



## TANZİMAT ROMANINDA TASAVVUF VE TARİKATLARIN YERİ TASAWWUF AND TARIQA IN TANZİMAT NOVEL

**Canan ÖKTEMGİL TURGUT**

Dr., Hacettepe Üniversitesi TÖMER, canan.oktemgilturgut@hacettepe.edu.tr

### Öz

Bu çalışmada Tanzimat romanlarında tasavvuf ve tarikatların yeri incelenmiştir. Tanzimat romanının ilk örnekleri, Osmanlı devletinin tarikatları denetim altına almak amacıyla önemli düzenlemeler yapmaya başladığı yıllardan hemen sonra verilse de, bu romanlarda tarikatlardan neredeyse hiç söz edilmez. Tasavvuf düşüncesiyle yoğrulmuş bir toplumda yetişmiş yazarların zihinsel dünyaları da tasavvuftan kuşkusuz etkilenmiştir. Üstelik bazılarının yaşamlarının belli evrelerinde tasavvufla yoğun ilişkileri olmuştur. Buna karşın Tanzimat romancıları tasavvuf düşüncesini romanlarında öne çıkarmazlar; ancak, tasavvufun varlığı yine de bazı romanlarda dolaylı olarak ortaya çıkar; romanlar dışındaki yazılarındaysa Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Mizancı Murat dışında, tasavvuf ve tarikatlardan vurgulu bir şekilde söz etmezler. İslam birliği temasının işlendiği romanlarda ve makalelerdeyse tarikatların bu birliğin sağlanmasında bir rolü yoktur. Bu çalışmada, yazarların romanlarında tasavvuf ve tarikatlardan uzak durmalarının iki temel nedeni olduğu sonucuna varılmıştır: Birincisi, Tanzimat sonrası dönemde yaratmak istedikleri aktif insan anlayışı tasavvufun insan anlayışıyla çelişmektedir. İkincisi, yeni bir tür olarak denedikleri romanda, realizm kaygısıyla eski edebiyata özgü olarak gördükleri olağanüstü/fantastik öğelerden kaçınmak istemektedirler.

### Abstract

In this work, the representation of tasawwuf and tariqa elements in Tanzimat novels is examined. The early Tanzimat novels appeared a short time after the Ottoman regulations aimed at controlling the tariqa. Despite this, there is almost no mention of tariqa in Tanzimat novels. Moreover, Tanzimat novelists grew up in a society which was deeply blended with tasawwuf and their minds were surely influenced by the tasawwuf thought. In addition to this, some of them had close involvement with tasawwuf at some point in their lives. Yet the novelists did not place tasawwuf at the forefront in their novels; but, the existence of tasawwuf took place in some novels indirectly. Tasawwuf and tariqa are almost never mentioned in other writings, with the exception of Ahmet Mithat, Şemsettin Sami and Mizancı Murat. In novels and some other writings which dealt with the theme of Islamic union, no role was given to tariqa in achieving this union. There appears to be two basic reasons for the authors' avoidance of tasawwuf and tariqa elements in their writings: First, the ideal of an active individual that they wanted to promote in society is contrary to the sufi ideal of an individual, which is predominantly passive. Second, they experimented with novels as a new literary style and generally embraced realism. For this reason they steered away from marvellous/fantastic elements associated with the old literary styles.

### Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 28 Mart 2016  
Kabul edildiği tarih: 8 Haziran 2016  
Yayınlanma tarihi: 23 Haziran 2016

### Article Info

Date submitted: 28 March 2016  
Date accepted: 8 June 2016  
Date published: 23 June 2016

### Anahtar sözcükler

Tanzimat romanı, Tasavvuf, Tarikat, İslam birliği, Masonluk, Realizm, Olağanüstü öğeler, Fantastik öğeler

### Keywords

Tanzimat novels, Tasawwuf, Tariqa, Islamic Union, Masonry, Realism, Marvellous elements, Fantastic elements

DOI: 10.1501/Dtcfder\_0000001473

*Sana senden gelir bir işte ancak dâd lâzımsa  
Ümidin kes zaferden gayriden imdâd lâzımsa*

### Giriş

Tasavvuf ve tarikatlarının toplumdaki gerçek gücü Tanzimat romanlarına yansımamıştır. Kimi Tanzimat romancılarının da içinde bulunduğu Yeni Osmanlıların, Tanzimat'ın ilk dönemlerindeki Batılılaşmış bürokrasinin dinsel pratiklerine yaklaşımları, gündelik yaşam alışkanlıklarındaki hızlı değişimlere, yani aşırı Batılılaşmaya tepkileri, eleştirilere karşı İslam'ı savunma ve dolayısıyla Batı düşüncesi ile İslam'ın bir sentezini yapma çabaları ve bu romanların kimlik kurucu romanlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda tasavvuf hakkındaki bu suskunluk dikkat çekicidir. Oysaki Tanzimat romanının örneklerinin verildiği dönem, Osmanlı devletinin toplumda güçlü bir rolü olan ve bağlılarının sayısı azımsanmayacak oranda olan tarikatları meşayih kurumu aracılığıyla düzenlemek için önemli girişimlerde bulunduğu bir dönemden hemen sonradır.

Ayrıca Tanzimat romancılarının bazılarının yaşam öykülerine bakıldığında, bu yazarların kendi yaşamlarında ve içinde buldukları çevrelerin fikir dünyasında tasavvufun önemli bir yer tuttuğu görülür. Öyleyse bu suskunluğun başka nedenleri olsa gerektir. Tanzimat romancılarının İslam düşüncesine yaklaşımları, yaratmak istedikleri birey ve toplum tipi, romanlarında örneklerini sunmaya çalıştıkları “gerçekçi” edebiyat anlayışları bu suskunluğun nedenleri hakkında bize ipuçları sunar.

Bu çalışmada, Tanzimat romanında tasavvufun vurgulanmayışı ve modernleşme projesinin önemli bir aracı sayılan bu romanlarda toplumsal dönüşüm için tarikatlara bir rol verilmeyişi sorunsalı, Tanzimat romancılarının eserlerinden yola çıkılarak irdelenecektir. Literatürde Tanzimat romanında tasavvuf ve tarikatların yeri hakkında toplu bir değerlendirme bulunmamaktadır. Tanzimat romancılarının birçoğunun edebiyatçı kimliklerinin yanı sıra dönemlerinin önemli siyasî aktörleri oluşuna karşın tasavvuf ve tarikatların toplumdaki yerine ve toplumsal dönüşümdeki rolüne dair çok ayrıntılı değerlendirmelerinin olmayışı, bazı yazılarında satır aralarında görülen tasavvuf/tarikat eleştirilerinin romanlarda bu konudan bilerek uzak durma şeklinde ortaya çıkması, yazarların romanlarıyla diğer yazıları arasındaki ilişkiyi, bu eserlerin ortaya çıktığı tarihsel dönemin ışığında değerlendirmeyi gerektirmektedir. Romanlarda tasavvuf ve tarikatları açıkça yeren ifadeler yoktur. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni bir yapıda sürekliliğinin sağlanmasında, İslam'ın önemli bir dayanak olduğu bir dönemde ve üstelik romanların yeni bir birey yaratmak yoluyla bu sürekliliğe hizmet etmesi amacıyla yazılmış kimlik kurucu eserler olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu romanlarda Türk-Osmanlı İslamı'nın önemli bir bileşeni olan tasavvuf ve tarikatların beklendiği kadar yer bulmaması, yazarların kurmaca dışı eserleriyle romanlarının birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu ortaya çıkarır. Bu sürekliliğe ve bu kaçınmaya karşın yine de tasavvuf, bu romanların bazılarının dünyasında dolaylı da olsa kendisini gösterecektir.

Bu çalışmada, Tanzimat dönemi romancıları ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Romanlarında tasavvufun vurgulanmadığı yazarların diğer eserlerinde ve yaşamlarında tasavvuf ve tarikatlarla ilişkilerine dair çeşitli kaynaklardaki dağınık bilgiler, dönemin ve yazarların toplu bir görüntüsünü vermesi açısından bir araya getirilmiştir. Böylece hem romanlarda tasavvuf ve tarikatların beklendiği kadar yer bulmayışının nedenleri tartışılmış hem de az veya dolaylı da olsa ya da engellense de, tasavvufun bazı romanlara nasıl sızdığı

gösterilmeye çalışılmıştır. Makale bu haliyle, hem Tanzimat romanında tasavvuf ve tarikatların yeri hakkında belirli saptamalarda bulunarak Tanzimat edebiyatının belirli bir yönüne ışık tutmakta, hem de tasavvuf araştırmalarında daha çok yenileşme öncesi ve Meşrutiyet döneminde odaklanan dikkatleri Tanzimat romanına kaydırarak, bu alana mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Yozlaştığı düşünülen tarikatları denetim altına almak için, Şeyhülislamlık bünyesinde 1863 yılında planlanıp, 1868'de kurulan Meclis-i Meşayih, tekke-medrese uyuşmazlığını yatıştırmak için, tekkeleri medreselerin denetimine sokmak amacıyla çalışmalarına başlar (Gündüz 203). Meşrutiyet dönemi boyunca bu meclisin çalışmaları devam eder. Yani, Tanzimat romanının yetkin örneklerinin verildiği yıllar, aynı zamanda tarikatlar konusunda çeşitli düzenlemelerin yapıldığı bir döneme denk gelir. Yeni dönemde tekkeler düzenlenmesi gereken sorun yaratan ortamlardır artık. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara'nın kitabına yazdığı sunuş yazısında, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet kuşaklarının, tekkelerin çöküş sürecine tanık olduğunu belirtir ve şöyle der:

Yazık ki inceliğin, kibarlığın, zerafetin, nezaketin, insan sevgisinin, marifetin ve maharetin öğretildiği ve öğrenildiği, işlendiği, geliştirildiği ve olgunlaştırıldığı merkez demek olan tekke ve tasavvuf zamanla duraklamaya, gerilemeye ve çökmeye yüz tuttu. [...] Çöken tekke; cehaletin, taassubun, çirkinliğin ve ahlâksızlığın merkezi hâline geldi. Yıkılan tekke, bid'atın, dalâletin, batıl ve hurafenin kaynağı oldu. Eskiden tertemiz ve pırıl pırıl olan tekke mimarisi zamanla nasıl harabe, virane, pis ve kokuşmuş hâle geldiyse, tıpkı onun gibi eskiden sevgi ve irfan dolu dervişin kalbi zamanla cehalet ve kinle doldu. [...] Cumhuriyet –hatta Tanzimat ve Meşrutiyet- nesli tekkeyi bu hali ile tanıdı, tasavvufu böyle bir kıyafet içinde gördü Bunun için tekkeden tiksindi, nefret etti, tasavvufu reddetti (Kara, *Din, Hayat...* 42-43).

Çöküş sürecinde, tasavvufun toplumdaki etkisi azalmaz. Üstelik II. Abdülhamit döneminde daha belirgin olarak uygulanan İslamcı siyasetin önemli bir bileşeni olarak tarikatlara verilen önem artar. Ancak tarihsel süreçte tasavvufun yarattığı insan tipi değişecektir. Ülgener, yüzyıllar boyunca Osmanlı toplumunun düşünce yapısını biçimlendirmiş olan tasavvufun zamanla halk katlarında sığ bir şekilde alımlanması sonucunda ortaya çıkan tipik insan portresini şöyle tanımlar:

Dünya hazlarına ve nimetine hiç bir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele, telâş ve gelecek kaygısı ile ömür tüketmekten hoşlanmayan; otorite ve gelenek kayıtları ile çepeçevre kuşatılmış (merkezden “kırsal” çevreye açıldıkça daha da yumuşak ve teslimiyetkâr); hesabında ve yol yordamında götürü insan! (92-93).

Ülgener, bu insanın divan edebiyatındaki yansımalarını değerlendirirken bu tipe karşı çıkarak onu değiştirmek isteyen Namık Kemal’in, Meşrutiyet dönemi aydınlarının yazılarında da etkisi açıkça hissedilen “Sa’y” adlı makalesindeki fikirlerine de yer verecektir. Kemal’in bu makalesinde, tüm bu teslimiyetçi tavırların karşısına dönüştürücü güce sahip aktif insan çıkarılır.

Her ne kadar yaratılmak istenen yeni ve aktif insan anlayışı, Namık Kemal’in eserlerinde belirginleşse de, Öztürk, bu anlayışı, 1840’ta yayımlanmaya başlayan *Ceride-i Havadis* gazetesindeki bir yazıya kadar dayandırır. Yazarı bilinmeyen bu yazıda, Tanzimat sonrası metinlerde sıkça karşılaşılan “insaniyet” kelimesinin yanı sıra ilk kez Reşit Paşa’nın bir yazısında rastladığı ve tasavvufi İslam kültürünün insan anlayışını karşılayan “insan-ı kâmil” tamlamasının yerini alan “kemâlât-ı insaniye”ye dikkat çeker. Ona göre “kemâlât-ı insâniye” terimi, Aydınlanma etkisindeki medeniyet ve ilerlemecilik kavramlarıyla bağlantılı ve hatta onlarla eş anlamlıdır (181). Ancak dikkat çekici olan bu dönemde de açık bir tasavvuf karşıtlığının dillendirilmemesidir.

Yeni dönemde, “aktif insan” yaratma çabasının bir sonucu olarak Tanzimat romancılarının tasavvuf ve tarikatlara eserlerinde belirgin bir yer vermemeleri, Meşrutiyet aydınlarının açık tavır alışlarından farklıdır. İsmail Kara, Meşrutiyet aydınlarının yazılarından yola çıkarak bu aydınların tasavvuf ve tarikatların toplumsal yapıdaki, ahlâktaki ve dünya anlayışındaki etkilerine yönelik eleştirilerinin ana hatlarını çizerken aynı zamanda Tanzimat romancılarında da kısmen karşılaştığımız eleştirilere ışık tutar:

İslâmın öngördüğü “aktif insan” tipi tasavvufla, tekkelerle birlikte “pasif insan”a dönüşmüş, dervişlik, miskinlik, fakirlik yaşama tarzı olmuş, tevekkül, kanaat, sabır gibi ahlâki kavramlar asıllarından saptırılarak “bir lokma bir hırka” anlayışını besleyecek şekle sokulmuş, tembellik (atalet), zillet, yeis, meskenet, fakr, pısrıklık gibi menfi huylar irtifa kaybedip müsbetlik kazanırken vakar, izzetinesis, azim, sa’y u gayret... zayıflamış, “üçbuçuk günlük hayatın ne değeri var!”, “eh kader böyle imiş, öümlü dünya” diyenler büyük ve etkili çoğunluğu oluşturmuş, bu da servet temerküzünü engelleyerek

İslâm dünyasının gerilemesini, çöküşünü hazırlamıştır (Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde...” 574-575).

Tanzimat romanlarında bu kadar açık ifade edilmeyen, ancak bazı yazarların roman dışındaki eserlerinin satır aralarında yakalanabilecek benzer yargılar, Tanzimat aydınlarının düşüncesiyle Meşrutiyet aydınlarınınki arasında bir süreklilik olduğunu gösterir. Bu süreklilik, Batı’dan yöneltilen eleştirileri benzer şekilde karşılama çabasından kaynaklanır: “İslâm dünyasında aktif insan ve aktif toplum arayışları, öncelikle oryantalistik dilde üzerinde çok durulan doğu/Müslüman toplumların ve Müslüman bireylerin pasif/atıl/vurdumduymaz bir karakter gösterdiği tezinin bir şekilde kabulü ve içselleştirilmesi manasına gel[r]” (Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma...” 260). Bu içselleştirmenin sonuçlarını Kara şöyle belirtir:

Fakat bu tezi kabul edilebilir kılan husus, elbette sadece bir tespit oluşu değil, aynı zamanda çöküşün sebeplerinden birinin bu karakter olduğu ve kurtuluş için terkedilmesi gerektiği kanaatine varılmış olmasıdır. Modernleşme istikametinde bir toplumsal seferberliğin (mobilizasyonun) ve katılımın sağlanabilmesi ve sosyokültürel dönüşümün temini için, geçmiş ve şimdiki toplumsal kabulleri ve yaşama tarzını değiştirmek, en yumuşak tabirle tadil etmek gerekiyor, bu da, doğrudan doğruya bir ahlâk ve zihniyet değişikliği teklif etmek hatta genellikle dayatmak manasına geliyordu. İslâm dünyasında ahlâk ve zihniyet dünyası, yaşama tarzı hatta gündelik dil büyük ölçüde tasavvuf ve tarikatlar etrafında ete kemiğe büründüğü için, değişim talepleri aynı zamanda ahlâk ve tasavvuf tenkitleri şekline dönüşmüş, bu süreç neticeleri itibariyle ahlâk kavramlarının hiyerarşisinin bozulmasını, kavramların kimi dönemin icbarları doğrultusunda azmanlaştırılarak, kiminin içi boşaltılarak yeniden tanımlanmasını getirmiştir (260).

II. Meşrutiyet döneminde artık açık hale gelen, ama izleri Tanzimat döneminin başlarına kadar giden yeni insan arayışının sonucu olarak eleştirilmeye başlayan tasavvuf/tarikatlar, Türklerin Müslümanlaşmasında önemli rol oynadığı gibi, daha sonraki yüzyıllarda tüm Müslüman dünyasının birliğinin sağlanmasında etkili olmuştur. Moğol istilasından sonra İran ve Anadolu gibi merkezî politik kurumlaşmaların kabile hareketleri ya da hanedanlarla parçalandığı bölgelerde, geriye kalan tek organizasyon şekli sufi kardeşliğidir (Gibb 44). İslam dünyası ruhanî, ahlâkî, entelektüel ve hatta politik sahada on üçüncü yüzyıldan ileriye tamamen sufiliğin etki ve faaliyetleri yoluyla taşınmıştır (45).

İslam birliğini sağlamada geçmişte önemli bir işlevi olan tarikatlara, aşağıda değerlendirileceği gibi, İslam birliğininin işlendiği romanlarda herhangi bir rol atfedilmez. Geleneksel düşünceden bu ayrılışın nedenlerini Tanzimat sonrası fikirlerde ve özellikle Yeni Osmanlı hareketinde aramak gerekir.

Tanzimat aristokrasisine ve Tanzimat'ın yarattığı yüzeysel Batılılaşmaya karşı çıkan Yeni Osmanlılar, hem halkın bu konulardaki hoşnutsuzluğunu dile getirmiş hem de yönlendirmişlerdir. Mardin'in, "*En önemli etkileri siyasi muhalefetlerinden çok roman gibi modern edebiyat türleri konusunda çığır açarak 'edebiyat' etrafında odaklanacak bir nesil yaratmış olmalarında toplanır*" ("*Tanzimat ve Aydınlar*" 53-54) dediği Yeni Osmanlılar, ilk muhalefet hareketini oluşturmaları bakımından önemli oldukları kadar, aralarında ilk romancılarımızın da bulunduğu yenilikçi aydın kuşağını etkiledikleri ve yeni bir insan arayışının somutlaştığı ortam olan ilk romanlarımızı açıklayan anahtar kavramları sundukları için de önemlidirler. Yeni Osmanlılar, Batılı kavramlarla İslamî kavramların bir sentezini yaparak İslam dünyasının sorunlarına bir çözüm arayışı sunarlarken İslam birliği idealine düşüncelerinde önemli bir yer verirler (Mardin, *Yeni Osmanlı* 72-73). Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, Moğol istilasına karşı İslam dünyasının birliğinde ve geleceğe taşınmasında önemli bir işlevi olan tasavvuf ve tarikatlar, bu istilâdan sonra İslam dünyasına yönelik en büyük tehdit olarak görülen Batı yayılcılığına karşı mücadelede, başlıca dayanağı İslam olan Yeni Osmanlıların, düşünsel araçları arasında artık bulunmayacaktır. Bunda Yeni Osmanlıların İslam birliğini cihatçı bir anlayışla savunmalarının etkisi kuşkusuz önemlidir (Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin...* 73). Osmanlı devleti sömürge idaresi altında olmadığı için, elde bulunan en etkili araçla yani tarikatlarla, halkı bir araya getirip savaşa sokma gibi bir arayışlarının olmaması, yönetim şeklini ve sonuç olarak insanı değiştirmek ve bu değişikliğin niteliğini kendilerinin belirlemek istemeleri, tarikatlara mesafeli duruşlarını açıklayabilir. Ayrıca, dağılmakta olan imparatorluğu bir araya toplayacak çarelerin arandığı bir dönemde, her biri ayrı bir anlayışı savunan tarikatlar tabii ki birliğe engel olarak görülecektir. Bu çerçevede tarikatlar, mezhepler ölçüsünde olmasa da birliği bozucu, ayrılığı artırıcı, farklı anlayışları besleyici ve nihayetinde güç devşirilecek merkezleri zayıflatıcı bir unsur olarak sunulur (Kara, "*Çağdaş Türk Düşüncesinde...*" 580).

Yeni Osmanlıların İslam birliğini sağlamada tarikatlara bir rol vermemiş nedenlerinden biri de mosonlukile ilişkilerine bağlanabilir. Gerçek atılımını Tanzimat döneminde, 1850-1875 arasında yapan Osmanlı masonluğu (Dumont 13)

önde gelen birçok aydını içine alacaktır. Farklı etnik ve dinî kökenli kişilere açık localarda hedeflerden biri de bu toplumsal farklılıkları aşmaktır. Örneğin, 1863'te açılan Union d'Orient adlı loca, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli etnik ve dinî bileşenlerinin kaynaşması amacıyla çalışmayı hedefler (21). Üstad-ı Muhterem Alexandre Schinas, locanın açılış konuşmasında bu hedefi açıklarken tarikatları da toplumsal birliğin önünde engel olarak görecektir:

Bugüne kadar birbirlerini küçümsemekten, birbirlerine baskı yapmaktan, birbirlerinden nefret etmekten başka bir şey yapmamış çeşitli ırkların oturduğu ülkede; (...) medeniyet ya da dinî kanunların, farklı tarikatların, cemiyetlerin birleşmesi gerekenleri yüzyıllardır ayırmaktan başka bir şeye yaramadığı bir ülkede; bu ülkede, toplum açısından yıkıcı bir hal almış bu duruma tek geçerli ilaç (...) tek amacı bu çeşitli ırkların gerçek birliğini, onların birbirini sevmesini, birbirlerine değer vermesini sağlamak ve masonluğun meşalesini yukarılara kaldırarak karanlıklara gömülmüş olanları aydınlatmak olan bir locanın kurulmasıydı” (Aktaran: Dumont 21).

Neredeyse hepsi mason olan Yeni Osmanlıların, gazetelerdeki düşünceleriyle ait oldukları mahfillerde tartışılan düşünceler arasındaki yakınlık bilinmektedir (Dumont 57). Yeni Osmanlıların hâmisî Mustafa Fazıl Paşa'nın da mensubu olduğu Union d'Orient'dan sonra kurulan I Proodos'un üyeleri arasında Namık Kemal ve Şehzade Murat da vardır. Türk üyelerin çoğu yüksek mevkide bulunan memurlardır (34). Union d'Orient locası gibi, I Proodos da halkların kardeşliğini destekleyerek Osmanlı İmparatorluğu'nda kalıcı bir siyasi ve toplumsal barış kurulmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir (33).

Namık Kemal'in I Proodos'a giriş tarihi 24. 02. 1872 (Koloğlu 76), “İttihad-ı İslâm” adlı ünlü makalesinin ilk yayımlanış tarihi de Haziran 1872'dir. Kuşkusuz, yazarın bu konudaki düşünceleri mason olduktan sonra oluşmamıştır. Daha önceki yıllarda da birlik idealini yazılarının kimi yerlerinde dile getirmiştir. Ancak, kendi fikirlerinin güçlü bir dayanağını da masonluktan alması, kamuoyu oluşturma aracı olan bir gazetede “ittihad-ı İslam”ı makale başlığına taşımasında etkili olsa gerektir. Bu makalede, birliğin sağlanmasında tarikatlara bir rol verilmez. Tüm Müslümanların birleşmesinin hedeflendiği, Osmanlı topraklarında dinler arasındaki farklılıkların değil uyumun öne çıkarılmaya çalışıldığı bir dönemde tarikatların bu birliğe engel olacağını düşünmek güç değildir. Üstelik bu birliğin bir cihat ortamında dillendirilmemesi, Müslüman cemaati hızla bir araya getirecek tarikatlara ihtiyaç duyulmamasını da açıklar.

Yeni dönemde aydınların İslam anlayışları ve bu anlayışı yaygınlaştırmak için kullandıkları ortam da geleneksel olandan farklıdır: Basılı eserler ve gazeteler. Bu yeni ortam, genç kuşak üzerinde, camideki vaazdan veya tekkedeki şeyhin sohbetinden daha etkilidir (Abu Manneh 134). Dikkat çekici olan, Abdülhamit tarafından gazetelerin susturulduğu ve artık ittihad-ı İslam tartışmalarının gazetelerde görünmemeye başladığı 1876 sonrasında (Türköne 248), İslam birliğinin Türk romanında işlenmeye başlamasıdır. Gazetelerin yerini romanlar alacaktır artık.

İletişim araçlarının değişmesi, tarikatların ikinci plana atılmasında kuşkusuz etkili olmuştur; belirleyici olan ise, yeni insan tipinin teslimiyetçi değil, etkin olmasının hedeflenmesidir. Etkin insan arayışı kuşkusuz tasavvuf eleştirilerini de getirecektir. Meşrutiyet aydınlarında açıkça görülen Tanzimat aydınlarında ise daha örtük ifade edilen bu eleştiriler ve çözüm arayışları sadece Osmanlı dünyasına özgü değildir. İslam dünyasında modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin bir karakteristiği de tasavvufa karşı eleştirelliktir. Bu ıslahat hareketlerinin tasavvuf ile ilgili tavırları, tam bir reddedişten belirli yerlerde değiştirilmiş şekliyle kabul edilise kadar değişkenlik gösterse de, bu hareketler, ortaçağ tasavvufunun mutlak “dünyayı ret” tutumları ile mücadele etmişlerdir (Rahman 48).

Osmanlı düşünce dünyasında ise tasavvufa karşı açık tavır alış, II. Meşrutiyet’ten sonra görülmeye başlansa da, aşağıda ayrıntısıyla değerlendirildiği gibi, Namık Kemal’in makalelerinde, Ahmet Mithat’ın bazı romanlarında ve mektuplarında, Samipaşazade Sezai’nin bazı eserlerinin satır aralarında ve Mizancı Murat Bey’in bazı eserlerinde bu tavır alışın izleri görülebilir. Bu eserlerde, Osmanlı devletinin ve Müslüman dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunların çözümü İslam’la Batı’dan gelen düşüncelerin sentezinde aranırken tasavvuf ve tarikatlar çözüm arayışlarından dışlanmışlardır. Aşağıda örnekleri görüleceği gibi, bu dışlama ve eleştiriler tek bir metinde değil ama çeşitli makale ve kişisel yazılara serpilmiş halde karşımıza çıkar. Tanzimat romanlarında bu fikirlerin bir uzantısı olarak, somut örnekleri yaratılan yeni insan tipi, tasavvuf ve tarikatlardan uzak tutulmaktadır. İncelememizin bu kısmında, Tanzimat romancılarının, eserlerinde tasavvuf ve tarikatlara yaklaşımları değerlendirilecektir.

### **I. Namık Kemal**

Namık Kemal’in (1840-1888), kurmaca eserlerinde tasavvuf düşüncesi vurgulu bir şekilde yer almadığı gibi, olumlu veya olumsuz bir tip olarak dahi tarikat mensupları bulunmaz. Gazete makalelerinde ve mektuplarında, tasavvuf üstü



kapalı olarak eleştirilir; “tasavvuf” veya “tarikat” kelimeleri yüksek sesle dillendirilmez. İlk dönem ve Encümen-i Şuara’ya girdikten sonraki şiirlerindeyse tasavvufi etki belirgindir.

Namık Kemal’in şiirlerinde tasavvufun coşkulu olmadığını ve onu bir ilim gibi değerlendirdiğini söyleyen Gölpınarlı, şiirlerindeki “tasavvuf neş’esi”ni Encümendeki bazı şairlerin etkisine bağlar (67). Ne var ki, Encümen’e girmeden önce de Namık Kemal’in küçüklüğünden beri içinde bulunduğu ortam tasavvuftan uzak değildir. Namık Kemal’in babası Mustafa Asım Bey, Bektaşî ve Mevlevî bir dervîş, aynı zamanda sarayda müneccimbaşısıdır (Kuntay 6). Dedesi Abdülatif Paşa ise Bektaşîdir. Dedesiyle gittiği Kars’ta bir şeyh, Kemal’e vahdet-i vücud felsefesini anlatmış, *Mesnevî*’den parçalar okurmuştur (Ali Ekrem 13). Yazarın tasavvufa ilgisi İstanbul’a döndükten sonra da devam etmiş; fıkıh, kelim gibi derslerin yanında tasavvuf dersleri almıştır (20).

Namık Kemal, İstanbul’dayken girdiği Encümen-i Şuara’da tasavvufî şiirler yazmaya devam eder. Hemen her üyesi bir tarıkata mensup olan topluluğun en belirgin özellikleri, rindlik ve içki düşkünlüğüdür. Kemal’in bu toplulukta en çok etkilendiği Leskofçalı Galip Nakşibendî, Arif Hikmet Kadiri’dir (İsmail Habib 367). Kemal’e Namık mahlasını veren Eşref Paşa, Bektaşî’dir (Kaplan, *Namık Kemal...* 39). Encümen’in diğer bir üyesi olan Ziya Paşa’nın babası Nakşibendî şeyhidir (Bilgegil 4), Mahmut Nedim Paşa, Şeyh Halid’in sadık bir müridi olan Gürcü Necip Paşa’nın oğlu ve Ziya Paşa’nın yakın akrabasıdır (Abu Manneh 132-133). Namık Kemal’in ise herhangi bir tarıkata mensup olduğuna dair kanıt yoktur ama hayatının her safhasında Mevlevîler ile ilişkisi vardır (Akün 56). Kemal’in Konya’daki Çelebi Fahreddin Efendi’ye yazdığı taziye ve tebrik mektubuna dayanarak onun Mevlevî olabileceği ileri sürülse de (Kaplan, *Namık Kemal...* 39) bu mektup onun Mevlevîliğini değil Mevlevîlerle ilişkisini gösterir.

Namık Kemal, Şinasi’yle tanıştıktan sonra Encümen’den uzaklaşır ve “*yeni tarıkata*” girer, böylece “*hakikatın kucağına atılı[r], fiilî bir mücahedeye koyulu[r]*” (Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi* 189). Ancak Şinasi’yle tanışmasından sonraki dönemde gireceği Yeni Osmanlılar hareketinin de tarikatlarla ilişkisi bulunmaktadır. Abu Manneh, Tanzimat ve daha sonraki yenilik hareketlerini, ortodoks sufi tarikatlara özellikle de Nakşibendî-Müceddidî tarikatı ve kollarının etkisine bağlar. 19. yüzyılın ilk yarısındaki Halidî açılımından sonra bu tarikat en güçlü dönemine ulaşır. Ona göre Tanzimat döneminde yetişen Yeni Osmanlıları, devletin İslamî ideallerinin sözcüsü durumuna getiren etkenlerden biri de, bu

tarikât ve kollarının İstanbul ve diğer Osmanlı şehirlerinde yaygınlaşması sonucu Müslüman kamuoyunun daha önceki dönemlere oranla Sünni-ortodoks kavram ve inanışların daha fazla etkisinde kalmasıdır. Ayrıca, gelişen yayımcılığın dinî ve sufi literatürün yaygınlaşmasını sağlaması, kamuoyunun dönüşümünde etkili olmuştur. Abu Manneh (130), bu hazır ortamın Yeni Osmanlıların yazılarının popülerliğini açıklayan bir etken olduğunu söyler. Bu hazır ortam, Namık Kemal'i Encümen'deyken etkileyecektir. Birçoğu Kadiri ve Nakşibendi tarikâtına mensup olan Encümen şairleri, Nakşibendiliğin bir kolu olan Halidiliğin yarattığı siyasi canlılıktan etkilenmiş olmalıdırlar. Çünkü, Osmanlı devletini İslam'ın son kalesi olarak gören Şeyh Halid, 1820'lerde, Şam'dan İstanbul'daki taraftarlarına gönderdiği risalede İslam'ın temeli olan Osmanlı Devleti'nin din düşmanlarına karşı galip gelmesi için sabahları ve akşamları dua etmelerini emreder. İstanbul'daki ikinci halifesine de, İslam'ın halifesinin ve müminlerin emirinin din düşmanlarını mağlup etmesi için duada bulunmasını nasihat eder (Ebu Manneh 286). İstanbul'un ileri gelenleri arasında önemli sayıda müridi olan Şeyh Halid, Yunan ayaklanmasının ardından Müslüman halk arasında yükselen ve padişahın da desteklediği birlik olma duygusunun canlandığı bir ortamda bu birliği güçlendirici bir etkide bulunur (Ebu Manneh 290). Encümen'in bir araya geldiği yıllarda bu etkinin üzerinden uzun bir zaman geçmiştir. Encümen'i konak, tekke, kahvehane, meyhane gibi politika konuşulan yerler ile, Yeni Osmanlı Cemiyeti arasındaki bir geçiş mekânı olarak değerlendiren Özgül, bu grubu sohbetlerin siyasileşmeye, edebiyata politika kokusunun sinmeye başladığı bir dönemin topluluğu olarak değerlendirir ve Yeni Osmanlılar arasında bu topluluktan isimlerin bulunmasının tesadüfi olmadığını belirtir (170). Namık Kemal'in daha sonraki eserlerinde ortaya çıkan halkı tasavvuf ve tarikâtlardan uzak tutma eğilimi, Encümen'den Yeni Osmanlılara geçerken yazarın önemli değişikliklerin gerçekleştiğini gösterir. Yukarıda da belirtildiği gibi, birlik ve beraberliği destekleyen aynı zamanda terakkiyi öne çıkaran "yeni tarikâtlar"ın etkisidir bu. Namık Kemal yeni edebiyatın tuğlalarını yerleştirirken, onun için Encümen-i Şuara naif bir gençlik heyecanına dönüşecektir.

Namık Kemal'in eserleri, yazarın çeşitli tarikâtlarca hazırlanmış bu çevreyi olduğu gibi kabul etmediğini gösterir. Yazılarında tarikâtları ve tasavvufu sessizce geçiştirmesi, Abu Manneh'in tezini kısmen doğrular. Halidiliğin canlandırdığı siyasi ortamda filiz veren Yeni Osmanlılar hareketi belki de sadece Batılılaşmış bürokrasiye değil, tarikâtların aşırı derecede etkisine girmiş Osmanlı toplumuna karşı da bir tepki hareketidir. Ancak tasavvuf karşıtlığı tam dillendirilmez.

Buna karşın Abu Manneh Yeni Osmanlıların da Halidilikle dolaylı bir bağlantısı olduğunu iddia eder. Yeni Osmanlıların İstanbul'dan kaçışlarının ardından ulemadan dört kişi sürgüne gönderilir; bunlardan biri olan Sarıyerli Sadık Efendi, Halidî şeyhidir (Abu Manneh 133). Islahat Fermanı'na duyulan hoşnutsuzluğun ifadesi olan Kuleli ayaklanmasını da Halidî şeyhlerin ve ulemanın yönettiğini belirtir. Ayaklanmadaki rolünden dolayı sürgüne gönderildiği Magosa'da Namık Kemal'in tanışacağı Şeyh Ahmet'in Halidiliğinden söz etmese de bu ayaklanmanın Halidilikle ilişkisini kurar (126).

Namık Kemal'in mektuplarında, Nakşibendî Şeyh Ahmet Efendi'ye duyduğu sevgi ve saygının izleri açıktır. Onu ahlâk-ı İslamiyenin birçok özelliğini taşıdığı için över. Ancak ondan söz ettiği satırlar, yazarın tarikatlarla bağını değil, tam tersini gösterir. Şeyh'in sürgündeki koşullarının düzeltilmesi için Midhat Paşa'ya 1874'te yazdığı bir mektubunun sonunda onunla ilişkisinin boyutlarına açıklık getirmek ister: *"Bendeniz Avrupa gördüğüm hâlde, diyânet-i islâmîye'nin şeref ve kadrini unutmamak ile beraber, nefsimi fısktan dahî alamadım; o hâlde ise dervişliğe bi't-tabî' sülûk olunamaz. Şunu demek isterim ki, müşârünileyh hakkında yazdığım sözler, mürîdâne bir sitâyîşe hamlolunmasın"* (Namık Kemal, *Namık Kemal'in Mektupları I.* 311).

Süleyman Nazife göre ise, Namık Kemal'i, Eşref Paşa, Galip Bey ve Şinasi'den sonra en çok etkileyen Şeyh Ahmet, ona mürşid-i fikr ve vicdan olmuştur (18). Ancak Süleyman Nazif, buna kanıt olarak Namık Kemal'in mektubundaki Şeyh Ahmet Efendi'yi öven sözlerini göstermekten başka bir şey söylemez. Namık Kemal'in yazılarına ve mektuplarına bakıldığında, halkı tasavvuf ve tarikatlardan uzak tutmak istediği anlaşılabilir. Örneğin, 1866 tarihli bir mektubunda divan şiirindeki tasavvufi temaları halka faydası olmadığı gerekçesiyle eleştirir:

Filhakika bizim yolda olan şiirler, erbâbına rûh-ı sânidir; fakat bu asırda ve belki her zamanda nihâyet beş-on kişiye lezzet-bahş-ı derûn olabilir. Yoksa halka hiçbir fâidesi yoktur; binâenaleyh nekadar âlâ olur ise olsun, milletce bahil elinde bulunan servete benzer; tutalım ki herkese anlatmak kâbil olsun. Mevzû'u külliyyet üzre mey-ü mahbûb vasfindan ve *halkı uzlet-ü tecrîde sevkten ibâret olan sözleri*, rağbet-i umumiyeye çıkarmak, hiç nasıl tecvîz olunur? (Namık Kemal, *Namık Kemal'in Mektupları I.* 36).

Yazar, kamuoyunu kendi siyasi hedeflerine yönlendirmek isterken en son isteyeceği halkın “uzlet ve tecrit”idir.

Makalelerinde de aynı tutumu sürdürür. Şerif Hulusi'nin listesini verdiği makalelerinde, birçok toplumsal, siyasi sorunun konu edinilmesine karşın tasavvuf ve tarikatlar makale başlığı olarak yer almaz. Makalelerinde sıklıkla işlediği ahlâk konusunda da Namık Kemal tasavvufu göz ardı eder. “Ahlâk-ı İslâmiye” (1872) adlı makalesinde İslam ahlâkını savunurken, özellikle Türk-Osmanlı toplumunda Müslüman ahlâkının önemli bir bileşeni olan tasavvufu, makalesinin girişinde hemen saf dışı eder: *“Eğer bazı müverrihlerin bahsettiği hüsn-i ahlâk bir yanağına tokat vurulan âdemin öbür yanağını çevirmesinden ve herkesin âlemden tecerrüd ile mağaralara kapanmasından ibaret ise itikadımızca onlar mukteza-yı ahlâk değil netâyic-i acz u fütür sayılmak lâzım gelir. Mekârim-i ahlâk ise aceze kârı değil ashab-ı iktidar sıfatıdır”* (309).

Namık Kemal bu yazıda ideal örneklerini, asr-ı saadetten başlayarak İslam tarihindeki kahramanlıklarıyla, adaletleriyle öne çıkan erkek ve kadınlardan seçerken (305), Osmanlı-Türk kimliğinin oluşmasında kurucu bir rolü olan tarikatları, mutasavvıfları dikkate bile almaz.

Namık Kemal, İslam'la Batılı düşüncelerin sentezini yaparak yeni bir toplum ve birey yaratmak ister. *“Uzlet ve tecrit”ten uzak tutmak istediği bu bireyler edilgen değil etkin olmalıdır. Çünkü yüzyıllardır boyunca tasavvufun içi boşaltılmış hâliyle yoğrulmuş sıradan insan edilgenleşmiştir. “Gidiş -zikzaksız ve tereddütsüz- tevekkül ve teslimiyet tarafınadır”* (Ülgener 155). Namık Kemal, yanlış yorumlandığını düşündüğü tevekkül ve teslimiyet düşüncesini *“Sa'y”* adlı makalesinde eleştirir. Ona göre, *“Hem yarın için mevte hazırlanmak, hem de hiç ölmeyecek gibi, tahsile çalışmak bir büyük kaide-i hikmettir, ki saadet-i halin esası onun hükmüne ittibadan ibarettir ”* (302).

Üst tabakadan alt kesimlere inerken tasavvufun temel kavramlarının içinin boşalıp sığlaşmasına tasavvuftaki zaman örnek gösterilebilir. “İbn-i vakt” yani “an'ın insanı”, geleceği düşünmeden eldekini avuçtakini harcayıp gününü gün eden insan olarak yanlış anlaşılır (Ülgener 146). Namık Kemal de *“Sa'y”*da “an'ın insanı” anlayışını eleştirirken şöyle der: *“Yalnız hâl ile meşgul olan ömürler, hep zamanımızın umman-ı gayr-ı mütenahisi içinde mahvolup, gitmiştir; yine de mahvolur, gider”* (306). Yazar, adını koymadan yanlış yorumlanmış tasavvuf anlayışını değiştirmek ister ama yerine doğrusunu koymaz.

Namık Kemal, “*Medeniyet*” ve “*Terakki*” adlı makalelerinde daha alaycı bir tavırla, tasavvufun kerametlerinin medeni dünyada bilim aracılığıyla gerçekleştirildiğini söyler. Bu makalelerde tasavvuf ve bilim karşı karşıya getirilir ve üstünlük bilime verilir. Örneğin, “*Medeniyet*”te, bir lokma bir hırka yaşamının meziyet olmadığını, insanın çabasıyla dünyada daha rahat yaşayabileceğini savunur. Bu rahat yaşamın ayrıntılarını anlatırken tasavvuftaki kerametlerden biri olan “*tayy-i mekân*”ın bilim aracılığıyla gerçekleştirildiğini söyler: “*Şimendüfer veya vapur ile birkaç yüz saatlik yerlere giden veya birkaç gün deniz üzerinde çalkananlar ise marifetin bir keramet-i garibesiyile tayy-ı mekân etmiş veya postuyla sulardan geçmiş gibi cihanın tâ öbür tarafına giderler, havâyic-i hayatı getirirler, vatandaşlarının ayağına isâr ederler*” (360).

“*Terakki*”de, Londra’da gördüklerini hayranlıkla anlatırken, yine dinî-tasavvufi göndermelerde bulunur. Örneğin Londra’da rasathanedeki dürbünle gökyüzüne bakılınca insan kendisini “*tabiatın üstünde bir sâika ile avâlim-i ulviyenin seyrine çıkmış kıyas edebilir*” (214) der. Bir tiyatrodaki ise, elektrik sayesinde çeşitli mucizeler gerçekleşir. Bu mucizeler İran’da duyulsa keramet addedilir (214-215).

Bununla birlikte Namık Kemal, hayata tasavvufun–ona karşı çıkarken bile–penceresinden bakar gibidir. Örneğin, Magosa’dayken bulunduğu kaleyi ve oradaki mahkûmların durumunu anlatırken yine tasavvufi kavramlara başvurur. Kaledeki evleri, mezarlara; içindekileri, ölümlere benzetir. İnsanların, yaşam koşullarının güçlüğüne onları tasavvufta ancak belirli bir manevi çalışma sonucu varılacak hale ulaştırdığını söyler. Ona göre “*sahib-i keşf bulunursa burda bulunur*” (Namık Kemal, *Namık Kemal’in Mektupları I*. 238).

Yazdıklarından kesin bir sonuca varmak güç olsa da, Namık Kemal’in düşünce dünyasında tasavvufun bir sorunsal teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Toplumun eğitiminde yer vermediği tasavvuf düşüncesi, onun bireysel dünyasında soru işaretleri yaratıyor gibidir. Özellikle romanlarında açıkça dile getirmediği tasavvuf düşüncesi, dolaylı da olsa romanlarına sızacaktır.

*İntibah* ve *Cezmî*’de de tasavvuf hakkındaki suskunluğunu sürdürür. İlk adı *Son Pişmanlık* olan *İntibah*’ın (1876) mukaddimesinde, insanları eğlendirerek eğitmek gerektiğini söyler, Osmanlı’da uzun dönemler boyunca ahlâki eğitimde kullanılan *Ahlak-ı Alai* gibi kitapları kuru bilgiler verdiği için eleştirir. Sonuçta klasik ahlâk kitaplarına alternatif olarak yazılan bu romanda, Osmanlı’da Müslüman ahlâkının önemli bir bileşeni olan tasavvuf vurgulanmaz. Romanın “kötü” kahramanı Ali Bey, İslam ahlâkını hiçe saydığı için, sonunda ölümden

kurtulamayacaktır. Suçüstü yakalanınca “şer’i kanun muktezası ne ise, nereye iktiza ederse gitmeye hazır bulunduğunu söyle[r]” (169). Şeriata bu teslimiyete karşın, *İntibah*’ta diğer Tanzimat romanlarında olduğu gibi sofu bir Müslüman tipi yer almadığı gibi, olumlu veya olumsuz bir derviş tipi de yoktur; bu romanın yansıttığı/kurguladığı Osmanlı ailesinde tasavvuf ve tarikatlar yer almaz. Ancak romanın önceden “Son Pişmanlık” olan adının Maarif tarafından “İntibah”a çevrilmesi, başka bir gerçeği ortaya çıkarır. Çünkü *İntibah*’ta, romanın son cümlesi olan “Son pişmanlık fayda vermez” yargısının doğrulandığı ve yazarın seçtiği adla bu yargının tutarlı olduğu görülür; yani “intibah”ın ilk karşılığı olan “uyanış”ı gösterecek pek bir şey yoktur ilk bakışta. “Peki intibahın nerede olduğunu okur romanın hangi pasajından anlayabilecektir?” (Aktaş 148 ). Ali Bey, her şeyi fark ettiğinde iş işten geçmiştir. Bütün servetini ve yakınlarını kaybetmiş ve bir cinayet işlemiştir. Birkaç ay kaldığı hapisshaneden çıktıktan sonra altı ay içinde pişman bir şekilde kederinden ölür. Maarif’in ya da sansür kurulunun “İntibah” adını seçmesi yazara/okurlara bir cevap niteliğinde olabilir. Çünkü tasavvuf terimleri arasında yer alan “intibah”, “Allah’ın bir inâyeti olmak üzere, gayrete getiren ilkâlar vasıtasıyla kulu aldanış engelinden kurtarmasıdır” (Altıntaş 128). Ali Bey’in son pişmanlığı bu dünyada fayda vermemiştir ama yaşadığı kayıplar Allah’ın onu aldanış engelinden kurtarması, yani inayetidir aslında. Böylece öteki dünyaya arınmış ve bu “yalan dünya”dan “uyanmış” olarak gidecektir. Belki de yazarın üstünü örttüğü tasavvuf düşüncesi, tasavvuf ve tarikatların etkisinin güçlü olduğu bir toplumda Maarif dolayısıyla da olsa kendisine geri dönmüştür.

*Cezmi*’de ise (1881) İslam birliği düşüncesi işlenir. Namık Kemal, Osmanlı’da 19. yüzyılda İslam birliği idealini oluşturan düşünürlerden biridir. *Cezmi*’de bu birlik, Şii ve Sünni devletlerin tepeden bir müdahaleyle birleştirilmesi sonucu kurulmaya çalışılır ama başarısız olunur. Mezhep farklılıklarını İslam birliği önünde engel gören Namık Kemal, bu konuyu *Cezmi*’de işlemiştir ancak kendisinden sonra gelen Meşrutiyet dönemi İslamcılarının yaptığı gibi tarikatları birliğin önünde engel olarak göstermemiştir. Aslında, İslam dünyasında önemli bir yeri olan ve devletler üstünde, kişiler arasında bir birlik sağlayan tarikatlar bu romanda hiç yer almamıştır. Yazarın tarikatları birlik önünde engel olarak bile göstermemesi onlara herhangi bir rol yüklediğini düşündürür.

Romandaki atmosfer, dinsel kavramlarla dolu olsa da, İslam birliği için uğraşan kahramanlar pek de dindarca bir yaşam sürmezler. Yazar, Adil’in Perihan’ı sevdiğini öğrendiğinde Şehriyar’ın durumunu tanımlarken bir tasavvuf terimi olan

“nefs-i emmare”yi kullanacaktır (230). Ancak yine de çok fazla terime rastlanmaz. Bu romanda tasavvuf açık olarak vurgulanmamasına karşın, Tanpınar, farklı bir yaklaşımla tasavvufun bu romandaki izlerini ortaya çıkarır. Ona göre yazar, etkisinde kaldığı Fransız romantizmiyle Türk mistisizmini Adil Giray’ın şahsiyetinde sentezlemiştir (Tanpınar, *19 uncu Asır...* 411). Tanpınar, Adil Giray’ın romandaki terki-i bendinden yola çıkarak Adil Giray’ın ölümünün ardından Cezmi’nin onu Şeyh Galib’in diliyle öven dizelerine dikkat çeker. Cezmi, “Ey zübde-i san’at-i ilâhî / İnsân idi fitratının kemâhî!” derken Şeyh Galib’in “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen” dizelerini yansılamaştır. Ona göre, Adil Giray âdeta Şeyh Galib’in yıldızı altında doğmuştur. Bu benzerlikten yola çıkan Tanpınar, Adil Giray’ın şiirindeki arayış ve kendini bulma ihtiyacının, romantiklerin kahraman anlayışıyla uyumlu olduğu kadar, Şeyh Galib’in insan anlayışıyla da uyumlu olduğunu söyler. Ancak bunlardan yola çıkarak, *Cezmi*’deki kahramanların, dünyadan elini eteğini çekmiş birer derviş oldukları sonucuna varmamak gerekir; Adil Giray’ın şahsında, yazar, dünyayı değiştirmek için ölümü göze alan bir kahraman yaratmıştır. Tıpkı, Adil Giray gibi, romanın anlatıcısı da dünyanın “yalan” olduğunu farkındadır. Cezmi’nin, Adil Giray’ın mezar taşına şiir yazdığı sahnede anlatıcı bu faniliğe vurgu yapar (355). Yine de her şeyin ölümü çağrıştırdığı bu ortamda yazı bittikten sonra Abbas ve Cezmi, korucu giysilerini attıkları mezara kendileri girmekten kurtularak derviş kıyafetinde “*fani dünya*”ya geri dönmek için “*âlem-i ihtifâda kaybol[ur]lar*” (355). Cezmi, derviş değildir, derviş kıyafetindedir. Ama sonunda kendisini dünyayı değiştirme mücadelesine derviş gibi adanmış bir askerdir. Buna bakılarak Namık Kemal’in tasavvufa gönderme yaptığı sonucuna varmak kolay değildir. Çünkü Namık Kemal’in eserlerinde vurgulamak istediği fikirlerini gür bir sesle dillendirdiği düşünülürse, bu romandaki karakterlerin giydiği derviş kıyafetinde, ironik bir taraf olduğu düşünülebilir. Amaç, inzivayla dünyadan vazgeçmek değil, dünyayı değiştirirken ölümü göze almayı hedeflemektir; ölümü bile göze almaktan farklıdır bu. Nitekim Tanpınar da *Cezmi*’yi değerlendirirken “*Kemal’de ölüme bir şehit arayışı var ki ideali budur*” (Tanpınar, *Edebiyat Dersleri* 40) sözleriyle bu noktaya dikkat çeker.

Bütün bunların ışığında, Namık Kemal’in tasavvufun halk arasında alımlanış şekline karşı çıktığını görmek zor değildir. Çünkü Batı’ya karşı İslam’ı ve İslam dünyasını savunmak için edebî eserler aracılığıyla da biçimlendirilmek istenen yeni aktif insanı tasavvuf pasifize edecek, tarikatlar ise, Müslümanların birliğini engelleyecektir. Bununla birlikte, Adil Giray örneğinde olduğu gibi, yarattığı karakterlerde tasavvufun etkisi, somut olarak dile getirilmese de, arka planda

varlığını hep hissettirecektir. Tanpınar, *İntibah* ve *Cezmi*'yi karşılaştırırken “*İntibah*’ın bir sukut, *Cezmi*’nin ise bitmemiş şekliyle olsa dahi bir yükseliş, ölümden kendisini tamamlamış romanı” (Tanpınar, *19 uncu Asır... 411*) olduğunu söyler. Aslında *İntibah* da, *Cezmi* de, tasavvufu yoğrulmuş bir toplumun insan anlayışının yansımalarıdır. Dünya hazlarına dalan Ali Bey, ölmeden hemen önce dünyanın “yalan”lığıyla yüzleşmek zorunda kalırken, Adil Giray onu dünyaya lâyık görmeyen uhrevi sesin etkisinde “asıl ödül” olan şehitliğe ulaşacaktır. *Cezmi*’ye korucu kıyafetini çıkarıp derviş kıyafetini giyerek bu “fani dünya” için ölümü göze alarak/ölmeyi hedefleyerek savaşıma devam edecektir.

Romanlarında tasavvufun vurgulanmayışını ve tarikatların yokluğunu sadece Namık Kemal’in “aktif insan” yetiştirme arzusuna bağlamak yeterli olmaz. Yazarın her iki romanında da İslami atmosfer belirgin olmasına karşın bu atmosferde tasavvufun doğaüstü dünyasının, kerametlerin izi Adil Giray’ın duyduğu uhrevi ses dışında çok da görülmez. Bu eserlerin ilk roman denemeleri olması, tasavvufun eksikliğini açıklar gibi görünebilir; Osmanlı romanında realizmin yetkin örnekleri değildir bu eserler. Dolayısıyla Tanzimat romanlarındaki toplumsal hayatın birçok yönünün eksikliği, ilk bakışta realist tekniklerdeki acemiliğe bağlanabilirse de tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki bilinçli bir sessizlik vardır. Yazarın edebiyatta realizm arayışlarının bir sonucu olarak edebî eserlerinde “akıldan hariç mübalağalar”dan yani olağanüstü /fantastik öğelerden uzak durduğu görülür. Nitekim *İntibah*’ın önsözünde bu arayışını şöyle dile getirir:

Kuvve-i hayâl Şark’da bi’t-tabi’ gâlib olduğundan ve Avrupalılar –her fende olduğu gibi- edebiyâtda dahi Hind’in, Yunan’ın, Arab’ın mukallidi bulunduğundan, bu tarz-ı hâsın mücidi olmak şerefi dahi bizim ecdâdımızda kalır. Şu kadar var ki, Avrupalılar taklîd ederken bir şey’in hakîkaten taklîde şâyân olan yerlerini ediyorlar. İşte o kabîlden olarak kendilerine bir nümûne-i edeb bulmak için Arab’ın, Acem’in ve sâ’ir el-sine-i kadîmenin âsâr-ı mu’teberesini terceme etmişler. Mantık ve âdâba mutâbık gördükleri yerlerini misâl-i imtisal etmişler; içlerinde akıldan hâric mübâlağa, hiçbir şeye benzemez teşbîh görmüşler ise ana ittibâ’ etmemişler. Cinâs lâfzı gibi zevzeklikleri de makbûl tutmamışlar. Ana binâ’en biz dâimâ Avrupa lisânlarının edebiyâtca gerek intihâb etdikleri kavâ’id-i külliyyeye, gerek ihtiyâr eyledikleri tarz-ı taklîde tâbi’ olmak mecburiyetindeyiz, çünkü gerek o kavâ’id-i külliyye, gerek o tarz-ı taklîd Avrupa’nın evhâm-ı heves-kârânesinden çıkma birtakım hayâlât değil sırf



hakikat ve temâmiyle sevk-i tabi'atdır (Namık Kemal, “*Son Pişmanlık Mukaddimesi*” 196).

Bu durumda yapılacak olan, Arap'tan ve Acem'den zaten âşina olduğumuz eserlerin, “akıldan hariç mübalağalar”ından Avrupa aracılığıyla arındırılmasından sonra tekrar bize döndürülmesidir. Doğal olarak, tasavvufî edebiyattaki akla aykırı öğelerle / kerametlerle beraber tasavvufun kendisi de metinlerden silinecektir / silinmeye çalışılacaktır.

“Mukaddime-i Celal”de ise, *İbret-nüma*, *Muhayyemat*, “Kerem ile Aslı” ve “Ferhat ile Şirin”, gibi eski hikâyelerimizi, içerdikleri akla aykırı öğeler nedeniyle kocakarı masalına benzetecek; “Hüsni ü Aşk”, “Leyla ve Mecnun”uysa “adeta bir tasavvuf risalesi” gibi görerek küçümseyip romanların gerçeklik anlayışını savunacaktır (239). “*Mukaddime-i Celal*”de, tasavvufî eserlere roman lehine bu açık tavır alış, yazarın kurmaca eserlerinde ve makalelerinde görmek mümkün değildir

Yazarın şiirleri dışında sessizce geçiştirdiği tasavvuf düşüncesi, “aktif” bir Müslüman olan Namık Kemal’in yaşamında ne kadar yer edinmiştir? Namık Kemal’in siyasi düşüncesinde tasavvufun izlerini değerlendiren Mardin, şöyle der:

Kemâl’in tanıdığı şairler arasında, muhtemelen kendisine, birçok Türk’ün dinin incelmış yönü addettiği tasavvuf veya İslâm mistisizmi ile içiçe geçmiş bir üniversalizm ve yarı-panteizm anlayışını veren mistikler de vardı. Bu tür eğilimler, herhalde, “Bektaşî bir aile” denilen kendi ailesinde de mevcuttu. Diğer taraftan, Bektaşî tarikatı dervişlerinin Osmanlı İmparatorluğu’nun entellektüel hayatına yaptıkları katkılar ve “sıradan insanlar”ın dertlerini benimsemiş oldukları çok iyi bilinmektedir. Bu yüzden Namık Kemâl’in, çoğunlukla yanlış olarak, bir değer olarak genel oya inanç olarak yorumlanan, “halk”a karşı duyduğu ilginin kaynak açısından dinî ve belki mistik temelleri vardı. Daha sonra, Namık Kemal, Avrupa liberalizmi ile tanıştığında, Avrupa’da sürekli güçlenmekte olan halkın siyasi süreç içinde yer alması fikri, zihninde hazır kabul gördü (Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin...* 320-321).

Namık Kemal’in eserlerinde tasavvuf ve tarikatlara yaklaşımı, diğer romancıların eserlerindeki duruma da kısmen ışık tutacaktır. Aynı entelektüel havayı soluyan diğer romancılar da benzer kavramların etrafında farklı ritimlerle dolanacaklardır.

## II. Ahmet Mithat Efendi

Ahmet Mithat (1844-1912), Osmanlı'da roman türüne en büyük katkıyı yapar, ancak onun romanları da tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki suskunluğu diğerleriyle paylaşır. Ahmet Mithat, Namık Kemal'in yaptığından farklı olarak sadece seçkin okurlara hitap etmeyip, okuma yazma bilmeyen kesimi de dinleyici olarak hedeflerken, onlara hemen her şey hakkında ayrıntılı bilgi verir: Fen bilimleri, gemi yapımı, Kutuplar'da hayat, Amerika yerlileri; İslam'da boşanma, çokeşlilik, Müslüman erkeklerin ve kadınların kimlerle evlenebileceği, Cizvitler, Paris sokakları, İslam birliği... Yazar, bu geniş konu yelpazesinde tasavvuf ve tarikatlara özel bir yer vermez. Birkaç romanında İslami ilimlerin arasında tasavvufun adı geçer. Bir romanında Tanrı'nın bir yansıması olduğu için tabiata âşık mistik bir tip yaratır, bir hikâyesinde Mevlevilikten söz eder. İslam birliğini birkaç romanında işler ama bu birliğin sağlanmasında o da tarikatlara yer vermez; Müslüman ahlâkına, yarattığı ideal karakterlerle örnekler sunar ama bu kişilerin ahlâkında tasavvufa bir pay vermez.

Ahmet Mithat'ın gazete yazılarının bir kataloğunun oluşturulmaması, bu yazılarda tasavvuf ve tarikatlara yer verip vermediği sorusunu cevapsız bırakmaktadır. *Tercüman-ı Hakikat*'teki yazılarından kendi yaptığı bir seçki olan *Müntehabat-ı Ahmed Midhat*'ta bu konuda bir yazı yoktur. Ahmet Mithat'ın zaten az olan mektuplarından birkaçı aşağıda değerlendireceğimiz gibi, tasavvufa karşı suskunluğunun nedenini kısmen açıklar.

"*Firkat*" (1871) adlı uzun hikâyesi, yazarın romanlarında tasavvuftan uzak duracağını habercisi gibidir. Bu hikâyede, arayış içindeki Memduh, Mevlevi Ata Bey'den Mesnevi dersi alır ve Mesnevi'yi ezberler. Bulduğu her şeyi okuyan Memduh, daha sonra Ata Bey'den etkilenerek tasavvufa merak sarar: "*Ne kadar siyer ve menakıp var ise cümlesini okur, yine iktifa edemez, yine aradığını bulamaz*" (121). Memduh, Kafkasya'ya gidip İstanbul'a döndüğü uzun yolculuğunda tasavvufla artık ilgilenmez.

Tıpkı Memduh gibi, Ahmet Mithat da 1896'da Veled Çelebi'den Mesnevi dersi alır (İzbudak 83). Yazarın yaşamında Mevleviliğin yeri hakkında İzbudak bize yeterli bilgi vermez. Ancak *İlhâmât ve Taglîtât*'ında (1885), tasavvufa yaklaşımı, romanlarına göre bize ayrıntılı bilgiler verir. Bu eserde yazar, insanın iyilikle kötülük arasında yapacağı ahlâki seçimleri anlatırken, tasavvufa da sık sık başvurur; Osmanlı toplumunda İslam ahlâkında tasavvufun ayrılmaz bir yeri olduğu bu eserle de ortaya çıkar. İnsan iyiliği seçtikçe ilahi ilhamlara açık olacaktır.

Bunun en uç durumundaysa evliyalarda olduğu gibi kerametler ortaya çıkacaktır (115). Burada sıradan insan için veliliğe ulaşmak zorunlu bir hedef olarak değil, bu mücadelenin sonucunda görünen bir ufuk çizgisi olarak sunulur. Yazar, tasavvufa bir bütün olarak bakar, herhangi bir tarikattan bahsetmez. Nefse karşı verilen mücadelede ibadet önemli bir araçtır. Örnek olarak namazı gösterir, bunun dışında bir mistik çalışma önermez (140). Ancak veliliğe ulaşmak için sadece ibadet yeterli değildir; dünyadan vazgeçip tamamen Allah'a yönelmek gerekir (141). Bu eserde tasavvufa bir referans olarak başvurulmakla birlikte, ruhsal arınma için tasavvuf tek seçenek olarak gösterilmez.

Ahmet Mithat'ın romanlarında ahlâklı olmanın yolu sadece ibadetten değil, çalışmaktan, dinî ve dünyevî bilgiyle donanmaktan geçer. Yazarın romanlarının çoğu, İslam'ın Batı'ya karşı savunusu olarak okunabilir. İlk romanlarından itibaren ideal Osmanlı/Türk/Müslüman karakterler yaratır. İslami değerlerin savunucusu olan bu karakterler gündelik yaşamlarında oldukça dünyevidirler. İslam bu romanlarda yerli kimliğin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Yazar, Hristiyan dünyası ve Avrupa ahlâkı karşısında daima saf ve Avrupa kültürüyle dengeli şekilde aydınlanmış yerli ahlâkın ve örfün savunucusudur (Tanpınar, *19 uncu Asr...* 472).

Romanlarında, İslam'ın üstünlüğünü her koşulda savunan kahramanlar, hiç de sofuca bir yaşam sürdürmezler. Okay, “[O]nun romanlarında İslâm akîde ve ibadetlerini yaşayan, müdafaa eden bir şahıs yoktur. Buna mukabil gerek tiplerin konuşmalarında, gerek muharririn mütalaalarında İslâm'ın ahlakî, içtimaî hatta ilmî değerleri üzerinde mülahazalarına rastlarız” (468) saptamasını yapar. Ahmet Mithat'ın romanlarındaki ana tema, Hristiyan Avrupa'nın bozuk ahlâkına kıyasla İslamiyetin ahlâki üstünlüğüdür (Evin 55). Ancak İslam ahlâkında tasavvufun yeri, Ahmet Mithat'ın romanlarında vurgulanmaz. Örneğin, *Felâhın Bey ile Rakım Efendî*'de (1874) “ölçülü sentez”in bir örneği olan Rakım Bey, Doğu ve Batı ilimlerine hakim biri olarak sunulur (15). İran edebiyatından mistikleri de okuduğu anlaşılan Rakım Bey'in hayatında tarikatlara yer yoktur.

Sürgüneyken yazdığı *Yeryüzünde Bir Melek*'te (1875) Ahmet Mithat, geleneklerin ve ahlâkın sınırlarını epeyce zorlar. Gayrimeşru bir ilişkinin konu edildiği bu romanda, sevgililerin buluştuğu eve düzenlenen baskın ayrıntılarıyla anlatılır. Baskını engellemek isteyen Salih Çavuş'a karşı çıkanlardan biri onu Bektaşilikle suçlayınca şöyle cevap verir: “Bektaşî sensin köpek! Ben ehl-i sünnet velcemaatim!” (198). Baskının vereceği zararları anlatan Salih Çavuş kalabalığı durduramaz. Yazar bunu şöyle yorumlar: “Cehâlet-i taassub, terbiyesizlik bir yerde

*ıçtımada eder de onun ıçına bir de fesat ve fıkr-intikam gıerse artık âdâb-ı insaniyye ve levâzım-ı dîniyyeye dair sözler tesir mi eder?"* (199). Taassup karşıtlığının Bektaşilik olarak değerdendirilmesiye toplumdaki Bektaşı imgesini göstermesi bakımından anlamlıdır.

*Vah'ta* (1882) ise, ideal karakteri Necati'nin yolu tasavvuftan da geçerd gibi görünür. Düzenli bir eğitim görmeyen Necati, ilim ve bilim adamlarından bir şeyler öğrenmek için çırpınır. Ehl-i tasavvuf ile bulunursa mükemmel bir derviş kesilir. *Erbâb-ı ulûm* ile bulunursa kendisinden âlâ suhte olmaz (331-32). *Vah'ta* Necati'nin tassavvufla ilgisi bu tanıtım sözlerinden öteye gitmez. Bu romanda yazar Necati'yi dürüst, çalışkan biri olarak sunar ancak onun herhangi bir ibadetinden bahsetmez.

Ahmet Mithat, Avrupa'yı gördükten sonra yazdığı *Ahmet Metin ve Şirzad'ı* (1895) II. Abdülhamit'e sunacaktır (Arık 157). Bu romanda yazarın diğer eserlerine göre ibadet sahneleri görece öne çıkmasına karşın tasavvuf yer almaz. Abdülhamit'in iktidarı boyunca uyguladığı İslamcı politikaların bir ayağı da tarikat şeyhleriyle kurulan bağlantıdır. Kendisi de bir tarikata müntesip olan ve İslam birliğini sağlamak için tarikatlara dayanan Abdülhamit'e (Gündüz 219) yakın olan ve onun uygulamalarının basındaki savunucusu, kısmen meşrulaştırıcısı olan yazarın bu tutumu oldukça bilinçlidir. Çünkü onun modernleşme projesinde de tasavvuf ve tarikatlara yer yoktur. Romanlarında örneklerini sunduğu bu ideal toplumu Namık Kemal'den farklı olarak eğitimle yaratmak ister. Namık Kemal, önce meşruteli bir yönetim kurmayı hedeflerken Ahmet Mithat eğitimi, rejim değışikliğinin önüne alacaktır. Sürgün anılarını kaleme aldığı *Menfa'da* (1876) Yeni Osmanlılarla dolayısıyla Namık Kemal'le kendisi arasındaki görüş farkını belirtecektir (53).

Ahmet Mithat ve Namık Kemal, ideal toplum hedeflerine ulaşmak için farklı güzergahları izlerken, tasavvuf ve tarikatlardan okurlarını uzak tutacaklardır. Ancak tıpkı Namık Kemal gibi, Ahmet Mithat da bireysel yaşamında tasavvufa yabancı değildir. *Menfa'da*, Rodos'taki sürgünlüğünde Ebüzzıya Tevfik'le yaşadıkları sıkıntılardan ibadet ederek ve bir Halidî şeyhine bağlanarak nasıl kurtulduklarını anlatır:

Ondan sonra geçmiş günahlarımızın cümlesine tövbe ve istiğfâr ile beş vakit namazda devamdan mâadâ meşâyih-i kirâm-ı Hâlidıye'den olup Rodos'ta postnişin-i irşâd olan Ali Talib Efendi hazretlerinin delâlet ve irşâdıyla zıkr ve tesbihe dahi başladık. Her şeyden hırmânımız bu sülûk için pek müsâid olduğundan bu tarık-i celilde

az vakit içinde birçok mesafeler kat' eyledik. Şu terbiye-i mâneviyenin bana verdiği zevk-i inbisâtı bir vechle inkâr ve tarif edemem. Ondan sonra idi ki felâket-i musibetimizin o zamana kadar nazarımız önünde kararıp duran zifiri karanlığı bir seher-i lâtifin gayet halâvetli bir ziyâ-yı sabah ile karışarak uyûn-ârâ-yı nazar olan alaca karanlığına benzedi (99-100).

*Menfa'*daki bu samimi itirafa karşın yazarın romanlarında, kendisinin yaşadığı ruhsal dönüşümleri geçiren bir karakter bulunmaması düşündürücüdür.

Okay (296), Ahmet Mithat'ın İslam'ı Batılılara karşı savunmak için yazdığı *Müdafa* adlı eserinin ilk Hıristiyanların inandıkları aziz kerametlerine ve akla uygun olmayan evliya menkıbelerine işaret ettiğine dikkat çeker. Bu eserde, söz konusu olan inançların sadece Batı'ya özgüymüş gibi sunulmasını eleştiren Okay, falcılık, evliya menkıbeleri, hatta mitoloji gibi maddelerin Doğu'da mevcut olmadığını söylemenin haksızlık olduğunu söyler (294). Ahmet Mithat, aktif insan yaratma projesinin bir aracı olan romanlarında, kerametlerin bolca bulunduğu tasavvuftan uzak durduğu gibi, bu kerametleri Batı'nın istenmeyen yüzüne yansıtarak tamamen toplumdan uzaklaştıracaktır.

Yazar, İslam birliği düşüncesini savunduğu romanlarında, bu birliği sağlamada tarikatlara bir rol vermez. *Acâyib-i Âlem*'de (1882), Tanrı'nın tabiattaki yansımalarına aşık mistik Suphi karakteri aracılığıyla İslam birliği idealini savunacaktır. İslam coğrafyasını araştırmak üzere dünya seyahatine çıkan kahramanlar, bu yolculuğu ilk kez deneyen Hasan Mellah (Öktemgil Turgut 43-60) gibi, II. Abdülhamit'in İslam birliğini sağlamak için dünyanın çeşitli ülkelerine gönderdiği dervişlerin öncü koludur adeta (60-70). Romanın başlarında tabiat ve bilim aşığı Suphi, arkadaşı Hicabi'yle dünya seyahatine çıktuktan sonra gittikçe dünyevileşecektir. Suphi ve Hicabi, çıktıkları yolculukta birliği sağlamanın ilk adımı olarak dünyadaki Müslüman coğrafyasını ve buradaki Müslümanların durumunu saptamaya çalışırlar ancak bu araştırma, tarikatlara kadar uzanmaz; daha çok Suphi ve Hicabi'nin Batılıları tetkikine dönüşür.

Ahmet Mithat'ın Osmanlı-Rus Savaşı sırasında yazdığı ve bu savaşı konu edinen yarım kalmış romanı *Kafkas*'ta (1877), İslam birliği ideali kısmen işlenir. Olayların Kafkasya'da geçtiği bu romanda birlik idealini temsil edecek şekilde, sadece Osmanlı Devleti'nin girdiği savaşlarda açılacağı belirtilen ve aile büyüklerinden kalma Osmanlı sancağı açılır. Bu sancağı açan, Kaplan Bey'in annesi Şirinşah'tır. Şirinşah, sancağı Nakşibendî Şeyh Şamil'le Ruslara karşı savaşmış Semmurkaş'a vermez; yarı Batılılaşmış oğlu Kaplan Bey'e verir. Yazarın

bu sancağı Kaplan Bey'e vermesi, tarikatlara İslam birliğini sağlamada bir rol vermediğinin sembolik bir anlatımı gibidir.

Ahmed Mithat'ın Fatma Aliye'ye yazdığı mektuplar ise, yazarın gündelik yaşamında ve entelektüel dünyasında tasavvufun yerini kısmen açıklar mahiyettedir. 1890-1912 yıllarına ait bu mektuplar, yazarın ideal bir Müslüman kadının hayatında tasavvufa ne kadar yer vermesini istediğini gösterebilir. Felsefi konular hakkında yazdıklarını kendisinin onayına sunan Fatma Aliye'ye İslam felsefesini, 1893'te yazdığı bir mektupta şöyle anlatır: “İlm-i Kelâm bizim filozofî relijyömüzden ibarettir. Bizde ise bir de filozofî spirtüalist vardır. O da tasavvuf dediğimiz şeydir. Binâenaleyh felsefe-i İslâmiyeyi zâhirî, bâtnî diye iki kısma ayırıp da öyle bahsetmeli” (Ahmed Midhat, *Fazıl ve Feylosof Kızım...* 142). Ancak ona, İslam felsefesini çalışırken tasavvuftan uzak durmasını öğütleyecektir:

Felâsifeyi ve onlar meyânında Ogüs Kontu güzel muaheze ediyorsunuz. Eğer bunlarda karın doyuracak hikmet bulunsa idi ez-cümle bu abd-ı âciz ıslâh-ı hâl etmeyip eski hâlde kalır idi. Size evvel dahi dedim ki onların mesâlik-i hikmeti kâmilen güdüktür. Neticelisi hikmet-i İslâmiyedir. Fakat evhâm-ı Mu'tezile, zunûn-ı Eş'âriye, kanâ'ât-ı Maturidiye, hayâlât-ı tasavvufiyye fulaniye karışık olarak değil! Elinize bir Mushaf-ı Şerif alırsınız. Onun kabı üzerine “kefânâ Kitabullâh” [Bize Allah'ın kitabı yeter] yazar onu başınızdan yukarıya tutarsınız. İşte o zaman hikmet-i sahihayı bulmuş olursunuz (48).

Fatma Aliye'yi sadece Kur'an'a yönlendiren ve tasavvuftan uzak tutan Ahmet Mithat, yine bu mektuplarda 1890'ların ilk yarısında yaşadığı anlaşılan ve çevresindeki hasımları tarafından aklını yitirmesi olarak yorumlanan ruhsal bunalımından (185) kurtulmak için kendisini nasıl ibadete vererek iyileştirdiğinden söz ederken sürgünlük döneminden farklı olarak herhangi bir tarikata yaklaşmayacaktır. Romanlarında yaptığı gibi tarikatları kendi kişisel yaşamından da uzaklaştıracaktır. Çokça namaz kılıp Kur'an okuduğundan bahseden yazar, artık ıslah-ı nefis ettiğini de sözlerine ekler (96-97). Bu, yazarın *İlhâmât*'taki yaklaşımıyla kısmen tutarlıdır.

### III. Şemseddin Sami

Şemseddin Sami (1850-1904), Tanzimat romanının ilk örneğini verdiği *Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat*'ta (1872) tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki sessizliği diğer romancılarla paylaşacaktır. Şemseddin Sami'nin romanı dışındaki bazı eserlerinde bu konuda bilgi verilir. Örneğin, *Kâmus-ı Türkî*'de “tasavvuf”, “Hâl ve vahdet ve fenâ

gibi ahvâl-i münzeviyeye hasr-ı himmet edenlerin meslek ve tarîki” olarak açıklanır (411). “Tarikat” sözcüğünün tekil hali olan “tarîk”in 3. anlamı şöyle tanımlanır: “*Evâmîr-i şer’iyyeyi ifâ ettikten sonra kurb-ı mevlâ yolunu dahi bulmak üzere evrâd ü ezkâr ve fehm-i esrâr-ı tasavvuf hususunda ehl-i hakikatten bir ârif-i billahın takib olunan yolu*” (883).

*Medeniyet-i İslâmiyye*’de, İslâm felsefesinde ismi geçen önemli kişileri tanıttikten sonra, tasavvufun felsefedeki yerini belirtir. Tasavvuf felsefesindeki önemli kişileri ve onların bu alana hizmetlerini ana açıkladıktan sonra şöyle der:

Bunlar Kuran-ı Kerim ile kutsal hadislerinin felsefi nitelikteki ince anlamlarını kavramak ve felsefenin bu kısmını da yüksek bir dereceye ulaştırmak suretiyle, pek çok sırrın keşfine muvaffak olmuşlardır. Avrupa’da “mistik filozof” unvanıyla anılan Spinoza ve Hegel gibi filozoflara, İslâm sûfilerinin taklitçileri gözûyle bakılabilir (86-87).

Tasavvufa aşinalığı bu satırlardan da ortaya çıkan Şemseddin Sami Bektaşî kökenli bir aileden gelmektedir. Fraşeriler, köylerinin yakınında bulunan Bektaşî tekkesine devam eden muhiblerdir (Clayer, *“Bektaşîlik ve Arnavut Ulusçuluğu”* 58). Yaşamı hakkında en itibarlı kaynaklar olan Akün de Levent de yazarın Bektaşîliğinden bahsetmezler. Üstelik Şemseddin Sami, sadece Bektaşî kökenli değil, Arnavutluk’un bağımsızlığında ve birliğinde Bektaşîliğe önemli rol veren bir aileden gelmektedir. Kardeşleri Abdül ve Naim Fraşeri de bu konudaki çalışmaları ve yazılarıyla tanınmaktadır. Clayer, Arnavutluk’ta tarikatın ideolojisini önce kullanıp sonra dönüştürenlerin Şemseddin Sami ve özellikle Naim olduğunu belirtir. 1880’li yıllarda Şemseddin Sami, Arnavutlar arasında Sünni Müslümanların yanı sıra Bektaşî Müslümanların da var olduğunu öne çıkarmıştır (Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri* 370).

Şemseddin Sami, kardeşi Naim’den farklı olarak asıl vurguyu Bektaşîliğe değil Müslümanlığa, daha da genel olarak Arnavutluğa yapar. Ona göre Arnavutlar, masonların veya Bektaşîlerin aralarında kardeş olmaları gibi, kardeş olmalıdır (374). Şemseddin Sami’nin bu sözlerini yorumlayan Clayer şöyle der: “*Demek ki Bektaşîlere tüm Arnavutlarla kardeş olmalarını söylemek değil, Arnavutlara ulusu büyük bir cemiyet, büyük bir tarikat, büyük bir aidiyet ağı gibi algulamaları çağrısında bulunmak söz konusuydu*” (374). Burada dikkat edilmesi gereken, Şemseddin Sami’nin romanında olmasa bile, Arnavutlukla ilgili yazılarında Arnavutluk Müslümanları arasında güçlü bir tarikat olan Bektaşîliğe yer

vermesidir. Burada tarikatlar arasında bir birlik değil bir tarikat etrafında birleşmek söz konusudur.

Tanzimat romancılarının hemen hepsinin siyasi görüşlerinin bir parçası olan İslam birliği düşüncesi, Şemseddin Sami'nin tek romanı olan *Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat*'ta yer bulmaz. Kız çocuklarının okutulmamasına, görücü usulü evliliğe ve kadınların toplumdaki güçsüz konumuna bir eleştiri olan bu eser doğal olarak İslam birliği gibi bir konuyu işlemez. Ancak, Şemseddin Sami Arapça eseri *Himmetü'l-Humam fi Neşri'l-İslâm*'da (*İslamiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar*), İslam birliğini savunacaktır. Bu eserinde, Avrupalıların hakimiyetinin artması, dolayısıyla Hristiyanlığın yayılmasına karşı İslam'ı yaymayı bir çözüm olarak önerir ve Müslümanlar arasında bir irtibat/ittihad sağlanması gerektiğini söyler ama ona göre bu ittihad siyasi nitelikte değil manevi olmalıdır. Bu manevi bağın başında da düzenleyici olarak Osmanlı sultanı bulunmalıdır (35).

Bu eserinde İslam birliğini savunan yazar, *Arnavutluk Ne İdi, Nedir, Ne Olacak?* adlı eserinde Arnavut Bektaşiliğini, Osmanlı Bektaşiliğinden özerk tutmak ister. Onun bu eserinden hareketle Bektaşiliğe verdiği rolü, kardeşi Naim'le kıyaslayarak Clayer şöyle değerlendirir:

Kardeşi Şemseddin Sami Frashëri'nin 1896'dan sonra Bektaşiliği kullanması ise çok daha önemsizdir. O, Bektaşileri ayrı bir dinsel cemaatin üyeleri olarak görmüyordu. Ona göre, Arnavutluk'un özerkliği çerçevesinde, mevcut üç dinsel cemaat - Müslümanlar, Ortodokslar ve Katolikler - sırasıyla bir büyük müfti, bir eksarh ve bir başpiskopos tarafından yönetilmeliydi. Yine de Arnavut Bektaşiliğinin, Osmanlı Bektaşiliğinden özerk olacağını öngörüyordu, çünkü bu özerk Arnavutluk'taki Bektaşilerin, vilayetin herhangi bir yerinde bulunacak bir dede-babaya (*krye-baba*) bağlı olacaklarını, onun diğer babaları atayacağını ve bir meclisin desteğiyle tarikat faaliyetlerine rehberlik edeceğini düşünüyordu (374).

Burada amaç Osmanlı'daki tüm Bektaşileri birleştirmek değil, Arnavutları birleştirmek için Bektaşiliği bir araç olarak kullanmaktır.

Daha çok sözlük çalışmalarıyla tanınan Şemseddin Sami'nin kurmaca eserlerinin az olması, roman türünde tek eser vermesi, onun hakkındaki değerlendirmelerimizi doğal olarak kısıtlamaktadır. Dil ve edebiyatla ilgili bazı yazılarında ise Şark edebiyatını savunduğu görülür. Bunda amacı eskiyi örnek almak değil, eski edebiyatçılar arasında Batı'nın şairleriyle boy ölçüşeceklerin



bulduğunu göstermektedir. Bu fikirleri savunduğu “Şarkta Şiir ve Şuara” adlı yazısında, İran şairlerini eserlerinde tasavvufa yer verdikleri için değil, gayritabii ilişkileri tasavvuf kılıfında işledikleri için eleştirir (180); ayrıca aynı konuların tekrar tekrar işlenmesini de doğru bulmaz (182). “Şiir ve Edebiyatta Teceddüd-i Ahîrimiz” adlı yazısında, geleneksel şiir ve hikâyeleri o da “hissiyât-ı rakîka-i kalbiyeyi ve ahvâl-i âliye-i rûhiyeyi” yansıtmadığı için küçümser (318). Ancak bu eserleri, tasavvufi oldukları için değil, realist tekniklere uzak oldukları için eleştirir. Diğer yazarlarla karşılaştırıldığında Şemsettin Sami’nin tasavvufa yok sayıcı bir tavır takınmadığı rahatlıkla söylenebilir.

#### IV. Samipaşazade Sezai

Samipaşazade Sezai (1859-1937), Tanzimat sonrasında Osmanlı’daki önemli yeniliklere imza atmış bir aileye mensuptur. Babası Sami Paşa ve onun ilk eşinden olan oğlu Suphi Paşa, Mısır’da Mehmet Ali Paşa’nın sarayında yetiştikten sonra İstanbul’a büyük bir servetle döndüklerinde satın aldıkları konaklardaki yaşam tarzı, devrin Batılı ve Doğulu birçok düşünce adamını etrafında toplayacaktır. Bu konaktaki kültürel ortamı oluşturan kişiler arasında Doğu düşüncesine hakim olan alimlerin yanı sıra yeni düşünceleri konağa taşıyan Doktor Mordtmann, Fabre gibi Batılılar da bulunur. Güven, bu konaklardaki yaşam hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Ahmet Vefik Paşa, Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal, Abdülhak Hamid gibi isimler de konakların misafirleri arasındadır ancak Sezai Bey, yaşının küçüklüğü dolayısıyla uzun süre onlara katılamaz. Daha sonra ilk gençlik yıllarından başlayarak Namık Kemal, Hamid ve Rezaizade gibi yenilikçi edebiyatçılarla ömür boyu süren dostluklar kurar.

Yeni Osmanlıların, özellikle Namık Kemal’in ateşli bir hayranı olan Sezai Bey, daha sonra Jön Türklerin arasında yer alır. Yeni Osmanlıları Jön Türklere bağlayan bir halka olarak değerlendirilen Sezai Bey’in (Mardin, *Jön Türkler* 258) siyasi yazılarında bu etkiler rahatlıkla izlenebilir. Edebi eserlerinde ise, Namık Kemal’in etkisi açık olmakla birlikte yazar, Tanzimat romanını *Sergüzeşt*’le (1888) ileri bir düzeye taşır. Teknik açısından öncekilerden oldukça ileride olan bu eser, tasavvuf ve tarikatlar hakkında bir şey söylememesiyle, gündelik yaşamda İslami öğelere fazlaca yer vermemesiyle diğer romanlarla aynı yerde durur. *Sergüzeşt*’in esir kızı Dilber, Kafkasya’dan başlayan yolculuğunu Nil’in sularında sonlandırırken asla bir dervişe rast gelmeyecektir. Hatta, yaşamının son anlarındaki durumu, onun hiçbir kutsal varlıktan umudu olmadığını düşündürür. *Sergüzeşt*’in sonunda Dilber, “tevdî edecek bir sırrı, emanet edecek en son bir sözü” varmış gibi çevresine bakınır.

Yazar şöyle devam eder: “*Fakat kime söylemeli? Nehir merhametsiz! Ağaçlar hissiz! Bulutların arasında büsbütün kurtulmaya çalışarak neşr-i ziya eden ay kayıtsız!*” (78). Kaplan romandan alıntıladığımız yukarıdaki cümlelere dikkat çekerek şöyle der: “*Burada söz konusu olan unsurların hepsi maddî varlıklardan ibarettir. Dikkate şayandır ki yazar, ne Allah’ın adını anar, ne de bedbahtların mesut olabilecekleri bir öbür dünya hayâline yer verir*” (Kaplan, “*Sergüzeşt Romanı*” 383).

Samipaşazade Sezai’nin edebî eserleri ve siyasi yazıları dikkate alındığında, onun tasavvuf ve tarikatlara özel bir yer vermediği görülür. İlk yazısı “*İttihad-ı İslam*”da, Namık Kemal’in bu konudaki sözlerini aşağı yukarı tekrarlayan yazar, birliğin sağlanmasında tarikatlara bir görev vermez. Pan-Slavizme karşı ittihad-ı İslam’ı savunan ve bu isteğini şeriata dayandıran Sezai, daha sonraki yazılarında sık olmamakla birlikte İslam birliğini savunur ama bu, siyasi görüşünün temel bir ekseni değildir. *Şura-yı Ümmet*’te 1902-1909 yılları arasında çıkan yazılarında Osmanlıcılığı ve meşrutiyeti savunmayı sürdürür. Zamanla fikirlerinde Osmanlıcılığın yerini Türkçülük alacaktır.

Sezai Bey’in ailesi, Halvetiye tarikatına mensuptur (Güven 18). Aile kökeninde bir Halvetî şeyhi bulunan Sezai Bey’in babası Sami Paşa, *Rumuzü’l-Hikem* adlı tasavvufi ve felsefi bir eser yazmıştır. Bu eseri yazış amacı, skolastik mantığı medrese dışına çıkarmak ve gittikçe kuvvetlenen Batılılaşma hareketine karşı İslam medeniyetinin temeli olan mantık, kelam ve tasavvufu halka yaymaktır (Güven 28).

Ailesinin Halvetiye tarikatına olan bağlılığına karşın, Sezai Bey’in bu tarikatla bağına dair kaynaklarda bir bilgi yoktur. Bununla birlikte bazı yazılarında, Abdülhak Hamit’te ve Rezaizade Mahmut Ekrem’in eserlerinde de karşılaşılan uhreviliğin izleri görülür. Örneğin “*Pederimin Mezarında*” adlı yazısında, babasının mezarı başında hissettiklerini anlatırken farklı bir dünyanın kapısından geçtiği hissedilir: “*Pederim! Mezarının üzerine melekler nurlar mı serpiyor! Veya sen benim geldiğimi hissediyor da tebessüm mü eyliyorsun ki, şimdiye kadar hiç mislini görmediğim bir şua-ı manevî biri melekûtta, biri sâfilinde iki ruhu birbirine rabtediyor?*” (295).

Florinalı Nazım’ın bir şiir kitabı dolayısıyla kaleme aldığı “*Takaddüme-i Takdir*” adlı yazısında ise, Sezai Bey’in edebî eserlerinde, makalelerinde pek de ortaya çıkmayan başka bir yönü görülür. Hâmit gibi yerle gök arasındaki sınırları geçen şiirler yazan Florinalı Nazım’a, övgü ve öğütlerin yer aldığı bu yazıda Sezai Bey, Florinalı’nın yolculuğuna katılıyormuş gibi görünür: “*İnsanî hudutları aşan bu ilâhî*

şiiirler [...].İnsana malum ve meşhud olmayan, “oradan ötesine geçmek” aşk ve ibtilâsıyla bî-karar! (299).

Aynı yazıda, bu tip şiiirlere yaşanan dönemde duyulan gereksinimi şöyle dile getirir: “Bâ-husus bütün ümitlerin, emellerin, mefkûrelerin, mabetlerin düştüğü ve bu sukut, küreyi sarstığı şu zamanda böyle ülü’l-azm mütefekkilere, iman ve itikadı takviye ve takdiye edecek şiiirlere ne büyük ihtiyaç var” (299).

Buna karşın, yazarın eserlerinin bütünü dikkate alındığında, tasavvuf ve tarikatlara yönelik özel bir vurgu görülmez. İçinde yer aldığı Jön Türklerin tarikatlara karşı tavrı alışları düşünöldüğünde, Sezai Bey’in suskun kalması dikkat çekicidir. Ahmet Rıza’nın İslam’ı sosyal pekiştirici olarak savunurken, tarikatlara açık tavrı alışına, Mizancı Murat’ın daha sonra göreceğimiz gibi, tarikatların Osmanlı devletinin kuruluşunda oynadığı rolle bile hesaplaşmasına karşın Sezai Bey bu konuda suskundur. “Erbab-ı Kalemin Vazifesi” ve “Neşriyat” adlı yazıları incelendiğinde, onun da Yeni Osmanlılar gibi edebiyata, edebiyatçılara toplumu aydınlatma, istibdata karşı harekete geçirme misyonunu verdiği görülür. Bu yazılardan dolayı olarak, tasavvuf ve tarikatların halkı bu amaçların tam tersi istikamette yönlendireceği sonucunu çıkarmak güç değildir. Örneğin, yarım kalmış romanı *Konak*’ta tasavvufun toplumu pasifize eden yönüne göndermede bulunulur. Bu romanda, tasavvufun örtülü bir şekilde eleştirildiği düşünölebilir. Osmanlı’nın son dönemlerinde bir paşa konağındaki gündelik yaşam ayrıntılarının zengin olduğu bu romanda, Doğu’dan ve Batı’dan gelmiş ve mensup oldukları kültüre hakim misafirler de konakta yer alır. Yazar, Asya’dan gelen misafirleri şöyle tanıtır:

[B]u konağa gelerek bazen altı ay, bazen bir sene ve daha ziyade kalan bu Asyalı misafirlerin büyük bir ekseriyeti o zaman terakkiye doğru sür’atle yürümeye başlamış garptan haberdar değildilerse de, şarkın irfanına sahip ve malûmatına vâkıftılar. Öğrenmesi güç olan Arapçayı, Acemceyi iyi bilirler, o lisanda yazılmış kitapları okur ve anlarlardı. Bunlar ebediyen kapanmış kitapların bir harfi, geçmiş dağdağaların, mahşerlerin, medeniyetlerin yeryüzünde kararsız bir gölgesi gibi dolaşırlardı. Onun için dünya ile alkaları yoktu. Hakikatin mevcudiyetini görmezler, görseler de yüzlerini çevirirlerdi. Odaları, evleri, hattâ sarayları sevmezler, mavi atlaslar giyinmiş semanın altında yamalı hırkalarıyla yatarlar, onların bu hâlini görenler, gece yarıları yıldızlarla konuştuklarını zannederlerdi (97).

Dervişmeşrep oldukları anlaşılan bu kişilerin tarikatlarla ilişkisine dair ifadeler yoktur romanda. Sadece, ramazan ayı geldiğinde “dinî bir müessese” haline geldiği belirtilen bu konaktaki iftar sofraları anlatılırken, Paşa'nın ve çevresinin yemekte “şetaret-i sufiye” gösterdikleri (89) belirtilir. Ancak daha ayrıntılı bilgi verilmez. Ramazanda ibadetlerin arttığı bu evde, misafirler evdeki cami odasına giderlerken, evin genç oğlu Süleyman Bey'in arkadaşlarıyla başka bir mabede, Recaizade'nin bir oyununun sahnelendiği Gedikpaşa'daki tiyatroya gittikleri anlatılır: “*Yatsı ezanı misafirlerle bütün konak halkını camilere celbederken, Recaizade'nin genç ruhlara ezanı, onları mabed-i zekâya çağırıyordu*” (89).

Ailenin sıra dışı çocuğu olan Süleyman Bey, o sıralar Magosa'da sürgün bulunan Namık Kemal'in hapishanede yazdıklarını gece gündüz okuyup ezberlediği için evdekiler tarafından eleştirilir (94). Aslında bir ölçüde Sami Paşa konağı olan bu evde, genç Süleyman Bey'in dine karşı tavrı, Tanzimat romancılarının hemen hepsinin, eserlerindeki tavrını da yansıtır: Dini değerlere saygısızlık etmeden günlük ibadetlerden uzak durmak.

*Konak'taki küçük bir ayrıntı, yazarın tasavvufa karşı tutumunu yansıtır. Süleyman Bey'in tiyatrodan gece yarısı eve döndüğü sahneyi yazar şöyle anlatır:*

Konağa gelip de her biri sessiz sadasız evlerine, odalarına çekildikleri zaman, misafirler gitmiş yalnız hariciye nazırı ile Mustafa Paşa başbaşa konuşuyorlardı. Dahilde o zaman bütün saltanat şarklılara mahsus bir tevekkül, bir tasavvuf içinde uyuyor, istikbal bir rüya ve hayal şeklinde gözlere görünüp kayboluyorken, hariçte devletlerin siyaseti, kin gibi, intikam gibi daima uyanık, daima hücumu hazır bulunuyordu. Osmanlı saltanatını vurmak ve vücudundan bir parça koparmak için ava çıkan her devlet, Osmanlı kavminden birini önüne katarak, ona istikbal ve muhtariyet vaad ediyor ve o cihetle her kavim hariçteki devletlerin içeriden bir eli oluyordu (90-91).

Bu satırlardaki tasavvufa yönelik eleştiri, Namık Kemal'in mektuplarındaki, makalelerindeki örtük eleştirileri anımsatır. Halkın istibdada, dıştaki düşman devletlere karşı ayağa kalkması gereken bir dönemde tasavvuf ve tarikatlar halkı eylemsizliğe yöneltecektir. Ancak tıpkı Namık Kemal gibi çok sayıda gazete yazısı bulunan Sezai Bey'in tasavvuf ve tarikatları konu edinen herhangi bir makalesinin bulunmaması, bu suskunluğun bilinçli olduğunu düşündürür.

## V. Rezaizade Mahmud Ekrem

Sami Paşazade Sezai'nin edebiyattaki üstatları arasında yer alan, aynı zamanda arkadaşı olan Rezaizade Ekrem'in (1847-1914) eserlerinde, tasavvuf ve tarikatlara yönelik açık bir vurgu yoktur. "Dindar ve kadere razı" (Tanpınar, 19 uncu 488) olarak tanımlanan yazar, Tanzimat romanlarının en dindar roman kahramanını, *Araba Sevdası*'nın (1896) Bihruz'unu yaratır. Bihruz, tüm kahramanlar arasında ramazanda oruç tutup, camiye giden tek kişidir. Dindarlığı çok uzun sürmese de, Bihruz, en azından ramazanın yaklaşık yarısında ibadet eder ve seyir yerlerinden uzak durur. Ancak Bihruz, bu süre içinde tasavvuftan da uzak durur gibidir. Romanda bu dindarlığa herhangi bir tarikata yakınlık eşlik etmez. Onun tek mürşidi Mösyö Piyer'dir.

Rezaizade, yarım kalmış *Saime* (1888) adlı romanında ise, "nefs-i emmare"den söz eder. Sadık Efendi'nin evlenme hayalleri kurmaya başladığında hissettikleri nefis-i emmaresine bağlanır (44). Binnaz Hanım'ın âşığı Mehmet'in, Binnaz'la görüşmek üzere onun bahçesine girmesi "nefs-i emmârenin arzuları"na uymak olarak değerlendirilir (32). Ancak romanın bütününe bakıldığında tasavvufa yönelik bir vurgu yoktur.

Rezaizade Mahmud Ekrem'in romanları dışındaki eserlerinde de tasavvuf ve tarikatlar hakkında bir bilgi yoktur. Ancak bazı şiirlerinde, hikayelerinde ve anlatılarında tabiata dalarak, oradaki güzelliklerden Tanrı'ya ulaşan esrik bir anlatıcıya rastlanır. Parlatır (111), onun eserlerindeki tabiat, kadın ve aşk temlerinin Tanrı düşüncesiyle oluşturduğu kompozisyonu şöyle değerlendirir: "Yazdıklarında konu, ana çizgileri ile bellidir: Tabiat-insan (kadın)-aşk. Ayrıca, şiirlerindeki bu üç ana kompozisyonu, onlara bağlı küçük temler ile ufak ufak işleyen şair, o güzellikleri yaratan 'Tanrı' kavramıyla konuyu bütünleştirmek ister". "Muhsin Bey yâhut Şâirliğin Hazin Bir Neticesi" (1889) adlı hikâyesinde de, bu üç temin Tanrı'yla bütünleştirildiği görülür. Sevgilisinin mezarı başında gördüğü goncadan ilhamla tabiatı sorgulayan Muhsin Bey buradan Tanrı'ya ulaşır (159-61).

Yazar, "Şemsa" (1895) ve "Tefekkür"de de (1885) aynı yaklaşımı sürdürür. Yaşamı boyunca ailesinden birçok kişinin erken ölümüne tanık olan yazar, çok sevdiği oğlu Nejad'ın on beş yaşında ölümünden sonra daha da dindarlaşır. Din âlimlerine, felsefeyle ilgilenenlere ölüm ve ahiretle ilgili sorular sorar (Ertaylan, *Recaî Zade Ekrem* 13-14). Buna karşın Rezaizade'nin herhangi bir tarikata mensubiyetine dair bilgi yoktur. Nitekim, Ertaylan'ın anlatımında, onun "din

âlimleri"yle neyi kastettiği açık değildir; Recaizade'nin, acısını herhangi bir mistik yolda dindirdiğine dair bir sonuç çıkarmak zordur.

## VI. Nabizade Nazım

Edebiyat tarihlerinde "ara nesil" içinde değerlendirilen Nabizade Nazım'ın (1862-1893) hikâyelerinde ve *Zehra* adlı romanında gündelik yaşam ayrıntıları zengin olmasına karşın bu eserlerden tasavvuf ve tarikatlar hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. *Zehra* (1894) adlı romanı, gündelik yaşamdaki İslami öğeler bakımından diğer Tanzimat romanlarından farklı değildir. Yazar, "doğalcı" olarak nitelenen bu romanı takdir-i ilahiden kaçamamanın doğal olduğu düşüncesiyle sonlandırır. "Yadigârlarım" (1885) ve "Sevda" (1890) adlı hikayelerinde, aşkın kutsallığına karşı çıkıp, onu fizyolojik bir sürece indirgerken oldukça pozitivist bir tavır sergiler. Ancak 1884 yılında yayımlanan *Heves Ettim* adlı kitabında yer alan bazı şiirler, yazarın hangi yolları denediğini gösterir. Örneğin "*Tahmid*" adlı şiirinde Nabizade, Tanrı'ya duyduğu sevgiyi ifade eder. Oldukça dindar bir bakış açısının olduğu bu şiirde şöyle der:

Bir din bilirim ki dîn-i Hakk'tır      Sâlikleri vâsıl-i hakikat  
Her vechile rağbete ehakkdır;      Rehberliğini eder kerâmet  
Mademki hakk dil-makardır      Ey Hâlik-i her vücûd, mevcûd!  
Büt-hâne vü Kâ'be bence birdir!      Sensin o yegâne Rabb-ı mescûd! (Birinci 20 - 21).

Bu şiirde Nabizade'nin puthaneyle Kâbe'yi bir sayması, aslında geleneksel dinin sınırlarının zorlanmasıdır. Aynı kitapta yer alan "Nur" adlı şiirinde de şair, nur adına konuşurken aslında bir anlatım oyunuyla vahdet-i vücud düşüncesini savunur:

Bahşâyîş-i kudretim müberhen      Benden yaradıldı fahr-i âlem,  
Feyzimle avâlim oldu rûşen.      Lâyık dü-cihâna fahr edersem!  
Ben sâyesiyim vücûd-ı Hakk'ın  
En parlağıyım şühûd-ı Hakk'ın (Birinci 24).

Nabizade'nin Karabibik'e yazdığı "Kaarime" başlıklı ön sözündeki ifadeleri, gerçekçilik kaygısını gösterir. "Hakîkiyyûn mesleğinde yazılmış" roman örneğini verdiğini belirtirken "hakikilik ve makulluk" vurguları, romanlarda varılan hükümlerin "tabiatın fevkinde" olamayacağına yönelik savı tasavvuftan uzak durma nedenlerini ortaya koya. Nabizade'nin kısa süren yaşamı, onun başlangıçlarının

izleyeceği rotaları görmemize izin vermez. Materyalist fizyolog ve psikolog Alman Ludwig Büchner'den çeviriler de yapan yazarın onun etkisinde ne derecede kaldığı açık değildir. Eserlerinin bütününe bakıldığında bir arayış sürecinde olduğu söylenebilir.

### VII. Mizancı Murat Bey

Mizancı Murat Bey (1854-1917), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890) adlı tek romanını “millî roman” a bir örnek olarak yazdığını belirtir. Ülke sorunlarına önerdiği çözümlerin kurmaca düzleme taşındığı bu roman, onun 1890’a kadarki siyasi görüşünü yansıtır. Yeni Osmanlıları Jön Türklere bağlayan düşünsel bir halka olarak değerlendirilen fikirlerinin (Mardin, *Jön Türklerin Siyasi...* 83) izleri bu romanda görülür.

*Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında, bir süre yakınlaştığı ve fikirlerini izlediği Yeni Osmanlıların ve Abdülhamit’in İslamcı politikalarının etkisiyle ittihad-ı İslam’ı savunur. Osmanlı hilafeti etrafında tüm Müslümanların birleşmesi arzusundadır. Bunu çıkardığı *Mizan* gazetesinde de dile getirmiş ve bu birliğin siyasi olmadığını belirtmiştir: “Hiçbir devletin hukuk-ı siyasiyesine tecavüz etmeksizin matlup olan ittihad-ı şer’i-yi maneviyi hem de pek kolay ve cüz’i hizmetle istihsal etmek elimizde iken henüz bu bapta teşebbüsümüz yoktur” (Aktaran: Mardin 122). *Turfanda*’da Osmanlı hilafeti altındaki İslam birliğini savunur. Ancak bu birlik kılıçla değil, eğitimle sağlanacak manevi bir birliktir. Murat Bey, bu birliğin sağlanmasında tarikatlar herhangi bir yer vermez. Birliği sağlamak için eğitimli seçkinlerden oluşan bir gruba önemli bir rol atfeden yazar, bu seçkinleri tarikatlardan uzak tutar gibidir. Ancak, romanında Mansur’a ilahi âlemlerden gelen ses, onun mistisizmeden uzak olmadığını düşündürse de romanın bütünü dikkate alındığında bu olağanüstü öge yama gibi kalır.

Diğer romancılardan farklı olarak Murat Bey, tarikatlar aleyhindeki tavrını eserlerinde açıkça dile getirir. Osmanlı tarihini incelediği *Tarih-i Ebu’l Faruk*’ta, tekkeler hakkında da önemli saptamalarda bulunur. Osman Bey’den itibaren tekkelerin gücünü olumsuz bir durum olarak değerlendirir (66). Tekkelerin halkın gayretine engel olmasını eleştirir. Yenilik ve ilerleme için önemli hamlelerin yapıldığı bir dönemde halkı dünya hırsından uzak tutan tekkeler önemli bir engel oluşturmaktadır.

Yazar, aslında çok basit ve açık olan İslam'ın hükümlerinin yanlış anlaşılma ve uygulamalardan kurtulamadığını söyler. İslam'ın iki esası vardır: Birincisi, Kur'an-ı Kerim yani Allah'ın kelamı ve iman ehlinin kanunî esasileridir. İkincisiyse herkesin akıl ve karihasıdır (232). İslam'da kanunîesasıyla, bireyler arasında bir engel, resmî bir açıklayıcı yoktur; yani keşişlik, kâhinlik gibi sınıflar bireyle dinin kuralları arasında yer almaz. Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren tekkelerin oynadığı olumsuz rolü şöyle anlatır:

Osmanlı bina-yı medeniyeti ahkâm-ı İslamiye üzre kurulmuştur. Bahusus akanim-i selase muammasını tevlid eden Şarki Rum Kayserliği'nin bin türlü tahriflerine uğramış olan ruhbaniyet-i mesiha dairesi dahilinde temeller atıldığı için, din-i Muhammedi'nin besatet-i asliyesine her yerden ziyade bizde, Osmanlılarda sarılmak icap ederdi. İş ber-aks oldu. Buna da iki sebep vardır: Sebeplerden biri, Osman Gazi'nin bir müderrise, fakihe, muallime değil, bir tekke şeyhine inabesi ve ilk tedabir ve müessesat-ı diniyenin o tekke şeyhinin delaletiyle icrasıdır ki pek erkenden tekkeler, dervişler çoğaldı. Bu suretle Bizans ruhbaniyeti ve bahusus manastır inzivaları ile esas-ı İslam'ın sadeliği arasında avamca mer'î olacak kadar bir fasılanın ira'esine imkân kalmadı (232-233).

Böylece İslam'ın aslından bir hayli uzaklaşıldığını (234) söyleyen yazar, "*Şeyhlere fazla hürmet etmek Osmanlıların nazik damarlarından biridir*" (265) saptamasını yapar.

Jön Türklerin birçoğu da, tarikatları, halkın gayretini engellediği için eleştireceklerdir. Yeni Osmanlılarda örtük olan tarikat eleştirisi, Jön Türklerde açıkça dillendirilir. Örneğin Ahmet Rıza, devleti ve milleti ıslah için uğraşırken tekke şeyhlerinin milletin ahlak ve efkârını fesada uğrattıklarını söyler (Mardin, *Jön Türkler* 187). Buna karşın Jön Türkler saraya karşı mücadelelerinde ulema ve tarikat şeyhleriyle ortaklık yapacaklardır. Şükrü Hanioglu, Jön Türklerin büyük bir kısmının dini, toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak görünürken, din adamlarıyla kurdukları ittifakı, siyasal rejimin, meşruiyetini dini açıklamalara bağlamasıyla ilişkilendirir. Ona göre, muhalefet de rejimin meşruiyetini çürütmek için rejimin kullandığı aracı, yani ulemanın desteğini alarak mücadele etmektedir (112). Rejime muhalif ulema, bunu Jön Türklerin yayın organlarında dillendirir. Özellikle Murat Bey'in çıkardığı *Mizan* gazetesi, ulemanın diğer Jön Türk yayın organlarıyla da irtibatını sağlar (114). 1895'ten itibaren meşruiyet sağlayıcılık gibi



önemi bir görevi üstlenmiş olan ulema, 1908'den sonra sadece amacına ulaşmış bir hareketin destekçisi konumunda kalır (117).

Ulemayla kurulan ilişki dolayısıyla *Mizan*'da kullanılan dil, Meşrutiyet'ten sonra Murat Bey'i hedef haline getirecektir. Meşrutiyet'ten sonra İttihatçılar, Murat Bey'in yeniden çıkarmaya başladığı *Mizan*'daki yazılarını "efkâr-ı taasubkârâne"yi tahrik ettiği için eleştirirler. Manyasi-zâde Refik Bey bu yazılar için Murat Bey'e, "*İslâmiyet ve hilâfet kelimelerini Mizan'da pek sık kullanıyorsunuz. Artık bu gibi köhne şeyler ile Meşrutiyet binasının inşa olunamayacağını siz de bilirsiniz. Hem de siz tarih muallimi sıfatıyla bunu herkesten iyi bilirsiniz*" deyince Murat Bey, kendisinin evrimci sosyalist olduğunu, ama İslâm ülkelerindeki değişimlerin "*İslâmiyet ve hilâfet yönlerine ait millî hassasiyeti okşamak*"tan geçtiği cevabını verir (Mizancı Mehmed Murad 107-109).

Murat Bey, halka yakın olmak için bile olsa tarikatlara romanında yer vermemesine karşın, İttihad ve Terakki, 1894'ten itibaren tarikatlara yaklaşır. Hanioglu, özellikle iktidara yakın olmayan tarikatlarla ilişki kurulduğuna dikkat çeker (118). Bu ilişkilerin kurulmasında Murat Bey'in rolüne dair Hanioglu herhangi bir bilgi vermez. Yazarın İttihatçılarla Meşrutiyet'ten önce arasının açılmasında tarikatlara verilen rol konusundaki fikir ayrılığının olup olmadığı belirsizdir. Romanını Paris'e gitmeden yazdığından, Murat Bey'in fikrini değiştirdiğini düşünmek de mümkündür. Bununla birlikte, bu romanın, Abdülhamid'in onayını kazanmaya çalıştığı bir dönemde yazıldığı göz önünde bulundurulursa başka bir gerçek ortaya çıkar: İslam birliğini sağlamak için tarikat şeyhlerinin gücünden yararlanan Abdülhamid'e, tarikatlara herhangi bir rol vermeyen yazarın bir bakıma karşı çıkışıdır bu roman. Bu yönüyle Murat Bey, Yeni Osmanlılara yaklaşır.

### **Sonuç**

Tanzimat romanlarını bir bütün olarak dikkate aldığımızda, bu eserlerin kimlik kurucu işlevi olduğu söylenebilir. Dönemin yazarları, ayrıntılardaki farklılıklar dışında, benzer temaların etrafında dönüp dururlarken aynı kimliği işaret ederler. Bu eserlerin ideal insanı dinî değerlerine bağlı kalırken yüzü Batı'ya dönüktür; aşırı Batılılaşma kadar taassuba da karşıdır. Yazarların bir kimlik olarak Batı'ya karşı savundukları İslam'da tasavvuf ve tarikatlar yer almaz. Bunda, ideal toplumu kurarken tasavvufun bu insanı eylemsizliğe yönelteceği düşüncesine sahip olmalarının büyük bir etkisi vardır. Ayrıca, daha sonraki muhalefet hareketlerinde de izleri sürülen İslam birliği düşüncesi, tarikatlardan uzak durma çabasının diğer

bir yönünü açıklar: Müslümanları siyasi veya manevi olarak birleştirmek isteyen bir hareket, çok sayıda olan tarikatları birliğin önünde engel olarak görecektir.

Tanzimat romanlarında tasavvuf ve tarikatlar pek yer almamasına karşın, *İntibah* ve *Cezmi*'de olduğu gibi tasavvuf düşüncesi bazı noktaları açıklayabilir. Ayrıca, yazarların yetişme koşulları dikkate alındığında, bu eserlerin hemen hepsinin satır aralarında tasavvuf düşüncesinin izleri görülebilir. Ancak, bunlardan yola çıkarak Tanzimat romanının tasavvufa önemli bir yer verdiğini söylemek kolay değildir. Özellikle Namık Kemal ve Ahmet Midhat Efendi'nin vurgulamak istedikleri, her şeyi açıkça söyledikleri, simgelere başvurmadıkları düşünülürse, tasavvuf konusunda gizli bir dil kullandıklarını düşünmek pek de mümkün değildir. Buna karşın, yazarların tasavvuf ve tarikatlara açık bir tavır almadıkları veya alafranga züppe tipini eleştirmek için yarattıkları karakterler gibi, tasavvuf ve tarikatları eleştirmek için de çeşitli tipler yaratmadıkları görülür. Meşrutiyet dönemi aydınlarının yazılarındaki eleştirilerin veya Cumhuriyet romanındaki olumsuz softa/derviş tipinin bir benzeri Tanzimat romanında yer almaz. Üstelik, Murat Bey dışındaki yazarlar, kurmaca dışı eserlerinde de tasavvuf ve tarikatlara açık bir eleştiri getirmezler. Bazı eleştiriler satır aralarında görülür ama bunlar bir yazının tüm konusunu oluşturmaz. Bunda, tasavvufla beslenmiş bir ortamda büyümeleri, tarikatlarla hâlâ bağlarını sürdüren yakın çevrelerindeki insanlara duydukları saygı önemli etkenler olabilir. Bir diğer etkense, tasavvufla düşünsel bağlarını hala devam ettirmeleri olabilir. Namık Kemal'in bir yazısında eski şiirimiz hakkındaki *"Fihakika bizim yolda olan şiirler, erbâbına rûh-ı sânidir; fakat bu asırda ve belki her zamanda nihâyet beş-on kişiye lezzet-bahş-ı derûn olabilir. Yoksa halka hiçbir fâidesi yoktur"* sözleri tasavvufa yaklaşımı konusunda da açıklayıcı olabilir. Tasavvuf onlara göre belki de avam için değil havas içindir. Ancak, yazarların romanlarını verdikleri dönemlere ait çeşitli yazıları ve mektupları, tasavvufla yoğun bir ilişkilerinin olmadığını gösterir. Şemseddin Sami dışında hiçbiri, toplumsal yapıyı dönüştürme projelerinde tarikatlara bir rol vermez.

Namık Kemal'in "realizm"i savunurken eski hikâyelerimizdeki olağanüstü / fantastik öğeleri realizmden ayrılma olarak gördüğü için eleştirmesi, edebiyattaki Tanzimat dönemi sonrasında da etkili olan "hakikiyyun" tartışmaları, diğer yazarların eserlerinde de tasavvufun eksikliğini açıklayabilecek diğer bir etkidir.

**KAYNAKÇA**

- Abu-Manneh, Butrus. *Studies on Islam and The Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> Century, 1826-1876*. İstanbul: ISIS, 2001.
- Ahmet Midhat Efendi. *Fazıl ve Feylosof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*. Haz. F. Samime İnceoğlu ve Zeynep Süslü Berktaş. İstanbul: Klasik, 2011.
- . *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*. Haz. Tacettin Şimşek. Ankara: Akçağ, 2005.
- . "Firkat." *Letaif-i Rivayat*. Haz. Fazıl Gökçek ve Sabahattin Çağın. İstanbul: Çağrı, 2001. 116-164.
- . *İlhâmât ve Taglîtât*. Haz. Emir Hüseyin Yiğit ve Enver Ulaş. İstanbul: Büyüyenay, 2015.
- . *Karnaval-Vah. Bütün Eserleri. Romanlar VIII*. Haz. Nuri Sağlam ve Ali Şükrü Çoruk. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000.
- . *Menfa/Sürgün Hatıraları*. Haz. Handan İnci. İstanbul: Arma, 2002.
- . *Yeryüzünde Bir Melek. Bütün Eserleri. Romanlar VI*. Haz. Nuri Sağlam. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000.
- Aktaş, Atilla. "Pişmanlık yahut Uyanış: Ali Bey'in Muğlak Dönüşümü." *Roman Kahramanları 22* (Nisan/Haziran 2015): 146-48.
- Akün, Ömer Faruk. "Namık Kemal." *İslâm Ansiklopedisi 9*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1978. 54-72.
- Ali Ekrem. *Namık Kemal*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.
- Arık, Şahmurat. "Ahmet Metin ve Şirzat Romanı'nın Sultan II. Abdülhamid'e Takdimi ve Bir Maruzat." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 35* (2007): 157-65.
- Bilgegil, Kaya. *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1970.
- Birinci, Necat. *Nâbizâde Nâzım: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserlerinden Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Clayer, Nathalie. *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri. Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2013.
- . "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu." Çev. Orhan Koloğlu. *Toplumsal Tarih 2* (Şubat 1994): 58-61.
- Dumont, Paul. *Osmanlılık, Ulusal Akımlar ve Masonluk*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi, 2000.

- Ebu Manneh, Butrus. “Halidiliğin Yükselmesi ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış.”  
*Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin- Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005. 266-301.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Recaî Zade Ekrem*. Y.y.y.: Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- . *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt I-IV. Haz. Abdullah Uçman ve diğerleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Evin, Ahmet Ö. *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.
- Gibb, Hamilton A. R. *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. Çev. Kadir Durak ve diğerleri. Der. William R. Polk ve Stanford I. Shaw. İstanbul: Endülüs, 1991.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Namık Kemal’in Şiirleri.” *Namık Kemal Hakkında*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü, 1942. 11-77.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha, 1989.
- Güven, Güler. *Sami Paşazade Sezayi ve Eserleri*. İstanbul: Dergâh, 2009.
- Hanioglu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*. İstanbul: İletişim, 1985.
- İsmail Habib. *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- İzbudak, Veled Çelebi. *Tekke'den Meclis'e. Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları*. Yay. Haz. Yakup Şafak ve Yusuf Öz. İstanbul: Timaş, 2009.
- Kaplan, Mehmed. *Namık Kemal. Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İbrahim Horoz, 1948.
- . “Sergüzeşt Romanı.” *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh, 1995. 369-83.
- Kara, İsmail. “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar.” *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005. 561-85.
- . “İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım.” *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce.Cilt 1*. Ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim, 2006. 234-64.
- Kara, Mustafa. *Din, Hayat ve Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh, 1980.
- Koloğlu, Orhan. *İslâm Âleminde Masonluk*. İstanbul: Kırmızı Kedi, 2011.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal. Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. Cilt 1. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2010.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. İstanbul: İletişim, 2006.

- . "Tanzimat ve Aydınlar." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. Cilt 1.* İstanbul: İletişim, 1985. 46-54.
- . *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu.* Çev. Mümtaz'er Türköne ve diğerleri. İstanbul: İletişim, 1998.
- Mehmed Murad. *Tarih-i Ebu'l-Faruk.* Birinci Cild. İstanbul: Matbaa-i Amedî, 1325.
- Mizancı Mehmed Murad. *Tatlı Emeller Acı Hakikatler yahud Gelecek Nesillere Siyasî Âdab Talimi.* Haz. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul: Şehir, 2005.
- Nabizade Nazım. "Kaariime." *Hikâyeler. Külliyyât II.* Haz. Aziz Behiç Serengil. Ankara: Dün-Bugün, 1961. 63-64.
- . "Nur". *Nâbizâde Nâzım.* Haz. Necat Birinci. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987. 24.
- Namık Kemal. "Ahlâk-ı İslâmiye." *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri. Bütün Makaleleri 1.* Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh, 2005. 309-18.
- . *Cezmi.* Yay. Haz. Yakup Çelik. Ankara: Akçağ, 1997.
- . *İntibah.* Haz. Yakup Çelik. Ankara: Akçağ, 2005.
- . *Namık Kemal'in Mektupları I.* Haz. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967.
- . "Medeniyet." *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri. Bütün Makaleleri 1.* Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh, 2005. 358-361.
- . "Mukaddime-i Celâl." *Celâleddin Harzemşah.* Haz. Oğuz Öcal. Ankara: Akçağ, 2005. 31-76.
- . "Sa'y." *Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye.* İstanbul: Selanik Matbaası, 1327. 27-33.
- . "SonPişmanlık Mukaddimesi." *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri.* Haz. Önder Göçgün. Konya: Seçuk Üniversitesi, 1987.
- . "Terakki." *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri. Bütün Makaleleri 1.* Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh, 2005. 212-20.
- Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi.* İstanbul: Dergâh, 2008.
- Öktemgil Turgut, Canan. *Türk Romanında İslami Öğeler (1872-1896).* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2011.
- Özgül, M. Kayahan. *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ.* Ankara: Kurgan Edebiyat, 2012.
- Öztürk, Nurettin. *Türk Edebiyatında İnsan.* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2001.

- Parlatır, İsmail. *Recaî-zade Mahmut Ekrem: Hayatı-Eserleri-Sanatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1983.
- Rahman, Fazlur. "İslâm'da Canlandırma ve Reform Hareketleri." *İslâmî Yenilenme. Makaleler III*. Der. ve Çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2015. 39-68.
- Recaî-zâde M. Ekrem. "Muhsin Bey yâhut Şâirliğin Hazin Bir Neticesi." *Bütün Eserleri III*. Haz. İsmail Parlatır ve diğerleri. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1997. 139-70.
- . "Saime." *Bütün Eserleri III*. Haz. İsmail Parlatır ve diğerleri. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1997. 12-137.
- Sami Paşazade Sezai. "Konak." *Bütün Eserleri 1*. Haz. Zeynep Kerman. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 2003. 79-98.
- . "Pederimin Mezarında." *Bütün Eserleri 1*. Haz. Zeynep Kerman. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 2003. 95-96.
- . "Sergüzeşt." *Bütün Eserleri 1*. Haz. Zeynep Kerman. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 2003. 3-78.
- . "Takaddüme-i Takdir." *Bütün Eserleri 1*. Haz. Zeynep Kerman. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, 2003. 296-300.
- Süleyman Nazif. *Namık Kemal*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1340.
- Şemseddin Sâmî. *İslâmiyetin Yayılması İçin Yapılan Çalışmalar*. Çev. Remzi Demir. Ankara: Gündoğan, 1997.
- . *Medeniyet-i İslâmiyye*. Haz. Remzi Demir. Ankara: Gündoğan, 1996.
- . "Şarkta Şiir ve Şuara-2." *Şemsettin Sami: Süreli Yayınlarında Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları*. Yüksel Topaloğlu. İstanbul: Ötüken, 2012. 178-82.
- . "Şiir ve Edebiyattaki Teceddüd-i Ahîrimiz." *Şemsettin Sami: Süreli Yayınlarında Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları*. Yüksel Topaloğlu. İstanbul: Ötüken, 2012. 314-319.
- . "Tarîk." *Kamus-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317. 883.
- . "Tasavvuf." *Kamus-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317. 411.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan, 2001.
- . *Edebiyat Dersleri*. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Dergâh, 2013.
- Türköne, Mümtazer. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. Ankara: Lotus, 2003.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din. İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin, 2006.