

AHMET MİTHAT EFENDİ VE “HİKMET-İ CEDİDE”
Ahmet Mithat Efendi and “New Philosophy”

Dr. İrfan GÖRKAŞ*

ÖZ

Bu yazıda, Ahmet Mithat Efendi'nin “yeni hikmet”e bakışı ele alınmaktadır. Ahmet Mithat Efendi, “velud” bir yazardır. O, hem gazete yayımlar, hem gazetede yazı yazar. Ayrıca üniversitede (Darülfünun) felsefe dersleri verir. Ahmet Mithat Efendi, yeni felsefeyi, *Schopenhauer* üzerinden ele alır. Konuyla ilgili yazısını, önce gazete yayımlamış, daha sonra kitap olarak bastırmıştır. Bu anlamda o, ilk defa Türk fikir hayatında Batının felsefe problemleri üzerinde düşünen kişidir. İslam inanç değerlerine bağlıdır. Felsefeyi, üç ana dönemde anlamaktadır. Üçüncü dönem, yeni felsefe dönemidir.

Anahtar Sözcükler

Ahmet Mithat Efendi, Felsefe, Yeni Felsefe, Schopenhauer, İstirap.

ABSTRACT

In this paper, we will evaluate the view of Ahmet Mithat Efendi on new philosophy. He is an author who writes a lot. He both publishes a newspaper and writes article on it. Additionally, he lectures on the history of philosophy in Istanbul university Dar al-fünun. He tackles new philosophy from the writings of Schopenhauer. He published new philosophy on newspaper and pressed as a book. In this context, he is a thinker of the problems of West in Turkish philosophy life first time. He believes in the values of Islam. He understands philosophy in three periods. The third period is new philosophy term.

Keywords

Ahmad Mithad Efendi, philosophy, new philosophy, Schopenhauer, suffering.

Giriş

Ahmet Mithat'ın hayatına baktığımızda genel olarak onun iki yönü dikkatimizi çekmektedir. Birincisi o, daha küçük yaşta öksüz kalır, buna rağmen kendini yetiştirir ve velud bir yazar olur. Bu yönüyle onun hakkında “poligraf bir muharrir” değerlendirmesi yapılır.¹ Ahmet Mithat'ın sadece roman türünde 35 eserinin olması onun üretkenliği hakkında bize bir fikir verecektir. Bu üretkenliği sebebiyle “yazı makinesi” yakıştırması yanında, hem yüzeysellikle suçlanmış, hem “üstat” veya “hâce-i evvel” lakabıyla anılmıştır.

Onun ikinci yönü, onun üçüncü yönüdür. Onun üçüncü yönünü, H.Ziya Ülken tespit eder. Ülken'in tespitine göre onun bu yönü, bizim konumuz olan, felsefeyle ilgili olan yönüdür ve o felsefeyle ilgili yazılar kaleme alır.² Yazılarında ise “yeni bir felsefe”den (hikmet-i cedide) söz eder. Biz bu yazımızda, yazımızın kısaca hayatına yer verecek, daha sonra onun felsefeyle ilgisinden ve yazılarında yer alan “yeni felsefe”den söz edeceğiz.

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Jale Parla, “Rakım Efendi'den Nurullah Bey'e Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı”, *Merhaba Ey Muharrir Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, İstanbul, 2006, s.18

² Bak. Ahmet Mithat, *Felsefe Metinleri*, Yay.Erdoğan Erbay-Ali Utku, Babil Yayınları, İstanbul, 2002

Ahmet Mithat ve Felsefe

Yaşadığı tarihler bakımından Ahmet Mithat Efendi, 19.yüzyıl bir Osmanlı-Türk düşünürüdür. Bu yüzyıl, değişim ve yenileşme çabalarının başladığı, giderek yoğunlaştığı yüzyıldır. Bilindiği gibi Batılılaşma, modernleşme, ilerleme, çağdaşlaşma... gibi kavramlar bu yüzyıla ve sonrasına ait kavramlardır. Bu sebepten 19.yüzyıl, Türk düşüncesi açısından önemlidir. 19.yüzyılın Türk düşüncesi açısından birinci önemi, İslâmiyeti kabulde başlayan Türk düşüncesine ait ikinci dönemin bittiği veya ikinci dönemin etkinliğini yitirdiği yüzyıl olmasıdır. Türk düşüncesi açısından 19.yüzyılın bir diğer önemi, 18.yüzyıl sonunda başlayan yenilik hareketleriyle birlikte yeni problemlerin bu yüzyılda telaffuz edilmeye başlanmasıdır.³ Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Mithat'ı, Türk fikir hayatında ilk defa Batının felsefe problemleri üzerinde düşünen kişi olarak zikreder.⁴ Belirlediğimiz nedenlerle, Ahmet Mithat Türk fikir hayatı için önemli bir isimdir. Yine Ahmet Mithat, bilgiyi halka yayanlardandır. Eserlerinin çokluğu, onları yayınlama tarzı, yazarlığı meslek olarak seçmesi gibi realiteler yanında, birçok alanda ilk olması, konumuz açısından önemini artırmaktadır.

1. Felsefeye Bakışı ve Yeni Felsefe

Ahmet Mithat Efendi, aşağıda da görüleceği gibi bazı felsefe problemlerini, bir yazısında "yeni felsefe (hikmet-i cedide)" adıyla ele alır. Felsefe ve yeni felsefe anlayışını eserinin daha ilk cümlelerinde ortaya koyar ve felsefeyi mantık açısından, "bir tür pusula" olarak tanımlar. Ona göre "felsefe (feylesofi), yani hikmet, zihn-i beşerin bir nevi pusulası"dır.⁵ Buna göre felsefe insana, yani insanın zihnine rehberlik etmektedir. Bu anlamda felsefe, "zihni hatadan koruyan bir alet olmaktadır" ki, bu tanım, bilindiği gibi Mantık'ın tanımıdır. Ahmet Mithat, bu anlamda "herhangi mebhaz ve meselede olursa olsun insanın peyda edeceği en doğru hükmün, feylesofinin delaletiyle tahakkuk" edeceğini söylemektedir.

Ahmet Mithat Efendi, tarihsel açıdan felsefeyi "en kadim şeyler"den biri görür. Hatta o, insan zihninin ne zaman tefekküre başlamışsa felsefenin o zaman kurulduğuna karar verilebileceğini, ancak sistematize edilmesinin daha sonra olduğunu, ama haklı olarak felsefenin bilimleri öncelediğini belirtir. Yine felsefe tarihsel süreçte, her çağda hak ettiği önemden düşmemiş, felsefe her dine, her mezhebe, her sisteme (meslek) girmiş, felsefenin söylemiyle bunların tamamını "ihata" etmiştir.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre "yeni din"lerin ortaya çıkma imkânı, tamamen ortadan kalkmasına rağmen, "yeni felsefe sistemleri"nin (feylesofi mesaliki) ortaya çıkma yolu kapanmamış, aksine çağlar yenilendikçe felsefe yolu genişleye genişleye devam etmiş, çağımızda neredeyse herkes bir filozof (feylesof) kesilmiştir.⁶

³ Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran, İstanbul, 1995, s.39

⁴ H.Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1966, c.I, s. s.160; Rahmi Karakuş; age, s.72

⁵ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", *Felsefe Metinleri*, s.15

⁶ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.16

Ahmet Mithat Efendi, felsefenin bir tür pusula olduğunu ve tarihsel yönden "kadim" olduğunu söylerken aynı zamanda onun kümülatif niteliğine de işaret eder ve bu anlamda "tevessü" kavramını kullanır. Yani Ahmet Mithat, felsefenin, "tevessü" ede ede çağları aştığını belirttiikten sonra, onu "yeni olma" bakımından ele alır. Ahmet Mithat, "yeni felsefe" adına ortaya konan her yeni görüşün (meslek) hakikat olmayabileceğini ifade eder ve insanın hakikati ayırt etme gücü kazanması gerektiğini söyler. Yazarmıza göre hakikati ayırt etme gücü, insanın "mahiyet-i hikmet"e az çok vukufiyet peyda etmesiyle elde edilebilir. Hakikati ayırabilmek önemli ve gereklidir, "doğru bilgi (hakikat)"nin "inanç"la ilgisi vardır. Çünkü Ahmet Mithat, felsefe adına ortaya konulan her yeni öğretinin (meslek), insanın inancını değiştirebileceğini var sayar. Değiştirilerek kabul edilen, yeni felsefi öğretiye bağlı şekillenen inanç, önceki inanca göre tercih edilemeyecek durumda ise ne olacaktır? Doğruluk problemi açısından ortaya koymamız gerekirse, ortaya konan ve yeni olduğu için kabul edilen felsefi öğreti (meslek) doğrulanamamış ise durum ne olacaktır?

Ahmet Mithat'ın doğruluk sorusu, anlaşılacağı gibi felsefe anlamında, felsefi bilgedeki doğruluk sorunu değildir. Aksine Ahmet Mithat'ın sorusu, din, inanç anlamında doğrulanamamış inancın, doğrulanamamış inanç bilgisinin durumudur. Ahmet Mithat, Türk İslam düşünce tarihini her dönemde meşgul eden bir sorunu gündeme taşımaktadır. Bu sorun, Gazalî'yle güncellenen ve Osmanlı-Türk düşüncesinin temel meselelerinden biri haline gelen felsefe-din, akıl-vahiy ilişkisi sorunudur. Bu soruna kadar felsefe karşısında olumlu ifadeler kullanan Ahmet Mithat, bu meselede bir anlamda düşünüşünü çıkmaza sokmaktadır. Çünkü biraz sonra gençlere güvenmeyecek, onların felsefeye ilgisini "karanlığa saldırmak" olarak nitelendirecektir.

Ahmet Mithat, felsefe-inanç ilişkisi içersinde, yeni bilgiye bağlı değişen inancı, Brahman din adamının bir Cizvitle karşılaşması sonucu, Brahman din adamının yok olan doğru bilgisi ve yıkılan hayat ilkesiyle örnekler. Brahman din adamı, hayvan öldürmemesi, cana kıymaması gerektiğine inanmaktadır. Bu inancını Brahman, "cana kıymamak için et yememek" ilkesi şeklinde hayata aktarır ve uygular. Cizvit ise Brahman'ın içtiği suda canlı varlıkların var olduğunu, yani Brahman'ın su içmekle canlıları yediğini, onları öldürdüğünü mikroskopla ispatlar. Brahman, yeni bir bilgi edinmiştir, öğrendiği bu bilgi Brahman'ın inanç kaynaklı ilkesini ve hayat tarzını yerle bir etmiştir. Brahman, mikroskobu alır ve parçalar. Ahmet Mithat'a göre bu tepkinin sebebi, Brahman'ın "ayırt etme gücü"nü olmamasından, Cizvit'in bilgisine hâkim olmamasından dolayı, ilk karşılaştığında onu doğru kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Ahmet Mithat, gençlerin, yeni hikmetlere (hikemiyat-ı cedide) "karanlığa saldırmamasına" rağbet gösterdiğini, ama kudret-i temyizlerinin olmadığını, dolayısıyla gençlere güvenemediğini söylemektedir. Gençlere ve felsefeye duyulan bu güvensizlik İslam dünyasında, az veya çok, tarih boyu devam etmiş, gençlerin de bir insan olduğu ve düşünme güçlerinin var olduğu bir türlü kabul edilmek istenmemiştir. Ahmet Mithat da bu minvalde aynı geleneği sürdürüyor görünmektedir.

2.Felsefe ve Anlamları

Ahmet Mithat Efendi yukarıda belirttiğimiz gibi felsefeyi bir araç oluğu ve tarihsel varlığıyla tanımlamıştı. Bu iki tanıma ilaveten, felsefeyi bir kavram olarak da ele alır ve anlamı üzerinde durur. O, her şeyden önce felsefeyi, bir bilgi (ilim) olarak kabul eder. Bizim, bu bilgiye “hikmet”, Avrupalıların “felsefe (feylosofi)” adını verdiklerini belirtir. Ona göre bu her iki adın ortak temel niteliği “tanımlanmamış” olmasıdır. Ahmet Mithat, bu yargısına sözlüklerin (kamus) “hikmet” maddesinde yazdıklarını delil olarak gösterir. Oralardan hikmetin sözlük ve terim anlamlarını alıntılar. Buna göre hikmet, adl, ilim, hilm, nübüvvet, Kuran ve İncil anlamlarına gelmektedir. Ahmet Mithat başka anlamlar da sayar, fakat biz çoğaltmak istemiyoruz. Ahmet Mithat’a göre bu anlamlar, hikmet kavramının Kuran’da kullanılan anlamlarıdır. Dolayısıyla hikmet, İlahi sıfatlardan ve insani sıfatlardan biridir. İlahi sıfat anlamında hikmet, “eşyayı ve yaratılışını son derece sağlam ve açık olarak bilmek”tir (*Hikmet, marifetü’l-eşya ve icadüha ala gayeti’l-ahkâm ve’l-itkan*). İnsana ait sıfat anlamında hikmet, insanın varlıklara dair bilgi sahibi olup hayırlı işler yapmak”tır (*Hikmeti’l-insaniyye, marifetü’l-mevcutat ve f’lü’l-hayrât*). İlahi sıfat açısından hikmet “bilgi (marifet)” ve “yaratma eylemi (icad)” olurken, insana ait sıfat anlamında hikmet hem “bilgi (marifet)”, hem “ahlâk (fiil)” olmaktadır. Böylece Ahmet Mithat’ın felsefeyi, öteki adıyla hikmeti, Farabi’nin düalist ayırımı olan “nazari (teorik) ameli (pratik) felsefe” temelinde, anladığı ortaya çıkmaktadır.

Tekrar etmemiz gerekirse Ahmet Mithat, felsefenin çoklu anlam ve tanımını, onun tanımlanamazlığına delil göstermektedir. Bu delilini, Kamuslardan ayrı olarak, Avrupa’daki “ansiklopedi” türündeki eserlerde yer alan tanım çokluğuna işaretle destekler ve ansiklopedilerdekilerin tümünü yazacak olsa sözün çok uzayacağını belirtir. Burada hemen belirtmeliyiz ki her filozofa göre değişen, filozoftan filozofa farklılık arz eden felsefe tanımlarının olduğu doğrudur. Fakat felsefenin bu çok ve muhtelif tanımlamaları, onun tanımlanamazlığına değil, Ahmet Mithat’ın söylediğinin aksine tanımlanabilirliğine delil teşkil eder. Zira tanımlanamaz olsaydı, Ahmet Mithat’ın belirttiği hiçbir tanımlamanın yapılmamış olması gerekirdi. Hâlbuki yapılan tanımlar ortadadır. Belki, bu kadar çok tanımlama girişimlerine ve tanımlara rağmen filozofların hâlâ tek bir tanım üzerinde uzlaşmadıkları, üzerinde uzlaştıkları bir tanım yapamadıkları söylenebilir. Bu ise tanımlanamaz olmaktan farklı bir şeydir. Ayrıca bir felsefe tanımında uzlaşmak, felsefenin doğasına aykırıdır. Yani her şeyden önce felsefenin gayesi bu değildir.

Ahmet Mithat, hikmeti değerlendirirken filozof/hakîm’un anlamına da yer verir. Bilgelik seven (muhibb-i akl yani filozof) ünvanını ilk alan Pythagoras’tır. Ondan öncekiler, “bilge (âkil)” ünvanını alırlarken Pythagoras, alçakgönüllülük göstermiş, “bilgelik seven”e tenezzül etmiştir. Bu ünvan sorulduğunda ise o, bunun açıklamasını yapmıştır. Pythagoras açıklamasında insanların bu dünyaya gelmesiyle, olimpiyat oyunları için halkın bir araya toplanmasını birbirine benzetir. İnsanların bir kısmı, olimpiyat oyunlarına, alış-veriş yapmak para kazanmak için gelir, bir kısmı yarışmak ve zafer tacı kazanmak için gelir, bir kısmı yalnız seyretmek için gelir. Bunun gibi insanlar

bu dünya hayatına, başka bir âlemden, başka bir tabiattan gelirler, bazıları şan-şeref kazanmayı arar, bazıları mal-mülk peşinde koşar, pek azı da eşyanın tabiatını araştırarak temaşa ederler. İşte bu az kısmı oluşturan, az sayıdaki insanlar, filozoflardır. Pythagoras'a göre felsefe, Ahmet Mithat'ın ifadesiyle, "tabay'i eşyayı tetebbu' ile temaşa"dır.⁷

Ahmet Mithat'ın, *Schopenhauer'in Hikmeti Cedidesi*'nden başka, öteki eserlerinde de, hakim ve feylesof kavramalarını ele aldığı veya anlam vurgusu yaptığı görülür. Sözgelimi, Ahmet Mithat'ın, *Hüseyin Fellah'ta*, "hakim"in "Müslüman", "feylesof"un "dinsiz" olduğu vurgusu⁸, düşünce tarihimizde yer verilen olumsuz anlamlı bir ayırımdır. Hâlbuki Ahmet Mithat, bu tür bir ayırımın taraftarı değildir. *Dağarcıkta* yayınlanmış olan *Felsefe ve Feylesoflar* başlıklı yazısı bu konudaki fikirlerini yansıtır. Burada yaptığı tanıma göre felsefe, kâinatın –varolan bütün kısımlarıyla- bağlantı ve münasebetlerinin düşünülmesidir. Felsefe her yerde hakikati arar.⁹ Bu yönüyle felsefe, kabul edileceği gibi dinle de müsterekliği vardır. *Tarih-i Hikmet*'te ise felsefeyi, ulûmu menba ittihaz ederek yürütülen "tefekürat", tamamıyla tevhid edilmiş ilim; felsefe tarihini ise bütün beşeriyetin mecmua-i intikadı şeklinde "eleştiri" olarak tanımlar, bütün filozofların bir eleştirisi olması bakımından filozofların filozofu adını verir.¹⁰

Özetle söylememiz gerekirse, bazı eserlerinde felsefenin tanımlanamaz oluşuna vurgu yapan Ahmet Mithat, yine bazı tanımlar verir. Sözgelimi Pythagoras'ın tanımı gibi. Ayrıca kendisi de bir tanımlama girişiminde bulunur. O, bu girişiminde, felsefe tanımlarından bir tanım çıkarmayı dener. Yani onun, *Schopenhauer'in Hikmeti Cedidesi*'ndeki felsefe tanımı "bilgi" temelli ve "eklektik" bir tanımdır. Yazarımız kendi eklektik tanımını şöyle ortaya koyar: "Doğu'da, Batı'da felsefe, yani hikmet için yapılmış olan tanımları yoğurursak (hamir) bundan çıkacak özet, "her şeyin, her hükmün doğrusu olabilir."¹¹ Bu demektir ki Ahmet Mithat, felsefeyi "tabay'i eşyayı tetebbu' ile temaşa" tanımı yanında, "her şeyin, her bilginin (hüküm) doğrusu", kısaca söylemek gerekirse, "doğru bilgi" olarak anlamaktadır.

Yeni Hikmet (Hikmet-i Cedide)

Ahmet Mithat'ın *Schopenhauer'in Hikmeti Cedidesi*'nden ne anladığına geçmeden önce, *Tarih-i Hikmet*'te yaptığı felsefe tarihi taksimatını belirtmemiz gerekmektedir. Ahmet Mithat, felsefe tarihini genel tarih ayırımına uyarak üç devreye ayırır. Bunlar ilkçağ (kurûn-ı ûla), ortaçağ (kurûn-ı vustâ) ve yeniçağ'dır (kurûn-ı cedide).¹²

⁷ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.22

⁸ Ahmet Mithat, *Hüseyin Fellah*, İstanbul, 1292, s.118; Latin Harfleri yay.haz.Durali Yılmaz, *Hasan Fellah*, İstanbul, 1981, s.184; Rahmi Karakuş, age, s.73

⁹ Bak.Ahmet Mithat, "Felsefe ve Felasife", *Dağarcık*, İstanbul, 1928, 3.cüz s.80-86, 4.cüz s.121-124'den naklen H.Ziya Ülken, age, s.161.

¹⁰ Ahmet Mithat, *Tarih-i Hikmet*, Hukuk Matbaası, Dersaadet, 1330, s.5, 6, 8.

¹¹ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.23

¹² Ahmet Mithat, *Tarih-i Hikmet*, s.8

1.Yeni Hikmet ve İlkesi

Ahmet Mithat'ın, yazılarında felsefeye yer verdiğini, “yeni felsefe (hikmet-i cedide)”yi yazılarına konu edindiğini söylemiştik. Hemen belirtmeliyiz ki Ahmet Mithat Efendi, Şehremaneti Mektupçusu Nazım'ın hediye ettiği kitabı bu anlamda okur ve onunla ilgili düşüncelerini, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*¹³ adlı yazısında ele alır, felsefeyle ve *Schopenhauer'in* yeni felsefesiyle ilgili duygularını, düşüncelerini okuyucularla paylaşır. Ayrıca yazarımız, bir materyalizmi eleştirisi olan *Hikmet-i Maddiyeyi Müdafaa*¹⁴ isimli yazısında da aynı meseleye yer verir.

Ahmet Mithat, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*'nde diyalektik (cedel) metodu kullanır, okuyucuya soru sorar, verdiği cevapta kendi görüşlerini ortaya koyar. Ahmet Mithat'ın yazısında, karşılıklı konuştuğu kişi, eseri okuması için veren Nazım'dır veya okuyucudur. Nazım'dır, çünkü Nazım'a eseri okuduktan sonra mektup yazmıştır. Mektupta anlattığına göre Nazım, o günlerde Batıdaki “yeni hikmet”le uğraşmaktadır. İşte Ahmet Mithat'a Nazım'ın verdiği eser, Nazım'ın bu uğraşında Batı'dan aktardıklarından oluşmaktadır. Yani Ahmet Mithat'a göre o eser, Schopenhauer'in hikmetlerinin özetidir. Kendi ifadesine göre eseri, iki sefer okur. Birincisinde “yeni hikmet”in ne olduğunu merak ederek, o merakla Schopenhauer “daha ne demiş” düşüncesiyle, 225 sayfalık kitabı vapurda, evde, gecenin saat altı buçuğuna kadar okur, bitirir.

Ahmet Mithat eseri, muhakeme etmek, ne anladığını söylemek, kendi gözünde belirlemek için ikinci kez tekrar okur. Bu ikinci okuyuşunu üç günde tamamlar. Bazı bölümlerinde kahkahalarla güler, gören birisi onu çıldırmış zanneder; bazı bölümlerinde kızar, onu gören birisi kitabı parçalayacağını zanneder. Halini görenler (evdeki hanımlar) onun durumuna şaşarak, “Canım sana ne oldu? Aklımı mı bozuyorsun?” demekten kendilerini alamazlar. Ahmet Mithat, onlara cevap vermez, bazen gülerek bazen kızarak eseri değerlendirir.

Ahmet Mithat, daha önce Schopenhauerla ilgili bir eser okumuştur ve o eserde Schopenhauer, “hakîm sıfatında görünür bir budala” olarak değerlendirilmektedir. Ahmet Mithat da Schopenhauer'ı bu minvalde olumsuz olarak değerlendirir.

Ahmet Mithat, yeni hikmetin ne olduğunu, *Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*'da şöyle ifade eder:

“Malumdur ki Avrupa'da “maddiyun” denilen bir hikmet-i garibe erbabı gittikçe çoğalıyor. Hikmetteki garabet, intac eylediği semerat hakkında enzar-ı istiğrabı celb eyliyor. Zira bu hikmet tabiiyatı da, maneviyatı da alelamya reddedivererek sırf maddiyetten ibaret bulunan mahiyetini, malumat-ı nakısa ve kasıra erbabına ve hele cühelaya kolayca öğrettiğinden, onu kabul edenler pek kolay çoğalıyor ise de, netice-i halde insanlığı o ünvanından beklenen fezailden bittecriid adeta behimiyet menzilesine

¹³ Ahmet Mithat, “*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*”, age, s.12-65

¹⁴ Ahmet Mithat, “*Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*”, *Felsefe Metinleri*, s.68-110

indirmesiyle erbabını kaffe-i alayk-ı beşeriyeden mücerred ve bütün mükevenat aleyhine ve hatta kendi nefisine bile düşman bir canı edib bırakıyor."¹⁵

Ahmet Mithat'ın "garip felsefe" diye nitelediği felsefe, açıktır ki materyalist felsefedir ve Batı'da gittikçe yayılan yeni bir felsefedir. Hâlbuki Materyalist felsefe, İslam dünyasının bilmediği, yeni tanıştığı bir felsefe değildir. O halde "maddiyun"da yeni olan nedir? Ahmet Mithat'a göre materyalist felsefedeki yenilik, ortaya koyduğu sonuçlarda (intac eylediği semerat), tabiatı da maneviyatı da reddetmesindedir. Materyalistler, mahiyeti sırf maddiyat olarak kabul edip öğretmekte, sonuçta insanlığı, derece derece hayvanlık düzeyine indirmekte, mensuplarını tüm insani ilgilerden sıyırmakta, bütün varlık (mükevenat) aleyhine, hatta insanı kendi nefisine bile düşman etmektedirler. Kısaca onlar, felsefe (hikmet) adı altında sadece maddiyatı ele almaktadırlar.

Ahmet Mithat, maneviyat ile tabiatı birbirinden uzaklaştıran, sadece maddiyattan ibaret kalan bir felsefenin, "demirciler"le "kömürcüler"in hoşuna giden bir felsefe olacağını düşünür. Zira maddiyattan ibaret bir felsefe (hikmet), "yiyip içmekten, yatıp kalkmaktan ve göz ile görülüp, el ile dokunulan (lems), hendeseyle ölçülüp, hesapla sayılan şeyler"¹⁶den ibaret kalır. Yine bu tür felsefe, "ben nevi" bir felsefedir ve bu felsefenin bilgi kaynağı, duyulardır (havas). Duyuların duyumlamasını Ahmet Mithat, koyun ve sığırın duyumlamasına benzetir. Bu anlamda, insan toplumu hayvan toplumuna benzer, toplumda tabii yüceliklere çıkış-yükseliş olmaz. Bu tür felsefenin yöntemleri (tırız-ı hikmet), "sen oradan defol ki yerini ben zabt edeyim" önermesinde ifadesini bulan, "nefsi, nefsi" ilkesidir. Netleştirmemiz gerekirse Batıda gittikçe yayılan felsefe, açıktır ki "maneviyatı" reddeden materyalist felsefedir ve Ahmet Mithat'a göre bu felsefenin ilkesi, egoizm yani "ben (nefsi)" ilkesidir.

2.Eski Ve Yeni Hikmet (Hikmet-i Kadime ve Cedide) Karşılaştırması

İfadelerinden anlaşıldığı gibi Ahmet Mithat, yeni hikmetin karşısındadır. Tekrar etmemiz gerekirse yeni hikmet, materyalizmdir, egoizmdir, devrin hâkim düşüncesi bakımından pozitivizimdir. Her ikisini Ahmet Mithat, "nefs" ve "maddiyat" kavramlarıyla ifade etmekte, bu düşüncede olanları "maddiyun" olarak isimlendirmektedir. Ahmet Mithat bu kadarla yetinmemekte, hatta eserinin adına bakılırsa o, materyalizme karşı fikrî müdafaa geliştirmektedir. Bu anlamda Ahmet Mithat, "*hikmet-i kadime hikmet-i cedide*" ayırımına yer vermekte, ikisinin benzerliklerden hareketle ikisi arasında bir karşılaştırmaya girişerek hikmet savunması yapmaktadır. Ahmet Mithat savunmasında, Cevher ve araz, meleke, ruh, fizik felsefesi (hikmet-i tabiiyye) meselelerini ele alır. Nefs, kötü ahlak (emraz-ı nefsanîye), maddi cismimizin sürekli değişim ve dönüşümü, beyin ve zihin (dimağ), hafıza gibi özneye ilgili meseleler yanında, kutsal kitap, ben neyim, isbat-ı vacib, kıdem ve beka, veya ezeliyet ve ebediyet, eserden müessire ilkesi, ...vb.felsefi-kelamî meselelere yer verir, yeni hikmetle eski hikmet anlayışlarını karşılaştırır. Eski hikmet taraftarı tutum sergiler.

¹⁵ Ahmet Mithat, "*Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*", *age.*, s.68.

¹⁶ Ahmet Mithat, "*Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*", *age.*, s.70.

Romanları temelinde onun modernleşme karşısındaki tutumunu ele alan Parla, bu anlamda onu, “koruyucu ve kollayıcı bir kültür bekçisi” olarak nitelendirir.¹⁷ Ahmet Mithat’ın bu niteliği, Batı’dan yaptığı roman çevirileri için de söz konusu edilebilir. Çünkü o yaptığı tercümelere, roman kahramanlarının “hüsn-i hal” erbabından olmasına dikkat eder. Yazarları buna göre seçer. “Şekavet, sefahat, fuhuş ve israf”la iştihar eden kahramanları, “kendi milleti aleyhine iftiralara kadar vardığını” düşündüğü yazarları seçmez, yaptığı tercümelere “mealen tercüme” tekniği kullanır, Türk dilinin Fransız kültürü kokmasına gönlü razı olmaz. Saydığımız nedenlerle, sözgelimi Emile Zola romanlarını tercüme etmez.¹⁸ Biz burada, Ahmet Mithat’ın eski ve yeni hikmet meselesindeki savunmasında yer alan meselelere ve ayrıntılarına daha fazla girmeyeceğiz, aksine Ahmet Mithat’ın *Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi* adlı eserinden hareketle yazarımızın yeni hikmetle ilgili düşüncelerini belirlemeye çalışacağız.

3. Batı’daki Yeni Hikmetin (Hikmet-i Cedide) Nitelikleri

Ahmet Mithat Efendi, *Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*’nde, felsefeyi hem olumlayıp hem olumsuzladıktan sonra temel sorununu ortaya koyar. O, daha önce, Schopenhauer’in “yeni bir hikmet esasının vâzı”¹⁹, “yeni bir hikmet kurucusu (bir hikmet-i cedide müessisi)”²⁰ olduğunu öğrenmiştir. Arkadaşının verdiği eserden ise onun hikmetlerinin özetini okumuştur. Başka bir deyişle aradığı “yeni”yi bulamamıştır? Geldiği noktada sorduğu soru, onun yeni hikmetin “vâzı” veya “müessisi” olduğu doğru mudur, sorusudur. Schopenhauer’in bu bilgisi kesinlik kazanmış mıdır? Başka bir şekilde sormamız gerekirse Schopenhauer’in yeni hikmeti, gerçekten doğru mudur, yani bir “yeni felsefe” midir? Yahut yeni felsefenin nitelikleri nelerdir?

Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi, önce *Tercuman-ı Hakikat*’ta yayımlanır, daha sonra 1304/1887’de kitap olarak basılır. Ali Utku ve Erdoğan Erbay tarafından *Felsefe Metinleri* içerisinde 2002 yılında günümüz harfleriyle yayımlanır. Eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “temhidat”, ikinci bölüm “mesaib-i dünyeviye” başlıklarını taşımaktadır. Birinci bölüm sanki Ahmet Mithat’ın *Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*’ne bir giriş ve düzeltme olarak hazırlanmış gibidir. Zira yazarımız, bu bölümü, “düzeltmelere ve açıklamalara (temhidat) ne lüzum vardır, söyleyen ve söylenen, hikmet ve hakîm, Schopenhauer’in kendisi ve Avrupa dinsizliği neden ibarettir” alt başlıklarına ayırmış, bir taraftan açıklamalar yaparken öte taraftan “müdafaa”dakine benzer bir “savunma” yapmış, yaşantısından hareketle Schopenhauer’i eleştirmiştir.

¹⁷ Jale Parla, “Rakım Efendiden Nurullah Beye Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat’ın Romancılığı”, *Merhaba Ey Muharrir*, s.24

¹⁸ Işın Bengi, “Çeviribilimde Bir Hâce-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi”, *Merhaba Ey Muharrir*, s.340

¹⁹ Ahmet Mithat, “*Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*”, age, s.14

²⁰ Ahmet Mithat, “*Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*”, age, s.19

Eserin birinci bölümünde "*Düzeltilmelere (temhidat) ne lüzum vardır, hikmet ve hakîm*" başlıkları altında, yukarıda sözünü ettiğimiz, felsefe ve hikmete bakışı, ona verdiği anlamlar ile felsefeyi tanımlama girişimi yer alır. "*Söyleyen ve söylenen, Schopenhauer'in kendisi*" başlıkları altında Schopenhauer'i, ahlakını değerlendirir ve onu olumsuzlar. Sözgelimi "*Söyleyen ve söylenen*" alt başlığında, geniş giriş yazmaktan maksadının, Schopenhauer'in öncelikle kelamından kendi miktarı anlaşılabilen kişilerden olduğu, yalnız söylediğine bakarak, söyleyene bakılmamak hükmüne bağlanacak kişilerden olmadığı kaziyyesi" olduğunu söyler ve "kendisinden evvel gelmiş hükemadan hemen hiçbirisini beğenmediğini, kimseye de beğendirmedeğini" belirtir ve hatta öldükten sonra da gelecek hükemayı beğenmek ihtimalini olumsuzladığını anlatır. Schopenhauer'in zenginliğine, yalnız/bireysel yaşayışına, zevkine ve arzularına uygun yaşayışına işaret eder ve koleradan kaçmasını dini kader açısından olumsuz bulur. Ahmet Mithat'ın Schopenhauerle ilgili olumsuzlamaları dikkat edilirse "ahlâk", özellikle de İslam ahlâkı açısından dır. Bütün bu olumsuzlamalarına karşın Ahmet Mithat, Schopenhauer'in "fikri gücünü", "şöhret"ini, ününün yaygınlığını itiraf eder: "*Fakat ne çare ki, bu adam idare-i efkâr ve tahrik-i hâmeye başladığı zaman hakikaten müstemillerini ihtizaza getirecek surette serd-i mütâlaât eylediğinden, eğerçi şöhreti biraz geç kalmış ise de, o kadar büyümüşdür ki, âsârı Avrupaca her lisana tercüme olunarak Avrupa'nın her tarafından her sene birçok büyük adamlar, suret-i mahsusada kendisini ziyarete gelmeye başlamışlardır.*"²¹

Ahmet Mithat, umumun nazarındaki Schopenhauer'in önemini, Voltaire'ye benzetir ve Schopenhauer'in adının toplumun en alt tabakalarına (ayak takımı) kadar yayıldığını belirtir. Birinci bölümün son alt başlığı olan "*Avrupa'nın dinsizliği neden ibaretti*" başlığı altında, "Avrupa'nın dinsizliği"nin felsefi (hikemî) bir mesele olmaktan çok, tarihi bir mesele olduğunu söyler ve "*Mufassal*" adıyla kaleme aldığı tarihle ilgili eseri ile "*Müdafaâ*" başlıklı eserine gönderme yapar, meselenin oralarda ele alındığını ifade ederek kısa bir özet yapar. Bu özete göre, Hıristiyanlık Yahudi muhitinde doğmuş, hoş karşılanmamış, neticede Eflatun-ı ilahî'nin felsefe görüşüne bağlı hükemanın görüşleriyle birleşmiş, papazlar da "mücerred kendi menfaatlerini temin" için halka hoş görünmek gayesiyle her şeyi dine ithal etmişlerdir. Büyük mabedlerin inşasını, mum yakmayı, kiliselere resimlerin konulmasını, insanı rubûbiyet mertebesine çıkarmayı, yortular kutlamayı ve karnavallar düzenlemeyi bu anlamda sayan Ahmet Mithat, onları "putperestlikteki batıllar (ebatıl)" olarak niteler.²² Protestanlığın tesisini, Luther'in "dini tathir çalışması" olarak belirtir, fakat yine de Luther'in din denilen hakikatı ortaya koyamadığını ifade eder.

Sözü, hakikatı arayan ve ortaya koymaya çalışan filozoflara getiren Mithat, bu anlamda, hakikatı akıl ve fikirleriyle bulmaya çalışan bir grup filozofun (bir fırka hükema) dini inkârı kalktıklarını belirtir ve Voltaire'in adını anarak onların, insanlar için bir "hürriyet-i efkâr" yolu açma azminde olduklarını söyler. Bu azimde olan filozofları,

²¹ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.29

²² Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.31

“hikemiyyât-ı cedide erbabı” olarak isimlendirir. Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Ahmet Mithat’ın “yeni felsefe (hikmet-i cedide)” dediği felsefe, “fikir hürriyeti”ni temele alan felsefe olmaktadır ki hikmet-i cedidenin üçüncü niteliğidir. Çünkü Ahmet Mithat’a göre bu yeni felsefe, gitgide siyasete geçmiş, yeni felsefe mensupları o alanda da müthiş düşünceler ortaya koymuşlardır. Ahmet Mithat’a göre onlar, ismi “din” olan her şeye karşıdırlar. Oysa onlar İslam hikmetinin (hikmet-i İslamiye) hükümlerini kendi ilkeleri arasında yer vermektedirler, fakat onlar bunun farkında değillerdir. Ahmet Mithat, onların bu durumlarının telifinin yapılamayacağını söyler. Ahmet Mithat, Batı’daki yeni felsefecilerin (hikemiyyat-ı cedide erbabı) din karşıtlığının kendi dinleri olduğunu kabul etmemiz gerektiğini söyleyerek birinci bölümü tamamlar: *“Biz düşüneceğiz ki, onların dinsizlikleri yine kendi dinleri aleyhine bir isyandan ibarettir... Zira onların dinleri bir esaret-i fikriyye demek olup, o zinciri kırıp da hürriyet-i fikriyye alemine can attıkları zaman bir çok köşelerde hürriyet-i tâmmе-i fikriyyenin vasıl olabileceği hakayık-ı İslamiyyeden bir çoklarına bilâ-ihhtiyar ve an-cehl vasıl olmaktadır...”*

4. Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi Veya Hikmet-i Hilkatı

Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi'nin ikinci bölümü "mesaib-i dünyeviye"dir. Dünyasal musibetler diyebileceğimiz ikinci bölüm, "müsbet olan ancak ızdırab mıdır, sade huzur mümkün müdür, dünya bir cennet mi ya cehennem mi, dünyaya gelmeli mi gelmemeli idi ve meselenin bizcesi" alt başlıklarına ayrılmıştır.

Müsbet Olan Yalnız İzdırab İmiş alt başlığı altında, Ahmet Mithat, "biz şimdiki halde hakîm hazretlerinin fikarâtı üzerine sathiyen bir intikadda bulunuyoruz. Görüyoruz ve gösteriyoruz ki, kendisi müsbet olan yalnız ızdıraptır, davasında iken bu davayı zihinlere kanaat bahş olacak surette isbat edememiştir"²³ şeklinde değerlendirme yapar. Kendi yazısı olan *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*'ni "yüzeysel bir eleştiri (sathi bir intikad)" olarak ifade ederken Schopenhauer'daki "olumlu olan yalnız ızdıraptır" önermesinin de zihinlere kanaat bahşetmediğini söyler. "Olumlu olan yalnız ızdıraptır" önermesinden anlaşılacağı gibi Ahmet Mithat Efendi, Schopenhauer'in "ızdırab" kavramıyla ilgili sözlerini ele alır. Eğer, der Schopenhauer, dünyada varlığımızın amacı, yalnızca ızdırab olduğuna inanılmayacak olursa, hayatın başka hiçbir anlamının olmadığı düşünülmelidir. Çünkü hayat sürekli ızdırab olmayıp, belki üzüntü ve kederlerin tesadüfi olduğunu zannetmek bütünüyle boştur. Aslında, hususi felaketler her biri bir tesadüf, bir kuraldışılık sanılsa da, ızdırab ve felaket genelliği tümel bir ilkedir. Ahmet Mithat Efendi, ikinci bir paragraf alıntılar. Bu paragrafta Schopenhauer, hayatı bir nehre benzetir.

*"Mecrasında hiçbir mania müsadif olmayan nehir nasıl şamatasız girdapsız sakınane bir surette akar ise tabiat-ı insaniyye ve hayvaniyyece irademiz, hiçbir şey itiraz ve mümânaat etmediği müddet-i ömr dahi hiçbir şeye dikkat etmeksizin öylece lâ-kaydane akar gider. Eğer nazar-ı dikkatimiz mütenebbih olmuşsa, mutlaka irademize muhalefet edecek bir şey husule gelmiş demektir. İrademize muhalif her ne peyda olur, herhangi şey irademizi aykırılar veya ona mukavemet eder yani bize hoş görünmeyen ve mucib-i teallüm olan her ne zuhura gelirse onu derhal ve apaşikâre hissederiz."*²⁴

Bu paragraf açıktır ki "ızdırab" kavramıyla alakalı olmayıp aksine "irade" kavramıyla alakalıdır. Öyle anlaşılıyor ki Ahmet Mithat, Schopenhauer'in hikmetini, kendisinin belirttiği gibi Schopenhauerla ilgili alıntılardan oluşan bir eserden okumuş olması nedeniyle, Schopenhauer'ı yanlış/noksan anlamış veya bilerek farklı mecrada değerlendirmiş görünmektedir. Zira bilindiği gibi Schopenhauer felsefesinin temel kavramı, "ızdırab" değil, "irade"dir.²⁵ Gerçi Schopenhauer, dünyanın acılarından, hayatın ızdıraplarından söz eden bir filozoftur,²⁶ ama düşünür acı ve ızdırabı, iradenin şekillenmesini etkileyen etkenler olması bakımında ele alır. Ahmet Mithat'ı yanıltan veya

²³ Ahmet Mithat, "Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi", age, s.39.

²⁴ Ahmet Mithat, "Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi", age, s.34.

²⁵ Bak.Selahattin Hilav, *Schopenhauer'in Felsefesi*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002, s.88-91.

²⁶ Bak.Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Tür.Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002, s.55-59

farklı mecrada değerlendirmeye götüren nokta, muhtemelen paragrafın sonuna alıntılanan şu “sonuç” yargısı olmalıdır. “*Vücudumuzun sıhhat-i umumiyesine dikkat etmeyiz de, mesela kunduramızın incittiği bir nokta-i zaîfeye dikkat ederiz. İşlerimiz umumiyet üzere yolunda giderek terakkisine dikkat etmeyiz de, yalnız bir işimize arız olan cüzi fenalık bizi meşgul eder. Demek oluyor ki, saadet ve bahtiyarlık menfi ve yalnız evca ve ızdırab müsbettir.*”

Ahmet Mithat’ın daha sonra alıntılacağı paragrafta, Schopenhauer, “fenalıklar”ı menfi olarak yorumlayan metafizikçileri eleştirir. Ahmet Mithat burada devreye girer, metafizik kavramıyla ilgili açıklama getirir ve metafizikçilerin tümünün Schopenhauer’ın eleştirdiği metafizikçiler gibi “fenalığı menfi, iyiliği müsbet” olarak anlamadıklarını haklı olarak belirtir. Zaten Schopenhauer’da böyle bir iddiada bulunmaz. Ahmet Mithat, Schopenhauer’ın irade üzerindeki fenalıkların, iyiliklerin veya mutluluğun, mutsuzluğun uyarıcı etkisini ele aldığını görmez. O, Schopenhauer’ın ahlaki değer olarak, “fenalıklar”ı tercih ettiğini varsayar. Savunmasını bu temel üzerine kurar. İkinci alt başlık olan “*Sade Huzur Mümkün müdür?*” sorusunu bu temelde ele alır. “Hayat ve maişet-i beşer”den yoksulluk sıkıntısı, çaresizlik ve beyhude mesai gibi baskılar kaldırılacak olsa, Schopenhauer’a göre ulaşılan bu “huzur ve saadet” içerisinde insanın ifratı, insanı perişan edecek, çılgınlık derecesine ulaştıracak bir noktaya varır, yani her zaman insan için bir miktar gam, keder yahut sefalet gerekir. Bu doğru ve dengeli yürümek için gerekli olan şeydir. Bu anlamda Schopenhauer’a göre her insanın nasibi, çalışmak, üzülme, zahmet çekmek, sefalet düşmekten ibarettir.²⁷

Ahmet Mithat, Schopenhauer’ın, bu dünyada huzur ve rahatın mümkün olmadığını, hayat-ı beşerin sırf huzur ve rahattan ibaret olacağı farzedilse bile, bunun insanı bahtiyar etmeyeceğine kanaat ettiğini, bu hayatın “bir mesâ-i daim hayati” olması gerektiği iddiasında bulunduğunu, bu iddia neticesinde şu sözleri ifade ettiğini belirtir. “*Hakikat! Bu dünyada hiçbir kimsenin hali şayân-ı gibta değildir. Herkes ne kadar acınacak haldedir.*” “*Hayat bir meydan-ı mesaidir ki ifa-i vezaif için kemal-i cehd ve ihtimamla çalışmalıdır.*”

Ahmet Mithat Efendi, Schopenhauer’ın dünya hayatı, ızdırıp, fenalıklarla ilgili seçtiği alıntılarının arkasından bir değerlendirme, bir savunma yapar. Çünkü yazarımız ilkesi gereği, Schopenhauer’ın düşüncelerini İslam dini açısından değerlendirir. Leibniz’in “mümkün âlemlerin en iyisi bu âlemdir” önermesine, Leibniz söylediği için değil, inancından ve aksini ispattan aciz olduğundan dolayı katıldığını söyler. İmkânın yaratıcısının Allah olduğunun kabulünde, Schopenhauerla beraber olduğunu belirtir. Yaratıcının daha iyi bir dünya yaratılmasını imkân dairesinde bırakmadığı fikrine katılmaz. Schopenhauer’ın, “insanlığın uğramış olduğu belalara karşı insanların birbirlerini eşit görmesi, birbirlerine yumuşak ve esirgeyici davranması” hakkındaki öğütlerine katılır ve onları salt hikmet (mahz-ı hikmet) kabul eder.

²⁷ Ahmet Mithat, “*Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*”, age, s.40

Ahmet Mithat Efendi, geldiğimiz noktadan sonra ikinci bölümün bir alt başlığı olan "*Dünyanın cennet mi cehennem mi*" olduğu meselesini, Schopenhauer'a sormaya gerek görmez. Ona göre dünyanın cehennem olduğu varsayımında bulunur. Schopenhauer'ın, dünyanın cennet olduğunu kabul edenleri dinledikten sonra, dünyanın cehennem olduğunu iddia ve ispat gayretinde bulunduğunu belirtir. Bununla ilgili alıntılar yapar. Alıntılara bakılırsa Schopenhauer, insan hayatının bir saat rakkası gibi elemelerle can sıkıntısı arasında sallanıp durduğunu belirtir ve cehennemi "elemeler mekânı" yani iradenin varoluş mekânı olarak anlar. Elem-irade ilişkisinden bakıldığında da cenneti "can sıkıntısı" mekânı olarak niteler, Dante'nin cehennem tasvirini kabul eder, cennet tasvirini atalarının, papazların öğrettiği öğütleri olmakla eleştirir. Çünkü Dante, bu dünya hayatı tecrübeleriyle cehennemi tasvir ederken, cennet tasvirini için yeterli tecrübe bulamamış, o nedenle atalarının, papazların öğütlerini kullanmıştır. İşte Ahmet Mithat, cennet ve cehennemin belirtilen anlamına karşı çıkar, Dante'nin İlahi Komedyasını değerlendirmesinde Schopenhauer'ı sübjektif olmakla suçlar. Objektif olabilseydi, çok beğeneceğinden şüphe etmez. Çünkü Ahmet Mithat, Schopenhauer'ın beğendiği cehennemin de, beğenmediği cennetin de dinin (Hıristiyanlık) cehennemi ve cenneti olduğunu düşünmekte, birini beğenip diğerini beğenmemekle Schopenhauer'ı düşüncesinde tarafsız olmamakla suçlamaktadır.

Ahmet Mithat Efendi, son olarak ikinci bölümün alt başlıklarından olan "*dünyaya gelmeli mi, gelmemeli mi*" sorusunu ele alır, Schopenhauer'ın "dünyaya gelmek şöyle dursun dünya bile yaratılmamalıydı" iddiasında bulunduğunu belirtir.²⁸ Schopenhauer'ın dünya hayatı, acılar, ... ve benzeri düşüncelerini alıntılamaı sürdürür. Nihayet "*Meselenin Bizcesi*" adı altında konunun bir değerlendirmesini yapar. Değerlendirmesinde, Metafizik konuların geniş ve girift meselelerden oluştuğunu anlatmak için "yaş deri" benzetmesini kullanır. Oysa yapılması gereken Ahmet Mithat'a göre "fikirleri, kanaat-ı kâmile verecek noktalardan seçmek" gerekmektedir ki, bu hem aklın hem felsefenin (hikmet) gereğidir. Bu bağlamda Ahmet Mithat, dini, hikmetin geniş bir anayolu (vasi şehrah-ı hikmet), Schopenhauerizm'i ve benzeri akımları hikmetin bir "patika"sı olarak isimlendirir. Bu metafora göre Mithat, dini, felsefenin içinde bir anayol olarak görüyor demektir ki aslında öyle olmadığı açıktır.

Ahmet Mithat, hak dinin ancak birden ibaret olduğunu belirtir ve üç semavi dini sırasıyla bu minvalde değerlendirerek sözü Schopenhauer'a getirir. Onun ulûhiyeti red ve inkâr için "*Copernic, kilisenin Rabb'ini göklerden tard eyledi. Hakiki halde Cenabı Allah her yerde hazırdır. Üzerine yazdığımız levhada da hazırdır. Mübarek arkanızı dayadığımız sandalyede de*" sözünden hareketle, Hıristiyanlığı reddettiğini, İslamiyeti kabul ve tasdik ettiğini ileri sürer. Çünkü yazarımıza göre Allah, göklerde değildir, hiçbir mekânda mütemekkin değildir ki tard edilebilsin. Aksine Schopenhauer'ın sözünü ettiği levha, sandalye dahi huzur ve nazar-ı ilahide mevcut ve malumdur. O halde Schopenhauer, Vacibu'l-Vücut'u inkâr etmemektedir. Eğer böyleyse Schopenhauer, neye itiraz etmekte, neyi eleştirmektedir? Yazarımız, Schopenhauer'ın yaratılış felsefesi

²⁸ Ahmet Mithat, "*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*", age, s.52

(hikmet-i hilkat) aleyhinde itirazda bulunduğunu düşünür. İşte Müslüman bir filozof (hakim) buna karşılık verecek, mukabele edecektir. Bu anlamda Ahmet Mithat'ın yaptığı, yaratılış felsefesi anlamında karşılık verme girişimidir, denilebilir. Tabii ki Ahmet Mithat'tan, bir Schopenhauer derinliğinde "hikmet-i hilkat"i ele almasını beklemek doğru olmaz. Yazarımız da zaten böyle bir iddiada bulunmaz. Mutad olarak bilinen Sünni kelamın yaratılış düşüncesini tekrarlar. Mevcut "bilim" ve "fen"lerin, yaratılıştaki hikmeti arama, inceleme gayretinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtir.

Sonuç

Ahmet Mithat'ın hikmet-i cedide algısını, iki kategoride özetleyebiliriz. Birincisi felsefe tanımları ve felsefe algısı, ikincisi hikmet-i cedide algısı. Kavram olarak hem felsefeyi hem hikmeti kullanır. Ahmet Mithat, hikmeti değerlendirirken filozofu, bilgelik seven (muhibb-i akl yani filozof) olarak belirtir ve ilk filozof unvanının alanının Pythagoras olduğu ifade eder. Ahmet Mithat'a göre hikmet kavramı insan ile Tanrı için kullanılan ortak bir kavram ve niteliktir. Tanrı'nın niteliği bakımından hikmet, ilahi sıfatlardan biridir. Bu anlamda hikmet, "eşyayı ve yaratılışını son derece sağlam ve açık olarak bilmek"tir. İnsana ait nitelik bakımından hikmet, insanın varlıklara dair bilgi sahibi olup iyi fiilleri yapmak"tır. Başka bir deyişle Tanrı'nın sıfatı anlamında hikmet, "bilgi (marifet)" ve "yaratma eylemi (icad)"dır; insana ait sıfat anlamında hikmet, hem "bilgi (marifet)", hem "ahlak (fiil)"tır. Daha açığı Ahmet Mithat felsefeyi, öteki adıyla hikmeti, Farabi'nin düalist ayrımı olan "nazari (teorik) ameli (pratik) felsefe" temelinde, anladığı söylenebilir. Ancak Ahmet Mithat, dini, hikmetin geniş bir anayolu (vasi şehrah-ı hikmet), Schopenhauerizm'i ve benzeri akımları hikmetin bir "patika"sı olarak isimlendirir ki buna katılmamız mümkün değildir.

Ahmet Mithat felsefeyi, bir araç olması ve tarihsel varlığı bakımından da tanımlar. Araç olması bakımından felsefe, bir pusuladır veya bir rehberdir. Zihni hatadan korur. Ahmet Mithat'ın bu anlamda kastettiği "mantık"tır. *Tarih-i Hikmet*'inde ise felsefeyi, ilimleri kaynak olarak yürütülen "tefekkürat", tamamıyla tevhid edilmiş ilim; felsefe tarihini de bütün beşeriyetin toplu eleştirisi şeklinde "eleştiri" olarak tanımlar.

Hızla yayılması ve etkisi bakımından yeni felsefe, Ahmet Mithat'ın ilgisini çeker. Bir dostu vasıtasıyla, yeni felsefe içinde değerlendirilen Schopenhauer'ü okur ve okuduklarını yazdığı gazetede okuyucularla paylaşır. Buna göre yeni felsefe, materyalist bir felsefedir ve Batı'da gittikçe yayılmaktadır. Ahmet Mithat, yeni felsefenin karşısındadır. Yani yeni hikmet, materyalizmdir, egoizmdir, devrin hâkim düşüncesi bakımından pozitivistizmdir. Her ikisini Ahmet Mithat, "nefs" ve "maddiyat" kavramlarıyla ifade etmekte, bu düşüncede olanları "maddiyun" olarak isimlendirmektedir. Ahmet Mithat, "*hikmet-i kadime hikmet-i cedide*" ayrımına yer vermekte, ikisinin benzerliklerden hareketle ikisi arasında bir karşılaştırmaya girilerek hikmet savunması yapmaktadır. Ahmet Mithat savunmasında, Cevher ve araz, meleke, ruh, fizik felsefesi (hikmet-i tabiiyye) meselelerini ele alır. Nefs, kötü ahlak (emraz-ı nefsanîye), maddi cismimizin sürekli değişim ve dönüşümü, beyin ve zihin (dimağ), hafıza gibi özneyle ilgili meseleler yanında, kutsal kitap, ben neyim, isbat-ı vacib, kıdem ve beka, veya

ezeliyet ve ebediyet, eserden müessire ilkesi, ...vb.felsefi-kelamî meselelere yer verir, yeni hikmetle eski hikmet anlayışlarını karşılaştırır. Eski hikmet taraftarı tutum sergiler.

Yeni materyalist felsefe, ortaya koyduğu sonuçlarda, tabiatı da maneviyatı da reddetmektedir. Çünkü materyalistler, mahiyeti sırf maddiyat olarak kabul edip öğretmekte, sonuçta insanlığı, derece derece hayvanlık düzeyine indirmekte, mensuplarını tüm insani ilgilerden sıyırmakta, bütün varlık (mükevvenat) aleyhine, hatta insanı kendi nefesine bile düşman etmektedirler. Kısaca onlar, felsefe (hikmet) adı altında sadece maddiyatı ele almaktadırlar.

Bu anlamda Batıda ortaya çıkan, hakikati arayan ve ortaya koymaya çalışan bir grup filozof dini inkâra kalkmaktadırlar. Böyle davrananların önde gelenlerinden biri Voltaire, bir diğeri de Schopenhauer'dur. Schopenhauer'in zenginliğine, yalnız/bireysel yaşayışına, zevkine ve arzularına uygun yaşayışına işaret eder ve koleradan kaçmasını dini kader ve ahlak açısından olumsuz bulur. Bu olumsuzlamalarına karşın Ahmet Mithat, Schopenhauer'in "fikri gücünü", "şöhret"ini, ününün yaygınlığını itiraf eder. Schopenhauer, ıstırapı olumsuzlamakta, tek hakikatin ıstırap olduğundan söz etmekte, ama buna mukabil, Allah'a inanmaktadır. Ahmet Mithat, Schopenhauer'un reddettiği dinin Hıristiyanlık olduğunu belirtir; umumun nazarındaki Schopenhauer'ın önemini, Voltaire'ye benzetir ve Schopenhauer'in adının toplumun en alt tabakalarına (ayak takımı) kadar yayıldığından söz eder. Voltaire ve benzeri insanlar, Ahmet Mithat'ın tabiriyle, "hürriyet-i efkar" yolu açma gayretindedirler. Ahmet Mithat'ın "hikemiyat-ı cedide erbabı" dediği yeni filozoflar fikir özgürlüğünü savunan filozoflardır.

Özetlememiz gerekirse Ahmet Mithat'ın "yeni felsefe (hikmet-i cedide)" dediği felsefe, "fikir hürriyeti"ni temele alan, fikir hürriyetinin yolunu açmaya çalışan ama aynı zamanda din eleştirisi yapan felsefe olmaktadır. Bir bütün olarak baktığımızda Ahmet Mithat'ın Schopenhauer'dan hareketle ortaya koyduğu yeni felsefe, Bacon'la başlayan, Alfred Weber'in tasnifinde de yer alan, Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz'le on beşinci yüzyıldaki bilimsel ve edebi uyanmaya bağlı olarak doğup gelişen; Locke, Hume, Kant ve onu izleyenlerce oluşturulan eleştirci düşünce ve analiz devresini içeren felsefedir. Başka bir deyişle, Rönesans, Aydınlanma, pozitivist ve materyalist felsefe, bu yeni dönemde yer alan felsefelerdir. Ahmet Mithat Efendi, yazdığı *Tarih-i Hikmet*'te, bu dönemleri bir bütün olarak "yeni felsefe" olarak adlandırır.

KAYNAKÇA

- AHMET MİTHAT EFENDİ, “*Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*”, *Felsefe Metinleri*, Yay.Erdoğan Erbay-Ali Utku, Babil Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Hüseyin Fellah*, İstanbul, 1292, Latin Harfleri yay.haz.Durali Yılmaz, *Hasan Fellah*, İstanbul, 1981.
- , “*Felsefe ve Felasife*”, *Dağarcık*, İstanbul, 1928, 3.cüz s.80-86, 4.cüz s.121-124
- , “*Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*”, Yay.Erdoğan Erbay-Ali Utku, Babil Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Menfa/Sürgün Hatıraları*, Yay.Handan İnci, Arma Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Tarih-i Hikmet*, Hukuk Matbaası, Dersaadet, 1330.
- BENGİ Işın, “*Çeviribilimde Bir Hâce-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi*”, *Merhaba Ey Muharrir Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, İstanbul, 2006.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim, İstanbul, 2009.
- HİLAV Selahattin, *Schopenhauer’in Felsefesi*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002.
- KARAKUŞ Rahmi, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran, İstanbul, 1995.
- PARLA Jale, “Rakım Efendi’den Nurullah Bey’e Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat’ın Romancılığı”, *Merhaba Ey Muharrir Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, İstanbul, 2006.
- SCHOPENHAUER, *Aşkın Metafiziği*, Tür.Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002.
- ÜLKEN H.Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1966, c.1.