

BATILI PARADİGMALARIN DÖNÜŞTÜRÜCÜLÜĞÜ BAĞLAMINDA TANZİMAT ŞİİRİNDE DEİST ETKİLER¹

Ümmühan GÖKMEN²

Öz

Genelde edebiyatın, özelde şiirin felsefeyle ilişkisinin kadim zamanlara dayandığı bilinmektedir. Bu ilişki, felsefede meydana gelen paradigma değişimlerinin şair personasını ve şiirin içeriğini nasıl dönüştürdüğünü gözlemlemeyi mümkün kılmaktadır. Rönesans'la artan ve Aydınlanma ile devam eden bilimsel ve düşünsel gelişmeler Batı'da bireysel ve toplumsal pek çok alanda paradigma değişimlerine sebep olmuştur. Aydınlanma ile bu süreç gelişerek din merkezli toplumsal yapıyı akıl merkezli hâle getirmiştir. Batı'daki gelişmelerin Osmanlı toplumunda da geleneksel yaşayış ve düşünüş tarzlarını dönüştürmeye başladığı görülür. Tanzimat'ın ilanı ile hız kazanan bu süreçle birlikte bireyin varlıkla, toplumla ve kendisiyle ilişkisini konumlandırmasında önemli ölçülerde farklılaşmalar meydana gelir. Değişimin Osmanlı edebiyat sahasındaki etkileri, ilk olarak yüzyıllar boyu en önemli ifade aracı olan şiirde kendini göstermiştir. Bu bağlamda Tanzimat Dönemi Türk şiirinde dikkat çeken farklılaşmalardan biri de deist düşüncenin şiirin içeriğindeki yansımalarıdır. Bu çalışma, Batı felsefesinin Osmanlı düşünce dünyasında meydana getirdiği paradigma değişimleri bağlamında Tanzimat şiirindeki deist etkileri tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: paradigma, şiir, deizm, Batı felsefesi, Tanzimat dönemi

THE DEIST INFLUENCES ON TANZİMAT POETRY IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATIVE WESTERN PARADIGMS

Abstract

The relationship between literature, especially poetry, and philosophy dates back to archaic times. It is a key to observe how the paradigm shifts in philosophy and can transform the poet's persona and the content of the poems. Scientific and philosophical developments in the West induced individual and social paradigms to reshape. This transformation, with the declaration of Tanzimat, has changed the way of individuals'

¹ Bu çalışma Tanzimat Devri Türk Şiirinde Bir Paradigma Olarak Batı Felsefesi (1839-1885) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, ummuhangkmn@gmail.com,_ORCID: 0000-0002-1851-4988

positioning themselves with society and existence. Impacts of the change first observed in the poetry which had been the main communication tool of the Ottoman literature for centuries. In this context, one of the salient transformation in poems during the Tanzimat Reform Era was the reflection of deist ideas on the content of the writings. This study aims to establish the impact of deist ideology on poems of Ottoman society during the Tanzimat period which were influenced by the paradigm shifts in the Western philosophical developments.

Keywords: paradigm, poem, deism, western philosophy, Tanzimat Reform Era.

Giriş

İnsanoğlu; binlerce yıldır evren, Tanrı ve insan konusundaki sorularına bilim, sanat, felsefe ve din gibi alanlarda çözüm bulma çabasındadır. Wilhelm Dilthey; bu ölçülemeyen, kavranamayan ve anlaşılamayan evrenin peygamberler, şairler ve filozoflara farklı şekillerde görüldüğünü, hayatın bilmeceleeri hakkında bir karara varma konusunda filozofların din adamları ve şairlerle akraba olduğunu söyler (Dilthey, 1947, s. 43). Şiirler ile fikirler arasındaki ilişki, tarih boyunca çeşitli bakımlardan ele alınmıştır. İlk mitolojik eserlerin şiir diliyle yazılmış olması ve felsefenin *mitostan logosa* geçişle başladığı düşüncesi, şiirin felsefeden önce var olduğu görüşünü ortaya çıkarmaktadır. İlk Çağ'ın önemli isimleri Parmenides ve Herakleitos filozof olarak tanınmakla birlikte düşüncelerini şiirle dile getirmiş; buna karşın ozan olarak bilinen Homeros ise *İlyada ve Odysseia* eserinde dikkat çeken oranda felsefi öğelere yer vermiştir (Akatlı, 2003, s.143).

Şiirle felsefenin bu kadim ilişkisi bağlamında Tanzimat Dönemi paradigma değişimlerinin dönem şiirine yansımaları, hermenötiğin imkânları içinde ele alınabilir. Paradigma kavramı, Amerikalı bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un 1962 yılında yayınladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle bilimsel popülerite kazanmış ve belirli bir bilimsel topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü olarak tanımlanmıştır. (Kuhn, 1982, s. 162). Batı'da Rönesans'la birlikte belirginleşen ve XIX. yüzyıla kadar farklılaşarak gelen tüm paradigma değişimleri; bilim, düşünce ve kültür alanında Batı ile sürekli temas hâlinde bulunan Osmanlı'da da bakış açılarının dönüşümüne sebep olmuştur. Özellikle XVIII. yüzyılda artan siyasi, idari, askerî ve iktisadi alanlardaki sorunlar, savaş bozgunları ve geniş bir coğrafyada kaybedilen hâkimiyet karşısında Osmanlı; kendini sorgulamaya yönelir. Şerif Mardin'e göre bu sorgulama gereğince yapılmaz. İmparatorluğun neden gerilediği sorusuna cevap olarak sadece devlet yönetiminin bozulması ve Batı'nın askerî üstünlüğü gösterilir (Mardin, 1991a, s. 12). Yüzyılın başından itibaren

devleti ve toplumu içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtarmak için yapılan bütün girişimler, XIX. yüzyıla gelindiğinde Tanzimat Fermanı'yla neticelenir. (Birand, 1955, s. 18-19). Bu süreçte Batı'yla geliştirilen ilişkiler, geleneksel dinî düşünce ve inanç sistemleriyle hesaplaşmaları da beraberinde getirir. Hilmi Ziya Ülken'e göre "Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman, XVI. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: modernleşmek." (Ülken, 1966, s. 6). Bu değişimin Osmanlı edebiyat sahasındaki etkileri ilk olarak yüzyıllar boyu en önemli ifade aracı olan şiirde kendini gösterir. Bu değişimlerden biri de deizm düşüncesinin şiirin içeriğindeki yansımalarıdır.

Deizme Dair

Deizm sözcüğü, günümüzde kazandığı anlamı ile Samuel Johnson'un 1755'te yayımladığı *Dictionary*'de görülür. Burada deizmin; herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı'nın varlığını kabul eden, ancak Tanrı'nın ilim, irade, hikmet, inayet gibi sıfatlarını reddeden bir görüş olduğu belirtilir (Erdem, 1994, s. 110). Bu anlayış, inanmak için peygamberlere ve dinlere ihtiyaç olmadığını öne sürerek "tabii din" fikrini savunmaktadır (Bolay, 1990, s.187).

Batı'da Rönesans'la birlikte ilk kez insani duyguları ön plana çıkaran, doğayı ve aşkı sembol olarak değil gerçekçi bir bakışla ele alan hümanizm düşüncesi ortaya çıkmıştır (İnalçık, 2016, s. 58-59). Matbaanın kurulması ve ilk kitapların basılmaya başlaması, yeni düşüncelerin hızla yayılmasında oldukça etkili olur. Kitaplarla yayılan fikirler, yeni insan anlayışı ile yeni bir din, hukuk ve devlet anlayışını da beraberinde getirir. Yeni din anlayışı "reform" ile kendini gösterir. Reformla Hristiyanlığın asıl hâli olarak görülen mistisizme dönme amaçlanmaktadır. Bu yeni mistik anlayış; Tanrı'nın ideal bir varlık olarak tüm var olanlara yayılmış olduğunu, insanın Tanrı'yı kendi içinde bulabileceğini, inancını yaşamak için kiliseye ve din adamlarına ihtiyacı olmadığını savunan panteist görüşleri içermektedir (Gökberk, 2014, s. 178-179). Mistisizmle birlikte din doğrularını akılla sorgulayan, bu doğruların bütün din ve mezheplerle uyumlu olduğunu savunan ve vahyin akılla uzlaşan bölümlerini kabul eden "doğal din" anlayışı ortaya çıkar. Bu görüşün savunucularına göre, doğanın bir parçası olan insan, aklını kullanarak kendi doğasında yerleşik olan dine ulaşabilir. Jean Bodin ve Cherbury'li Lord Herbert bu akımın tipik düşünürleridir (Gökberk, 2014, s. 183). Ancak yeni paradigmaya giden yolda Kopernik, Galileo ve Newton'un yaptığı bilimsel buluşlarla oluşan mekanik dünya görüşü köşe taşı olur. Böylelikle XVII. yüzyılda din ve teolojiden tamamen bağımsız, insan merkezli bir felsefe ve uygarlık anlayışı ortaya çıkar.

Bilime dayalı bu anlayışın kurulmasına Bacon ve Thomas Hobbes ile birlikte (Cevizci, 2010, s. 445) doğayı akıl aracılığı ile kontrol altına almayı hedefleyen Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar da öncülük eder. Rasyonalizme göre, gerçeğe ulaşmak için vahiy ve batıl inançlar gibi geleneksel bilgi kaynaklarına değil, matematiği esas alan rasyonel yönetime başvurulmalıdır (Cevizci, 2010, s. 481-482). Bilimin yükselişi ve kilise otoritesinin zayıflamasıyla birlikte Avrupa, Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan yeni bir döneme girer. Bu çağda amaç; “doğa karşısında başarı kazanan akıllı kültür dünyasına da uygulamak, matematik ve doğa bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmaktır.” (Cevizci, 2010, s. 445). Aydınlanmanın öncüsü ve deizmin önemli isimlerinden sayılan John Locke, bütün eserlerinde gelenek ve otoritenin her çeşidinden kurtulmak gerektiğini, insan hayatına ancak aklın kılavuzluk edebileceğini ileri sürer. Ruhun başlangıçta boş bir levha olduğunu ve Tanrı fikri de dahil olmak üzere insan zihninde doğuştan hiçbir düşüncenin var olmadığını iddia eden Locke’a göre; Tanrı dinde akla uygun yasaları bildirmiştir ve vahiy, aklın üstünde olsa da akılla çelişmez (Weber, 1964, s. 260-262). Vorlander; İngiliz deizminin veya “doğal din” anlayışının Locke’a dayandığını ve bu görüşün Lord Shaftesbury, Hutcheson, Clarke gibi deizmi insanın temel ahlaki yeteneğine ve duygusuna bağlayan düşünür ve yazarlarla devam ettirildiğini belirtir (Vorlander, 2008, s. 461-462). XVI. yüzyılda kavram olarak ortaya çıkan “deizm” ateizmin karşıtı olarak Tanrı’nın varlığına inananlar için kullanılır. Kilise öğretisine bağlı olanlar ise theizm kavramını ortaya atarlar. Dil bakımından iki kavram da aynı kökten, “Tanrı” sözünden gelmekte ve her ikisi de “tanrılı”, “tanrıci” anlamlarını taşımaktadır. Ancak, deiste göre Tanrı evreni yaratmış ve kendi başına bırakmıştır. Theist ise Tanrı’nın evrenin hem üstünde hem de içinde olduğuna ve her yerde her an bulunup her şeyi yönettiğine inanır (Gökberk, 2014, s. 321-322). Karl Vorlander; “deist” adının önceleri Tanrı’ya inananlara verildiğini, 1700’lü yıllardan sonra ise Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olduğunu kabul edip yöneticisi olduğunu reddedenlere verilen bir isme dönüştüğünü söyler (Vorlander, 2008, s. 454). Dine, metafiziğe ve geleneğe yönelik eleştirel tutumu ile Hume da deist düşüncenin en yetkin isimlerinden biri olarak kabul edilir.

Aydınlanmanın Fransa’daki yansımaları ise materyalist düşünceyle kendini gösterir. Materyalizmin kurucusu sayılan Lamettrie, Descartes’ın her şeyin madde ve onun hareketinden ibaret olduğu görüşünden hareketle insanın ruha sahip olmadığını ve makine gibi çalıştığını iddia eder. Materyalizmi sistem hâline getiren Baron D’Holbach ise spiritualist ve düalist felsefelerin topluma zararlı olduklarını savunarak doğadaki devrim için manevi

nedenlere gerek olmadığını öne sürer (Gökberk, 2014, s. 313-315). Fransız Aydınlanmasının önderi kabul edilen Voltaire, materyalistlere karşı çıkararak ruhun kendine özgü bir varlığı olduğunu kabul eder (Gökberk, 2014, s. 316.) Newton'un evrenin belirli kanunlara göre işleyen bir tür makine olduğu görüşünden hareketle doğal din anlayışını ortaya koyan Voltaire'e göre Tanrı, saati kuran saatçi gibidir ve yalnızca evrendeki düzenden sorumludur (Timuçin, 1992, s. 412). Kant ise, bilginin ilkelerini akıl ve irade üzerine temellendiren yaklaşımı ile Aydınlanmacı filozof tavrı ortaya koyarken materyalizmin kuru bilimciliğine karşı çıkararak da dinî ve ahlaki yaşamı korumaya çalışır (Cevizci, 2010, s. 707-708).

XIX. yüzyıla gelindiğinde felsefenin metafiziksel ruhu yeniden canlanır. Fichte; insanın dünyayı, üzerinde değerlerini ve erdemlerini sergilediği bir sahne olarak inşa ettiğini söyler. Schelling; dünyayı inşa edenin bireyler değil, "birlikli bir irade" veya "tin" olarak bütün varlığın olduğunu belirterek bu birlikli yaratıcıya "Tanrı" adını verir. Hegel ise "somut, evrensel bir gerçeklik olarak Mutlak ya da Bütün'ün statik bir şey olmayıp gelişmeye tabi olduğunu" söyleyerek kendinden öncekilerden farklı yaklaşım getirir (Cevizci, 2010, s. 796-797). Schopenhauer ise obje ile süjeyi ayıran ve dünyayı insanın tasarımı olarak gören bir yaklaşım ortaya koyar. Görünüşlerin ardında yatan gerçekliğin genel bir "istenç" olduğunu, bu istencin kör ve zekâdan mahrum bulunduğunu savunan düşünüre göre; dünya anlamsız, kötü bir yerdir ve insan ancak kendi varlığında da içkin bulunan istenci reddetmekle hayatı yaşanabilir kılar (Gökberk, 2014, s. 402-405). Tanrı ile varlığı bütün gören ve Tanrı iradesini amaçsız veya etkisiz gören bu panteist yaklaşımlar da deizmin bir başka yansıması olarak okunabilir. Bu yüzyılda Fransa'da bilimciliğe ve akılcılığa dönüşü savunan bir görüş olarak pozitivizm de ortaya çıkar. Pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte, bilimin insana ve topluma kendisini sınırsızca geliştirme imkânı sağladığına inanır. Comte'a göre toplumların gelişiminde teolojik, metafizik ve pozitif evre olmak üzere üç evre vardır ve toplumlar, teolojik ve metafizik evreleri tamamlayarak son nokta olan pozitif evrede aklın aydınlığında inançlarını şekillendirecektir. Böylece toplumun düşünce ve ahlak gereksinimlerini karşılayan en iyi rejim ve bir tür "insanlık dini" kurulmuş olur. Bu yeni dinde Tanrı'nın yerini insanlık, ermişlerin yerini de bilginler alır (Akarsu, 1979, s. 17-18). Pozitivizmin deist düşünceye uygun olup olmadığı konusunda net bir görüş olamamakla birlikte akıl yoluyla inanmayı içeren pek çok yaklaşımıyla Osmanlı aydınında deist düşüncenin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Paradigma Değişimleri Bağlamında Türk Şiirinde Deist Etkiler

Tanzimat'la birlikte Batılı tarzda bir yenileşmenin gerçekleştirilmesi fikri, yönetim tarzından başlayarak hayatın bütün alanlarında yaygınlaşmaya başlar. Yenilikler, ağırlıklı olarak Batı Aydınlanma düşüncesinin etkilerini barındırmaktadır. Bu süreçte Tanzimat aydını; sayıları giderek artan modern okullar ve Avrupa'ya öğrenci gönderme faaliyetlerinin yanında; modernize edilen devlet dairelerindeki Kalemler, Tercüme Odası, yurt dışı elçiliklerindeki yüksek memuriyetler yoluyla Batı'yla temas geçer. Bürokrasinin içinde yetişen bu kesim, ulemaya nispetle Şerif Mardin'in "laik" olarak tanımladığı bir eğitimden geçmiştir. Mardin'e göre Osmanlı uleması, bu yeni bürokratik elite temsil edilen laik eğilimlere kendi orijinal İslamcı fikirleriyle karşılık veremez (Mardin, 1991b, s.278). Bu bağlamda Tanzimat Dönemi şairlerinden Şinasi, Ziya Paşa, Sadullah Paşa ve Abdülhak Hâmit'in şiirlerinde deist düşüncenin yansımaları belirgin şekilde gözlemlenebilir.

Şinasi, fikirleriyle hem kendi devrini hem de sonraki nesilleri etkileyen edebiyat ve düşünce adamıdır. Tanpınar'a göre, Şinasi "Türk irfanının Avrupalılaşmasını yani yeni bir dünya görüşü içinde kendimizi bulmayı borçlu" olduğumuz kişidir (Tanpınar, 2013, s. 193). *Müntahabât-ı Eş'ar*'da içerik farklılığıyla dikkat çeken ilk şiir "Münâcât"tır. Şiirin ilk dizelerinde Şinasi, geleneksel yaklaşımların benzeri olarak Allah'ın mekânsızlığıyla her yerde oluşunu, gücünün ihtişamını detaylı tarzda anlatır. Ancak beşinci beyitten itibaren şairin zihin dünyasının değişimleri kendini dışa vurmaya başlar. Şinasi, akılcı bir gözle "zerre"den "küre"ye bütün bir varlık sahasında, Yaratıcı ile yarattıkları arasında bir bağ kurmaya böylelikle Allah'ın varlık ve birliğini idrak etmeye çalışmaktadır. Şair düşüncelerini şöyle dile getirir:

"Emri vech üzre yer eyler gece gündüz hareket
Değişir tazelenir mevsim-i feyz ü bereket
Pertev-i rahmetinin lem'asıdır ayla güneş
Tâb-ı hışmından alır alsa cehennem ateş
Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar
Anların şulesi gök kubbesini yaldızlar
Kimi sabit kimi seyyar be-takdir-i kadîr
Tanrının varlığına her biri bürhan-ı münîr" (Şinasi, 1945, s. 5).

Şinasi'ye göre varlık âleminde görülen hareket ve düzen, Tanrı'nın varlığını gösteren delillerdir. Geniş bir dairede Tanrı'nın gücünün yansımalarını gözlemleyen Şinasi, dizelerinde düşünme eylemini adeta sistematize ederek varlığın bütünündeki devinime, bu devinimin

düzenli ve istikrarlı oluşuna dikkat çeker. Genelden başlayan düşünme süreci, özele ve parçalara inmeye başlar. Şairin gözlem ve düşünme alanı olarak gökyüzünü tercih etmesi, bazı açılardan dikkate değer bir husustur. Divan şiirinde gökyüzü, genellikle mecazî olarak kötü talih ve kaderi ifade etmek için de kullanılan “çarh” sözcüğüyle ifade edilir. Bu sözcük aynı zamanda felekten başlayıp geniş bir çerçevede dehr, dünya, devran, âlem, talih, baht, kader, hatta ecel manalarını da içine alır. Batlamyus'a dayanan eski astronomi anlayışına göre; gökyüzü manasında çarh, merkezde hareketsiz duran dünyayı soğan zarı gibi çevreleyen ve kendi etrafında dönen dokuz gök katmanından oluşur. İlk yedi gökte yedi gezegen, sekizinci gökte burçlar ve sabit yıldızlar bulunur. Dokuzuncu gökte ise hiçbir yıldız bulunmaz (Kurnaz, 1993, s. 229). Geleneksel kozmosta ve divan şiirinde bu şekilde tanımlanan gökyüzü, Şinasi'nin şiirinde Batı biliminin astronomide geldiği noktaya uygun bir tarzda yansıtılır. Batı'da, Kopernik'le belirginleşen astronomi alanındaki keşifler; gökyüzünün divan şiirinin dayandığı Doğu epistemolojisinde anlatıldığı gibi olmadığını ortaya koyar. Kopernik, Batlamyus'un teosentrik evren anlayışı yerine; Dünya da dâhil olmak üzere gezegenlerin Güneş'in etrafında döndüğünü gösteren heliosentrik evren anlayışını getirir (Gökberk, 2014, s. 225-226). Bu açıdan Şinasi'nin modern kozmolojiye uygun tasvirleri, Voltaire'in “akıllı ve kudretli cevher” olarak tanımladığı Tanrı'sına ulaşma metodunu çağrıştırmaktadır. İnsan için tek Tanrı'ya inanmaktan daha akılcı ve daha doğal bir şeyin olmadığını düşünen Voltaire, Tanrı'yı eserlerine bakarak tanıma ve kanunlarını ise vicdanıyla bilme yolunu tercih eder (Voltaire, 1962b, s. 338). Şinasi de Tanrı'yı bilmek için akıl yoluyla ispata ihtiyaç duyar ve şöyle der:

“Varlığın bilme ne hacet küre-i âlem ile
Yeter ispatına halk ettiği bir zerre bile” (Şinasi, 1945, s. 6).

Şaire göre yıldızlar ve gezegenler gibi en büyük sayılan varlıkların dışında, sadece bir zerre bile Tanrı'nın varlığını ispat için yeterlidir. Şinasi dizelerinde delil anlamındaki “bürhan” ve “ispat” sözcüklerine yer vererek Batı bilimciliğinin kanıtlamacı yöntemini benimsediğini de ortaya koymuş olur. Şair bu düşünüş tarzını dizelerinde şöyle sürdürür:

“Göremez zatını mahlûkunun âdi nazarı
Hisseder nurunu amma ki basiret basarı
Vahdet-i zatına aklımca şehadet lâzım
Can ü gönülümle münacat ü ibadet lâzım” (Şinasi, 1945, s. 6).

En büyükten en küçüğe görünen âlem üzerinde gözlem yapmaya devam eden Şinasi, Allah'ın varlığını idrak etmek için sadece sıradan bir “bakış”ın yeterli olamayacağını ve

bunun ancak “basiret”le hissedilebileceğini fark eder; ancak bunu yeterli bulmayan şair, bu noktadan sonra aklın şahitliğine ihtiyaç duyar. “Şehadet” sözcüğü “kesinlik derecesinde haber vermek; bir yerde hazır bulunma, tanıklık yapma; duyularla algılanan şey” manasındadır (Çelebi, 2010, s. 422). Şaire göre Tanrı’ya gönülden ibadet, aklın şahitliğiyle elde edilen kesin inançtan sonra yapılır. Şinasi’nin sezgi ve duyguya dayanan basireti yeterli bulmayıp akli devreye sokarak bunu “şehadet” sözcüğüyle birleştirmesi ve İslam inancında “iman mahalli” kabul edilen kalpten hiç bahsetmemesi yeni bir bakışın habercisidir. Kur’an terminolojisinde akıl; doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırmada ve ahlaki, siyasi, estetik değerleri belirlemede en önemli unsur kabul edilse de (Bolay, 1989, s. 238) insanların varoluşlarını anlamlandırmalarında ve vahyi anlayıp hayata geçirmelerinde tek başına yeterli görülmez. Çünkü gerçek inanca akıl ve duyularla birlikte “kalp” olarak adlandırılan sezgi ve kavrama gücünün harekete geçmesiyle ulaşılabilir. Burada akıl, hüküm verirken kalp de bu hükmün onaylanması işlevini yerine getirir (Öğük, 2014, s. 179).

Batı düşüncesinde, İlk Çağ’dan itibaren filozoflar, aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmişler ve akli noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşünmenin fonksiyonu saymışlardır. (Bolay, 1989, s. 239). Rönesans Dönemi’nde binlerce yıllık evren tasavvuru akıl yoluyla temelinden sarsılırken (Gökberk, 2014, s. 224-227) XVII. yüzyıl rasyonalizminde akıl, Tanrı’nın insana doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için verdiği ışık olarak görülmüştür (Descartes, 1994, s. 29). Aydınlanma Çağı’nda ise imana dayanan kanıtlar yerine kanıta dayanan bir iman anlayışı ortaya çıkar (Taylan, 2000, s. 266). XIX. yüzyıla gelindiğinde pozitivizm ile akılcılık çok daha ileri bir noktaya taşınır.

Şinasi’nin kullanımındaki akıl kavramının Batı düşüncesindeki akıl anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Şinasi’nin akılcılıkla evreni gözleme ve bu yolla Yaratıcı’ya ulaşma çabasında, gözlemi bilimsel yöntem olarak kabul eden pozitivizmin etkili olduğu söylenebilir. Şinasi’de pozitivist etkilerin hangi yolla geliştiği tam olarak bilinmese de şairin Paris’e ikinci gidişinde dönemin tanınmış pozitivistlerinden Ernest Renan ve Comte’un öğrencisi olmaktan gurur duyan Emile Littre ile yakın dostluklar kurduğu bilinmektedir (Tanpınar, 2013, s. 194). Şinasi, *Müntehabat-ı Eş’ar*’da yer alan “Müfred”indeki dizelerde ise “ispat” meselesine farklı bir boyut kazandırmakta ve şöyle demektedir:

“Varlığım hâlikımın varlığına şahittir

Gayri bürhan-ı kavi var ise de zaittir” (Şinasi, 1945, s. 8).

Şinasi bir özne olarak öne çıkardığı kendi varlığını Yaratıcı'sının varlığına diğer tüm delilleri gereksiz kılacak güçte bir delil saymaktadır. Bu yaklaşım tarzı, Descartes'ın “şüphe”den yola çıkarak kesin bilgiye ulaşma sürecini çağrıştırmaktadır. “Evidentia” olarak adlandırılan bu kesin bilgi, şüphe edenin kendi varlığından şüphe edemeyeceği bilgisidir; çünkü şüphe etme eylemi bilinç gerektirmektedir. Filozofun “cogitare” olarak adlandırdığı bilinç, aslında insanın bilincini bilmesi ve bunun en sağlam bir varlık olduğu bilgisine sahip olmasıdır. Descartes, bilinci güvenilir bilgilerin en sağlam kaynağı kabul eden rasyonalist felsefesini şöyle özetler: “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) (Gökberk, 2014, s. 233-234). Şinasi'nin Yaratıcı'ya dair gerçek bilgiye kendi varlığından yola çıkarak düşünme yoluyla ulaşması da “Düşünüyorum, öyleyse var'sın” şeklinde özetlenebilir. Nitekim Reşit Paşa kasidelerinden birinde dile getirdiği şu dizeler, şairin bu yaklaşımını destekler niteliktedir:

“Kitapsız görülür sun-ı sani-i ezeli

Tutar hayatını şahid vücud-ı Hakka darir” (Şinasi, 1945, s. 12).

Bu dizelerde Şinasi, Allah'ın sanat eserlerini görmek için Descartes tarzı bir yaklaşımla “var olmanın” ispat gücünü arttırmakta ve onu diğer bütün delillerin önüne geçirmektedir. Şaire göre, varlık bilinci, kutsal kitaplara bile ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü bir delildir. Şinasi, akıl ile idrak edilen bir Tanrı'nın varlığını kabul eden bu yaklaşımlarıyla Orhan Okay'ın (2013) ifadesiyle “bir tabii dinin mümini veya bir çeşit deist” (s. 28) olarak nitelenebilir. Şinasi'nin görüşleri Voltaire'in deist tutumunu çağrıştırmaktadır. Voltaire için tabiat kitabı yoluyla evrensel bir Tanrı'ya tapmanın dışında din adına ortaya konan şeyler, safsatacıların kuruntusundan ve sahte peygamberlerin boş hayallerinden ibarettir (Voltaire, 2014, s. 407-408). Ernest Renan da dinlerin kitap ve peygamber aracılığıyla getirmeye çalıştığı dogmalara karşı çıkar. Ona göre kitaba bağlılık, aklın ve bilimin gelişmesine engel olmaktadır (Renan, 1951, s. 44-45). Şair, *Müntahabat-ı Eş'ar*'ın “Tehlil” bölümünün dizelerinde inanç anlayışından sonra ibadet konusunda ortaya koyduğu görüşlerle de deist tutumunu güçlendirir:

“Cenâb-ı kibriyâ elhak sezâvar-ı ibadettir

İbadet ana zikr ü fikr-i halisten ibarettir

Garez bundan mücerret itiraf-ı zat-ı vahdettir

Ne havf-ı nar-ı duzahtır ne şevk-i zevk-i cennettir.” (Şinasi, 1945, s. 7).

Şaire göre, Allah'a gerçek ibadet, onu içtenlikle anmak ve düşünmekle olur. Bu düşünme eyleminin amacı ne cehennem korkusu ne de cennet arzusudur. Amaç, sadece

Allah'ın birliğini ifade etmektir. Burada dikkat çeken husus, şairin düşünme eylemini diğer tüm ibadetlerin önüne koymuş olmasıdır. Oysa İslam dininde iman ve ibadet, yalnızca aklın delillerine bağlı değildir. “Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, İslam tarihi boyunca bütün mezhepler tarafından İslam dininin iki temel kaynağı olarak kabul edilmiştir.” (Bakkal, 2003, s. 1). Kur'an'da imandan ibadete, ahlaktan hukuka kadar çok geniş bir sahada Hz. Peygamber'e tabi olmayı gerekli kılan pek çok ayet vardır. (Bakkal, 2003, s. 27). Deist düşünce ise dinin kitaplı bir peygamber vasıtasıyla belirlenen tüm ibadet kurallarını akılla yorumlayarak yok saymaya çalışır. Rousseau *Emile* adlı eserinde deist düşünceyi şu cümleleriyle ortaya koyar:

“Dinin merasimini, asıl din ile asla karıştırmayınız. Tanrı'nın istediği ibadet, kalbi ibadettir ve bu ibadet samimi olduğu takdirde, daima yeknesaktır (...). Tanrı, kendisine ruhtan ve hakikaten ibadet edilmesini ister ve bu, bütün dinlerin, memleketlerin ve insanların müşterek vazifesidir. Harici ibadete gelince: İntizam için yeknesak olmak mecburiyetinde ise bu, bir intizam işidir ve vahiy ve ilhama muhtaç değildir.” (Rousseau, 1966, s. 313).

Çocukluğundan itibaren gerek ailede gerek okul hayatında İslami esaslara göre yetişen bir Müslüman Osmanlı aydını olarak Şinasi'nin dizelerine yansıyan inanç ve zihniyet değişimleri dikkat çekicidir. Şinasi'nin dizelerinde Tanrı inancının dışında diğer inanç esaslarına ve ibadete ait kavramlara yer vermemesi de onun zihin dünyasının geleneksel düşünceden farklılaştığını doğrular niteliktedir.

Sadullah Paşa; Tanzimat Dönemi'nin yenilik fikirlerine açık, Batı'nın müspet bilimlerine inanan, edebiyatla yakından ilgilenmiş bir devlet adamıdır. Paşa'nın geleneksel eğitimle birlikte modern eğitim de almış olması, Batı dillerine ve kültürüne hâkimiyeti ve uzun yıllarını Avrupa şehirlerinde Batı kültürünü bizzat yaşayarak geçirmesi onun geleneksel inanç, düşünce ve yaşam tarzından uzaklaşmasına uygun bir zemin oluşturmaktadır. Paşa'nın “On Dokuzuncu Asır” şiiri, Tanzimat Devri'nin Doğu ile Batı, gelenek ile bilim arasında sıkışan ve bu yüzden derin bir huzursuzluk yaşayan yönetici, aydın ve sanatçıların sorgulamalarını yansıtması bakımından ilgi çekicidir. Sadullah Paşa; şiirinde XIX. yüzyılda Doğu dünyasında hâkimiyeti devam eden Tanrı, kâinat ve medeniyet anlayışı ile Batı'da bilim sayesinde ulaşılan medeniyet anlayışını karşılaştırır ve Batı'nın yeni bir çağ meydana getirdiğine vurgu yapar:

“Erişti evc-i kemâlâta nûr-ı idrâkât

Yetiştirdi rütbe-i imkâna kısm-ı mümteniât” (Kaplan, 2009, s. 70).

Sadullah Paşa, insan aklının ve anlama yeteneğinin XIX. yüzyılda en üst seviyeye ulaştığına ve önceden gerçekleşmesi imkânsız gibi görülen şeylerin artık mümkün olduğuna dikkat çeker. Şiirde övülen XIX. yüzyıl, Paşa'nın yalnızca Batı'dan gördüğü bir zaman dilimidir. Dizelerde geçen “erişti” ve “yetişti” sözcükleri, zamanın Batı düşüncesindeki şekliyle ileriye doğru akıp gittiği anlayışına işaret etmektedir. Bu bakımdan şiirdeki zaman kavramını toplumsal ilerleme boyutuyla sosyolojik zaman olarak nitelendirmek mümkündür. Bu tarz bir zaman sınıflandırması, Paşa'nın XIX. yüzyıla kadar geçmiş bütün zaman dilimlerine küçümseyici bir yaklaşım içinde olduğunu gösterir. Bu söylemlerin Osmanlı'nın XIX. yüzyıldan önceki zamanlarına da işaret ettiği düşünülecek olursa, bir Müslüman Osmanlı aydını olarak Sadullah Paşa'nın değerler dünyasının pozitivizme doğru bir evrilme geçirdiği ve XIX. yüzyılı Comte'un yaklaşımıyla Osmanlı'nın pozitif evresi olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim şair, sonraki beyitlerde bu görüşünü detaylandıran açıklamalarda bulunur:

“Besâit oldu mürekkebe, mürekkebe oldu basit
Bedâhet oldu tecârible hayli meçhûlât
Mecâz oldu hakikat, hakikat oldu mecâz
Yıkıldı belki esâsından eski mâlûmat
Mebâhis-i felek ü arz ü hikmet ü kimyâ
Değil vesâvis-i ezhân ü vehm ü temsilât
Mesâil-i nazariye tecârib oldu sened
Erişti hadd-i yakîne fuzûl-i zanniyyât” (Kaplan, 2009, s. 70).

Şaire göre, bu yüzyılda deneycilik yoluyla gerçeklik kavramı temelinden sarsılmış, bilimin ışığında yeni gerçeklikler edinilmiş ve eski devre ait bütün bilgiler geçerliliğini kaybetmiştir. Evren, dünya, hikmet ve kimya ile ilgili konular; vesvese, kuruntu ve benzetmelerden ibaret olmaktan çıkmıştır. Teorik meseleler deneylerle kesin bilgiye dönüşmüştür. Sadullah Paşa, bu yaklaşımlarıyla bilginin kaynağının değişimine işaret etmektedir. Batı'da bilimsel gelişmelerle birlikte din, doğa görüşü, toplum, devlet düzeni de dâhil her şey, aklın ve deneyin ölçüt kabul edildiği şiddetli bir eleştiriden geçirilmiştir. Doğanın teknoloji aracılığı ile kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı dünya görüşünün hâkim olduğu böyle bir ortamda, o zamana kadar gelen tüm düşünce şekilleri, toplum ve devlet biçimleri akıldışı ilan edilerek acınmaya ve küçümsenmeye layık görülmüştür (Buhr, Schroeder ve Barck, 2003, s. 80-81). Paşa'nın “eski malumat” olarak nitelendirdiği gelenek ve dine dayalı bilgi anlayışı, sadece Batı'da değil kendi zihninde de

yıkılıp gitmiştir. Paşa; gelenekte bilginin temel kaynakları sayılan vahiy ve hadis bilgilerini de “eski malumat” olarak niteleyerek deistik bakış açısını ortaya koymuş olur. Şairin XIX. yüzyıldan önceki bütün çağları adeta cehalet karanlığına mahkûm ettiği dizeleri de bu görüşü destekler niteliktedir:

“Tefâhür eylemesin mi bu asr a'sâra

Kısalttı bu'd-ı mekân ü zamânı muhtereât” (Kaplan, 2009, s. 71).

Şaire göre, bu yüzyıldaki gelişmelerle zaman ve mekânlar arası uzaklıklar azalmış ve böylelikle bu çağ, kendinden önceki bütün zamanlara üstün gelmiştir. Paşa; söylemleriyle İslam kültüründe “asr-ı saadet” olarak adlandırılan Hz. Peygamber’in yaşadığı çağ da dâhil XIX. yüzyıla kadar olan çağlardaki bütün dinleri, inançları, kültür ve medeniyetleri önemsizleştirmiş olmaktadır. Paşa XIX. yüzyıldan önceki zamanlarda batıl olarak nitelediği görüşlerin bazılarını şöyle sıralamaktadır:

“Ne Atlas âlemi hâmil, ne Zühre fâil-i küll

Değil ukul-ı Felâtun usûl-ı tekvînât

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

Değil ukule Ekânim kible-i hâcât” (Kaplan, 2009, s. 71).

Şaire göre XIX. yüzyılda hayatın her alanını şekillendiren bilimsel bilgi, Atlas’ı, Zühre yıldızını, Eflatun’un idelerini, Mecusilerin mukaddes ateşini hatta Hristiyanlığın kutsal üçlemesini hükümsüz kılmıştır. Paşa’nın akıl kaynaklı olmayan bütün bilgi çeşitlerinin hükmünü yitirdiğine dair vurgusu; John Locke’un Hristiyanlığın vahiy esasını kabul etmekle beraber, vahyin akıl gibi kesin bilgiler veremeyeceğine ve akılla onaylanmamış bilginin vahiy bile olsa kabul edilemeyeceğine dair görüşlerine benzer (Weber, 1964, s. 260-262). Bilimsel gelişmelerin toplumların zihin ve değer dünyalarının farklılaşmasında etkili olduğuna dikkat çeken Sadullah Paşa, sonraki dizelerinde “eski malumat”lardan sıyrılan bütün toplumların tek bir inanışta birleşebileceğini öne sürer:

“Esâs-ı hikmet-i asr oldu vahdet-i Bârî

Taammüm eyledi aslû'l-usul-i mü'tekadât

Bulur gider cihet-i vahdetin umûm milel

Vücûd-ı vahdeti müsbit olunca mâkulât” (Kaplan, 2009, s. 71).

Şaire göre, XIX. yüzyılda aklın yol göstericiliğiyle geçerliliğini yitiren batıl inanışların yerini, bütün inançların özünü oluşturan ve akılla ispat edilen Tanrı’nın birliği düşüncesi almaktadır. Böylelikle bütün milletler, birlik yolunu bulup ortak inanç ve düşüncede buluşabilecektir. Sadullah Paşa’nın dinlerin kutsal kitaplara dayalı inanç ve ibadet şekillerini

reddeden ve pozitivist görüşe uygun şekilde XIX. yüzyılı insanlığın pozitif evresi gören tüm bu deistik görüşleri, Batı Aydınlanmacılığının akılcı ve deneyci görüşleriyle birlikte ilerlemeci yaklaşımlarının da etkisi olarak okunabilir.

Bir Tanzimat aydını olarak Ziya Paşa da Aydınlanma Çağı'yla ortaya çıkan yeni bakışı açısını bireye, topluma ve kendi iç dünyasına yöneltmiştir. Ziya Paşa'nın yazı hayatına bakıldığında onun özellikle tabiat olayları, evrenin işleyiş düzeni, sosyal hayat ve siyaset gibi konularda gelenekten farklı duruşlar sergilediği görülür. Bunda özellikle Voltaire, Montesquieu ve Rousseau gibi Aydınlanmacıların etkili olduğu söylenebilir. Birçok araştırmacıya göre Paşa'nın Batı düşüncesiyle tanışması; onun ruh dünyasında tezatlığa, karışıklık ve arada kalmışlığa yol açmıştır. Orhan Okay; şairin kötümser yapısında ve zaman zaman derinleşen iç çatışmalarında belli yönleriyle tanımış olduğu Batı dünyasıyla içinde bulunduğu kültür ve düşünce dünyasına dair yaptığı karşılaştırmaların etkili olduğunu söyler (Okay, 2014, s. 83).

Ziya Paşa, felsefi yaklaşımlarla dolu içeriği ile dikkat çeken “Terci-i Bend” şiirinde varlığı derin bir hayretle izlemekte ve sorgulayıcı bir üslupla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Şair, aynı zamanda inanç tarihini ilkel inançlardan modern dinlere doğru evrilme şeklinde ele almakta ve antropolojik olarak nitelenebilecek düşüncelerini şu dizelerle ortaya koymaktadır:

“Geh âfitâb u gâh kevâkib gehi cemâd
Oldu İlâh-ı mu'tekad-ı zümre-i ibâd
Geh icl ü gâh âteş ü Yezdân u Ehrimen
Geh nûr u zulmet oldu kazâyâ-yı i'tikâd
Akl u cemâl ü aşk ilâh oldu bir zemân
Bütlerle doldu bir nice yıl cümle-i bilâd
Encâm erdi nevbet-i tevhîd-i zât-ı Hak
Geldi zuhûre bunda da bin fitne bin fesâd
Geh ayn ü gâh gayr sanup halk u Hâlık'ı
Geh cem'e gâh farka ukûl etdi i'timâd
Oldu hezâr zât denüp geh sıfâta ayn
Bir aslda gehî nice asl etdi ittihâd
Her şahs nefis unsuruna nisbet eyleyüp
Aklınca bir ilâh-ı müşahhas eder murâd
Yekdigere ne rütbe muhâlifse şahs u akl
Âlemde ol kadar mütehâlifdir i'tikâd

Hikmet budur ki âherine hasm olur bilip
Her kavm kendi mesleğini menhec-i şedâd
Ammâ bu ihtilâf ile maksûdu cümlenin,
Bir Hâlık'a hulûs ile etmekdir inkıyâd.” (Göçgün, 2001, s. 163.)

Ziya Paşa'nın, dizelerinde inancın tarihini İslamiyet ve diğer ilahi dinlerdeki şekliyle ilk peygamber sayılan Hz. Âdem'den başlatmayıp Batılı ilerlemeci tarih anlayışına uyarak ilkel insan inanışlarından başlatan yaklaşımları deist bir tutum olarak okunabilir. Paşa'ya göre insan toplulukları farklı dönemlerde Güneş, yıldızlar, buzağı, ateş gibi farklı nesnelere ilahlaştırmışlardır. Kimi toplumlarda akıl, güzellik ve aşkın putlaştırılmasıyla oluşturulan çok tanrılı inançlar hüküm sürerken Orta Doğu'da tek tanrı inancı ortaya çıkmış ve bu inanç; Musevilik, İsevilik ve İslamiyet'le son hâline ulaşmıştır. Ancak çalkalanmaya devam eden insan düşüncesi, bazen kul ile Yaratıcı'yı aynı sanıp birlemiş, bazen ayrı saymıştır. Bazen Yaratıcı'nın sıfatlarının çokluğu varlığının tekliği ile bağdaştırılmadığından sıfatları sayısınca Tanrı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Tüm bu farklılıklar içinde inananlar ihtilafa düşse de aslında ortak amaçları bir ilaha kulluk etmektir. Voltaire de benzer düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

Din, Tanrı'ya boyun eğmek, faziletleri tatbik etmek demektir. Şu su götürmez gerçek, bütün milletler tarafından öteden beri kabul edilmiştir: bütün insanların gönül rızasıyla kabul ettikleri şeyden başka doğru bir şey yoktur; birbirinin aksini ileri süren boş düşünceler yanlıştır. Yalnız kendine mahsus bir dini olduğunu söyleyip övünen her millet, Tanrı ile insanlara hakaret eder: böyle bir millet, sırf kendisini aydınlatmak için Tanrı'nın öteki milletleri yüzüstü bıraktığını sanıyor demektir (Voltaire, 1962a, s. 25).

Voltaire ve Ziya Paşa'nın düşüncelerindeki ortak nokta, bütün inançların amacının Tanrı'ya iyilik duygularıyla ibadet etmek olduğu ve bu noktada birleşen inançların birbirlerine üstünlük taslamalarının ve çatışmalarının doğru olmadığı düşüncesidir. Ziya Paşa “Terkib-i Bend” şiirinin farklı dizelerinde de benzer düşüncelerini belirginleştirerek şöyle der:

“Bir hâkden inşâ olunur deyr ile mescid
Birdir nazar-ı Hakk'da mecûs ile müselmân” (Göçgün, 2001, s. 163).

Şair, dizelerinde mescit ve manastırın aynı topraktan inşa edilmesini örnek vererek Allah'ın nazarında dinler ve inançlar arasında temelde bir farklılık olmadığını öne sürer. Bu yaklaşım, Rousseau'nun doğal din anlayışıyla örtüşmektedir. *Emile* adlı eserinde doğanın düzeninden yola çıkarak akıl aracılığıyla Yaratıcı'nın varlığını bulmanın mümkün olduğunu iddia eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde dinsel hoşgörüsüzlüğü dışlayan sivil dinden bahseder. Sivil din kavramını ilk olarak 1756'da Voltaire'e yazdığı bir mektubunda kullanan

Rousseau, Voltaire'i insanlığa faydalı bir iş olarak gördüğü sivil inanç beyanının yazılmasına katkıda bulunmaya davet eder. Bu beyan, bir devletin tüm vatandaşlarının kabul ve reddetmesi gereken toplumsal düsturları yani dogmaları içermelidir. Rousseau'ya göre vatandaşların ve devletin reddetmesi gereken dogma, bağınazlık ve fanatiktir. (Özgüç, 2013, s. 5).

Tanzimat'ın ikinci nesline mensup olan Abdülhak Hâmit ise geleneksel dini inancın ibadet ve hayata bakan boyutlarını panteist yorumlarla değiştirerek evrensel ve yeni bir din anlayışına yönelir. "Devrân-ı Muhabbet" şiirinde şair, bu düşünce tarzını açıklıkla ortaya koyar. Şiir, her ne kadar Hâmid'in son yıllarına aitse de Tanzimat Dönemi'nin din bağlamında etkin fikirlerini içerdiği için burada örneklenmektedir.

"O nüzhetgâh-ı aşkın türâbından sızar "mey"

cemâdât ü nebâtât, olur mestâne her şey,

(...)

Evet, bay u gedâ bir.

İbâd ile Huda bir

ne büthâne, ne mescid...

Fakat, her ferdi sâcid

ne maziden haberdar,

ne istikbâli müdrik,

ne mülhittir, ne müşrik,

fakat, herkes günehkâr!

Tabiattır şeriat.

Onun yahut tabiat

denir İslâm'ı vardır." (Enginün, 2013, s. 774-775).

Şair dizelerinde her bir varlığın her şeyi kapsayan ve kuşatan bütünü parçası olduğunu ve bu yüzden kıymetlerinin de bütünüle aynı olduğunu savunmaktadır. Bu bakışta sahip ile köle, kul ile Allah bir olmuş; puthane ve mescit, dinden çıkan ve şirke giren, secde eden ve günahkâr olan ayrımı ortadan kalkmıştır. Dizelerde Hâmit'in varlığı seyretmekle kalmadığı, onunla bütünleşerek bütün dinleri aynı gören yeni bir inanç ufkuna ulaştığı görülmektedir. Şaire göre bu inancın şeriatı, tabiatla işleyen düzendir ki İslam inancı da bunu içermektedir. Bu inancın temeli ise varlığın sevgi bağıyla bir bütün oluşturduğu görüşüne dayanır. Özellikle "ibad ile Huda'nın bir" olduğu anlayışı, dizelerdeki panteist etkileri belirginleştirmektedir. Hâmit, bakışlarını tabiattan kendi benliği üzerine çevirerek düşüncesini derinleştirir:

“Kimlere şerheyleyeyim hâlim meded?...
Âkılim, mecnunum, abdâlîm meded!...
Sanmayın Müslim, Mecusî, Musevî,
Ma’nevîyim, ma’nevîyim, ma’nevî!...
(...)
Bence birdir Müslümanla İsevî,
Kadirî ve kâfiri ve Mevlevî!...
(...)
Başkadır silkim, tarîkat bilmezem,
Hak’dan özge ben hakikat bilmezem!...
Sırr-ı vahdettir bana sevdâ-yı ser,
Dîn ü imândan berîyim bî-haber!” (Enginün, 2013, s. 437-438).

Hâmit, dizelerinde akıl ve kalp boyutundan çıkarak bambaşka bir ruh hâline bürünmekte ve bütün din ve inanç mensuplarını ve hatta inançsızları aynı görmektedir. Şair bu bakış açısıyla mevcut inançlarından sıyrıldığını, Müslümanlık da dâhil hiçbir dine ve öğretiyeye mensup olmadığını ilan etmekte ve kendisi tarafından ortaya atılmış bu yeni inanç şeklini “manevilik” olarak adlandırmaktadır. Batı’da Dingincilik olarak da adlandırılan bu öğreti; ruh yetkinliği için dinî ve ahlaki etkinliklerin dışında kendine kapanışla Tanrı’ya ulaşmayı salık veren bir görüştür. Dış dünyayı sınırlı bir ilgiyle gözlemlemeyi ve aşkla Tanrı’ya bağlanmayı amaçlayan bu öğretinin önericileri; XVII. yüzyılda Fransa’da Madam Guyon’la birlikte Fenelon, İspanya’da ise Molinos olmuştur. Dinginci ve saf aşk peygamberi olarak bilinen Madam Guyon, sessizliği hem Tanrı’yla hem de varlıkla iletişim kurmanın tek tarzı olarak görür. Guyon’a göre saf aşk ve sessiz iletişim; kişisel arzuların, isteklerin ve çıkarların söndürülmesidir ve bunun sonucunda benlik, her türlü nitelikten soyutlanarak kendi Tanrı’sı ile kaynaşır (Kristeva, 2017, s. 85). Hâmit son dizede “Dîn ü imândan berîyim bî-haber!” dizesiyle inançsızlığa değil; inanç ve ibadet farklılıklarını önemsemediğine işaret ederek bu düşüncesini şöyle detaylandırır:

“Hayli milletlerde seyrettim ki ben
Hâlıkı mahlûktur halk eyleyen.
(...)
- “Yok, dedim, mebhasde bahs-ı hiç ü hest.
Çin’de gelseydum olurum bütperest!...
Bahsimiz ancak ibadet bahsidir.
Manevî bir istirahat bahsidir.
Bir teâvündür ibadet manevî,

İhtiyar etmek gerek her dünyevî.

(...)

Her kim etmezse ibadet etmesin,

Âbidin de kalbini incitmesin!...” (Enginün, 2013, s. 456-457).

Hâmit’in yeni inancına göre, dinlerin sadece inanç şekillerinde değil ibadet anlayışlarında da temelde farklılık yoktur; çünkü gerçek ibadet manevidir, zihnin ve kalbin meşgul olduğu şeylerden sıyrılarak tabiata yönelmesi ve oradaki güzellikleri seyrederek istirahat etmesidir. Bununla birlikte bu ibadet anlayışı, insanın varlıkla yardımlaşmasını ve hiç kimsenin kalbini incitmemesini de içermektedir. Farklılık sayılan unsurlar coğrafyanın, geleneğin ve kültürün etkisiyle insanlar tarafından icat edilmiştir. Hâmit’in bütün dinleri ve inançları tek Tanrı anlayışında birleştirme çabası, Hegel’in bu konudaki görüşleriyle de örtüşür. Hegel; kendi içinde somut ve tam olan ve kuşatıcı varlık olarak tanımladığı Tanrı’nın diğer tanrıların karşısı olmayıp sadece “bir” ve “tek” Tanrı olduğuna vurgu yapar. Hegel’in “bir” ve “tek” Tanrı anlayışının özellikle İslam ve Museviliğin Tanrı’yı karşıtlarını inkâr ederek birlemeleri anlayışından ayrıldığı görülür. Bu dinlerde Tanrı dışında tapınılan diğer ilahların inkârı, Tanrı’yı birlemenin ön şartıdır. Fakat Hegel’de Tanrı’nın varlığı ve birliği, epistemolojik ve ontolojik açıdan diğer tanrıların inkârına ya da karşıtlığına bağlı değildir. Hegel’e göre Tanrı’nın dışında bir varlık yoktur ki onun karşısına konabilsin (Topakkaya, 2008, s. 828).

Hâmit’in bu yaklaşımları Comte’un “insanlık dini” anlayışını da çağrıştırmaktadır. Comte’a göre, insanın ve toplumun kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye ihtiyacı olduğu için dine ihtiyacı vardır. Ancak bu din, geçmiş dönemlerin dini olamaz; çünkü geçmişin dini, vahiy ve dinî kurumlar gibi geçerliliğini yitirmiş unsurlar barındırmaktadır. Bu yüzden sevgi ve birlik arayışında olan insanlığın bu ihtiyaçlarını karşılayacak olan din, “insanlık dini” olacaktır (Aron, 1986, s. 116). Hâmit de bütün inançları içeren bu yeni din anlayışını medeniyet algısının temeline yerleştirir. O, geleneksel dinleri ve inanç şekillerini eleştirerek bunların medeniyete olan olumsuz etkilerine vurgu yapar. “Bir Vâize Bir Mev’ize” şiirinde şair, kendi din algısı üzerinden oluşturduğu medeniyet anlayışını şöyle anlatır:

“Medeniyet ne diyorsun bilmem,

Medeniyet yaşamaktır sersem!

Hazret-i Âdem’i fikr et bâri,

Serde var mıydı anın destârı?

Acaba var mı imiş herkese sor,

Hazret-i Nûh zamanında vaper?

O zaman pösteki, yaprak giyerek,
Meyve yoksa; mazı, buğday yiyerek,
Galiba olmadığından çok taş,
Ederek dâim ağaçlarla savaş,
Toprak altında bütün meskenler,
Kılarak tekne vü sallarla sefer,
Cezbe-i cerbezenin müncezibi,
Senden örnekler alan zümre gibi
Bazı âdetleri yani görenek,
Nev-i hayvandan alıp öğrenerek
Bunda imrâr-ı dem eylerler idi.
Sonunu anlara kim söyler idi?
Bir terakki ile gitmiş her şey,
Yani her âdet ü her söz, her rey,
Sonra bulmuş bu kemâli âlem,
Eser-i kudret-i nev'-i Âdem,” (Enginün, 2013, s. 510-511).

Dizelerde medeniyetin insan çabasının bir ürünü olduğunu vurgulayan şair, Hz. Âdem'den başlayan bir ilerleme sürecine işaret eder. Şair Hz. Âdem ve Hz. Nuh'tan örnek vererek onların yaşadığı çağları, modern tarih görüşü çerçevesinde ilkel bir tablo içinde resmeder. Şairin dizelerde dönemin yaşayış şekillerine dair yaptığı tasvirler, modern tarihin avcı-toplayıcı olarak nitelediği ilkel toplum özellikleriyle örtüşmektedir. Şairin, “Toprak altında bütün meskenler” söylemiyle modern tarih anlayışındaki insanlığın mağara dönemine işaret ettiği düşünülebilir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmiş olması (Kur'an-ı Kerim, 2/31) onun yeryüzü bilgisi ile donatılmış olduğu şeklinde yorumlanırken; Hz. Nuh'un yaptığı gemi ile inananları büyük tufanda yok olmaktan kurtardığına inanılır (Kur'an-ı Kerim, 25/37, 11/42) Hâmit ise bu peygamberlerin yaşadığı çağlarda insanlığın hayvanları ve doğadaki yaşamı örnek alarak gelişme gösterdiklerini ve böylelikle medeniyetin insan gücünün eseri olarak meydana gelip ilerlediğini belirtir. “Mazi Yolcusuna Âti Yolu” şiirinde de Hâmit, bu görüşleri destekler nitelikte ifadeler kullanır:

“Nev-i beşer birbirinin kâimi,
Böyle teselsülle yaşar dâimî,
Râh-ı temeddün tutup et intibâh,
Bil ki bu gafletle olursun tebâh.
Anda terakkide demek mâdde,
Şimdi bu âlemde odur câdde.” (Enginün, 2013, s. 513).

Şair, insan topluluklarının birbirini takip ederek medeniyet zincirinin halkalarını oluşturduklarına işaret eder. Tecrübe ve bilgi aktarımıyla medeniyet yolunun inşa edildiğine vurgu yapan şairin özellikle “madde” kavramını öne çıkarıp ilerlemenin bu yolla olacağına işaret etmesi; Aydınlanmanın ilerlemeci görüşüyle örtüşmektedir. Turgot, ilerlemenin sadece sanat ve bilimlere değil gelenekleri, kurumları, yasaları, ekonomi dâhil tüm kültürü ve toplumu kapsayan bir süreç olduğunun altını çizerken (Çiğdem, 2006, s. 42) Condorcet ise ilerlemenin zaman zaman yavaşlayabileceğini ama asla geriye giden bir süreç olmayacağını ifade eder (Condorcet, 1944, s. 5). Tüm bu ilerlemeci görüşlerin Hâmit’in paradigma değişimlerinde etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç

Rönesans’la başlayan ve Aydınlanma Çağı’yla zirveye ulaşan akılcı, bilimci ve delilci anlayış, devrin Osmanlı aydınlarını da derinden etkilemiştir. Dönem aydınlarından Şinasi, Batı’dan aldığı görüşlerle geleneksel inancı sorgulamış ve düşünsel sahada yeni bir medeniyet anlayışı inşa etmeye hatta bu anlayışı bir din gibi şekillendirmeye çalışmıştır. Şinasi’nin deist olarak nitelenebilecek bu yaklaşımları; Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanmacıların ve Comte’un pozitivist görüşünün etkilerini barındırmaktadır. Benzer bakış açısına sahip olan Sadullah Paşa’nın deist sayılabilecek görüşlerinde de Aydınlanmacı akılcılığın etkili olduğu söylenebilir. Ziya Paşa ise ilkel inançlardan modern dinlere kadar bütün dinlerin ortak bir inançta birleştiğine dair düşünceleriyle Voltaire ve Rousseau’da görülen doğal din veya sivil din anlayışına yaklaşmaktadır. Panteist etkilerle varlığın bir bütün oluşturduğu inancına sahip Abdülhak Hâmit’in bütün dinleri aynı gören yeni bir inanç ufkuna ulaştığı görülmektedir. Onun bu görüşlerinde Batı’da görülen *Dingincilik* akımının, Hegel’in Tanrı anlayışının ve Comte’un insanlık dini idealinin etkileri görülebilir. Tüm bu tespitler, Batılı paradigma değişimlerinin etkisiyle geleneksel inanç tarzlarının sorgulanmasını ve bunun sonucunda meydana gelen deist yaklaşımların Tanzimat şiirindeki yansımalarını göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş felsefe akımları* (1. baskı). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Akatlı, F. (2003). *Felsefe gözlüğüyle edebiyat* (1. baskı). İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Aristoteles (2008). *Poetika*. (İ. Tunalı, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Orijinal çalışma basım tarihi M.Ö. 334).
- Aron, Raymond (1986). *Sosyolojik düşüncenin evreleri edebiyat*. (K. Alemdar, Çev.). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1961).
- Bakkal, A. (2003). Sünnetin kaynak değeri. *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (5), 1-27.
- Birand, K. (1955). *Aydınlanma devri devlet felsefesinin Tanzimatta tesirleri* (1. baskı). Ankara: Son Havadis Matbaası.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. *İslam Ansiklopedisi 2* içinde (s. 238-242). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bolay, S. H. (1990). *Felsefi doktrinler ve terimler sözlüğü* (5. baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bozkurt, N. (1992). *Sanat ve estetik kuramları* (1. baskı). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Buhr, M., Schroeder, W. ve Barck, K. (2003). *Aydınlanma felsefesi* (1. baskı). (V. Atayman, Çev.). İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe tarihi* (2. baskı). Ankara: Say Yayınları.
- Condorcet (1944). *İnsan zekâsının ilerlemeleri üzerinde tarihi tablo taslağı* (1. baskı) (O. Peltek, Çev.). Ankara: Maarif Matbaası. (Orijinal çalışma basım tarihi 1797).
- Çelebi, İ. (2010). Şehadet âlemi. *İslam ansiklopedisi 38* içinde (s. 422-423). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çiğdem, A. (2006). *Aydınlanma düşüncesi* (5. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Descartes, R. (1994). *Metot üzerine konuşma* (2. baskı). (K. S. Sel, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar. (Orijinal çalışma basım tarihi 1637).
- Dilthey, W. (1947). Rüya. (M. Gökberk, Çev.). *Felsefe Tercüme Dergisi*, 1(1), 36-49.
- Enginün, İ. (2013). *Abdülhak Hâmid Tarhan bütün şiirleri* (1.baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erdem, H. (1994). Deizm. *İslam ansiklopedisi 9* içinde (s. 109-111). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Gökmen, Ü. (2019). Batılı paradigmaların dönüştürücülüğü bağlamında Tanzimat şiirinde deist etkiler. *Humanitas*, 7(14), 296-317

Göçgün, Ö. (2001). *Ziya Paşa'nın hayatı, eserleri, edebî kişiliği, bütün şiirleri ve eserlerinden açıklamalı seçmeler* (1. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Gökberk, M. (2014). *Felsefe tarihi* (26.baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi. İnalçık, H. (2016). *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci* (8.baskı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kaplan, M. (2009). *Şiir tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar* (26. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kristeva, J. (2017). *Ruhun yeni hastalıkları* (2. baskı). (N. Tural, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1993).

Kuhn, T. S. (1982). *Bilimsel devrimlerin yapısı kadar* (1. baskı). (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970)

Kur'an-ı Kerim. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-31/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

Kurnaz, C. (1993). Çarh. *İslam ansiklopedisi 8 içinde* (s. 229). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Mardin, Ş. (1991). *Türk modernleşmesi makaleler IV* (1. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset makaleler III* (1. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Okay, O. (2013). *Batılılaşma devri Türk edebiyatı* (3. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, M. O. (2014). *Edebiyat ve edebî eser üzerine* (2. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ögük, E. (2014). İmanda etkin olan temel unsurlar: akıl, kalp ve beden. *KADER, Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 169-184.

Özgüç, O. (2013). Jean-Jacques Rousseau'da sivil din kavramı. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 68(3), 1-35.

Platon (2017). *Devlet* (34. baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi M.Ö. 381).

Renan, E. (1951). *Bilimin geleceği I* (1. baskı). (Z. İshan, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1891).

Rousseau, J. J. (1966). *Emil yahut terbiyeye dair* (6. baskı). (H. Z. Ülken vd. Çev.). Türkiye Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1762).

Şinasi, (1945). *Müntahabat-ı eş'arım*. (M. Anıl, hzl.). Ankara: Akba Kitabevi.

Gökmen, Ü. (2019). Batılı paradigmaların dönüştürücülüğü bağlamında Tanzimat şiirinde deist etkiler. *Humanitas*, 7(14), 296-317

Tanpınar, A. H. (2013). *On dokuzuncu asır Türk edebiyatı tarihi* (21. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Taylan, N. (2000). *Düşünce tarihinde tanrı sorunu* (2. baskı). İstanbul: Şehir Yayınları.

Timuçin, A. (1992). *Düşünce tarihi (1. baskı)*. İstanbul: BDS Yayınları.

Topakkaya, A. (2008). Hegel panteist bir filozof mudur? (Spinoza'nın panteist felsefesinin Eleştirisi bağlamında). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 825-836.

Ülken, H. Z. (1966). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* 1(1. baskı). Konya: Selçuk Yayınları.

Voltaire (1962). *Feylesofça konuşmalar ve fıkralar II* (2. baskı). (F. Baldaş, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1878).

Voltaire (1962). *Zadig ve başka hikâyeler (1. baskı)*. (Y. N. Nayır, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1747).

Voltaire (2014). *Felsefe sözlüğü*. (L. Ay, Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1764).

Vorlander, K. (2008). *Felsefe tarihi cilt 1-2* (2. baskı). (M. İzzet ve O. Saadeddin, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1903).

Weber, A. (1964). *Felsefe tarihi* (3. baskı). (H. V. Eralp, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1896).