirdiklerinden vazgeçmiştir:

*“Felek her türlü esbâb-ı cefâsın toplansın gelsin
Dönersem kahbeyim millet yolunda bir âzîmetten
Anılsın mesleğimde çektiğim cevr ü meşakkatler
Ki ednâ zevki a'lâdır vezâretten sadâretten”*

Kendi hayatını Osmanlı toplumunun hürriyetinden sonra düşünen şair, daha sonraki mısralarda yeniden hürriyetten bahsederek ona duyulan duygunun ne kadar kuvvetli olduğunu ifade eder:

*“Ne mümkün zulm ile bîdâd ile imhâ-yı hürriyyet
Çalış idrâki kaldır mukteditersen âdemiyyetten
Gönülde cevher-i elmâsa benzer cevher-i gayret
Ezilmez şiddet-i tazyîkden te'sîr-i sıkletten
Ne efsûnkâr imişsin âh ey dîdâr-ı hürriyyet
Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten”*¹⁴⁹

Bu beyitler aslında bütün bir Tanzimat felsefesinin özetidir. İnsan idrak sahibi bir varlık olarak kendi yaşamını ve geleceğini daha iyi bir alanda muhafaza etme arzusunu taşır ve hareketlerine ona göre yön verir. Bunun için de en mühim silah çalışma gayretidir. Sonuç olarak da bu durum bize terakkiyi verecektir. Bunun bilincini taşıyan Tanzimat aydınları için sanat, rehavetle boğuşan bir millete bunu hatırlatmak ödevini yüklenir. Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi'ndeki bu hürriyet aşkıyla yanan coşkunun sesi, bu amaç için, gök kubbede bir hoş sada bırakmıştır.

Tanzimat idrâk, akıl ve insanın bir özne olarak hayata konumlandırılmasını Batı medeniyetinin yaşadığı aydınlanma ile tekrar hatırlamış ve Batı'ya koşan bir

¹⁴⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 40.

¹⁴⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 41.

maceraperestten ziyade Osmanlı Devleti'nin eski gücüne kavuşmasını arzulayan bir aydın kimliğini üstlenmiştir. Bu sebeple Namık Kemal, Montesquieu, Rousseau gibi Batılı filozofları incelemiş ve düşüncelerini Osmanlı için yol açıcı bir işleve büründürmeye çalışmıştır. Yani, “*Namık Kemal için sözleşme kuramının ya da Yeni Çağ siyaset felsefesinin öne sürdüğü değerler, işaret ettikleri metafizik görüşler itibariyle değil de, 19. yüzyıl Osmanlı'sı için de ilaç mesabesinde görülen siyasî kurumların ortaya çıkması zemininde yer almalarından ötürü ehemmiyet arz etmektedir.*”¹⁵⁰ Çünkü Tanzimat için biricik değer Osmanlı'dır. Bu sebeple Osmanlı topraklarından hürriyeti kaldırmak mümkün değildir. Bu hem Rousseau bağlamında insan tabiatı gereği hem de Fransız Devrimi'nin milliyetçi akımları gereği mümkün değildir. Batı düşüncesi 19. asır için nâ-mümkün olamayacak kadar ortadadır. Bu sebeple Namık Kemal'in insan hürriyeti fikrini, hem inancı gereği öncelediğini hem de Batılı bir düşüncenin yayılmasıyla düşüncesini derinleştirdiğini ifade etmek mümkündür.

*“Senindir şimdi cezb-i kalbe kudret setr-i hüsn etme
Cemâlin tâ ebed dür olmasın enzâr-ı ümmetten
Ne yâr-ı cân imişsin âh ey ümmid-i istikbâl
Cihânı sensin âzâd eyleyen bin ye's ü mihnetten”*¹⁵¹

Hürriyet bütün bir millet için ümidin ta kendisi olarak varlık göstermiştir. Çünkü 19. asır başlı başına hürriyet kelimesinden doğmuştur denilebilir. Dinin kutsiyetinin deforme edilmesiyle modernizmi hızlandıran Avrupa hürdür. Avrupa dışında kalan milletler için seçim hür bir yaşam ile sömürge olarak kullanılan bir yaşam arasındadır. Bu sebeple hürriyet hem insan tabiatı gereği bir hak hem de kendi varlığını devam ettirmek için mücadele edilmesi gereken olgudur.

*“Senindir devr-i devlet hükmünü dünyâya infâz et
Hudâ ikbâlini hıfzylesin her türlü âfetten
Kilâb-ı zulme kaldı gezdiğin nâzende sahrâlar
Uyan ey yâreli şîr-i jeyân bu hâb-ı gafletten”*¹⁵²

Şiirin son beyitleriyle beraber Tanzimat'ın derin ve sessiz sesi yeniden duyulur: uyan. Çünkü Osmanlı yeniden Allah'ın takdiri ile Müslüman dünyasını uygarlık

¹⁵⁰ Umut, 180-181.

¹⁵¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 41.

¹⁵² Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 41.

seviyesinin üstüne çıkararak dünyaya hükmü ve adaleti göstermelidir. Tanzimat aydınının Doğu ya da Batı medeniyetlerinde çözüm arayışları hep bu ideal uğrunda şekillenmiştir. Bu da Tanzimat aydınını, Batı medeniyetinin adeta kapısından girip çıkılmakla onun daha ilerisinin ortaya çıkarılacağına dair bir düşünceye sevk etmiştir. Gerçekte bu düşünce basit, yüzeysel hatta kendi yaşam tarzı ile uyuşmayan düşüncelerin isnatsız bir şekilde topraklarımıza girmesine yol açmıştır. Namık Kemal için baktığımızda ise diyebiliriz ki; “*onun sisteminde modern siyaset felsefesinin ya da daha özelden toplum sözleşmesi kuramının temel argümanları kullanılmakta, ancak bu görüşler, ortaya çıktıkları felsefi zeminden bağımsız olarak, sadece sonuçları itibariyle kabul görmektedir.*”¹⁵³ Tanzimat için belki gerekli olan bu acele tavır gelecekte nasıl bir Batı rüyası içerisinde olduğumuzu daha net bir şekilde açığa çıkaracaktır.

2.1.6. Tanzimat, Medrese ve İlim

Osmanlı kuruluş dönemi itibariyle ilme ve ilerlemeye önem vermiş, ilmî çalışmaları desteklemiştir. Özellikle Fatih dönemi ve sonrasında birçok âlim yetişmiştir. “*Felsefe ve feylesoflara karşı hücum eden Gazalî (vefatı 505) ile onun hücumlarını karşılıyan İbni Rüşd (vefatı 595) ün muhakemelerini Fatih'in Bursalı Hocazade ile Tusî'nin hafidine emretmesi; İstanbul'dan evvel Bursa ve Edirne'de ilk tesis olunan medreselerde dahi bu iki büyük ilim ve felsefe kutuplarına hâkim olacak; hiç değilse onlara iştirak edecek zatlar bulunduğunu göstermektedir.*”¹⁵⁴ Bu da ilmi çalışmaların yüzeysel olmadığını kanıtlamaktadır. Osmanlı için ilim her zaman desteklenmesi, önünden engellerin kaldırılması gerekli olan bir yapı olarak düşünülmüştür. Ancak medrese içerisinde tekrarın hâkim olması ile donan tefekkür ilmi engelleyici bir yapıya dönüşmüştür.

İlmî açıdan ilerlemeyi destekleyen medreseler, belli bir zaman sonra bu çerçeveden uzaklaşarak aksine engelleyen bir kuruma dönüşmüştür. “*Son devirlerde medreselerde şer'î ilimlere meb'de olan arap dili ve fıkıh ve usulü fıkıh ve kelâm gibi bazı ilimler okutturulmakta idiye de islâmî ilimlerin en mühimlerinden olan (tefsir) ve (hadis) tamamıyla ihmale uğramıştı. Hele riyaziyat ve tabiiyat gibi ilimlerin adları dahi*

¹⁵³ Umut, 180.

¹⁵⁴ M.ŞerefettinYaltkaya, “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, *Tanzimat*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1999, 464.

bilinmezdi. Müderrisler içinde iki satır yazıyı doğru yazamıyan ve doğru söyleyemiyenler nadir değildi."¹⁵⁵ Beşik ulemalığının yaygınlaşması, sosyal zemindeki aksaklıkların kültürel hayata kayması bu durumun önemli iki sebebi olarak gösterilebilir. Eğitim alanındaki bu çözülme, Batı'nın ilerlemesindeki bilincin kavranmasına engel olarak Doğu'lu aydınların Batı'nın oryantalist kabullerinde bir arayışa yönelmeleri ile neticelenmiştir.

2.1.7. Ahlâk ve Hikmet

Ahlâk kelime manası olarak "*insanda bulunan ruhî ve zihnî haller, iyilik etmek ve fenalıktan çekinmek için takibi lâzım gelen usul ve kaideleri öğreten ilim*"¹⁵⁶ olarak geçmektedir. Şemseddin Sami ise aynı kelimeyi "*insanın yaratılıştâ hâiz olduğu veya terbiye ile istihsâl ettiği ahvâl-i ruhiye ve kalbiye*"¹⁵⁷ olarak tanımlamaktadır. Bu iki tanım, Jean Jacques Rousseau'nun *Emilé* adlı eserinde ortaya koymaya çalıştığı, insan tabiatının gerektirdiklerinin eğitimle sağlanan doğru yönlendirmeler vasıtasıyla bir medeniyet oluşturacağı fikrini ihtiva etmektedir.

Doğu'nun düşünce sistemini, bu minvalde de kimliğini oluşturan 'hikmet' tasavvuru bütün ilimleri kapsayan, insan hayatının her alanına nüfuz ederek fiilleriyle arka planında var olan bir izlek şeklinde ortaya çıkmıştır. Doğu hikmeti, ahlâkî değerleri de içerisinde barındırarak oluşturduğu felsefî arka planda 'insan'ı ve Doğu medeniyetini temellendirmiştir.

Felsefe yerine kullanılan 'hikmet' kelimesi zamanla kullanım alanı olarak daha özel bir yapıya bürünmüş, özünde Allah'ı bulmak olan İslam felsefesini de içine alarak marifetullahı ulaşmak anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan hikmet kelimesi içerik olarak felsefeyi de kapsayan daha geniş bir alana sahip olmuştur. Ancak, Batı felsefesinin, öze maddeyi koyan materyalist düşünce yapısının, terimi daralttığını ifade eden Ahmet Midhat, "*Alıklığın bu derecesine "hikmet" demekten utanmak gerekmez mi?"*"¹⁵⁸ ifadesiyle "*nefsî*"¹⁵⁹ konuma indirilen bu düşüncenin hikmet olarak kabul edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Batı ve Doğu medeniyetlerinin büyük bir

¹⁵⁵ Yaltkaya, 466.

¹⁵⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, 17.

¹⁵⁷ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî, İkdâm Matbaası, İstanbul 1317 (1899)*, 82.

¹⁵⁸ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, Haz: Erdoğan Erbay- Ali Utku, Babil Yayınları, 2002, 72.

¹⁵⁹ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, 71.

sentez oluşturmasını engelleyen ana sebep olarak, felsefi düşünce yapısının bu farklılığını göstermek mümkündür. Nihayetinde Batı'nın temellerinde Hıristiyanlığın baskısına, belli bir zümreyi yüceltmesine bir başkaldırı varken, Doğu'da 'Oku' emri ile başlamış, "*İlim Çin'de dahi olsa gidip bulunuz.*" hadisiyle Müslümanların ilerleme, öğrenme noktasında tavrını açıkça belli eden bir İslâm dini vardır. Bu durum, iki medeniyetin asla birbirinden beslenemeyeceği anlamını taşımamaktadır. Zaten bugün de anlaşılmıştır ki, bilim ve teknoloji sayesinde böyle bir durum söz konusu olamaz. Ancak, Doğu medeniyeti için aydınlanma, Batı'da olduğu gibi bir başkaldırı niteliği taşımamaktadır. Aynı zamanda, Doğu ve Batı medeniyetlerinin 'öz'e yükledikleri mana arasındaki fark da birinin diğeri olmak iddiasının gerçekteşemeyeceğini ifade etmektedir:

*“Yaratıcılığı, Rablik'i madde ile onun nitelikleri konumuna kadar indirmişler "Cevher ve âraz" diye bizim eski hikmetin öteden beri inceleme alanına çektiği şeyi onlar şimdi "madde ve kuvvet" diye adlarını değiştirerek, sanki yeni buldukları bir hakikatmiş gibi araştırma ve inceleme alanına alarak, ciltler dolusu düşündükten, taşındıktan sonra bula bula bu iki yaratılmışa yaratıcılık yükleme hükmünü bulabilmişler. Çünkü cevherin arazdan, arazın cevherden ayrılması mümkün değildir diye, bunların başka bir güce ihtiyaçları olmadığını ve kendi kendilerinin yaratıcısı olduklarını, kıdem ve bekânın bunlarda bulunduğunu hükmedivermişler. Bununla beraber, nefsi onların bakış açısından bilecek olursanız, nefse ait o bilgiden Rabb'in bilgisine nasıl yol bulabileceksiniz ki, o Rabb de işte cevher ile arazından ibaret çıkacaktır.”*¹⁶⁰ Ahmed Midhat'ın materyalist düşünceyi eleştirmek açısından kurduğu bu cümleler, iki medeniyetin 'öz'ündeki farklılığı göstermek açısından ele alınmıştır. Materyalist düşünce, Batı medeniyetinin genelini ifade için kullanılmamıştır. Bununla ifade edilmek istenen, Batı medeniyetinin maddeye, var olan her şeye kendi nedenselliği içinde yaklaşımdır. Ardından, problem çözümünü bu yolla gerçekteşirmesiyle ulaştığı sonuç ifade edilmiştir. Doğu medeniyeti ise maddenin özünün temelinde, her şeyin asıl ve ilk sebebi olan bir zorunlu yaratan, bir “mutlak” olduğu düşüncesiyle açıklamıştır.

Doğu hikmeti, dinî vecibelerden, inançlardan ayrı düşünülemez. Çünkü düşünce sisteminin kaynağı din ve ahlâktır. Felsefi aydınlanma süreci içerisinde Batı'nın aksine

¹⁶⁰ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, 72.

Doğu, dini hayatın dışına itmek yerine daha ziyade onun hücrelerine girerek dağınık ve farklı düşünceleri sistemleştirmiştir. “*Din denilen şey geniş bir hikmet yoludur ki, öyle Schopenhauerizm, filanizm, fistanisizm gibi yalnız güzergâhını belirlemiş olanların birkaç defacık gelip geçtikleri patikalara benzemez. Belki bir semâvî kitapla ilk güzergâhı belirlenmiş olan bu yol üzerinde, nice bin akıllı mühendis ve hakîmler işleyerek gereken yerlerini incelikli içtihatlarıyla aydınlata aydınlata, düşülecek yerlerine korkuluk ve atlambaç yerlerine köprü gibi şeyler yapa yapa, körlerin bile hedeflerine ulaşmayı başarabilecekleri mükemmellik derecesine vardırılmıştır.*”¹⁶¹

Tasavvuf, Doğu felsefesini oluşturan düşünce sistemlerinden biridir. Öyle ki, dini konulara felsefi bir arka planla yaklaşarak sevgi temelli bir düşünce sistemini ortaya koymuştur. Divan şiiri ve mazmunları kullanımıyla da edebi çevrede yer bulan bu düşünce, Şeyh Galib'in '*Hüsni ü Aşk*' adlı mesnevisiyle Divan şiirinin en güzel örneğinin teşekkülünde etkin rol oynamıştır.

Tasavvufun yegâne meselesi insandır. O, yaratılmışların en üstünü olarak Allah'a muhatap kılınmıştır. Bu sebeple insan, kendine dönerek verdiği gayret sonucunda Allah'ı bulma aşamasına gelecektir. “*Bu son hâl ise, yaradılıştaki tevhid sırrını, derunî varlığında yaşamaktan başka bir şey değildir.*”¹⁶² İnsanın, Allah inancını sezgi ve duyuşla bu şekilde kavraması hayatı boyunca bu ilmin çerçevesinde bir duyuş kazanmasına olanak sağlayacaktır. “*O halde tasavvufî tefekkürde insan bir kilit nokta oluşturacak; "varlık", "bilgi" ve "değer" gibi, özellikle felsefenin araştırma alanına giren, bir takım temel ve temellendirici kavramın, kendisine müracaatla vuzuha kavuşacağı bir dikkat merkezi haline gelecektir.*”¹⁶³ Burada, Doğu'nun insana bakış açısının 'ben' merkezci görüşten uzak bir toplum fikrine, Yaratıcı'yı temel alarak varlığını idrak eden bir düşünceye sahip oluşuna şahitlik ederiz. 19. yüzyılla sosyal ve kültürel algımızda değişikliğe sebep olacak bir diğer konu da, budur. Batı'nın 'ben' merkezli düşüncesi Tanzimat'la toplumsal bir zemine taşınarak tasavvufi düşünceden uzaklaşmıştır.

¹⁶¹ Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, 60.

¹⁶² Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1992, 'Felsefi Açından Tasavvufa Bir Bakış', Kenan Gürsoy, 65.

¹⁶³ Gürsoy, 65.

Türk düşünce dünyasını ‘ahlâk’ çerçevesinde oluşan fikirler de etkilemiştir. Özellikle Kınalızâde Ali Efendi’nin “*Ahlâk-ı Alai*” adlı eserinin darülfünunda okutulduğu bilinmektedir. Kınalızâde, eserinde Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları ile Fârâbî, İbni Sînâ, Sühreverdî-i Maktûl, İmam Gazzâlî ve Muhyiddîn İbn el-Arabî gibi İslam filozoflarının düşüncelerinden faydalanarak bir terkip oluşturmuştur.¹⁶⁴ Tanzimat aydınının üzerinde durduğu en mühim konulardan birisi toplum ahlakıdır. Çünkü toplumun birlik ve beraberlik içerisinde yaşaması ancak ahlaki yapının bir dinamik olarak kalması ile mümkündür. Bu sebeple gerek Ahmet Midhat gerekse diğer Tanzimat aydınları Batı medeniyetinin tanışıklığı ile oluşan toplumsal boşluğu ahlaki unsurlarla yok etmeye çalışmışlardır. Namık Kemal, Abdülhak Hâmid’in “*Nesteren*” adlı eserini bu gerekçe ile beğenmediğini ifade etmiştir; “*Nesteren’i gördüm; fakat ne yalan söyleyeyim beğenmedim; beğenmedikten başka me’yus bile oldum. Beğenmediğim, ihtiyar ettiğin mevzudur. Corneille’in Cid’i, Avrupa ahlâkına mahsustur; çünkü Efgan’da ve hatta memalik-i İslâmiyyenin bir yerinde, bir padişah şehzadey tokat urmaz; ursa da, bir tokattan bir facia teşkil edecek bir mevzu hâsıl olamaz. Bir kız, kocasını şehzade de olsa, beriki sultan da bulunsa öyle zıfaf gecesi öldürmez. Nesteren’in her nevi’ entriki Avrupa’ya mahsus tehayyülattandır.*”¹⁶⁵ Bu anlamda bir kopuştan söz edilmemek kaydıyla, Fransız Devrimi’nin getirdiği düşünce evreninin yeteri kadar önemsenmemesinden dolayı ortaya çıkan bir boşluktan bahsetmek mümkündür.

Felsefî düşünüş, Tanzimat’la birlikte Türk düşünce hayatına girmiş bir kavram değildir. Tefsir, hadis ve özellikle kelâm ilmi sayesinde İslam karşıtlarına karşı ontolojik sorgulamalar gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁶ Ancak denilebilir ki Tanzimat’la birlikte modern felsefe, Osmanlı düşünce hayatının kaçınılmaz bir parçası olmuştur. Tanzimat, bu iki medeniyetin karşılaşmasının yaşandığı dönem olması bakımından mühim bir yere sahiptir. Bu ilk tanışıklık Tanzimat aydınının, kendi inançlarının süzgecinden geçirilerek okuyucuya aktarılmış, Batı medeniyetinin gerekli ve ahlak dışı olmayan taraflarının/özelliklerinin alınması gerektiği düşüncesi döneme hâkim olmuştur. Bilhassa J.J. Rousseau ve Voltaire çevirilerinin yapılmasında bu durumun payı

¹⁶⁴ Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, I, 153.

¹⁶⁵ Tansel, 48-49.

¹⁶⁶ Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi-I*, 30.

büyüktür. Nitekim bu iki filozof Hristiyan dünyasını eleştirerek kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Bu Hristiyan karşıtlığı, Tanzimat aydınlarında Batı medeniyetine karşı daha ılımlı bir yaklaşıma sebebiyet vermiştir.¹⁶⁷ İslam karşıtlığı düşüncesi ile karşılaşılmanın olması ve İslam'ın eleştirdiği hususların bu filozoflarca da eleştirilmiş olması bu durumun nedeni olarak değerlendirilebilir.

Ahlak toplumsal birleşmeyi gerçekleştiren bir olgu olarak birey üzerinden toplumu şekillendiren bir hâl dili gibi düşünülebilir. Bu sebeple bir milletin kimliğinin özü şeklinde onu tanımlamak yanlış olmaz. Aydınlanmanın özellikle Jean Jacques Rousseau ile şekillenen tarafında çocuk eğitimi ile yeni medeni bir toplum yaratma arzusunun temelini oluşturan düşünce de bu çerçevede gelişmiştir. Rousseau, insan doğasının öz itibarıyla bozulmaması durumunda eğitilerek mükemmel bir toplum oluşturacağını ifade etmiştir. Nihayetinde insan toplumsal yaşamı sağlayacak bilgi, istek ve inanca sahip olarak yaratılmıştır. *“İnsanın eğitimi doğduğunda başlar; insan konuşmaya başlamadan önce, işitmeye başlamadan önce, çoktan kendi kendini yetiştirmiştir.”*¹⁶⁸ Rousseau'ya göre insanın kendi doğal ve eğitimle yarattığı 'ben'in doğa ile kurduğu bağ medeniyetin oluşumuna olanak sağlar.

Jean Jacques Rousseau, *Emilé* adlı eserinde bir birey üzerinden çocuk eğitimini açıklamış ve onu toplumsala dönüştürmüştür. Burada yazar, insan doğasına eğitim ile egemen olarak bireyin, tabiata egemen olarak da medeniyetin ortaya çıkacağını açıklamış fakat bu egemenliğin asla özgürlüğü kısıtlamadığını da ifade etmiştir. Nitekim medeniyet, çekirdek olarak insanın özü olması sebebiyle insanın kendi tabiatına kaçış olarak algılanmış ve arzuların, isteklerin insan hayatına egemen olmasının sakıncaları ifade edilmiştir. *“İnsan olduğu şey ile yetinirse çok güçlüdür, insanlığın üstüne çıkmak isterse çok zayıftır. Öyleyse, yetilerinizi artırmakla gücünüzü artırdığınızı sanmayın; tersine, gururunuz yetilerinizden daha çok artarsa, gücünüzü azaltırsınız. Küremizin yarıçapını ölçüp, ağının ortasında duran örümcek gibi ortada duralım: Her zaman kendi kendimize yeteriz ve zayıflığımızdan hiç yakınmak zorunda kalmayız, çünkü kendimizi hiç zayıf olarak duyumsamayız.”*¹⁶⁹ İnsanın bütün mutluluğunu kendisini bilmek olarak tanımlayan filozof yetilerle arzular arasındaki dengenin bunu sağlayacağını ifade etmiştir. *“öyleyse, mutsuzluğumuz arzularımızla yetilerimizin*

¹⁶⁷ Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi-I*, 29.

¹⁶⁸ Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 44.

¹⁶⁹ Rousseau, *Emilé*, 72.

*durumuna bağlıdır; yetileri arzularına denk olan duyarlı bir kimse kesinlikle mutlu bir kimse olacaktır.”*¹⁷⁰ Arzularla yetiler arasında denge sağlayan insan geçmiş ve gelecek kaygılarından da uzaklaşmalı, yaşadığı sürece kendi varlığını anlamlandırarak zamanını değerlendirmelidir. “... insan gibi geçici bir varlığın her zaman o kadar ender olarak gelen uzaktaki bir geleceğe bakması ve üzerinde bulunduğu şimdiki zamanı önemsememesi ne delilik! Yaşlandıkça artan ve her zaman kuşkucu, tedbirli, cimri olan yaşlıların yüz yıl sonra gerekenden yoksun kalmamak için, bugün gerekenden kendilerini yoksun bıraktıkça daha da üzücü bir hal alan delilik bu. Böylece her şeye bağlanıyor, her şeye sarılıyoruz; zaman, yer, insan, nesne, var olan her şey, var olacak her şey her birimiz için önem taşıyor: Varlığımız artık kendimizin en ufak parçasından başka bir şey değil.”¹⁷¹ Zamanın geniş yayılımından bireyi kurtaran filozof öncesiz ve sonsuz öz bulma çabasında vicdanın da en aydın filozof olduğunu ifade etmiştir.¹⁷² Aydınlanmanın büyük filozofu Rousseau, Emilé şahsında aydınlanmayı, ilerlemeyi ortaya koyacak modern insanın sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Diyebiliriz ki; Emilé aydınlanma çağının umudunu taşıyan, zihni ve fikri arka planını oluşturan bireyin ta kendisidir. Emilé, ilerlemeyi hedefleyen bir filozofun kendi varlığını ispatlayan ve geleceğe bıraktığı değerli bir hazinesidir hatta baştanbaşa geleceğin kendisidir. Aydınlanmanın geleceği hedefleyen tarafı olarak da değerlendirebileceğimiz Emilé modern hayatta çocuk imgesini temellendirmiştir. Çocuk, toplumun temelini oluşturacak en küçük imge, birey toplumunun ilk adımıdır. Bu sebeple en temel sorun çocuğun yetiştirilmesidir.

Ziya Paşa da diğer Tanzimat sanatçıları gibi, gelecek için, ahlak ve eğitimin önemini kavramış sanatçılardandır. Bunda elbette kendi geçmiş yaşantılarından kaynaklanan eğitim aksaklıklarının da yeri vardır. Rousseau’dan yapmış olduğu *Emile* tercümesinin önsözünde kendi gençliğini konu alarak Osmanlı’nın çocuk yetiştirme konusundaki aksaklıklarına değinmiştir.¹⁷³ Bu tercümenin önemi hem şairin, insan yetiştirmenin ehemmiyetini ortaya koyan bilinçli eyleminden hem de Tanzimat neslinin dikkat çektiği tabiat, birey, ahlak konularına açıklık getirmesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁷⁰ Rousseau, *Emilé*, 70.

¹⁷¹ Rousseau, *Emilé*, 74.

¹⁷² Rousseau, *Emilé*, 599.

¹⁷³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 388-389.

Ziya Paşa, bu çevirinin yayınlanması için çok çaba sarf etmiş ve eserle Tanzimat tercümelerini yeni ve faydalı bir yola çevirmeyi ummuştur:

“Emile’in oraca tab’ı hasbe’l-îcâb uymaz ise be’is yokdur. Sûret-i âherle çâresi bulunur. Bu kitâbı tercemededen asıl merâm-ı ‘âcizânem bu misillû âdâb ve hikemiyyâta dâ’ir kütüb-i ecnebiyyenin lisân-ı Türkî’ye nakli mümteni’dir deyü şimdiye kadar hiçbir işe yarar kitâb terceme olunmadığından bunun imkânını isbât ile berâber lisânımızda bir yeni terceme yolu açmak ve bir de bizde terbiye-i etfâl ve ahlâk ciheti pek metruk olduğundan anı uyandırıp dîn ü millete bir hıdmet etmekten ‘ibâretidir.”¹⁷⁴ Ziya Paşa’nın bu cümleleri Tanzimat neslinin tercüme ve eğitime verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Tanzimat’ın yol aldığı hattın çizgilerini ifade eder: Avrupa’dan millet için faydalı eserleri çevirmek -böylece henüz toplum için uygun olmayan düşüncelerin gelişigüzel bir şekilde toplum hayatının etkilemesinin önüne geçilmiş olacaktır- ve din, millet yolunda gayretini ortaya koymak.

Osmanlı’da çocuk eğitimi geleneksel usullerle büyük bir aile çerçevesinde verilmiştir. Rousseau’nun da eğitim için mühim kabul ettiği, aile yapısının çekiciliğini ahlaksızlığa karşı panzehir olarak ifade ettiği¹⁷⁵ bu kurum Osmanlı toplum yapısının en kuvvetli bağını oluşturmuştur. Nitekim büyükanne, büyükbaba, anne, baba şeklinde oluşan aile yapısı içerisinde çocuk aile fertlerinin her bireyinde gördüğü yeterli ilgiyle kendini toplumsal yapının bir parçası olarak konumlandırmıştır. Ancak modern yapıya bürünemeyen bir kimlik olarak Osmanlı’da çocuk, Tanzimat’la birlikte merhametle şekillenen ve gelecekte endişe edilen bir hüviyete bürünmüştür. Bu gelecekte endişe teması, bilhassa Tanzimat’ın içerisinde bulunduğu siyasi ve ekonomik koşullar sebebiyledir. Özellikle Akif Paşa’nın ölen torunu için yazdığı mersiyede ortaya çıkan daha sonra Tefik Fikret’le devam eden Türk şiirinde çocuk/nesil teması Mehmet Akif Ersoy’un Asım şiirine kadar umutsuz/bedbin ruh hali içerisinde teşekkül etmiştir. Akif Paşa’nın torunu için yazdığı mersiyede, çocuk üzerinden bir neslin siyasal alanda yaşadığı boşluk sebebiyle umutsuz ve hatta geleceksiz bir yapıya dönüşümünün izlerini görmek mümkündür. Akif Paşa, her ne kadar kendi karamsar dünyasında torununu kaybeden bir kişi olarak duyduğu derin üzüntüyü şiirinde işlemiş olsa da toplumsal

¹⁷⁴ M. Kaya Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1979, 166.

¹⁷⁵ Rousseau, *Emilé*, 19.

zeminde şiiri incelediğimizde hem Doğu'nun ölüm temasından uzaklaşıldığını hem de kendinden sonra işlenen çocuk temasını karamsar bir alana taşıdığını ifade etmek mümkündür. Akif Paşa'nın kızının ölümü üzerine yazdığı tarih düşürmede böyle bir duyarlılığın olmaması dikkat çekmektedir. “Kızı için yazdığı bu mersiye de kuru bir ifadenin içinden geleneğe bağlı konuşan şair, torunu için yazdığı Mersiye’de şiiri zihnî plandan çıkarır, onu bir duygunun malı, bir duygunun kendisi yapar. Ölüme uzaktan bakan tarih manzumesinde şair, bir ölü haberini verir gibidir. Oysa torunu için yazdığı şiirde ölüm, insanı içten saran onun hayat karşısındaki dramatik duruşunu kuran temel gerçekliği olur”¹⁷⁶ Akif Paşa'nın Mersiye adlı şiirini bu bakımdan torunu üzerinden gelecek nesil ile ilişkilendirmek mümkün olabilir. Ayrıca şiirde ölüm, sevgiliye kavuşulan son menzil değil küçük bir beden yok oluşunu ifade eden maddi bir tema olarak karşımıza çıkmıştır:

“Tıfl-ı nâzenînim unutmam seni
Aylar günler değil geçse de yıllar
Telh-kâm eyledi firâkın beni
Çıkar mı hâtırdan o tatlı diller

Kıyılmaz iken öpmeğe tenin
Şimdi ne hâldedir nâzik bedeninin
Andıkça gülşende gonca-dehenin
Yansın âhım ile kül olsun güller

Tagayyürler gelip cism-i semîne
Döküldü mü siyah ebrû cebîne
Sırma saçlar yayıldı mı zemîne
Dağıldı mı kokladığım sünbüller

Feleğin kînesi yerin buldu mu
Gül yanağın reng-i rûyun soldu mu
Acaba çürüdü toprak oldu mu
Öpüp ohşadığım o pamuk eller”

¹⁷⁶ Gariper, 59.

Akif Paşa'nın mersiyesi geleneksel çizgiden ayrılarak ölüm temasına farklı bir bakış açısı getirmiştir. İnsanın ölüm karşısında duyduğu bu duyarlılık tamamıyla insanî bir duygu olduğu gibi aydınlanmanın hedeflediği yeni insanın da mukadder oluşunun bir ifadesidir. Bu şiir, insanın ölüm karşısında hissettiği duygunun açık bir dışavurumu gibidir. Ölüm karşısındaki bu tavır esasında insanlık kadar eskidir. Alp Er Tunga destanında kahramanın ölümü karşısında söylenen şiirde de aynı duygulara şahitlik ederiz:

*“Alp Er Tunga öldü mü
İssız ajun kaldı mu
Ödleک öcün aldı mu
Emdi yürek yırtılır”¹⁷⁷*

Bir diğer Tanzimat şairi Ziya Paşa'da da bu tavra rastlamak mümkündür.

*“Seyl gibi çağla ZİYÂ mâtem et
Sîneciğın dağla ZİYÂ mâtem et
Karaları bağla ZİYÂ mâtem et
Ağla Ziyâ ağla ZİYÂ mâtem et”¹⁷⁸*

Ancak Ziya Paşa ile Akif Paşa'nın arasında belirgin bir fark vardır. Ziya Paşa şiirini İslami bir pencere ile süslerken Akif Paşa ölüm karşısında duyulan yokluk hissini önceler. Ziya Paşa'da ölüm sonlu bir dünyadan sonsuz bir aleme geçişi resmeder, hüznün Kербela'da Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, peygamberin ölümü, Hz. Ali'nin şehadetidir. Ölüm yokluktan öte bir duygunun ifadesidir:

*“Vücûdum rîze rîze etseler tîg-i felâketle
Yine her rîzesinde hubb-i Ehl-i Beyt müdgamdır
ZİYÂ Sırr-ı tevellâ vü teberrâyı bilen ârif
Gehî bülbül gehî mânend-i pervâne ebkemdir”¹⁷⁹*

Ziya Paşa'ya göre dünyanın geçiciliği gibi zevkleri, üzüntüleri, kavgaları ve özlemleri de geçicidir. Bu, İslamiyet'le beraber gelen düşüncenin dışı vurumu olarak

¹⁷⁷ A. Hayrettin Kalkandelen, *Büyük Türk Destanları*, Türk Kültür ve Eğitim Norm Geliştirme Vakfı Yayını, Ankara 2002, 49.

¹⁷⁸ Göçgün, 121.

¹⁷⁹ Göçgün, 119.

değerlendirilebilir. Dünyanın aldatıcılığı Akif Paşa'da yokluk sancısına dönüşürken Ziya Paşa'da geçici dünyanın umudu ahiretin kapısını aralar. Ziya Paşa'da insan, yaptıklarından sorumlu olan bir varlık olarak karşımıza çıkar ve nihai son olarak ölüm adaleti temin eder. Feleğin her türlü cefasını da sefasını da ölüm dengeleyen bir terazi olarak düşünülebilir:

*“Felek bir öyle felektir ki cân alur yerine
Ederse her kime nân-pâre-i hayât i'tâ
Bir âsiyâb-ı felâketdir âsiyâb-ı felek
İçinde gendüm-i gerdânîdir semâ vü semek”¹⁸⁰*

Ölüm gerçeği açık olarak insan kaderinde varlığını korurken Ziya Paşa için önemli olan bu dünyanın zevk ve eğlencesi değil insanın bahşedilen bu hayatı nasıl değerlendirdiğidir. Nitekim şair, insan hayatında olan hiçbir merteye, zenginliğin insana ait bir vasıf olmadığını farkındadır. İnsan için önemli olan şey elindeki kıymetleri nasıl değerlendirdiğidir:

*“Ne rütbe merteye bulsa kişi âlemde
Yine zebûn-ı ecell olması musammemdir
Nice Sikender ü Cemşid'ler ne Dârâ'lar
Defîn-i hâk-i megâk olduğu müsellemdir
Yazık ki tu'me-i mûrân-ı lâhd-i zillet ola
O ten ki bister-i i'zâzda mükerremdir”¹⁸¹*

Hayatı anlamlı kılan şey insanın varlık bilinci ile sorumluluğunu yüklenmesidir. Bu sorumluluk insana kendi tabiatın gerektirdiği şekilde iradi bir davranış sergilemesini zorunlu kılar. Avrupa aydınlanmasının beslendiği kaynaklardan birisi budur. İnsan gösterdiği iradi tavırla bir birey olur. Voltaire, Rousseau kendi düşüncelerini bu duruş sayesinde düşüncenin mırıltılarını susmayacak bir insan musikisine dönüştürmüştür. Bu duruş Ortaçağ'ın duvarlarını yıkan en büyük silahtır. Ziya Paşa'nın bütün toplumsal aksaklıkların ve devrin trajedisinin çözümü olarak bu duruşu öncelediğini görürüz. Ancak şaire göre, Tanzimat'ın sahip olması gereken bilinç bir Müslüman iradesi ile gerçekleşmelidir.

¹⁸⁰ Göçgün, 122.

¹⁸¹ Göçgün, 123.

Yüzyılla beraber insan değişmiştir. Akif Paşa'nın duyduğu ferdi duyarlılığın yanı sıra toplum geleceği olarak ifade edilen çocuğun umutsuz bir zemine taşınması da Tanzimat için mühim bir konudur. Rousseau'nun Emilé'i, doğumu itibariyle aldığı eğitim sonucu sağlam bir zeminde ilerleyen bireye dönüşürken Tanzimat'ın gelecek nesilden beklentisi yok olmak üzeredir. Ancak Tanzimat aydını bu umutsuzluk duygusunu bertaraf ederek eğitimin önemine dikkatleri çekmiştir. Ahmed Midhat'la asıl kimliğini bulan eğitici vasıflar, her Tanzimat aydınında var olan bir niteliktir.

Tanzimat romanında sıkça işlenen konulardan biri babanın yokluğu ile oluşan otoritesizlik ile evladın Batı özentisi, kendine hayat içerisinde yer edinememiş bir yaşamı tercih etmesidir. Buradaki babanın, otorite yani Osmanlı yönetiminin yerine kullanılması gibi pasif şekliyle işlenen anne modeli de geleneğin devamının yeniden üretimini gerçekleştirecek bir figür olarak yer almıştır. “*Analarımız Türk tarihini ezbere bilirler ve şifahen bize naklederler. Onlara da kendi anaları ve analarının anaları bu tarzda tarihî terbiye verdi.*”¹⁸² Tanzimat romanında otoritenin temsil ettiği babanın ölmesi Osmanlı'nın siyasi çöküşünü ifade ettiği gibi anne de gelenek gibi yaşar ve medeniyet onun varlığı ile yeniden dirilecektir. Romanlarda annenin daha pasif ve arka planda işlenmesine dönemin siyasi atmosferinin oluşturduğu kaosun neden olduğu düşüncesindeyiz. Nitekim oluşan bu kargaşa, Tanzimat romanında alafranga tiplerin, geleneğin ve Doğu'ya ait olanın kutsiyetini kaybetmesinin, Akif Paşa'nın torununa ve belki de gelecek nesillere karşı oluşan umutsuz bakış açısının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum Servet-i Fünun edebiyatında kaçacak bir mekân arayışına, Tefik Fikret'te yoksulluk içinde hastalıklı bir çocuk imgesinin oluşumuna yol açmıştır.

Tanzimat'ın Batılılaşma süreci ahlak/sızlaşma problemini de beraberinde getirmiştir. Batı'nın değerlerinin tartışıldığı ve sorgusuz kabullerle özentisi bir tavra dönüştüğü bir dönemde toplumu yeniden diriltecek şeyin ‘ahlak’ olduğu tüm Tanzimat aydınlarınca kabul edilmiştir. Özellikle yapılan çevirilerin ahlak dışı olmaması yahut bizi ilgilendiren kısımların özetlenerek aktarılması bunun en açık örneğidir. Ayrıca Batı'ya yöneltilen eleştirilerin neredeyse tamamını ahlak noktasındaki toplum zihninde oluşan şüpheler biçimlendirmiştir demek yanlış olmayacaktır.

¹⁸² Karaosmanoğlu, 142.

2.1.8. Kur'an ve Akıl

İslam dini tüm insanlığa gönderilmiş olması bakımından evrensel bir dindir. Cahiliye devrinin, bağnaz inanışlarını çürüterek insanın 'eşref-i mahlûkat' oluşunu her çağda yineleyen İslamiyet, ilmi ve edebi öncelmiştir. Hatta İslam peygamberine verilen ilk emrin 'Oku' olması bu açıdan dikkate değer bir ayrıntıdır.

Aklı ön plana alarak kiliseyi hayatının belli bir noktasında konumlandıran Batı karşısında, akılı Allah'ı bulma noktasında rehber yapmış Doğu bulunmaktadır. Çünkü İslam bu hususta gerekli açıklamayı Kur'an-ı Kerim'de yapmıştır. Allah dünyada yaratılan her şeyi insana hizmet için yaratmış ve akıl sahipleri için çokça ibret alınmasını istemiştir. İnsanın akleden bir varlık olduğunu sürekli ifade eden Kur'an-ı Kerim, onu da bir nevi insanın hizmetine sunmuştur. Ki bunda da ancak akıl sahipleri için hikmetler gizlemiştir. Böylelikle insan iyi ve kötüyü ayırt edebilme melekesine kavuşarak bunu ne yönde kullanacağını iradesini toprağında hazır bulmuştur. *"De ki: Pis ve kötü ile temiz ve iyi bir değildir; pis ve kötünün çokluğu tuhafına gitse (yahut hoşuna gitse) de (bu böyledir). Öyleyse ey akıl sahipleri! Allah'tan korkunuz ki kurtuluşa eresiniz."*¹⁸³ Bu bakımdan ilerlemenin Avrupa'da belirlediği kriterlerin çoğu Kur'an-ı Kerim'de inanan insanlar için belirlenmiştir.

Tanzimat düşüncesi, İslam dünyasının Allah inancını kendisine çıkış/varış noktası kabul etmiştir. Nitekim Osmanlı toplumu için Allah'ın varlığı ve İslam dininin ulviliği tartışılmaz bir hakikattir. Bu sebeple 'akıl' bir amaç olarak düşünülmemiş ancak Allah'ı bulma noktasında bir araç olarak algılanmıştır. Divan şiirinin aksine, Tanzimat ediplerinin isyan noktasına varan ifadeleri bile aklın yol göstericiliği ile Allah'ın hikmetlerinde teselli bulmuştur.

Şinasi'yi Tanzimat döneminin ilk yeni mütefekkeri olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü onun edebiyatta yaptığı yenilikler Batı'yla temaşa etmiş ve Divan edebiyatını da bilen bir aydın gözüyle gerçekleştirilmiştir. O eski şiirin sınırlarında dolaşırken bile yeniyi üreten şairdir.¹⁸⁴ Şiirin, eski şiir havzasında ömrünü

¹⁸³ Kuran, 5/100.

¹⁸⁴ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 253.

tamamladığını asrın yeni bir dil oluşturduğunu ilk olarak Namık Kemal'in Şinasi'nin *Münâcât'ına*¹⁸⁵ rastladığı zaman yaşadığı hayret dolu hatırasında tanık oluruz:

“Hangi senede olduğu hatırımda değildir: Fakat zannıma göre 78 sene-i hicriyesinde olacak; bir ramazan günü kitab aramak için Sultan Bayezid camii avlusundaki sergilere girdim. Elime ta'lik yazı litograf basma ile bir kâğıt parçası tutuşturdular. Yirmi de para istediler. Parayı verdim, kâğıdı aldım. Üstünde İlâhî ünvanını gördüm. Derviş Yunus İlâhîsi zannettim. Bununla beraber okumağa başladım. O İlâhî ne idi biliyor musun, ne idi? Beni, yazdığım yazının şimdiki derecesine isâl etmeğe, milletin lisanını şimdiki haline getirmeğe sebeb-i müstakil olan ilâhî bir İlâhî idi. Sade fikre ne kadar da yakıştır. Mebâdîsi şudur:

Hak Teâlâ azamet âleminin pâdişehi

Lâ-mekândır olamaz devletinin tahtgehi

nesren yazdığı şeyleri gördüğüm, hattâ beğenmediğim Şinasi'nin ilâhî bir hakîm olduğunu o şiirinden anladım.”¹⁸⁶

Şinasi, Tanzimat şiirini, sade bir dil kullanması ile şiiri teferruattan uzaklaştırarak manaya açık bir hüviyet kazandıran¹⁸⁷ aydın olarak Tanzimat'ın öncü ismi olmuştur. O, bu özelliğiyle kendinden sonra gelen nesilleri etkilemiş ve Türk şiiri Batı'nın ev sahipliği yaptığı yeni bir kimlikle tanışmıştır. Şinasi'nin şiirde, nesirde yaptığı bu yeniliğin özellikle Namık Kemal'in şahsında derin tesirleri olmuştur. Namık Kemal'in ilk olarak Şinasi'nin nesrini beğenmeyip sonra şiirde ve nesirde onun kaleminin etkisini inkâr etmemesi dikkate değerdir. “Kemal'in Yangın makalesiyle Şinasi'nin İstanbul Sokaklarının Tenvir ve Tathiri adlı makalesi arasındaki şaşırtıcı benzerlik sadece üsluptan ve cümle yapılarından ibaret değildir. Kemal'in makalesi düşünce içeriği ve bağlantıları bakımından da Şinasi'nin bir tekrarı gibidir.”¹⁸⁸ Şinasi bir fikrin öncüsü konumunda iken Namık Kemal onun tesirini genişleten çemberi oluşturmuştur. Ancak, Şinasi'nin öncü olduğu bu düşünceler, aslında devrin bireye sundukları olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü “Şinâsi ve Namık Kemal başlangıç değil,

¹⁸⁵ Mehmet Kaplan kitabında Namık Kemal'in bahsettiği şiirin İlâhî değil Münâcaat olduğunu ifade etmiştir.

¹⁸⁶ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 255

¹⁸⁷ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 256-257.

¹⁸⁸ Mermutlu, 55.

*devamdırlar; onlar, cemiyetin kendilerine telkin ettiği vazifeye tâbi olmuşlardır.*¹⁸⁹ Şinasi, inandığı değerleri sade bir dil çerçevesinde ele alan ve bu değerlerin rehberliğinde yaşamını devam ettiren bir isimdir ve onun bu kimliğe sahip olmasında sosyal sebepler de önemli bir rol oynamıştır. “*Şinasi'nin kasidelerini bir dalkavukluk, bir caize kasidesi değil, “kendi idealinin terennümü” olarak kabul etmek ve böyle incelemek icap eder. Ondan az sonra, talebesi Nâmık Kemal, hürriyet ve vatan için kaside yazacaktır. İkisinin arasında, esas itibariyle sadece timsal ve üslûp farkı vardır, demek mübalâğalı olmaz sanırım.*”¹⁹⁰ Şinasi, yeninin hocası ise Namık Kemal onun talebesi gibidir. Dönemin fikri ve zihni alt yapısı onların şiirlerinde ve nesirlerinde yaşam alanı bulmuş ve oradan toplumsal hayata akışını gerçekleştirmiştir.

Şinasi, Batı'yı tanıyarak rasyonalist aklın rehberliğini benimsemiş bir aydın değil, aksine hem İslam filozoflarının etkisi hem de Batı ile kurduğu etkileşimi sayesinde oluşturduğu kanaatlerinin savunucusu olan bir hâkimdir. Şinasi'nin Batılılaşma sürecinde oynadığı etkin rol ve bu rolün geleceği şekillendiren kuvveti inandığını ifade etmesinden kaynaklanmıştır. Şinasi için ifade ettiği fikirler başkasına ait bir düşüncenin savunuculuğu değildir, o kendi zihninin terzisidir, onun şiirleri nesirleri ürettiği düşüncenin şekillenmesi, üretimi olarak okuyucuya ulaşmıştır.

Tanzimat aydınları gibi Şinasi'nin de asrında karşı çıktığı ve uğruna savaştığı tek bir şey vardır: taassup. Dinin batıl düşünce ve boş inanca dönüşmesi aklın muhakeme yeteneğinin saf dışı bırakılarak, Platon'un mağara benzetmesinde olduğu gibi insanların gölgeleri bir kimlik olarak addedilmesi anlamına gelir. Platon'un mağara benzetmesi zincirlenmiş ve gün ışığı görmeyen canlıların duvarda gördüğü gölgeleri hakikat sanarak gerçek gün ışığına çıktıklarında korku ve vehimle mağaranın gölgelerine sığınmalarını ifade eder. Taassupta tıpkı bu mağara benzetmesi gibi insanın karanlığını oluşturur. Bu sebeple hem Avrupa hem de Tanzimat aydını taassuba karşı iradi bir duruş sergilemiştir. Şinasi'ye göre insanı bu halden kurtaracak, hakikate götürecek olan şey rasyonel aklın rehberliği olacaktır. Bu sebeple hem Batı'nın rasyonel tavrı hem de İbn-i Rüşd-Farabi ve İbn-i Sina'nın İslam'ı akıl ile kavrayışı Şinasi'nin beslendiği kaynaklar olarak ifade edilebilir.

¹⁸⁹ Mehmet Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948, 32.

¹⁹⁰ Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 264.

Akıl, tarih sahnesinden çekildiğinde bir kopma yaşanmış ve bu sayede taassup kendine geniş bir alan açmıştır. Denilebilir ki Batı da aklın tarih sahnesine çıkışını taassuba karşı aldığı tavır sayesinde gerçekleştirmiştir. Ancak Batı'nın taassup olarak nitelediği alan teolojik kökenli dinlerin tamamını kapsamaktadır.¹⁹¹ Batı, “*bir yüce varlığa tapmaktan, onun ilksiz buyruklarına yürekte boyun eğmekten öteye giden hemen hemen her şey boş inan*”¹⁹² diyerek kendi sınırlarını çizmiştir. Buna göre Tanrı, insanın vicdani sorumluluklarından oluşan bir inancı önceler. Yani cinayet işleyen kişi bir siyah kara kuzu keserek, kutsal şarapla yıkanarak Tanrı'nın affıyla muhatap olamaz, bir ritüel düzenlenerek insanların Tanrı için dans etmeleriyle ihsan göreceklere inanması saçmadır ve din kullanılarak insanların nüfus elde edilmesine müsaade edilemez.¹⁹³ Ayrıca Tanrı insanları cezalandırmak, yakmak için yeryüzüne göndermiş olamaz. Bu düşünceler ve sorgulamalar dört dini kitaba sahip Hristiyanlık için düşünüldüğünde daha olası bir durumu işaret eder. Dört kitaptan hangisinin Tanrı'nın buyruğu olduğunun bilinmemesi ve içerdiği farklılıklar kitapların reddi ile yalnızca Tanrı'nın varlığının kabulü şeklinde sonuçlanmıştır. Yani daha doğru bir ifade ile insan eli değerek bozulan Hristiyanlık dininden insan eliyle oluşturulan bir Tanrı inancına geçilmesi kendi şartları ile değerlendirildiğinde Batı'nın düşünce üretiminin neden ve sonuçlarını görmemize olanak sağlar. Bu da zamanla insan eliyle oluşturan evrensel dinin kendi dogmalarını yaratmasına dönüşecektir.

Şinasi de bir aydın olarak Ortaçağ İslam filozoflarının düşüncesinden kopulmasıyla taassubun Osmanlı toplumunda yaygın bir inanış haline geldiğini düşünmüştür. Bu durumdan insanı kurtaracak olan şey kopmanın yaşandığı döneme tekrar gidilemese bile aklın rehber olduğu medeniyete yani Batı medeniyetine sarılmaktır:

“Kendi köklerimize dayalı yeni bir rasyonalist-empirist düşünce kurmak yolunda bir çabayı göze alabilecek kadar yüzyıllara dayalı entelektüel hazırlığımız ne yazık ki yoktu. Fakat bu düşünceye dayalı bir medeniyet nasılsa zaten gerçekleşmiş olduğuna göre, kendi rasyonalist köklerimizden yararlanarak bu medeniyete daha çabuk intibak edebilirdik. İbn Sina'nın, İbn Rüşd'ün bıraktığı yere dönüp oradan yeni medeniyete

¹⁹¹ Mermutlu, 199.

¹⁹² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Lûtfi Ay), İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul 1977, 367.

¹⁹³ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 367-369.

doğru yürümeliydik. İslâm rasyonalist geleneğine dönmek özgür düşünceye, akıl gücüne dönmek; taassupla mistik zihniyeti devre dışı bırakmaktı."¹⁹⁴

İşte Tanzimat'ın zihninde gerçekleştirmek, dönüştürmek istediği fikir sahası taassup zincirini kırmayı ihtiva ediyordu. şinasi, bütün bu Tanzimat ruhunu şahsında birleştirmiş aydın olarak karşımıza çıkmaktadır. Taassup, köklü Batı medeniyetinin akli temel alan sağlam önermeleri ile yıkılacaktır. "*Avrupa'nın bıkı-i fikrinden*" doğmuş bir "*ebkâr-ı hikmet-i galibe olan efkâr-serbesti*" (medeniyet) her biri bir yanılmanın adından başka bir şey olmayan tarikatleri (din) er geç silip süpürecekti (tahzîr). "*Medeniyet*"in, "*taassub*"un ve "*tahzîr*"in Voltaire- Renan- şinasi çizgiyle gelen anlamı budur."¹⁹⁵ Yeni medeniyet, taassup elbisesiyle teolojik olan tüm dinlere karşı bir duruş sergilemiştir. şinasi hariç tutularak diğer tüm Tanzimat sanatçılarının bu yeni medeniyetle İslam arasında bir bağ kurma çabası sonuçsuz kalmış Türkiye'nin modern zihninde İslam da taassubun yok edilmesi gayesiyle toplum genelinde inanç zedelenmesiyle alafranga özentisi başlamıştır.

Din, vahiy kaynaklı olması sebebiyle maddi bir süreçten ziyade manevi bir kavrayışı içermektedir. Ancak felsefe önermelerin ne olduğunu ve niçin olduğunu araştıran muhakeme ederek fikri, zihni bir süreçten geçiren bilimsel deneyden farklı olarak sezgiyi de hipotezine katan bir alanı kapsamaktadır. Bu sebeple, felsefe için din, kutsal bir alan olmaktan ziyade onu kendi süzgecinden geçirip eleştirel bir tavırla konuşabilmesini sağlayan bir araç olabilir. Ancak bu iki alanın birbirini inkârı anlamına gelmemektedir. Hatta birbirini tamamlayan ögelere dönüşmesi de mümkündür. İslam inancına göre Allah, mümin kulun kalbine sığmış, Hz. Muhammed'in kalbi yarılmak suretiyle yıkanmış, O arada perde olmak kaydıyla Allah ile konuşmuş, Hz. Musa Allah'ı görmeyi dilediğinde beşeriyeti bunu kaldıramamış, aynı şekilde Firavundan kaçarken denizi asası ile yarmayı başararak kurtulmuştur. Burada ifade etmeye çalıştığımız husus dini inançların akıldan uzak bir yaşam biçimini insanoğluna dayattığı değil, din ile felsefi düşünceyi ayıran ince çizgiyi, imanı ifade etme gayretidir. Akıl, felsefi düşünceyi kavrar ve yönetir ancak din ya da bozulmamış bir din olarak İslam dini ve medeniyeti akli kuşatan bir kimliğe sahiptir. İslam çerçevesinde değerlendirecek olursak akli kullanmaksızın imanı tam olarak anlamak ya da ters bir okumayla iman ederken aklın

¹⁹⁴ Mermutlu, 64.

¹⁹⁵ Mermutlu, 200.

melekeleri ile Allah'ın kudretini kavramaya çalışmamak mümkün değildir. İslam dini bu duruma 'Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?'¹⁹⁶ yahut 'Hiç akletmez misiniz?' ayetleri ile açıklık kazandırmıştır. Allah'ın yaratmış olduğu akıl elbette onu anlamaktan ve idrakten men edilmemiştir. İnsan, akıl vasıtasıyla hayatı temaşa etmeli ve Yaratıcı'nın kudretini anlamalıdır. Bu sebeple İslam filozofları için de bu mevzu tartışma konusu olmuştur. Tasavvuf bilginleri için akıl yalnızca araçtır ve insan onu aşip kalp gözüyle gördükten sonra fenafillah'a erişip Allah'ta yok olarak varlığını ortaya koyar. Ancak İbn Rüşd, Farabi ve son olarak da İbn Sina gibi din âlimleri şeriat ile düşünce dünyasının birbirine zıt değil paralel bir yapıda olması sayesinde aklın İslam dini ile uzlaşa içinde olacağını ifade etmişlerdir. Çünkü İbn Rüşd'e göre hakikat yalnızca birdir ve akıl bunu kavrama yetisi ile donatılmıştır.¹⁹⁷ *“Din ve felsefe problemi, biri adına ötekinden hiçbir fedakârlık yapılmaksızın İbn Rüşd tarafından çözülmüştü. Bazı yazarlarımıza göre eğer bu çözüm iyi okunabilse ve izlenebilseydi İslam dünyası fikrî rönesansını çok daha hızlı bir şekilde yapardı.”*¹⁹⁸ İslam'ın bu fikri Rönesans'ı gerçekleştirilemeyip din âlimlerince akli küçümseyen bir tavra dönüştürülmesi Tanzimat yüzyılı için geçerli bir hüküm oluşturmamıştır. Nitekim Ortaçağ'ın İslam dünyasında teşekkül eden rasyonalist akıldan kopuşu ve beraberinde getirdiği süreç, Batı'nın oluşturduğu medeniyetin Osmanlı toplumu için yabancı bir düşünceyi içermesi ve eklenerek kendi içinden bir gelenek üretememesinin sebebi olarak değerlendirilebilir. Tanzimat akli ön plana alarak Ortaçağ'da yaşanan bu kopuşu ve beraberinde getirdiklerini toplum içerisinde kaybetmeye çalışmıştır. Bu çaba, aklın önderliğinde yeniden kaybettiğimiz ilmi düşünce boyutuna gelmemiz ve Avrupa düşüncesinin bugün geldiği noktadan daha ileriye gitmemizle açıklanmalıdır.

Şinasi'nin şiir dünyasının, İbn Rüşd'den beslendiği fikrine ulaşılmasında yakın bir ilgi kurduğu Ernest Renan'ın da bu Doğu âlimi hakkında araştırma yapması etkili olmuştur.¹⁹⁹ Nitekim Şinasi, her ne kadar kendi geleneğinin üretimi olarak İslam filozoflarının rasyonalist görüşlerinden faydalanmış olsa da onun asıl arzuladığı şey Batı medeniyeti ile kuvvetli bir birleşmenin yaşanmasıdır. *“Belirtmeye gerek yok ki Şinasi bu arayışında kendi yerli kültürümüzü hedeflemiş değildir. Onun hedefi*

¹⁹⁶ Kur'an, 39/9.

¹⁹⁷ Mermutlu, 189.

¹⁹⁸ Mermutlu, 189.

¹⁹⁹ Mermutlu, 62.

rasyonalist Batı Medeniyetidir. Şinasi, akılcılığa açılan bir kapıyı nerde bulsa çalacaktır."²⁰⁰ Şinasi, için önemli olan başlı başına akıldır. Avrupa medeniyetini var eden bir gerçek olarak insan akli ortadadır. Bu yüzden Batı ya da Doğu ayırt edilmeksizin aklın ışığında ilerlemek toplumun ihtiyaç duyduğu düzeni ve ilerlemeyi sunacaktır. Şinasi için akıl artık her alanına hatta dine bile yayılmış bir alandır. *"Tanrı'nın varlığını anlamak için din kitaplarının yazdıklarına da bağlı kalmayan yazar tam bir Descartes usçuluğu ile kendi varlığını Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak sunar."*²⁰¹ Şair, Tanrı'yı akli ile kavramaya çalışır.

İslam geleneği içinde akla karşı rasyonalist bir tavır takınılmış olmasının ve Şinasi'nin bu gelenek içerisinde yetişmesi sebebiyle bu inancın kendi toplumunun şarkısını ifade etmesi onun şiirinde ister istemez zikredilen İslam filozoflarının etkisinden söz etmemize neden olmuştur. Ancak bu etki açık bir biçimde şiirine yansımamıştır:

*"Şinasi bu filozofları çok az yerde doğrudan doğruya takdim eder. Ama eserinin bütünü içinde ve gizli bir biçimde onların çok güçlü etkileri sezilir. Sanki söyleyeceklerini Şinasi'ye onlar fısıldarlar. Özellikle Farabi'nin böyle bir gücü vardır. Şinasi'nin filozoflarla ilişkisini – Onun da çok benimsediği bir unsur olan- ışıkla ilişkisine benzetebiliriz: Şinasi ışığa bakmaz, o ışıkla nesneye bakar. Onlardan aldığı yöntem ve kavramlarla kendi konusuna bakar."*²⁰² Çünkü ilerlemenin önünü açacak yöntem şaire göre budur. Yeni dünya olguları anlamının yansırı onları kavramayı ve hayata geçirmeyi önceler. Böylelikle insan, geçmişin bilgi birikimini bugünden yarına taşıyabilecektir.

Şinasi, kendi fikrinin efendisidir. Onun hayatında düstur edindiği ilmi duruşu ancak Batı medeniyeti karşılamıştır. Doğudan aldığı bu fikirler, bize Auguste Comte'un pozitivizm için peygamberin şartları olgunlaşmadığından insanlık dinini kendi yüzyılına söyletemediği ifadesindeki anlayışa götürür. Bununla o, bir nevi kendi fikirlerini temellendireceği bir alan oluşturmuştur. Akli ön plana çıkarmak için de bu İslam filozofları önemlidir. Diğer taraftan Şinasi'nin şiirinde görülen bu etki sadece kendi fikirlerine taraftar bulmak olarak değerlendirilemez. Bu onun yaşamı içerisinde,

²⁰⁰ Mermutlu, 64.

²⁰¹ Hüseyin Seçmen, *Şinasi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1972, 83.

²⁰² Mermutlu, 64.

yaşadığı geleneğin kendi bireysel zihninden aktarımı olarak düşünülebilir. Nitekim Batı'nın yaşadığı Rönesans'da bile Ortaçağ İslam filozoflarının bu düşünceleri mühim bir yer tutmaktadır. Şinasi'nin Batı'ya yönelmesindeki sebep Ortaçağ'da Osmanlı toplumunun yaşadığı kopmadan sonra Batı medeniyetinin İslam filozoflarının düşüncelerinden etkilenecek bir düşünce dünyası oluşturmasıdır. Tanzimat aydınının geriye dönüp İbn Rüşd'ün düşüncesinden yeni bir medeniyet yaratacak vakitleri yoktu ve ayrıca Batı bunu gerçekleştirmişti. O halde Tanzimat için olması gereken Batı'nın medeniyetinden faydalanmaktır.

Doğu kaynaklarının yanı sıra Şinasi'nin şiirinde Aydınlanma filozofu Voltaire'in etkisini de görmek mümkündür. Aydınlanma, kiliseye karşı çıkan savaşın aklın rehberliğinde kalemin zaferiyle sonuçlanmasıyla oluşan Batı'nın yeni yüzüdür. Voltaire, Hıristiyanlığın teslis inancına karşı çıkmış ve din eliyle işlenen zulümlerin Tanrı kökenli olmadığını savunmuştur. Voltaire, için din dogmalardan bağımsız Tanrı'nın tabii olanı insan için değerli kıldığı bir olgu olarak vardır:

“Bu Tanrı Hristiyanlığın inhisarcı, dogmacı Tanrı'sından farklı evrensel bir Tanrı'ydı. İnsanın yüreğini okuyan âdil bir Tanrı. Âdildi ama dogmaları yoktu. Böyle bir Tanrı'ya inanmak için hiç de mucizelere dayanmak gerekmiyordu; bu fikir, aleyhine savaşılamayacak kadar tabiiydi. Voltaire'in Tanrı'sı bir akıl Tanrısı, dini de ahlâk dinidir (çok ahlâk pek az da dogma öğreten). Benzer düşüncelere Renan'da da rastlarız. Ona göre de dindarlık artık pozitif bir dogmaya inanmış olmakla ilgili olmayıp hayatı ciddiye almak ve şeylerin kutsallığına inanmaktır. Dinsizlik ise hafifmeşreplik, ciddiyetsizlik ve ahlâksızlıktır.”²⁰³ Tabi ki burada modern dünyanın inanmanın getirdiği sorumluluktan kaçtığına ve imanın gerektirdiği yaşamdan ziyade dini, insan 'ben'inin ihtiyaçlarına yönelik bir alana taşıdığına tanıklık etmekteyiz.

Aydınlanma, Tanrı inancını kişiselleştirip ona insani bir hüviyet vererek deist bir inanca ulaştırmıştır. Tanrı bir yaratıcı, her şeyin sebebi olarak vardır. Ancak Tanrı, kilisenin anlattığından ayrı olarak insanı cezalandıran, ateşlere atacak olan bir varlık değildir, tüm dogmalardan soyutlanmıştır. Buradan dinin, Yaratıcı'ya dair olan inançlarının zalim ve zulmeden bir yapıya sahip olduğu düşüncesi çıkmamaktadır. Ancak din adamlarının bireyi korku ve vehimle inançta sabit kalmaya zorlaması, günah

²⁰³ Mermutlu, 195.

çıkartma, vaftiz edilme merasimleri ile din kullanılarak Yaratan'a atfedilmesi Batı aydınlanmasını deist bir inanca sürüklemiştir. Şinasi de Batı'daki bu yönelişi benimsemiştir. Onun bu deist inancı Ortaçağ İslam düşüncesinden uzaklaşarak Batı felsefi düşüncesine yaklaştığı en mühim nokta olarak karşımıza çıkmaktadır:

*“İslâm deistleriyle paralel düşse bile Şinasi'nin asıl etkisine girdiği akım Voltaire'ye deizmdir. Çünkü bu akım yeni Batı medeniyetinin dinî inancı olmaya en uygun adaydı ve Batı medenî gelişmesinin organik bir parçasıydı (Aydınlanma). Batı'daki deist hareket olmasaydı Ortaçağ İslâm deist düşüncesinin tek başına Şinasi üzerinde belirleyici bir etki yapmış olacağı, kanımızca, çok şüphelidir. Deizm Şinasi'nin Batı bağlantısının bir uzantısıdır. Diğer bir deyişle Şinasi'yi idare eden kavram salt akılcılık değil, bir dünya görüşü ve hayat biçimiyle, yani bir medeniyetle birleşen akılcılıktır.”*²⁰⁴ Tabi ki bu inanış, Şinasi'den sonra da birçok aydının üzerinde durduğu konuyu açıklamaktadır. Bilhassa Ahmed Midhat ve Beşir Fuad'ın konuyu açıklamak ve sosyal hayata geçirmek ya da topluma uyarlamak adına çabasına şahit oluruz.

Şinasi'nin deizme varan akılcılığı, Osmanlı toplumunda oluşan taassubu yıkmak olduğu kadar Batı medeniyetini tanımış, Ernest Renan'la dostluk kurmuş birinin kendi toplumundan uzaklaşmasıyla ortaya çıkan Batı hayranlığından kaynaklandığını da ifade etmek yanlış olmayacaktır. Batı hem inançsız değildir hem de aklın muhakemesiyle ilmin yolunu aydınlatmıştır. İlim ve akıl, ilerlemenin ve gücün adına dönüşmüştür. Bu sebeple Batı medeniyeti ile tanışmak Osmanlı toplumu için yeni bir yaşam sunacak, kaos ortamını bertaraf edecektir. Çünkü Batı, şüphecî aklın sayesinde medeniyet adına oluşan bütün vehimlerden kurtulmuştur. Hatta öyle ki Batı'nın penceresi dünyanın temaşa edileceği tek mekân olarak görülmüştür. Bu düşüncenin ifadesini en iyi şekilde Hoca Tahsin Efendi'nin mısralarında buluruz:

*“Paris'e git bir gün evvel, akl u fikrin var ise,
Âleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e!”*²⁰⁵

Osmanlı'nın, Tanzimat ruhunu içeren mısralar Şinasi de de pek farklı değildir. Şinasi, Batı geleneğinin üretimi olarak geleneği reddeden ve birey şahsında evrenseli hedefleyen düşünce dünyasına Osmanlı toplumunun da eklemlenmesini istemiştir.

²⁰⁴ Mermutlu, 196.

²⁰⁵ İnci Enginün, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1994, 29.

Modern kültüre geçişin başka bir yolu Tanzimat için imkânsız görülmüştür. Ancak Rousseau'nun 'her şey Tanrı'nın elinden çıktığında iyidir insan eli değdiğinde bozulmuştur' diyerek ilk hale, insan tabiatına dönmeyi hedefleyen felsefesi de ne yazık ki insan eliyle oluşturulmuştur. Voltaire, Rousseau ve Ernest Renan'ın düşüncelerini oluşturan düşünce Auguste Comte'un pozitivist düşüncesiyle evrensel din kavramına dönüşerek kendi dogmalarını yaratmıştır. Bu yüzdendir ki, bu düşünce de kendi oluşum süresini doldurduğunda eleştirdiği düşünceye benzemekte gecikmemiştir:

“Rasyonalist deizm “batıl itikadlar”ı yok ederken, farkında olmadan geleneği ve kültürü yok ediyordu. Önceleri zafer çığlıkları attıran bu tahrip (Voltaire) bir süre sonra kendisine acı vermeye başlayacak (Renan); deizm kendi gelenek ve kültürünü kurmak ihtiyacını duyacaktı; yıktığı Tanrı'nın yerine yeni bir Tanrı bulduğu gibi.... Rasyonel metotla beslenmiş zekâyı bilimin seviyesine çıkarmak suretiyle modern bir kültür yaratmak lüzumunu duyarlar. Ancak bu çaba, aktörleri dışında bir şeyi değiştirmeyecekti. İnançla ulaşılan Tanrı'nın yerini akılla ulaşılan Tanrı, geleneğin yerini bilim, (batıl) itikadların oluşturduğu kültürün yerini de akıl kültürü alacaktı. Hatta akıl ve bilim kendi mitlerini de yaratmayı ihmal etmeyecekti.”

Şinasi'nin Batı kökenli deist inanca yaklaşımı içerisinde laik düşüncenin ilk izlenimlerini de görmek mümkündür.²⁰⁶ Nitekim deist düşünce, Tanrı'yı kutsal kitaplardan soyutlayarak, insani bir hüviyete bürünmesine sebep olmuş bu da sosyal, kültürel ve siyasal olmak üzere yaşamın tüm alanlarında Tanrı'nın insan arzu, istek ve ihtiyaçlarının oranına göre var olması yahut dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Şinasi'nin gelenekte olduğu gibi peygambere şiir yazmayıp onun yerine Reşid Paşa'ya peygamber sıfatları yüklemesi bu kutsiyetin bozulduğunun açık bir belirleyicisi ve erken laik anlayışının kendine gündem oluşturmak için hazırlıkları olarak düşünebiliriz.

Şinasi, sanatını Tanzimat'ın öğretici kimliğinin etkisi hissedilmeksizin, düşüncenin aracı yapmaktan ziyade onu öze dönüştüren, kuru anlatımın basit söylemlerine düşmeden şiirinin ilham kaynağını yeniyile birleştiren bütün bir ifadesiyle yalnızca Tanzimat ruhundan beslenen bir yapıya kavuşturmayı başaran aydın olarak karşımıza çıkmıştır. Onun şiiri, modern sürece eklemlenecek olan kendinden sonraki nesil için bir gömlek değiştirme olarak düşünülebilir. Tanzimat, şiirden, sanattan

²⁰⁶Hasan Akay, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, 40.

bağımsız bir dönem olsa bile –ki değildir- Şinasi, Tanzimat düşünce dünyasının sanatını icra eden olarak edebi sahada yol açıcı olmuştur:

*“Şinasi Tanzimat’ın ilkelerini, felsefesini ve liderini, kısacası bütün bir Tanzimat hareketini eseriyle kucaklamış gerçek bir Tanzimat aydınıdır. Tanzimat’ın getirmiş olduğu şeklin ruhunu kitlenin esas ve derinliklerine işlemeyi görevi olarak görmüştür. Gerek Tasvir-i Efkâr’da gerekse şiirlerinde yapmaya çalıştığı budur. Şinasi devletin ve Tanzimat’ın sembolü olan armanın ta kendisini şiirine tema olarak alacak kadar yaşadığı devrin dış çehresiyle tam bir uygunluk içindedir.”*²⁰⁷

Şair, oluşturduğu bu bütünlüğü “Münâcât” adlı şiirinde ortaya koyarak bütün bir Tanzimat ruhunu Tanzimat/Batı bireyini ve böylelikle dönemin düşüncesinin istikamet noktasını vermiştir. *“Minyatürlere çok benzeyen eski münacatların karşısında Şinasi’nin ‘Münacat’ı, sade çizgilerle yapılmış bir desene benzer. Birinde teferruat üzerinde ince işleyen bir kalem, ötekinde birkaç karakteristik hatla bütünü vermek isteyen bir düşünce vardır.”*²⁰⁸ Geleneğin dışına çıkan sade anlatımının yanı sıra bu şiirde, Osmanlı döneminin felsefi alt yapısındaki değişimi görmek ve bunun mukadderatının farkına varmak da mümkündür. Nitekim şair ilk mısralardan itibaren Divan şiirinin duyusundan uzaklaşarak yeni bir dünyanın kapılarının açıldığını hissettirmektedir. Bunu hem dilindeki sade söyleyiş hem de ahiretin ifade edildiği gelenekten hakiki dünyanın ifadesine geçmekle ortaya koymuştur:

*“Hak-Te’alâ azamet âleminin pâdişehi
Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi”*²⁰⁹

Şiirin bu ilk mısralarından itibaren Allah’ı öven, onun ‘lâ-mekân’ oluşundan bahseden yeri göğü yaratmasını örnek vererek O’nun kudretini ifade eden şair, daha sonraki mısralarda tabiatın mükemmelliğini ve içerisindeki düzeni Allah’ın kudretini anlatmak için kullanır:

*“Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket
Değişir tazelenir mevsim-i feyz ü bereket
Pertev-i rahmetinin lem’asıdır ayla güneş*

²⁰⁷ Mermutlu, 338.

²⁰⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 35.

²⁰⁹ Parlatır, 89.

*Tâb-ı hışmindan alır alsa cehennem âteş
Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şu'lesi gök kubbesini yıldızlar
Kimi sâbit kimi seyyâr be-takdîr-i Kadîr
Tanrı'nın varlığına her biri burhân-ı münîr
Varlığın bilme ne hâcet kürre-i âlem ile
Yeter isbâtına halk ettiği bir zerre bile”²¹⁰*

Şinasi, tabiatı merkez alarak Allah'ın varlığını ortaya koymasıyla şiirini, hakiki manada hayata bakan, onunla nefes alan bir alana taşımıştır. “Aklî bir tip olan Şinasi'nin, Tanrı'ya ispat için “objektif” bir delil olarak kâinatı göstermesi, eskilerden ayrı bir davranış tarzını ifade eder.”²¹¹ Bu alan bize, temeli ahiret inancına dayalı Doğu felsefi geleneğinden maddi alana taşınan ve Allah'ın varlığına kanıtlar arayan ‘yeni insan’ın kendini dünyaya konumlandığı hayata bakış açısını vermektedir. Şinasi'nin bu mısralarında hayret makamında tabiatı seyreden Doğu'nun ferdi bakış açısından Allah'ın kudretini akıl ile kanıtlayan, onun karşısında kendi varlığına da kudret atfedilen ancak acizliğini bilen bireye geçişi görmekteyiz. Bireyin kendinde bulduğu bu kudret Allah'ın yarattığı “eşref-i mahlûkat” olmaktan ziyade bireyin kendi ilmi çabası ve getirdiği birikimle oluşan gerçekliği tecrübe ve akılla sabitlenmiş bir gücü temsil etmektedir. Belki de Doğu insanı ile Batı'nın arasındaki en temel fark bu olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı medeniyeti ve bununla birlikte modern dünya kazanılmış haklardan oluşmuştur. Nitekim yeni insan, Allah'ı ararken bile “Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım” diyerek imanın karşısına kendi gücünü koymuştur ve sanki neredeyse inancı bir kazanç olarak görmüştür:

“Eski edebiyat, ahirete yönelen bir medeniyetin, yeni edebiyat ise dünyaya dönüşün bir ifadesidir. Şinasi'nin kâinatı ve kâinat içinde Tanrıyı anlatması büyük bir mâna taşır. Dinî dünya görüşünden çıkılmıyor, fakat dine bakış tarzı değişiyor. Tanrı sadece ölüm tanrısı değil, aynı zamanda ve bilhassa hayat tanrısı oluyor. Ahiret inkâr

²¹⁰ Parlatır, 89.

²¹¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 35.

edilmemekle beraber, dünyanın harikulâdeliği üzerinde duruluyor. Şinasi'nin manzumesi, geleceğe doğru açılan büyük bir yolun başlangıcı gibidir.”²¹²

Şinasi şiirinin devamında yaratılmış olanın acizliğini belirterek Allah'ın varlığının göz ile kanıtlanmıyor olmasına görme melekesinin “*âdî nazarı*” olarak bakmaktadır:

*“Göremez zâtını mahlûkunun âdî nazarı
Hisseder nûrunu ammâ ki basîret basarı”²¹³*

Allah'ın göz ile görünmüyor olması onun varlığını inkâr etmemize engel olamayacak kadar ruhun görebileceği alanı kaplamıştır. Şinasi'nin bu beyitteki ifadesi de geleneksel şiir düşüncesinden farklı olarak insanın Allah'ı görmek için araması neticesinde inanca ulaştığı fikridir. Geleneksel şiirde olduğu gibi her ne kadar Allah karşısında insanın acizliğine ulaşan bir beyit olsa da aslında aydınlanmanın yıktığı taassup düşüncesinin Tanzimat zihninde belli belirsiz ilk ortaya çıkışı olarak değerlendirilebilir. Şinasi'ye göre din, inanç ve iman meselesi Doğu'da hazır bulunmuş ve sahiplenilmiş bir alandan ziyade eleştirel aklın vardığı sonuç olarak ifade edilebilir. Bu durum da Şinasi'de taassubun tıpkı aydınlanma filozoflarında olduğu gibi boş inanç ifadesinin genişletilerek teolojik dinleri kapsadığına kanıt olarak gösterilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aydınlanmanın gerçekleşmesiyle yenedünyanın sözcüsü olan birey, dini inancı Yaratıcının kudretinin sebebi olarak idrak etmekten ziyade insanın ulaştığı, insanı çevreleyen değil de insanın çevrelediği bir yapı gibi düşünmüştür. Bu yapı, Tanzimat'ı Ortaçağ İslam filozoflarından ayırarak tek ve gerçek medeniyetin Batı medeniyeti olarak telâkki edilmesine sebep olan düşüncenin alt yapısını oluşturmuştur. Şinasi'nin Osmanlı için hayal ettiği ve uğrunda sanatını icra ettiği medeniyet Batı'daki gibi taassup düşüncesine karşıt olmasının yanı sıra dünyayı kapsayan ve toplumsaldan evrensele uzanan bir ilim çalışmasını da ifade etmektedir. “*Şinasi'nin 'Medeniyet'i, çok yönlü bir kültürlenme seviyesidir. Yeni bir algılayış ve uygulayıştır. Onu sadece taassup karşıtı bir kelime olarak görmek doğru değildir. O, taassup karşıtlığını da içine alan, ama tek kelimeye sığmayan topyekûn bir âhenktir. Şinasi, medeniyetin esasının hikmet olduğunu söylemiştir ama medeniyet, hikmetten de ibaret değildir. Medeniyet kelimesi,*

²¹² Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 35.

²¹³ Parlatır, 89.

Tanpınar'ın deyimiyle, Şinasi'nin teklif ettiği sistemi, cihazın bütününe özetler."²¹⁴ Bu medeniyet fikri, geçmişten beslenen ancak geçmişe dönüşmeyen bir bilgi aktarımının yeninin zihniyle harmanlanmasıyla geleceğe uzanmakta ve geleceği aydınlatmaktadır. Bu aydınlanmanın gerçekleşmesi için de eleştirel aklın muhakemesinden damıtılmayan hiçbir şeyin medeniyette yeri yoktur. *"Yeni medeniyet ve terakki aklın eseridir. Şinasi'de esas hayallerden biri olan "ışık" "Allah'ın rahmeti, feyz-i lütfu" olan "akıl"dır."*²¹⁵ Münâcât'ın devam eden beyitlerinde Şinasi aklın şahadetini önemseydiğini de açık bir şekilde ifade etmiştir:

*"Vahdet-i zâtına aklımca şehâdet lâzım
Cân ü gönümle münâcât ü ibâdet lâzım"*²¹⁶

Bu mısralarıyla artık Şinasi tamamıyla yeni insanı konuşturmuştur. Tanzimat edebiyatının düalist söylemlerinden farklı olarak Şinasi, Batı medeniyetine hayranlığı aşarak Doğu-Batı terazisinin denge unsurunu aramaktan ziyade Batı'nın felsefî dünyasına yönelmiştir. *"Çünkü kafasında Batı kültürü (ve medeniyeti) ile birlikte Doğu-İslâm kültürü (ve medeniyeti) gibi bir mesele yoktur; bunların muhasebesi de, bu iki farklı kültürün (ve medeniyeti) irdelenmesi de söz konusu değildir. Çünkü akla dayanan Batı medeniyeti ideal olarak benimsenmiştir."*²¹⁷ Şinasi'nin ne istediğini bilen bu tavrı Tanzimat döneminin en büyük problemi olan değerler çatışmasını şairimiz için ortadan kaldırmıştır. Bu bakımdan o, Tanzimat'ın trajedisiz aydını olarak karşımıza çıkmıştır.²¹⁸ Bu mısralarda da bir şüphe duyulmasından ziyade Allah'ın akıl gücüyle kavranması, akıl aracı kılınarak en küçük zerrede bile Yaratan'ın görünmesi vardır.²¹⁹ Teolojik dinler, akli öteleyen bir düşünceyi kendi fikri yapısında taşımasa da zamanla din adamlarının çıkarları yahut sorgusuz inancın getirdiği bir nevi vicdani rahatlık dinin bağınaz bir zemine taşınmasına neden olmuştur. Akli önceleyen felsefî yapı da aklın kavrayamadığı bazı mucizevi olaylar ve hurafeler üzerinden teolojik dinlere saldırmış, Tanrı ile peygamber, Tanrı ile kitap arasına bir duvar örerek deist bir yapıya bürünmüştür. Voltaire'den gelen bu düşünce yapısının bizde şuurlu olarak uygulayan ilk

²¹⁴ Mermutlu, 299.

²¹⁵ Akay, 37.

²¹⁶ Parlatır, 90.

²¹⁷ Akay, 36.

²¹⁸ Akay, 40.

²¹⁹ Akay, 36.

aydın Şinasi olmuştur. Şinasi de buna benzer bir görüşle Allah'ın bilinmesi için aklını şahit tutar. Bu şahitlik nihayetinde mahlûkun adi nazarında görülemeyeceği kanaatine ulaşır. Münâcât'ta akıl, kendi aczinin tecrübesini yaşamıştır. Fakat burada geleneksel felsefi düşünceden ayrılan taraf aklın kendi aczini muhakeme etmiş olmasıdır. Yani akıl, Allah'ın insana bahşettiği ve onu eşref-i mahlûkat mertebesine yükselten, Allah'ı bulmak için bir araç olan konumundan insanın öz benliğini oluşturan, hayatın bütün eksik ve fazlalıklarını muhakeme yoluyla idrak eden, din olgusuna bile ulaşabilen bir üst bilince dönmüştür. Osmanlı toplumunun zihin yapısında Tanzimat'la yaşanan düalizmin alt yapısını akli çevreleyen bu iki düşünce arasındaki fark oluşturmuştur. Nihayetinde kutuplaşmaya sebep olan bu iki düşüncenin çarpışma alanı olarak Tanzimat, Batı medeniyetinin gerekliliğini kavramış ancak oryantalist bir bakış açısına sahip düşüncenin günümüz Türkiye'sine kadar uzanan bir meselesine temel olmuştur.

*“Eder isyânıma gönlümde nedâmet galebe
Neyleyim yüz bulamam ye's ile afvim talebe”²²⁰*

Şiirin isyan haddine varan cümlelerinden sonra şair, affını isteyecek yüzü kalmadığını ve pişmanlık duyduğunu ifade eder. Ancak hemen sonra söylediklerinin de şer olduğunu ifade ederek Allah'ın kudretinin ve rahmetinin bütün günahlardan büyük olduğu düşüncesi ile teselli bulur:

*“Ne dedim tevbeler olsun bu da fi'l-i şerdir
Benim özrüm günehimden iki kat bed-terdir
Nûr-ı rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim
Tanrı'nın mağfiretinden de büyük mü günehim”²²¹*

Aydınlanma felsefesinin zihninde yarattığı Tanrı, kulunu cezalandırmaz, dünya hayatını kula eziyet olarak düşünmez, Tanrı'nın elinden çıkan her şey ilk olarak güzeldir ve insan onu bozmuştur. Ayrıca kilise eliyle insanların günahlarının bağışlanması aydınlanma felsefesine göre saçmadır. Aydınlanmanın gerçekleştirmek istediği hurafelerle dolu insan yaşamını aklın ve bilginin ışığıyla tabi olana döndürmektir. İslam medeniyetiyle beslenen Doğu düşüncesinde ise Allah insanı eşref-i mahlûkat olarak yaratmıştır. İslam inancının çerçevelediği Müslüman her daim ümitvâr

²²⁰ Parlatır, 90.

²²¹ Parlatır, 90.

olmalı ve Allah'ın rahmetinin büyüklüğünü idrak etmelidir. Şinasi'nin bu beyitlerdeki inancı daha çok Batı eksenli bir düşünceyi bize işaret etmektedir. Çünkü o Allah'ın rahmetine sığınan bir kul olarak bağışlanmayı dilemekten ziyade Allah'ın büyüklüğü karşısında kendi günahını küçültür:

*“Nûr-ı rahmet neye güldürmeye rû-yi siyehim
Tanrı'nın mağfiretinden de büyük mü günehim
Bî-nihâye keremi âleme şâmil mi değil
Yoksa âlemde kulu âleme dâhil mi değil
Kulunun za'fına nisbet çoğ ise noksânı
Ya anın kahrına gâlip mi değil ihsânı”*²²²

Allah'ın ihsanı kahrına galip değildir ve bu sebeple şair her ne günah işlemiş olursa olsun Allah'ın kudreti onu affetmeye yetecektir. Şiirin bu mısralarında tamamen Voltaire'den gelen bir Tanrı inancı hâkimdir. Şinasi, Allah karşısında günahının ağırlığını duymaz, belki günahının bile önemi yoktur. Tanrı'nın mağfireti büyüktür ve affedileceğinden emindir. Daha açık ifade edecek olursak Şinasi'nin mısralarında İslam inancında var olan ve affedilmeyi talep etmek olan tövbeye rastlamamız mümkün değildir. Ancak son beyitte Batı medeniyetinden biraz uzaklaştığını İslam inancına yaklaştığını hissederiz ancak bu da açık ve net bir biçimde ayırt edilemez:

*“Beni afveylemeğe fazl-ı ilâhîsi yeter
Sanma hâşâ kerem-i nâ-mütenâhîsi biter.”*²²³

'Münâcât' şiirinden anladığımız kadarı ile Şinasi tamamen Batı medeniyetine kendi kapılarını açmıştır. Ancak ondaki bu yöneliş bir hayranlıktan ziyade idrak aşamasında olan bilinçli bir yaklaşıma dönüşmüştür. *“Şinasi'de özellikle bir Doğu savunması eğilimi aramak boşunadır. Doğu'da yücelttiği şeyler hep Batı medeniyetine paralel gördüğü şeylerdir. Şinasi'nin eserinde bir Doğu-Batı muhasebesinden çok bir Batı hesabı vardır.”*²²⁴ Batı medeniyeti Osmanlı toplumunun ilerlemesi için önemli bir adımdır ancak Tanzimat'ın fikrî arka planı Batı Medeniyetini daha ileri bir seviyeye taşıyacak Osmanlı toplumunun alt yapısını oluşturmaktır. Şinasi de bu fikirle Doğu medeniyetine sırt çevirmekten ziyade Batı Medeniyetini daha ileriye götürecek bir

²²² Parlatır, 90.

²²³ Parlatır, 90.

²²⁴ Mermutlu, 308.

düşünce sistemine dönüştürmeyi arzulamıştır. Ancak oluşacak bu yeni medeniyetin tam anlamıyla ne Doğu ne de Batı medeniyetine aidiyet oluşturacak bir düşünce sistemi olmayacağını bilinci içerisinde olduğu kanaatindeyiz. O bu düşüncesiyle Doğu ve Batı medeniyetlerinden bir sentez oluşturmayı arzulamıştır. “Şinasi’nin, Doğu medeniyetiyle Batı medeniyeti arasında bir senteze ulaşma düşüncesi “Asya’nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa’nın bîkr-i fikrini mezcetmek” sözüyle düsturlaştırmıştır.”²²⁵ Bu fikriyle o, var olan medeniyeti ileri seviyeye taşımayı amaç edinmiştir.

Bir aydın olarak Şinasi’nin Osmanlı’yı 19.asrın kargaşa ortamından kurtaracak olan entelektüel çözümü, toplumun geçmiş hatalarda, mazi dedikodusunda teselli bulmayıp ilerleme adına ilmin kapılarını zorlamasıyla gerçekleşecektir. Tanzimat için Batı medeniyeti ileri bir medeniyet olduğu için de bu medeniyetin yeni ilim kapıları oluşturmasına katkı sağlamak toplumun gayesi olmalıdır. “Asya’nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa’nın bîkr-i fikrini mezcetmek” düsturuna uyarak Doğu’yu artık yaşlanmış, âdeta eskimiş, kalıplaşmış, durgunlaşmış, klasik anlamıyla kabul ederken Batı’yı bâkir, orijinal, yeni ve taze anlamıyla kabul etmekte; medeniyet olarak temelde Batı medeniyetini ulaşılması gereken bir ideal olarak görmektedir. Şinasi’nin, Tanzimat Fermanını imzalamış olan Mustafa Reşid Paşa’yı övgülerle yücelterek onu bir medeniyet peygamberi/elçisi şeklinde idealize etmesi de bu yüzdendir.”²²⁶ Şinasi için Batılılaşma artık bir medeniyet rüyasıdır. Aslında “O, garptan filan ve falan muharririn değil, bir medeniyetin ve düşünce sisteminin dersini almıştır. Filhakika, bütün bu düşünceler 18. ve 19. Asır Fransa’sından gelen düşüncelerdir.”²²⁷ Şinasi kendi kaynaklarını medeniyet fikrinin ortaya çıkışı için sanatını yol açıcı bir çizgi ile belirlemiş ve bu yönde de ilerlemiştir.

Şinasi’nin bu yeni tavrının aksine Ziya Paşa’nın şiirlerinde, Doğu düşüncesinin sınırlarında dolaşan ve Allah’ın birliğine sarılarak kendi sıkıntılarını, isyanını bertaraf etmeye çalışan bireye tanıklık ederiz. Ona göre evrendeki her şey Allah’ın kurduğu düzen üstünden ilerlemekte ve insan akli bunu kavramada yetersiz kalmaktadır.

“Ey varlığı varı var eden var

Yok yok sana yok demek ne düşvâr

²²⁵ Akay, 41.

²²⁶ Akay, 41.

²²⁷ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 209.

*Der herşeyin lisânı her-gâh
Allah Allah Allah Allah*²²⁸

Ziya Paşa, dünyayı hayretle temaşa ederek Allah'ın büyüklüğünü idrakine kabul ettiren bir şairdir. O, insanın inanç ihtiyacını ve bu ihtiyacın sebep olduğu neticeleri Terci-î Bend'inde sıralamıştır. İnsanlar tarih boyunca kimi zaman güneşe, yıldızlara, cansız varlıklara ya da ateş gibi maddelere tapmışlardır. Nihayetinde insanın, akıl da taptığı bir düşünce olmuş ve insandaki iman arzusu birçok inanca sebebiyet vermiştir:

*“Gâh âfitâb u gâh kevâkib gehi cemâd
Oldu ilâh-ı mü'tekad-ı zümre-i ibâd
Geh icl ü gâh âteş ü Yezdân u Ehremen
Geh nûr u zulmet oldu kazâyâ-yi i'tikâd
Akl u cemâl ü aşk ilâh oldu bir zamân
Bütlerle doldu bir nice yıl cümle-i bilâd*²²⁹

İnsanın inanç serüvenini tarihi bir kronoloji ile izleyen şair, bunun tek sebebi olarak bir Tanrı'ya tapma ve itaat etme arzusu olduğunu ifade eder:

*“Hikmet budur ki âharine hasm olur bilip
Her kavm kendi mesleğini menhec-i sedâd
Ammâ bu ihtilâf ile maksûdu cümlenin
Bir hâlîka hulûs ile etmekdir inkıyâd*²³⁰

Her kavmin kendi inancını önceleyerek diğerlerine karşı aldığı tavır düşmanlıklara da sebep olmuştur. Esasında bu düşmanlık Doğu ve Batı'nın sınırlarını belirleyen en önemli hudut noktası olarak alınabilir. Batı, her ne kadar bu düşmanlık elbisesini, dini hayatının kutsal merkezinden uzaklaştırarak çıkartmaya çabalasa da kendi değerlerini putlaştırmaktan kaçınmamıştır. Buna göre Batı sınırları içerisinde olmayan bir milletin Batılı olamayacağı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Çünkü Batı için diğer devletler sömürge olarak görülmüştür. Ziya Paşa, bütün bu düşüncelerden sonra bunda da bir hikmetin olduğunu ve Allah'a sığındığını ifade eder.

²²⁸ Göçgün, 53.

²²⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 50-51.

²³⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 51.

Dünyadaki belaların, bilgili ve akıllı insanları sürekli rahatsız ettiğini ifade eden Ziya Paşa, bu savaşın aslında cehaletle olduğunu ifade etmiştir. Çünkü sorgulayan, araştıran ve iyiyi hedefleyen akıl dünyadaki düzensizlik ve aksaklığı kavramada zorlanır ve cehaletle aklın savaşı başlar:

*“Yârâb nedir bu dehrde her merd-i zü-fünûn
Olmuş belâ-yı akl ile ârâmdan masûn
Yârâb niçin bu arsada her şahs-ı ârifin
Mikdâr-ı fazlına göre derdi olur füzûn”*²³¹

Şaire göre akıl ancak bir yetidir ve bu yetinin dünya, eşya ve hakikati kavraması tam olarak mümkün değildir:

*“Mümkün midir hakikat-i eşyâyı vezn ü derk
Mîzân-ı akla dirhem-i ta’ dil iken zünûn
Güncîde-i basîret olur mu bu acz ile
Haysiyyet-i havâdis ü keyfiyyet-i şûûn”*²³²

Ziya Paşa, bu sorgulamalarla, okuyucuya Allah’ı sorumlu tuttuğu izlenimi verse de yaşadığı bütün bu şaşkınlıkların yaratıcının kudreti ile olduğunu söyleyerek hikmetini anlamaya çalışmıştır. Nitekim devam eden beyitlerde de Allah’a yakınlığıyla bilinen peygamberlerin çektiği sıkıntılara değinerek dünya hayatının değersizliğini ifade etmiştir:

*“Tâîf’de nâ’li lâ’le dönüp oldu hem şikest
Yevm-i Uhud’da dürre-i nâb-i Peygâmbet
Taş bağladı mecâ’a ile batn-ı pâkine
Dünyâyâ rağbet eylemedi seyyidü’l-beşer
Te’sîr-i semmile eyledi Sıddıyk irtihâl
Oldu şehîd-i tîg-i kazâ âkıbet Ömer”*²³³

Ziya Paşa Tercî-i Bend’inde yapmış olduğu felsefi sorgulamalarla insan, dünya, eşya ve tabiat üzerinden çıkarımda bulunmaya çalışmıştır. Ancak, bütün bu sorgulamalar insan aklının yetersizliğine ve Allah’ın hikmeti karşısında kulun acizliğine

²³¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 52.

²³² Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 53.

²³³ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 54.

varmıştır. Bunu şair, sürekli kullandığı “*Subhâne men tahayyere fî sun’ihi’l-ukûl / Subhâne men bikudretihi ya’cüzü’l-fuhûl*” beyiti ile ifade etmiştir. Dünya, Allah’ın hikmetlerinin gizli olduğu bir düzenle işlemektedir ve Ziya Paşa için yeryüzünde olanların başka bir açıklaması yoktur. O, insanların sağlamaya çalıştığı, cehalet içeren bir düzene değil Allah’ın düzenine itaat etmiştir. Şiirdeki ahlak ve düzen insan riyakârlığıyla yarış halindedir. Bu her ne kadar insan olarak şairin, karamsar bir ruhla hayata bakmasına sebep olsa da Allah bütün bu haksızlıklardan da büyüktür.

Ziya Paşa’nın Terkib-i Bend’ine bakıldığında ise daha rindane bir düşünüşün hâkim olduğu fark edilir. Bu şiir şairin, Tanzimat devrinin ikileminin de tesiriyle yer yer Akif Paşa’nın yokluk felsefesine yaklaştığı ancak Müslüman kimliğinin onu, iradesini kullanmaya çağıran bir ses olarak kendisini gösterdiği alanı işaret eder. Ziya Paşa için, Tanzimat devrinde aklını kullanan kimse kendi keyfini düşünerek dünyanın derdine göz yuman kimsedir:

“*İç bâde güzel sev var ise akl ü şu’ûrun
Dünyâ var imiş yâ ki yoğ olmuş ne umûrun*”²³⁴

Dünya kendi gürültüsüne hayrandır ve bu dağdağa insan hayatından çekilmeyecektir. O halde insan olarak bu derdin pençesine düşmektense bulduğumuz her güzel şeye sarılıp diğerlerini unutmak en akıllı davranıştır. Bu beyitler bize, Ziya Paşa’nın çözümsüzlüğe kendisini bırakıp dünyanın akışına kapıldığı hissini vermektedir. Şiirin devam eden beyitlerinde ise dünyanın arzusunun önüne geçilemeyeceği ve bu duygunun tatmin olmayacağı ifade edilir:

“*Bin böyle cihân zer ü sîm olsa yetişmez
Mümkün mi is’af oluna matlab-ı âlem*”²³⁵

Şair, dünyanın düzeninin uzaktan izlendiğinde her gün bir gerçeği ortaya çıkardığını ifade etmiştir. Alem, şaire göre, Allah’ın ilimleri gösteren bir mektep olarak vardır ve insan daimi bu mektebin öğrencisidir. Bu yüzden Allah’ın hikmetlerinin sırrına erilmez. Şair, kuvvet merkezinin neresi olduğunu Allah’a sorarak ilmin de Allah’ın elinde olduğunu göstermiştir:

“*Her safhada bir şekl-i hakikat eder ibrâz*

²³⁴ Göçgün, 208.

²³⁵ Göçgün, 208.

*Her gün çevirir bir varaka makleb-i âlem
Bin ders-i ma'ârif okur her varakında
Yârab ne güzel mekteb olur mekteb-i âlem
Bu cism-i kesîfin neresi merkez-i kuvvet
Yârab ne matıyye ile gezer kâlib-ı âlem*"²³⁶

Ancak şairin bu tavrı uzun sürmeyecek ve yeniden toplumsal yapının bozukluğu ve bunun nedenlerini sorgulayarak çözüm arayışları devam edecektir. Bu arayış sürekli Allah'a sığınan Ziya Paşa'yı bu sefer yargılayan bir tavra taşıyarak adeta şairin isyanını belgelemiştir. Allah'a övgüsünü dile getiren şair kudretinin neden adaletsizliklere hükmetmediğini sorgulamıştır:

*"Ey kudretine olmayan âgâz ü tenâhî
Mümkün değil evsâfını idrâk kemâhî"*²³⁷ diyerek Allah'ı öven şair sonrasında soruları ile dünyanın temelindeki aksaklıkların hesabını adeta Allah'a sorar:

*"Zâlimleri adlin ne zemân hâk edecektir
Mazlûmların çıkmadadır göklere âhı
Bî-gânelere münhasır envâ-ı huzûzât
Mihnet-zede-i aşkına mahsûs devâhi
Sen'sin eden izlâl nice ehl-i tarîki
Sen'sin eden ihdâ nice güm-geşte-i râhı
Hükmün ki ola mûcib-i hayr ü şerr-i ef'âl
Yârab ne içündür bu evâmir bu nevâhî"*²³⁸

Ziya Paşa, bu sorgulamalardan sonra Allah'ı sorumlu tutarak hesap günü kul olarak hakkını soracağını ifade eder:

*"Sen'dendir İlâhî yine bu mekr ü bu fitne
Bu mekr ü bu fitne yine Sen'dendir İlâhî
Güftü bî-künî bâz zenî seng-i melâmet
Dest-i men ü dâmân-ı tü der rûz-ı kıyâmet"*

²³⁶ Göçgün, 208.

²³⁷ Göçgün, 209.

²³⁸ Göçgün, 209.

Ziya Paşa'nın bu şekilde sorgulaması İslam dünyası için yenidir. Çünkü iman, şüpheye yer bırakmayacak derece de kesindir. Bu sorgulamalar tedirgin aklın tereddütleri olarak düşünülebilir. Ziya Paşa, aklın yol göstericiliğiyle ilerlediği sorgulamalarda çıkış noktası olarak Akif Paşa gibi yokluğu istemektedir:

*“Âsûde olam dersin eğer gelme cihâne
Meydâne düşen kurtulamaz seng-i kazâdan”²³⁹*

Bu beyitlerden sonra şair, dünyada aradığı şeyin mutluluk olmadığını hatırlayarak adaletin tecelli edeceği büyük günü beklediğini belirtir. Çünkü inanan insan için başka bir düşünce yoktur. Bu dünyanın sınırlarına âlimlerden pek çok kimse gayret sarf etmişse de nihayete ulaşamamıştır. Bu sebeple aklın idraki Allah'ın hikmetini kavrayacak güçte değildir. Nitekim akıl ve felsefi önermeler bir süre sonra kendi düşüncesinin sağlamasını yapan ve sınırlarını çerçeveleyen bir yapıya dönüşür. Bu yüzden Ziya Paşa, hiçbir zaman akli tek pusula olarak düşünmez.

*“Hall etmediler bu lügâzın sırrını kimse
Bin kâfile geçdi hükemâdan fuzalâdan
Kıl san'at-ı Üstâd'ı tahayyürle temâşâ
Dem urma eğer ârif isen çûn ü çerâdan
İdrâk-i me'âlî bu küçük akla gerekmez
Zîrâ bu terâzû o kadar sıkleti çekmez”²⁴⁰*

Dünyanın bu eziyeti her zaman böyle sürmeyecektir. İnsanların adaletsiz davranışları olsa da Allah'ın her zaman hükmü galip gelecektir. İnsanın adaletsizlikler karşısında sabırla Allah'a sığınması ve birey olarak sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir:

*“Sabr et siteme ister isen hüsn-i mükâfât
Fikr eyle ne zulm eylediler Yûsuf'a ihvân
Zâlimlere bir gün dedirir Kudret-i Mevlâ
“Tallâhi le-kad âserekallahü aleynâ”²⁴¹*

²³⁹ Göçgün, 210.

²⁴⁰ Göçgün, 210.

²⁴¹ Göçgün, 213.

Ziya Paşa, insana akıl bahşedilmesiyle dünyada sorumlu bir varlık haline geldiğini ifade eder. Akıl bu sebeple evreni anlamamıza yardımcı olacak bir yetidir. Her ne kadar insanın sahip olduğu bu akılla iradesini iyi yönde kullanarak dünyayı güzelleştirmesi gerekiyor olsa da yapılan kötü muamelenin de üstünde yaratıcı bir güç vardır. “*Metafizik bir buhranın, daha açık bir söyleyişle “kaza ve kader karşısında iradenin durumu” konusundaki kafa karışıklıkları ve tereddütlerin dışı vurumu olan bu kaderci anlayış,*”²⁴² şiirin geneline hâkim olur. İnsan iradesinin üstünde olan yaratıcı iradenin adaleti şairi dünya sıkıntılarına karşı teskin eden tek şeydir.

2.1.9. Batı Medeniyeti ve Felsefesi

Batı'nın 'modern' algısını ortaya çıkaran düşünce, dinin karşısında konumlandırılan 'birey'dir. Kilisenin, bireyi kısırlaştıran ve ilerleme yolunda engel olan tavrına karşı bu isyan adeta haklı bir başkaldırı metni gibidir. Dine ve kişiye ayrıcalık tanıyan kilisenin bağnaz düşüncesine karşılık Batı, eleştirel tavrın ve aklın ışığında kendi yaratmalarını öne sürmüştür. 19. asırda oluşan bu düşünce temelinde, insan değerine ve düşüncesine ulvîlik katmış ve evrenseli hedeflemiştir.

Batı'nın, bireyi önceleyen tavrı aklın hudutlarında yükselmeyi öngörmüştür. Nitekim XIX. yüzyılda kilise ve dinin getirdiklerini karşılayabilecek ve onları dönüştürebilecek güç olarak ‘akıl’ ön plana çıkmıştır. “*Böylece XIX. asrın başında felsefî düşünce, ilkin dinî ve içtmaî mevzulara dokunmalı idi. Aynı anda müsbet ilimlerin bir düziye ilerleyişi de şüphesiz tesirini hissettiriyordu. Comte’un sistemi üzerinde yapılacak bir tetkik bu noktayı kolayca gösterir. Onun felsefeden istediği şey modern cemiyetin temellerini aklî surette kurmaktır. Bu suretle vazifesinin bitmiş olduğuna hükmettiği “Katoliklik”in yerini tutacak yeni bir dinin unsurlarını elde etmek arzusunadadır.*”²⁴³ Dine karşı bireyi önceleyen Avrupa, akla mukaddes bir görev yükleyerek, Comte’un felsefî dünyasında son haddine ulaşan ‘İnsanlık Dini’ni ortaya koymuştur. Kilisenin sosyal hayata etkisi, toplum içinde bireyi silik bir fotoğraf olarak telakki edişi modern dünyanın dayattığı insanlık dininin çıkış noktası olmuştur.

²⁴² Ali Budak, *Ziya Paşa'nın İroni ve Parodi Şaheseri Zafernâme*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2013, 180.

²⁴³ L. Lévey- Bruhl, *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*, (Çev.: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu), Fakülteler Matbaası, İstanbul 1970, 4.

Diyebiliriz ki; aslında, pozitivizm, insanlık için gönderilen bütün kutsal dinleri yok sayarak, ‘*insan*’ merkezli bir düşünce yaratmış, ilah olarak da insanın hoşgörü ve sevgi temelli melekelerini yüceltmıştır. Pozitivizmin de ifadesiyle ‘*ilke olarak sevgi, temel olarak düzen, amaç olarak gelişme*’ hedeflenmiştir.

Bir din şeklinde karşımıza çıkan Auguste Comte’un felsefesi ‘*Order et Progres*’ yani düzen ve ilerlemeyi hedef almaktadır. Bu iki kelime adeta filozofun din olarak adlandırdığı düşüncesinin yemini gibidir. Filozof, ‘*Order et Progres*’ düsturu çerçevesinde “*insan varoluşunun bütününe pozitif bir imanda tam manasıyla kucaklamak üzere her türlü teolojik inancı bertaraf*”²⁴⁴ ederek evrensele ulaşmayı amaçlamıştır. Bu felsefi düşünce, Reşid Paşa’ya yazılan mektup ve Ahmed Rıza’nın pozitivist düşünceye olan yakınlığı sayesinde Osmanlı topraklarına da girmiştir. “*Ahmet Rıza A.Comte'un Fransız İhtilali'nin sarsıntılarını atlatabilmek için "Nizam/düzen-ordre" ve ihtilalin getirdiği "İlerleme/progres" fikirlerini barıştırmak için kurduğu felsefeyi benimsedi. Hatta bu iki ilkeyi, "İttihat ve Terakki" şeklinde kurulan gizli cemiyetin ismi olarak verilmesini sağladı.*”²⁴⁵ Ayrıca, Ahmed Rıza, çıkardığı gazetenin adının altına da ‘*Ordre et progrès*’ kelimelerini yazarak düşüncesini açıkça ortaya koymuştur.²⁴⁶

Comte’un felsefesi, Tanzimat’ı bilinçli bir şekilde etkilemiştir. Bu bilinç, filozofun, düşüncesini yayma ve evrensele ulaşmak adına Osmanlı topraklarını hedef almasıyla oluşan alandan beslenmiştir. Filozof, Reşit Paşa’ya yazdığı mektupta, Osmanlı topraklarının ve onu yönetenlerin ilerlemeye karşı yaklaşımlarının ‘*İnsanlık Dini*’ni yayma noktasında önemli bir yer teşkil ettiğini ifade etmiştir:

“*Asrımız, Avrupa’da Şarkın siyasetiyle Garbinki arasında karakteristik bir karşıtlık arz ediyor. Sosyal hareketi idare edemez hale gelen garpli otoriteler artık, maddi düzenin dolaysızca muhafazası için zorunlu olan, bununla birlikte devrimci durumu daimî kılma eğilimi gösteren kör bir baskı icra ediyorlar. Milletlerin gerçek manada başında bulunan şarklı yöneticiler ise, her hükümetin çifte işlevini gereği gibi*

²⁴⁴ Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*, Türkçesi: Özkan Gözel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, 25.

²⁴⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2015, III, 1413.

²⁴⁶ L. Lévey- Bruhl, 288.

yerine getirmek için daimî bir çaba gösteriyorlar: İyiliğe sevk etmeye ve kötülüğe direnmeğe çalışıyorlar.”²⁴⁷

A. Comte -mektubunda da anlaşıldığı gibi- Reşid Paşa'yı yenilikler önünde yol açıcı bir isim olarak görmektedir. Bu da bizi “*A. Comte'un nazarında Tanzimat, bünyevî bir zaruretin ifadesi olmaktan ziyade "enerjik bir hükümdarın teşebbüsü" ve "dirayetli bir vezirin sebatı"ndan ibaret*”²⁴⁸ olduğu düşüncesine ulaştırmaktadır.

Tanzimat'ın, felsefi yönelişlerinin temelinde İslam inancı vardır. Tanzimat nesli Batı'nın fikir arayışlarını İslam penceresinden değerlendirir. Gerek Rousseau gerek Voltaire çevirilerinde gerekse A. Comte'la temellenen pozitivist açılımlarda bu hususa dikkat edilmiştir. Nitekim A. Comte, Reşit Paşa'ya yazdığı mektupta İslamiyet'in, erken bir pozitivism olduğundan bahsetmiştir:

“Eşsiz Muhammed, dogmalar itibariyle özdeş olan Roma'nın ve Bizans'ın iki dininin derin karşıtlığını gözlemlemek suretiyle, iki beşerî iktidarın normal ayrılığına özgü düşünsel ve ahlâkî üstünlükleri gereği gibi görüp teslim etti. Ama yetkin bir biçimde sosyal olan dehası, bu mükemmelliğin teolojik ilkeye tekabül eden medeniyetten daha ileri bir medeniyeti gerektirdiğini takdir etti. Hayranlık verici olsa da henüz olgunlaşmamış bir teşebbüsün zorunlu olarak başarısız olacağını önceden hissettiğinden, daha basit ve teolojizmin doğasına daha iyi intibak eden bir geçiş [evresi] tesis etmekle yetindi.”²⁴⁹

A. Comte, bu düşünceleri ile Tanzimat dönemi Osmanlı toplumunda pozitivist yayılımın hızlanmasını amaç edinmiştir. Hıristiyanlığı öteleyen ancak İslamiyet ile pozitivism arasında bağ kurarak pozitivist düşünceye İslamî bir görünüm oluşturmaya çalışan Comte'un, Avrupa'nın kiliseyi hayatının akışı içinde konumlandırmasından yahut ötelemesinden faydalanmaya çalışırken Osmanlı'nın din ile kurduğu bağlantıdan da faydalanma isteğini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Comte, bu amaç doğrultusunda İslamiyet ve pozitivism arasında öyle bir bağ kurar ki Müslümanların, peygamberin yüceltilişini de bu öğretilerde bulacağını ifade eder:

²⁴⁷ Comte, 23.

²⁴⁸ Sabri Esat Siyavuşgil, “Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler” *Tanzimat*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999, 755.

²⁴⁹ Comte, 25.

*“Hiçbir metafizik geçiş [evresi] söz konusu olmaksızın, İslâmdan pozitivizme doğrudan intikal etmek suretiyle [Müslümanlar], kendilerini büyük peygamberlerine ait hayranlık verici amaçların takipçileri olarak hissedeceklerdir; İnsanlık kültü Muhammed’in evrensel yüceltilişini kesin bir biçimde sistemine dahil etmektedir.”*²⁵⁰

A. Comte, Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerinin pozitivizme katkıda bulunmaya yazgılı olduklarını ifade ederek bu iki dini pozitivizmi hazırlayan süreç olarak değerlendirmiştir.²⁵¹ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, A. Comte’un kendi düşüncesine taraftar bulma ve öğretisini gerçekleştirme adına yaptığı faaliyetlerden ziyade, Tanzimat’ın pozitivizmin Osmanlı ile tanışma evresine tanıklık etmesidir. Nitekim Tanzimat, ahlaka ve İslam’a uygun olan bir Batılılaşmayı istemiştir. Tanzimat’ta yapılan çeviriler yazarlar tarafından eksik olarak Osmanlı okuyucusuna sunulmuştur. Bu bakımdan pozitivizmin, İslam’la kendini karşılaştırması, üstün görmesi hatta peygamberin şartlar yeterli olmadığı için teolojik tarafları baskın bir din ortaya koyduğu ifadesini kullanması, İslami bakış açısıyla değerlendirildiğinde şirk koşmak gibi büyük bir günahı kapsamaktadır. Pozitivizmin, bu dönemde Osmanlı coğrafyasında yer bulması tıpkı Batı da olduğu gibi dinin insan tarafından sosyal ve kültürel hayata yerleştirilmesinin, dinin şekillendirdiği bir hayat tarzından ziyade insan merkezli bir düşünce dünyasına geçilmesinin ilk belirtileri olarak değerlendirilebilir.

Tanzimat edipleri, her ne kadar yüzlerini Batı’nın dünyasına dönmüş olsalar da Doğu’nun İslam’ı temel alan inançlarıyla yetişmişlerdi. Bu sebeple ‘hace-i evvel’ olarak Ahmed Midhat’ın eserlerinde Batı’nın sadece toplum için gerekli düşünce dünyasının Doğu toplumuna aksetmesi gerektiğini okuruz. Nitekim yazara göre, Doğu medeniyeti, üstün vasıfları ile korunması ancak çağın gerektirdikleriyle gelişmesi gereken bir konumdadır. Tanzimat, bu iki dünyanın sentezini, gelişimine açık taraflarını bünyesinde barındırmayı arzulayan neslin ifadesidir. Özellikle, Ahmet Midhat’ın çevresindekilere verdiği tavsiyeler iki medeniyetten birinin yok sayılmasının entelektüel bir tavır olmadığı, düşüncenin geniş ufuklarına ulaşmak için her iki medeniyete tanıklık edip eleştirel bir bakış açısı geliştirmek gerektiği şeklinde olmuştur. O, Tanzimat’ı adeta Doğu ve Batı’nın ağırlığıyla oluşacak bir denge terazisi gibi düşünür. Bu sebeple,

²⁵⁰ Comte, 26.

²⁵¹ Comte, 42.

Doğu'yu iyi bilen Muallim Naci'ye Batı'yı, Batı'yı iyi bilen Beşir Fuad'a da Doğu'yu tanımasını salık vermiştir.²⁵²

A. Midhat, eserlerinde büyük bir tecüssle araştırdığı ve bu gayeyle öğrendiği her şeyi okuyucuya iletmeye çalışmıştır. O, Batı'nın aydınlanma sürecinde geçirdiği yolu rehber kabul ederek '*ansiklopedist*' bir tavır takınmış, bildiklerini halka aktarıp fayda sağlama yolunda Tanzimat mektebinin öğretici kimliğine çerçeve oluşturmuştur.²⁵³ Bu tavır, 18.yüzyıl aydınlanma filozoflarının ansiklopedi yazıcılığından gelmiştir. Ansiklopedi yazıcılığı dağınık bilgileri toplayarak gelecekte daha faydalı işlere tanık olunacağı inancı ile ortaya çıkmıştır. Diderot'ya göre "*Ansiklopedi'nin amacı, yeryüzündeki dağınık bilgileri toplamak; birlikte yaşadığımız insanlara, bu bilgilerin genel sistemini açıklamak ve bu sistemi, bizden sonra gelecek insanlara iletmek ve böylece, geçmiş yüzyıllarda gerçekleştirilen çalışmalarını daha sonraki yüzyıllar için yararsız şeyler olmaktan kurtarmak ve daha bilgili hale gelen torunlarımızın aynı zamanda daha erdemli ve mutlu olması ve bizim de insan ırkına layık olmayı hak etmeden ölmememizi sağlamak*"²⁵⁴tır. Ahmed Midhat'ın, Batı'da olduğu gibi bir ansiklopedi yazıcılığına soyunmadığı açıktır; ancak yazar bir ömre sığdırabileceği kadar bilgiye ulaşma arzusuyla yaşamını sürdürmüş ve duyduğu, bildiği her şeyi okuyucusuna aktarma yolunu tercih etmiştir. Böylelikle o, '*Ansiklopedi*' yazıldıktan sonra 18. yüzyılda Avrupa'nın yaşadığı aydınlanmanın bir Voltaire yüzyılı²⁵⁵ yaratması gibi 19. yüzyılda da Tanzimat devrinde bir Türk aydınlanmasının gerçekleşmesini amaçlamıştır. Voltaire yüzyılı'nın ortaya çıkması, filozofun çağın gerektirdiği en üst seviyede felsefi düşünceye ulaşmış olmasından kaynaklanmıştır.²⁵⁶ Ahmed Midhat da Tanzimat'ın bu görevi üstlenmesini arzulamış ve bu düşünceyle öğrenme merakını anlatma, aktarma ve yön verme yetenekleriyle birleştirmiş, eleştirilerini de toplum yararını gözetenek yarın bilgi konusunda ihtisaslaşacak gençlerin oluşacağı inancı ile ortaya koymuştur. Tanzimat'ın yol açıcı bir kimliğe bürünmesinin

²⁵² *Türk Edebiyatı Dergisi*, "Bir Hâce-i Evvel'e İhtiyaç Vardı, Ahmed Midhat Bu Rolü Üstlendi", Aralık, 2012, sayı: 470, 8.

²⁵³ *Türk Edebiyatı Dergisi*, "Bir Hâce-i Evvel'e İhtiyaç Vardı, Ahmed Midhat Bu Rolü Üstlendi", Aralık, 2012, sayı:470, 6.

²⁵⁴ Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, 366.

²⁵⁵ Beşir Fuad, *Voltaire*, Haz: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Babil Yayınları, Erzurum 2003, 58.

²⁵⁶ Beşir Fuad, *Voltaire*, 58.

aydınlanmanın/ilerlemenin bilinçli bir eyleme dönüşmesinde önemini kavramış ve tavsiyelerinde bunu dikkate almıştır.

Batı'nın 18. yüzyılda yaşadığı aydınlanma, kilisenin dini inançları kullanarak sorgusuz bir hayatı önelemesine bununla beraber oluşan boş inanç kavramının toplumsal hayatı etkilemesine karşı bir direniş olarak karşımıza çıkmıştır. “*Filozoflar, tüm olarak bireyciliğin gelişmesini destekleyen toplumsal ve ekonomik süreçler tarafından, özü ortadan kaldırılan bir dine karşı savaşıyorlardı. Bu anlamda, bu din, birçok noktada Aydınlanmanın kendisiyle aynı olan yapısal özellikleri edinmişti. Eğer din mantıksal sonucuna kadar taşınıyorsa, Tanrıçılık'la, Yaradancılık'la, hatta Tanrıtanımazlık'la sonuçlanacak kadar güçsüzleşirdi. Fakat din, tam da mantıksal olarak işlemediği için boş inanca ve bağınazlığa dönüştü.*”²⁵⁷ Aydınlanma, din kavramının kendi mantık çerçevesini yıkabilme durumunda 18. yüzyılın düşünce dünyasına kavuşacağını savunmuştur. Bu ifade bizi, inanç ekseninden ayrılan insanın 'birey'in dünyasından toplumsala dönüşen evrensel bir iyimserliğe geçişinin mukadder olduğu kanaatine ulaştırır. “*Nitekim, Aydınlanmanın toplumbilimsel temeli, Hıristiyanlık karşısı zihinsel yapıların gelişmesini ve aynı zamanda da Hıristiyan inancının eski dış kalıpları içindeki yapısal bir değişim gerçekleştirmesini destekleyen toplumsal bir süreçtir. Bu değişim, sadece 18.yy'ın değil, hatta daha da çarpıcı bir biçimde günümüz Batı toplumunun özelliğidir.*”²⁵⁸ Din eksenli bir dönüşümün gerçekleşmemesi, insan eli ile bozulmuş bir dinin ibadet alanı olarak kiliseyi, düşüncenin ortaya koyduğu tüm '-izm'ler gibi tekrarların ve çıkarların öncelendiği bir alana taşımıştır. İşte aydınlanma, aklın ve vicdanın oluşturduğu bir yaşam alanını önceleyerek bağınaz düşüncüyü reddetmiştir. “*Dahası Tanrıtanımaz olmayan ya da henüz böyle olmamış olan filozoflar “doğru” bir dinin herkese açıkça doğru gelmesini ve bu nedenle vahye dayanan ya da akılla ilgisi olmayan öğretileri savunmamasını, her şeyden ötede de bu öğretilerin akılcı düşünce ve rasyonel burjuva ahlakıyla çelişmemesini talep ettiler.*”²⁵⁹ Bu isteklerinin sonucunda hiçbir dinin ötelenmediği, hiçbir inancın bir diğerine karşı kötü olmadığı bir inanç sistemi geliştirmeyi ve bununla ‘doğal din’ mefhumunu ortaya koymayı, insanı merkez alarak evrensele ulaşmayı hedeflemişlerdir.

²⁵⁷ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara 1999, 75-76.

²⁵⁸ Goldmann, 81.

²⁵⁹ Goldmann, 92.

Aydınlanmanın önemli isimlerinden olan Voltaire, kilisenin tek tipleştirdiği fabrikasyon düşünceyi yıkarak sorgusuz inanışın yerine 'bilinç'i koymayı amaçlamıştır. Mikromega adlı eserinde insanın boş inanışlarını ve bilgisinin sınırlarını ironik bir anlatımla ortaya koyan filozof, bilme arzusunu ve tecessüsü övmüştür. İnsan bilgisi sınırlıdır ancak bunu bilerek bilgiye ulaşma hazzı en sağlıklı bilme şekli olarak tasvir edilmiştir. Batı'da ötelenen 'bilinç' aydınlanmanın temelini oluştururken kilisenin yerine insancıl bir bakış açısıyla 'ben' yerleştirilmiştir. Filozofların yücelttiği bu inanışın temelini akıl ve vicdan muhakemesi oluşturmaktadır. Bu da tüm dinlerin öz itibari ile Tanrı'nın yaratıcılığını öven ancak ötekileştirmeyen bir inanca dönüşerek 'doğal din' inanışını ortaya çıkarmıştır:

“Benim dinim Sokratesin, Platon’un, Aristides’in Cicero’nun, Cato’nun, Titus’un, Antoninus’un, Marcus Aureliusun, Epictetus’un, İsa’nn... yani tüm insanlığın dinidir. Her biri, bana bir ödev yükleyene nitelikleri kendimde birleştiririm: Ben insan, dünyanın bir yurttaşı Tanrı’nın bir çocuğu, tüm insanların bir kardeşi, bir evladı, bir kocası, bir babasıyım, tüm bunlar beni isimlendiriyor, hiçbirisi benim için bir onursuzluk değil.” Bu ifadelerde de görüldüğü gibi bütün dinleri kucaklayan ancak hiçbir din ikliminde kendini konumlandırıramayan evrensel bir boyut oluşmuştur. Bu esasında bir din problemi değildir. Çünkü insan için din kutsal alanını yitirmiştir. Dinler sadece daha iyi bir insan ve birey yaratmak için belli kurallardan oluşan bir bütünü kapsamaktadır. Bu da insan aklının süzgecinden geçirilerek hayata damıtılacak kurallar demektir. Çünkü 19. yüzyılın biricik öznesi insan için, artık yalnızca Tanrı vardır. İnsana hayatı bahşeden varlık olarak Tanrı, şükredilecek, hatırlanacaktır: *“Benim görevim her şey için Tanrı’yı övmek, her şey için şükretmek, yaşamın her gününde onu kutsamaktır. Yüz tane özlü söz Dağdaki Vaaz’dan ve “kutsanan ruhdaki fakirdir” sözünden daha değerli olamaz. Kısaca, Tanrı’ya tapacağım, fakat insanları kandırmayacağım; bir Kalkedon Konsülüne ya da bir Trullo konsülü’ne değil, Tanrı’ya hizmet edeceğim. Değersiz boş inanlardan nefret edeceğim ve son nefesime kadar gerçek dinin sadık bir izleyicisi olacağım.”*²⁶⁰ İnsan, dini bu şekilde konumlandırarak kendisini din adamlarının baskısından, dinin kullanılmasından doğan sosyal hayattaki aksaklıklardan korumayı hedeflemiştir.

²⁶⁰ Goldmann, 94-95 (Lucien Goldmann bu alıntıyı Voltaire’den kitabına eklemiştir.).

Tanzimat nesli, aydınlanma filozofları gibi dine karşı bir duruş sergilememiş fakat dinde taassuba karşı çıkarak Allah'ın akıl ile kavranacağını, aklın gayesinin de bu olduğunu ifade etmişlerdir. *'Hace-i evvel'* olarak Ahmed Midhat da taassuba karşı çıkmış, Batı'dan ve Doğu'dan dine gelen saldırılara karşı eleştirel aklı İslam'ın hizmetine sunmuştur. *"Ben Neyim? Materyalist Hikmete Müdafaa"* adlı eserinde materyalizmin getirdiklerini eleştirel aklın rehberliğiyle okuyucunun dikkatine sunarak varoluşunu temellendirmiştir. Yazarın çabası, Tanzimat'ın felsefi hareketlere, eylemlere ve düşünceye karşı aldığı tavrı açıklamak bakımından önemlidir. Nitekim *"gerek bireysel gerekse toplumsal düzlemde kişilik kazanmışlığın ana göstergesi, "ben kimim?" sorusunu sorabilmek ve buna ne dediğini bilir tavırla cevap getirebilmek yönünde yürüyen bir felsefi bilinçtir. Ne olup ne olmadığını ve ne olabilip ne olamayacağını sezer halde, Osmanlı Türkü, 1800'lerden itibaren, 'felsefi bilinc'ini ortaya çıkarmış, inşa etmiş toplumlarla karşılaşmak üzere yola koyulmuş yahut koyulmak zorunda kalmıştır."*²⁶¹ Ahmed Midhat'ın bu eserinde materyalist düşüncenin teorilerini çürütmek kaydıyla kendi varlığını temellendirme çabası, bir filozof kimliğiyle olmasa bileecessüsü, ilmî çabaya yol açıcı bir konuma getirmiş hevesli bir aydının felsefi yönelimlerde bulunması açısından dikkatle okunmalıdır.

O, kaleminin gücü nispetinde Doğu ve Batı medeniyetlerini tanıtmış, neden, nasıl Batılılaşmanın olması gerektiğini Doğulu bir aydın kimliği çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. *"1908 öncesi dönemde, Batı ile Doğu'yu, "madde" ve "ruh"u dengeli şekilde birleştirmeye çalışan tek önemli Osmanlı düşünürü olan Ahmed Midhat Efendi, bir Oksidantalist Osmanlı düşünürünün bütün yaratıcılığıyla Avrupa ile iç içe olurken, Avrupa'nın her yerde etkisi duyulan fakat her şeye hâkim olamayan kültür gücüne karşı direnebileceğini göstermişti."*²⁶² Nitekim O, Doğu kültürünün bir medeniyet tasavvuru içinde oluşturduğu felsefi düşüncenin ve yaşam tarzının bütünüyle 'insan'ı vücuda getirdiğini ve inkârın toplumsal bir boşluğu dolduracağını fark etmiştir.

Tanzimat edipleri üzerinde Jean Jacques Rousseau etkisinden de bahsetmek mümkündür. Rousseau, tabiat ve medeniyet arasında bağ kurarak çocuk eğitiminin toplum yaşamındaki önemini vurgulamıştır. Bir çocuğu yetiştirmek, tabiatının gerektirdiklerini öğretmek sağlıklı bir toplum yaratmak için ilk şarttır. *'Emile'*de bu

²⁶¹ Duralı, 33.

²⁶² Carter V. Findley, *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, 55-56.

tezini ortaya koyan yazar, ahlâkın ve tabii olarak özgürlüğün tanımını yapmıştır. İnsan tabiatının gerektirdiklerinin bir medeniyet tasavvuru oluşturacağını düşünen yazar, toplum baskısının ve kişinin kendi öz benliğinden uzak kalışının kişiyi bu tasavvurdan yoksun kılacağını ifade etmiştir. Nihayetinde insan, kendi doğasıyla toplumun teşekkülünde elzem olan adalet, güzel ahlak ve iyilik duygularına ulaşacaktır:

*“Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona.”*²⁶³

Emile, Avrupa için geleceği ifade eder. Rousseau, çocuk eğitiminin önemini vurguladığı bu kitapla, düşlenen, arzulanan adalet ve iyiliğin dünyasını vermeye çalışmıştır. Bu felsefenin temeli olarak insan, tabiata hükmeden ancak onunla mücadele etmeyen kuvvetli ve bir o kadar da naif bir yaşamı hedefler. Tabiatın ona sunduğunu kabul eder ve mukadder olan, doğum-ölüm arasındaki zamanı en iyi şekilde değerlendirme yolunu seçer. Ziya Paşa'nın eseri çevirirken hedeflediği böyle bir gelecek olsa da onun şiirlerinde –bilhassa Tercî-i Bend'inde- insanın tabiat karşısındaki aczine tanıklık ederiz. Çünkü Rousseau, kendine yeni bir libas edinen Avrupa'nın aydınlığından konuşurken, Ziya Paşa, Âli Paşa gibi devlet adamlarının baskısıyla zehre dönüşen ve –şaire göre- tanzimi mümkün görünmeyen bir dönemden seslenir. Rousseau'da tabiat, coşkun bir sese dönüşürken Ziya Paşa'da inci için sedefi parçalayan ve timsahların ağzına düşen insan acziyetine teslim olur.²⁶⁴ Ancak hem Avrupa'daki gelişmeler hem de Osmanlı toplum temelinde adaletin milletin çekirdeğini oluşturması sebebiyle, Ziya Paşa, dönemin değişeceğinden ümitlidir. Bunun en açık örneği Emile çevirisidir. Tanzimat aydını kendi dönemi içerisindeki toplumsal aksaklıklarla hep gelecek için mücadele etmiş ve yol açmaya çalışmıştır. Diyebiliriz ki Tanzimat, kendi hedefini geleceğe emanet etmiş bir nesildir. Bu sebeple Ziya Paşa'nın şiirlerinde görülen karamsarlığın hem toplumsal bir çöküşün hem de onun kendi görevinden uzaklaştırılışının psikolojisi ile yer aldığını ifade etmek mümkündür. Ondaki karamsarlık kendi imanının boşluğundan, Allah ile kul arasında ki ilişkiden değil, aksine insan ile dünya arasında gerçekleşen olayların, kendi dönemi ile hesaplaşmasının bir sonucu olarak manasını bulur.

²⁶³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 18.

²⁶⁴ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 63.

Jean Jacques Rousseau'nun Emile ve Toplum Sözleşmesi ile başlattığı ahlâk, eğitim ve toplumsal düzen konusundaki hassasiyet Tanzimat'ı da derinden etkilemiştir. Çünkü, yazarın topluma kazandırmış olduğu düşünce dünyası bütün bir milletin ıstırabını ortaya koymuştur. Rousseau'nun felsefesi, *“beşerî mukadderatın bir kördüğüm haline geldiği karanlık ve karışık noktanın ifadesidir. Bu itibar ile denebilir ki, iki yüz senedenberi bütün insanîyet, Rousseau'nun çektiği ıstırabın ihtiraslı davasını yapmaktadır. Çünkü, onun ıztırabı, cemiyet halinde yaşayan bütün mahlûkatın ıztırabıdır ve tazyiki gittikçe artan bu hayat ile onun şiddeti artmaktadır.”*²⁶⁵ İnsanın toplumsal yapısını tabiatı ile özdeşleştirerek ona ebedi bir saadet ve hürriyet duygusu veren filozof, yalnızca Tanzimat için değil bütün cemiyetler için kuvvetli bir sözleşme ortaya koymuştur. Ancak bu sözleşme İslamiyet'te olduğu gibi ilahi değil beşeri özelliklere sahip oluşu ile dikkat çekmektedir. İnsan artık yenedünyada tabiata hükmeden bilge bir özne rolüne bürünmüştür. İnsan, hayatının temelinde adalet duygusunu koyması ile bunu gerçekleştirmiştir.

Rousseau'nun felsefesi yine de Tanrı inancını ötelemez. Tanzimat'ın bu filozofa yakınlık duymasında inancı ötelemeden adalet ve ahlak temelinde bir toplum düzeni oluşturması yatmaktadır. Rousseau'ya göre Tanrı'nın elinde her şey iyidir, insan ilk yaratmadan sonra kendi tabiatından uzaklaşarak onu kötüleştirmiştir. *“İnsanların adaletsizliği kendilerinin işidir, yoksa Tanrı'nın değil. Filozofların gözündeki Tanrı aleyhinde kanıt olan ahlaksal düzensizlik, benim gözümde yalnızca Tanrı'yı kanıtlıyor. Ama insanların adaleti, herkese kendisine ait olan şeyi geri vermekte, Tanrı'nın adaleti ise herkesten, ona vermiş olduğu şeyin hesabını sormakta toplanır.”*²⁶⁶ Bu düşünceye göre, Tanrı hesap sorar, ancak insan kaybettiği adaleti yeniden kazanmakla yükümlüdür. Bu da insanın sorumluluk sahibi bir canlı olduğunu ifade etmektedir. Emile, eğitimi sayesinde insanın sorumluluğu yüklenebilecek iradeli bir tavır kazanacaktır. İradeli bir duruş sergilemek Ziya Paşa'nın kendi şahsında göstermeye çalıştığı bir davranıştır. Ayrıca şair, toplumsal bozuklukların temeli olarak iradesiz ve adaletsiz bir dünyayı hedef göstermektedir:

*“Güller güler figânla geçer ömr-i andelîb
Bîmâr ihtizârda ücret diler tabîb*

²⁶⁵ Karaosmanoğlu, 48.

²⁶⁶ Rousseau, *Emile*, 399.

*Mânend-i lâşe na'ş-i tüvanger zelîl ü hâr
Kerkes misâl vâris ü gassâl nâ-şekîb*²⁶⁷

Hasta yatağında ölürlen ücret isteyen doktor, zengin bir ölü gassalın elinde iken miras peşine düşen insan, çıkarların yönettiği, adalet ve insani duygulardan ayıklanmış bir toplum Ziya Paşa'nın şiirlerinin eleştiri noktası olarak değerlendirilebilir. Ziya Paşa, bütün bu insan yoksunu davranışlardan hayrete düşmektedir. Nihayetinde bu hayret, Allah'ın adaletine sığınmakla son bulmuştur. Çünkü O, insan aklının yetemeyeceği hikmetlerin sahibidir.

*“Subhâne men tahayyere fî sun'ihî'l-ukûl
Subhâne men bikudretihi ya'cüzü'l-fuhûl*²⁶⁸

Ziya Paşa, isyanını da imanını da bu hayret duygusunun ardından yaşar. Hayret onun için isyanını örten perde, imanını arttıran bir makam olarak vardır. Ziya Paşa, tabiatı da bu duygunun penceresinden izler:

*“Her bir vücûd masdar olur bin vücûd için
Her bir cihân hezâr cihândan verir nişân
Her zerrede tarîka-i mahsûsa üzre feyz
Her cismde tabîat-i mahsûsa üzre cân
Her âlemin sinîn ü tevârîhi muhtelif
Her bir zemînde başka hisâb üzredir zamân
Peyvestedir sevâhili girdâb-ı hayrete
Bir bahrdir ki hâsılı bu bahr-i bî-kerân*²⁶⁹

Ziya Paşa'ya göre bu alem hayret girdabına bitişiktir. Çünkü hayret, aslında eleştirinin ilk aşaması olarak vardır. Ayrıca bu duygu, Ziya Paşa'nın şiirlerinde dünyanın kendi düzeni içerisinde insanın aciziyetini ortaya koyar. Birey, dünyaya başkaldırabilecek bir yetiye sahip değildir ancak o bu durum karşısında iradî bir duruş sergilemelidir. Bu iradi duruş insanın tabiatını ortaya koyması ile mümkündür. Rousseau'da da insanın böyle bir tavır takınması eğitim ile mümkündür.

²⁶⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 51.

²⁶⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 52.

²⁶⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri-I*, 48.

Aklın, teolojik inançların dışında insanın tüm sorularına olumlu bir cevap bulabileceği çıkarımı, aydınlanmayı dinsel tutumdan ayırmıştır.²⁷⁰ Bu da eleştirel aklın rehberliğinde gerçekleşme imkânı bulmuştur. Yani diyebiliriz ki; “*aydınlanma, ilk olarak geçerli olan her şeyi parçalayan ve böylelikle kendisini de yok eden eleştirel tin, “arı parlak düşünce” olarak ortaya çıkar.*”²⁷¹ Eleştirel aklın bu tavrı, birey olarak insanı ve insanın doğa ile ilişkisini anlamlandırması ile sonuçlanmıştır. Bireyi ve doğayı kendi aklının sınırları ile özdeşleştiren aydınlanmacı filozoflar, dini inancı toplum hayatının dışına itmiştir. Tanzimat’ı Batı’ya yakınlaştıran ilk evre olarak, onun Hıristiyanlığa karşı almış olduğu bu tutum gösterilebilir. Batı’nın, İslam düşmanlığına karşı daha ılımlı bir yaklaşımına sebep olan bu karşıtlık, Tanzimat’ın da ilgisini çekmiş olabilir. Nitekim Voltaire ve Rousseau çevirileri Müslüman sayılmasalar da “*mükemmel bir gavur*” olmadıkları için gerçekleşmiştir. Ayrıca, A. Comte ve pozitivistin, Osmanlı coğrafyasında var olmasının sebebi peygamber ve İslamiyet hakkındaki açıklamaları olarak gösterilebilir. Comte’un, İslamiyet hakkındaki düşünceleri her ne kadar dinle bağdaşmasa da Avrupalı bir filozofun peygamberden övgü ile bahsetmesi ve İslam hakkında bilgi sahibi olması Tanzimat’ın dikkatini çekmek için yeterli sebep olarak düşünülebilir.

A. Comte ve felsefesinin bu yüzyılda Osmanlı topraklarında yayılmasının bir diğer nedeni de yüzyılın düşünce sistemi dolayısıyladır. Öyle ki, bu yüzyılda fen ve makineye olan hayranlık oldukça ilerlemiş ve terakkinin bu yolla gerçekleşeceği düşünülmüştür. Tanzimat’ın düşüncesindeki bu yenilik materyalist bir romantizmi hazırlamıştır.²⁷²

²⁷⁰ Goldmann, 16-17.

²⁷¹ Goldmann, 20.

²⁷² Kaplan, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, 22.

SONUÇ

Tanzimat dönem olarak kültürel, sosyal alanda ikilemin yaşandığı bir zaman dilimini kapsar. Bu durum yayılmacı etkisi ile edebiyatı da etkilemiştir. Bu sebeple edebiyatın da geleneksel hayat ile Batı kaynaklı değişimlerin çatışmasına ev sahipliği yaptığına tanık oluruz. Yani modern olmak, Osmanlı toplumunu ya da Türk kimliğini kendi olmaktan uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı tartışmasının ilk ortaya çıkışı Tanzimat devrinde ön plana çıkmıştır demek mümkündür.

Osmanlı modernleşmesi, bütün hayatı etkilediği gibi edebiyatı da etkilemiştir. Dünyanın küreselleşmesi ile insan düşüncesi başka bir şekle bürünmüştür. Elbette ki bu değişim kendini sanat alanında da göstermiştir. Şiir de, şeklen ve fikren yenilenerek yeni insanın hüviyetini resmetmiştir. Aslında bu değişimin belirgin bir biçimde şiirde görünümü tesadüf değildir. Çünkü yapısı itibariyle şiir, insanın taklidi gibidir. Kendi şekil ve bünyesinde taşıdığı derinlik ve insanın hissettiklerini en iyi şekilde ortaya koyma özelliğine sahip olması onu insana yakınlaştırır. Bu sebeple şiir birçok düşüncenin, durumun öncülüğünü yapmış ve her devirde insan için kendi ile karşılaşmasını sağlayan yapıcı bir etkiye sahip olmuştur.

Tanzimat şiiri, kendi devrinin içinden yine kendisini anlatan bir yapıya sahiptir. Çünkü bu yapı daha çok şiirin kendi içerisinde barındırdığı özellikle ilgilidir. Şiirde kendi döneminin arayış, özlem ve geleceğe karşı arzularını okumak mümkündür. Bu bakımdan Divan şiiri de modernidir. Kendi döneminin ifadesi, bir dönemin hayata bakış açısı Divan Edebiyatının mısralarından okunmaktadır. Tanzimat şiirinde ise değişimin getirdiği tereddüt, yenedünyanın en belirgin şarkısı hürriyet ve millet olarak insanları aynı paydada buluşturan vatan düşüncesini bulmak mümkündür. Aynı zamanda Batı düşüncesinin de etkisiyle var oluş kaygısına ve sorgulamalarına şahit oluruz. Ancak bu sorgulayış artık Doğu bakış açısından uzaklaşarak kaderci, bedbin bir arayışa dönüşür. Tanzimat bu gelgitlerle toplum için gerekli olan düşünce yapısını maddi ve manevi her zeminde görmek istemiş ve bunun arayışına girmiştir. Tanzimat aydını, Doğu ve Batı felsefe dünyasında tecrübe duygusunu tatmin etmeye çalışan bir talebe aynı zamanda da bir hocadır. Tanzimat şiiri de bu iki kültür arasında kalmış, geleceğe yön verecek olan bir görev yüklendiğinin farkındalığıyla kendini ortaya koymuştur. Bu şiir,

günümüze kadar gelecek olan şiir serüveninin başlangıcını oluşturur. Şekil ve yapı olarak Divan şiirinin dışına çıkmış, modern insanın sözcüsü olmuştur.

Bir şiirin kendi devrinin sesine dönüşmesi dönemin felsefî alt yapısını da bünyesinde barındırır. Çünkü şiir insanın ta kendisidir. Bir duyuş ve düşünüşün kelimelerle dünya kurması adeta okuyucuya şiiri verir. Hatta denilebilir ki şiir, düşüncenin belli bir nizama göre- hatta bazen nizamsızlık bile şiirde nizama dönüşebilir- oluşturulan matematiksel formülü gibidir. Tanzimat şiiri, hem geleneksel duyuşun derinliğini hem de yeni felsefî düşüncenin acemiliğini atmaya çalışır. Bu durum Tanzimat aydınının tereddütlerinde kendisini gösterir. Tanzimat döneminde Osmanlı aydınını ilgilendiren problemler, toplumun yaşadığı modernleşme yahut modernleşememe problemi bugün dahi devam etmektedir. Bu durumun oluşmasında en büyük etken kendi geleneğin içinden bir düşüncenin hala üretilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bugün Tanzimat döneminin öğrenme ve öğretme ihtiyacından da uzaklaşmış olmamız düşüncenin ufkunun önünde bir engel olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

- Ahmed, Midhat, *Felsefe Metinleri*, (Haz: Erdoğan Erbay-Ali Utku), Babil Yayınları, Erzurum 2002.
- Ahmed, Midhat, *Voltaire*, (Haz: Erdoğan Erbay-Ali Utku), Çizgi Kitabevi, Konya 2013.
- Akay, Hasan, *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Yeni Fikirler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Beşir Fuad, *Voltaire*, (Haz: Erdoğan Erbay-Ali Utku), Babil Yayınları, Erzurum 2003.
- Bilgegil, M. Kaya, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1979.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilimsel ve Felsefi Düşünce Temsilcileri*, Nobel Yayınları, Ankara 2015.
- Borges, Jorge Luis, *Şu Şiir İşçiliği*, De Ki Basım Yayın, Ankara 2007.
- Bruhl, L. Lévey-, Auguste Comte, *Felsefesi ve Sosyolojisi*, (Çev.: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu), Fakülteler Matbaası, İstanbul 1970.
- Budak, Ali, *Batı'dan İlk Tercüme Muhâverât-ı Hikemiyye*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2010.
- Budak, Ali, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- Budak, Ali, *Ziya Paşa'nın İroni ve Parodi Şaheseri Zafernâme*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2013.
- Comte, Auguste, *İslamiyet ve Pozitivizm*, (Türkçesi: Özkan Gözel), Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayıncılık, Ankara 1999.
- Demir, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi Cilt:1*, Lotus Yayınları, Ankara 2005.

- Demir, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi Cilt:3*, Lotus Yayınları, Ankara 2007.
- Enginün, İnci, *Abdülhak Hâmid'in Hatıraları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1994.
- Enginün, İnci ve Kerman, *Zeynep Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Erbay, Nazire *Klasik Türk Şiiri Gazellerinde Leyla*, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2015.
- Fındley, Carter V., *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.
- Gadamer, Hans Georg, *Güzelin Güncelliği –Bir Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat- Çev.: Fatih Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya 2005.*
- Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yayınları, Ankara 1999.
- Göçgün, Önder, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Görkaş, İrfan, *Mehmet Ali Ayni'nin Darülfünun Felsefe Tarihi Üzerine Bir İnceleme*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012.
- Hilav, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Kahraman, Hasan Bülent, *Türkiye'de Görsel Bilincin Oluşumu (Türkiye'de Modern Kültürün Oluşumu-1)*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kalkandelen, A. Hayrettin, *Büyük Türk Destanları*, Türk Kültür ve Eğitim Norm Geliştirme Vakfı Yayını, Ankara 2002.
- Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948.
- Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-II*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.
- Kaplan, Mehmet, *Şiir Tahlilleri-I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012.

- Karal, Enver Ziya, “Tanzimattan Evvel Garplılışma Hareketleri”, *Tanzimat*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1999.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Alp Dağları’ndan ve Miss Chalfrin’in Albümünden*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Karataş, Ömer Faruk, *Erzurum’un Yüzleri Sadullah Paşa*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2015.
- Kavaz, İbrahim, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005.
- Korlaelçi, Murtaza *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Kadim Yayınları, Ankara 2014.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi ‘Batıcılık’*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Meriç, Cemil *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Mermutlu, Bedri, *Sosyal Düşünce Tarihimize Şinasi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- Okay, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- Okay, Orhan, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Özel, İsmet, *Desem Öldürürler Demesem Öldüm*, Tiyo Yayınları, İstanbul 2016.
- Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Parlatır, İsmail, *Şinasi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Recaizade, Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emile*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.
- Seçmen, Hüseyin, *Şinasi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1972.
- Sevük, İsmail Habib, *Tanzimat Devri Edebiyatı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul Basım yılı yok.

Siyavuşgil, Sabri Esat, “Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler” *Tanzimat*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999.

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

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Hususî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

Ülken, Hilmi Ziya, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1999.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Lûtfi Ay), İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul 1977.

Yaltkaya, M. Şerefettin, “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, *Tanzimat*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1999.

Yavuz, Hilmi, *Alafrangalığın Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Yavuz, Hilmi, *Kara Güneş*, Can Yayınları, İstanbul, 2003.

Yavuz, Hilmi, ‘*Romantik Aydınlanmacı*’: *Nâmık Kemâl*, Nâmık Kemâl, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi, (Haz: Prof. Dr. Beynun Akyavaş), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1993.

Sürelî Yayınlar:

Çalışkan, Adem, Namık Kemal'in Hürriyet Kasidesi ve Tahlili, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(31), ss.81-118

Gariper, Cafer, *Âkif Paşa ve Torunu İçin Yazdığı Mersiye Üzerine Bir Değerlendirme*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2005. Sayı:3, ss.51-70

Kılıçbay, Mehmet Ali, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”, *Argos Yeryüzü Kültürü Dergisi*, 1989, no:15, ss.57-62

Şirin, İbrahim, “Sadullah Paşa'nın 19. Asır Manzumesi Bağlamında Osmanlı'da Bilginin Toplumsal Tarihine Bir Bakış”, *Sosyoloji Dergisi*, 15. Sayı, 2007/2, ss.41-56

Türk Edebiyatı Dergisi, “Bir Hâce-i Evvel'e İhtiyaç Vardı, Ahmed Midhat Bu Rolü Üstlendi”, Aralık, 2012, sayı:470, ss.4-9

Panel ve Konferanslar:

Duralı, Teoman, “Felsefe ve Bilim'e Ramak Kalmışken Türklerin Düşünce Tarihi ve Felsefe-Bilim”, *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992.

Gürsoy, Kenan, “Felsefi Açıdan Tasavvufa Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1992.

Tezler:

Umut, Hatice, *Yeniçağ'da Toplum Sözleşmesinin Felsefi Temelleri ve Namık Kemal'e Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Kişi Bilgileri	
Adı, Soyadı:	Neslihan TEZCAN
Doğum tarihi ve Yeri:	01.09.1989
Eğitim Bilgileri	
Lisans:	Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yüksek Lisans:	Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
İletişim Bilgileri	
E-posta:	adige.52@hotmail.com