

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

ZİYA PAŞA’NIN ‘DEVLET’ VE ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

Yüksek Lisans Tezi

M. Mesut BALLI

Ankara-2014

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

ZİYA PAŞA’NIN ‘DEVLET’ VE ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

Yüksek Lisans Tezi

M. Mesut BALLI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Celal Türer

Ankara-2014

ÖNSÖZ

Çalışma geçmişe ait bir konuda olduğu için anakronizm tehlikesini hep hissettik. Bu tehlike göz ardı edilerek, kavramların kullanımında anlamı kolaylaştırmak bakımından genel olarak kabul edilenler/kullanılanlar seçildi. “Aydın-münevver”, “parlamento-meclis”, “Batılılaşma-Çağdaşlaşma”, “ferman-hatt”, “Yeni Osmanlı-Genç Osmanlılar-Jön Türk”, “özgürlük-hürriyet”, “politik-siyasi/siyasal” bunlardan bazıları. Ayrıca aynı (alt) başlık altında yine kavramların etimolojik farkları göz ardı edilerek aynı anlamlarda kullanıldı. Bunlara da yer yer değinildi. Bu da temelde atıf yapılan, alıntılanan çalışmalardaki anlam kaymasını engelleme düşüncesiyle yapıldı. Bütün bunlarla birlikte bazı noktalarda kaçınılmaz olarak tekrarlar oldu. Tekrarlar konunun anlam bütünlüğünün bozulması endişesinin bir sonucudur.

Çalışmanın arka planı ve zemini zaman zaman tezin sınırlarının zorlanmasını gerektirdi. Kesintilerle birlikte yaklaşık 2 yıllık bir çalışmanın sonucu bu tez ortaya çıktı. Tezi danışmanlığında hazırladığım Hocam Prof. Dr. Celal Türer, çalışma süresince yönlendirmesini, hoşgörüsünü, desteğini hiç eksik etmedi. Hocama sonsuz teşekkürler. Tez konusunun yardımcılarıyla berirlediğimiz Hocam Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi’ye ve çalışmada yardımını esirgemeyen değerli dostum, ağabeyim İzzet Karatay’a da ayrıca teşekkürü bir borç bilirim.

ZİYA PAŞA’NIN ‘DEVLET’ VE ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

GİRİŞ	1
--------------------	----------

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYA PAŞA’NIN DÖNEMİ, HAYATI, ESERLERİ VE FİKRİYATI

1. DÖNEMİ: TÜRK MODERNLEŞMESİ İÇİNDE TANZİMAT	13
1.1. Tanzimat Öncesi “Yenileşme” Hareketleri	18
1.2. Tanzimat Dönemi “Yenileşme” Hareketleri.....	21
1.3. Meşrutiyet Dönemi Gelişmeleri	24
1.3.1. Talebe İsyanı.....	25
1.3.2. Sultan Abdülaziz ve Sultan Murat’ın Hal’i	25
1.3.3. II. Abdülhamit Dönemi.....	26
1.3.4. Kanun-i Esasi’nin İlanı, Meclis’in Açılması ve Tatil Edilmesi	27
1.4. Tanzimat Basını	30
1.5. Sonuç ve Değerlendirme.....	33
2. ZİYA PAŞA’NIN HAYATI.....	37
2.1. Memuriyet Yılları.....	38
2.1.1. Kıbrıs Mutasarrıflığı	40
2.1.2. Kısa Süreli Görevler	41
2.1.3. Amasya Mutasarrıflığı.....	41
2.2. Avrupa Yılları	43
2.3. Avrupa Dönüşü ve İdarecilik Yılları.....	47
2.3.1. İstanbul Yılları.....	47
2.3.2. Suriye Valiliği.....	53
2.3.3. Konya Valiliği	54
2.3.4. Adana Valiliği.....	55

3. ZİYA PAŞA’NIN ESERLERİ	59
4. TÜRK DÜŞÜNCESİ VE ZİYA PAŞA	78
4.1.Türk Düşüncesi	78
4.1.1. Osmanlı Düşüncesi-Türk Düşüncesi.....	83
4.1.2. Osmanlı Öncesi Türk Düşüncesinde ‘Devlet’	91
4.1.3. Osmanlı Döneminde “Tefekkür”	94
4.1.4. Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesi	106
4.1.5. Sonuç ve Değerlendirme.....	110
4.2.Türk Düşüncesinde Ziya Paşa’nın Yeri	112
5. YENİ OSMANLI HAREKETİ VE DÜŞÜNCESİ	116
5.1. Yeni Osmanlı Hareketi	116
5.2. Basın Organları.....	119
5.3. Yeni Osmanlı Düşüncesi.....	121
5.3.1. Tanzimat Eleştirisi.....	125
5.3.2. Dini ve Siyasi Görüşleri	127
5.3.3. Ekonomik ve Mali Görüşleri.....	130
5.3.4. Dış Politika Görüşleri.....	131

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA PAŞA’NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ, ‘DEVLET’ VE ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

1. GİRİŞ	135
2. GENEL OLARAK DÜŞÜNCESİ.....	142
2.1. İnsan-Varlık Görüşü.	145
2.2. Batıcılığı-Doğuculuğu.	148

2.3. Edebiyat Görüşü	150
2.4. Eğitim Görüşü	152
2.5. İktisadi Düşüncesi	155
3. ZİYA PAŞA’NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ	156
3.1. Türklük Bilinci ve Dönemin Fikir Akımları	158
3.2. “Millet Meclisi”	161
3.3. Tanzimat Eleştirisi	165
4. ZİYA PAŞA’NIN ‘DEVLET’ ve ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ	178
4.1. “Devlet” Görüşü.....	184
4.2. “Hürriyet” Görüşü.....	188
SONUÇ.....	211
KAYNAKLAR	218
ÖZET/ABSTRACT	234

GİRİŞ

En genel haliyle siyasal düşünce tarihinin konuları içinde olan devlet, iktidar, bireysel hak ve hürriyetler, eşitlik kavramları ile bunların insanlar ve toplumlar için yarattığı sorunlar İlkçağlardan bugüne güncelliğini korumaktadır.¹ Türk tarihi açısından bu ve benzeri sorunlar Osmanlı Devleti’nin “en uzun yüzyılı”nda daha belirgin bir şekilde gündeme gelmiştir. Devlet’in kötü gidişatını durdurmak amacıyla aydınların gündemine gelen siyasal düşüncenin temel kavramları özellikle 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yoğun bir şekilde tartışılmış, sorunlara çözümler aranmıştır. Yoğun tartışmalar içinde farklılık sağlayan münevverlerden² biri Ziya Paşa olmuştur.

Çalışmamızın odağında yer alan Ziya Paşa, “Çağdaş Türk Düşüncesi” denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir. O, Osmanlı Devleti’nin siyasi, sosyal ve ekonomik olarak en karışık döneminde yetişmiş, mücadele etmiş, fikir ve eylemde bulunmuş bir Tanzimat münevveridir. Ziya Paşa yalnızca düşüncede kalmamış, düşüncesini eyleme de geçirmiştir. Nitekim o, aynı anda hem edebiyatta, hem siyasal alanda hem de devlet adamı olarak yapıp etmeleriyle temeyyüz etmiştir. Kanaatimizce Ziya Paşa’yı ayrıcalıklı kılan hususlardan en önemlisi hem teoriyi hem de pratiği birleştirmesidir.

Ziya Paşa düşünce ve eylemleriyle gerek tarih, gerekse de edebiyat başta olmak üzere çeşitli disiplinlerden çok sayıda çalışmaya konu olmuş, pek çok çalışmada yer bulmuştur. Nitekim Ziya Paşa’nın düşünceleri ülkemizde basın tarihi, edebiyat tarihi, sosyoloji, Türk siyasi tarihi gibi alanlarda incelenmiştir. Bu incelemeler genelde derinlemesine çalışmalar olmakla birlikte Ziya Paşa’yı ve onun görüşlerini tek bir açıdan ele almıştır. Bu çalışma da Ziya Paşa’nın siyasal düşüncesini/felsefesini “devlet” ve “hürriyet” görüşü üzerinden derinlemesine ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu amacı gerçekleştirirken Ziya Paşa’nın Türk düşüncesi içindeki yeri neresidir? Onun konumunun belirlenmesinde, rolünün ortaya konulmasında hangi düşünce ve eylemlerden söz edilebilir? Ziya Paşa’nın problem olarak ele aldığı konular, problem alanları, gördüğü aksaklıklar nelerdir? Sorunsallaştırdığı konulara çözüm önerileri var mıdır? Sorunları ve varsa çözümlerini nasıl temellendirmektedir? Ayrıca, Ziya Paşa’nın bir “siyaset felsefesi”nden ya da kendine özgü bir “siyasal

¹ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, Beta, 13. Bası, 2011, s. v

² “Münevver” ve “Aydın” kavramının kullanımı ileride tartışılacaktır.

düşünce”sinden söz edilebilir mi? gibi sorular çalışmayı yönlendiren hususları seslendirmektedir.

Bu inceleme, bir düşünürü beşeri ve tarihsel alanda incelemeyi hedeflediği için öncelikle disiplinler arası bir çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Nitekim İnci Enginün’ün, “*Yeni Türk Edebiyatı, siyasi, sosyal ve sanat görüşleriyle parçalanmış olmasından dolayı siyasi ve sosyal zemin dikkate alınmadan açıklanamaz*”³ şeklindeki tespiti bu hususun kaçınılmazlığını dile getirmektedir. Bu durum Ziya Paşa’nın siyasal düşüncesini/siyaset felsefesini tespit etmek için de geçerlidir. Gerçekten Ziya Paşa, çağının etkisiyle farklı alanlarda mücadele etmiş, farklı alanlarda metinler kaleme almıştır. Kabaca bu alanlar; siyaset, basın, bürokrasi ve edebiyat olarak zikredilebilir. Bu durum esasen ‘Tanzimat Aydını’nın genel özelliğini ortaya koyar. Nitekim döneminin aydın tipolojisi için son derece yerinde bir örnek olan Ziya Paşa’yı faal alanlarının çeşitliliğinin bir sonucu olarak birçok şekilde anmak mümkündür: Edebiyatçı, şair, gazeteci, bürokrat-devlet adamı, siyasetçi. Bunların ötesinde Ziya Paşa’nın hem bir düşünce adamı hem de bir eylem adamı olarak çağdaşlarının büyük bir kısmından ayrıldığı söylenebilir. Zira bu özellik, dönemi içinde ancak az sayıda Türk aydınında görülebilen bir hususu temsil eder. Tüm bunlar hesaba katıldığında Ziya Paşa’nın herkesten daha fazla disiplinler arası bir çalışmayla ortaya konulabileceği gerçeğiyle karşılaşırız.

İncelememizde her ne kadar “tek” bir Ziya Paşa’dan söz etsek de, basın tarihinden bakıldığında görülen ile edebiyat tarihinden bakıldığında görülen Ziya Paşa arasında fark olacağını kestirebiliriz. Felsefi düşünce açısından bakıldığında bambaşka bir Ziya Paşa ile karşılaşmak işten bile değildir. Bu çerçevede düşünüldüğünde Ziya Paşa’yı anlamak; Fransız Aydınlanması, Batılılaşma gibi tarihsel olgu ve kavramların anlamlarına nüfuz etmeyi, “siyasal düşünce”, “siyaset felsefesi”, “modernleşme”, “Tanzimat”, “Yeni Osmanlılar” gibi çok sayıda kavramı, dönem ve kurumları çerçevesinde açıklamayı gerektirmektedir. Çünkü;⁴

“felsefe açısından bir karşılaştırmaya ya da felsefeden hareketle bir yargıya varmak durumunda, felsefi tutumun gereği olarak, neden böyle bir çaba içinde olduğunun gerekçelendirilmesi ve karşılaştırılan şeyler ile karşılaştırılmada kullanılan unsurun tanımlanması gerekmektedir.”

³ İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923), İstanbul, Dergâh, 2006, s. 14

⁴ Ayhan Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, İstanbul, Dergâh, 2009, s. 562

Pek çok çerçevenin iç içe geçtiği çalışmamızın zeminini “düşünce” kavramı oluşturacaktır. Nermi Uygur, “düşünce” kavramından anladıklarını şu şekilde ifade etmektedir:⁵

“Günlük konuşmalarda ‘düşünce’ deyimine: sanış, görüş, inanış, kanı, yorum, eleştiri, dilek türünden şeyleri dile getirmek için başvurulur. Yaşamının çokyönlülüğü, iç içe giren öğelerden kurulmuş olması, yaşamaya özgü esnek ve kaypak gidiş zorunlu kılar bunu. Böylece ‘düşünce’: mantıkça çoğu birbirinden ayrı tutulması gereken şeyleri, hem varolan’ı hem de varolması-istenen’i gösterir; kimi saptamadır düşünce, kimi de değerlendirme; gerçekliğin de işaretidir, tasarlananın da; katı olaylar kadar esintili uydurdukları da yansıtılabilir. Günlük dilin eğilimine uyarak ‘düşünce’ deyince: yalnızca tek tek birimleri değil, bu birimler arasındaki uzun kısa bağları, yani düşünme zincirlerini, akla vurmaları, (mantıktaki adıyla) çıkarımları da anlıyorum.”

Nermi Uygur’un da belirttiği gibi ‘düşünce’ bazen felsefeye, bazen bilime, bazen de bunların tümüne işaret etmektedir.⁶ Buna karşılık “felsefe” daha dar ve sınırları belli olana gönderme yapar. Diğer bir deyişle her türlü düşünüş ya da fikri görüş felsefe olarak değerlendirilemez.⁷ Mesela, bir edebi eser yaygınlığına bağlı olarak felsefi boyut kazanmaz. Bir edebi eserin felsefi bir boyut kazanması için, aşağıda⁸ biraz daha genişçe yer verileceği gibi felsefenin birtakım fikri inşa gereklerine uymuş olması gerekmektedir. Bu inşa gerekleri; a)Felsefi bir soru etrafında vücut bulması, b)Sistematiği olması, c)Tutarlılık sergilemesi, d)Varlık kavramı etrafında merkezileşmesi ve e)Bir problematik devamlılığı yansıtmasıdır.⁹ Bu hususlar “felsefi düşünce”nin akıl ilkeleri ışığında eleştirel ve tartışmacı bir tavır içinde olmasına; “felsefi zihniyetin” ise “akıl ilkeleri çerçevesinde, özgür düşünmeyi ve özgür ifadeyi temsil etmesi anlamına gelir.”¹⁰

Çalışmamız “düşünce” kavramından hareketle “Türk Düşüncesi” kavramına yol alacak ve bir “Türk düşüncesinden söz edilip-edilemeyeceği” meselesine odaklanacaktır. Bu husus bizi esasen Türk düşüncesinin tarih içerisinde neyi ihtiva ettiği ya da düşüncenin boyutları meselesiyle karşılaştıracaktır. Kanaatimizce Türk düşüncesinin boyutları; felsefe, tasavvuf, kelam, mantık, bilim, siyaset, din, ahlak, iktisat, hukuk, tarih, sanat, mimari, teknik, edebiyat, kozmogoni, efsane, destan gibi hususları içermektedir. Türk düşüncesinin muhteva taşıyıcıları ise şunlardır:¹¹

⁵ Nermi Uygur, 100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları, İstanbul, Gerçek, 1974, s. 12-13

⁶ N. Uygur, a.g.e., s. 13

⁷ Bu konuda bkz. Kenan Gürsoy, “Felsefe ve Edebiyat”, Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı? (İçinde), İstanbul, Etkileşim, 2006, ss. 45-54, s. 45

⁸ s. 9

⁹ K. Gürsoy, “Felsefe ve Edebiyat”, s. 45

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, Osmanlı Düşünce Dünyası, Ankara, Akçağ, 2. Baskı, 2011, s. 62

¹¹ Süleyman Hayri Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, Ankara, Nobel, 2007, s. 12-13

“Bilim adamları, tabipler, bir kısım şairler, edipler, siyasiler, devlet adamları, topluma yön veren dervişler, din alimleri, hukukçular, ahlakçılar, metotçular, mantıkçılar, teknik elemanlar, toplumu ve insanlığı uyaranlar, insanlığa kalıcı mesajlar verip, onları dinamik ve zinde tutabilenler ve benzerleri...”

Remzi Demir, bu noktada Türk Düşüncesinin felsefe-dışı veya felsefe-ötesi bir kurguya sahip olduğu iddiasının asılsız olduğunu ileri sürerek, bu durumu yerleşik bir önyargıya bağlar. Demir’e göre bu hususun sebeplerinden ilki, ‘mağlubiyet psikolojisi’ ve ikincisi “tarih bilincinin geçici olarak yitirilmesi”dir.¹²

Çalışma Türk düşüncesine odaklansa da, genel olarak modern dönemde ortaya çıkan düşünceyi, yani “Çağdaş Türk Düşüncesi”ni temel alacaktır. ‘Çağdaş Türk Düşüncesi’ adlandırmasının dönem ve muhteva itibariyle kapsamı tartışmalı olsa da, genel olarak Osmanlı Devleti’nde ıslahat/modernleşme teşebbüslerinin başladığı 18. yüzyılın son çeyreğinden başlatılabileceği¹³ ve bir bakıma dini ve geleneksel olanın karşısını temsil ettiği kanaatindeyiz.¹⁴ Bu dönemin içinde yer alan Tanzimat gerçek anlamda çağdaş düşüncenin yeşerdiği bir kırılma noktasını imler. Bolay, Tanzimat öncesi dönemin, İslam düşüncesi ışığında değerlendirilmesi gereken bir dönem olduğunu, Tanzimat’la başlayan dönemin ise daha çok Batı’ya dönük olduğunu, gücünü ve problemlerin çözümünü Batı düşüncesinden aldığını belirtir.¹⁵ Bu noktada “Türk Düşüncesi” veya “Osmanlı Düşüncesi” kavramlarının ayrı bir soruna kaynaklık ettiği görülür. Osmanlı düşüncesi, Osmanlı coğrafyasında mevcut olan bütün dillerde ve dinlerde tezahür eden düşünce şeklidir. Türk düşüncesi ise;

“Türkçe yazan veya yazmayan, Türk asıllı olan veya olmayan Türklerin idarelerinde yaşamış veya yaşamamış, fakat şöyle veya böyle Türk düşünce hayatını etkilemiş, yahut ondan etkilenecek fikir eserleri vermiş kimselerin ortaya koymuş oldukları düşünceyi ifade eder.”

Bu durumda, mesela Çin’de, Hint’te yaşamış bir insanın Türkçe bir eseri Türk düşüncesinden sayılmakla beraber Osmanlı düşüncesinin sınırlarının dışında olur.¹⁶ Belirtilmesi gereken bir diğer nokta da, Çağdaş Türk Düşüncesi’nde ana hattın yenilikler-değişmeler, yani tadiller üzerinde cereyan ettiği¹⁷ Tüm bu hususlar

¹² Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, Ankara, Lotus, 2005, s. 73

¹³ Bu konuda bkz. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul, Dergâh, 2. Baskı, 2005, s. 11-28

¹⁴ İ. Kara, a.g.e., s. 14.

¹⁵ S.H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 25.

¹⁶ S.H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 21. Aşağıda yer verileceği gibi Osmanlı’daki düşünce alanları ikiye ayrılır:

a. İlmi Düşünce, Teknik düşünce, iktisadi düşünce, hukuki düşünce, tarihi düşünce.

b. Felsefi Düşünce, Mantıki düşünce, varlık felsefesi, kelami düşünce, tasavvufi düşünce, ahlaki, siyasi, idari, edebi düşünce dil felsefesi (S. H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 212-215).

¹⁷ İ. Kara, a.g.e., s. 12.

çalışmanın tarihsel zemininin, özellikle en genel haliyle “modernleşme” ve onun “resmen” başladığı kabul edilen “Tanzimat” dönemleri olduğunu ortaya koyar. Nitekim Ziya Paşa da, Tanzimat döneminin siyasi cephesi üzerinde önemli etkilerde bulunmuş, Birinci Meşrutiyet Hareketi’nde Kanun-i Esasi’nin hazırlanmasında görev almıştır.¹⁸

Çalışma tarihsel bir duruma ışık tutmayı amaçladığı için, “*en yüksek öğrenme türünün entegre parçasını*”¹⁹ oluşturan “tarihsel bilgi”ye fazlaca müracaat edilmiştir. Ancak tarihsel bilgi, siyaset felsefesinin asli bir parçası olsa da, siyaset için bir başlangıç ve yardımcı olarak vardır.²⁰ Bu haliyle;²¹

“...Siyasetin içeriğini oluşturan temel konular, zamanın ve mekânın perspektifinden gözlenmelidir. Belirli bir ülkenin uyguladığı siyaset, bazen daha önceki dönemlerdeki siyaset anlayışı ile temel veya sürekli olan arasında ayrım yapabilmemize yardımcı olur. Gene bu yolla siyasi olguların nedenleri doğru yorumlanabilir.”

Lipson’un ifade ettiği gibi siyasetin zaman ve mekân içinde ele alınması, insanın olgu ve olaylar içerisinde anlaşılmasıdır. Bu çerçevede sosyal-siyasal ve ekonomik olaylar bir insanın (düşünürün, aydının) yaşadığı dönemi karakterize eden sebepler ve süreçler olarak görülür. Bu husus her insanın doğup-büyüdüğü toplumun, milletinin bir ürünü olduğu gerçeğini seslendirir. Bundan dolayı birini özellikle de bir düşünürü anlamak öncelikle toplumu(nu) anlamaktan, dönemini kavramaktan geçer. Meseleyi sosyolojik bir şekilde şöyle ifade edilebiliriz: “... *her bir dönem ya da toplum kendi benzersiz nedensel süreçleri, anlam sistemleri ve toplumsal ilişkileri içinde anlaşılabilir.*”²²

Yukarıda ortaya konulan tarihsel süreçte Osmanlı/Türk modernleşmesinin iki noktada belirgin özellikler sergilediğini söyleyebiliriz. Bunlardan birinci, teknik ve/veya teknolojik dönüşümdür. İkincisi ise ideolojik dönüşümdür. Hasan Bülent Kahraman, ideolojik farklılaşmanın yeterince ele alınmadığını ve bu hamlenin düğüm noktasının siyasi bir öze sahip olduğunu ileri sürer. Bu yüzden de “*Osmanlı modernleşmesinin öncelikle siyasi bir süreç başlattığı*” söylenir. Bu siyasi sürecin

¹⁸ H. Fethi Gözler, “Ziya Paşa ve Fikirleri 1”, Türk Yurdu, Yıl: Nisan 1956, Sayı: 255, s. 750-756, s. 750

¹⁹ Leo Strauss, “Siyaset Felsefesi ve Tarih”, Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları, Çeviren: Burhanettin Tatar, Hazırlayan: Burhanettin Tatar, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, s. 57-76, s. 58

²⁰ L. Strauss, Siyaset Felsefesi ve Tarih, s. 57

²¹ Leslie Lipson, Siyasetin Temel Sorunları, Çeviren: Fügen Yavuz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005, s. 40

²² W. Lawrence Neuman, Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar, Çeviren: Sedef Özge, Ankara, Yayın Odası, 2013, 6. Baskı, s. 614

başlattığı modernleşme, esasen devlete dönük tavır ve tutum meydana getirmiştir.²³ Başka bir ifadeyle, Osmanlı modernleşmesi siyasal bir proje, siyasal bir olgudur.²⁴ Bu siyasal proje/olgunun ortaya çıkmasında temel motivasyonu sağlayan, ‘devlet nasıl kurtulur/kurtarılır’ sorusudur.²⁵

Osmanlı modernleşmesinin en etkin dönemi olarak Tanzimat, Türk düşüncesinin tarih boyunca yaşadığı değişimler içerisinde en önemlilerinden birini gerçekleştirdiği bir dönemi temsil eder. Bu dönemin dönüşüm-değişim kaynakları ya da ‘etki kaynakları’ teke indirilemez.²⁶ 1839 Tanzimat Fermanı’nın ilanında 1876 Meşrutiyet’in ilanına kadar geçen süreyi kapsayan Tanzimat dönemi²⁷ ciddi batılılaşma eğilimlerinin tezahür ettiği bir dönemdir. Bu dönemdeki batı kaynaklı eğilimler; a)Demokrasi ve hürriyet, b)Medeniyet, c) İlmi ve teknik bilgiler gibi üç temel istikamettir.²⁸ Orhan Okay, bu istikametleri felsefe veya fikir akımı gibi anlamanın ancak Tanzimat şartları içinde uygun olacağını belirtmektedir.²⁹ 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı, bir yenilik devrini açarken aynı zamanda bir ikilik mücadelesine de zemin hazırlamıştır.³⁰ Zira fermanla başlayan dönem, kendisinden öncekilere oranla farklı bir özellik taşır. Bu özellik Hayta ve Ünal’ın da belirttiği gibi;

“o zamana kadar yapılan yenileşme hareketleri, devletin uğradığı yenilgiler göz önünde tutularak, ağırlıklı olarak askeri alanda kendini göstermiştir. Tanzimat’ın hareket noktası ise, esas itibarıyla böyle bir endişeden doğmuş değildir. Devlet, gailelerin sebeplerini, toplum düzeni ve idari mekanizmadaki aksaklıkları görmüş, sosyal, idari ve hukuki alanda yeni bir düzenlemeyi amaç edinmiştir.”

Tanzimat Dönemi’ni farklı kılan bu özellik, anayasalı rejime geçiş yolunda atılmış ilk adımı temsil etmiştir. Tek taraflı da olsa padişahın kendi otoritesinin sınırlanması anlamına gelen bu ikilik, bu dönemde yayınlanan fermanlarla daha da derinleşmiştir.³¹ Akşin, bu durumun trajikliğini vurgulayarak, Tanzimat’ın “*Osmanlı*

²³ Hasan Bülent Kahraman, Türk Siyasetinin Yapısal Analizi 1, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2010, s. 24

²⁴ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 34. Yazar, bu olgunun yani ‘siyasal modernleşme’ dediği olgunun temelini ve en çarpıcı yanını, zihniyet düzeyindeki değişimlerin meydana getirdiğini ileri sürmektedir. (H.B. Kahraman, a.g.e., s. 45)

²⁵ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 58

²⁶ Bülent Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, İstanbul, YKY, 22. Baskı, 2012, s. 19

²⁷ Necdet Hayta-Uğur Ünal, Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri, Ankara, Gazi, 6. Baskı, 2013, s. 117

²⁸ Orhan Okay, Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, İstanbul, Dergâh, 3. Baskı, 2011, s. 16

²⁹ O. Okay, a.g.e., s. 16

³⁰ Birol Emil, “Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri”, Birinci Türkoloji Kongresi, 6-9 Şubat 1978, İstanbul, 1980, ss. 176/1-24, s. 4

³¹ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 119

Devleti'nin çok düşkün bir zamanına denk geldiğini”³² beyan eder. Kanaatimizce bu devre, “Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçiş devresi” olduğu için bir fermanla kayıtlı değildir: O geçmişe doğru uzun yıllara dayanan reform hareketlerinin bir sonucudur.³³ Fransız tarihçi François Guizot, “Osmanlı reformlarının temel ilkesini, ‘Türkiye’yi Avrupa’da tutabilmek için, Avrupa’yi Türkiye’de tatmin etmek” olduğunu ifade eder.³⁴ Bu husus bir eksen kayması olarak nitelendirilebilir. Nitekim Tanzimat’la başlayan yenileşme sürecinde Osmanlı, milliyet duygusu, vatan sevgisi, hürriyet aşkı, meşrutiyet, cumhuriyet gibi halkın yönetime katkısını sağlayan kavramları gündemine almıştır.³⁵

Osmanlı’nın kendi öz ekseninden kopup, Batı medeniyetine bağlanmaya çalıştığı bu devir büyük bir bocalama tablosuna işaret eder. Kenan Akyüz, bu dönemin bir bocalama devri olmasının sebebini, yöneticilerin “medeniyet” kavramında sağlam bir anlayışa ve onu gerçekleştirmede belli bir sisteme sahip ol(a)mamaları olarak belirtir. Ona göre yöneticiler, “*medeniyetin bir ‘bütün’ ve medeniyet değiştirmenin de her şeyden önce bir ‘zihniyet değiştirme’ işlemi olduğunu ve ‘kültür’e dayandığını bir türlü anlayamamışlar*”, bu yüzden hiçbir meselede hiçbir zaman esaslara, temellere inemeyerek taklitçilikte kalmışlardır. Akyüz’e göre, Türkiye’nin Batı medeniyetine girememesinin bütün sorumluluğu, “*onu gereği gibi anlama gücünden yoksun, kendi alışkanlıklarından ve hele menfaatlerinden vazgeçmeyen yönetici tipinindir.*”³⁶

Akyüz’ün belirttiği bu husus, Tanzimat devri aydınlarının Batı medeniyetini kültür yolundan tanımaya başladıkları; bir bütünlük düşüncesi olmadan, benzetmeler yoluyla politika ve toplum sorunlarına çözümler aradıkları olgusunu seslendirir. Tanzimat Döneminin idealist, genç aydınları³⁷ bürokratik bir tavırla Batı kaynaklı çözüm önerilerinin işleyeceğini hesap etmiştir. Halil İnalcık’ın ifadesiyle “*bürokrasi devrinin*” öngörülerini zaman içerisinde tutmamış, aksine Yeni Osmanlılar tarafından bu bürokrasinin temsilcilerine karşı açılan mücadeleye, bir hürriyet mücadelesine dönüşmüştür.³⁸

³² Sina Akşin, Kısa Türkiye Tarihi, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2008, s. 31

³³ İsmail Parlatır, “Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler”, Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 553-567, s. 553

³⁴ Taner Timur, Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu, İstanbul, Yordam, 2012, s. 105

³⁵ Ayhan Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, İstanbul, Dergâh, 2010, s. 50

³⁶ Kenan Akyüz, Ziya Paşa’nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar, Ankara, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü, 1964, s. V

³⁷ K. Akyüz, Ziya Paşa’nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. V

³⁸ Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, Osmanlı İmparatorluğu (içinde), İstanbul, Eren, 1993, ss. 343-359, s. 354

Tanzimat hareketi, “*kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme olarak*”³⁹ başlasa da “*öngörülme alanlara, toplumun her kesitine ve her kurumuna sığmamıştır*”⁴⁰ Bu çerçevede Osmanlı modernleşmesinin belki de en somut ve en önemli tarihsel değişimi, *Kanun-i Esasi*’nin ilanıdır. Yeni Osmanlılar Hareketi’nin en büyük “zaferi” kabul edilen bu değişim, çaresizce kabul edilen tarihsel bir kırılmayı temsil eder. Anayasayı hazırlayan Meclis-i Mahsus’un otuz üyesinden biri olan Ziya Paşa, M. Kaya Bilgegil’in belirttiğine göre “*Kanûn-i Esâsî*” terimini Türkçeye kazandıran ve özel kurulda etkin olan bir şahıstır.⁴¹

Çalışmanın siyasi “arka planına” zorunlu olarak eşlik eden diğer bir zemin “Tanzimat edebiyatıdır”. Zira Tanzimat edebiyatçısı neredeyse Batılılaşmanın ilk dönemlerinden itibaren düşünce adamı olarak öne çıkmıştır.⁴² Edebiyatçıların düşünce adamı olarak öne çıkması, Türk edebiyatında Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan “değişim” sebebiyledir.⁴³ Bu değişim, sosyal ve siyasi konuların edebiyat ürünleri üzerinden ifade edilmesidir. Enginün, sosyal ve siyasi hususlar üzerindeki edebi tartışmaların, bilim adamlarının veya icra güçlerinin ki kadar etkili olduğunu ileri sürer.⁴⁴ Edebiyattaki bu eksen, dönemin siyasetini oluşturmada etkili olmuştur.⁴⁵ Tanzimat edebiyatındaki eksenin ana unsurlarından olan “tenkit” siyaseti yönlendiren bir türü temsil etmiştir. Her ne kadar tenkit, Tanzimat’tan önceki Türk edebiyatında kavram olarak mevcut olsa da bir ‘tür’ şeklinde gelişmiş değildi. Özel anlamlı bazı kelimeler Tanzimat’tan önce de pratik bir tenkitin varlığını göstermekte idi.⁴⁶ Ancak bu dönemde edebiyattaki karşılaştırmaya dayalı eleştirel söylem, başka ülkelerden esinlenerek yeniden yapılandırıldı.⁴⁷

³⁹ İlber Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 421-461, s. 423

⁴⁰ İ. Ortaylı, *Tanzimat Adamı ve...*, s. 439

⁴¹ M. Kaya Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Birinci Cild, 2. Baskı, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979, s. 249

⁴² Kurtuluş Kayalı, “Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer”, *Doğu Batı*, Yıl: 3, Sayı: 11, Haziran-Temmuz 2000, ss. 49-65, s. 64

⁴³ Ayrıca bu konuda bkz. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1*, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, İstanbul, Dergâh, 22. Baskı, 2006, s. 227; Emine Tuğcu, *Osmanlı’nın Son Döneminde Şiir Eleştirisi*, İstanbul, İletişim, 2013, s. 76; Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Dergâh, 20. Baskı, 2012, s. 9; İ. Enginün, a.g.e., s. 26. Ayrıca Tanzimat öncesi edebiyatın özellikleri için bkz. Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit*, Ankara, Akçağ, 2004, s.30-34

⁴⁴ İ. Enginün, a.g.e., s. 10

⁴⁵ Jale Parla, “Tanzimat Edebiyatı’nda Siyasi Fikirler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1*, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekin, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, s. 223-233, s. 223

⁴⁶ B. Ercilasun, *Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit*, s. 30

⁴⁷ E. Tuğcu, a.g.e., s. 76

Tanzimat döneminin düşünsel yeniliği önce edebiyat alanında görülürken, bu dönemin eylemi de en etkili şekilde siyasal alanda görülmüştür. Tanzimat döneminin en önemli muhalefet hareketi olan Yeni (Genç) Osmanlılar bu dönemde ortaya çıkmıştır. Ziya Paşa'nın da liderleri arasında olduğu bu hareket, Tanzimatçılara karşı sistematik eleştiriler serdetmiştir. En sert ve kayda değer eleştiriler 1860'larda Ziya Paşa ve Namık Kemal'den gelmiştir.⁴⁸ Bu hareketin bir savunucusu olarak Ziya Paşa'yı anlamak, Genç Osmanlı hareketini anlamayı gerektirecektir.

Ziya Paşa üzerine yapılacak bir incelemede karşılaşılan bir başka sorun, onun eserlerinin felsefeye (özel olarak da siyaset felsefesine) ve siyasal düşünceye uygun olup-olmadığı noktasında düğümlenir. Bu hususu açık kılmak için yazın-felsefe ilişkisinin “neliği” üzerine odaklanmak gerekir. Bilindiği gibi yazınsal bir metinde felsefi söylemin üç işlevi vardır. Bu işlevlerden ilki, felsefi unsurların kültürel bir çerçevede tezahür etmesidir. İkinci işlev, bu unsurların edebiyatta tezahür eden biçimidir. Üçüncü işlev ise, felsefi unsurların bazı metinlerde edebiyata baskın çıktığı durumlarda yapıtın kuramsal bir bildiri verme ereği gütmesi hususudur.⁴⁹ Tüm bu hususlar edebiyat ve felsefe ilişkisinin değişik biçimlerde ele alınabileceğini seslendirir.⁵⁰

Hatırlanacağı gibi güzel sanatların bir türü olan edebiyat ile felsefe insanın düşünce ve yapıp-etmeleriyle ilgili iki ayrı faaliyet alanını temsil eder. Bu iki alan arasında bir ilişkinin varlığı, başka bir deyişle bir ilişkinin olup-olmadığının tespiti, bir eserde bunların birlikte bulunup-bulunmadığının tespitiyle başlar. Bu tespitin yapılabilmesi için öncelikle felsefi olanla edebi olanın özelliklerinin bilinmesi gerekir. Felsefe tarihinde pek çok filozofun aynı zamanda edebi bir tarz kullandıkları aşikar bir olgudur. Fakat bir eseri felsefi yapan edebi ve estetik değerlerinin dışında başka değerler ve özelliklerdir. Başka bir ifadeyle bir düşünüşün felsefi olabilmesi için “*bir takım fikri inşa gereklerine ve felsefi temellendirmelere uygun olması gerekmektedir.*” Bundan dolayı edebi bir eser fikri inşa gereklerine uyuyorsa, felsefi bir eser olarak kabul edilebilir. Bir düşünüşün felsefi olabilmesi için;⁵¹

“reflexsif olma, mantıksal ve tutarlı önermelerden meydana gelme, varolan karşısında bir tavır alışı dile getirme, eleştirel olma ve en yüksek genellik derecesinde bir bilgi arayışına yönelme gibi hususların yanında felsefi sayılabilecek bir soru etrafında vücut bulması, sistematik olması, varlık kavramı etrafında

⁴⁸ Şerif Mardin, “Batıcılık”, Türk Modernleşmesi-Makaleler 4 (içinde), İstanbul, İletişim, 18. Baskı, ss. 9-19, s. 13

⁴⁹ Kubilay Aktulum, “Metinlerarasılık Bağlamında Yazın ve Felsefe İlişkisi”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 5, Yıl: 2008 Güz, ss. 125-161, s. 130-132

⁵⁰ K. Aktulun, a.g.ç., s. 132

⁵¹ Ali Osman Gündoğan, “Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine”, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 54, Sayı:1, Yıl: 1999, ss. 195-203, s. 195-196

merkezileşme, felsefe tarihi çerçevesinde, belli bir problematik devamlılık içerisine oturtulabilmesi gibi fikri inşa gereklerine ihtiyaç duyulmaktadır.”

Kenan Gürsoy bu hususu şöyle seslendirir:⁵²

Edebi eserle gerçekleştirilen iletişimin, iletişim olarak kendisi yazarın felsefesi açısından temel bir değer taşımalıdır. Yani yazar, kendi felsefesinin farklı benlerle birlikte oluşan bir metafizik olduğunun bilincinde olacak ve iletişimi zorunlu olarak bu metafiziğin bir ögesi şeklinde görecektir. Bu edebi eser, sadece duygulandırma seviyesinde kalmayacak, ayrıca sadece psikolojik birtakım tahliller ile yetinmeyecek, fakat kişiler ve olaylar bazında da olsa gizli bir varlık felsefesi, bir metafizik ortaya koyacaktır. O kadar ki, eserin anlam bütünlüğü bu metafizik sayesinde sağlanmış olsun. Bu edebi eser felsefi inceleme seviyesinde, felsefe tarihinin problematik sürekliliği içerisine yerleştirilebilir ve yine felsefe tarihi içerisindeki yeri tayin edilebilir olacaktır ki, felsefe araştırmacılarının ve felsefe eleştirmenlerinin yaklaşımlarına elverişli olsun. Eserin kendisi edebi olduğuna göre, elbette rasyonel bir zorlamayla inşa edilmeyecek, fakat sonradan rasyonel bir hesaplasmaya ya da rasyonel bir temellendirmeye imkan verir nitelikte olacaktır.

Gürsoy, bu gereklerin tatmin edilebildiği takdirde karşımıza ne sadece edebi, ne de sadece felsefi olan bir tür çıkacağını, felsefeyi edebiyata indirgemeksizin onun boyutlarının genişleyeceğini belirtmektedir.⁵³ Hatta “felsefi olan” bir bilgi alanı olarak kendi varlığını kavramlarla ve tutarlılıkla ortaya koyduğu için, kendisini retorik, edebi olandan ve mitolojiden ayırt edecektir. Bu çerçeve göz önünde bulundurulduğunda acaba Ziya Paşa’nın eserleri nerede durmaktadır? Bu hususun araştırılması çalışmamıza başka bir boyut katacaktır.

Bu noktaya kadar anlatılanlardan Ziya Paşa’nın sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasının çok boyutlu bir araştırmayı gerektireceği söylenebilir. Nitekim bu araştırma “Türk düşüncesi”, “Batılılaşma”, “Tanzimat”, “Yeni Osmanlılar Hareketi” gibi kavramlar ekseninde düşünürün yaşadığı dönemin aydınlatılmasıyla başlayacaktır. Nitekim İnsanların eserlerini ve düşüncelerini zamandan ve mekandan münezzehten olarak anlamaya çalışmak hatalı bir tutumdur.⁵⁴ Bu zeminden sonra, Ziya Paşa’nın hayatı ve düşünceleri ortaya konulacaktır. Ziya Paşa’nın basın tarihi, edebiyat tarihi, sosyoloji, Türk siyasi tarihi gibi alanlardaki düşüncelerinin bir bütün olarak ortaya konulması çalışmamızın zeminini genişletecektir. İkinci bölümde Ziya Paşa’nın siyasal düşüncesi/felsefesi “devlet” ve “hürriyet” görüşü üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁵² K. Gürsoy, Felsefe ve Edebiyat, s. 53-54

⁵³ K. Gürsoy, Felsefe ve Edebiyat, s. 54

⁵⁴ Kurtuluş Kayalı, Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri, İstanbul, İletişim, 4. Baskı, 2011, s. 14-15

Çalışmamız esnasında Ziya Paşa üzerine yazılmış ya da Ziya Paşa'nın anıldığı çok sayıda eseri inceledik. Çalışmamızın teorik ve tarihsel zeminleri için gerekli/yararlı olabilecek diğer eserler eklendiğinde, 400 civarında eser incelediğimizi beyan edebiliriz. Edebiyat tarihi, basın tarihi, Türk modernleşmesi, metin-şiir çözümlemeleri, siyaset felsefesi (veya kavramları) , siyasal düşünce (tarihi), anayasal gelişmeler, dönemin aydınları, devlet adamları, felsefi söylem/felsefe dili, Yeni Osmanlı Hareketi gibi pek çok konuyu araştırdığımızı, farklı alan ve bakış açılarından çalışmamızı oluşturduğumuzu iddia edebiliriz.

Çalışma giriş ve sonuç dışında iki bölümden oluşmaktadır. “Ziya Paşa'nın Dönemi, Hayatı, Eserleri ve Fikriyatı” başlığını taşıyan birinci bölüm, beş alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci alt başlık, Ziya Paşa'nın yaşadığı dönemi, temel olarak “modernleşme”yi tarihsel ve olgusal olarak inceler. İncelememiz Türk modernleşmesini “ıslahat”lara kadar geri götürür. Bu inceleme tarihsel alanın yanında edebiyat tarihçilerinin çalışmalarına dayanır. Ziya Paşa'yı ve mücadele dönemini modernleşme bütünü içinde görmek daha doğru bir yaklaşım görünmektedir. Birinci bölümün, ikinci ve üçüncü alt başlığı altında Ziya Paşa'nın hayatı ve eserleri yer alır. Bir düşünürü/aydını/münevveri tanımadan anlamadan düşüncelerini kavramak pek mümkün görünmemektedir.⁵⁵ Haliyle Ziya Paşa'nın düşüncelerini kavramak öncelikle onu tanımayı gerektirir. Bir düşünürün/münevverin düşüncesinin arkasındaki temel duyarlılıklar en azından örtük olarak bilinmezse insanlar tanınamayacağı gibi, gerçeklikten son derece uzak bir düşünceler bütünü ile karşılaşılır.⁵⁶ Ziya Paşa'nın hayatının yer aldığı bölümün önde gelen amaçlarından biri, onun düşüncesinin “yol izlerini” sürmektedir. Zira, “*Bir adamı tanımak için düşüncelerini, acılarını, heyecanlarını bilmemiz lazım, hiç değilse. Hayatının maddi olaylarıyla ancak kronoloji yapılabilir. Kronoloji: Aptalların tarihi.*”⁵⁷ Ziya Paşa ve eserleri hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olmakla birlikte, bunlar genellikle birkaç kaynağı temel almıştır. Bu temel kaynaklar başta Ahmet Hamdi Tanpınar, M. Kaya Bilgegil ve Kenan Akyüz'ün çalışmaları olmuştur. Zikredilen üç araştırmacının yanında Ziya Paşa üzerine yapılan en toparlayıcı çalışma Bilge Ercilasun'a aittir. Ercilasun'un *Ziya Paşa* başlıklı eseri bu çalışmada en fazla yararlanılan eserler arasındadır. Birinci bölümün “Türk düşüncesi ve Ziya Paşa” başlıklı dördüncü alt başlığında genel olarak Türk düşüncesi çeşitli

⁵⁵ Kurtuluş Kayalı, “Niyazi Berkes ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüel Portresi”, Türk Kültür Dünyasından Portreler (içinde), İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2010, ss. 89-105, s. 90. Kurtuluş Kayalı, “Mustafa Akdağ'ın Tarihçiliği Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı (içinde), İstanbul, İletişim, 3. Baskı, 2010, ss. 75-93, s. 89

⁵⁶ K.Kayalı, Niyazi Berkes ya da İyimserlikten..., s. 91

⁵⁷ Aktaran, Kurtuluş Kayalı, “Akademik ve Alternatif Tarihçiliğin Sınırlılıkları”, Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri (içinde), İstanbul, İletişim, 4. Baskı, İstanbul ss. 87-100, s. 100

boyutlarıyla incelenir.⁵⁸ Türk düşüncesi, zaman, mekan ve muhteva itibarıyla sınırları çizilmesi zor, interdisipliner bir alanı ifade eder. Bu düşünce; “*salt felsefi düşünce yatağından akmaktan ziyade, diğer disiplinlerle etkileşim içinde oluşmuş ve oluşmaya devam etmektedir.*”⁵⁹ Bu başlıkta tespit edilen Türk düşüncesinde Ziya Paşa’nın yeri “yeni aydın tipi” kavramsallaştırması üzerinden ortaya konulur. “Yeni Osmanlılar Hareketi ve Ziya Paşa” başlığı birinci bölümün son alt başlığını oluşturmaktadır. Bu alt başlık dâhilinde “Yeni Osmanlı Hareketi ve Düşüncesi” incelenir.⁶⁰

Çalışmanın ikinci bölümü, “Ziya Paşa’nın Siyasal Düşüncesi, ‘Devlet’ ve ‘Hürriyet’ Görüşü” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında ilkin, Ziya Paşa’nın “Siyasal Düşüncesi”, ikinci olarak “Devlet Anlayışı” ve nihayetinde “Hürriyet Görüşü” incelenir. Her üç inceleme Ziya Paşa’nın *Hürriyet* gazetesinde yayımlanmış yazılarına ve diğer araştırmalar ile ilkinil analizlere dayanır.⁶¹

Çalışmanın sonuç kısmında Ziya Paşa’nın genel hatlarıyla düşüncesi ve onun Türk düşüncesi içindeki yeri ortaya konulmuştur.

⁵⁸ Bu hususların incelenmesinde en temel kaynağın Ayhan Bıçak’ın iki ciltlik “*Türk Düşüncesi 1, Kökenler*” ve “*Türk Düşüncesi 2, Kaygılar*” eseri olduğunu düşünüyoruz. Buna ilaveten Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinin de Türk Düşüncesi üzerine kaynak eser olma özelliğini hala taşıdığı kanatındeyiz. Edebiyat tarihi alanından Türk Düşüncesi bağlamında ele alınabilecek bir diğer çalışma Orhan Okay’ın yazdığı, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*’dır. Edebiyat üzerinden Türk düşüncesini ele alan Orhan Okay, bu çalışmasıyla hocası Ahmet Hamdi Tanpınar’ı aşmıştır, denilebilir. Diğer taraftan Osmanlı düşüncesinin önemli bir boyutunu oluşturan Osmanlı felsefesi üzerine yazılmış en kapsamlı ve sistematik eser, *Philosophia Ottomanica*’dır. Üç ciltlik *Philosophia Ottomanica* Osmanlı döneminde incelemeye değecek yoğunlukta ve olgunlukta bir felsefi etkinliğinin varlığının ortaya konulması amacıyla Remzi Demir tarafından yazılmıştır.

⁵⁹ Levent Bayraktar, *Türk Düşüncesinden Portreler*, Ankara, Aktif Düşünce Yayıncılık, 2014, s. xi

⁶⁰ “Yeni Osmanlı Hareketi”ni kapsamlı olarak anlatan Ebuzziya Tevfik’in çalışması (*Yeni Osmanlılar Tarihi*) bazı bilgi yanlışlarını içerse de hala en önemli kaynaklardan biridir. Bu kaynağın yanı sıra Ş. Mardin’in *Yeni Osmanlı Düşüncesi’nin Doğuşu ile Adnan Akgün’ün Hürriyet Gazetesinin Sistematik Tahlili* başlıklı yayınlanmamış doktora tezi konuyu enikonu inceleyen eserlerdir.

⁶¹ Bu bölüme kaynak olan çalışmalar, Mesude Özgürel’in 1954 tarihli bitirme; Adnan Akgün’ün eseri, Mehmet Kaplan vd. ile Önder Göçgün’ün Ziya Paşa’nın metinleriyle ilgili çalışmalarıdır. Ziya Paşa’nın siyasal düşüncesi üzerine özellikle Birol Emil’i anmak gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYA PAŞA’NIN DÖNEMİ, HAYATI, ESERLERİ VE FİKRİYATI

1. DÖNEMİ: TÜRK MODERNLEŞMESİ İÇİNDE TANZİMAT

Engels, Osmanlıların *Tanzimat*’ı ilan etmelerinden birkaç yıl sonra Almanya’daki gelişmeyi özetlerken şöyle bir tespit yapmıştı: “*İlahiyat, zamanla ya özgür felsefeye dönüşür ya da kör bir inanç halini alır.*”⁶² Bu yerinde tespitin en geçerli olduğu coğrafyalardan biri Osmanlı coğrafyası, dönemi ise Tanzimat öncesidir, denilebilir. Osmanlı Devleti’nin gerileme döneminde;⁶³

“Tasavvuf ve tarikat odakları, otoriteye başeğme felsefesini tabana indiriyor, kaderci ve hiçbir şeyi sorgulamayan bir kitle yaratmaya aracılık ediyorlardı. Merkezi otorite ve iktidar da; pirler ve şeyhler çevresinde örgütlenen tarikatlar, esnaf toplulukları, dinsel ve ekonomik nüfuzları olan taşra mütegalibesi gibi tabakalar eliyle Çevre’ye doğru dağılabiliyordu. Tarikat ahlakı, kentte ve köyde uysal bir tabaka ruhiyatı yaratıyor, kitlelerin feodal bağımlılığı içlerine sindirebilmelerini ve sorgulamalarını sağlıyordu. Ayrıca, bu dinsel-mistik çevrelerin kendileri de birer iktidar merkezi durumundaydı. İlk zamanlarda İslam’ın karşı çıktığı ruhbanlık, tasavvufla birlikte başka isimler altında yeniden belirmiş, kişi ile Tanrısı arasında bir aracı tabaka oluşmuştu. Çoğunlukla tarikat ve toprak ağalığı karışımından oluşan bu tabakalar halk üzerinde bir ‘tahakküm odağı’ durumundaydı.”

Osmanlı coğrafyasının, bahsedilen döneminin en önemli olgusunu, Modernleşme (Batılılaşma) oluşturur. Modernleşme meselesi, son yüz elli yıldır Türk aydınının gündemindedir. Her nesil bu meseleyle ilgilenmiş, tartışmaların içinde yer almıştır. Kavram, “asrileşmek”, “Avrupalı olmak”, “muasırlaşmak”, “garplılaşmak”, “yenileşmek”, “çağdaşlaşmak”, “modernleşmek” gibi terimlerle karşılanmıştır. Bütün bu farklı terimlerin ortak özelliği, pusulanın Batı’yı işaret etmesidir.⁶⁴ Modernleşme ve benzer anlamlarda kullanılan Batılılaşma, çağdaşlaşma, muasırlaşma gibi diğer kavramların aralarındaki anlam farklılıklarına burada değinilmeyecektir.⁶⁵ Başka bir deyişle, teknik ayrımlar ile ideolojik tercihler ve aralarındaki farklar bu çalışmada dışarıda bırakılmıştır. Bu kavramlar aralarındaki etimolojik ve epistemolojik farka rağmen aynı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan metin içinde yer verilenlerin hepsi Türkiye’nin çağı yakalamak için gerçekleştirdiği “ıslahat ötesi/fazlası” adımlara karşılık gelecek anlamda kullanılmıştır.

⁶² Taner Timur, Marx-Engels ve ..., s. 10

⁶³ B.Tanör, a.g.e., s. 31

⁶⁴ O. Okay, a.g.e., s. 11

⁶⁵ Bunlardan “Batılılaşma” ile “Batılılılaşma” arasındaki farklar için bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, Cumhuriyet ya da Birey Olmak, Ankara, İmge, 2. Baskı, 2003, s. 227-229

“Modernleşme” ve türevi kavramların farklı alanlardan tanımlanması mümkündür. En genel anlamıyla, modernleşmek, Batı kültürünün önce ekonomik-siyasi alanda, sonra da bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlemesinden sonra diğer kültürlerin Batı’nın gelişme hızına ayak uydurmak için 16. yüzyıldan sonra benimsedikleri yoldur.⁶⁶

Osmanlı Modernleşmesi ile ilgili olarak yapılabilecek ilk saptama; bu girişimin (Osmanlı’nın tüm dönemi boyunca) hiçbir zaman Türkler için bir girişim olmadığıdır. Üstelik İlber Ortaylı’nın yerinde ifadesiyle “*salt Osmanlı Türkiye’sini kapsayan bir gelişme de değildir.*”⁶⁷ Yani Türkler, (diğer) Müslümanlar ve gayrimüslimleri hatta özellikle de (en azından bir dönem) sonuncu kesim(ler) içindir. Bu nokta Ziya Paşa’nın ve arkadaşlarının Tanzimat eleştirisinin merkezini oluşturur.

Osmanlı modernleşmesi hem (coğrafi) mekansal olarak hem de zamansal olarak yaygın bir biçimde kabul edilen sınırların ötesindedir.⁶⁸

Osmanlı kültür ve medeniyeti 16. yüzyıl Avrupası için ciddi bir sosyopsikolojik tehdit olarak görülüyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde ise Osmanlı toplumu Batı’ya (Avrupa) göre oldukça geri kalmış bir durumdaydı. Fakat Osmanlılar, Batı ile kendisinin arasını Batı lehine açan gelişmelere kayıtsız kalmaktaydı. Bu kayıtsızlık, Osmanlıların kendi mükemmeliyetlerine olan inançlarından ve kazanmış oldukları önceki başarıların etkisinden kaynaklanmaktaydı. Zira Osmanlı toplumu, geleneksel bir toplumdur. Doğal olarak geleneksel toplumların özelliklerini taşımaktaydı. Geleneksel toplumların iki önemli özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birisi, yeniliği ihtiyatla karşılamak ve istikrarı yani mevcut düzeni korumaktır. Bir diğer özellik ise selefın üstünlüğü ve mazinin daha iyi olduğu düşüncesidir.⁶⁹

Genel olarak Türkiye’de batılılaşmanın Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839) ile başladığı kabul edilir. Bu Fermanla devlet Batıya açılıyor, onu oluşturan esasları ve değerleri kabul ediyordu.⁷⁰ Bununla birlikte hukuk, felsefe, edebiyat, eğitim gibi sosyal ve kültürel konuların dışındaki maddi alanlarda, Avrupa merkezli bir takım

⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, Ülken, 10. Baskı, 2011, s. 20. İlber Ortaylı, “batılılaşma”nın, Tanzimat başlarında kullanılmayan fakat devirle birlikte anılan bir kavram olduğunu belirtmektedir (İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 20).

Batılılaşma konusunda bazı tanımlamalar için bkz. İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul, Timaş, 32. Baskı, 2011, s. 20; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 17

⁶⁷ İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 13

⁶⁸ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 13

⁶⁹ Ali Akyıldız, Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme, İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2006, s. 15-17. Ayrıca Osmanlı geleneksel sisteminin yetersizlikleri için bkz. A. Akyıldız, a.g.e., s. 20-29

⁷⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, Dergâh, 20. Baskı, 2012, s. 139

sorunların ve “kabul”lerin ortaya çıkması esas alınacak olursa tarihin aşağı yukarı bir yüz elli yıl kadar geriye gitmesi gerekir.⁷¹

Osmanlı modernleşmesi, toplumsal (toplumun) kurumları, bireylerin değişmesini ve devletin yapısını kapsar. Yani değişim vardır ve haliyle “modernleşme, varolanın değişmesidir.” Modernleşme, Osmanlı yöneticilerinin yaşadıkları çağın gereklerinin uzağında olduklarını fark etmesiyle başlar. Kendi gerçeklerinin hakikate çok uzak olduğunun farkına varmalarıyla başlayan bir süreçtir. Osmanlı toplumundaki modernleşme, modernleşmenin klasik anlamına denk düşen bir modernleşme değildir. Yani, gelişmiş bir toplumun özelliklerinin az gelişmiş bir toplum tarafından ithali değildir. Üstelik bu dış dünyanın dayatmasının sonunda başlayan bir süreç de değildir.⁷²

Osmanlı-Türk modernleşmesinde bu dönüşümü başlatan, varlık sebebini ‘devlet nasıl kurtulur/kurtarılır’ sorusu etrafında kuran aydınlardır. Başka bir deyişle Osmanlı’da dönüşüm, *bir toplumsal talep olarak kendisini göstermemiştir*.⁷³ Batı’da bunun mimarı ‘burjuvazi’ iken Osmanlı’da 19. yüzyıl dönüşümünü hazırlayan ana dinamik “aydın iradesi”dir.⁷⁴

İlber Ortaylı, (Osmanlıda) modernleşme olgusunun üç yönünü şu şekilde tespit etmiştir:

- i. Din dışı bir hayat ve düşünce tarzı,
- ii. Avrupa dillerinin ve bilimin etkinliği,
- iii. Kamu hayatı kadar aile hayatında da geleneksel kalıpların sarsılması.⁷⁵

Modernleşmenin karşısında duran en büyük kuvvet, İlmiye Sınıfıdır. İlmiye Sınıfı (Ulema) devletin içindeki en geniş, yaygın ve organize siyasi kuvvettir.⁷⁶ 1826 yılına kadar devletin diğer bir kuvveti olan ordu, bu sınıfın yanındadır. 1826’ya kadar İlmiye sınıfının tasvibi olmadan hiçbir harekete girişilememiştir. Yenilik yapmak isteyenlerin bu sınıflardan en azından birisiyle anlaşması gerektiğinin bir zorunluluk olduğunu görmüş ve ilmiye sınıfı ile anlaşmıştır. Yeniçerilerin ortadan kaldırılması bu “ittifak” sayesinde. 1826’dan sonra ıslahat hareketleri hızlanmış ve

⁷¹ Bu konudaki bazı görüşler için bkz. O. Okay, a.g.e., s. 11-12; T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 17. Ayrıca Tunaya’nın yaptığı Batılılaşma hareketlerinin aşamaları için bkz. T.Z. Tunaya, Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, s. 18-45

⁷² İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 15. Türk modernleşmesinin Batı modernleşmesinden farkları için bkz. H.B. Kahraman, a.g.e., s. 46-48

⁷³ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 71

⁷⁴ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 58-70. Burjuvazinin ortaya çıkışı için bkz. H.B. Kahraman, a.g.e., s. 60-64

⁷⁵ İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 13

⁷⁶ Bu sınıfın bazı özellikleri için bkz. T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 11-14

olumlu bir seviyede sürmüş, fakat ilmiye sınıfı radikal ıslahat tedbirlerine direnmeye devam etmiştir.⁷⁷

Bunların yanında Batı'ya karşı 'direnişin' günlük menfaatlerin dışında sebepleri de vardır. Bu noktada 'direnişin' tarihsel sebepleri de göz ardı edilmemelidir. Batı'dan gelen her etkinin olumsuz karşılanmasının bir sebebi, İslam-Hristiyan dünyalarının yüzyıllarca süren gerginliğidir. Hilmi Ziya Ülken aslında Türkiye'nin 17. yüzyılda Batı karşısındaki yenilgisiyle onun üstünlüğünü fark etmiş görünmesine rağmen, Haçı Seferlerine kadar uzanan ideolojik gerginliğin bu fark edişin gelişmesine engel olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁸

Tanzimat, Osmanlı Devleti'nin Batı etkisine resmen açıldığı, bu etkilerin devlet eliyle ve kanun yoluyla resmen yerleştirilmeye çalışıldığı dönemdir. Bu dönemde Avrupa'ya açılan Osmanlı'nın en fazla etki altında kaldığı devlet ise, Fransa'dır. Tanzimat'ın ilan edildiği 19. yüzyılın ilk yarısında "romantizm" Avrupa'nın hakim düşüncesidir. 18. yüzyıl Aydınlanma hareketine bir tepki olarak doğmuş ve hayat anlayışı, bilgi metotlarında, siyasi düşünce ve görüşlerinde Aydınlanma'dan tamamıyla ayrılmıştır. Bununla birlikte, Fransız Aydınlanması sonraki şekliyle Aydınlanma'ya bağlanmış ve Aydınlanma'nın bir devamı olmuştur. Fransız düşüncesinde, devlet felsefesi üzerine görüşler bu dönemde de canlılığını koruyarak devam etmiştir. Bununla birlikte Fransız Romantizmi milliyetçiliği değil, daha ziyade insanlık idealini esas almıştır. Buna karşılık Alman Romantizmi gelenekçidir. Geçmişinde yaşadığı durumda canlandırıp gelecekte sürdürmek isteyen gelenekçi Alman Romantizmi ise, milliyetçidir. Tanzimatçı Romantizm'de de gelenekçiliğe dayanan bir milliyetçi eğilim vardı.⁷⁹ Tanzimatçı Romantizm, gelenekçidir. Tanzimatçı Romantizm'in gelenekçiliği ve Tanzimat'a hakim olan "ikilik" şu güdülerden doğar:⁸⁰

"Bir yandan Batı'nın siyasi sistemindeki ve teknik vasıtalarındaki üstünlüğünü kabul eder ve Batı sistemini bu yönünden benimsemeye çalışırken, öte yandan, Batı kültürünün İmparatorluğu bütünlüğü ile istilasını hayati bir tehlike olarak görür. Bu tehlikeye karşı korunma vasıtaları olarak da eski görenek ve gelenekleri yeniden canlandırmak ve yaşatmak ister."

⁷⁷ T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 15

⁷⁸ H.Z. Ülken, Türkiye'de Çağdaş..., s. 20

⁷⁹ Kâmuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, Ankara, Son Havadis Matbaası, 1955, s. 5-9

⁸⁰ K.Birand, a.g.e., s. 9-10

Dönemin belirleyici olgularından biri, milliyetçilik hareketleridir.⁸¹

Osmanlı devlet ve toplum yapısının topyekün çözülüşünde ilk belirtiler 16. yüzyıldan itibaren görülen birçok etkenin rolü olmakla birlikte, askeri, siyasal, toplumsal ve ekonomik amiller başlıca nedenler arasındadır. Bunların içinde yöneticilerin en fazla üzerinde durdukları ve en geniş sonuçlar doğurana askeri amillerdir.⁸²

Yukarıda değinildiği gibi Türkiye’deki “yenileşme” hareketleri 18. yy’ın ilk çeyreğine kadar götürülebilir. Bu ilk girişimler ‘ıslahat’lar olarak kalmakla birlikte, III. Selim bunu başka bir mecraya sokmuştur. Osmanlı (Türk) modernleşmesinin tohumları III. Selim’le atılmıştır. Kendisinden etkilendiği açık olan II. Mahmut ise özellikle ‘Vakay-ı Hayriye’ ile modernleşmenin önünü açmıştır. Ölümünden sonra ise, temel belirleyici olarak bürokrasi öne çıkmıştır. Bu noktada Mustafa Reşid Paşa öne çıkan ilk isimdir. O, Tanzimat döneminin ilk büyük belirleyici aktörüdür. Islahat Fermanı’yla birlikte ise, Âli ve Fuat Paşalar, “*Reşid Paşa mektebinin talebeleri ve onun yakın iş arkadaşları olmaktan çıkmışlar*”⁸³ ve bundan sonraki döneme istikamet vermişlerdir.⁸⁴

Sultan Abdülaziz, Âli Paşa’nın ölümüne (1871) kadar devletin yönetimini hükümete bırakmıştı. Hükümet adamları ise, Batı’nın üstünlüğünü kabul etmekle birlikte aceleci olmayan, “ihtiyatlı” bir tutum benimsemişlerdi. Bu ihtiyatlı tutum, dönemin aydınları ile hükümet arasındaki anlaşmazlığın başlıca sebeplerinden biridir.⁸⁵

Tanzimat dönemi, Türk düşünce tarihi açısından da son derece önemlidir. Bu dönemde özellikle Yeni Osmanlılar olarak bilinen aydınların oluşturduğu bir grup Batı devlet sistemlerini örnek almak suretiyle bir siyasal model önermişler ve bu modelin gerçekleşmesinin mücadelesini yapmışlardır. Bunlar kurguladıkları siyasal sistemde İslam ve Osmanlı tecrübesini de göz önünde bulundurmuşlardır.⁸⁶

⁸¹ Bu konuda bkz. İ. Ortaylı, Osmanlı’nın En Uzun Yüzyılı, s. 70-76

⁸² Doğan Akyaz, Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi, Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine, İstanbul, İletişim, 3. Baskı, 2009, s. 16

⁸³ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 158

⁸⁴ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 161. Bu üç “büyük” ismin bir karşılaştırılması için bkz. Abdurrahman Şeref Efendi, Tarih Musahabeleri, Sadeleştiren: Enver Koray, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985, s. 89-95

⁸⁵ Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923), İstanbul, İnkılâp, 1995, s. 35

⁸⁶ Nergiz Yılmaz Aydoğdu, “Giriş”, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Hazırlayanlar: Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh, 2005, s. 13-36, s. 13. Ayrıca Namık Kemal hakkında bkz. N.Y.Aydoğdu, a.g.ç., s. 13-22

1.1. TANZİMAT ÖNCESİ “YENİLEŞME” HAREKETLERİ

Osmanlı Devleti’nin mülki, askeri, mali yapısı ve devletin kurumları 16. yüzyıldan sonra bozulmaya başlamıştır. 15. ve 16. yüzyıllardaki Avrupa’daki yenilikler de devletin duraklamasında önemli faktörler arasındadır.⁸⁷

Yukarıdaki bozulmalara temel teşkil edebilecek en önemli faktörlerden biri Avrupa ekonomisini yönlendiren Merkantilist iktisadi düşüncenin yarattığı sonuçlardı. 15. yüzyıl sonlarından itibaren İspanyol ve Portekizlilerin, sonradan İngilizlerin Amerika kıtasındaki eski uygarlıkları talan etmeleri; bu kıtadaki bazı gümüş ve altın madenlerini işletmeğe başlamaları; bunun sonucunda Amerika’dan Avrupa’ya büyük miktarlarda özellikle altın ve gümüş getirilmesi ve bunun sonucunda da Avrupa’da dolaşımdaki kıymetli metal miktarının artmasının tüm dünya için bazı sonuçları vardı: Avrupa’da başlayıp, dalga dalga, Osmanlı İmparatorluğu, Hindistan yarı kıtası gibi Eski Dünya’nın Avrupa’yla ticaret ilişkileri içinde olan alanlarında müthiş bir fiyat enflasyonu oldu.⁸⁸ Merkantilist çağ, Osmanlı ekonomisini çok olumsuz etkilemiş, Osmanlı ekonomisi 16. yüzyıl ikinci yarısında dış açık vermeye başlamıştır.

17. yüzyılda Osmanlı aydınları, kurtuluşu Kanuni dönemi kanun ve nizamlarının yeniden iyi bir şekilde uygulanmasında bulmuşlar ve bu anlayışı kuvvet yolu ile uygulamaya koymuşlardır. Bu dönemde Avrupa’dan herhangi bir şekilde örnek almak gereği duymamışlardır.⁸⁹

Osmanlı-Türk modernleşmesinin ne zaman başladığı konusunda bir fikir birliği olmamakla birlikte, *Lale Devri* (1718-1730) genelde ilk ciddi kırılmanın yaşandığı dönem olarak kabul edilmektedir.⁹⁰ İlk defa Lale Devri’nde Batının üstünlüğü kabul edilmiş ve Batı bir model olarak izlenmeye başlanmıştır. Osmanlı’da kültür unsurlarının şuurlu bir şekilde iktibas edilmesinin başlangıcı Lale Devri’dir.⁹¹

⁸⁷ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 4

⁸⁸ Bu mesele için bkz. Yahya S. Tezel, Mezopotamya’nın İktisadi Tarihinin Kuşbakışı Bir Görünümü, Ankara Üniversitesi, SBF, Yayınlanmamış ders notu

⁸⁹ Hüseyin G. Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, Türkiye Tarihi-3, Yayın Yönetmeni, Sina Akşin, İstanbul, Cem, 2013, ss. 275-341, s. 300. 17. yüzyılda devleti eski gücüne kavuşturmak için yapılan yeniliklerin genel özellikleri için bkz. N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 21

⁹⁰ Lale Devri’nin ayırdedici özellikleri için bkz. Kadri Unat, “Osmanlı Devleti’nde Sosyo-Ekonomik Düzen ve XIX. Yüzyıl Yenileşme Hareketleri”, Başlangıçtan Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Editör: Temuçin Faik Ertan, Ankara, Siyasal, 2011, ss. 19-46, s. 28-29

⁹¹ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 34

Kısaca, Lale Devri yeni bir hayat anlayışının Osmanlı toplumuna uygulanması girişimlerini ifade eder.⁹²

Ortaylı, 18. yüzyılın değişme bilinci bakımından en önemli çağ olduğu görüşündedir. Yazara göre bu yüzyılda da Osmanlı değişmeci dalgalara uzak değildir.⁹³ Ona göre 18. yüzyıl siyasal düşüncesi “*Türk toplumunun Batılılaşması etrafında cereyan eder. Ancak Batılılaşmanın adı konmamıştır. Hele Batı’nın siyasal müesseselerinin kabul veya ret anlamında mülâhazaya alınması hiç söz konusu değildir...*”⁹⁴

Lale Devri ile başlayan reformlar ‘zayıf hareketler’dir. Asıl ıslahatlar, 1789’da III. Selim’le başlamıştır.⁹⁵ Bu dönem, gerçekte yenileşme ve kurumların Avrupalılaştırma fikrinin asıl kökleşme zamanıdır.⁹⁶

III. Selim tahta çıktığında Osmanlı Devleti’nin karşısında iki büyük sorun vardı: Ayanlaşma sürecinin doruk noktasına varması ve ülkenin birliğini tehdit eder duruma gelmesi birinci sorunu oluşturmaktaydı. Diğer sorun ise, yeniçerilerin işe yaramaz halde oluşuydu. III. Selim, Yeniçerileri ürkütmemek için çok dikkatli hareket ediyordu.⁹⁷

III. Selim’in öncesinde devlet adamlarında hakim olan, Avrupa Hristiyan devletini aşağı görme telakkisiydi. Olaylara realist bir gözle bakan III. Selim, devletlerarası ilişkilerde Osmanlı Devleti’nin kendi kendine yetemeyeceğini anlamış ve batılı devletlerle karşılıklı esaslara dayanan anlaşmalar yapmaya başlamıştır. Bu, “*yepyeni bir siyasi düşüncedir ve devletin dağılma devrinin başında kabul edilmiş olması, bu dağılmayı güçleştiren amillerden olmuştur.*”⁹⁸ III. Selim’e kadar Avrupa Devletler Topluluğu dışında kalmış olan Osmanlı Devleti, III. Selim’le birlikte siyaset ve diplomasi alanında yapılan bu yeniliklerle resmen olmasa da fiilen Avrupa Devletler Topluluğu’na ve diplomasisine katılmış oldu.⁹⁹

⁹² Nevin Yazıcı, Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2002, s. 6

⁹³ İlber Ortaylı, “Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih yazımı (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 95-102, s. 95

⁹⁴ İ.Ortaylı, Osmanlı’da 18. yüzyıl..., s. 99-100

⁹⁵ S. Akşin, a.g.e., s. 23

⁹⁶ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 68. Bu konuda bkz. N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 65-67, 80; İ.Ortaylı, Osmanlı’da 18. yüzyıl..., s. 98

⁹⁷ S. Akşin, a.g.e., s. 23-24

⁹⁸ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 82

⁹⁹ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 85. Fakat Sultan hedeflerinde başarılı olamadı. III. Selim döneminin başarısızlığı, biraz da Sultan’ın şahsiyetinden kaynaklanıyordu. “*Hükümdarın mütereddit, telâşlı, kat’i darbeyi vurmakta daima geciken*” ve “*hareketten ziyade, hareketin hülyasından hoşlanan*” mizacı (A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 76-77) çöküşü olumsuz etkileyen en önemli faktörler arasındadır.

II. Mahmut devri, modernleşme tarihinde tamamıyla ayrı ve yeni devrin başlangıcıdır. Bunda, “*dönemin en önemli özelliğinin, yenileşme hareketlerinin batılılaşma anlayışı ile bütünleşmesi ve sadece askeri alanda olmayıp, sosyal ve kültürel alana da kaymış olması etkilidir.*”¹⁰⁰ II. Mahmut, yenilik fikrini III. Selim’den almıştır.¹⁰¹ Bu doğrultuda, II. Mahmut döneminin en önemli gelişmelerini, Sened-i İttifak, Tercüme Odası’nın kurulması, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması¹⁰², Yeni kurumların kurulması veya düzenlenmesi, yeni yasal düzenlemelerin yapılması gibi adımlar oluşturur.¹⁰³

Bunlar içerisinde Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması¹⁰⁴ ve Tercüme Odası’nın kurulması ayrıca önemlidir. Çünkü birinciyle “modernleşme”nin önü açılmış, diğeriyle de Batıyı bilen bürokrat ve aydınların yetişmesi sağlanmıştır. Pek çok yeni kurum ve kuruluşun oluşturulduğu bu dönemde konumuz açısından iki kurum özellikle önemlidir. Bunlardan birincisi, “Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye”dir. Diğeri ise, “Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî”dir. Bunlar, Divân-ı Hümayûn’un şûra meclisi olma özelliğinin kaybetmesinden dolayı, meşveret usulünü yeniden canlandırmak ve Divân-ı Hümayûn’un daha önceleri ifa ettiği icra ve yargı görevlerini birbirinden ayırmak ve merkeziyetçiliği güçlendirmek amacıyla oluşturulan iki yüksek kuruldur.¹⁰⁵

II. Mahmut döneminin bir başka önemli tarihsel olgusunu, “Baltalimanı Ticaret Antlaşması” (1838) oluşturur. Bu antlaşma özellikle bazı Marksist araştırmacılarca Devletin asıl yıkılış sebebi olarak görülmekte ve gösterilmektedir.

1826 ile 1839 yılları arasında yapılan işlere bakılacak olursa net bir program görülmez. Fakat devlet kurumlarının Avrupalılaştırılmaya çalışıldığı açıktır.¹⁰⁶

III. Selim’in yaptığı ıslahatların ağırlık noktasını “askeri düzenlemeler” oluştururken, II. Mahmud ise, yönetim ve insan haklarına ilişkin değişiklikler

¹⁰⁰ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 99

¹⁰¹ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 79

¹⁰² Bu tarihsel olgular hakkındaki bazı görüşler için bkz. N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 98; Mümtaz Soysal, 100 Soruda Anayasanın Anlamı, İstanbul, Gerçek, 11. Baskı, 1997, s. 20; Metin Heper, Türkiye’de Devlet Geleneği, Çeviren: Nalan Soyarak, Yayına Hazırlayan: Zeynep Öztürk, Ankara, Doğu Batı, 2006, s. 77

¹⁰³ Dönemin önemli yenilikleri için bkz. H.B. Kahraman, a.g.e., s. 20, dipnot Nu: 8; A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 81; Ali Akyıldız, a.g.e., s. 52-53, 58; N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 102-107, 112; Selda Kaya Kılıç, İlk Anayasanın Hazırlanması, Ankara, Berikan Yayınevi, 2010, s. 7, 15 Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VII, Islahat Fermanı Devri 1861-1876, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 7. Baskı, 2011, s. 299; N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 112

¹⁰⁴ II. Mahmut’un Yeniçeri Ocağı’nı kaldırmasından sonra giriştiği hareketlerle ilgili bir tasnif için bkz. H.G. Yurdaydın, a.g.m., s. 307

¹⁰⁵ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 8-9

¹⁰⁶ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 81

yapmıştır.¹⁰⁷ Bütün bunlarla birlikte II. Mahmut dönemi, “başarılar dönemi olmaktan çok başlangıçlar dönemi”dir.¹⁰⁸

1.2. TANZİMAT DÖNEMİ “YENİLEŞME” HAREKETLERİ

1839 yılının, Osmanlı Devleti’nin Batı ile ilişkilerinde önemli bir yeri vardır. Bu yıl okunan *Gülhane Hatt-ı Hümayûnu* ile; “Osmanlı İmparatorluğu’nun, üstünlüğünü her alanda artık kesinlikle kabul ettiği çağdaş Batı medeniyetini örnek almayı bütün ülkeye ve dünyaya resmen ilan ve taahhüd” edilmiştir. Bu yönüyle Hatt ilk yazılı belgedir. Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi Batı medeniyeti ile temaslara ve değişik alanlara ait etkiler çok önce başlamıştır.¹⁰⁹

Tanzimat Dönemi ile Tanzimat Fermanı aynı şeyleri ifade etmemektedir: Ferman “daha çok yönetim ilkelerini içeren bir haklar ve vaatler belgesi” iken, Tanzimat dönemi ise, “idari, mali, siyasi, ekonomik vb. alanlarda yapılan reformların genelini ifade etmektedir.”¹¹⁰ Bazı yorumlara göre, Tanzimat Türk toplumunun Orta Çağ’dan çıkıp Yeni Çağ’a geçişidir.¹¹¹

Tanzimat döneminin en belirgin karakteri, düşüncede ve hayatta ikiliktir. Bir senteze ulaşamayan Türk toplumunda bu ikici (düalist) görüş uzun süre hakim olmuştur.¹¹² Ülken’in deyişiyle bu ikililiğin en çatışkan manzarası hukuk alanında kendini göstermiştir. Bir yandan “Avrupacılar” (Baticılar) diğer yanda “İslamcılar” (Doğucular) ya da bir yanda “Terakkiciler” öte yanda “muhafazacılar”.¹¹³

Ferman, dış etkenlerle birlikte Osmanlı Devleti’nin iç dinamiklerinin de bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Bununla birlikte “Tanzimat dönemi”nin anlaşılmasında 19. yüzyılın bir “diploması yüzyılı” olduğunun göz önünde bulundurulması önemlidir.¹¹⁵ 19. yüzyıl Osmanlı devlet adamları ve diplomatların

¹⁰⁷ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 7

¹⁰⁸ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 114

¹⁰⁹ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 5

¹¹⁰ K. Unat, a.g.m., s. 35

¹¹¹ Sina Akşin, Kısa Türkiye Tarihi, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2008, s. 23

¹¹² H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 48-48

¹¹³ H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 76

¹¹⁴ Ali Akyıldız, “Tanzimat”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 40, Yıl: 2011, ss. 5-10, s. 2; İ. Ortaylı, Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu,, s. 432

¹¹⁵ Bu konuda bkz. Roderic Davison, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasinin Modernleşmesi”, Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Çeviren: Hayrettin Pınar, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, ss. 289-302, s. 291

davranışlarını, üsluplarını, politikalarını ve yöntemlerini bu duruma göre belirlemişlerdir.¹¹⁶

Tanzimat Fermanı¹¹⁷, İngiliz ve Fransız kamuoyu tarafından olumlu karşılanırken, Avusturya ve Rusya olumsuz karşılamıştır. Ferman, valilere gönderilen suretleri ve *Takvim-i Vekâyi* aracılığıyla bütün ülkeye duyurulmuştur.¹¹⁸

Tanzimat'ın en önemli olgularından birini, "kamuoyu"nun ortaya çıkması oluşturur. Bu, "*Tanzimat'ta devletten bağımsız, gerektiğinde devleti eleştiren ve sorgulayan, onu değiştirme hakkını kendisinde gören, devletin yercilleşmesini öneren ve bekleyen bir kitlenin kendisini göstermesidir.*"¹¹⁹

"Tanzimat Dönemi"nin bir diğer tarihsel olgusu, Islahat Fermanı'dır. 28 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndan bağımsız düşünülmemelidir.¹²⁰ Tanzimat Fermanı, bütün tebaayı ilgilendiren genel prensipler içerirken, Islahat Fermanı ise, tamamen Müslüman olmayan Osmanlı tebası ile ecnebilere ait hükümler içermektedir. Daha net bir deyişle Islahat Fermanı'nın

¹¹⁶ Roderic Davison'un 19. yüzyıl Osmanlı devlet adamları ve diplomatlarının politikalarına yön vermede belirlediği ilkeler ve bu konudaki diğer tespitleri için bkz. R. Davison, a.g.m., s. 292-301

¹¹⁷ Tanzimat Fermanı'nda yalnızca idari ve askeri konularla değil, hukuki ve sosyal hayatla ilgili mevzulara da yer verilmiştir. İhtiva ettiği fikirler itibarıyla Tanzimat Fermanı beş kısma ayrılabilir:

"Birinci kısımda, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren Kurân'ın hükümlerine ve şeriat kanunlarına saygı gösterildiğinden, devletin kuvvetli ve müreffeh bir duruma geldiği belirtilmektedir.

İkinci kısımda, yüz elli yıldan beri türlü sebeplerle ne din kurallarına ne de kanunlara uyulduğu ve bundan dolayı da devlette eski kuvvet ve refahın yerine güçsüzlüğün ve fakirliğin hakim olduğu söylenmektedir.

Üçüncü kısımda, Allah'ın inayeti ile devletin iyi bir şekilde yönetimini sağlamak için bazı yeni kanunların konulması gerektiğine işaret edilmektedir.

Dördüncü kısımda, bu yeni kanunların dayanacağı ilkeler belirterek:

- Müslüman ve Hristiyan bütün tebaanın ırz, namus, can ve mal güvenliğinin sağlanması,
- Verginin düzenli bir usule göre ayarlanması ve toplanması,
- Askerliğin düzenli bir şekilde sokulması esasları üzerinde durulmaktadır.

Beşinci kısımda ise, yeni kanunların dayandırılacağı genel prensiplerin gereği belirtilmektedir."

Tanzimat Fermanı'nın en önemli kısmı dördüncü kısımdır. Burada, ferdi haklar ve bunların korunması söz konusudur. Tanzimat fermanının temel felsefesi ise, "kanun önünde eşitlik"tir. (N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 121-122). Ayrıca Ferman hakkında çeşitli açılardan yapılan değerlendirmeler için bkz. T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 29, 34-35; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 7. Baskı, 2011, s. 208-209; A. Akyıldız, Tanzimat, s. 3; K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 23; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Mebusan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama", Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 371-385, s. 377; A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 138; Hamza Zulfikar, "Tanzimat'ın Getirdiği Yeniliklerin Türk Dilindeki Yankıları", Tanzimat'ın 150. yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 569-580, s. 569; H.B. Kahraman, a.g.e., s. 12; N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 123-124-134

¹¹⁸ A. Akyıldız, Tanzimat, s. 3

¹¹⁹ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 12

¹²⁰ K. Unat, a.g.m., s. 36

esasını, Hristiyan tebaaya verilen siyasi haklar oluşturmaktadır.¹²¹ Aralarındaki farklara rağmen, Tanzimat ve Islahat Fermanları birbirlerinin tamamlayıcısı durumundadırlar.¹²²

Bernard Lewis, Islahat Fermanı'nı kağıt üzerinde oldukça etkileyici olduğunu ve bazı gözlemcilerin reform fermanlarını Osmanlı Devleti'nde hürriyet beratları olarak tanımlamaya yönelttiği görüşündedir.¹²³

TANZİMAT DÖNEMİ REFORMLARI

Reşit Paşa, Âli Paşa, Fuat Paşa ve A.Cevdet Paşa ile “Tanzimat dörtlüsü”nü oluştururlar.¹²⁴ Tanzimatçılar reform politikalarını ikilikler içinde, dış baskılara boyun eğerek ve yabancı elçiliklerden destek bulma yarışına girişerek yürütmüşlerdir.¹²⁵

18. ve 19. yüzyıllardaki askeri, idari ve ekonomik reformların üç belirgin özelliği vardır:¹²⁶

1. Reformların yukarıdan aşağıya doğru yapılması,
2. Reformun yöneticilere en önemli görünen kurumlarda/alanlarda (örneğin askeriye) yapılmaya başlanması ve bu alanlardaki reformlarda ısrarcı davranılması,
3. Yükselmekte olan bir gücün (Batı Uygarlığı) referans alınmasıdır.

Tanzimat Fermanı'nın oluşturduğu ortam yeni yasal düzenlemelerin yapılmasını zorunlu kılmıştır.¹²⁷ Ayrıca eğitim, ordu başta olmak üzere hemen her alanda “devrimsel” nitelikte yenilikler yapılmış, yeni kurumlar oluşturulmuştur.¹²⁸

¹²¹ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 158. Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı ile gayrimüslimleri eşit vatandaşlar yapma girişiminin ilk adımını attıktan sonra bu adımı pekiştiren Islahat Fermanı'na karşı çıktı. Bu karşı çıkışın temelinde yatan sebep, kendisinin evrimci yolu devrimci yola tercih etmesiydi. Ayrıca “gayrimüslimler de şımartılmamalı”ydı. İlginç olan bir husus da Reşit Paşa'nın itirazlarının gayrimüslim tebaa arasında da taraftar bulmasıdır (T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 150-153).

¹²² N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 134

¹²³ Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çeviren: Metin Kırıatlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8. Baskı, 2000, s. 134

¹²⁴ İlber Ortaylı, Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu, s. 424

¹²⁵ T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 158

¹²⁶ K. Unat, a.g.m., s. 28

¹²⁷ M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 238-239

¹²⁸ Bunlarla ilgili bazı yorumlar için bkz. M. Seyitdanlıoğlu, a.g.m., s. 377; N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 135-138; Emre Dölen, Türkiye Üniversite Tarihi 1, Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 8, 12-18; K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 25-26; Osman Kafadar, Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, İstanbul, İz, 2000., s. 116-117; M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 237

Bununla birlikte Tanzimat hareketi devrim olarak başlamamıştır. Tanzimat, *“Türkiye tarihinde devrim değil, devrim hazırlayıcısı sonuçlar doğuran bir harekettir.”*¹²⁹

Tanzimat öncesi dönemdeki çabalarda devleti çökmekten kurtarmak için bazı kurumları yenileme amacı hakimdir. Bu dönemde “meşrutiyet”e yönelik bir hareket yoktur. Meclis geleneği Tanzimat devrinde sürmüştür.¹³⁰ Ayrıca bu dönemde Batı hukukundan bir resepsiyon hareketi de söz konusu değildir.¹³¹

Tanzimatçıların gözettiği dinde hoşgörü ve mezhepler arasındaki eşitlik düşüncesi, daha ziyade Aydınlanma hareketinden esinlidir.¹³² Tanzimat’ın getirdiği esaslar ilk hamlede toplumun bütününe aşılanamamış, toplumun köklerine derinliklerine işletilememiştir.¹³³ Bu dönemde atılan tüm “iyiniyetli” adımlar istenilen sonucu vermemiştir.¹³⁴

1.3. MEŞRUTİYET DÖNEMİ GELİŞMELERİ

Meşrutiyet, çağın şartları kadar, Tanzimat dönemi düşünsel gelişiminin yanında, belki de ondan daha çok bu dönemin uygulamalarının bir sonucudur.¹³⁵

Bunun yanında çalışmamız açısından Tanzimat’ın daha ziyade “düşünsel” yanı önemlidir. Bu noktada, Tanzimat’ın Meşrutiyet’e etkileri kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

1. Öğrenim gören ve Batıdaki anayasal hareketleri yerinde inceleyen ve Osmanlı Devleti’nin ilerleme ve yükselmesini parlamenter sistemde gören ve adlarına Genç Osmanlılar denilen aydın sayısının artması.
2. Gizli ya da açık yollarla ülkeye giren yabancı gazetelerin içerdiği fikirlerin halkın kafasında yeni olguların yer etmesine sebep olması.

¹²⁹ İlber Ortaylı, Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu, s. 450

¹³⁰ Sultan Abdülmecit döneminde, Osmanlı Devleti’ndeki meclisler için bkz. Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VI, Islahat Fermanı Devri 1856-1861, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 8. Basım, 2011, s. 116-122. Sultan Abdülaziz döneminin sonunda bulunan meclisler için bkz. E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 142-150

¹³¹ Gülnihâl Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi, Ankara, TTK, 2. Baskı, 2010, s. 52

¹³² K.Birand, a.g.e., s. 20

¹³³ K.Birand, a.g.e., s. 57. Bu konuda bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat ve Hümanizma”, Millet ve Tarih Şuuru (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 41-46, s. 44

¹³⁴ Bu konuda Hilmi Ziya Ülken’in bir değerlendirmesi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat’a Karşı”, Millet ve Tarih Şuuru (İçinde), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 23-32, s. 24-25

¹³⁵ Sina Akşin, “I. Meşrutiyet’in kapısını açan” önemli bir etkenin mali bunalım olduğunu ileri sürmektedir. (S. Akşin, a.g.e., s. 39-41). Dönemin mali bunalımın meşrutiyetin ilanı üzerindeki rolü genelde gözardı edilmektedir.

3. Tanzimat Döneminde kurulan bazı kurumların Genç Osmanlılarca benimsenmesi ve programlarına konulması.
4. Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla yapılan yenilikler ve bu dönemde kurulan yeni müessesler.
5. Avrupa’da çalışan ve orada yerleşmiş olan Genç Türklerin telkinleriyle devlet adamlarına yardımcı olması.
6. 1840’da kurulan Meclisler.
7. Yeniliklerin ülkenin her tarafına duyurulması ile bütün vatandaşların bu yeniliklerden haberdar olması.¹³⁶

1.3.1. TALEBE İSYANI

Meşrutiyet’e giden yolda önemli bir aşama, 10 Mayıs 1876 tarihli “Talebe İsyanı”dır.¹³⁷ Sadrazam Mahmud Nedim Paşa’nın yönetiminde memnuniyetsizlik, bir isyana zemin oluşturmıştı. Mevcut durumdan rahatsız olan Talebe isyan etmiş ve Padişahı yönetim değişimi yapmak zorunda bırakmıştır.¹³⁸ Çeşitli iddialara karşılık İlber Ortaylı ayaklanmanın herhangi bir politikacıdan bağımsız ve kendiliğinden görüldüğünü belirtmektedir.¹³⁹ Bununla birlikte, Sosyal olayların sebep ve sonuçları spontane olmaz. Aksine birçok tali sebep-sonuç ilişkilerini beraberinde taşıdığı da¹⁴⁰ göz ardı edilmemelidir.

1.3.2. SULTAN ABDÜLAZİZ VE SULTAN MURAT’IN HALİ

Devlet adamları ordu ile anlaşıp, Şeyhülislam’dan da Padişah’ın ‘şuurunu kaybettiği ve tahttan indirilmesi gerektiği’ şeklinde bir fetva almışlar ve Abdülaziz’i tahttan indirerek yerine yeğeni V. Murad’ı getirmişlerdir (30 Mayıs 1876).¹⁴¹ Bazı

¹³⁶ Yücel Özkaya, “Tanzimat’ın Siyasi Yönden Meşrutiyet’e Etkileri ve Cemiyet-i İslamiye Başkan Vekili Muhiddin Efendi’nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri”, Tanzimat’ın 150. yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, ss. 301-321, s. 301-304

¹³⁷ “Talebe İsyanı”nından birkaç gün önce gerçekleşen bir olay Osmanlı tarihi açısından son derece önemlidir. En azından devletin geleceği noktasında Batılı güçler için bir “gerekçe” olmuştur. Bu olay, 6 Mayıs 1876’da Selanik’te Fransız ve Alman konsolosları bir kalabalık tarafından öldürülmesidir. Meşrutiyet’le doğrudan ilgisi görünmeyen bu olay, devletin geleceğinde etkili olmuştur. 93 Harbi ve bu savaşa karşı Batının tutumu bunun en önemli göstergesidir. Bu olay, Bâbîâli’nin Avrupa devletleriyle arasını açmış ve “*kuzey ufkunda gözükmekte olan savaş karşısında onu müflis, itibarsız ve yalnız bırakmıştır.*” (B. Lewis, a.g.e., s. 158)

¹³⁸ Talebe İsyanı için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 205-207; E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 102-103

¹³⁹ İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 453; İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, C. 4, İstanbul, İletişim, 1985, s. 953-960, s. 953

¹⁴⁰ Kemal Sözen, Ahmet Cevdet Paşa’nın Felsefi Düşüncesi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 25

¹⁴¹ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 27

araştırmacılar bu Hal olayının “baş aktörleri” arasında Ziya Paşa’yı da göstermektedir.¹⁴² Ziya Paşa, bu sırada Mithat Paşa’nın müşaviridir.

Fakat Sultan Murat’ın padişahlığı talihsizlik içinde başlamış ve öylece de bitmiştir. Abdülaziz’in intiharı¹⁴³ ile dengesi iyiden iyiye bozulan yeni Sultan hâl edilmiş¹⁴⁴ (31 Ağustos 1876) ve yerine Abdülhamit padişah ilan edilmiştir. Padişah ilan edilmeden önce veliaht Abdülhamit Sadrazam Rüştü Paşa ve Mithat Paşa’ya meşrutiyet taraftarı olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵

1.3.3. II. ABDÜLHAMİT DÖNEMİ (1876-1880)

Anayasa yapma koşulunu kabul ederek tahta geçen Sultan Abdülhamid, tahta geçince hürriyetçi bir padişah gibi görünmesine rağmen, Anayasanın kamu hürriyetleriyle ilgili konularında aynı eğilimi göstermemiştir.¹⁴⁶

II. Abdülhamit, Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, bilim ve teknik alanlarında olan bu üstünlüğün dışında, Batı’da, büyük rejim değişikliklerine yol açarak devletleri temellerinden sarsan siyasi fikir hareketlerine ise karşıdır. Ona göre, bu tür fikirler, ‘zehirli fikirler’dir.¹⁴⁷

Abdülaziz’i hal eden insanlara iyi gözle bakmayan Sultan Abdülhamit, onlara güleryüzlü davranmasına rağmen, Mütercim Rüşdî Paşa’dan başlayarak fırsat buldukça bunları birer birer tasfiye etmiştir.¹⁴⁸ Mithat Paşa da 5 Şubat 1877’de

¹⁴² Andreas David Mordtmann, İstanbul ve Yeni Osmanlılar 1-2, Çeviren: Gertraude Songu-Habermann, İstanbul, Pera, 1999, s. 181. Hal olayını gerçekleştirenlerle ilgili olarak bkz. M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 208-210; E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 104-105

¹⁴³ Sultan Abdülaziz’in intihar edip etmediği tam olarak bilinmemektedir. Buna rağmen başta II. Abdülhamit olmak üzere bazılarınca, Sultan Abdülaziz’in darbeciler tarafından öldürüldüğünü ileri sürmektedir. Ortaylı “başka çağdaş delillere” dayanarak bu iddianın II. Abdülhamit tarafından Mithat Paşa’yı ortadan kaldırmak için hazırladığı uydurma bir isnad, bir iftira olduğunu belirtmektedir (İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 453-454).

¹⁴⁴ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 218-222. Bilgegil, bütün bu gelişmelerin Türkiye’ye meşrutiyet getirmek yerine, Hüseyin Avni Paşa ile Mütercim Rüştü Paşa’nın istibdadını getirdiğini iddia etmektedir (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 220).

¹⁴⁵ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 7. Baskı, 2011, s. 215. Ayrıca Enver Ziya Karal, bu görüşmede Mithat Paşa ile Abdülhamit’in Ziya Bey ile Namık Kemal’in mabeyinde görevlendirilmesine dair karar aldıkları şeklindeki iddiaların kesin olmadığını belirtmektedir (E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 215)

¹⁴⁶ T.Z.Tunaya, Türkiye’de..., s. 6. II. Abdülhamid, daha padişah olmadan önce, bir Kanun-ı Esasi (Anayasa) hazırlanması, Millet Meclisi (Meclis-i Mebusan) ile Senato (Meclis-i Ayân) açılmasını yani meşrutiyet rejiminin getirilmesini kabul etmişti. Enver Ziya Karal, Abdülhamit’in saltanatının ilk günlerinde meşrutiyet idaresi hakkında söylediği sözlerinin samimi düşüncesi olduğu görüşündedir. Ayrıca yazar, Sultan’ı saltanatının ilk günlerinde meşrutiyet lehinde konuşmasında şarlatın da etkili olduğunu eklemektedir (E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 216).

¹⁴⁷ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 36. Sultan Abdülhamit’in Batı’ya ve kurumlarına bakışı konusunda bir değerlendirme için bkz. K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 36

¹⁴⁸ M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 244

azledilmiştir. Böylece aşağıda değinilecek 113. maddenin ilk kurbanı Mithat Paşa olmuştur.¹⁴⁹

1.3.4. KANUN-İ ESASÎ'NİN İLANI, MECLİSİN AÇILMASI VE TATİL EDİLMESİ

Meşrutiyet konusunda Osmanlı aydınları ikiye ayrılmaktadırlar. Birinci grup, Mithat Paşa'nın liderliğindeki Meşrutiyetçilerdir. Kanun-i Esasî'yi istemeyenler ise diğer grubu oluşturmaktadır.¹⁵⁰

Meşruti idareyi savunan aydınlar, bunun Osmanlı ve İslam geleneğine yabancı olmadığını, İslamiyet'in ilk devirlerinde uygulandığını ileri sürüyorlar ve İslam tarihindeki şûra ve meşveret uygulamalarıyla meşrutiyet arasında bir bağ kuruyorlardı. Kısaca onlara göre, Meşrutiyet, Osmanlı ve İslam geleneklerine uygundu.¹⁵¹ Başka bir deyişle, onlar meşruti yönetimin şeriatın anayasal düzene uygun olduğunu, böyle bir düzenlemenin hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar için yararlı olduğunu düşünüyorlardı.¹⁵²

Anayasanın ilanına karşı olanlar ise, Kanun-i Esasî'nin kafir işi olduğunu, Meclis-i Mebusan'a girecek olan Hristiyanların şer'i şerife aykırı kanun koyacakları gibi sözlerle kamuoyunu etkilemeye çalışmaktaydılar.¹⁵³ Onlar anayasalı rejimin, hükümdarın egemenliği yerine halkın egemenliğini getireceğini, bunun da bir İslam devletinde Müslüman olan ve olmayanların yönetime katılacağını, böylece din-devlet ayrımının yapılacağını düşünüyorlardı. Ayrıca, meşrutiyet rejimine gidilmesi durumunda Müslümanların hukukun yok olacağını, yeni yapının Hristiyanları kanun koyucu yapacağını, bunun da İslam devletinin Hristiyan oylarına bağlı olmak anlamına geleceğini iddia ediyorlardı.¹⁵⁴

Kanun-i Esasî'yi hazırlanmak için Mithat Paşa, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in de aralarından bulunduğu bir komisyon kuruldu. Oluşturulan Komisyon'un önemli

¹⁴⁹ N. Yazıcı, a.g.e., s. 89

¹⁵⁰ Bu konuda bkz. T.Z.Tunaya, Türkiye'de..., s. 5-6; T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 68-69; E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 212-213; İ.Ortaylı, Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet, s. 954

¹⁵¹ Ebubekir Sofuoğlu, Osmanlı Devleti'nde Islahatlar ve I. Meşrutiyet, İstanbul, Gökkuş, 2004, s. 90

¹⁵² S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 106

¹⁵³ G. Bozkurt, a.g.e., s. 64

¹⁵⁴ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 105-106

bir diğerk görevi ise, Mebuslar Meclisi'nin oluşturulması için gerekli yasal düzenlemelerin yapılmasıydı.¹⁵⁵

Kanunu Esasi, bir sürpriz değildir. En azından II. Mahmut zamanında başlayan değişimin sonucudur ve tarihi bir zorunluluktur.¹⁵⁶ Bunun yanında Yeni Osmanlıların birinci derece rol aldığı söylenebilir. Bunun en somut göstergelerinden biri, Mithat Paşa'dır. Zira Kanuni Esasi hazırlandığı dönemlerde de Mithat Paşa, Genç (Yeni) Osmanlıların tabii başkanı sayılmaktaydı.¹⁵⁷

Aslında, Devletin bir anayasal düzene doğru gittiği yabancı ülke temsilcilerinin dikkatinden kaçmamıştır.¹⁵⁸

Tersane Konferansı'nın ilk toplantısını yaptığı gün olan 23 Aralık 1876'da ilk Osmanlı Anayasası da ilan edildi. Fakat Anayasa'nın ilanı konferans üyeleri üzerinde beklentilerin aksine fazla etki yapmamıştır.¹⁵⁹

Tunaya'nın Osmanlı-Batı diyalogunun ulaştığı yeni bir aşamanın son ürünü olarak nitelediği 1876 Anayasası'nın yapıldığı ortam şu şekildedir: Batı, izlediği politikaların sonucu olarak, Osmanlı'nın tüm yaşam güçlerine ve kaynaklarına egemendir. Osmanlı içindeki eylemler, Batıların çıkarları oranında, Batılılarca desteklenmektedir. Devlet, öz ve iç dinamiği ile kendini kurtarma gücünden yoksundur.¹⁶⁰

23 Aralık 1876'da Kanun-i Esasi'nin ilanıyla¹⁶¹ Osmanlı Devleti artık anayasal bir monarşi halini almıştır.¹⁶²

Kanun-i Esasi'nin kaynağı, genel olarak 19. yüzyıl Avrupa'sındaki Anayasalardır.¹⁶³

¹⁵⁵ Komisyonun çalışmaları ve anayasa hakkındaki farklı görüşler için bkz. S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 116-122; G. Bozkurt, a.g.e., s. 64, 68-69; Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 3. Baskı, 2009 (içinde), ss. 3-25, s. 3-4, 38-39; E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 222-227; Cemil Koçak, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, s. 72-82, s. 82; M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 240.

¹⁵⁶ Bu konuda bkz. E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 227-228; İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 454-456; D. Akyaz, a.g.e., s. 27-28

¹⁵⁷ E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 219

¹⁵⁸ Bu konuda bkz. G. Bozkurt, a.g.e., s. 55-60

¹⁵⁹ G. Bozkurt, a.g.e., s. 66-67

¹⁶⁰ T.Z.Tunaya, Türkiye'de..., s. 3-4

¹⁶¹ Kanunu Esasi'nin hükümleri için bkz. E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 222-227

¹⁶² N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 175

¹⁶³ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 116

Kanun-i Esasi ile, ilk kez Osmanlı Devleti'nin genel yapısı, organları, bunlar arasındaki ilişkiler, vatandaşların temel hak ve özgürlükleri bir kanun metni içerisinde düzenlenmiştir.¹⁶⁴ Hüseyin Yılmaz, bir makalesinde¹⁶⁵ Osmanlı Devleti'nde Avrupa'daki modern anayasal gelişmelerden bağımsız olarak oluşan bir anayasal yapı ve düşüncelerin varolduğunu ileri sürer. Yılmaz, I. Selim (1512-1520) döneminde gerçekleşen bir olaydan hareketle, erken modern dönem Osmanlı yönetiminde meşruti idareye dair görüşlerin var olduğunu ve bu görüşlerin Batı Avrupa'daki anayasal gelişmelerle benzerlik arzettiğini düşünmektedir. Yazar, Osmanlı tarihi boyunca anayasal öneme sahip özgün siyasi kavramlar, hukuki belgeler, idari yapılar ve siyasi tavırlar üretildiğini belirtmektedir. Yılmaz, 19. yüzyıl anayasal reformlarının, modern Avrupa'daki gelişmeleri aksettirdiği kadar, önceki yüzyıllardaki meşrutiyetçi gelişmelerin de bir devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmektedir. Yılmaz'a göre, Osmanlı aydınları, devlet adamları ve uleması arasında meşrutiyetçi fikirlerin kayda değer bir direniş görmeden kabul görmesini Osmanlı siyasi geleneğindeki düşüncelere aşinalığından kaynaklanmıştır. Yani, 1839 *Tanzimat Fermanı ile başladığı kabul edilen anayasal modernleşme, çağdaş Batılı düşünce yapılarından etkilendiği kadar, Osmanlı Devleti'ndeki meşrutiyetçi geleneğin de bir sonucudur.*¹⁶⁶

80'i Müslim, 50'si Gayr-i Müslim toplam 130 mebus seçilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁶⁷ Yeni Meclis için Ocak ayında çoğunluk esasına göre seçimler yapıldı.¹⁶⁸ Anayasa'ya göre, "Meclis-i A'yân" ve "Meclis-i Meb'ûsân"dan oluşan parlamento, ilk toplantısını 20 Mart 1877'de yaptı. Meclis'ten çalışmalarından zaten tedirgin olan Sultan Abdülhamit, 93 Felaketi'nin sebebi olarak yeni rejim adamlarını göstermiş ve meclisi tatil etmiştir (14 Şubat 1877).¹⁶⁹ Böylece Birinci Meşrutiyet Devri kapanmıştır.¹⁷⁰ Ziya Paşa ve arkadaşlarının mücadelesinin sonucu uzun sürmemiştir. Kalıcı "zafer" onların izinden giden bir sonraki "siyasal nesil" tarafından gerçekleştirilecektir.

¹⁶⁴ G. Bozkurt, a.g.e., s. 68

¹⁶⁵ Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler", Çeviren: Abdülhamit Kırmızı, Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 24, Yıl: 2008/1, s. 1-30

¹⁶⁶ H. Yılmaz, a.g.m., s. 2-3

¹⁶⁷ Mebusların vilayetlere göre dağılımı için bkz. S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 122-127. Meclisin çalışması ve bu konudaki bazı değerlendirmeler hakkında bkz. S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 129-130; İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 460; İ.Ortaylı, Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet, s. 960; K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 31-33; M. Soysal, a.g.e., s. 15, 23.

¹⁶⁸ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 178

¹⁶⁹ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 178

¹⁷⁰ E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 240

Meşrutiyet bütün dertlere çare olmamıştır. Bunun nedenleri şunlardır:¹⁷¹

1. Halk meşrutiyete hazır değildir. Meşrutiyetin, topluma daha iyi bir düzen vermesi benlenirken birtakım karışıklıklara neden olmuştur.
2. Denetlenemeyen devlet mekanizması yüzünden artan ihlaller mebus marifetiyle denetlenecek diye beklenirken, bu kez mebus ihlalleriyle karşılaşmıştır.
3. Mebus sıfatı kazanan ehliyetli ve yetenekli kişiler, bildiği bilmediği bütün devlet işlerine müdahale etmeye başlamışlardır.
4. Halkın meşruti idareyle yönetime katılacağı düşüncesi gerçekleşmediği gibi yeni sıkıntılar doğmuştur. Özellikle Gayrimüslimler meşrutiyetle birlikte bağımsızlık hesapları yapmaya başlamışlardır.
5. “Şûra”ya benzediği iddia edilen meşruti idarenin çok farklı bir tarz olduğu açıktır.

Meşrutiyet’in diğer yenilik hareketlerinden en büyük farkı, anayasal bir hareket olması ve temsil yoluyla halkı yönetime katmasıdır. Bir diğer önemli fark ise, Meşrutiyet’in Türk-İslam kültüründen gelen bir yenilik hareketi olmasıdır. Çünkü Meşrutiyetçilere göre, meşruti idare, “*şûra ve meşveret geleneğine olan benzerliği bakımından İslam kültürünün, Selçuklu ve Osmanlıdaki divan uygulamasına olan benzerliği ile de Türk-İslam kültürünün bir mirası olarak takdim ediliyordu.*”¹⁷²

1.4. TANZİMAT BASINI

Ahmet Mithat Efendi, gerçeklerin halka tek yolla mal edilebileceğini, bu yolun da basın olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷³ Tanzimat döneminde ülkede başlayan yenilik ve değişiklik hareketlerinde basın organlarının önemli bir yeri vardır. Peşpeşe çıkmaya başlayan gazete ve mecmualar, bir ‘Efkâr-ı Umûmiye’ oluşmasına zemin hazırlamışlar ve giderek bir muhalefet misyonu yüklenmişlerdir.¹⁷⁴

M. Nuri İnuğur, Türkiye’de basının geçirdiği aşama ve gelişmeleri beş döneme ayırmaktadır:¹⁷⁵

1. Tanzimat dönemi basını (1831-1876)
2. Birinci Meşrutiyet ve İstibdat dönemi basını (1876-1908)
3. İkinci Meşrutiyet dönemi basını (1908-1918)

¹⁷¹ E.Sofuoğlu, a.g.e., s. 189-190

¹⁷² E.Sofuoğlu, a.g.e., s. 15-16

¹⁷³ Yücel Özkaya, “Tanzimat’ın Siyasi Yönden Meşrutiyet’e Etkileri ve Cemiyet-i İslamiye Başkan Vekili Muhiddin Efendi’nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri”, Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, ss. 301-321, s. 301-302

¹⁷⁴ Ali İhsan Kolcu, Tanzimat Edebiyatı 1, Erzurum, Salkımsöğüt, 9. Baskı, 2011, s. 35

¹⁷⁵ M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul, Der, 5. Basım, 2005, s. 174. Ayrıntılar için bkz. M.N. İnuğur, a.g.e., s. 175-363

4. Mütareke ve Kurtuluş Savaşı dönemi basını (1918-1923)
5. Cumhuriyet dönemi basını (1923 ve sonrası)

Buna göre, Ziya Paşa Tanzimat dönemi gazetecilerindedir. Dönemin basın rejimini belirleyen dört düzenleme vardır: 15 Şubat 1857’de yürürlüğe giren **Matbaalar Nizamnamesi** (Basın Tüzüğü); 1858 tarihli **Ceza Kanunu**’nda yer alan üç madde (138, 139 ve 213. Maddeler); 1964 tarihli **Matbuat Nizamnamesi** (Basın Tüzüğü) ve 27 Mart 1867 tarihli **Kararname-i Âli**.¹⁷⁶ Abdülaziz döneminde çıkarılan 1864 tarihli Basın Tüzüğü ve 1867 tarihli Âli Kararname ile basın kontrol altına alınmak istenmiştir.¹⁷⁷

1860’lı yıllar basın tarihimiz açısından bir dönüm noktasıdır. Özellikle 1864-1867 yılları Türk basının gelişme yıllarıdır.¹⁷⁸ Gazete, 1860-1873 veya 1876 döneminde toplumda üstlendiği rol açısından daha önceki ve sonraki yıllarla karşılaştırılamayacak kadar önem arz eder. Bu yıllar arasında gazete hemen tek başına yeniliği ve gelişmeyi ifade eder.¹⁷⁹ Başka bir deyişle, Gazeteler, Tanzimat döneminin en dikkate değer kültürel kurumlarıdır.¹⁸⁰

Tanpınar’ın ifadesiyle, toplumun uyanmasında¹⁸¹ gazetenin rolü son derece önemlidir. Bu dönemde birkaç politikacı ve müderrisin dışında şöhret kazanan hemen herkes gazetecidir. Gazetecinin yetiştirici olmaktan çıkması, Hâmid ve onun nesliyledir.¹⁸²

Sultan Abdülaziz döneminin en önemli özelliklerinden birini, o zamana kadar Türkiye’de bilinmeyen bir kuvvetin ülkeye girmesi ve hızla gelişmesi oluşturur. Bu kuvvet, “özel basın”dır. Bu dönemdeki gazeteler, Batı medeniyeti hayranlığına kapılmış genç ve aydın bir nesil tarafından çıkarılmışlardır. Tam bir idealist psikolojisi ile hükümetin karşısına dikilen ve onun çağdaşlaşma yolundaki ağır adımlarını şiddetle eleştiren bu gazeteler; “*temponun hızlandırılmasını ve bu konuda siyasi plandaki çalışmalara öncelik verilmesini, meşrutiyet yönetiminin getirilmesini,*

¹⁷⁶ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 200-206

¹⁷⁷ Ziya Paşa ve arkadaşlarının yurtdışına kaçmasında Ali Kararname belirleyici olmuştur. Bu Kararnameye giden süreç ve sonuçları için bkz. A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 227-228; M.N. İnuğur, a.g.e., s. 215

¹⁷⁸ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 227

¹⁷⁹ Nurettin Güz, “Osmanlı Basını”, Selçuk İletişim, Cilt: 1, Sayı: 3, Yıl: Temmuz 2000, ss. 40-57, s. 45

¹⁸⁰ Osman Kafadar, “Türkiye’de Felsefe (Türkler ve Felsefe)”, Felsefe Sözlüğü, Hazırlayanlar: Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat, 2003, ss. 1444-1472, s. 1452. 1866-1876 döneminde çıkarılan gazete ve dergiler için bkz. M.N. İnuğur, a.g.e., s.228-250. Ayrıca 1831-1881 tarihleri arasında çıkan gazetelerin kronolojik bir listesi için bkz. Selim Nüzhet, Türk Gazeteciliği, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, s. 84-89

¹⁸¹ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 223

¹⁸² A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 251

bir Millet Meclisi'nin açılmasını, hükümet icraatlarının keyfilikten kurtarılarak bu meclisin kontrolü altına alınmasını ve ülke üzerindeki siyasi baskısının kaldırılmasını" istemektedirler. Daha sonra gizli bir cemiyet kurdukları için yurt dışına kaçmak zorunda kalan bu nesil, çalışmalarını Avrupa'da sürdürmüşlerdir. Türkiye'ye dönüşlerinde de Meşrutiyet yönetimi kuruluncaya kadar çalışmalarına devam etmişlerdir. Basının tutumuna karşılık, hükümet de baskı yapma yoluna gitmiş ve matbaalarla gazeteleri kontrol altına almıştır.¹⁸³

Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi ve yerine V. Murat'ın padişah yapılmasıyla birlikte basın kısa bir süre de olsa geçici bir özgürlük yaşamıştır. Gazetelerde her çeşit yazı yayınlanmaya başlamış, bazı yeni gazeteler yayın hayatına girmiştir.¹⁸⁴

1876'da ilan edilen Kanuni Esasi'nin 12. maddesi¹⁸⁵ ile basın anayasal bir "güvence"ye kavuşmuştur. Hayta ve Ünal, bu maddenin Kanûn-i Esasi'nin zayıf yönlerinden biri olduğunu ileri sürmektedirler. Zira 'matbuat, dairesinde serbesttir2 demekle basın özgürlüğüne açık bir kapı bırakılmıştır.¹⁸⁶ Fakat 1864 tarihli Basın Tüzüğü'nün yanı sıra 1857 tarihli Basın Tüzüğü ve 1864 tarihli Âli Kararname yürürlükte. Yine bu dönemde ilk basın kanunu olan 1877 tarihli Matbuat Kanunu 2 Mayıs 1877'de kabul edilmiştir.¹⁸⁷

Osmanlıda gazete, Tanzimat döneminde filizlenmiş ve gelişmiştir. M.Nuri İnuğur Tanzimat dönemi basının tipik özelliğinin siyasal ve sosyal konularda yazı yazabilecek bir yazar kadrosundan yoksun olmasını gösterir. Bu dönemde gazeteler içeriğinde dil ve edebiyat sorunlarına ağırlık vermişlerdir. Bu nedenle Tanzimat döneminin ilk edipleri gazeteciler olmuştur. Yine İnuğur, bu dönemde siyasi makale yazan Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi yazarların fikirlerinden çok üsluplarının ağır bastığını ileri sürer. Bunun yanında ülkenin içinde bulunduğu siyasal koşullar, eli kalem tutanların gazete çıkarmalarını ve düşüncelerini savunmalarını zorunlu kılmıştır. Tanzimat dönemi gazetelerinin edebiyatla ele ele yürümesinin nedeni de budur.¹⁸⁸

¹⁸³ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 27-28

¹⁸⁴ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 254

¹⁸⁵ "Basın kanun dairesinde serbesttir."

¹⁸⁶ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 176

¹⁸⁷ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 255

¹⁸⁸ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 250-251

1.5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bir devletin geri kalışının çeşitli nedenleri vardır. Osmanlı'nın geri kalışında iktisadi gerilemenin yarattığı sıkıntılar, özellikle 15. yüzyılın sonlarından itibaren düşünce ve din alanında kendini gösteren hoş görmezlik ve bağnazlık da son derece önemlidir.¹⁸⁹

Bununla birlikte Osmanlı geleneksel sistemi, geri kalmışlığın en önemli nedenidir. Niyazi Berkes, 18. yüzyılın başına değin yeniye doğru hiçbir fikrin olmadığını ileri sürer. Berkes, gelenekçi düşüncenin rolünü şu şekilde açıklamaktadır: “*Gelenekçi bir düşünde yenileşme, çağdaşlaşma kavramları olamaz. O düşünce göre, hiçbir değişme iyiye götürmez; ancak bozulmaya götürürdü. İslah, ancak eski düzene dönmekle mümkündür.*” Bu görüş ve onun zaman zaman harekete geçirdiği girişimler 18. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür.¹⁹⁰

Türkiye'deki yeniliklere yönelik girişimleri *İnkılapçı ve ıslahatçı çevreler* tarafından desteklenirken, *muhafazakâr çevreler* ise ıslahatların karşısında olmuşlardır. İnkılapçı ve ıslahatçı çevreler Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bunlar Batılı fikirlerin bir şekilde girebileceğine inanmışlardır. Buna karşılık Muhafazakâr çevreler, ıslahatları durdurmayı amaç edinmişler ve tezlerini her zaman Şeriat'a bağladıklarını ileri sürmüşlerdir. Tunaya'nın ifadesiyle, iddialarını ispat için “donmuş medrese dogmatizmini” imdada çağırmışlardır.¹⁹¹

Devletin, merkez anlayışı ve çevreye karşı tutumu 19. yüzyılda da değişmemiş, “*Bürokratik kadroların modernleşme çabaları merkezi güçlendirmeyi hedeflemiştir.*”¹⁹²

Yukarıda belirtildiği gibi Türk modernleşmesi, Batı modernleşmesinden farklıdır. Bu noktada öncelik-sonralık sorunundan kaynaklanan önemli bir fark vardır: Batı modernleşmesi, “*ekonomik-toplumsal yapının dönüşmesi ve bu ikisinin eşzamanlılığını izleyen bir siyasal dönüşüm olarak belirirken*”; Türk modernleşmesi ise, “*ekonomik ve toplumsal farklılaşmayı hızlandıran siyasal dönüşüm sonucu ortaya çıkar.*”¹⁹³

¹⁸⁹ H. G. Yurdaydın, a.g.m., s. 277

¹⁹⁰ Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, YKY, 16. Baskı, 2011, s. 37

¹⁹¹ Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, s. 2

¹⁹² M. Heper, a.g.e., s. 76. Türk modernleşmesinde bürokrasinin rolü hakkında bir değerlendirme için bkz. Vedat Bilgin, Türkiye’de Değişimin Dinamikleri, Ankara, Lotus, 2. Baskı, 2007, s. 122

¹⁹³ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 3-4

Türk modernleşmesi, özgün bir modernleşmedir. Bu özgünlük Türk modernleşmesinin birkaç temel özelliğini oluşturur:

1. Türk modernleşmesi, elit merkezli, yukarıdan aşağıya inen elit merkezli bir modernleşmedir.
2. Türk modernleşmesinin en radikal olduğu noktalarda dahi muhafazakâr bir yanı bulunmaktadır.¹⁹⁴

Tanzimat, “Gülhane Hattı” ile Batı fikirlerine kapı açmış, nizamsız ve keyfi idarenin yerine kişi dokunulmazlığını, tebaa eşitliğini, kanun hakimiyetini getirmiştir. Eski imtiyazları, içtimai sınıfları da ortadan kaldırmıştır.¹⁹⁵

Islahat Fermanı’nın ilanı, hukuken olmasa da fiilen devletin sonunu ilan etmekte. Çünkü Ferman’ın özünde yer alan fikirler, temelde milli devlet yapısı içinde var olabilecek bir mahiyet arz etmekteydi.¹⁹⁶

Gülhane Hattı ve Islahat Fermanı’na dayanılarak Osmanlı Devleti’nin siyasi, içtimai, mülki, adli, mali ve kültürel teşkilatında yapılan yenilikler önemli olmakla birlikte, sorunları çözüm olmamıştır.¹⁹⁷ Ülken’in de belirttiği gibi, Tanzimat’ın verdiği ‘müsaadeler’ gerçekte Devletin parçalanmasına kadar gidecek bir iç krizin tohumlarını atıyordu.¹⁹⁸ Kanun-i Esasi’nin kabulü ve Meclis’in açılması sorunları çözmemiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Tanzimat reformlarının planlı ve programlı olmaktan ziyade pratik ihtiyaçlara cevap verecek bir karakter gösterdiği söylenebilir.¹⁹⁹ Köktenci bir değişikliğin yapılamaması, Tanzimat’ın bir özelliğidir.²⁰⁰ Ayrıca, Osmanlı reformlarının başarısızlığında savaşlar da önemli derecede rol oynamıştır.²⁰¹ 19. yüzyılda yürütülen ıslahat hareketlerinde başarısız olunmasının bunların dışında da sebepler vardır: Bunların başında, devletler arası siyaseti belirleyen sömürgeci zihniyet gelir. Bir başka neden ise, Osmanlı kadrolarının sorun çözme yolları ve becerileridir. Ayhan Bıçak’ın da ifade ettiği gibi,

¹⁹⁴ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 4-5. Türk modernleşmesinin kontrollü olması esastır. Bu, modernleşmenin bütünsel bir dönüşümden, sınırsız bir özgürleşmeden ziyade temel değerleri koruyan bir anlayış etrafında gelişmesini öngörür. Muhafazakâr yanın altında bu yatar. (H.B. Kahraman, a.g.e., s. 5)

¹⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken, Tanzimat’a Karşı, s. 24

¹⁹⁶ N.Hayta-U.Ünal, a.g.e., s. 132

¹⁹⁷ E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 209-210

¹⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 56

¹⁹⁹ A. Akyıldız, Tanzimat, s. 9

²⁰⁰ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 17

²⁰¹ T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 39-40, 41, 59

başvurulan ıslahatlar, kurumsal temelde başarılı olmuş fakat uygulanan siyaset başarılı olamamıştır.²⁰²

Tarık Zafer Tunaya, Tanzimat ricalinin zamanlarında ve sonrasında eleştirildiği iki nokta olduğunu belirtir. Öncelikle, Tanzimatçılar İmparatorluğu teokrasinin etkisinden ve damgasından kurtaramamışlardı. Devletin gayesinden en küçük teşkilatına kadar “ikici” kalmışlardı. İkinci nokta ise, Tanzimat ricali Meşrutiyetçi değildi.²⁰³

Bu dönemde “Meşrutiyet” fikri başta olmak üzere, “medeniyet”, “hürriyet”, “kanun”, “hukuk”, “adalet”, “terakki”, “eşitlik”, “vatan” gibi değişik ve yeni pek çok kavram aydınların düşünce dünyasının süzgecinden geçerek gün ışığına çıkmıştır.²⁰⁴ Bunların yanında bazı araştırmacılara göre, Tanzimat düşüncesi içinde bir “devrim” teorisinin geliştirildiği söylenemez.²⁰⁵

Tanzimat öncesi dönemden 1923'lere kadar olan dönemde Batı'nın bilim ve felsefeye ilişkin birikiminin aktarılması çabaları da yeterli bir seviyeye ulaşamamıştır. Bunun sonucu olarak Batı'da geliştirilen bazı bilgi alanları hiç tanınmazken bazılarının ise yüzeysel bir biçimde tanındığı anlaşılmaktadır.²⁰⁶

Tanzimat döneminin en önemli eylemlerinden biri, “tercümeler”dir. Zira bunların düşünce üzerinde birinci derecede önemi olmuştur. Büyük “uyanma” ve “değişme” olaylarının içinde tercümenin rolü büyüktür.²⁰⁷ Tanzimat dönemi düşüncenin yayılmasında basının rolü ayrıca önemlidir.

Bütün yetersizliklerine rağmen Tanzimat'ın düşünce dünyasından başlayarak yönetim katlarına yaydığı görüş, yeni bir siyasal yapıya duyulan ihtiyaçtır. Bu,

²⁰² A. Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 59-60

²⁰³ T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 56

²⁰⁴ İsmail Parlatır, “Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler”, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 553-567, s. 556

²⁰⁵ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 95

²⁰⁶ Mesela yapılan bir araştırmaya göre 1733-1848 yıllarını kapsayan 115 yıllık bir dönemde, Fransızca'dan Türkçe'ye yalnızca 21 eser çevrilmiştir. Bunların büyük bir kısmı da askeri konularla ilgilidir. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu çeviriler (Fransızcadan) giderek artmıştır. Remzi Demir bu sayının 41 yıllık dönemde (1859-1900) 300'ü aştığını tespit etmiştir. Kısaca Fransız düşüncesine dair eserler Osmanlı döneminde Türkçeye yeterli miktarda aktarılmamıştır. Bunun nedenleri arasında iyi yetişmiş aydının azlığı, siyasi yönetimin bu doğrultuda destekleyici bir kültür politikasının yokluğu gösterilebilir (Remzi Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, Ankara, Doruk, 1999, s. 125-127)

²⁰⁷ O. Okay, a.g.e., s. 87. Bu konuda bkz. Remzi Demir, Philosophia Ottomanica 3, Lotus, Ankara, 2007, s. 29; O. Okay, a.g.e., s. 60-61, 90

*“Hobbescu Leviathan’ın ilk kez ortadan kaldırıldığı ve embriyo halinde de olsa bir sözleşme anlayışına geçildiğini düşündürten bir gelişmedir.”*²⁰⁸

Osmanlı toplumsal dönüşümünün başlangıcı, III. Selim ve onun girişimleridir. 1839, modernleşmenin “gerçek” başlangıcıdır.²⁰⁹ Tanzimat’ın en önemli hareketlerinden olan Genç (Yeni) Osmanlılar ve dönemi Türk modernleşmesinde ayrı ve önemli bir yere sahiptir. Bu dönem ve kuşakla birlikte Türk siyasal modernleşmesinin önemli bir özelliğinin ortaya çıktığını belirten Hasan Bülent Kahraman’a göre bu özellik, *“Türk modernleşmesinin bir elit çekirdeğin yönlendirmesine bağlanmasıdır.”*²¹⁰

Osmanlı-Türk toplumu Aydınlanma ile ilk defa Tanzimat’ta ilişki kurabilmiştir. Hilmi Yavuz bu konuda şu alıntıya yer vermektedir:²¹¹

Tanzimat Fermanı, sultanı, aynı zamanda Tanrı hakimiyetinin de yeryüzündeki temsilcisi olarak göz önünde tutan, fertten her bakımdan tam bir itaat ve teslimiyet isteyip ona tam bir hürriyetsizlik aşıl原因, eski teokratik devlet anlayışından uzaklaşmanın, ferdin, devletin de yalnız fertlerin bu hak ve hürriyetini korumakla yükümlü bulunduğunu kabul eden Aydınlanmacı devlet anlayışına yönelmenin bir ifadesidir.

Ziya Paşa, yukarıda ortaya koyulan atmosferin içinde doğmuş, yetişmiş ve mücadele etmiş bir Osmanlı-Türk aydınıdır/münevveridir.

²⁰⁸ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 25

²⁰⁹ Tarık Zafer Tunaya’nın Batılılaşma ile ilgili vardığı genel gözlemler ve süreçlere giderken karşılaşılan sorunlarla ilgili gözlem ve tezleri için bkz. T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 176-199

²¹⁰ Bu elit çekirdeğin işlevleri için bkz. H.B. Kahraman, a.g.e., s. 10-11

²¹¹ Kamiran Birand’dan aktaran Hilmi Yavuz, Türkiye’nin Zihin Tarihi, İstanbul, Timaş, 2. Baskı, 2009, s. 70

2. ZİYA PAŞA’NIN HAYATI

Asıl adı, Abdülhamit Ziyaüddin olan Ziya Paşa²¹², 1829’da²¹³ İstanbul-Kandilli’de²¹⁴ doğdu. Ziya Paşa’nın babası, Ferîdüddin Efendi, Galata Gümrüğü’nde kâtipti. Ferîdüddin Efendi, aslen Erzurum’a bağlı İspir ilçesinin Kerab köyündendir.²¹⁵ Bölgede Hacı Osmanoğulları olarak bilinirler. Annesi, İtır Hanımdır.²¹⁶ Ziya Paşa “dindar” bir aileye mensuptur.²¹⁷

Ziya Paşa’nın hayatı dört dönemde incelenebilir.²¹⁸

1. Çocukluk ve ilk gençlik yılları,
2. Memuriyet yılları,
3. Avrupa yılları,

²¹² Şairin ismiyle ilgili bkz. M. Kaya Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 1-2

²¹³ Doğum tarihi konusunda bkz. Bilge Ercilasun, Ziya Paşa, Ankara, Akçağ, 2007, s. 13. Bu konudaki farklı bir tartışma için bkz. H. Fethi Gözler, Ziya Paşa’nın Terci-i Bend’i ile Terki-i Bend’i Üzerine Düşünceler, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 1. Ziya Paşa’nın doğum tarihiyle yanlışlıklar için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 2-4

²¹⁴ Doğduğu dönemin Kandilli’sinin bir tasviri için bkz. İsmail Hikmet, Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri, İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1932, s. 6

²¹⁵ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 4

²¹⁶ Ziya Paşa’nın annesinin etnik kökeni ile ilgili bir bilgi için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 5-6, 23 numaralı dipnot

²¹⁷ Ziya Paşa’nın ve ailesinin dindarlığı konusunda İsmail Hakkı (Ertaylan) şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Ziya Paşa, bütün yazılarında İslamiyeti, dini ve itikadı muhafaza ve müdafaa eden bir yazarı olmuştur. En inkılâpçı, en yenilik taraftarı olan yazılarında bu noktaya ehemmiyet vermiştir. Taassuptan kaçan, gençliğe ecnebi dili öğrenmeği o dilden tercümeler yağmağı, bu suretle memlekete, millete hizmet etmeği tavsiyede bulunan Paşa, din bahsine gelince onda en ufak bir tesamühu bile çekemiyordu. Onun noktaizazarınca din terakkiye mani bağ, bir zarar değildi. Dini ellerinde oyuncak yapan kör mutaassıplar, hain ve riyakâr birer engel teşkil ediyorlardı. Hayli mutaassıp bir ailenin terbiyesile yetişen Ziya Paşa daha mektebe gittiği sıralarda, o aldığı telkinlerin tesiri altında Acemce okuyanları bile dinsiz addedecek bir kanaatte idi:

‘Lâkin benim mektebe gönderileceğim vakit peder merhumdan, Sakın ola ki Farisi okuyasın! Zira Her kim okur Farisi, gider dinin yarısı!’ diye almış olduğum nasihat kulağıma küpe olduğundan Farisiye heves şöyle dursun, okuyanlara dinsiz nazarile bakardım...’ diyor.

İşte böyle bir terbiye alan Ziya Paşa kendini kör taassuptan kurtarmış, fakat Şarkın hemen bütün dini kanaatlerine sadık kalmıştır. Öyle ki evliyalara, pirlere, mürşitlere inanır, bunu yazılarında da gösterirdi. Amasaya’da iken nasırdan çok zahmet çekmekte imiş. Bu sırada Sivas’ta postnişin olan Nur Ali Baba’dan bir mektup almış. O aralık nasırın sızısı da azalarak geçmiş. Ziya Paşa bunu şeyhten gelen mektubun tesirine hamlediyor ve şeyhe teşekkürname yazıyor ve içinde,

‘Nigâh ettikçe ben nakşi kitaba Medarı hiffet oldu ıztıraba, Vücudi nativana geldi kudret, Göründü vechei âsası sıhhatle mizaca, Müdara kalmadı tıbbı, ilâca...’

Şam’da vali iken tamir ettirdiği ‘Şeyh Muhiddini Ârabi, türbesi üzerine yazdığı kıt’a da da:

“Bendei hassı Ziya’yı bu işe kıldı kabul, Eyleyüp valii Suriye anı himmeti Şeyh, Hâki iksir ider elbette nigâhı keremin, Mazharı feyzi nazar kıl beni ya Hazreti Şeyh!’

diye yazan İsmail Hikmet, bütün bunların Paşa’nın şark kanaatine bağlı dindar bir Müslüman olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir (İ. Hikmet, a.g.e., s. 78-79).

²¹⁸ Çocukluk ve ilk Gençlik Yılları için çalışmamız açısından ayrı bir alt başlık açmaya gerek görülmemiştir. Ayrıca bu döneme ileride zaman zaman değinilecektir.

4. Avrupa dönüşü ve idarecilik yılları.

Ziya Paşa, Kandilli Mahalle Mektebi'nde öğrenime başladı. Buradan sonra Mekteb-i Edebbiyye'de okudu.²¹⁹ Hayatının bu döneminde, Arapça ve Farsça öğrendi.²²⁰

2.1. MEMURİYET YILLARI

Ziya Paşa, 1845-46 yıllarında Bâb-ı Âli'ye girdi ve Vilâyet Mektebî Kalemi'nde memur olarak çalışmaya başladı. 9-10 yıl kadar çalıştığı bu kalemde şiirle ilgilendi. Şiir ve edebiyat çevreleriyle irtibatlı oldu.²²¹ Ziya Bey, asıl şöhretini bu kalemde çalışırken yaptı.²²² Fatin Efendi'yle orada tanıştı. Fatin Efendi'nin etkisi altında kalan Ziya Paşa, ondan aruz dersleri aldı. Onun etkisi ve sayesinde Divan edebiyatı dairesine girdi.²²³ Fatin Efendi'nin rehberliğinde geniş bir klasik Osmanlı-

²¹⁹ Bazı araştırmacılar onun Rüşdiye'de de okuduğunu iddia ederler. Bu iddia yanlıştır. Zira, Ziya Paşa'nın okuduğu "Mekteb-i Edebbiye" (1255) bir rüştiye değildir. Bu okul, 1839'da hükümet dairelerine 'şakird' veya 'mülâzım' yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. Ayrıca Rüştîyeler 1847 (1263) yılında açılmıştır ve Ziya Paşa'da 1846'da (1261) öğrenimini bitirmiştir. Dolayısıyla, onun rüştiyede okumuş olması mümkün değildir (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 7-9; H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 3). Zaten, Ziya Paşa'nın kendisi de Kandilli'deki ilkokuldan sonra Mekteb-i Edebbiyye'ye gittiğini belirtmektedir. Bu okula "halk çocukları" gitmektedir.

²²⁰ Ziya Paşa'nın hayatına dair ifadelerden kaynaklı yanlış anlaşılmalara bulunmaktadır. Bu da onun hakkındaki bazı bilgilerin gerçek olduğu şeklinde bir yanlış oluşturmaktadır. Okulu dışında bir yanlış da onun Farsça ve Arapçayı özel öğretmenlerden öğrendiği şeklindedir. Bu yanlış Ziya Paşa ile ilgili yazılan eserlerin hemen hepsinde yer alır. Fakat H. F. Gözler'in de dikkat çektiği üzere, bu konuda hiçbir araştırmacı bu özel derslerin kimlerden alındığına değinmemektedir. Buna karşılık Ziya Paşa'nın ailesinin de hiçbir zaman özel hocalardan ders alıracak bir mali durumu olmamıştır. Üstelik bu hususta *Defter-i Âmal*'de de hiçbir bilgi yoktur. Gözler, Farsçayı Mekteb-i Edebbiyye'den öğrenmesinin yanında, bu iki lisansı da Fransızca gibi kendi gayretleriyle öğrendiğini belirtmektedir (H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 9-10; M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 12).

²²¹ Ziya Paşa'ya göre şairliğin iki şartı vardır, Birincisi, yaratılıştan gelen yetenektir. Diğeri ise, eğitim almaktadır. Bu görüşleri *Harâbât Mukaddimesi*'nde şu şekilde yer bulur:

"Vardır iki şart-ı Şairiyyet
Evvelkisi kabiliyy-i hilkat
Bazı kula Hakk eder inâyet
Bir nimet-i hâsır tabiat"

Bununla birlikte, Ziya Paşa'ya göre, Osmanlı şiirinin üç merhalesi vardır. Bunlardan birincisi, Bâki'ye, ikinci devre Nâbi'ye, üçüncü devre de İzzet Molla'ya kadar geçen zamanı için alır. (Ayrıntılar için bkz. M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl, Erzurum, Salkımsöğüt, 2. Basım, 2009, s. 126-141)

²²² B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 15

²²³ Mustafa Apaydın, Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 55; Önder Göçgün, Ziya Paşa, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 1; Önder Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden, Açıklamalı Seçmeler, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001, s. 1

İslam kültürü dağarcığı edindi.²²⁴ Mekteb-i Edebiyye'yi bitirdikten sonra girdiği Sadaret Kalemî onun tahsil ve terbiyesinin ikinci devresini oluşturur.²²⁵

Mahmut Nedim Paşa'nın tavsiyesiyle Mustafa Reşit Paşa ile tanıştı ve Paşa onu himayesine aldı. Mustafa Reşit Paşa'nın tavassutuyla 1855'te Mabeyn'e girdi.²²⁶ Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'e ve Reşit Paşa'ya kaside yazdı.²²⁷ Dönemin bir özelliği, paşalar ve yüksek dereceli idarecilerin bir ekibe mensup olmasıdır.²²⁸ Bu dönemde o da Şinasi gibi, Reşid Paşa'nın himayesindeydi.²²⁹

Saray'da Mabeyn Feriki Edhem Paşa'nın tavsiyesi üzerine, altı ayda okuduğunu anlayacak, anladığını Türkçeye çevirecek derecede Fransızca öğrendi. Ziya Paşa, Mabeyn Kâtipliği sırasında *Tartüf*'ü ve *Engizisyon Tarihi*'ni Türkçeye çevirdi.²³⁰

Ebuzziya Tevfik, Ziya Paşa'nın mabeyn başkatipliği yıllarında Agâh Efendi ile Şinasi'nin çıkardığı *Tercüman-ı Ahval*'e yazılar yazdığını belirtmektedir. Hatta Tevfik Çavdar, *Tercüman-ı Ahvâl*'in Ziya Paşa'nın "eğitim sisteminin eleştirisi" konusunda yazdığı bir yazıdan dolayı bir süre kapatıldığını belirtmektedir.²³¹ Ziya Paşa'nın Agâh Efendi ile dostluğu da bu tarihlerden itibaren doğmuştur.²³²

Abdülmecit'in ölümü üzerine 25 Haziran 1861'de Abdülaziz padişah oldu. Yeni padişaha bir kaside takdim eden Ziya Paşa padişahın teveccühünü kazandı. Bu sırada sadrazam olan Âli Paşa'dan hoşlanmayan Ziya Paşa ona karşı bir komplo kurdu.²³³ Âli Paşa sadrazamlıktan alındı. Âli Paşa'nın sadareten uzaklaştırılmasında amacına ulaşmasına rağmen, Ali Paşa'nın yerine gelen Fuat Paşa da şaire karşı tavrı

²²⁴ Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çevirenler: Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, Hazırlayan: Ömer Laçiner, İstanbul, İletişim, 5. Baskı, 2004, s. 374

²²⁵ İ. Hikmet, a.g.e., s. 15

²²⁶ Ayrıca yine tartışma konusu olan bir husus da onun derecesidir. Bilgegil, onun beşinci katip olarak Saray'a girdiğinin kesin olduğunu: sonradan Üçüncü Kâtipliğe yükseldiğini tespit etmiştir (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 23-24). Tanpınar, Ziya Paşa'nın Abdülaziz'in tahta çıkışıyla birlikte üçüncü katipliğe yükseltilmiş olabileceğini belirtmektedir (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 17).

²²⁷ Apaydın, Ziya Paşa'nın bu daireye girmesinde Mustafa Reşide Paşa'ya yazdığı iki kasidenin payının olduğunu iddia etmektedir. (M. Apaydın, a.g.e., s. 55). Reşid Paşa'ya yazdığı kasidelerin tarihleri şu şekildedir, Cumâdel'ülâ 1267/1850 ve Cumâdel'âhire 1267/1850 (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 64).

²²⁸ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 16

²²⁹ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 374

²³⁰ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 2

²³¹ Tevfik Çavdar, İz Bırakan Gazeteler ve Gazeteciler, Ankara, İmge, 2007, s. 23

²³² Ebuzziya Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi, Bugünkü Türkçeye uyarlayan: Şemsaddin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973, s. 303

²³³ İsmail Hikmet'in iddiasına göre, Âli Paşa, Ziya Bey'i çekemiyordu. Çünkü o, "*Abdülaziz'in hem itimadını, hem de muhabbetini kazanmış, girgin ve ateşli bir gençti. Cerbezeli idi, özü sözü doğru, hiçbir şeyi gizlemez, gördüğü ve işittiği şeyleri olduğu gibi anlatırdı*" (İ. Hikmet, a.g.e., s. 26).

aldı ve Ziya Bey 1861’de Mabeyn’deki görevinden uzaklaştırıldı. Tanpınar, Ziya Bey’in Abdülmecid devrinde Mabeyn’de hiçbir siyasi hareketine rastlanmadığını belirtir. Adı siyasi olaylara Abdülaziz’in cülusundan sonra karışmıştır.²³⁴ Bazı araştırmacılarca Padişahın, Ziya Bey’in niyetini bildiği ileri sürülmektedir. Böylece Ziya Paşa sarayda daha üstün bir makama sahip olamadığı gibi saraydan da uzaklaştırıldı. Bu konuda Nevres Paşa’nın ifadesi yerindedir: “*Şah evinden mat olup çıktı Ziya*”.²³⁵

Ziya Bey’in Mabeyn’den çıkarılması ile Babıali’nin İstanbul’dan uzaklaştırmaya çalıştığı biri oldu fakat onun Padişah’la irtibatı devam etti ve Abdülaziz, onun teşebbüslerini hemen hemen cevapsız bırakmadı.²³⁶

Ziya Paşa’nın 1860’lı yılların başında devam ettiği bir “dost meclisi” vardır: Encümen-i Şuarâ.²³⁷ Bu meclis genellikle kabul edilenin aksine eskinin canlandırılması ve savunması amacını taşımaz. Encümen-i Şuarâ; “*XVIII. ve XIX. asırlarda ayağa düşüp, sığ, hafif ve niteliksiz bir lâf cambazlığına dönüşen şiiri eski ihtişamına kavuşturmak, ‘inhitat şairleri’ne muhalefetle, yeni şairi yüksek değerlerle donatmak hevesindedir.*”²³⁸ Bununla birlikte, Encümen-i Şuara; “*sadece bir şiir meclisi değil, aynı zamanda, ya mevcut idareye ya da daha ileri gidip, monarşik düzene muhalefet eden aydınların nazmı silaha dönüştürmeyi öğrenme ve öğretme kursudur.*”²³⁹

2.1.1. KIBRIS MUTASARRIFLIĞI

Ziya Paşa, Ocak 1862’de Zaptiye Nezareti Müsteşarlığına ve on üç gün sonra da Atina Elçiliğine tayin edildi. Yunanistan’a gitmek istemeyince²⁴⁰ “Paşa” rütbesiyle Kıbrıs Mutasarrıflığı’na²⁴¹ atandı.

Altı ay kaldığı Kıbrıs’ın havası Ziya Paşa ve ailesine iyi gelmedi. Paşa sıtmaya yakalandı bir çocuğu hastalandı ve İstanbul’da öldü. Kıbrıs’ın havasına dayanamayan Ziya Paşa’nın müracaatı üzerine Meclis-i Vâlâ üyeliğine tayin edildi ve İstanbul’a döndü.

²³⁴ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 301

²³⁵ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 17

²³⁶ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 302

²³⁷ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 65

²³⁸ M. Kayahan Özgül, Kemâl’le İhtimâl Yahut Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak, İstanbul, Dergâh, 2014, s. 47

²³⁹ M.K.Özgül, Kemal’le İhtimal..., s. 31

²⁴⁰ Ziya Paşa, bu görevinden “hem canının emniyette olmayacağı hem de Devletin nâmûs-ı muhteremlinin tehlikeye düşeceğini” düşünerek istifa etti. Zira o sıralarda Yunanistan çalkantılar içindeydi. (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 32)

²⁴¹ Mutasarrıf; Tanzimat’tan sonra birkaç kazanın idari ve askeri yönetimini üstlenen, bugünkü kaymakamla vali arasında bir görevlidir. (M. Apaydın, a.g.e., s. 56)

İdarecilikteki tecrübesi yetersiz olmasına rağmen enerjik ve kabiliyetli bir insandı. Kıbrıs'ta sevilen bir yönetici oldu.²⁴²

2.1.2. KISA SÜRELİ GÖREVLER

Mayıs 1863'de Meclis-i Vâlâ üyeliğine atandı. On beş gün sonra ise büyükelçilik görevine getirildi. Bundan beş ay sonra da Bosna müfettişliğine tayin edildi.²⁴³ Saray Bosna'da yaptığı teftişin neticesinde defterdar ile valiyi (Topal Osman Paşa) işten el çekti ve onların mahkemeye sevk edilmesini sağladı. Bunun üzerine dönemin Maliye Nazırı Mustafa Fazıl Paşa, Ziya Paşa'nın azlini istedi. Çünkü el çektiler, mahkemeye sevk edilen isimler Mustafa Fazıl Paşa'nın himayesindeydiler. Fakat Ziya Paşa azilden önce istifa etti ve Saray Bosna'dan ayrıldı.²⁴⁴

Bu görevinden istifası üzerine Haziran 1863'de tekrar Meclis-i Vâlâ üyeliğine ve aynı yılın Eylül ayında ise Deâvi Nezareti'ne atandı. Aralık 1863'de ise Amasya Mutasarrıflığı'na tayin edildi.

2.1.3. AMASYA MUTASARRIFLIĞI

Böylece Ziya Paşa, Âli Paşa tarafından Amasya Mutasarrıflığı görevi ile başkentten uzaklaştırıldı.²⁴⁵ Bu sıralarda rahatsız olan Ziya Paşa, tedavi edildikten sonra yola çıkmak üzere bir ay müsaade istemesine rağmen kendisine “padişahın ilk vapurla hareketini irade ettiği” bildirildi.²⁴⁶ Bunun üzerine yola çıkan Ziya Paşa, vapurla Samsun'a oradan da Amasya'ya ulaştı. Amasya'da rahatsızlığının artması

²⁴² B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 19

²⁴³ 1863'de Anadolu ve Rumeli'de büyük çapta bir teftiş yapıldı. Bu bağlamda Bosna-Hersek cihetine de Ziya Bey (Paşa) gönderildi. Müfettişlerden gelecek raporların tetkiki, alınması ve gerekli tedbirlerin tespiti için Babıâli'de bir komisyon kuruldu ve başkanlığına Cevdet Paşa getirildi. (E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 161).

²⁴⁴ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 20. Cevdet Paşa'nın belirttiğine göre; “Ziya Bey Bosna Saray'a varır varmaz, yolsuz ve uygunsuz hareketlere giriştiği görülmekle azledildi.” (E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 162) Abdülaziz döneminde, Müslüman halkın durumu daha da kötüleşmiştir (E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 277). Bu bağlamda Bosna taraflarındaki Müslüman halkın durumu ile ilgili bir tespit de Ziya Paşa tarafından Abdülaziz'e sunulan layihada da yer almaktadır. Enver Ziya Karal, Abdülaziz döneminde, hükümetin Müslüman halk için izlediği içtimai politikanın, ortak değerlere sahip bir Osmanlı tebaası meydana getirmek ilkesi ile zıt halde olduğunu belirtmektedir. Karal, Abdülaziz döneminde devletin, dini karakterini tamamen muhafaza etmekle birlikte, Müslüman halkın her türlü hareketlerini dinle ilgili olmayan batıl inançlara göre ayarladığını iddia etmektedir (E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 282-283). Bu batıl inançlarla ilgili dönemin toplumsal zihniyetini yansıtan bir olay için bkz. E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 283-284.

²⁴⁵ Amasya Mutasarrıflığı'na atanmasıyla ilgili teklif ve irade için bkz. (Kenan Akyüz, “Ziya Paşa'nın Biyografisine Ait Yeni Belgeler”, Türk Dili, Yıl: Haziran 1956, Sayı: 57, s. 547-553, s. 548-549)

²⁴⁶ Bu tema yani, “bir an önce terk” teması, Ziya Paşa üzerinde derin bir etki bırakmış olacak ki, *Rüya*'da aynı durumu Ali Paşa'ya yansıtmıştır.

üzerine İstanbul'a izinli olarak gitmek üzere iki başvuru yaptı. Fakat Ziya Paşa'nın istekleri kabul edilmedi.²⁴⁷

Ziya Paşa'nın saraydan uzaklaştırılması Ali Paşa ile Ziya Paşa arasındaki mesafeyi gittikçe açmış ve bu durum hayatlarının sonuna kadar sürmüştür. Akyüz, bu durumun, Âli Paşa'nın kinciliği ve Ziya Paşa'nın da kanaatlerinden vazgeçmeyen şahsiyeti ile alakalı olduğu görüşündedir.²⁴⁸

Ziya Paşa, Aralık 1863-Aralık 1865 arasında yaklaşık iki yıl görev yaptığı Amasya'da başarı işler yaptı. Paşa'nın Amasya'da yaptığı işleri Kenan Akyüz, "asayiş" ve "imara ait" işler olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁴⁹

"... imar alanında başardığı işler arasında yaptırdığı büyük bir köprü, çarşı ve bedestenle açtırdığı yeni yollardan başka; Amasya ile beş kazasında yaptırdığı altı hükümet konağı, altı ilk okul, altı saat kulesi, bir i'dâdi ve bir hapishane vardır. Asayiş alanında da, bütün Sancağı sarmış olan eşkiya hareketlerinin önünü almış ve halk üzerinde baskı yapıp değişik şekillerde soygunculuk ve istismarcılık edenlerle amansız bir mücadeleye girişmiştir."

"Asayiş" işleri bağlamında bölgedeki mütegalibelerle mücadele etmiştir. Ziya Paşa'nın Amasya'da mütegalibelerle²⁵⁰ mücadelesi üzerine onlar da Ziya Paşa aleyhine bir takım faaliyetlere girişmişler ve Paşa'nın soruşturma geçirmesini sağlamışlardır.²⁵¹ Bunun neticesinde başlayan tahkikat dokuz ay sürdü. Meclis, üç madde²⁵² dışında Ziya Paşa'yı suçsuz buldu. Bu üç madde için de bir inceleme kararı aldı. Üç maddeyle ilgili yapılan tahkikat Ziya Paşa lehine sonuçlandı. Ayrıca iki hususta Meclis tereddüt içinde kaldı ve bunların bir kere de Sedâretçe incelenmesini uygun gördü. Bu hususlar, para cezası kesilmesi ve îâne vermiş olanların paralarını geri istemesiyle ilgiliydi. Sedâretin kararına bırakılan bu iki hususta da Ziya Paşa'nın

²⁴⁷ Dilekçe, telgraf ve tezkere için bkz. Kenan Akyüz, a.g.m., s. 548-549, s. 551-552. İstanbul'un Ziya Paşa'ya karşı takındığı tavır bu yazışmalarda rahatlıkla görülmektedir.

²⁴⁸ K. Akyüz, a.g.m., s. 547

²⁴⁹ K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 3. M. Kaya Bilgegil de, Ziya Paşa'nı Amasya'daki göreviyle ilgili bir takım belgeler bulmuştur. Bu belgeleri Kenan Akyüz'ün bulduklarının yanında önemsiz olduğunu belirten Bilgegil, bunları konu bakımından dört kategoride toplanacağını belirtmektedir:

1. Teşkilata ilave,
2. Umumi asayiş,
3. Kaza müdürleri mes'elesi,
4. Sağlık işleri. (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 50. Ayrıntılar için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 50-57)

²⁵⁰ Sâbık Zile Müftüsü Lütfullah Efendi ve Hacı Hasan Ağa adlarında iki mütegalibe ilgili mücadele ve bununla ilgili belgeler için bkz. K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 3-11, 37-38

²⁵¹ K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 12-18; s. 20-22; s. 66-91; 95-104

²⁵² Bu üç madde şu şekildedir, "1. Menâfi'-i Umumiyye Sandığı adına toplanmış olan paranın miktarı ve sarf edildiği yerler? 2. Kanuna aykırı olarak, halktan para cezası alınıp alınmadığı? 3. Bazı mahpusların dövülüp dövülmedikleri ve dayak yüzünden ölen olup olmadığı?" (K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 25).

aleyhine bir karar çıkmadı.²⁵³ Ayrıca Kenan Akyüz, İstanbul'un bu meseledeki tutumunun iyi niyetten uzak bulunmaktadır.²⁵⁴

Aralık 1865'te merkezi Samsun olan Canik mutasarrıflığına tayin edildi. Fakat Samsun'a gidemedi. Çünkü hakkında şikayetler vardı ve mahkemeye intikal etmişlerdi. Bundan dolayı mahkeme bitene kadar Amasya'dan ayrılmaması gerekiyordu. Suçsuz olduğu anlaşılan Ziya Paşa, Ekim 1866'da İstanbul'a döndü. Bu arada Kasım 1865'ten Mart 1866 sonunda kadar Canik Mutasarrıfı sıfatını taşıdı.

Taşradan dönen Ziya Paşa, yeni bir memuriyete girebilmek için beş ay bekledi. Sonunda Ekim 1866'da Meclis-i Vâlâ üyeliğine getirildi.²⁵⁵ 8 Mayıs 1867'de ikinci defa Kıbrıs Mutasarrıflığı'na atandı.

2.2. AVRUPA YILLARI

Daha önce Kıbrıs'ta görev yapan Ziya Paşa saraya bir dilekçe vererek, Kıbrıs'ın ikliminin kendisi ve ailesine iyi gelmediğini anlattı. Dilekçenin cevabı henüz gelmeden Mustafa Fazıl Paşa'dan bir davet geldi. Paşa, Namık Kemal ve Ziya Paşa'yı Paris'e davet ediyordu. Ziya Paşa ve Namık Kemal 17 Mayıs 1867'de bir Fransız vapuru ile Paris'e gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldılar. Ziya Paşa'nın İstanbul'dan ayrılmasından üç gün sonra dilekçesine cevap geldi. Cevapta Ziya Paşa'ya iki seçenek sunuluyordu: Ya Rodos'a tayini ya da Meclis-i Vâlâ üyesi olarak İstanbul'da kalması. Oysa Ziya Paşa'nın bu mektuptan haberi olmamıştı. O, Âli Paşa'nın kendisini öldürmek istediğine inanıyordu.²⁵⁶

²⁵³ Bu konuda bkz. K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 112-117

²⁵⁴ K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 31-32

²⁵⁵ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 66

²⁵⁶ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 25-26. Ziya Paşa, Avrupa'ya kaçışı 7 Recep 1271'de Paris'te yazdığı bir Kaside'de şu şekilde yer vermiştir, Bir başka çâre kalmadı tahlis-i cân için, Terk-i diyara eyledim âhir azimeti. (Canımı kurtarmak için başka bir çare kalmadığından, sonunda vatani terk ettim) (Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 5).

Bu konuda *Rüya*'da Avrupa'ya gitmeye mecbur kaldığını şu sözlerle anlatmaktadır:

“... Ah velinimetim efendi, hakkımda ibzal buyurduğunuz eltâf ve inayâtın hiçbir zamanda hakk-ı şükürünü ifa edememe ve efendimin hizmetini bırakıp Avrupa'ya gidecek kadar nâdân olmadığım efendimin de malumunuzdur. Lakin bu harekette bendeniz mecbur ve bu cihetle mazurum. Gerçi izn-i hümayununuz munzam olmaksızın Avrupa'ya gittim. Ancak orada da elimden gelen hizmetinizde kusur etmedim. Vâkıa hâk-i pâ-yı şâhânenize, aleyhimde pek çok sözler söylediler ve söyleyenler de hazırdır. Bunları celb ile muvâcehe ve muhakeme buyurursanız hakikat-i hâl meydana çıkar” (Ziya Paşa, “Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa”, *Hürriyet*, Nu: 68-69, 11-18 Ekim 1869, s. 1-7).

Ziya Paşa, resmi görevde iken “kaçtı” denmemesi için hükümete bir istifa mektubu gönderdi. Fakat Âli Paşa onun istifa etmeden kaçtığını gösterdi ve Ziya Paşa’nın rütbeleri alındı.²⁵⁷

Aynı yıl Paris’te uluslararası bir sergi düzenlendi. III. Napolyon bu sergiye Sultan Abdülaziz’i de davet etti. Bunun üzerine Ziya Paşa ve arkadaşlarının Padişahın Fransa’da olduğu süre içinde ülkeyi terk etmeleri istendi. Kendilerine kararın tebliğinden önce durumu öğrenen Ziya Paşa, konudan arkadaşlarını haberdar etmişti. O ve arkadaşları kararın tebliğ edildiği esnada ülkeyi terk etmek üzereydiler. Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi ve Agâh Efendi Londra’ya, Reşat, Nuri ve Mehmet Beyler Jersey adasına, Rıfat Bey ise Brüksel’e geçti. Sultan Abdülaziz Paris’teyken İngiltere Kraliçesi Victoria’dan davet aldı ve Londra’ya geçti. Ziya Paşa da bunun üzerine Brighton kasabasına çekildi.

Sultan’ın Avrupa ziyareti, yeni yeni oluşmaya başlayan hareketi yakından etkiledi. Padişahı Toulon’da karşılayan Mustafa Fazıl Paşa Avrupa seyahati boyunca onun yanından ayrılmadı. Seyahatin bir sonucu da Mustafa Fazıl Paşa’nın affıydı. Padişah, M.Fazıl Paşa’yı İstanbul’a davet etti. Paşa da bu daveti kabul etti fakat bir iki ay müsaade istedi. Padişahı Peşte’den uğurlayan M. Fazıl Paşa Paris’e döndü ve 10 Ağustosta Yeni Osmanlılarla bir toplantı düzenledi. Bu toplantının en önemli kararı Ali Suavi’nin tek başına *Muhbir*’i, daha sonra da Namık Kemal ile Ziya Paşa’nın *Hürriyet* gazetesini çıkarmasının kararlaştırılmasıdır.

Henüz Londra’dayken İstanbul’dan bir mürettip ve harfler getirtilmişti. Bunun yanında Mustafa Fazıl Paşa yayın için bir sandık kurdu ve 250 bin frank verdi. Bu para tertip, baskı masrafları ve posta ücreti içindi. Sandıktaki para her ay 250 bin frank olarak tutulacaktı. Eksilmeler Paşa’nın özel sekreteri Sakakini’ye bildirilecekti. Sandığın idaresine ise Ziya Paşa getirildi. Ayrıca Yeni Osmanlıların her birine maaş bağlandı.

31 Ağustos 1867’de *Muhbir*’in yayınlanmasıyla birlikte Ali Suavi’nin yazıları ve ilanlar diğerlerini rahatsız etmeye başladı. Ali Suavi, kararlaştırılanların dışında hareket etmekteydi!

Mustafa Fazıl Paşa’nın İstanbul’a dönmesi Yeni Osmanlılar açısından bir kilometre taşıdır. Bu tarihten sonra hareket çözülmeye başladı. Ziya Paşa aleyhine

²⁵⁷ Rütbelerin alındığı Ruznâme-i Ceride-i Havâdis’in 22 Muharrem 1284 tarihli nüshasında yer almıştır (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 26).

Mustafa Fazıl Paşa'ya asılsız mektuplar yazıldı. Fakat Paşa bunlara itibar etmediği gibi mektupları Namık Kemal ve Ziya Paşa'ya gönderdi.

O sıralarda Ziya Paşa'nın eski bir tanıdığı olan Remzi Efendi'den kendisine bir mektup geldi. Mektupta İstanbul'daki bir söylentiden bahsediyordu. Buna göre, Sultan veraset usulünü değiştirmek istemekteydi. Bunun yanında Mustafa Fazıl Paşa hakkındaki dedikodular zaten sıkıntılı olan Yeni Osmanlıların keyfini iyiden iyiye kaçırdı. Bunun üzerine Ziya Paşa "*Verâset-i Saltanat-ı Seniyye*" adıyla bilinen iki mektup yayınladı. Bu mektuplardan birincisi 12 Mayıs 1868'de, ikincisi ise bir hafta sonrasının tarihini taşımaktaydı.

Birinci mektup İstanbul'da hükümet çevresinde büyük bir yankı uyandırdı. On beş gün sonra Mustafa Fazıl Paşa'dan bir mektup geldi. M. Fazıl Paşa, Ziya Paşa'nın görüşünün isabetinden bahsetmekte ve bir an önce *Hürriyet*'in çıkarılması gerektiğini belirtmekteydi. Bunun üzerine Ziya Paşa ve Namık Kemal Londra'da bulunan Ali Suavi'ye bir mektup göndererek, *Muhbir*'de bulunan Yeni Osmanlılar Cemiyeti damgasının kaldırılmasını istediler. Fakat Ali Suavi damgayı kaldırmadığı gibi kendilerine bir cevap da vermedi. Böylece Ali Suavi ile Ziya Paşa ve Namık Kemal'in yolları ayrılmış oldu.

Ziya Paşa'nın ikinci mektubu 13 Mayıs 1868 tarihinde basıldı. Mektup İstanbul'un ileri gelenlerine gönderildi. Ayrıca binlercesi bedava dağıtıldı. Bu ikinci mektup adeta İstanbul hükümetine karşı bir savaş niteliğindeydi ve Yeni Osmanlıların eyleme geçtiklerinin kesin belirtilerinden biri olarak görülüyordu.²⁵⁸

Mektupların halk üzerinde etkisi büyük oldu. Olan biteni bu mektupla öğrenen halkta büyük heyecana sebep oldu. Ziya Paşa'nın bu mektupları hareket için olumlu bir propaganda teşkil etti. Halk bu mektuplarla Yeni Osmanlıları daha yakından tanımış ve onları içten sevmiştir. Gençlerden Ziya Paşa'ya çok sayıda tebrik ve teşekkür mektubu gönderildi. Fakat bu mektuplar *Muhbir*'in adresine gönderildiği için Ziya Paşa'nın eline geçmedi.²⁵⁹

Yeni gazete için Londra'nın James mahallesinde bir ev kiralandı ve Jön Türklerin Matbaası Merkezi adıyla bir matbaa açıldı. Walter sistemi bir matbaa makinesi alındı. Gazetenin sekiz sayfa ve haftalık olarak çıkarılması planlanmıştı. *Hürriyet*, Reşat imzası ile 29 Haziran 1868'de Londra'da yayınlanmaya başladı.

²⁵⁸ E. Tevfik, a.g.e., s. 183

²⁵⁹ E. Tevfik, a.g.e., s. 198-201. Ebuzziya Tevfik bu mektupların *Muhbir*'in adresine yollandığını belirtmektedir. Bunun sebebi ise, halkın aralarındaki ayrılığın bilinmemesin bağlamaktadır. Bu durum *Hürriyet*'in yayınlanmasına kadar devam etmiştir (E. Tevfik, a.g.e., s. 200).

Aşağıda ayrıntılı bir şekilde anlatılacağı üzere, Ziya Paşa'nın hükümete karşı "sert" tutumu birtakım beklentiler içinde olan Mustafa Fazıl Paşa'yı rahatsız etmekteydi. Mustafa Fazıl Paşa'nın yayına bir süre ara verilmesi isteği Ziya Paşa ile Namık Kemal'i ayırdı. Bunun üzerine *Hürriyet* 64. sayıdan itibaren Ziya Paşa tarafından çıkarıldı.

Yeni Osmanlılar dağıldıktan sonra Londra'da kalan Ziya Paşa ile Paris'teki Suavi Efendi, Mustafa Fazıl Paşa'nın yerine Hıdiv İsmail Paşa'yı ikame ettiler. Ziya Paşa, Londra'yı terkettiği zaman İsmail Paşa'nın adamlarıyla irtibattaydı.²⁶⁰ Ziya Paşa'nın Mustafa Fazıl Paşa'yla bağları koparınca, Mısır Hidivi İsmail Paşa'ya yaklaşması, Nihat Sami Banarlı tarafından, Ziya Paşa'nın Avrupa'daki "diğer bir karanlık hareketi" olarak değerlendirilmektedir.²⁶¹

Gerek *Hürriyet*'in gerekse de Yeni Osmanlılar Hareketi'nin tarihinde önemli bir gelişme gazetesinin 78. sayısından sonra oldu. Bu sayıda Ali Suavi Türkiye'nin maliyesini eleştiren ve Âli Paşa'yı suçlayan bir yazı kaleme alıp herkese gönderdi. Ziya Paşa yazıyı gazetede yayınladı. Fakat Ali Suavi yazıya bu kadar kötülöklere sebep olan Âli Paşa'nın öldürölmesinin vacip olduğunu da ilave etmişti. Âli Paşa, yazının *Hürriyet*'te yayınlaması üzerine gazeteyi çıkaranları dava etti. Zira yazıda "cinayete teşvik" vardı.²⁶² Londra'daki Türk elçiliğı İngiliz hükümetine başvurdu. Bunun üzerine Ziya Paşa tutuklandı ve yargılanmasına karar verildi. Fakat Ziya Paşa kefaletle serbest bırakıldı. Serbest kalan Ziya Paşa, Avukatının tavsiyesiyle Londra'dan firar etti. Ziya Bey, Londra'dan ayrıldıktan sonra Paris'e geldi ve burada yaklaşık bir ay kaldı.²⁶³ Daha sonra Cenevre'ye geçti. İngiltere'yi terkedip Cenevre'ye yerleşen Ziya Paşa, buradan İngiltere Dışışleri Bakanı'na bir mektup gönderdi. 13 Nisan 1870 tarihli mektupta bir taraftan İngiltere'deki haklarının geri verilmesini isterken diğer taraftan da dava dolayısıyla maruz kaldığı muameleyi protesto etmekteydi.²⁶⁴

Cenevre'de *Hürriyet*'i taşbarması olarak 100. sayıya kadar çıkardı. Bu son Sayı: 22 Haziran 1870 tarihli dir.

Ziya Bey'in Avrupa'daki faaliyeti iki safhada ele alınabilir. İlk safhada, Yeni Osmanlılar arasında faal bir rol oynamıştır. Nizamnameyi hazırlayanlar arasında yer almış, gazeteler için para kendisine teslim edilmiş, çeşitli milletlere mensup ihtilalci

²⁶⁰ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 134

²⁶¹ N.S.Banarlı, a.g.m., s. 871

²⁶² M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 137

²⁶³ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 154

²⁶⁴ Mektuplar ve diğer yazılar için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 345-360

gruplarla ilişkiler kurmuş, gazetede yazı yazmış ve gazete yönetmiştir.²⁶⁵ Avrupa’da Yeni Osmanlılar arasında yabancılarla en çok görüşen, Ziya Paşa’dır.²⁶⁶ Avrupa hayatının ikinci safhası ise, Mustafa Fazıl Paşa ile aralarında ihtilafın çıkışıyla başlar. Bu devirde, Londra’da *Hürriyet*’i yalnız çıkarmış, İsmail Paşa’nın himayesini kabul etmiş, Ali Suavi’nin *Hürriyet*’teki bir yazısından dolayı tutuklanmış, Fransa’ya firar etmiştir. Oradan da Cenevre’ye geçmiştir. Ziya Paşa, Avrupa’da Paris, Londra ve Cenevre’de yaklaşık beş yıl yaşamıştır. Ziya Paşa’nın Avrupa’daki hayatı Tanpınar’ın da belirttiği gibi, hemen hemen *Hürriyet* gazetesi etrafında geçmiştir.²⁶⁷

Ziya Paşa’nın Yeni Osmanlılar hareketine girişi tam olarak bilinmese de, bunun Türkiye’de olmadığı, en erken Avrupa’daki sürgün yıllarında olduğu yüksek bir ihtimaldir. M. Kaya Bilgegil, Ziya Paşa’nın 1876’dan önce bu cemiyete dahil olduğuna dair bir emarenin olmadığını belirtmektedir. Fakat yine de, Ziya Paşa’nın bu harekete ne zaman, nerede katıldığına dair kesin bir bilginin bulunmadığını eklemektedir.²⁶⁸ Kenan Akyüz ise, Ziya Paşa’nın Ali Suavi ve Agâh Efendi ile birlikte Yeni Osmanlıların “Avrupa’daki çalışmaları”na katıldıklarını iddia etmektedir.²⁶⁹ Her halükarda Ziya Paşa’nın Âli Paşa’ya karşı olan tutumunun onu Yeni Osmanlılara yaklaşmasında etkisi vardır.²⁷⁰

2.3. AVRUPA DÖNÜŞÜ VE İDARECİLİK YILLARI

Ziya Paşa, 1871’de Âli Paşa’nın ölümü üzerine 1871’de Sultan Abdülaziz’e bir kaside yazdı. Paşa, İstanbul’a gitmek için davet beklemekteydi. Bir süre sonra gelen bir mektupda Ziya Paşa Türkiye’ye davet edilmekteydi.²⁷¹ Ziya Paşa, 29 Kasım 1871’de Marsilya yoluyla İstanbul’a hareket etmek üzere Paris’ten ayrıldı.²⁷² “*Beş seneden beri işsiz güçsüz Avrupa’da dolaşmaktan bîzâr*” olan Ziya Paşa, karamsar bir şekilde Türkiye’ye döndü.²⁷³

2.3.1. İSTANBUL YILLARI

Ziya Paşa, Türkiye’ye dönünce Sadrazam olan Mahmut Nedim Paşa tarafından özel müşavir olarak göreve alındı. Sadrazam, Ziya Paşa’ya resmi bir görev

²⁶⁵ Bilgegil, şairin mason cemiyetlerine girişinin de bu devrede başlamış olabileceğini düşünmektedir (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 190).

²⁶⁶ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 66

²⁶⁷ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 305

²⁶⁸ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 84-85

²⁶⁹ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 30

²⁷⁰ R.H.Davison, a.g.e., s. 199

²⁷¹ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 33

²⁷² Bu konuda bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 191, 390

²⁷³ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 188-179

vermekten çekinmektedir. Mordtmann, Mahmut Nedim Paşa'nın çekincesini Ziya Paşa'nın adının darbe girişimine karışmasına bağlamaktadır.²⁷⁴ Bununla birlikte bir süre sonra, ilk resmi görevine atandı. Bu, İcra Reisliği Üyeliği'dir. Fakat Mahmut Nedim Paşa ile arası bozuldu.²⁷⁵ Bir süre sonra görevinden azledilen Mahmut Nedim Paşa'nın yerine Mütercim Rüştü Paşa getirildi. Sultan Abdülaziz, Ziya Paşa'yı Hariciye Nazırı yapmak istese de bu gerçekleşmedi.²⁷⁶ Ziya Paşa 1873'de Şûrâ-yı Devlet üyeliğine atandı.²⁷⁷ Nisan 1873'de Esad Paşa'nın sadrazam olmasıyla birlikte Ziya Paşa, 5 bin kuruş maaşla emekli edilerek Şuray-ı Devlet'ten çıkarıldı.²⁷⁸ Bundan sonra V. Murat'ın cülûsuna kadar işsiz kalmıştır.²⁷⁹

26 Ağustos 1875'de Mahmut Nedim Paşa Hersek ihtilalini rahatlıkla bastırabileceğini ima eden sözleri üzerine ikinci defa sadarete getirildi. Mahmud Nedim Paşa'nın bu dönemi Şair için tam bir hayal kırıklığı olmuştur.²⁸⁰ Reşid Paşa'nın ifadesiyle, "civık sabuna" benzeyen Mahmud Nedim Paşa'dan, ne halk ne de yabancı devletler memnundu, hatta icraatları alay konusu oluyordu.²⁸¹

Bu dönemde medrese öğrencilerinin ayaklanması ile başlayan süreç Ziya Paşa'yı tekrar etkin bir duruma getirdi. Bu isyanda Veliaht Murat Efendi'nin de desteği vardı. Veliaht ile öğrenciler arasındaki iletişimi Ziya Paşa sağlamaktaydı. Ziya Paşa'nın Murat Efendi üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır.²⁸²

Yapılan müdahaleyle Sultan Abdülaziz tahttan indirildi. Bu sırada Ziya Paşa, hal heyetinde olan Mithat Paşa'nın müşaviriydi. Sultan Murat'ın tahta geçmesiyle birlikte, 30 Mayıs 1876'da Mabeyn'in Başkâtibi oldu fakat sabırsız hareketleri yüzünden görevinden azledildi. Ziya Paşa'nın azline sebep olan Namık Kemal ve arkadaşlarını getirmek için acele etmesidir.²⁸³ Zira Ali Paşa'nın ölmüş olmasına

²⁷⁴ A.D.Mordtmann, a.g.e., s. 157

²⁷⁵ Dönemin tanıklarından Mordthmann, Ziya Paşa'nın Mahmut Nedim Paşa'nın yakın akrabası olduğunu iddia etmektedir (A.D.Mordtmann, a.g.e., s. 165). Kaya Bilgegil'in Yeni Osmanlıların Türkiye'deki kımıldanışlarında "perde gerisinden" parmağının olduğunu söylediği Mahmut Nedim Paşa'nın sadrazamlığındaki idaresi, Ziya Paşa'ya Âli Paşa'nın sadrazamlığını aratmıştı (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 78).

²⁷⁶ Enver Ziya Karal, Abdülaziz'in karakter itibarıyla "otoriter" olduğunu ileri sürmektedir (E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 116). Fakat Sultan'ın otoritesi Ziya Paşa'nın atanmasını sağlamamıştır.

²⁷⁷ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 34

²⁷⁸ A.D.Mordtmann, a.g.e., s. 168. Mordtmann, Ziya Bey'in ondan sonra da "Paşa" olarak anıldığını belirtmektedir.

²⁷⁹ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 197

²⁸⁰ Mahmud Nedim Paşa'nın dönemiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 199-200

²⁸¹ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 204

²⁸² B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 37-38

²⁸³ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 40-41

rağmen, Ziya Paşa'nın padişaha yakın olmasını istemeyen devlet adamları vardı.²⁸⁴ Önder Göçgün ise, bu azli Sadrazam Mütercim Rüştü Paşa'nın "şiddetle" karşı koymasına bağlamaktadır.²⁸⁵ Bunun yanında Hüseyin Avni Paşa ile Mütercim Rüştü Paşa'nın da şairi istemediğini belirten Bilgegil, Ziya Paşa'nın azli ile Mithat Paşa'nın bir adamının Saray'da bulunmasının önlenmesine dikkat çekmektedir. Ziya Paşa cülûstan beş gün sonra, 4 Haziran 1876'da Maarif Nezareti Müsteşarlığı'na atandı. On beş bin kuruş maaşla tahsis edilen bu görevde altı ay süreyle kalan Ziya Paşa, bu görevi sırasında politik meselelerle ilgilendi daha doğrusu maârif işleri yerine, Kanûn-i Esâsî'nin hazırlanmasıyla uğraştı.²⁸⁶

Sultan Murat'ın tahta oturmasıyla birlikte dengesini bozacak olaylar yaşanmıştır. İyiden iyiye sağlığı bozulan Padişahın uzun süreli bir tedaviye ihtiyacı vardı. Bu sırada Rüştü ve Mithat Paşaları davet eden Veliaht Abdülhamit, Meşrutiyet'i ilan edeceğini söyledi. Sonunda Padişah V. Murat tahttan indirilip yerine II. Abdülhamit getirildi (31 Ağustos 1876).²⁸⁷

Ziya Paşa, Abdülhamit'in cülûs hattını yazmasına rağmen hatt beğenilmeyerek yenisi Sâid Paşa'ya yazdırıldı. Ziya Paşa tarafından hazırlanan cülûs hatt-ı hümayûnunun beğenilmemesinin sebebi, "*meşrutiyeti dahi tehlikeye sokacak derecede Padişah'ın çekineceği maddeler*"ın olmasıdır. Fakat buna rağmen, Ziya Bey, Abdülhamit'in cülûs sırasında önemli işlerin içindedir. Zira Mithat Paşa'nın arkasında fikir adamı Ziya Paşa'dır.²⁸⁸

II. Abdülhamit'in döneminin ilk zamanlarında Ziya Paşa'nın Saray'da bir günlük, *Tercüme Cemiyeti Reisliği* vardır.²⁸⁹ Fakat Namık Kemal'in de üyeleri arasında olduğu Cemiyet ilk toplantıda Ali Suavi'nin de cemiyete alınmasına dair *irade-i seniyye* tebliğ edilmesi üzerine, bir daha da toplanmamak üzere dağıldı.²⁹⁰

Ziya Paşa bir gün müddetle Tercüme Cemiyeti Reisliği dışında bu dönemde askerin ihtiyacını karşılamak üzere kurulan "Hediye-i Askeriyye Cemiyeti"ne başkanlık etti.²⁹¹ Meşrutiyet'in ilanına yakın bir zamanda Ziya Paşa'nın bir başka

²⁸⁴ Refik Ahmet Sevensil, Türk Tiyatrosu Tarihi III, Tanzimat Tiyatrosu, İstanbul, Devlet Konservatuvarı Yayınları, 1968, s. 144

²⁸⁵ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 9-10

²⁸⁶ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 224, 227

²⁸⁷ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 44

²⁸⁸ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 226-227

²⁸⁹ Abdülhamid'in padişah olmasının ilk günlerinde padişah, Avrupa basının Doğu dünyası ile ilgili yazılarını tercüme ettirmek üzere Mabeyn'de bir tecüme cemiyeti kurmuştur. (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 44)

²⁹⁰ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 228-230

²⁹¹ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 10; B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 45

görevi daha vardı. Bir süre sonra orduya gönüllü askerler kaydedecek bir başka cemiyetin kurulmasını kararlaştırıldı. Yeni cemiyete, “Asâkir-i Milliyye Cemiiyeti” adı verildi. Yirmi üç azadan oluşan bu cemiyetin başına yine Ziya Bey getirildi. Bilgegil, bu işin “hakiki” reisinin Midhat Paşa olduğunu belirtmektedir.²⁹² Fakat bu Cemiyet, kuruluşunun üzerinden birkaç gün geçince askeri deftere kaydedilenlerin bölük bölük sadrazam konağına gidip Midhat Paşa’yı alkışladığının duyulması üzerine kısa bir süre sonra dağıtıldı. Ayrıca bu olay, Midhat Paşa’nın “mu’âheze²⁹³ ve tevbîh²⁹⁴” edilmesine, Ziya Bey ile Namık Kemal’in ise birer memuriyetle “derhal” uzaklaştırılmaları için emir verilmesine sebep oldu. Ziya Bey, İstanbul’dan uzaklaştırılırken, Namık Kemal bir yere tayin edilmedi.²⁹⁵ Bilgegil, Ziya Paşa’nın tayininde Sadrazam’ın direnebileceğini iddia etmektedir. Zira, Ziya Paşa’nın “muhâtaralı” olabilecek başka bir teşebbüse girişmesine imkan vermeden” İstanbul’dan uzaklaştırılması gerekiyordu! Namık Kemal’i ise, Padişah’a “itâle-i lisân”da bulunmak isnadıyla sorguya çekilmesi için İstanbul’da tuttu.²⁹⁶

Teklifleri Padişah tarafından kabul edilmeyen Mütercim Rüştü Paşa, Kanûn-i Esasi’nin hazırlanmasından önce istifa etti, yerine de Midhat Paşa sadrazamlığa getirildi.²⁹⁷ Bir taraftan da Kanûn-i Esâsî çalışmaları yürütölmekteydi.²⁹⁸

Kanûn-i Esâsî’nin hazırlandığı günlerde, muhalefet eden ulema ve devlet erkanına mensup yaklaşık yirmi kişi Mithat Paşa tarafından sürgün edildi. Paşa, Padişahın mahkeme edilmeden kimsenin sürölemeyeceğini söylemesine rağmen bunları sürdü. Bir süre sonra ise aynı durum kendi başına gelecektir. Mithat Paşa, Kanûn-i Esasi’ye padişah tarafından 113. maddeye eklenen bir fıkraya dayanılarak süröldü. Padişah, layihayı ancak bir fıkra eklemek suretiyle kabul edeceğini söyledi. II. Abdülhamit’in eklemek istediğı fıkra şu şekildedir: “*Hükümet-i seniyyenin emniyyetini selb ve şübhesini celb edenleri eşn-i erâcif-i muzır-ra ile ezhân-ı nâsı ifsâda çalışanları memalik-i mahrûsadan ihrâc ve teb’id etmek, münhasıran zât-ı hazret-i Pâdişâhînin yed’i iktidarındadır.*” Mithat Paşa’nın kabul ettiğı bu fıkraya Ziya Paşa itiraz etti. Zira bu maddede, padişaha, şüphe üzerine herhangi birini sürme

²⁹² M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 235. Ayrıca Cemiyetle ilgili *Basiret* gazetesinde çıkan haber için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 236-237

²⁹³ Muâheze, 1. Azarlama, paylama, çıkışma, darılma. 2. Tenkid.

²⁹⁴ Tevbîh. 1. Tekdir, azarlama, paylama. 2. Memurlara uygulanan bir disiplin cezası.

²⁹⁵ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 239-241

²⁹⁶ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 244-245. Bununla birlikte Bilgegil, Mithat Paşa’nın oğlu Ali Haydar Bey’in yazılarında, babasıyla Padişah arasındaki itilaf konularından birinin de Ziya Paşa meselesi olduğunu, babasının Ziya Paşa’nın dışarıya gönderilmesini önlemek istediğini belirtmektedir. (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 245). Namık Kemal, Midhat Paşa’nın azlinden sonra tutuklanmıştır.

²⁹⁷ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 233

²⁹⁸ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 44

yetkisi verilmektedir. Fakat bu fıkranın kabul edilmesi Ziya Bey ve Namık Kemal ile Midhat Paşa arasında gerginliğe sebep oldu. Ziya Bey ve Namık Kemal bu fıkranın reddedilmesini istediler ve bunda ısrar ettiler. Ziya Bey, bu madde ile “*Kanûn-i Esasi’de kanûn-i esasi denecek yer kalmamış*” olduğunu ileri sürdü: “*Bu madde ile Kanun-u Esasi’nin, Kanun-u Esasi denilecek yeri kalmamıştır. Bundan böyle, hükümet istediği tahkikatı, istediği gibi yaptırıp, istediğini memleket haricine çıkarmak için Kanun-u Esasiye dayanacak. Böyle meşrutiyet kanunu nerede görülmüş?*” Benzer bir itiraz da Namık Kemal’den gelmiştir. O da, “*bu maddenin evvela Kanun-u Esasi’yi tamamen lağvedeceğini, Avrupa’ya karşı Tanzimat’ı bile kaldırmış olacağımızı ispat edeceğini, memurlara da her şüphe ettikleri kişi hakkında Padişah’ı ceza vasıtası etme yetkisi verilmiş olacağını*” düşünmektedir. Gülnihal Bozkurt, bu iki aydının haklı olarak belirttikleri gibi 113. madde ile Anayasanın anlamını yitirmesine yol açtığını ileri sürmelerini haklı görmektedir.²⁹⁹ Ziya Bey, bu madde ile hükümetin dilediği tarzda tahkikât yürütüp Kânûn-i Esâsi’ye dayanarak istediğini yurt dışına çıkaracağını söyledi. Mithat Paşa ise, söz konusu maddenin Başkâtip tarafından sokulan bir “çivi” olduğunu, zamanı gelince tadil edilebileceğini söylediye de, Ziya Paşa’yı ikna edemedi.³⁰⁰ Aslında Ziya Paşa ile Mithat Paşa’nın arasında zaman zaman anlaşmazlıklar başgöstermekteydi. Zira Ziya Paşa kendisine bazı konularda itiraz ve muhalefet etmektedir. Ziya Paşa’nın saltanat aleyhine yazılar yazması üzerine Mithat Paşa, padişah tarafından ikaz edildi ve Namık Kemal’le Ziya Paşa’nın birer memuriyet ile İstanbul’dan uzaklaştırılmaları istendi. Bu, Mithat Paşa’ya itirazsız bir kurmay heyeti kurmak için fırsat verecektir.

Bu arada, Kanun-i Esasi, 23 Aralık 1876’da ilan edildi. Meclis-i Mebusan ise, 29 Mart 1877’de açılacaktı.

29 Aralık 1876’da Padişah tarafından, Sadrazam Mithat Paşa’ya bir tezkire gönderildi. Buna göre, Ziya Bey, “*Osmanlı Devleti ile Almanya arasındaki dostluk bağlarının kuvvetlendirilmesini*” sağlamak üzere Berlin Sefirliği’ne atandı.³⁰¹

M. Kaya Bilgegil, Ziya Bey’in atanmasına dair yazının ilk özelliğinin, Padişah’ın ağzından çıkmış bütün ayrıntıyı içermesi olduğunu ile sürer. Buna göre yazının içeriği iki ana eksen etrafındadır:³⁰²

²⁹⁹ G. Bozkurt, a.g.e., s. 71

³⁰⁰ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 234. Bu konuda Midhat Paşa ile Ziya Bey arasında geçen hadise için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 234-235

³⁰¹ Sultan Abdülhamid’in Mabeyn Başâtibi Saîd Bey’e yazdırıp Sadrazam’a gönderdiği 12 Zi’l-hicce 1293 tarihli tezkire için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 246

³⁰² M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 247

1. Sultan Hamid'in Ziya Bey üzerindeki kanâatleri,
2. Şair'in istikbaline dair düşünceler.

Padişah'a göre, Ziya Bey, ikbâl içinde bulunan bir şahıstır. Meslek ve niyetlerinde sebât göstermemiştir. Arzusuna uygun olmayan bir konu aleyhinde çeşitli entrikalar çevirebilecek bir insandır. Sultan'a göre, Ziya Bey'in şöhreti kadar önemli biri de değildir! Aslında Sultan Abdülhamit ile Ziya Paşa'nın yıldızları daha cülûsta barışmamıştı.³⁰³

Padişah için bu gerekçeler, Ziya Paşa'nın o sırada İstanbul'da kalmasının sakıncalı sayılması için yeterlidir! Üstelik Ziya Bey'in Almanya'ya gönderilmesi sayesinde işlerin yürümesinde bir engelden kurtulacaktır. Bunlarla birlikte Sultan, şarta bağlı olarak Ziya Bey'in istikbali hakkında da bazı düşüncelerini ifade etmektedir. Elçilik görevi sayesinde Ziya Bey, fiilen tecrübe ile hariciyeye ait bilgisini artırmış olacaktır. Bismark'ın teveccühünü kazanması ile de, devletin teveccühünü hakkedilebilmesine zemin hazırlayacaktır. Bilgegil, Sultan'ın sözünden, Almanya ile iyi ilişkiler kurup hariciye tecrübesini artıran Ziya Bey'e daha üstün görevler verilebileceği anlamının çıkarılabileceğini söylemektedir. Bilgegil'in de ifade ettiği üzere bu yazıda ayrıca iki tali unsur da vardır.³⁰⁴

1. Ziya Bey, İstanbul'da *mevkiini* ve *ikbalini* iyi kullanacak olsa kendisine İstanbul'da da *hâl* ve *istidâdına* uygun iş verileceği;
2. Padişah'ın halk psikolojisine ait bir teşhisidir: Sultan Hamid'e göre halk itiraz edenlere teveccüh göstermeğe, o itirazları dinlemeğe meyyaldir. Bu yüzden de Ziya Bey, *ehemmiyet-i zâtiyye*'sinden fazla ilgi kazanmış bulunuyor.

Padişah'ın Ziya Paşa hakkındaki düşünceleri nasıl oluşmuş olsa da aslında, Sultan, Ziya Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırmayı düşünmekle, onun önemini kabul etmiş oluyordu.³⁰⁵

Ziya Paşa, hangi payeyle olursa olsun İstanbul'dan ayrılmak istemiyordu ve atamayı durdurttu. Onun amacı, mebus olmaktı. Bu amaçla 15 bin imzalı bir dilekçe hazırlandı.³⁰⁶ Fakat, Ziya Bey İstanbul'da kalmayı başaramadı. Paşa unvanıyla 4 Kânun-i Sani 1876 tarihinde Suriye Valiliğine atandı. Kişmir'in yerinde ifadesiyle,

³⁰³ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 227

³⁰⁴ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 247

³⁰⁵ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 247-248

³⁰⁶ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 48. Bu konuda bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 249-253

“kurnaz ve vesveli padişah nüfuz kazanmış inkılâpçıları uzaklaştırma yolunu tuttu.”³⁰⁷ Ziya Paşa’nın Suriye Valiliği, böyle bir anlayışın sonucudur.

Sultan Abdülhamit, Abdülaziz’i tahtından indiren veya indirilmesine vesile olanları, tedirgin bir dikkatle takip ederek, fırsat buldukça birer birer tasfiye ediyordu.³⁰⁸

Ziya Paşa’nın Suriye Valiliği’ne tayin edilmesiyle “Hediye Cemiyeti”nin başkanlığına Ahmet Vefik Paşa getirildi. Bunun üzerine Namık Kemal ve Ebuzziya Tevfik cemiyetten ayrıldılar. Bir süre sonra da Ahmet Vefik Paşa cemiyeti kapattı.

2.3.2. SURIYE VALİLİĞİ

Bilgegil’e göre, Padişah, Ziya Bey’e Suriye Valiliği görevini verirken, Sadrazam’ı memnun etmek amacını gütmüştür. Bu görevi Ziya Bey’e bulan, Midhat Paşa’dır. Ziya Bey, böylece ikinci defa “Paşa”lık rütbesini elde etmiş bulunuyordu.³⁰⁹ Sonuçta Ziya Paşa, mebus olamamış³¹⁰ ve İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır.

Ziya Paşa, Suriye’ye giderken, İzmir’e uğramış, orada bir nutuk söylemiştir. Nutkunda yeni rejimi anlatmış, tebaasına hürriyet veren Sultan’ı övmüştür.³¹¹

Ziya Paşa’nın yeni görev yeri olan Suriye, birbirinden farklı unsurların yaşadığı bir coğrafyadır. Sosyal özellikleri itibariyle de yabancı devletin karışıklık çıkarmasına elverişlidir. Devrin Suriyesi sosyal çalkantıların yaşandığı, bu çalkantılardan Avrupalıların kendilerine menfaat sağladığı bir vilayetti.³¹² Ercilasun’un tasviriyle Suriye, “*çeşitli rekabetler ve menfaatlerin kol gezdiği, türlü entrikaların çevrildiği, bunların memleketi kana boyayacak boyutlara ulaştığı bir yerdir.*” İdealist bir devlet adamı olan Ziya Paşa, orada adaletin ve devletin tesisini sağlamak istedi ve bunun sonucu olarak mütegaliba ile mücadeleye girişti. Bunun üzerine de bölgenin “şer güçleri” Paşa’nın karşısında birleşti ve Paşa’nın aleyhinde Saray’a layihalar yollanmaya başlandı. Ayrıca Suriye’de Müslümanların çok geri ve cahil kaldıklarını tespit eden Ziya Paşa, bunun sebebi olarak gördüğü cehalet ve

³⁰⁷ Celâleddin Kışmır, “Ziya Paşa’nın Konya Valiliği ve Akşehir Kaymakamı Bereket Zadenin Hatıratı”, Konya Mecmuası, Yıl: 1949, Sayı: 129-130, s. 9-10, s. 9

³⁰⁸ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 10

³⁰⁹ Aslında, Midhat Paşa, Ziya Bey’in *birinci rütbeden nişân-ı âli-i Osmânî* verilmesini teklif etmesine rağmen bu teklif Padişah tarafından kabul edilmemiştir.

³¹⁰ Ziya Paşa Adana Valiliği sırasında mektupçusu olan, Nazım Paşa’ya, eğer mebusluğu kazanmış olsaydı, Kânûn-i Esâsî’nin 113. maddesini değiştirmek için mücadeleye girişeceğini söylemiştir. (Cumhuriyet, 15 Şubat 1932)

³¹¹ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 254-255

³¹² M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 255-256

taassupla da mücadeleye başladı. Bu durum Müslümanların da ona cephe almalarına sebep oldu. Ziya Paşa, kapitülasyonlara karşı olması ve bütün işleri bu anlayışa göre yürütmek istemesi yabancıların menfaatlerini sarstı.

Böylece Paşa, Suriye’de serbest fikirleri dolayısıyla Müslümanlarla, takip ettiği sıkı para politikası yüzünden de Hristiyan ve Yahudi tebâ ile uyum sağlayamadı. Hristiyan ve Yahudilerin maddi menfaatlerini sağlayamadığı için bu kesimlerin, yabancı devletlerin çıkarlarını korumadığı için ise yabancı devlet temsilcilerini karşısında buldu. Yabancı devlet temsilcilerinin, özellikle de İngilizlerin Londra ve İstanbul’a gönderdiği mektuplar yüzünden Suriye’deki görevinden alındı.³¹³ Ayrıca, Ziya Paşa’nın tecrübe eksikliği de “düşmanlarının” işini kolaylaştıran bir durumdur. Bütün “şer güçler” amaçlarına kısa sürede ulaşmış oldular. 122 gün kaldığı³¹⁴ Suriye’den Konya’ya atandı (17 Haziran 1877).³¹⁵

Görevinden alınan Ziya Paşa, 17 Haziran’da Beyrut ve Mersin üzerinden yeni görev yerine gitmek üzere hareket etti.³¹⁶

2.3.3. KONYA VALİLİĞİ

Ziya Paşa, Konya’ya vardığında oldukça zayıf ve rahatsız bir durumdaydı.³¹⁷

Mücadeleci tavrını Konya’da da devam ettiren Ziya Paşa, yeni görev yerinde; *“okul binalarını tamir ettirmiş, yeni okullar açmış, bunlara iyi yetişmiş muallim, kalfalar, idare memurları ve müfettişler tayini için uğraşmıştır.”* Ayrıca, tefecilerle

³¹³ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 256. Bu konuda bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 256-267. Ayrıca vesikalar için bkz. M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 395-412

³¹⁴ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 269, 587 nolu dipnot.

³¹⁵ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 49-51. Bilgegil, Ziya Paşa’nın, Suriye Valiliğinden Konya Valiliğine yapılan atamanın Ziya Paşa’ya tebliğinin haysiyet kırıcı olduğunu belirtmektedir (M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 267).

³¹⁶ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 268. Suriye’den Konya’ya tayin edilen Ziya Paşa, yoldaki sıkıntıları şu beyitlerle anlatmaktadır:

“Vali-i Şam olarak üç buçuk ay,
Konya ya sonra göründü gitmek.
Dağda dondum, ovalarda yandım
Mersin üstü Karamana giderek
Göstere göstere germü serdin
Dünyeyi Konyeyi öğretti felek!”

³¹⁷ Ziya Paşa’nın Konya’ya vali olarak atandığı sırada Akşehir Kaymakamı bulunan Bereket Zade İsmail Hakkı Paşa’nın anılarında şunlar yer almaktadır:

“Merhum o zamanlar vücutça pek rahatsız olduğundan zamanın evzai nahemvarından gayetle müteazzi oluyor idi. Meclisi İdarei vilayet gayrimüslim azasından biri, menafiine ve mesalihi zatiyyesine ait işi olduğu zaman meclise gelirmiş, başka vakitler meclisin semtine uğramaz imiş. Bundan dolayı hiddetlenerek bir gün o adamı haşlamış, fakat pek üzölmüş. yavaş yavaş hiddeti sükûna yüz tuttuğunda, ‘Bu halkı evvelâ sopa ile terbiye itmeli, sonra kendilerine hürriyet vermeli. Nafîle yere Avrupa köşelerinde ifnayı şebab etmişiz’ dedi” (C. Kışmir, a.g.m., s. 10).

mücadele etmiş, yanlış ve usulsüz işlerin düzeltilmesini çalışmıştır.³¹⁸ Ziya Paşa'nın *"fena gördüğü her şeyi, her ne pahasına olursa olsun düzeltmek için en şedit mücadeleleri göze almaktan çekinmemesi"*³¹⁹ görevinin kısa sürmesine neden oldu. Ziya Paşa, 11 Haziran 1878'de Adana Valiliğine atandı.³²⁰

Ziya Paşa, Konya'da dürüst ve namuslu biri olarak tanındı.³²¹

2.3.4. ADANA VALİLİĞİ

Ziya Paşa'nın idealist kişiliği, Adana'da da devam etti.³²² Paşa, Adana'da, özellikle kültür, eğitim, asayiş ve imar konularında önemli işler yaptı.

İlme büyük önem veren Ziya Paşa, Konya'da uyguladığı usulü burada da uygulamıştır. Adana'da kapsamlı bir "mektepçilik usulü" gerçekleştirdi.³²³ Ziya Paşa'nın Adana'da yaptığı işlerden biri, Gülek Nahiyesi'ne bir Rüştüye açmak olmuştur.³²⁴ Ziya Paşa, Adanalı Ziya adlı bir gencin yazdığı hicviyeyi takdir edip, İstanbul'a eğitim için göndermiştir.³²⁵

Memurların yetişmesine de önem veren Paşa, memurların Fransızca öğrenmesi için hükümet dairesinde bir kurs açtı ve İstanbul'dan bir Fransızca öğretmenini getirdi. Her sabah memurlar bu kursa gelirler ve Fransızca dersi alırlardı.³²⁶

³¹⁸ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 52

³¹⁹ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 272

³²⁰ Ziya Paşa'nın II. Abdülhamit dönemindeki tayinlerini Vasfî Mahir Kocatürk şu şekilde değerlendirmektedir:³²⁰

"İkinci Abdülhamit, padişah olduktan bir müddet sonra, Ziya Bey'i vezir rütbesiyle paşa yaparak Suriye Valiliğine gönderdi. Fakat içinden onu sevmiyor, Abdülaziz'i tahttan indirenlerin hepsiyle birlikte ona karşı da hınç duyuyordu. Üç buçuk ay sonra Paşa'yı Suriye'de başarısız göstererek Konya'ya nakletti. Bir yıl sonra aynı şekilde Adana'ya gönderdi. Orada hakkında yapılan şikayetleri incelemek ve gerekirse kendisine işten el çektirmek üzere selâhiyetli memur yolladı..." (Vasfî Mahir Kocatürk, "Önsöz", Ziya Paşa'nın Şiirleri, Buluş Yayınevi, Ankara, 1959, ss. 3-28, s. 5).

³²¹ C. Kışmır, a.g.m., s. 10

³²² B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 52-55. Ziya Paşa'nın Adana Valiliği'ne tayin edildiğinde Vilayete bağlı olan yerler ve nüfusları için bkz. Taha Toros, Şair Ziya Paşa'nın Adana Valiliği, Adana, Yeni Adana Basımevi, 1940, s. 8-9, 37

³²³ Onun bu usulü hükümetin kararı gereğince diğer şehirlerde de uygulanmaya başladı. (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 53)

³²⁴ Taha Toros, bunun sebebinin, Gülekli Hacı İbrahim'in halk arasındaki "olumsuz" dini propagandasının önlenmesi amaçlı olduğunu iddia etmektedir. (T. Toros, a.g.e., s. 19-23). Toros'un belirttiğine göre, o dönemde "değil köylerde birçok kazalarda" dahi Rüştüye'ye rastlanmamaktadır (T. Toros, a.g.e., s. 22).

³²⁵ Adanalı Ziya hakkında bkz. T. Toros, a.g.e., s. 27-30

³²⁶ T. Toros, a.g.e., s. 31. Ziya Paşa, hastalığından dolayı burada ders verememiş ve Fransızca bilen bir Türk bulunmadığından öğretmenliğe bir Hristiyan tayin edilmiştir (R.A. Sevengil, a.g.e., s. 145).. Tefik Can, (1941) Seyhan İlkokulu binasında memurlara açtığı Fransızca dil kursunda bizzat ders verdiğinin söylendiğini ileri sürer (Tefik Can, "Ziya (Paşa) ve Adana, Görüşler, Yıl: Haziran 1941,

Adana'ya tiyatroyu getiren de, Ziya Paşa'dır. Adana Valisi Ziya Paşa, Batı anlayışı ve kültürünü yurdun içlerine doğru götürebilmek için tiyatrodan bir araç olarak yararlanmayı düşünmüştür.³²⁷ Paris'te birçok tiyatronun müdavimi olan Ziya Paşa burada edindiği tecrübelerle Adana'da bir tiyatro binası yaptırdı. Halkın sahne hayatına alışması için memurların tiyatro seyretmesini zorunlu yaptı.³²⁸ Ziya Paşa'nın Adana Valiliği sırasında genç bir memur olan Süleyman Bey, Adana'da valinin tiyatro yapması esnasında bazı kimselerin kızdığını ve şehrin sokaklarında Ziya Paşa aleyhinde fetvalar yazıp yapıştırdıklarını iddia etmektedir.³²⁹ Bununla birlikte 1870'li yıllar tiyatronun büyük ilgi gördüğü yıllardır.³³⁰

Ziya Paşa, Adana'ya getirdiği tiyatroyla, *“garbi ve medeniyeti yalnız dili ve dini başka olduğu için ebedi bir düşman addeden o günün zihniyetine bir darbe indirdi.”*³³¹

Nazım Paşa'nın anılarında belirttiğine göre, Ziya Paşa Adana Valiliği sırasında hemen her gece konağında toplantılar yapar, orada farklı konularda sohbetler olurdu.³³²

Adana'daki Taş Köprü'yü ve Misis Köprüsü'nü tamir ettirdi. Karataş şoşasının yaptırılmasına kendi zamanında başlanmıştır.³³³ Taha Toros, Ziya Paşa'nın Adana'da bir kanal projesi olduğunu belirtir. Fakat Ziya Paşa projesini sonuçlandıramadan öldü.³³⁴

Ziya Paşa, bölgesinden Sivas'a kadar uzanan geniş bir bölgeyi eşkıyadan kurtarmıştır.³³⁵

Sayı: 36, s. 3-9, s. 6). Refik Ahmet Sevengil, Ziya Paşa'nın tiyatroyla irtibatını şu şekilde ifade etmektedir:

“Şair Ziya Paşa'nın tiyatro tarihimizde yer almasına iki sebep vardır, biri Moliere'in bir eserini Türkçeye çevirmiş olmasıdır. Herhangi başka bir yazar da herhangi bir sahne eserini dilimize çevirebileceği için bu sebep o kadar önemli olmayabilir. İkinci sebep mühimdir, Ziya Paşa bir Anadolu vilayetinde halkın henüz tamamıyla eski hayat ve zevk içinde yaşadığı bir sırada tiyatro binası yaptırıp temsil heyeti getirterek Batılı sahne sanatını tanıtmak ve sevdirmek için büyük bir dikkat ve gayret harcamıştır; işte bu, o devirde herhangi bir kimsenin kolay kolay yapamayacağı ve yapmadığı bir iştir ve Ziya Paşa'ya tiyatro tarihimizde ehemmiyetli bir yer ayrılmasını sağlamıştır. Bu hareket, özel bir anlayışın ifadesidir...” (R.A.Sevengil, a.g.e., s. 159).

³²⁷ R.A.Sevengil, a.g.e., s. 139

³²⁸ T. Toros, a.g.e., s. 24

³²⁹ R.A.Sevengil, a.g.e., s. 145

³³⁰ İ.Enginün, a.g.e., s. 709

³³¹ T. Toros, a.g.e., s. 5

³³² Nazım Paşa, “Bir Devrin Tarihi”, *Cumhuriyet*, 21 Kânunusani 1932-2 Mart 1932, 21 Kanunusani 1932

³³³ Tevfik Can, “Ziya (Paşa) ve Adana”, *Görüşler*, Yıl: Haziran 1941, Sayı: 36, s. 3-9, s. 6

³³⁴ T. Toros, a.g.e., s. 5, 35

³³⁵ M.K.Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 284

Ziya Paşa, Adana’da bir irtikap iftirasına uğradı. Bunun üzerine bir soruşturma geçirdi.

Ziya Paşa, Adana’da eskiden beri şiirlerinden tanınıyordu.³³⁶ Fakat rahatsız olarak Adana’ya geldiğinde kendisini kısmen edebiyattan uzaklaştırmıştı. Bu dönemde hastalıkla uğraşmaktaydı. Taha Toros’un ifadesiyle, “*derin ve felsefi fikirlerini mısralaştırmakta hiçbir engel tanımayan bu büyük şair*”, Adana Valiliği sırasında neredeyse şiirle hiç uğraşmadı. Adana’daki rahatsızlığına rağmen, “*güzel sanatların yaratılmasına âmil olmaktan geri kalmadı. yazmadı; fakat söylemedi. Anlattı. Yaptı. Belki pek az söyledi; fakat bu azın içinde çoğu anlatabildi.*”³³⁷ Yukarıda da yer verildiği üzere, onun Adana’da hasta bir vaziyette geçirdiği 2 Yıl, edebi çalışmasına engel olmuşsa da, diğer sahalardaki çalışmasına engel olamamıştır.³³⁸

Ziya Paşa, Avrupa dönüşünde devamlı hastalık çekmiştir.³³⁹ Adana’da Ziya Paşa’nın eski rahatsızlığı ilerlemiş, 1880 Mayısı başından itibaren evinden çıkamayacak hale gelmiştir.³⁴⁰ Ziya Paşa, 17 Mayıs 1880’de öldü. Taha Toros, cenazesinin oldukça parlak olduğunu, halkın tamamının tabutunu gözyaşlarıyla takip ettiğini belirtmektedir.³⁴¹

Ziya Paşa, öldüğünde Türkiye’de bulunan şairlerin ölümüne tarih yazamadığını belirten Taha Toros, bunu, “çok garip bir hadise” olarak görmektedir: “*Düğünler, doğumlar ve gerek küçük hadiseler için birçok beyitler yazıldığı bir devirde koca şairin ölümü için bir tarih bulunamaması cidden acıdır.*”³⁴²

Ziya Paşa’nın hiçbir zaman serveti olmadı. Öldüğünde ise, ailesine hiçbir şey bırakmadı. Ölümünde üzerinden bir altınla, üç meci diye para çıktı. Hatta, Sevengil, mirasçıların Adana’dan İstanbul’a gelebilmek için ev eşyası ile beraber Paşa’nın kitaplarını da satılığa çıkardıklarını iddia etmektedir.³⁴³ Ziya Paşa’nın üç çocuğu vardır.³⁴⁴

³³⁶ T. Toros, a.g.e., s. 16

³³⁷ T. Toros, a.g.e., s. 4

³³⁸ T. Can, a.g.m., s. 6

³³⁹ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 192

³⁴⁰ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 301

³⁴¹ T. Toros, a.g.e., s. 40-41

³⁴² T. Toros, a.g.e., s. 42. Ziya Paşa’nın ölümü üzerine Abdülhak Hamit’in yazdığı bir mersiye için bkz. İsmail Hikmet, a.g.e., s. 67

³⁴³ R.A.Sevengil, a.g.e., s. 159

³⁴⁴ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, s. 307

Ziya Paşa'nın mizacı için şunlar söylenebilir: Ziya Paşa, çok zeki bir adamdır. İhtirash, kabiliyetli ve çalışkandır. Açık, dürüst ve namusludur. Eleştirilerinde ve isteklerinde daima açık olmuştur. Oldukça hırslı ve iddialıdır. Cesur bir kişiliği vardır. Haksızlık karşısında dayanamaz ve isyan eder, doğru sözlü ve mücadelecidir. Tenkitçi bir mizaca sahiptir. Nazik ve samimidir. İdareciliğinde sert ve tavizsizdir. Hitabeti güçlüdür, güzel ve etkili konuşur. Paşa, ilme inanır, müspet zihniyetli bir insandır. Üstün ahlaklıdır. Hatta bu özelliği ile Namık Kemal üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Mizacının bir diğer unsuru da onun çelişkiler içinde bulunması oluşturur. O, devrinin düalizmini şahsında toplamış bir kişilik yapısı göstermiştir. Kısaca, *“cesur doğru ve açık sözlü, ihtirash, çalışkan, dürüst, vicdanlı, namuslu, sağlam karakterli, vatanperver, zeki, nüktedan (esprili), yenilikçi, mücadelecı bir adamdır.”* Ercilasun'un da belirttiği gibi değinilen bu kişilik özellikleri, zaman içinde bazı değişiklik göstermiştir. Yaşadığı bir takım olumsuzluklar huyunu ve davranışını etkilemiştir.³⁴⁵

³⁴⁵ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 113

3. ZİYA PAŞA’NIN ESERLERİ

Ziya Paşa’nın da içinde yer aldığı Tanzimat’ın birinci neslinde çok kuvvetli bir sosyal şuur mevcuttur. Onların eser ve mücadelelerinde devleti kurtarmak, kurumları yenileştirmek ve hatta toplumu değiştirmek için eleştiri ve teklifler vardır. Zira onlar çok yönlü insanlardır: Edebiyatçı, gazeteci, fikir adamı, politikacı ve hatta ihtilalcilerdir.³⁴⁶ Ziya Paşa’nın hayatı ve eserleri bu çok yönlülüğün en somut göstergelerindendir.

Ziya Paşa’nın çalışmaları üç alanda yoğunlaşmaktadır:

1. Siyaset,
2. Eğitim,
3. Edebiyat.

Gözler’in de belirttiği gibi, Paşa’nın bu üçlü sistemi hayatının sonuna kadar devam etmiştir.³⁴⁷ Paşa bu alanlardan,³⁴⁸

“Siyaset sahasında asrın en büyük adamları ile uğraşmış, Âli Paşa’larla kavgalar etmiş, kimsenin bir beytini söylemeğe cesaret edemeyeceği Terkibi bendlerinde, Zafernâmelerinde, Rüyalarında da hicvü tehvil eylemiştir. Mahmud Nedim Paşalarla çekişmiş, memlekette adalet, müsavat, hürriyet görebilmek için rahatını, huzurunu, çoluğunu, çocuğunu bırakmış, Avrupa’lara kaçarak gazeteler, risaleler çıkararak çarpışmıştır. Terbiye sahasında Âmal, Emile tercümelerini yazmış, bizdeki terbiyede bir değişiklik, bir yenilik husule getirmeye çalışmıştır.

Edebiyat sahasında, nazım ve nesir dilinde sadelik, yenilik bilhassa halkçılık yaratmak için uğraşmış, *Riyanın Encamı*’nı hece ile yazmış, hece ile şarkılar söylemiştir. Nesirde Rüya, *Defteri Âmal* ve *Emile* tercümesi adlı eserlerinde tedrici bir sadelik, tedrici bir yenilik vücuda getirmiştir...”

Ziya Paşa, edebiyatın çeşitli türlerinde önemli eserler vermiş bir “münevver”dir. Edebi türler arasında ise en çok rağbet gösterdiği, şiir olmuştur.³⁴⁹

Ziya Paşa, küçük yaşlardan itibaren şiire ilgi duyar.³⁵⁰ Şiirle uğraşmaya on beş yaşında başlamıştır.³⁵¹ Paşa’nın şiire başlamasında lalası İsmail Ağa’nın etkisi

³⁴⁶ Birol Emil, “Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram, Hürriyet-Medeniyet-İrade”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal (içinde), İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988, ss. 11-24, s. 12

³⁴⁷ H.F.Gözler, Ziya Paşa ve Fikirleri 1, s. 754

³⁴⁸ İ. Hikmet, a.g.e., s. 81

³⁴⁹ Nejdett Sançar, “Ziya Paşa’nın Eserleri ve Eserlerin Çeşitli Basımları”, Türk Kütüphaneciler Bülteni, Cilt: V, Sayı: 1, Yıl: 1956, ss. 1-14, s.1. Şiir konusunda ayrıca bkz. İ.Enginün, a.g.e., s. 19; O. Okay, a.g.e., s. 61

vardır.³⁵² Şairin ilk okuduğu eser, *Âşık Ömer Divânı*'dır. Kendisine tesir eden ilk divan şairleri ise, Vehbi ve Vâsıf'tır. 1845'de öğreniminden sonra girdiği Sadaret Kalemi'nde tanıştığı Tezkireci Fatin Efendi'nin tesirinde kalır. Onun etkisiyle divan şiirine yönelir. Ziya Paşa'nın şiir serencamına Bilgegil şu şekilde yer vermektedir: "... önce *Âşık tarzını taklidetmiş: Gevherî'yi, Âşık Ömer'i benimsemiş, daha sonra Vehbî, Vâsıf yolunu tutmuş. Nihayet Sa'dî'yi, Hâfız'ı okuduktan, üstâd insanlarla düşüp kalktıktan sonra şiirin ne olduğunu anlamış. Elinden birçok kitap geçmiş. Bunları da gelişi güzel okumamış; şairler, eserleri, zamanları üzerinde araştırmalarda bulunmuş.*"³⁵³

Kenan Akyüz'ün tespit ettiği üzere Paşa, ilk şiirini 1851'de yazmıştır.³⁵⁴ Ziya Paşa, sağlığında şiirlerini bir araya toplayıp yayımlamamıştır.³⁵⁵

Ziya Paşa, eserlerinin çoğunu Avrupa'da yazmıştır: *Veraset Mektupları, Rüya, Şiir ve İnşa, Arz-ı Hâl, Terkid-i Bend, Zafername*. Ayrıca *Emile* ve *İtiraf*lar çevirileri üzerinde çalışmıştır.³⁵⁶

1. Eş'âr-ı Ziya (1881)

Ziya Paşa'nın klasik divan özelliklerini taşıyan şiirlerinin yer aldığı eseridir.³⁵⁷ "*Eş'arı Ziya*", Ziya Paşa'nın, manzum eserlerinin önemli bir kısmını toplu bir surette ihtiva eden ve ilk basılan Külliyyatı'dır.³⁵⁸

İlk baskısı, 1881'de damadı Hamdi Bey tarafından yapıldı. İkinci baskısı ise, 1924 yılında Süleyman Nazif tarafından *Küllityât-ı Ziya Paşa* adıyla gerçekleştirildi.

³⁵⁰ Ziya Paşa'nın şiire başlamasıyla ilgili üç kaynak var, Biri, *Emile* tercümesine yazdığı önsöz, diğeri *Harâbat* mukaddimesinin *Sebeb-i Tertib-i Harâbat* başlığını taşıyan bölümü; üçüncü olarak da Ziya Paşa'nın Adana Valisi olduğu esnada yanında mektupçuluk yapan sâbık Edirne Valisi Nazım Paşa'dır (M.K.Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, s. 13).

³⁵¹ "On beşde değildi sinn ü sâlim

Kim nazm ile vardı iştigâlim." (*Harâbat*, 1291, *Sebeb-i Tertib-i Harâbat*)

³⁵² Ziya Paşa, *Emile* tercümesine yazdığı mukaddimede lalası İsmail Ağa'dan şu şekilde bahseder, "*Bizim lala Kayseriye kazası dahilinde Efke karyesinden olup yeniçeri devrinde taşra vüzer'asian iç ağalığı etmiş ve çok şey görmüş, oldukça dünyayı anlamış, hakikatte pişkin ve edîb ve evlât harisi bir adamdı.*"

Ziya Paşa, şiire lalası İsmail Ağa'nın etkisiyle başlamasında "*Emile Mukaddimesi*"ndeki ilgili kısım için bkz. İnci Enginün-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri-3 Nesir-1* (1860-1923), İstanbul, Dergâh, 2011, s. 194-197

³⁵³ M. K. Bilgegil, *Harâbat Karşısında Nâmık Kemâl*, s. 118-119

³⁵⁴ B. Ercilasun, *Ziya Paşa*, s. 62

³⁵⁵ K. Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının...*, s. 47

³⁵⁶ Ziya Paşa'nın eserleri için bkz. B. Ercilasun, *Ziya Paşa*, s. 121-130. Ziya Paşa'nın eserlerinin ilk baskıları hakkındaki teknik bilgiler için bkz. N. Sançar, a.g.m., s.2-14

³⁵⁷ B. Ercilasun, *Ziya Paşa*, s. 121

³⁵⁸ İ. Hikmet, a.g.e., s. 85

Latin harfleriyle ilk defa, Ankara’da *Ziya Paşa’nın Şiirleri* adıyla 1960 tarihinde Ankara’da Buluş yayınevi tarafından basıldı. Bilge Ercilasun, kitabın, divan adını taşımamakla birlikte nitelik ve içerik bakımından klasik divan özelliklerini taşıdığını belirtir.³⁵⁹

Önder Göçgün, Ziya Paşa’nın kasidelerinde İran şairlerine benzemekle övündüğünü ve bazı gazellerinde ise özellikle Nedîm, Nâbi ve Nâîli’yi benimsemiş görüldüğünü düşünmektedir.³⁶⁰

2. Tercî-i Bend (1859/1275-1276)

Divan nazım şekillerinden biri olan, Tercî-i Bend’e Ziya Paşa’nın şiirleri arasında rastlamak mümkündür. Bununla birlikte burada esas alınan, 1859’da *Tercî-i Bend* adıyla yazdığıdır. Bu eser, Ziya Paşa’nın Divan tarzındaki şiirlerinin en meşhurlarındandır. Dini ve tasavvufi bir atmosferde kaleme alınmış, hikmet dolu bir eserdir.³⁶¹ On iki beyitten meydana gelen bu şiirin ilk baskısı, 1870 yılında Cenevre’de *Terkîb-i Bend* ile birlikte yapılmıştır.

H. Fethi Gözler, Türk Edebiyatında en başarılı tercî-i bendi Ziya Paşa’nın yazdığını iddia eder.³⁶² Mehmet Kaplan ise, *Tercî-i Bend*’in, *Adem Kasidesi* ile beraber Türk edebiyatının en büyük ‘felsefi şiir’i olduğu görüşündedir.³⁶³ Nitekim, “felsefi şiir, bir varoluş problemi etrafında kurulmuş bir şiirdir.”³⁶⁴

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Tercî-i Bend*’i ile Ziya Paşa’nın, *coşkun ve samimi dindar hüviyetinin etrafında kainatı toplarken, şiirimizin hiç tanımadığı bir angoisse’a*³⁶⁵ yol” açtığını ileri sürmektedir.³⁶⁶ Namık Kemal de, *Tercî-i Bend*’i şu mısra ile takdir etmiştir: “*Tercî’ ile şi’ri ettin ihyâ*”.³⁶⁷

3. Terkîb-i Bend (1870/1286-1287)

³⁵⁹ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 92, 121. Bilge Ercilasun eserin içinde divanlarda görülen bütün nazım şekillerinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Bunlar, Münacat, naat, mersiye, kaside, gazel, kıt’a, şarkı, türkü, tarih düşürme, terci’i bend, terkib’i bend, müseddes (altılı), tahmis (beşleme), tesdis (altılama), ebyat (beyitler). (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 121)

³⁶⁰ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 14; Önder Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, s. 13. Göçgün, eski edebiyatta genel olarak lirik duyguların anlatılmasında kullanılan gazelin, Ziya Paşa tarafından hikmetli sözlerin, sosyal ve siyasi düşüncelerin ifade vasıtası haline geldiğini ileri sürmektedir. Bu gazellere örnekler için bkz. (Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 14-15)

³⁶¹ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 15

³⁶² H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 23

³⁶³ M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 68-69

³⁶⁴ Aktaran, Cafer Şen, Türk Romanında Felsefi Açılımlar, Ankara, Akçağ, 2010, s. 193

³⁶⁵ Yaşama azabı.

³⁶⁶ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 272

³⁶⁷ Aktaran M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 63

Bir başka divan edebiyatı nazım şekillerinden olan terkîb-i bend de terci-i bend gibi bendlerden oluşur ve her bendin sonunda o bendin ana fikrini ifade eden ayrı bir beyit bulunur. Ziya Paşa'nın *Terkib-i Bend*'i, Bağdatlı Ruhi'nin *Terkib-i Bendi*'ne nazire olarak yazılmıştır. Bağdatlı Ruhi'nin şiirindeki vezni ve ana fikri kullanan Ziya Paşa'nın, *Terkib-i Bend*'i Cenevre'de 1870 yılında basılmıştır. Her biri 10'ar beyitlik 12 bendden oluşan şiir yine Namık Kemal tarafından övülmüştür: "Terkîb ile şiiri ettin ihyâ."³⁶⁸

Terkîb-i Bend, temel felsefesi bakımından "adalet" fikrine dayanır. Bu fikirden hareketle insanlık, idealize edilir.³⁶⁹

Remzi Demir, Ziya Paşa'nın *Terî-i Bend* (1859) ve *Terkîb-i Bend* (1870) adlı eserlerini, "Eski Düşünce ile Yeni Düşünce'yi manzum bir kalıpta buluşturan ve insanoğlunun temel sorunlarına çözüm bulmak için birbirleriyle kaynaştıran birer düşünce abidesi" olarak nitelendirilebileceğini ileri sürmektedir.³⁷⁰

Ziya Paşa'nın *Tercî-i Bend*'i felsefî şiirin ilk tohumlarının atıldığı manzumedir. *Terkîb-i Bend*'i ise, Ziya Paşa'nın yaşadığı devrin bütün duyuş ve düşünce tarzının sergilendiği bir manzumedir.³⁷¹ *Terkîb-i bend* "gurbet mahsulü"dür. Fakat Paşa'da, "'*diyar-ı küfr*'ün göz alıcı kâşanelerine hayranlık ötesinde en küçük bir sıla özlemine rastlanmaz."³⁷²

4. Zafernâme (1867-1870/1283-1284 – 1286-1287)

Zafernâme, siyasi bir hiciv eseridir.³⁷³ Kasîde, Şerh ve Tahmis olmak üzere birbirini tamamlayan üç kısımdan oluşur. Ziya Paşa, eserinde her bir kısmı başka biri yazmış gibi gösterir. Bunlardan 66 beyitten oluşan Kaside'yi Âli Paşa'nın himaye ettiği, İzmit Mutasarrıfı Fazıl Paşa; Kaside'nin her beytine üçer mısra ekleyerek hazırladığı Tahmis'i yine Âli Paşa'nın yakın adamlarından Karantine Katipliğinden emekli Hayri Efendi; Şerhi ise, Zaptiye Nazırı Hüsnü Paşa yazmış gibi gösterilir.

Ziya Paşa'nın bu eserle ortaya koyduğu mizahi yapı, "methederek" "zemmetme" esasına dayanır.³⁷⁴

Zafernâme, Sadrazam Âli Paşa'nın Girit İsyanının bastırılması sırasındaki eylem tarzını hicvetmek,³⁷⁵ bu mesele dolayısıyla Âli Paşa ve adamlarını hırpalamak

³⁶⁸ Terkibi-i Bend ile şiiri yüceltin. (Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 18)

³⁶⁹ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 18. Mesela, "Âdem olanın hayr olur ademle kasdı, İnsanlığa insanda budur işte delâlet".

³⁷⁰ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 212

³⁷¹ Abdullah Uçman, "Tanzimat'tan Sonra Edebiyat ve Siyaset, Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği", *Türkiyat Mecmuası*, C: 24, Yıl: Bahar 2014, ss. 113-128, s. 123-124

³⁷² Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, İstanbul, Derin, 2006, s. 39

³⁷³ Doğu ve Batı geleneklerinde hiciv farklı şekillerde görülür. Bu konuda bkz. O. Okay, a.g.e., s. 228-230

³⁷⁴ H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 21

için yazılmıştır.³⁷⁶ Esere “Zafernâme” adı, Paşa’nın, “çok iyi bildiği gazavatnâme, fetihnâme, Zafernâme geleneğinin hiciv vadisinde bir devamı olduğu için verilmiştir.”³⁷⁷

Ziya Paşa tarafından Bâb-ı Âli’nin *Girit* meselesi³⁷⁸ başta olmak üzere gösterdiği zaafı dolayısıyla kaleme aldığı *Zafernâme* Türk hiciv eserlerinin en keskinlerinden biridir. Paşa, verilen tavizlere saldırmaktadır. Ona göre, “taviz vermek zayıflıktı”.³⁷⁹ Ayrıca Ziya Paşa’nın bu şiiri, Osmanlıları, “vatansever öfkenin yükselmesinde ne derece tahrik ettiğini gösterir.”³⁸⁰

Önder Göçgün, eseri şu şekilde değerlendirmektedir: “*Zafernâme*, bütünüyle bir hiciv eseri olmakla birlikte; baştan sona kadar hiç bayalığa kaçmadan, gayet ince ve zarif bir eda içerisinde yazılmış, böylece devrinde de, sonra da hayli takdir edilmiştir.”³⁸¹

Ebuzziya Tevfik, Âli Paşa’nın meslek hayatındaki en büyük tedirginliği “*Zafernâme*” ile duyduğunu iddia etmektedir. *Zafernâme* yabancı postaneler, konsolosluklar, Osmanlı vilayetlerinin hepsine birkaç yüz bin basılıp dağıtılmıştır.³⁸²

Ziya Paşa’da, Âli Paşa’yı hedef alan *Zafernâme*’indeki eleştirilerinde Enver Ziya Karal’ın da belirttiği gibi, “his unsurunun ön planda yer aldığını kabul etmek lazımdır.”³⁸³ Yine bu konuda bir değerlendirme de ileri sürüldüğü gibi, Ziya Paşa’ya bu eseri yazdıran âmil “ıstırap” değil “kin”dir.³⁸⁴ Ziya Paşa, bu eseriyle amacına ulaşmıştır. Zira eserin Âli Paşa’nın ölümünü çabuklaştırdığı söylenir.³⁸⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar ise eseri, genel olarak hedefine isabet etmiş bir darbe olarak değerlendirir.³⁸⁶ Bununla birlikte Tanpınar, Ziya Paşa’yı *Zafernâme* dolayısıyla “kavga adamı” cephesinde görür. Ayrıca yine Tanpınar, Ziya Paşa’nın bu eseriyle mesleki geleceğine darbe vurduğunu iddia etmektedir.³⁸⁷

³⁷⁵ M. Apaydın, a.g.e., s. 77

³⁷⁶ İ.Enginün, a.g.e., s. 477

³⁷⁷ M. Apaydın, a.g.e., s. 104

³⁷⁸ Girit İsyanı için bkz. E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 20-37

³⁷⁹ R.H.Davison, a.g.e., s. 229

³⁸⁰ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 34

³⁸¹ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 26; Ö. Göçgün, Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, s. 31

³⁸² E. Tevfik, a.g.e., s. 204-205

³⁸³ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 37-38

³⁸⁴ Hakkı Süha, “Zafernâme ve Ziya Paşa”, Yeni Mecmua, Sayı: 88, Yıl: 1941, s. 6

³⁸⁵ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 123

³⁸⁶ H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 22

³⁸⁷ İ.Enginün, a.g.e., s. 479

Zafernâme'nin asıl muhatabı, Âli Paşa'dır. Kuşbakışı bu esere bakıldığında onu, “yüksek düzeyli iki devlet ve siyaset adamının iktidar mücadelelerinin hikayesi olarak görmek mümkündür.”³⁸⁸ Bunun yanında eser yalnızca Âli Paşa'ya yönelik bir hiciv eseri değildir. Devrin yönetim biçimine ciddi eleştiriler getirmek için yazılmıştır.³⁸⁹

Ali Budak, *Zafernâme*'nin Türk edebiyatında bir örneği daha bulunmayan çarpıcı bir deneme olduğu görüşündedir.³⁹⁰ Yazara göre, Ziya Paşa “*yeni ve farklı olmayı isteyen ve bu yolda cesur adımlar atan şuurlu bir edebiyatçı kimliği ve görüntüsü ortaya koymaktadır.*” *Zafernâme*'yi bu noktadan değerlendirmek de yanlış olmayacaktır.³⁹¹

Rüya ve Zafernâme Ziya Paşa'nın siyasi mücadelesinde önemli yeri olan eserlerdir.³⁹²

5. Harâbât (1874-1875/1290-1292)

Ziya Paşa bu eseri, “*menkûbiyet*³⁹³ ve hastalık acılarına karşı avutucu bir meşgale olarak” düzenlendiği bir çalışmadır.³⁹⁴ Aynı zamanda bu eser, Ziya Paşa'nın içinde bulunduğu ikilemi yansıtır.³⁹⁵ Kısaca, *Harâbât* sıkıntılı yılların eseridir.³⁹⁶

Arap, İran, Osmanlı ve Çağatay şairlerinin şiirlerinden derlenmiş bir antolojidir. İstanbul'da basılan eser iki bölümden oluşur: Mukaddime (önsöz) ve antoloji kısmı. Üç ciltten oluşan eserin ciltleri şu şekildedir: *Harâbât*'ın birinci cildinde; yirmi iki şairin Türkçe, otuz sekiz şairin Farsça ve otuz yedi şairin de Arapça kasideleri yer alır. Bu cildin tertibinde, şairlerin mahlaslarının alfabetik sırasına uyulmuştur.³⁹⁷ İkinci cildinde; üç yüz doksan üçü Türkçe, üç yüz yetmiş

³⁸⁸ Ali Budak, Ziya Paşa'nın İroni ve Parodi Şaheseri *Zafernâme*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2013, s. 14

³⁸⁹ A.Budak, a.g.e., s. 285. Eserin yazılışıyla ilgili bkz. H. Fethi Gözler, a.g.e., s. vii-viii. Ayrıca eserle ilgili diğer değerlendirmeler için bkz. Bekir Çınar, “Bosnalı Sabit ve Ziya Paşa'nın *Zafernâmelerindeki Şekil ve Zihniyet Mukayesesi*”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 7/3, Summer 2012, p. 801-812, s. 803;

³⁹⁰ A.Budak, a.g.e., s. 13

³⁹¹ A.Budak, a.g.e., s. 259

³⁹² A.Uçman, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyat...*, s. 125

³⁹³ *Menkûb*: Gözden ve mevkiden düşmüş...

³⁹⁴ M. K. Bilgegil, *Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl*, s. 101

³⁹⁵ E. Tuğcu, a.g.e., s. 115. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. E. Tuğcu, a.g.e., s. 115-117

³⁹⁶ M.K. Bilgegil'in, Ziya Paşa'nın ruh halini “olduğu gibi aksettirdiğini” belirttiği bir mektup için bkz. M. K. Bilgegil, *Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl*, Erzurum, Salkımsöğüt, 2. Basım, 2009, s. 194-195

³⁹⁷ M.K.Bilgegil, *Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl*, s. 115

dördü Farsça, üçyüz kırk beşi Arapça olan manzumeler yer almaktadır. Son ciltte ise; on yedisi Türkçe, otuz altısı Farsça olmak üzere elli üç mesneviden örnek vardır.

Harabat mukaddimesi, ilk edebiyat tarihi kabul edilir.³⁹⁸ Ziya Paşa, bu eserde şiir ve şair hakkındaki görüşlerine yer verir. Divan edebiyatına bir bütün olarak bakar ve değerlendirir. Sonraki çalışmalar için bir öncü olmuştur. Ayrıca Bilge Ercilasun, eserin manzum olması bakımından da ilk olmasının yanında tek de olduğunu belirtir.³⁹⁹ Göçgün göre ise bu eserin bir diğer önemli yanı da, Ziya Paşa'nın yüzünü kesin bir şekilde eskiye çevirdiğini sergilemesidir.⁴⁰⁰ M.Kaya Bilgegil, Ziya Paşa'nın *Harâbât Mukaddimesi*'ni değerlendirirken, şairin edebiyat tarihine dair sözlerinin öneminin, o sözlerin söylenmiş olduğu zaman şartlarından kaynaklandığını belirtir.⁴⁰¹

Harâbât'ın asıl Ziya Paşa'ya ait olan kısmı, "*Mukaddime*"sidir. Bilgegil'in de belirttiği üzere, geri kalanı belirli bir temayülün izini taşımak suretiyle imkânların oluşturduğu bir toplamadır.⁴⁰²

Mukaddime dokuz bölümden oluşmaktadır:

1. Tevhîd-i Bâri ve Münâcât,
2. Na't-ı Nebevi,
3. Sebeb-i tertîb-i Harâbât,
4. Ahvâl-i eş'âr-ı Türkî,
5. Meşr'ut u ahvâl-i şâiri,
6. Ahvâl-i şuarâ-yı Rûm,
7. Ahvâl-i şuarâ-yı İran,
8. Ahvâl-i şuarâ-yı Arab,
9. Tahdîs-i ni'met ve ihtâr ü ma'zeret

Ziya Paşa'nın *Harâbât Mukaddimesi*'ndeki görüşleri beş ana başlık altında toplanabilir:⁴⁰³

1. Kendi şairliği, şiire başlayışı, ustaları,
2. Osmanlı şairleri,
3. Bir sanatçı olarak şair,

³⁹⁸ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 124

³⁹⁹ V.M.Kocatürk, a.g.m., s. 25; B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 124

⁴⁰⁰ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 26

⁴⁰¹ M.K.Bilgegil, *Harâbât Karşısında...*, s.146

⁴⁰² M.K.Bilgegil, *Harâbât Karşısında...*, s. 116

⁴⁰³ Ali İhsan Kolcu, Ziya Paşa'nın Poetikası, Erzurum, Salkımsöğüt Yayınevi, 2009, s. 13. Bu ana konular hakkında bkz. A.İ.Kolcu, Ziya Paşa'nın Poetikası, s. 12-22

4. Batılı şairlerle Şark şairlerini mukayese,
5. Lisan bahsi.

Harâbât Mukaddimesi, Ziya Paşa'nın çocukluğuna ve edebiyata yönelişine dair birinci elden bilgi vermektedir. Ayrıca onun mizacına ve kişiliğine ilişkin samimi itiraflarını da içermektedir.⁴⁰⁴

Harâbât Mukaddimesi'nde Avrupa şairlerinin anlatıldığı mısralar, “hem şairin gözlemciliğini ve bilgi birikimini ortaya koyması bakımından hem de kendi yenilikçiliğinin fikri köklerini yansıtmaya bakımdan dikkat çekicidir.”⁴⁰⁵

Harâbât'a karşılık Namık Kemal, *Tahrîb-i Harâbât*'ı kaleme almıştır. Namık Kemal, Ziya Paşa'nın *Harâbât* ile gençlerde eski şiir hevesi uyandıracağını düşünmektedir.⁴⁰⁶

6. Arz-ı Hâl (1867/1284)

Ziya Paşa, Londra'dayken Abdülaziz'e sunduğu uzun dilekçedir.⁴⁰⁷ Ziya Paşa, burada kendi biyografisini anlatır ve devrin siyasi olaylarından bahseder. Padişaha daha yakın olmak, Âli Paşa'ya karşı hincını yeniden dile getirmek amacını ortaya koyar. İçerik bakımından fazla kuvvetli değildir.⁴⁰⁸ Sade ve tabii üslup kullanılmıştır. Eser, 1909'da 72 sayfalık bir kitapçık olarak basılmıştır. Ziya Paşa'nın hayatıyla ilgili önemli bilgiler bu eserden öğrenilmiştir. Bununla birlikte, Ziya Paşa, Osmanlı Devleti'nin bütün felaketlerinden Âli Paşa'yı sorumlu tutmaktadır.⁴⁰⁹ Ziya Paşa, *Rüya*'da olduğu gibi *Arz-ı Hâl*'de de kendini mağdur edenlerden şikayet etmiştir.⁴¹⁰ “Şikayet”, Ziya Paşa'nın ‘temel tema’larından biridir.⁴¹¹ Sunduğu layihada Bâbîâlî'nin kötü idaresini birçok örnekle ispat etmeye çalışmıştır.

7. Şiir ve İnşâ (1868/1285)

Tanzimat'ın bizatihi eleştiri fikrinden doğmuş bir hareket olduğunu belirten Tanpınar'a göre, bu dönemde başlayan yeni edebiyatın⁴¹² da ister istemez tenkide dayanacağı gerçeğine dikkat çekmektedir. Türk edebiyatında gerçek edebi tenkit de

⁴⁰⁴ A.Budak, a.g.e., s. 151

⁴⁰⁵ A.Budak, a.g.e., s. 153

⁴⁰⁶ M.K.Özgül, Kemal'le İhtimal..., s. 107; Bu konuda ayrıca bkz. İ.Enginün, a.g.e., s. 780; M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 196

⁴⁰⁷ Osmanlı'daki Arz-i hâl geleneği için bkz. Halil İnalcık, “Şikâyet Hakkı, ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet (içinde), Hazırlayan: Muhittin Salih Eren, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2. Baskı, 2005, s. 49-55

⁴⁰⁸ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 29; Ö. Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, s. 34

⁴⁰⁹ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 125

⁴¹⁰ İ.Enginün, a.g.e., s. 64

⁴¹¹ A.İ. Kolcu, Tanzimat Edebiyatı 1, s. 81

⁴¹² Bu konuda bkz. E. Tuğcu, a.g.e., s. 10, 57-71

Tanzimat'tan sonra başlamıştır. Tanzimat edebiyatının ilk dönemindeki bütün tenkitlerin Divan edebiyatının esasları üzerinde toplandığını belirten Akyüz, kurulacak yeni edebiyat yapısı için adeta bir 'alan açma' şeklinde gördüğü bu tenkitlerin Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından yönetildiğini ileri sürer.⁴¹³

Bu noktada edebiyat hakkında fikirlerin ilk iki yazı sırasıyla, Namık Kemal⁴¹⁴ ve Ziya Paşa'nın "*Şiir ve İnşa*" başlıklı makalesidir.⁴¹⁵

Ziya Paşa'nın şiir ve şairlik üzerine iki metni vardır. Bunlardan birincisi, *Şiir ve İnşa* başlıklı makalesi; diğeri, üç ciltlik *Harabât* adlı antolojinin manzum mukaddimesidir.

Şiir ve İnşa Ziya Paşa'nın *Hürriyet*'in 7 Eylül 1868 tarihli 11. sayısında çıkan makalesidir. Bu makale ile ilk defa halk şiirine dikkat çekilmektedir.⁴¹⁶ Daha sonra yazacağı *Harabât Önsözü*'nde savunacağı görüşlerin tam tersini savunur.⁴¹⁷ Önder Göçgün, bu makaleyi halkın zevkine ve diline dönme istediğinin belirgin bir örneği durumunda olduğunu belirtir. Bu yönüyle Ahmet Hamdi Tanpınar, Ziya Paşa'nın "saf Türkçe cereyanının, en büyük yol açıcılarından biri" olduğu görüşündedir.⁴¹⁸

Tanzimat döneminde eleştirinin merkezinde, yeni edebiyatının inşası ve Osmanlı divan şiirinin 'reddi' yer alır.⁴¹⁹ Tuğcu'nun da belirttiği gibi, Osmanlı divan şiirine yöneltilen eleştirilerin başında, bu şiir geleneğinin 'gerçekçi', 'beşeri', 'orijinal', 'milli' gibi niteliklere sahip olmadığı gelir. Bunların yanında şairler de, 'hayale' yaslandıkları, 'taklitçi' oldukları, 'klişelere' yer verdikleri ve Arapça ve

⁴¹³ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 85. Akyüz, Ziya Paşa'nın "*Şiir ve İnşa*" makalesi için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Şiir ve İnşa makalesinde, Divan Edebiyatı'na şiddetle hücum ederek onu 'gayr-i milli ve sun'î' olmakla suçlar ve asıl Türk edebiyatının Halk Edebiyatı olduğuna iddia eder. Fakat, gençliğinde Divan Edebiyatı kültürü ile yetişmiş ve onun zevkini almış olan Ziya Paşa, bu tenkidleri inkılâpçı düşüncelerinin baskısı altında yani bir edebiyat inkılâpçısı sıfatı ile yaptığı ve duyguları bakımından Divân Edebiyatı'na bağlı bulunduğu için, *Hârâbat*'a (1874) yazdığı önsözde bu iddianın aksini ileri sürmekte de tereddüt etmemiştir." (K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 84-85)

⁴¹⁴ *Tasvir-i Efkar*'da çıkan "Lisân-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmindir" başlıklı yazısı.

⁴¹⁵ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 298-299. Makalenin sadeleşmiş hali için bkz. Ö. Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, s. 331-335. Bu konuda bkz. M.K.Özgül, Kemal'le İhtimal..., s. 77-85

⁴¹⁶ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 125

⁴¹⁷ Ziya Paşa'nın *Şiir ve İnşa* ile *Harabât Mukaddimesi* hakkında çözümleyici bir metin için bkz. A.İ. Kolcu, Ziya Paşa'nın Poetikası, s. 5-23

⁴¹⁸ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 27-28

⁴¹⁹ E. Tuğcu, a.g.e., s. 22. Eski ve Yeni Türk nazım ve nesrinin Türk Düşüncesi üzerindeki etkisine değinen Remzi Demir bu etkinin yeterince tartışılmadığını ve incelenmediğini belirtmektedir. Bunu Divan Şiiri üzerinden açıklayan Demir'e göre, bu tür hem biçimsel hem de içeriksel açıdan sınırlayıcı olmuştur. Biçim açısından Aruz Vezni, "Öz" Türkçeyi ve dolayısıyla buna dayalı Türk Düşüncesi'ni tahrik etmiştir. İçerik açısından ise, bu şiir sayesinde Türkler birçoğunun yabancı olduğu "lâdinî" duygularla ve düşüncelerle tanışmışlardır. Bu sayede de büyük bir tekâmül göstermişlerdir (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 192-193).

Farsça ağırlıklı bir dil kullanmalarından dolayı eleştirilirler. Divan şiir geleneği içindeki şairler, ‘yaratıcılıktan’ uzak, ‘özgün’ eserler üretemeyen ve hami bulabilmek için her türlü ‘dalkavukluğu’ yapan kişiler olarak görülürler. Osmanlı divan şiirinin ‘eksikliğine’ vurgu yapan bu kavramların hemen hepsi, 19. yüzyıldan itibaren modern edebiyatın inşa sürecinde ele alınan kavramlardır.⁴²⁰

Şiir ve İnşa,⁴²¹ “Osmanlı-Türk şiiri konusunda ilk esaslı eleştiri”dir.⁴²² Ziya Paşa’nın *Şiir ve İnşâ* makalesi, Tanzimatçıların, geçmişlerindeki edebiyatı geleneğiyle hesaplaşmalarının en ilginç ürünüdür: “*Şiir her ulusta doğaldır. yeryüzünde ne kadar toplum varsa hepsinin kendilerine özgü şiirleri vardır*” tezinde metin gerekçesini bulur.⁴²³

Ziya Paşa, *Şiir ve İnşa* adlı makalesinde, Osmanlı şiiri olarak bilinen şiirlerin hiçbirinin Osmanlı (Türk) şiiri olmadığını ileri sürer. Ona göre, bunlar, Arap ve İran şairlerinin şiirlerinin birer taklididir. Üstelik bu taklit “*yalnızca şiir üslubu değil, belki düşünce ve anlamlara da geçmiştir.*” Aynı durum inşâda (nesir) da tamamen aynıdır. Bunlar dil konusundaki sorundan kaynaklanır. Dil sorunu kendini yalnızca şiir ve nesirde göstermez. Hükümet’te, devlet dairelerinde yazılanlarda, Padişah fermanlarında da önemli sorunlar vardır. Türkçe ihmal edilmiştir. “*Bir milletin dili, derli-toplu tespit edilmiş kurallar halinde olmayıp da, her eline kalem alan kimsenin keyfine bağlı olur ve böylece normal bir durumdan çıkarsa, o milletin fertleri, bireyleri arasında anlaşma aracı özelliği bozulmuş demek olur.*” Kısaca, Türkçeye gereken önem ve değer verilmelidir. Bu, geçmişte yapılmamıştır. Bugün yapılmalıdır. Yani, eski şiir tamamen bırakılmalı ve Halk Edebiyatı’na yönelmelidir.

Ali İhsan Kolcu, Ziya Paşa’nın *Şiir ve İnşa*’da geliştirdiği görüşlerin kaynağının ilk gençlik yıllarında oluşmaya başlayan sanat zevkiyle ilgili olduğu görüşündedir.⁴²⁴

Kısaca, Ziya Paşa’nın *Şiir ve İnşa* başlıklı makalesi, Tanzimat döneminin edebi bildirgesi kabul edilir.⁴²⁵ Bunun yanında Ziya Paşa, eski şiire olumsuz baktığı

⁴²⁰ E. Tuğcu, a.g.e., s. 29-30

⁴²¹ Ziya Paşa’nın *Şiir ve İnşa* ile *Harâbât Mukaddimesi* hakkında çözümleyici bir metin için bkz. A.İ. Kolcu, Ziya Paşa’nın Poetikası, s. 5-23

⁴²² A.İ. Kolcu, Ziya Paşa’nın Poetikası, s. 11

⁴²³ R. Mutluay, a.g.e., s. 127

⁴²⁴ A.İ. Kolcu, Ziya Paşa’nın Poetikası, s. 13

⁴²⁵ E. Tuğcu, a.g.e., s. 86. Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. E. Tuğcu, a.g.e., s. 86-88

“Şiir ve İnşa” makalesi dışında “*daima Divan zevkini muhafaza etmiş hatta aramıştır.*” Bu yüzden Namık Kemal’den sert eleştiriler almıştır.⁴²⁶

8. Verâset-i Saltanat-ı Seniyye (1868/1285)

“Veraset Mektupları” olarak da bilinir. İki mektuptan oluşur. Ziya Paşa, İstanbul’dan dostu Remzi Efendi’den aldığı haberden sonra iki mektup yazmıştır.⁴²⁷ 1868 yılında yazdığı bu mektupların konusu, Mısır’daki veraset kanununun değiştirilmesidir. Ziya Paşa, veraset kanununun değiştirilmesini eleştirir.

1904’de *Şûrâ-yı Ümmet* gazetesinin 1904’deki 59. ve 66. sayılarında yayınlanmıştır. Daha sonra da 1909’da *Yeni Tasvir-i Efkâr*’ın “Yeni Osmanlılar Tarihi” tefrika serisinde çıkmıştır. Mektuplar, 1956’da ise *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*’nin 1. sayısında Nejdet Sançar tarafından yayınlanmıştır.⁴²⁸

Ebuzziya Tevfik bu mektupların aynı anda yazılmasına rağmen, ikincisine birincisinden bir hafta sonraki tarih konulduğunu ileri sürmektedir.⁴²⁹

Ziya Paşa’nın birinci mektubu İstanbul’un siyasi çevrelerinde ve hükümet dolaylarında Ebuzziya Tevfik’in ifadesiyle, top gibi patlamıştır.⁴³⁰ İkinci mektubu ise, “*adeta, İstanbul hükümetine karşı bir savaş ilanı niteliğindeydi ve Yeni Osmanlıların artık eyleme geçtiklerinin kesin belirtilerinden biri olarak tanımlanıyordu.*”⁴³¹

13 Muharrem 1285 tarihli birinci mektupta, yer yer devlet eleştirisine rastlanır. Ziya Paşa’ya göre, Osmanlı Devleti’nin şeref ve haysiyeti Girit meselesinde zedelenmiştir. Avrupa’da Devlet aleyhine bir hava vardır. Üstelik Devlet, Yunanistan ve İran gibi “zayıf ve çelimsiz” devletlerle dahi baş edememektedir.

Devlet, Girit’te Türk ve Müslümanları koruyamamaktadır. Bazı bölgelerde Osmanlı Devleti’nin hakimiyeti sözde kalmıştır. Bazı yerlerde isyanların çıkması yakın bir ihtimaldir. Ekonomi çökmüştür. Halk, aç, umutsuz ve hoşnutsuzdur. Ordunun durumu son derece kötüdür. Bir savaş çıkarsa yeteri derecede ne asker ne de donanma vardır. Asker ve donanmanın olduğu farzedilse bile, bunlara yetişecek mühimmat, araç, gereç ve yiyecek yoktur. Ayrıca mevcut araç-gereci, silah ve cephaneyi ustalıkla kullanabilecek yeterlilikte komutan ve kaptan da çok azdır. Kısaca, büyük-küçük, Müslüman-Hristiyan herkes halinden şikayetçidir.

⁴²⁶ O. Okay, a.g.e., s. 64

⁴²⁷ Bu mektuplar, *Veraset-i Saltanat-ı Seniye* adını taşımaktadır. Mektuplar için bkz. E. Tevfik, a.g.e. 170-197

⁴²⁸ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 29

⁴²⁹ E. Tevfik, a.g.e. 184

⁴³⁰ E. Tevfik, a.g.e., s. 180

⁴³¹ E. Tevfik, a.g.e., s. 183

Ziya Paşa kısaca tasvir ettiği ülkenin durumunun bu halde olduğu bir dönemde Veraset meselesinin gündeme getirilmesini anlamsız bulmaktadır. Ona göre, bu yersiz ve faydasız bir meseledir. Paşa'ya göre, iç ve dış tehlikelerin hepsi ortadan kaldırılıp sadece bu mesele kalırsa üzerinde durulabilir.

Ziya Paşa'ya göre veraset hakkının değiştirilmesi, “*aklen, naklen ve şer'an*” hatalıdır.

Ziya Paşa, ikinci mektubunda konuya devam etmektedir. Padişahın böyle “akla yatkın bulunmayan” bir düşünceye yönelmeyeceğini ileri sürmektedir. Buna dayanak olarak da kendinin bir yıl kadar Padişah'ın hizmetinde çalıştığını ve bu süre içinde böyle bir fikre yatkınlık görmemesini göstermektedir. Hatta bunun aksi fikirlerini Padişah'ın kendisinden duyduğunu belirtmektedir.

Ziya Paşa'ya göre devleti bugüne getiren, ayakta tutan, mevcut sistemdir. Veraset usulünün değiştirilmesi aklen ve naklen olduğu gibi şariat açısından da caiz ve mümkün değildir. İkinci mektupta asıl itirazını şariat temeli üzerine yoğunlaştıran Ziya Paşa'ya göre, bu tarz düşüncelerin gündeme getirilmesi devletin aleyhinedir. Paşa, bu mektubunda Bâbüâli'nin önde gelen isimlerinin “oyunları”nı da ortaya sermektedir.

Ziya Paşa'nın *Veraset Mektupları*'ndan onun çağın getirdiği değişikliklerin farkında olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ayrıca, Avrupa tarihini yeterli derecede bildiği, Batı karşısında hiçbir kompleks taşımadığı açıktır. İnceden padişahı uyarması da onun cesaretinin bir göstergesidir.

Kısaca mektuplar, Mustafa Fazıl Paşa'nın çıkarını savunmanın çok ötesindedir. Bu mektuplar, devrin gelişmelerinin farkında olan ve meselelere geniş bir perspektiften bakabilen bir münevverin kaleminden çıkan, düşünce değeri olan metinlerdir.

Veraset Mektupları, “*Ziya Paşa'nın Babıâli'ye indirdiği en büyük darbelerden biridir*” ve mektuplar Paşa'nın gerektiğinde hangi silahları kullanmaktan çekinmeyeceğini gösterir. Tanpınar, bu mektuplarda bir “şantaj kokusu” olduğu görüşündedir.⁴³²

Ziya Paşa, *Veraset Mektupları* sayesinde, bir taraftan Mustafa Fazıl Paşa'nın mücadeleye razı olmasını sağlamış; diğer taraftan da Fuat Paşa'nın konumunu gerek Padişah gerekse de kamuoyunda ciddi bir biçimde sarsmıştır.⁴³³

Ziya Paşa, bu eserle Gözler'in ifadesiyle üç kuş vurmuştur.⁴³⁴

⁴³² A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 330

⁴³³ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 332

1. Mustafa Fazıl Paşa'nın sönmek bilmeyen hıdivlik tutkusunu yeniden alevlendirmiştir.
2. Şehzade Murad'ı savunarak onu elinden kaçırmamak istemiştir.
3. Bu arada Âli Paşa'yı da hançerlemekten geri kalmamıştır.

9. Rüya (1869/1286)

Rüyaların, Batı edebiyatında sosyal ve siyasi tercihler, eleştiriler için ılımlı atmosferler olarak kullanılması Cicero'ya kadar götürülebilir. Doğu toplumlarında rüyanın yeri çok daha özeldir. Özellikle Müslüman coğrafyasında bu durumun çok daha kolay farkedildiğini belirten Özgül, İslamiyet öncesi Türkler arasında da rüyaya inanmanın ve rüya tabir etmenin yaygın olduğunu anlaşıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte Türkler arasında İslamiyet'in yaygınlaşmasından sonra sosyal ve siyasi muhtevalı rüyalarda din, hoca, zahid ve sûfiler önemli yer işgal etmeye başlamıştır.⁴³⁵

M. Kayahan Özgül, klasik edebiyatın rüyalarına siyasi muhtevanın yerleşmesinin Osmanlı için, '*devr-i inhitât*'ın başlamasından sonra olduğunu belirtir. Özgül, Tanzimat sonrası için şu satırlara yer vermektedir.⁴³⁶

“... hem geçmişteki refah günlerine olan hasreti, hem de gelecekte beklenenleri artırdığı için, çöküş yıllarında rüya, hülya ve hayaller büyük güç ve mana kazanır. Yine de fertlerin, devlet ve saltanatın hâl-i hazırda çöküntüden kurtulacağına olan inançları sarsılmamıştır. Bu sebeple, siyasi rüyaların hepsinde devletin, rejimin ve sultanın tarafını tutan 'legal' bir politik muhteva vardır ki, Tanzimat sonrasının benzeri eserlerinde aynı özelliğe pek nadir rastlanır; çünkü artık aydınlar ve yazarlar yaşadıkları ana ait ümitlerini de kaybetmişlerdir. Cemiyette soysuzlaşma, siyasette buhran, maliyede istikraz, harpte mağlubiyet, maarifte istikrarsızlık, hukukta belirsizlik hep yaşanmakta olan ve çözüm bekleyen problemlerdir; üstelik artık bütün problemlerin sebebi olarak '*dehr-i dîn*' ve '*tâli'-zebûn*' gösterilmez. Bundan sonra, devletin içinde bulunduğu hale düşmesinin tek müsebbibi sultan olarak gösterilecektir.”

Tanzimat'tan sonra siyasi rüyalar sultan ve sultan aleyhine doğru adım adım kaymıştır. Abdülmecid devrinde rüya yoktur. Abdülaziz devrinde ise birkaç rüya varsa –ki Ziya Paşa'nın *Rüyası* bunlardan biridir– bunların yurtdışında yayınlananlarında dahi sadece sadrazam suçlanır ya da hürriyet üzerindeki sınırlamalar eleştirilir. II. Abdülhamit devrine kadar padişaha ve rejime muhalif rüyaya rastlanmaz.⁴³⁷

⁴³⁴ H. Fethi Gözler, a.g.e., s. 31

⁴³⁵ M.Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüya*, Ankara, Hece, 2004, s. 7-9

⁴³⁶ M.K. Özgül, a.g.e., s. 13

⁴³⁷ Abdülhamit saltanatında bu çeşit rüyaların çıkmasının sebepleri için bkz. M.K. Özgül, a.g.e., s. 14-16

Siyasi rüyalar, tabire ihtiyacı olmayan rüyalar. Bu tür rüyalar, “önceden tabir edilmiş, tenkid, tefsir ve tercihi çoktan yapılmış konuların teyidi için yazılan örnek metinler gibidir”. Bunun için, siyasi rüyaları bir başlangıç olarak değil, sonuç olarak değerlendirmek gerekir. “Onlar kabul ve reddedilenlerin, istek ve nefretlerin, ütopi ve hayallerin sonucudur.” M. Kayahan Özgül’ün yerinde ifadesiyle siyasi rüyalar, “hakikatte uykuların malı değildir; bilakis, fazlasıyla uyanık zihinlerin ürünüdür.”⁴³⁸

Bu doğrultuda bir metin olan Ziya Paşa’nın *Rüya’sı Hürriyet*’in 11 Ekim 1869 ve 18 Ekim 1869 tarihli 68. ve 69. sayılarda “*Sultan Abdülaziz Han (Ziyâ Bey) (Ali Paşa)*” başlığıyla yayınlanmıştır. *Zafernâme* gibi bir siyasi tenkit eseridir. *Rüya*, 1908’de *Bağçe* mecmuasında tefrika edilmiş ve 1910 yılında basılmıştır.

Karşılıklı konuşma şeklinde kaleme alınan eserin konusunu, temelde Ziya Paşa’nın Âli Paşa’ya karşı beslediği öfke oluşturur. Eserinde ayrıca kendini de Sultan’a karşı savunur. Paşa’nın bu yazılarında kendi durumunun dışında temas ettiği, dolayısıyla görüş ve düşüncelerine yer verdiği konular şunlardır: Rejim meselesi (Meclis’in açılması ve gereği), Avrupa’dan Osmanlı Devleti’nin görünümü, Avrupa’ya karşı Osmanlı’nın kendini savunacak araçlardan yoksun olması (Ziya Paşa’ya göre, bu eksiklik *Muhbir* ve *Hürriyet*’le giderilmiştir), yönetimdeki aksaklıklar, idarenin düzenlenmesi, Girit meselesi, Mısır meselesi, maliyenin durumu/düzeltilmesi, borçlanmalar, Âli Paşa, israf...

Konusu şöyledir: Ziya Paşa Londra’da Hampton Court’ta bir parkta uyur ve rüyasında Padişah Abdülaziz’i görür. Padişaha ülkenin sıkıntılarını anlatır. Ona göre, bütün problemlerin sebebi, Âli Paşa’nın kötü idaresidir. Ziya Paşa, padişaha Âli Paşa’nın sadrazamlıktan azlini teklif eder. Padişah ise bunu kabul eder ve Âli Paşa’yı sadrazamlıktan azlederek Kıbrıs’a sürgün emri verir. Eser, Ziya Paşa’nın bekçi tarafından uyandırılmasıyla sona erer. Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk edebiyatında “*kudret karşısındaki aczin, o küçük düşme duygusunun ifadesine*” ilk defa *Rüya*’da rastlandığını belirtmektedir.⁴³⁹

Âli Paşa, *Rüya*’nın en önemli temalarından biridir.⁴⁴⁰

⁴³⁸ M.K. Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalar*, s. 21-23

⁴³⁹ A.H. Tanpınar, a.g.e., s. 334

⁴⁴⁰ Ziya Paşa’ya göre Âli Paşa, devletin ‘kötü’ durumunun en önemli sorumlusudur:

“... Siz (Âli Paşa, MMB) yirmi beş yıldan beri şu devletin en büyük mansıplarında bulundunuz. Hususıyla Reşit Paşa’nın vefatından sonra on üç yıldır ki, bilâ-rakib mesned-i ikbalde murabba-nişin-i istiklâl oldunuz. Demektir ki her işte siz merci-i ârâ ve merkez-i icra idiniz. Yirmi beş yıl mukaddem Ulah-Buğdan’ın Devlet-i Aliyye’ye irtibatı nasıldı? Şimdi ne haldedir? Yirmi beş yıl evvel Sırbistan ne idarede idi, şimdi ne surete girdi? Belgrat ve tevâbiâtında sâkin iken, mallarınız tazmin olunacak diyerek on bin hanedan mütevaciz nüfus-ı İslamiyeyi hane ve emlak ve akarını ve hatta levazımât-ı beytiyeye varıncaya kadar, her şeylerini bıraktırarak hicret ettirdiniz. Bu haneler ne oldu? Yirmi beş yıl evvel Devlet-i Aliyye’nin Avrupa’daki itibarı ne mertebede idi, bugün ne dereceye

Görüldüğü gibi, Ziya Paşa, Âli Paşa eleştirisinde ülkenin durumunu da ortaya koymaktadır.

Ziya Paşa, esasen Âli Paşa'nın kendisine "adaveti" (düşmanlığı) olduğunu ileri sürer.⁴⁴¹ *Rüya*, Ziya Paşa'nın ülkedeki tüm kötülükleri Âli Paşa'ya bağladığı bir eserdir.

Ziya Bey'in rüyasında maziden gelen bir tahkiye tekniği kullanılır. Özgül, bu eski teknikle oluşturulan *Rüyâ*'nın hem Ziya Bey'in hem de Türk edebiyatının bir kısım yeniliklerinin müjdecisi olduğunu belirtir.⁴⁴²

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Rüyâ* yazarı Ziya Bey'i bir romancı olarak görür. Nihat Sami Banarlı ise *Rüyâ*'yı "ilk röportaj" sayar.⁴⁴³

10. Defter-i Âmâl (1881/1298-1299)

Ziya Paşa'nın *Emile* tercümesi için hazırladığı önsözdür. Burada, kendi hatıralarını ve çocukluğunu anlatır. Bilge Ercilasun, eserin hatıra türünün başarılı örneklerinden biri olduğu görüşündedir.⁴⁴⁴

Eserin iki özelliği vardır. Birincisi, Ziya Paşa'nın biyografisine ve çocukluğuna ait bazı ayrıntılar ve bilgilerin bulunması; diğeri ise, Ziya Paşa'nın çocuk terbiyesi hakkındaki düşüncelerini belirtmesidir. 1881'de *Mecmua-yı Ebüzziya*'da yayınlanmıştır.⁴⁴⁵

11. Endülüs Tarihi (1859, 1863/1275-1280)

Tanzimat döneminde daha önceki yıllarda başlayan Avrupa ile ilişkilerimizde bir gelişme görülür. Türk aydınları arasında 1839'dan önce göze çarpan Fransızca öğrenme çabası, bu tarihten sonra daha da artmış, bunun sonucu olarak da Fransız

tenezzül etti? Yirmi beş yıl mukaddem hazinenin, bir akça harice borcu yoktu. Memurin ve asâkir ve sair erbab-ı vazâif muhassasâtını vakit ve zamanıyla alırlardı ve hazinenin varidâtı şimdikininki nısfı derecesindeydi. Şimdi ise hazinenin borcu yüz milyon liraya çıktı. Ve varidatın hemen nısfını faize veriyor. Vergilere zam edilerek ve halkın medar-ı hayatı olan tuza varıncaya kadar inhisar altına konularak, yeni yeni rüsûmât ihdasıyla varidât üç milyon keseyi tecavüz ediyor (eğer maliye muvazenesi sahih ise). Halbuki erbab-ı maaş haklarını vakit ve zamanıyla alamadıklarından, nice hânümânın çarh-ı idaresine sekte geldi. Cihan dilenci oldu, asker aç, çıplak kaldı. İşte yirmi beş yıldan beri bu devlet sizin ve sizinle hem-efkâr bulunanların elinde kalarak, şu kadar fark etti. Halbuki hem efkâr dediğim zatların cümlesi size musahhar ve meşhur idiler. Bu fark ve tenezzülün sebebi ne olabilir?" (Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa)

⁴⁴¹ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa. Ayrıca Ziya Paşa'nın Âli Paşa hakkındaki düşünceleri için bkz. Adnan Akgün, *Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Birol Emil, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 1990*, s. 196-198

⁴⁴² M.K. Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüya*, s. 28

⁴⁴³ M.K. Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüya*, s. 28-29

⁴⁴⁴ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 127. Metin için bkz. *Mecmua-i Ebüzziya*, Nu: 13-15, 15 Rebiülevvel 1298-15 Rebiülâhır 1298 / 2 Şubat-5 Mart 1881, s. 404-409, 417-424, 455-459'dan aktaran, İ. Enginün-Z. Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri*, s. 188-198

⁴⁴⁵ İnci Enginün'ün de belirttiği gibi, Ziya Paşa'nın şiirlerinde de yer yer kendi biyografisiyle ilgili bilgiler yer alır (İ.Enginün, a.g.e., s. 473). *Defter-i Âmal* hakkında bir değerlendirme için bkz. A.Budak, a.g.e., s. 169

kültürü ve edebiyatı, ilk tanınan Batı kültürü ve edebiyatı olmuştur. Yine bu nedenle, Batı edebiyatından yapılan ilk çeviriler Fransız şair ve yazarlarındandır.⁴⁴⁶ Ziya Paşa, bu konuda ilklere sahiptir.

Ziya Paşa, Mabeyn yıllarında Fransız yazarı Louis Viardot'nun (1800-1883) "*Histoire des Arabes et des Meurs d'Espagne*" adlı eserini *Endülüs Tarihi* adıyla çevirmiş⁴⁴⁷ ve eser 1859'da Matbaa-i Âmire'de⁴⁴⁸ basılmıştır. Mordthmann'ın belirttiği üzere, Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*'nin çevirisini yaptığında adının gizli kalmasını yeğlemiş, fakat kitap aşırı ifadeleriyle dikkat çekince yazarının kim olduğu araştırılmış ve Ziya Bey'e ait olduğu anlaşılmıştır.⁴⁴⁹

Bu kitabın ikinci cildi 1863 yılında Tercüman-ı Ahval Matbaasında basılmıştır.⁴⁵⁰ 1887 yılında ise, 4 cilt halinde yayınlanmıştır.

Endülüs Tarihi, yayınlanışından sonra, (1318) yasaklanan kitaplar arasında yer almaktadır. Parlak, bu kitabın Ziya Paşa'nın şahsı ve siyasi görüşlerinden dolayı ya da içeriğinden dolayı yasaklanmış olabileceğini düşünmektedir. Yazar, ayrıca, eserin yasaklanışında Âli Paşa'dan ziyade diğer muhaliflerin rolünün olabileceğine dikkat çeker. Zira yasak kitaplar listesi, 1900 yılında basılmıştır.⁴⁵¹

12. Engizisyon Tarihi (1882/1299-1300)

Ziya Paşa'nın Theophile Lavallee ve Cheruel'den yaptığı çeviridir. Eser, 1882 ve 1888 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. İnci Enginün, *Endülüs ve Engizisyon Tarihlerinin* çeviri olmakla birlikte yapılan eklemelerle telif haline girdiğini ileri sürmektedir.⁴⁵²

Gazeteciliğin başlaması ve devletin durumunun kötüleşmesi aydınların geçmişle ilgilenmesinin başlıca sebebidir. Bu dönemde Tanzimat ideolojileri olarak

⁴⁴⁶ Olcay ÖnerToy, Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1984, s. 1

⁴⁴⁷ Eserin Ziya Paşa'ya aidiyeti ve telif-tercüme ile ilgili olarak bkz. Zehra GözüTok, Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İsmail Yiğit, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008, s. 42-65

⁴⁴⁸ Devlet Basımevi

⁴⁴⁹ A.D.Mordthmann, a.g.e., s. 165. *Endülüs Tarihi*'nin tercümesi konusundaki bazı tespit ve görüşler için bkz. Nizamettin Parlak, "Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları", İslâmiyât, Sayı: 2, Yıl: Haziran 2005, ss. 111-122, s. 111-121

⁴⁵⁰ R.A.Sevengil, a.g.e., s. 141. *Endülüs Tarihi*'ni Ziya ve Ethem Paşaların hangisinin çevirdiği konusunda farklı görüşlere rastlanmaktadır. Fakat Sevengil'in de belirttiği gibi, eser, Edhem Paşa'nın hayatta olduğu sırada, Ziya Paşa'nın imzasıyla basıldığını ve Edhem Paşa'nın tercümenin kendisi tarafından yapıldığı yolunda herhangi bir söz söylemediğini belirtmektedir (R.A.Sevengil, a.g.e., s. 159).

⁴⁵¹ N. Parlak, a.g.m., s. 112-113

⁴⁵² İ.Enginün, a.g.e., s. 64. Bu konuda ayrıca bkz. İ.Enginün, a.g.e., s. 64, 135 nolu dipnot

beliren Osmanlıcılık ve İslam Birliği anlayışları, yazarların dikkatini İslam tarihine ve Osmanlı tarihinin kuruluş yıllarına çekmiştir. Bir taraftan da Avrupa’da İslamiyet’in ilerlemeyi engellediği görüşü yazarları harekete geçirmiştir. Ziya Paşa’nın *Endülüs Tarihi* (1859) ve *Engizisyon Tarihi* (1888) bu anlayışa karşı, İslamiyet’in savunulması ve yüceltilmesi anlamını taşır.⁴⁵³

13. Emile (1870/1286-1287)

Ziya Paşa’nın 1870’de İsviçre’de hazırladığı J.J. Rousseau’nun *Emile* adlı eserinin tercümesidir.

Ziya Paşa, J.J.Rousseau’nun çocuk terbiyesine ilişkin *Emile* adlı eserini Avrupa’da bulunduğu yıllarda Türkçeye çevirmesine ve çok istemesine rağmen bu çeviriyi yayınlayamamıştır.⁴⁵⁴

Ziya Paşa’nın bir de “terbiyecisi” tarafı vardır. O, çocuk terbiyesinin önemini anlamış ve çocuk terbiyesi konusunda çok hassas biridir. Özellikle de onun *Emile* çevirisi bu hassasiyetin bir sonucudur.⁴⁵⁵ Ziya Paşa, *Emile* çevirisi ile, çağdaş Batı pedagojisinin en önemlilerinden olan Rousseau⁴⁵⁶ pedagojisinin ilk defa Türkiye’ye doğrudan girmesini sağlamıştır.⁴⁵⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, Ziya Paşa’nın *Emile* çevirisine girişmesinin Münif Paşa’dan sonraki ilk ciddi pedagoji olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁸

Ziya Paşa’nın *Emile* çevirisini yapması, Tanzimat dönemi edebiyatının çok işlenmiş motiflerinden biri olan “tabiat”la doğrudan ilişkilidir. *Emile*’de, çocuğun tabiat içinde eğitilmesi tezi ileri sürülmektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵³ İ.Enginün, a.g.e., s. 160

⁴⁵⁴ İsmail Parlatır, “Ziya Paşa’nın Emil Çevirisi”, Türk Dili, Sayı: 573, Yıl: Eylül 1999, ss. 772- 776, s. 772. İsmail Parlatır, bu çeviriyi Ziya Paşa’nın kendi el yazısı olarak bulmuş ve Türk Dil Kurumu Kütüphanesi’ne kazandırmıştır.

⁴⁵⁵ H. F. Gözler, a.g.e., s. V, X.

⁴⁵⁶ Rousseau, *Emile* (1762) adlı eserinin en olgun ve en başarılı eseri olduğunu düşünmektedir (Felsefe Sözlüğü, “Rousseau”, s. 1222). Bu eser, “pedagojik içeriğinden çok, vahiy dinin dogmaları yerine ‘doğal din’i savunması yüzünden siyaset ve din adamlarının sert tepkileriyle karşılaşmıştır” (Mete Tunçay (Derleyen), Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi (Yeni Çağ), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2011, s. 378).

⁴⁵⁷ O. Kafadar, a.g.m., s. 1453

⁴⁵⁸ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 328. *Emile* tercümesi için İhsan Sungu’nun yaptığı bazı eleştiriler için bkz. İhsan Sungu, “Ziya Paşa’nın Emile Tercümesi Hakkında Mülâhazalar”, Tercüme, Sayı: 2, Yıl: 19.07.1940, s. 184-190

⁴⁵⁹ O. Okay, a.g.e., s. 83

Ziya Paşa'nın Rousseau'dan yaptığı *Emile* tercümesi ve onun başına eklediği kendi çocukluğu ile ilgili hatıraları Tanzimat sonrası eğitim konusunu işleyen eserler arasında önemli bir yere sahiptir.⁴⁶⁰

14. Telemaque

Ziya Paşa'nın bu çevirisi basılmamıştır ve kayıptır. Bu eserin çevirisi daha önce, Yusuf Kâmil Paşa ile Ahmet Vefik Paşa tarafından da yapılmıştır. Ebuzziya Tevfik, Ziya Paşa'nın bu tercümesinin, Yusuf Kamil Paşa ve Ahmet Vefik Paşa'nın çevirilerinden daha başarılı olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶¹

Eserde XIV. Louis'nin zorbalığı ve kötü idaresi protesto edilip, model bir devlet kurulması yönünde fikirler ortaya atılmaktaydı.⁴⁶² Ziya Paşa da eseri bundan kaynaklı çevirmiş olabilir. Zira şair de döneminin idaresinden rahatsızdı. Her ne kadar onun eylemlerinin sebebi, Âli Paşa gibi gösteren araştırmacılar varsa da kanaatimizce, Ziya Paşa'yı asıl hareket ettiren ülkenin içinde bulunduğu kötü durumdur. Âli Paşa bu durumun sorumlularından biri, hatta en önde gelenidir. Ziya Paşa'nın onunla kavgası daha yerinde bir ifadeyle ona karşı olan kini mücadelesinin nedenleri arasından ikincidir.⁴⁶³

15. Tartuffe (Riyanın Encamı) (1886/1282-1823)

Ziya Paşa, Moliere'in *Tartuffe* adlı eserini *Riyanın Encamı* adıyla Adana'da çevirmiştir. Ziya Paşa'nın Moliere'den çevirdiği *Tartuffe*⁴⁶⁴ isimli eseri ölümünden sonra İstanbul'da iki defa basılmıştır (1881-1886). Ziya Paşa, bu eseri ile Türk edebiyatına manzum tiyatroyu ilk sokan bir yenilikçidir.⁴⁶⁵

Tartuffe, Ahmet Vefik Paşa tarafından da çevrilmiştir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ İ.Enginün, a.g.e., s. 64

⁴⁶¹ Ö. Göçgün, Ziya Paşa, s. 31; B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 129

⁴⁶² Roderic H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876, Türkçesi, Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2. Baskı, 2005, s. 189-190

⁴⁶³ R.H.Davison, a.g.e., s. 190

⁴⁶⁴ Bu konuda bkz. R.A.Sevengil, a.g.e., s. 148-157

⁴⁶⁵ R.A.Sevengil, a.g.e., s. 147-148. Aslında Türk tarihinde tiyatronun tarihi oldukça eskidir. Bir araştırmacı 2000 yıl öncesine ait bir Türk oyunu tespit etmiştir (Türk tarihinde tiyatronun tarihiyle ilgili bkz. İ.Enginün, a.g.e., s. 646-651). Tanzimat dönemi tiyatrosu için bkz. İ.Enginün, a.g.e., s. 708-709; A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 155-157; K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 56-57.

⁴⁶⁶ Bu iki çeviriyi bir metninde İhsan Sungu karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırmadaki tespit ve bazı görüşler için bkz. İhsan Sungu, "Ahmet Vefik ve Ziya Paşaların 'Tartuffe' Tercümeleri 1", Tercüme, Sayı: 4, Yıl: 19.10.1940, ss. 372-381, s. 374-379; İhsan Sungu, "Ahmet Vefik ve Ziya Paşaların Tartuffe Tercümeleri 2", Tercüme, Sayı: 6, Yıl: 19.03.1941, ss. 558-571, s. 559-570

Bu çeviri ile ilgili belirtilmesi gereken bir başka noktada, Namık Kemal'in kafiyesiz şiir arayışlarına kaynaklık etmiş olmasıdır. Namık Kemal, tercümeden genel olarak memnun kalmamış olsa da kafiyesiz oluşundan etkilenmiştir.⁴⁶⁷

Nihat Sami Banarlı, "kudretli muharrir" olarak nitelediği Ziya Paşa'nın, birçok yazısını sırf Âli Paşa'ya karşı duyduğu aşırı kin ve rekabet hisleriyle yazması, "büyük kabiliyeti"ni ancak kendi devri için anlamlı sayılabilecek, geçici konular üzerinde harcamasının üzerinde durulacak bir nokta olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan dolayı Ziya Paşa'nın sanat eserlerinin bir kısmının yaşama hakkını kendi eliyle kapadığını düşünmektedir. Banarlı, Ziya Paşa'nın siyasi ihtiraslarının bazı eserlerine kuvvet kazanmasına sebep oluşunu ise "zayıf bir düşünüş" olarak görmektedir.⁴⁶⁸ Ziya Paşa, 1860 sonrası Batılı Türk edebiyatının yaratılmasına şiirlerinden çok düşünceleri ile hizmet etmiştir.⁴⁶⁹ Şiirlerinde sosyal tespit yapan inkılâpçı bir şahsiyet vardır.⁴⁷⁰

Ziya Paşa ve Namık Kemal'in nesir ve nazım alanlarında büyük güçleri ve yaygın şöhretleri vardır. Onlar memleketin, *kalburüstü okumuş yazmışlarını bütünüyle kendilerine hayran bırakmaktaydı.*⁴⁷¹

⁴⁶⁷ M.K.Özgül, Kemal'le İhtimal..., s. 62-63

⁴⁶⁸ N.S.Banarlı, a.g.m., s. 874

⁴⁶⁹ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 44

⁴⁷⁰ İnci Enginün'ün, Ziya Paşa'nın şiirleriyle ilgili bir değerlendirmesi de şu şekildedir, "Ziya Paşa'nın şiirlerinin bütün olarak güzelliğinden söz etmek zordur, ancak insanın hafızasında yer eden ve gücünü klasik kültürden alan, etkili beyitleri bulunur. Bunlar zamanla birer özdeyiş (vecize) mahiyeti kazanmıştır" (İ.Enginün, a.g.e., s. 475).

⁴⁷¹ E. Tevfik, a.g.e. 183

4. TÜRK DÜŞÜNCESİ VE ZİYA PAŞA

4.1. TÜRK DÜŞÜNCESİ

İnsan olmanın özsel bir niteliği olarak kabul edilen düşünme, “*insanların karşılaştıkları, sorunlara çözüm önerileri sunan ve onların hayat hususunda mahir kişiler olmalarını sağlayan bir araç işlevi görür.*”⁴⁷²

Türk düşüncesi üzerine kullanılabilecek en kuşatıcı kavram, “tefekkür”dür. Sözlükte, kısaca “düşünme, kafa yorma” anlamlarına gelir. Tefekkür tarihi, medeniyet tarihinin en önemli kısmını teşkil eder. Tefekkür, medeniyet tarihinin adeta özü ve ruhudur. İlim ve felsefe ise tefekkürün ancak birer parçalarını oluşturur. Hilmi Ziya Ülken, tefekkür tarihinin kuşattığı konuların üç grupta toplanabileceğini belirtir: Birincisi, “*hiçbir muayyen şahsiyetin eseri olmayıp, bütün cemiyete ait olanıdır.*” Bu, “collectif tefekkür” olarak adlandırılabilir. Kozmoloji, teoloji, mitoloji ve hikmet bu gruba girer. İkincisi, “*cemiyet içinde doğmuş olmakla beraber bütün cemiyete değil, fakat muayyen bazı şahıslara ait olan ve onlar tarafından yaratılan fikirlerdir.*” Bunlara “şahsi tefekkür” denilebilir. Felsefe, mistisizm, edebiyat bu gruba girer. Bunlar arasında kesin sınırlar çizmek mümkün değildir. Şahsi tefekkür adı verilen bu gruba giren eserler “hadsin”⁴⁷³ ve “aklın” olmak üzere iki ana kısma ayrılırlar. Tefekkür tarihinin üçüncü konusu da, “teknik tefekkür” olarak adlandırılabilir. Bu tefekkür çeşidi, “*yine içtimai faaliyetin neticesinde doğmuş ve tekâmül etmiş olmakla beraber, her adımımda mutlaka yine bazı şahsiyetlerin emeğiyle terakki eden, fakat mahsulü itibariyle gayr-ı şahsi ve afakî (objektif) olan tefekkürdür.*” İlim, iktisat ve idare bu gruba girer.⁴⁷⁴

Bu temel bilgilere göre, “Türk tefekkürü” ifadesi “Türk felsefesi”, “Türk ilmi” gibi kullanımlardan daha doğru görülmektedir.⁴⁷⁵ Biz de bu çalışmada, tek bir

⁴⁷² Celal Türer, Doğu ve Batı’da Düşüncenin Tarihsel Serüveni, Yayınlanmamış ders notları, s. 1

⁴⁷³ Hads: Sezîş.

⁴⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, YKY, 2004, s. 7-8

⁴⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, Türk tefekkürünün temel vasıflarını şu şekilde tespit etmiştir:

1. Türk tefekkürü realisttir.
2. Türk tefekkürü nazariye ile ameliye arasında daima sıkı bir irtibat bulmaya elverişlidir.
3. Türk tefekkürü fikirler ve mefhumları basitleştirmek, vazıh ve anlaşılabilir bir hale koymak, ona en rasyonel ve kolay şeklini vermeye müsaittir.
4. Türk tefekkürü hadscidir (H.Z.Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, s. 18).

kavramsal kullanımı⁴⁷⁶ tercih etmemekle birlikte genel olarak “düşünce” kavramını tercih ettik. Metinde kullanılan düşünce kavramına yüklenen anlam, yukarıda belirtildiği gibidir. Yani “tefekür”ün tam karşılığı olarak tercih edilmiştir. Bazen “felsefe”, bazen “ilim” bazen de “hikmet”⁴⁷⁷, tefekkürün (düşünce) birer parçası olmakla birlikte, düşünceye karşılık olarak kullanılmıştır. Bunlar içerisinde en yoğun olarak “felsefe” kullanılmaktadır. Bu kullanım da genel olarak “felsefi düşünce” şeklinde ifade edilmiştir.

Görüldüğü gibi “düşünce”, “felsefi düşünce”ye eşit değildir. Başka bir deyişle, felsefi düşünceyle sınırlı değildir. Bunun dışında düşünce alanları da vardır. Fakat her felsefe, düşüncedir. Felsefe varsa düşünce de vardır. Haliyle bu çalışmada Türk düşüncesi “felsefi düşünce” ile sınırlamadan fakat felsefi düşünce olduğu yerde bir düşünce olduğu da göz önünde bulundurulmuştur. Diğer bir deyişle, düşüncenin bir dalı olan “felsefi düşünce” veya “felsefe” ayrı bir alan olarak değil, düşünceye eşit olarak ele alınmıştır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Özellikle atıfların bağlamını koparmamak kaygısıyla...

⁴⁷⁷ İslam düşüncesi içinde “hikmet” döneme, mekana ve düşünürü göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlardan dönem dönem baskın olarak kabul edileni olduğu gibi, kısa süre içinde baskın anlamın değiştiği de olmuştur (Bu konuda bkz. İlhan Kutluer, İlim ve Hikmetin Aydınlığında, İstanbul, İz, 2. Baskı, 2012, s. 141-196). “Felsefe” ile “hükmet aynı anlamlarda kullanıldığı gibi, felsefe bazen de, daha doğrusu bazı durumlarda “ilim” terimiyle ifade edilmiştir. Hatta; “*klasik çağda felsefe yalnızca metafizik disiplini değildir matematik ve fizik bilimler ile ahlak ve siyaset de birer disiplin olarak ‘felsefi’ bilimlerdir.*” Bundan dolayı da İslam bilim tarihi, İslam felsefe tarihinden bağımsız surette okunamaz (İ.Kutluer, a.g.e., s. 234).

⁴⁷⁸ Felsefi düşüncenin özellikleri şunlardır:

- Araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel bir tavra dayanan düşüncedir.
- Akıl temelli bir soruşturmanın sonucudur. Felsefi düşünce, sistemli ve tutarlı bir düşüncedir.
- Felsefi düşünce, bütünsel bir düşüncedir. O, her konuda bütünlüklü ve kuşatıcı sonuçlara ulaşmaya çalışır.
- Analitik ve çözümleyici bir düşüncedir.
- Felsefi düşünce ayrıca sentetik ya da kurucu bir düşüncedir.
- Felsefi düşünce, deneye dayalı bir düşünce değildir. O daha ziyade kavramsaldır. Felsefi düşünce kavramlardan veya dünya hakkında kazanılmış bilgilerden hareketle oluşturulan soyut bir düşüncedir.
- Felsefi düşüncede ilerleme özelliği yoktur. Yani, bir filozof kendisinden önce gelen filozofları aşmış, onların çözemediği problemleri çözmüş biri olarak görülmez (Ahmet Cevizci, Felsefeye Giriş, Ankara, Nobel, 2010, s. 22-24).

“Felsefi düşünce”nin en önemli özelliği, akıl ilkeleri ışığında eleştirel ve tartışmacı bir tavır içinde olmasıdır. (Süleyman Hayri Bolay, Osmanlı Düşünce Dünyası, Ankara, Akçağ, 2. Baskı, 2011, s. 62)

Ahmet Cevizci'nin yerinde ifadesiyle; “*felsefeden nasibini almamış bir uygarlık ya da toplum olamaz.*”⁴⁷⁹ Tarihin en eski “toplum”larından olan Türklerin oldukça uzun bir felsefe geleneği vardır.⁴⁸⁰

Özellikle “İslami Dönem” olarak adlandırılabilen dönemde Türklerin İslam uygarlığına yaptığı önemli katkılar arasında felsefe de yer alır. Bu katkılar, “Yunan tarzı” (Meşşâî) felsefe ve “Tasavvuf felsefesi” şeklinde iki ayrı başlık altında toplanabilir. Başta Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037) olmak üzere çığır açıcı filozoflar da Türkler arasından çıkmıştır. Bununla birlikte Türkler kurdukları devletler eliyle filozof ve bilginleri desteklemişler, filozof ve bilginler yetişmesini sağlamışlardır. Fakat “Osmanlı Dönemi”nde, felsefi düşünce uzun bir dönem önemli sayılabilecek bir ilerleme göstermemiştir.⁴⁸¹ Birkaç istisnai girişim dışında kuruluşundan 19. yüzyılın başlarına kadar Batı’daki felsefi gelişmelerden uzak kalmıştır. 19. yüzyılda başlayan “yenileşme” ve “modernleşme” sürecinde ise, Batı’nın bilim ve felsefesinden ziyade tekniği ve askeri reformlarına yönelmiştir.⁴⁸²

Genel olarak “düşünce” özel olarak ise, “Türk düşüncesi” içinde felsefenin daha yerinde bir ifadeyle felsefi düşüncenin ayrı ve belirgin bir yeri vardır. Bolay’ın da belirttiği gibi, bir ülkede, bir bölgede, bir dönemde felsefi düşüncenin oluşması için bazı şartların bulunması gereklidir. Bu şartlar şunlardır.⁴⁸³

- a. Belli bir rasyonelliğin;
- b. Fikri bir zeminin ve hür bir ortamın;
- c. Felsefeyi bilen, öğreten, üreten üstadların;
- d. Belli bir düşünce geleneğinin;
- e. Bazı çevrelerin desteğinin;
- f. Felsefi bir tavrın, bilimsel bir bakışın;
- g. Felsefeyi temellendirme yahut meşrulaştırma gayretlerinin bulunması.

“Türk felsefesi” denildiğinde, “*Türklerin tarih boyunca felsefe alanında ortaya koymuş oldukları ve en önemlisi geleneği olan çeşitli felsefi anlayış ve*

⁴⁷⁹ A. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 32

⁴⁸⁰ Ahmet Cevizci bu geleneği dörde ayırmaktadır, 1. İslamiyet Öncesi Dönem. 2. İslami Dönem. 3. Osmanlı Dönemi. 4. Cumhuriyet Dönemi. (A. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 32-38)

⁴⁸¹ Bu, felsefenin olmadığı anlamına gelmemektedir.

⁴⁸² A. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 33-35

⁴⁸³ S. H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 62-63; Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara, Akçağ, 2005, s. 26-27. Ayrıca bkz. S. H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 63-80.

tutumların birlikteliği” anlaşılmalıdır.⁴⁸⁴ Bunun yanında; “Türk Felsefesi” yerine “Türk Düşüncesi” adlandırmasının kullanımı daha doğru görünmektedir.⁴⁸⁵ Nihat Keklik’e göre, “Milli Felsefe”miz, “Türk-İslam Felsefesi”dir.⁴⁸⁶ Fakat bu felsefeye Keklik’in de belirttiği gibi bir haksızlık reva görülmektedir. Bu haksızlık bir taraftan, milli şuurunu kaybetmiş kimselerden diğer taraftan da “İslami görüş”ten başka alternatif tanımayanlardan gelmiştir.⁴⁸⁷ Bu kullanımda yani Türk-İslam Felsefesi’ndeki “İslam” kelimesinin kullanılması, İslam dünyasında yetişen büyük filozofların araştırma sahamıza girmesinin yanında İslam dünyasında yetişen filozofların –Avrupa’da yetişmiş büyük filozoflar gibi- genellikle “dindar” olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁸

Herhangi bir toplumun düşünce yapısını ortaya koyabilmesinin öncelikli şartı, o toplumda “düşünce tarihi” geleneğinin oluşmasıdır. Felsefi anlamda “gelenek”, *“belirli felsefi düşünüş şekillerinin, anlayışlarının en az birkaç kuşaktan beri süregelmekte olmasını ifade eder.”*⁴⁸⁹ Düşünce tarihi, *“olayların arkasındaki ilkeleri ve olayların amaçladığı değerleri esas alarak, ilkelerin sürekliliğini ya da ilkelerin kesintiler vasıtasıyla değerlerdeki dönüşümleri sergiler.”* Diğer alan çalışmaları (siyasi tarih, edebiyat tarihi, din tarihi) düşüncenin belli kesimlerini sergilerken, düşünce tarihi, evren tasavvurundan hareket ederek, kurumlar, gelenekler ve değerlerin birbirleriyle ilişkilendirip bütünlüklü bir yapı ortaya koyar. Bu bakımdan düşünce tarihi, *“toplumsal düşüncenin haritasının çizilmesi ya da toplumsal düşüncenin yeniden kurulmasıdır.”*⁴⁹⁰

⁴⁸⁴ Doğan Özlem, “Türkiye’de ve Türkçede Felsefe”, Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, ss. 227-264, s. 227

⁴⁸⁵ Bu konuda bkz. İ. Kara, a.g.e., s. 16-17

⁴⁸⁶ Nihat Keklik “*Türk-İslam Felsefesi*” deyimini *İslam felsefesi* denilen sahaya *Türk Kültürü* açısından bakmak suretiyle tercih etmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere bu deyim, “milli felsefemizi” ifade etmektedir. (Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe*, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1986, s. 38, 54)

⁴⁸⁷ N. Keklik, a.g.e., s. 5-6

⁴⁸⁸ N. Keklik, a.g.e., s. 45, 53. Nihat Keklik Hristiyan filozoflar ile İslam filozofların “dindarlık” ortak özelliğinde birleştirirken bir farka da işaret etmektedir, “Hristiyan filozofları daima dini görev olarak Kilise hizmetinde çalışmışlardır, fakat İslam filozofları dini görev almış değildir.” (N. Keklik, a.g.e., s. 49)

⁴⁸⁹ Doğan Özlem, “Evrensel Kültür Dergisi ile Söyleşi”, Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, s. 265-268

⁴⁹⁰ Ayhan Bıçak, “Türk Düşüncesi Araştırmalarında Yöntem Sorunu ve Devlet”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 18 (2005/1, ss. 59-78, s. 60. Bunun yanında Türk düşüncesini bütünlüklü bir yapı olarak ortaya çıkmasını engelleyen sorunlar ve bu sorunların aşılmasında izlenecek yollar için bkz. A.Bıçak, *Türk Düşüncesi Araştırmalarında Yöntem...*, s. 61-64. Bunların yanında Türk düşüncesini

Toplumsal düşünce tarihinin genel çerçevesinin belirlenmesinde şu unsurlar göz önünde bulundurulmalıdır:⁴⁹¹

“Aile biçimi, çocuk yetiştirme tarzı, insan anlayışı; dil; evren ve doğa tasavvuru, inanış ölüm anlayışı, dualar; ahlak anlayışı, insan anlayışı, gelenek ve görenekler; beslenme kaynaklarını oluşturma ve çeşitlendirme ile onları kullanma tarzları, ihtiyaçları giderme ve ürünleri paylaşma anlayışları; zanaatlar, teknikler, üretim tarzları; mimari eserler, ev biçimleri, mezar tarzları, saray anlayışları, kervansaray ile han kavrayışları; sözlü gelenekte, masal, hikaye, efsane, mani, bilmece, ninni gibi unsurlarda ortaya çıkan toplumsal özellikleri; yazılı edebiyatları; şairler, ozanlar, aşıklar, sanatçılar, kahramanlar, bilgiler, düşünürler, önderler; teşkilatlanma biçimleri, savaş yöntemleri, yönetim tarzları, hukuk ile devlet anlayışları.”

Toplumsal varoluşun içeriğini oluşturan bu unsurlar, toplumun zihniyetinin yanında toplumun düşüncesinin de genel yapısını, özelliklerini belirler. Bunların içinde, devlet, din, sanat anlayışı, iktisadi yapı, yaşam tarzı gibi bazı konular kapsam ve etkileri bakımından daha geniş ve büyük olduklarından toplumların düşüncelerini daha iyi verirler.⁴⁹² Toplumsal varoluşun sürekliliği bu değerlerin sürekliliğine bağlıdır. Zira toplum kimliğini bu değerlerle oluşturur. Her toplum değerleri ile diğer toplumlardan ayrılır.⁴⁹³ Kimliğini koruyarak varlığını sürdüren bir toplum başarılı bir toplumdur.⁴⁹⁴

Herhangi bir toplumun düşünce yapısını incelemekte en doğru yol, o toplumun kurumlarından hareket etmektir. Bu bağlamda Türk düşüncesinin yapısı da Türklerin temel kurumlarının incelenmesiyle ortaya çıkar. Bu kurumların önde gelenleri, Türkçe ve devlettir.⁴⁹⁵

Türk düşüncesi, toplumsal varoluş sorunu etrafından şekillenmiştir. Esas sorun toplumsal varoluşun sürekliliği olduğunda, varoluşu doğrudan etkileyen unsurlar; kurumlar, gelenekler ve değerlerdir. Toplumsal varoluş sorunundan hareket edildiğinde Türk düşüncesinin temel kavramları tespit edilebilir: Düzen, töre, adalet,

bütünlüklü bir yapı olarak ortaya konulmasında, Türk tarihinden ve tarihçilik anlayışından kaynaklanan sorunlar vardır (Bu sorunlar için bkz. A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 24-25).

⁴⁹¹ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 21; A.Bıçak, a.g.m., s. 69-70

⁴⁹² A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 21

⁴⁹³ A.Bıçak, a.g.m., s. 70

⁴⁹⁴ A.Bıçak, a.g.m., s. 60

⁴⁹⁵ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 26-29

savaş, bilgelik, Tanrı, gök, yer ve kişi. Bu unsurlar çerçevesinde oluşan kurumların, geleneklerin ve değerlerin incelenmesi ile de Türk düşünce yapısı ortaya çıkar.⁴⁹⁶

Bunun yanında, Türk düşüncesi denilince, düşünce tarihi ve bu düşüncenin muhtevası anlaşılmalıdır. Türk düşüncesi bir bütündür. Bir alanda gelişmiş bir başka alanda gelişmemiştir demek doğru değildir.⁴⁹⁷

4.1.1. OSMANLI DÜŞÜNCESİ-TÜRK DÜŞÜNCESİ

“Türk düşüncesi”, “Osmanlı düşüncesi” ile karıştırılmaktadır. Bunlar arasında fark vardır. Bu ikisini karşılaştıran Süleyman Hayri Bolay’ın da belirttiği gibi, Osmanlı düşüncesi, Osmanlı coğrafyasında mevcut olan bütün dillerde ve dinlerde tezahür eden düşünce şeklidir. Türk düşüncesi ise;⁴⁹⁸

“Türkçe yazan veya yazmayan, Türk asıllı olan veya olmayan Türklerin idarelerinde yaşamış veya yaşamamış, fakat şöyle veya böyle Türk düşünce hayatını etkilemiş, yahut ondan etkilenecek fikir eserleri vermiş kimselerin ortaya koymuş oldukları düşüncüyü ifade eder. Mesela Çin’de Hint’te yaşamış bir insanın Türkçe bir eseri Türk düşüncesinden sayılmakla beraber Osmanlı düşüncesinin hudutları dışında kalır.”

Türk düşüncesinde şunlar yer alır:

1. Türk asıllı olanlar,
2. Türk asıllı olmadığı halde Türk diliyle yazmış olanlar,
3. Türk asıllı olup, başka dillerde yazmış olanlar, (Farabi, İbn Sina, Mevlana gibi)
4. Türk asıllı olmadığı halde Türk devletleri ve idarecileri altında yaşamış ve eserleriyle Türk düşünürlerini etkilemiş, Türk düşüncesine katkıda bulunmuş olanlar.⁴⁹⁹

Görüldüğü üzere, “Türk düşüncesi”, “Osmanlı düşüncesi”ni de içine alır.

Türk düşüncesinin kaynakları ise şunlardır:⁵⁰⁰

1. Yukarıda belirtilen sahalarda verilmiş, yazılmış olan eserler,

⁴⁹⁶ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 90; A.Bıçak, a.g.m., s. 77-78

⁴⁹⁷ S.H.Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, s. 21

⁴⁹⁸ Süleyman Hayri Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 13-14

⁴⁹⁹ S. H. Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, s. 13. Ayrıca felsefede Türkçe ile ilgili olarak bkz. N. Uygur, a.g.e., s. 99-102.

⁵⁰⁰ S. H. Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, s. 13.

2. İslam'dan önceki dönemlerden kalan kitabeler,
3. Destanlar,
4. Masallar,
5. Efsaneler,
6. Şiirler,
7. Atasözleri,
8. Sözlükler (Divan-ı Lügati-Türk gibi),
9. Sanat eserleri,
10. Fermanlar, bazı arşiv vesikaları,
11. Yabancıların yazdığı araştırma eserleri, hatıralar,
12. Seyahatnameler.

“Osmanlı düşüncesi”nin sınırlarını ise şu şekildedir:⁵⁰¹

“Osmanlı düşüncesi sadece medrese alimlerinin ürettiği düşüncelerden ibaret olamaz. Bunlara ilaveten mutasavvıflar/sufiler, medreseli olan ve olmayan alimler, şairler, musikişinas gibi çeşitli sanatkarlar, teknik elemanlar, mühendisler, meslek ve zanaat erbabı tarafından üretilen düşünce şekilleri de Osmanlı düşüncesini teşkil eder. Burada tarihi, iktisadi, hukuki, siyasi, teknik, dini, felsefi düşünce şekilleri bu sınıflamaya dahil olduğu gibi, masallardaki, destanlardaki, hikayelerdeki, atasözlerindeki, deyimlerdeki düşünce tarzları da bu sınıflamaya dahildir.”

Osmanlı düşünce dinamikleri ise şunlardır:⁵⁰²

“Cihan hakimiyeti, nizam-ı alem, devlet-i ebed-müddet ideali, Kur'an da yüzlerce ayette tavsiye edilen 'akıl etme' (efelâ ta'kılûn) düşünce (efelâ tettefekkerrûn) öğüt alma (efelâ tezekkerûn) ve basiretli davranma (efelâ tübsirûn) gibi düşünce ve bilim eylemleri, 'iyilikte yarışınız' (Fe'stebik'ül hayrât) emri, 'hikmet, mü'minin yitiğidir, nerede bulursa alır' mealindeki araştırmayı ve tefekkürü tavsiye eden birçok hadis-i şerif.”

Türk düşüncesi ile ilgili kavram kargaşası bununla sınırlı değildir. Bu noktada “Türkler aleyhine” bir karışıklık “İslam Felsefesi” kavramında da vardır. “İslam Felsefesi” veya “İslam düşüncesi” gibi deyimler Avrupalı oryantalistler tarafından 1878 tarihlerinden sonra kullanılmıştır. Bundan önce “Arap Felsefesi” deyimini

⁵⁰¹ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 14

⁵⁰² S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 28. Osmanlı ilim ve fikir hayatı üzerine yazılanlar genellikle, Osmanlı'nın Sünni akideyi benimseyen insanlar yetiştirdiği şeklindedir. Fakat bu, Osmanlı alimlerinin ve mütefekkirlerinin Şîî alimlerin birikimlerinden faydalanmadığı anlamına gelmez (S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 29).

kullanılırken, bu kullanımının uygun olmadığı fark edilmiş ve kullanım terk edilmiştir. Zira bu çerçevede yer alan bütün filozofların ve bilginlerin Arap olmaması kullanım değişikliğinin sebebidir.⁵⁰³ Fakat bunun yanında Avrupalı oryantalistler “İslam Felsefesi” çerçevesinde Türklerin katkılarını görmezlikten gelmişlerdir.⁵⁰⁴ En geniş anlamda Türklerde felsefi düşüncenin kökleri, Türklerin ataları sayılan Sümerlere kadar götürülebilmektedir.⁵⁰⁵ Bununla birlikte Türklerde, Batı tarzı (Yunan felsefi düşüncesi anlamında) felsefe ile İslamiyet’in kabul edilmesinden sonra başlamıştır.⁵⁰⁶

Bu noktada, Türklere yönelik en önemli ve yersiz iddialar, bir düşünce geleneğinin, bir felsefe geleneğinin bulunmadığı şeklindedir. Bu iddia gerek İslam öncesi, gerekse de İslamiyet sonrası dönem ve siyasal yapılar için ileri sürülmüştür.⁵⁰⁷ Bir kısım araştırmacılar ise, Türklerin İslamiyet’e girmesinden sonra bir düşünce ve bilim hayatı oluşturduklarını ileri sürmektedir. Herşeyden önce Felsefenin bir kültür içerisindeki varlığı ya da yokluğuna ancak bir felsefe yapma tarzına göre hükmedilebilir.⁵⁰⁸

Türklerin düşünce, tefekkür hayatında şüphesiz ki İslamiyet’in rolü küçümsenemez. Hatta en önemli düşünce dönemlerini bu bağlamda yaşamış, en büyük eserleri bu dönem içinde verilmiştir. Fakat bunu İslamiyet sonrasında başlatmak “hakikat”e aykırı olduğu gibi, bilim etiği açısından da doğru değildir.

Türkler, 9. ve 10. yüzyıllardan beri İslam kültür çevresinin içinde bulunmaktadır. Bu kültür çevresine daha yakından dahil olduğu 11. ve 12. yüzyıllardan beri Türklerin düşünme şeklini entelektüel düzeyde belirleyen ana kaynak, İslam felsefesi olmuştur. Platon ve Aristoteles’in felsefelerinden yararlanılarak geliştirilmiş İslam felsefesi, “*Grek felsefesinin İslam’a uyarlanmış bir*

⁵⁰³ Bu konuda bkz. N. Keklik, a.g.e., s. 27-36

⁵⁰⁴ N. Keklik, a.g.e., s. 36. Oryantalistlerin İslam ve Müslümanlara yönelik bazı tespitleri için bkz. İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6, İslamcılık, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 2005, 2. Baskı, ss. 34-47, s. 38

⁵⁰⁵ O. Kafadar, a.g.m., s. 1444-1445. Osman Kafadar, Sümerlerin en geniş anlamıyla “hikmet”e ulaştıklarının söylenebileceğini belirtmektedir.

⁵⁰⁶ O. Kafadar, a.g.m., s. 1445

⁵⁰⁷ Bu iddiaların asılsızlığını en net bir şekilde ortaya koyan çalışma, Ayhan Bıçak’ın Türk Düşüncesi I-II adlı eseridir.

⁵⁰⁸ Hakan Poyraz, “Var mı Yok mu?” Türk Yurdu, Sayı: 148-149, Yıl: Aralık 1999- Ocak 2000, ss. 283-295, s. 285

şekli olarak görülebilir."⁵⁰⁹ İslam dünyasında –felsefe dahil- disiplinlerin temel unsuru İslam'dır. Başka bir ifadeyle din, düşünce faaliyetine yön veren ana kuvvettir. Bu belirleyiciliği çağın özelliklerine bağlanabilir.⁵¹⁰

İslam dünyasında felsefenin bin yıldan fazla bir geçmişi vardır. İslam Felsefesi'nin oluşmasında en büyük pay Türk düşünörlere aittir. Bundan da öte yukarıda belirtildiğı üzere bu geleneğın asıl kurucuları Türk filozoflarıdır, denilebilir. İslam Kültür dünyasının yetişen en büyük filozofu, Farabi'dir.⁵¹¹ Zaten Kindi, geride sistemli bir düşünce bırakmamıştır. Felsefe, ancak Farabi ve İbn Sîna'nın elinde ciddi bir disiplin haline gelmiştir.⁵¹²

İslam felsefesi, İslam medeniyetinin kendi içinden ve dışından gelen etkilerle doğmuştur. Dış etkenler, Hint, Fars ve özellikle de Hellen uygarlıkları gibi İslam uygarlık çemberi dışından bulunmuş nedenler bütünüdür. İç etkenler ise, Kuran, Hadis, Tefsir, Kelam ve Tasavvufur.⁵¹³ Kelam, Tasavvuf ve Felsefe Alanları'nda kurgulanan bazı özgün öğretiler aracılığıyla Selçuklular ve Osmanlılar, ellerindeki avantajı iyi kullanarak 16. yüzyılın sonlarında doruğa ulaşacak olan büyük bir uygarlığın temellerini atmışlardır.⁵¹⁴

Türk felsefesi ve daha genel bir deyişle Türk düşüncesi, İslamiyet'in kabulünden sonra İslam felsefesi/düşüncesi içerisinde gelişmiştir. Osmanlı'da üretilen felsefe bu noktada en somut örneğı oluşturur. Bununla birlikte, felsefenin anlamının her çağda ve her felsefecide farklılık göstereceğı⁵¹⁵ de göz ardı edilmemelidir.

Remzi Demir'in tasnifiyle Philosophia Ottomanica'nın temelleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce Anadolu'da gerçekleştirilen ilmi ve felsefi çalışmalar

⁵⁰⁹ D. Özlem, Türkiye'de ve Türkçede Felsefe, s. 229. İslam Medeniyetinde Felsefe ve Tarihsel Gelişimi, O. Kafadar, a.g.e., s. 41-96

⁵¹⁰ Rahmi Karakuş, Felsefe Tasavvurumuz, İstanbul, Değişim, 2003, s. 2

⁵¹¹ Abdulkuddüs Bingöl, "Milli Kültürümüz Açısından Hayatımızın Üç Temel Olgusu, Din, Felsefe ve Bilim Geleneğimiz", Şafak Ural'a Armağan (İçinde), Editör: Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, ss. 13-27, s. 20-21

⁵¹² Mehmet S. Aydın, "Türklerde Felsefe", Türk Düşünce Tarihi, Hüseyin Gazi Topdemir (Haz.), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001, ss. 1-23, s. 1

⁵¹³ R. Karakuş, Felsefe Tasavvurumuz, s. 10 (4 nolu dipnot)

⁵¹⁴ R. Demir, Philosophia Ottomanica 1, s. 28. Bunun yanında İslam düşünce tarihinin belirli bir döneminden sonra felsefe yerini Kelam ve Tasavvufa bırakmış, "kelamileşmiştir." (Hüseyin Aydın, "Fatih Örneğinden Kalkarak Osmanlılarda Felsefi Düşünceye Bir Bakış", XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, ss. 693-708, s. 702, 707)

⁵¹⁵ Rahmi Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, İstanbul, Seyran Kitap, 1995, s. 17

yoluyla atılmıştır.⁵¹⁶ Anadolu'daki Türk Düşünce Tarihinin ve bu bağlamda Türk Felsefe Tarihi'nin başlangıcı 12. yüzyılın başına kadar gider.⁵¹⁷

Anadolu Selçuklu Düşüncesi, birbiriyle karışan, yani kesin çizgileriyle birbirlerinden ayrılamayan üç temel unsurdan oluşur: Kelam, Tasavvuf, Felsefe. Bunlardan tasavvuf, Türkler arasında oldukça benimsenmiştir ve kısa bir sürede hemen hemen bütün düşünürleri teslim alacak şekilde yayılmıştır.⁵¹⁸

Anadolu Selçukluları döneminde, Türklerin yönetimi altında bulunan topraklarda felsefi ve ilmi etkinliklerin yürütülmesi giderek cazip hale gelmiştir.⁵¹⁹ Haliyle “düşünce”den ve düşüncenin gelişme imkanı bulduğundan söz edilebilir. Türklerde Osmanlı'dan önce de bilim kurumları ve bu kurumları besleyen bilginler vardı. Bunlar yani bilim kurumları ve bilim adamları Osmanlı'nın kurulmasıyla birlikte yavaş yavaş bu yeni devlete geçmiştir.⁵²⁰

Selçuklu Devleti'nin siyasi ve kültürel devamı olan Osmanlı'nın her döneminde, yukarıda da belirtildiği gibi felsefi etkinlikten bahsedilebilir. Bunun yanında, Osmanlı Devleti'nde skolastik sistemin hakim olduğu dönemlerde, Kamuran Birand'ın ifadesiyle, “*pek az insan, kendi aklının gayretiyle kendi bağlarını koparmış ve sağlam bir şekilde düşünebilmişti.*”⁵²¹ Osmanlı'da felsefenin veya daha genel olarak düşüncenin ortaya konulmasında İslam dünyasının felsefeyi kavrayışı önemlidir. İslam dünyasının felsefeyi kavrayışında, kendi sıkıntıları ve devraldığı mirasın özellikleri etkili olmuştur.⁵²² Türk Düşünürleri Birinci Dönem'in⁵²³ sonuna

⁵¹⁶ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 23. Ayrıntılar için bkz. R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 23-28

⁵¹⁷ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 27. Bu tarihe götüren eser, 1101-1105 yılları arasında Ahmed el-Kayseri tarafından yazılmış olan *Keşfel' Akabe*'dir.

⁵¹⁸ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 23-24. İslam kültür ve medeniyetinin ürettiği entelektüel geleneğin üç ana perspektifini, felsefe, tasavvuf ve kelam oluşturur. Bu ana tefekkür akımları; varlık, bilgi ve değer alanlarına yönelerek, bu alanlarla ilgili temel perspektifleri oluşturmuşlardır. Bu perspektifler kendi başlarına ele alınabileceği gibi, bütüncü bir açıdan da ele almak ve değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte, bu üç ana akım ya da perspektif birbirine teorik bakımdan indirgenemez, “*Felsefe felsefedir; kelam kelmadır; tasavvuf da tasavvuftur.*” Bu üç akım karşılıklı birbirlerinden yararlanmaları bazı dönemlerde birbirlerine çok benzeseler de hiçbir zaman herhangi birinin sonu gelmemiştir. Tam tersine düşünce tarihinde neredeyse terminolojik bir iç içelik söz konusudur (İ.Kutluer, a.g.e., s. 15-17).

⁵¹⁹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 25-26

⁵²⁰ A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, Remzi, 4. Baskı, 1982, s. 15

⁵²¹ K.Birand, a.g.e., s. 18

⁵²² R. Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s. 15. Farabi ve İbn Sina'nın kurgulaştırdığı felsefenin dışında İslam dünyasında felsefenin kavranışı şu özellikler altında özetlenir:

a. Nesnelerin mahiyet ve hakikatini bilme,

doğru Farabi, İbn Sina gibi İslam Filozofları'nın, İmam Gazali gibi mütekellimlerin ve Muhyiddîn ibn el-Arabi gibi mutasavvıfların ve bunların açtıkları yoldan giden takipçilerinin fikirlerinden istifade etmişler ve kendi felsefi öğretilerini bunlara dayandırarak kurgulamışlardır.⁵²⁴ “Allah’ın emirleri, insan topluluklarını, devlet de dahil, bütün cihanı yönetir” şeklindeki sünnî yorum; İslam tarihi boyunca önemli rol oynamıştır.⁵²⁵ Bu kural özellikle de kanun alanında son derece önemlidir. Zira “kanun yapan koyduğu kanunu İslam Şer’iatı’na uygun olduğundan emin olmak için her zaman kendini, dini otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir.” Haliyle bir İslam devleti olan Osmanlı Devleti de esas olarak Şer’iat’ın üstünlüğü ilkesini benimsemiştir.⁵²⁶

Osmanlı düşünce alanları şu şekilde tasnif edilebilir:

1. İlmi Düşünce
 - a. Teknik düşünce
 - b. İktisadi düşünce
 - c. Hukuki düşünce
 - d. Tarihi düşünce
2. Mantıki düşünce
3. Varlık felsefesi
4. Kelâmî düşünce
5. Tasavvufî düşünce
6. Ahlâk felsefesi (ahlaki düşünce)
7. Siyasi ve İdari düşünce
8. Edebi düşünce

-
- b. Varlık’ın sebebini açıklamaya çalışma,
 - c. İnsanın kendisini tanımaya çalışması,
 - d. Kişinin gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemeye gayret etmesi şeklinde ortaya çıkarlar. (R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 15)

⁵²³ Girişte değinildiği üzere, Remzi Demir, çalışmasında ulaşabildiği bulguların ışığında Osmanlı Felsefe Tarihini üç dönem ayırmaktadır. 14 ile 16. yüzyıllar arasını kapsayan Birinci Dönem, “Philosophia Antiqua” (Eski Felsefe) olarak adlandırılırken, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arası Üçüncü Dönem “Philosophia Nova” (Yeni Felsefe) adını taşımaktadır. Bunların arasında kalan, yani 17. ile 18. yüzyıllar arası dönem ise İkinci Dönem’i oluşturmaktadır. İkinci dönem, bir geçiş dönemidir. Düşünce ile felsefe arasındaki bağ göz önünde bulundurulduğunda bu dönemlendirmeye Osmanlı düşüncesi olarak kabul edilebilir.

⁵²⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 233

⁵²⁵ Halil İnalçık, “Şer’at ve Kanun, Din ve Devlet” Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet (içinde), Hazırlayan: Muhittin Salih Eren, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2. Baskı, 2005, s. 39-46

⁵²⁶ H.İnalçık, Şer’at ve Kanun..., s. 39

9. Dil felsefesi.⁵²⁷

Felsefe, kadim Hint, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının etkisiyle Grek dünyasında doğduktan sonra Roma, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman çevreye oradan da Avrupa ve Osmanlı'ya geçmiştir.⁵²⁸ Osmanlıların sahip olduğu felsefi gelenek, İslam felsefesidir. O da hellenistik felsefe geleneğinin devamıdır.⁵²⁹

Toplumların belli bir adla anılmaları onların kimliklerini yani tarihsel varoluşlarını ifade eder. Toplumlar ihtiyaçlarını giderecek unsuları üreterek varoluşlarını devam ettirirler.⁵³⁰ Bununla birlikte, geleneksel işleyişi atlayarak düşünce sürecinde sıçrama meydana getirmenin mümkün olmadığı da⁵³¹ göz ardı edilmemelidir.

Osmanlı'nın son dönem düşünce dünyasının en önemli belirleyicisi, "Batılılaşma" faaliyetleridir.⁵³² Batı felsefesi de bu faaliyetin sonucu Osmanlı toplumuna girmiştir. Başka bir deyişle Türkiye'de felsefenin yakın geçmişi, Batılılaşma sürecinin yaşandığı 19. yüzyılda başlamıştır.⁵³³

Batı Felsefesi 19. yüzyılda Türkiye'ye girmiş ve yayılmıştır. Türk Düşünürleri'nin bu felsefeye karşı olan tutumları ne toptan benimseme ne de toptan reddetme biçiminde olmuştur. Türkler Batı Felsefesini kendi düşünce birikimleri veya gelenekleri açısından sorgulamışlardır. Bazılarını olduğu gibi almışlar, bazılarını olduğu gibi atmışlar, bazılarını ise Geleneksel Düşünce ile uzlaştırmaya çalışmışlardır. Türkler Batı Bilimi'ni neredeyse tamamen benimserken Batı Felsefesi'ni ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmişlerdir. Bu durum, bilim ve felsefenin birbirlerinden farklı düşünsel etkinlikler olduğunun ayırında olduklarını göstermesinin yanında geçmişten gelen bir felsefi birikimlerinin mevcudiyetini de göstermektedir. Yabancı düşünceler bu birikime yaslanılarak sorgulanmıştır.⁵³⁴

⁵²⁷ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 205-209. S. H. Bolay, Osmanlı Düşünce Dünyası, s. 55, 212-215

⁵²⁸ A. Bingöl, a.g.m., s. 20

⁵²⁹ H. Aydın, a.g.m., s. 695

⁵³⁰ A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 13-15

⁵³¹ R. Karakuş, Felsefe Tasavvurumuz, s. 6

⁵³² Eyüp Bekiryazıcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2003, Sayı: 19, ss. 247-276., s. 250

⁵³³ R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 7

⁵³⁴ R. Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 239. Remzi Demir, "Philosophia Ottomanica'ya Genel Bir Bakış", Düşünen Siyaset, Sayı: 8, ss. 209-226, s. 223. Ayrıca Remzi Demir'e göre bu tutum; Bilim ile

Bununla birlikte 19. yy'da Fransız felsefesinin belirgin bir ağırlığı vardır. Tanzimat sonrası ve I. Meşrutiyet öncesi dönemde Osmanlı aydınlarının üzerinde üç siyaset felsefecisinin etkisi büyüktür: Rousseau, Locke ve Montesquieu.⁵³⁵ Bunların yanında 19. yüzyıl Osmanlı fikir hayatı “tesadüfi, dağınık ve eklektik” bir yapı arz eder.⁵³⁶

Özel olarak Osmanlı siyasi düşüncesi ise, en büyük kaynağı tarihi ve kendi siyasi tecrübesi olmasının yanında, gücünü teoriden çok pratik denemelerden alan bir düşüncedir.⁵³⁷

Remzi Demir, bir Osmanlı Felsefesinin mevcut olmasının yanında özgünlüğünden bahsedilebilir mi? biçiminde özetlenebilecek karşı çıkışlara ve yaratıcı aklın ‘eski mahsulleri’ne değil, fakat ‘yeni mahsulleri’ne değer verdikleri biçimindeki çıkışların çürütülebileceğini iddia etmektedir.⁵³⁸

Felsefe'nin birbirinden farklı bir düşünsel etkinlikler olduklarının vardıklarını ve geçmişten miras aldıkları bir felsefi birikimlerinin olduğunu: bu birikime yaslanarak “yabancı” felsefi öğretileri sorgulayacak bir bilince ulaştıklarını göstermektedir. (R. Demir, *Philosophia Ottomanica*'ya Genel Bir Bakış, s. 223-224)

⁵³⁵ Mehmet Ö. Alkan, “Giriş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, ss. 17-21, s.18

⁵³⁶ O. Okay, a.g.e., s. 16

⁵³⁷ S. H. Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, s. 25. Cemal Kafadar’ın Osmanlı siyasal düşüncesinin kaynakları üzerine yaptığı bazı tespitler şunlardır:

1. İslam medeniyetinin varolan kendi özgü siyasal kurumları ve düşünce sistematigi,
2. İslam medeniyetinin kendine özgü düşünce alanlarındaki eserlerinin Osmanlılarca istinsah, çeviri, şerh yollarıyla değerlendirmekten öte, Osmanlıların bunlara mukabil verdiği eserler,
3. Kadim medeniyetlerle devamlılık çerçevesinde görülebilecek unsurların yeni gerekçelere uyarlanması ve zaman zaman yeni fikirlerle harmanlanması,
4. Osmanlı düşüncesinin bir yandan İslam medeniyet havzasının görüşleri içinde serpilirken, bir yandan da İç Asya bozkırlarının köklü siyasal geleneklerini yeniden yorumlayarak taşıması,
5. Çevreleri bir yana, asıl kendi tecrübeleri Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli kaynaklarıdır (Cemal Kafadar, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, ss. 23-28, s. 24-26).

Osmanlı siyasal düşünceleri üzerine incelemeler konusunda Carter Vaughn Findly şu uyarıyı yapmaktadır:⁵³⁷

“Osmanlı siyasal düşünce incelemelerinde İslam-Batı ikiliği fazla vurgularsak, çok yönlü olan fikir gelişmelerinden, çok basitleştirilmiş ve tek çizgisel bir bakış açısı edinmek tehlikesine uğrarız. Bir yandan eski İslam-Osmanlı siyasal düşüncesi ve yeni Avrupa’dan alınmış fikirler arasında keskin, fakat belki de yapay bir devamsızlık sezmiş, öte yandan kutuplaştırdığımız iki fikir grubunun her birisindeki iç farklılıkları görmemiş oluruz. Özellikle, Avrupa siyasal düşünce anlayışımızda İngiliz Amerikan tipi klasik liberalizm ağır basarsa, bu tehlikeler daha büyük olur.” (Carter Vaughn Findley, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk, İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?”, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Editörler: Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlioğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, ss. 491-502, s. 493)

⁵³⁸ Bu konuda bkz. R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 231-232

4.1.2. OSMANLI ÖNCESİ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE “DEVLET”

Türklerde devlet, hem bireyin hem de toplumun varoluşunda zorunlu şartlardan biridir.⁵³⁹ Devlet, bir varoluş halidir. Varoluş, “bir şeyin oluş halinde olmasını ifade eder.” Oluş, “bir varlığın dönüşmesi, içkin ilkelerine göre kendini gerçekleştirmesidir.” Bir toplumun varoluşu, “hem insanlar bütünü olarak varlığın hem de bu insanları belli bir toplum haline getiren değerleri içermektedir.” Dolayısıyla, toplumun varlık kazanmasını ve toplumun kimliğini belirleyen, değerlerdir.⁵⁴⁰

Diğer milletlerde ve devletlerde olduğu gibi, Türklerde de devlet anlayışı kendine özgü nitelikler sergilemiştir. “Yaşama şartları ve coğrafya, toplumun oluşma şartları, değer dizileri, ilişki içinde olduğu toplumlar, karşılaştıkları sorunlar, üyesi oldukları medeniyetler” Türk devlet anlayışının oluşturmalarıdır. Devlet, Türklerin düşünce üretiminde merkezi bir konumdadır: “Türklerin, iktisadi yapıları nedeniyle sürekli yer değiştirmeleri, teşkilatlı boylar halinde yaşamaları, toprak mülkiyetine dayalı sınıfların olmaması, ruhban sınıfının bulunmaması, tarih sahnesine devletli olarak çıkmaları ve tarih düşünceleri, devletin, Türk evren tasavvurunun, kültürünün, düşüncesinin, yaşayışının merkezine yerleşmesine neden olmuştur.”⁵⁴¹

Ayhan Bıçak, Türk devlet düşüncesinin teorik temellerinin bir bakıma, *Oğuz Kağan Efsanesi*’nde atıldığını belirtmektedir. Yazar, sözkonusu efsanede çizilen dünya devleti modelinin, hem düşünce hem de düşünceyi gerçekleştirme çabası olarak Türk tarihinde etkili olduğu görüşündedir.⁵⁴² Türk devlet anlayışını gösteren ve bu anlayışın oluşmasında bir diğer kaynak, *Orhon Yazıtları*’dır. Türklerde “devlet bilinci” bu metinle kendini gösterir.⁵⁴³ Kısaca, Türk devlet anlayışının iki temel metni bunlardır. Bu metinler devletin sahip olduğu özellikleri ortaya koyduğu gibi, Türklerin devlet anlayışlarını da sergilemektedir.⁵⁴⁴

⁵³⁹ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 293. Osmanlı “devlet” anlayışı için bkz. A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 293-344

⁵⁴⁰ A.Bıçak, a.g.m., s. 69

⁵⁴¹ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 62-63

⁵⁴² A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 63. Bu konuda bkz. A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 63-67

⁵⁴³ Bu konuda bkz. A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 68-75

⁵⁴⁴ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 75. Bu konuda ayrıca bkz. A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 75-89.

Türk düşüncesini temel kavramlarından biri, “düzen”dir. Dağınık olan toplum düzensiz sayıldığından, devlet düzenin temeli olarak öne çıkar. Türk devlet anlayışı, toplumsal düzenle evrensel düzenin birleştirilmesinden oluşur. Toplumsal düzeni oluşturan unsurlar şunlardır: Ahlak ilkeleri, iktisadi yapı, yaşayış biçimi, inanç sistem ve töre. Devlet bu ilkelerin her biriyle uyum içinde yapılandığından, bu unsurların içerdiği düzen ve ilkelerini kendinde barındırır.⁵⁴⁵

Türk kültürüne karşılık Arap kültüründe devlet geleneği yoktur. İslam’ın aşması gereken en önemli sorunlardan biri burada kendini gösterir: Yeni bir devlet anlayışı oluşturmak. Bu ihtiyaç, yani devlet ihtiyacı, İslam’ın “cihad” fikri ile karşılanmıştır. “İslam devleti, dini öğretiyi yayma süreci içinde oluşurken, İslam da devlet dini olarak gelişmiştir.” Hicretle birlikte başlayan süreçte devlet ile din birlikte gelişip yayılmışlardır. Bu noktada oluşan “Medine cemaati” İslam ilkelerinin en iyi yaşandığına ilişkin ideal bir örnek sunar. Bu cemaatin üç önemli özelliği şunlardır:

1. Bir ideal etrafında toplanmışlardır,
2. Gruptaki herkes birbirlerine karşı çok iyi davranmış ve birbirlerini desteklemişlerdir.
3. Arap adetleri çerçevesinde birlik oluşturup varoluşlarını sürdürmüşlerdir.

Bu özellikler etrafında, Kuran ilkeleriyle desteklenen ve “Medine modeli” adı verilen bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu yapı sonraki İslam düşüncesinde ideal bir örnek olarak kullanılmıştır.⁵⁴⁶

Kur’an’da devlete ilişkin veriler yok denecek kadar azdır.⁵⁴⁷ Zaten İslam devlet anlayışı da, “*Kur’an*’dan türetilmemiş, İslam medeniyetinde etkili olan toplumların devlete ilişkin değerlerini İslami çerçevede yorumlayarak oluşturulmuştur.” Başka bir deyişle, İslam devlet anlayışı, İslami olmaktan çok dönemin devlet anlayışlarının bir yansımasıdır. Bununla birlikte, İslam devlet anlayışında iki çizgi belirleyicidir:⁵⁴⁸

1. Şer’i hukuk açısından *Kur’an*, hadis ve sünnete bağlılık,

⁵⁴⁵ A.Bıçak, A.g.m., s. 72-73

⁵⁴⁶ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 222

⁵⁴⁷ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 222

⁵⁴⁸ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 224

2. Hükümdarın bu hukuku yorumlayışı ve sorunlara yaklaşım tarzı.

İslam devlet anlayışı, bölgenin ve dönemin devlet anlayışlarının tarihsel şartlarda dinin ilkeleri çerçevesinde yorumlanması ile oluşturulmuştur.⁵⁴⁹ İslam devlet anlayışında, hilafet ve şeriat, belirleyici özellikler olarak öne çıkmıştır.⁵⁵⁰ Zira “bireyin davranışlarını konu alıp temellendiren şeriat, devletin ihtiyaç duyduğu hukuk sorunlarını çözecek bir yapıya sahip olamamıştır.”⁵⁵¹ Hilafet ise, “toplumdaki din, hukuk, devlet, hak, Peygamber gibi temel değerlerin toplandığı bir sembol olarak benimsenmiştir.”⁵⁵² Halifelik, devletle dinin birlikte düşünüldüğünün en açık göstergelerinden biridir.⁵⁵³ O halde bu, laiklik ilkesine aykırı bir kurumdur. Çalışmanın temel “konu”larından Yeni Osmanlıların “hilafet” vurgusunun olmaması muhtemelen bundan kaynaklıdır.⁵⁵⁴

Genel kanının aksine, Selçuklu Devleti’nin ve onun devamı olan Osmanlı Devleti’nin temellerinin oluşumunda İslam öncesi Türk devlet anlayışı belirleyicidir.⁵⁵⁵ Osmanlı Devleti, İslam medeniyeti çerçevesinden kurulmuş olmasından, söz konusu medeniyetten önemli ölçüde beslenmiş, İslam medeniyetinin çeşitli değerlerini geliştirmiş ve onun bütün potansiyelini gerçekleştirmiştir. Bunun yanında Osmanlı Devleti, kendinden önceki devletlerden farklı ve kendine özgü bir

⁵⁴⁹ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 227

⁵⁵⁰ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 246

⁵⁵¹ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 229-230

⁵⁵² A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 246. Halifeliğin politik bir sistem oluşu, II. Abdülhamit devrindedir. 1876 Kanun-i Esasi’si ile ‘Hilafet’ anayasal bir kurum olmuştur. Yavuz’un da belirttiği gibi, Osmanlı padişahları II. Abdülhamid’e gelinceye kadar ‘halife’ veya ‘Emirü’l Mü’minin’ gibi sıfatların İslam dünyası için bir önemi olmadığının farkındaydılar (Halifelik konusunda bkz. H. Yavuz, Türkiye’nin Zihin Tarihi, s. 41-43).

⁵⁵³ A.Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 232

⁵⁵⁴ İhsan Sungu, Yeni Osmanlılar içinde “hilafet” meselesini en etraflı tetkik edenin Ali Suavi olduğunu ileri sürmektedir (İhsan Sungu, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s. 80).

⁵⁵⁵ Türk devlet anlayışının görülebileceği en eski iki eserden biri, Yusuf Has Hacib’in *Kutadgu Bilig* adlı eseridir. Bu eser, Hint-İran etkisinin en somut görüldüğü eserlerden biridir. *Kutadgu Bilig*’deki devlet anlayışı, siyaset ve ahlak kuralları geniş ölçüde Hint-İran kaynaklarına dayanmaktadır. İran devlet geleneğinde hükümdarın mutlak otoritesi kanun dahil her şeyin üzerindedir (H.İnalcık, Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet, s. 19-20).

Kutadgu Bilig’den sonra devlet ve toplum yönetimi konusunu inceleyen ikinci Türkçe yapıt, Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa tarafından kaleme alınan *Kenz el-Küberâ ve Mehekk el-‘Ulemâ*’dır (1401) Bu eser Türk bilim ve felsefe tarihi açısından şu sebeplerden dolayı oldukça önemlidir:

“1.Aşağı yukarı XIX. yüzyıla kadar muhtelif düşünürler tarafından betimlenen ve savunulan geleneksel ilim anlayışının köklerinin, Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarına kadar geri gittiğini kanıtlamaktadır.

2.Ayrıca bu anlayışın, süreç içerisinde Osmanlı Düşünürleri tarafından yaratılmadığını ve esasen Farsça’dan ve Arapça’dan yapılan çeviriler veya uyarlamalar yoluyla Türk Düşüncesi’ne aktarıldığını göstermektedir” (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 150).

yapı sergilemiştir. Bu devletin resmi adından anlaşılır: *Devlet-i Aliyye* ya da *Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*. Bunun anlamı, her zaman, “*her şeyden yüce ve öyle kalacak olan Osmanlı Devleti*”dir. Bıçak’ın da belirttiği gibi, resmi ada içkin olan bu anlam, “*Türklerin devlet anlayışını çok iyi ifade etmiş ve devletin varoluş sürecinde baskın değer olarak kabul görmüştür.*”⁵⁵⁶

4.1.3. OSMANLI DÖNEMİNDE “TEFEKKÜR”

Bu çalışmada, Remzi Demir’in tasnifi göz önünde bulundurulmakla hatta temel alınmakla birlikte, Osmanlı düşüncesi ve felsefesi Tanzimat öncesi ve Tanzimat’la başlayan dönem olmak üzere iki dönemde incelenmiştir.

Felsefe “*bir milletin veya bir çağı, bilim ve kültür hayatına kaynaklık eden, onu taşıyan onu yönlendirip belirleyen temel unsurdur.*”⁵⁵⁷

Osmanlıda Devleti’nde felsefenin varlığına dair iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre, Osmanlı’da felsefe yoktur. Diğerine göre ise, Osmanlı’da felsefe vardır. Bu iki görüş de Ayhan Bıçak’ın belirttiği gibi önyargılarla doludur. Her iki tutum da sorunludur. Yani, Osmanlı’da felsefenin olmadığına da, “modern dönem benzeri felsefe ve bilimin olduğu iddialarının da zemini yoktur.”⁵⁵⁸

Osmanlı’da felsefenin olmadığı tezinin Batılı anlamda bir felsefe tasarımı ile mukayese edilerek verildiğini belirten Poyraz, bunun da iki yönden sakıncalı olduğunu iddia etmektedir: “1- *Çünkü felsefe yapmanın tek bir Batılı tarzı yoktur. 2- Felsefeyi kültürün billurlaşmış bir biçimi olarak düşündüğümüzde, farklı kültürlerin farklı felsefe yapma tarzları olabilir.*” Bu iki yönden bakıldığında Osmanlı’da tehâfütler zinciri olarak devam eden bir İslam felsefesi geleneği yok sayılamaz ve de kelam ve tasavvuf da felsefe geleneğimiz içinde düşünülebilir. Yani, “Osmanlı’da felsefe yoktur” cümlesi yalnızca belli bir felsefe yapma tarzı kastedilerek söylenebilir.⁵⁵⁹

Bazı yazarlar, Osmanlı’da bağımsız bir disiplin olarak felsefenin veya doğrudan felsefe yapmak için felsefi düşüncenin ortaya çıkmasını, Tanzimat sonrası

⁵⁵⁶ A.Bıçak, *Türk Düşüncesi I, Kökenler*, s. 293

⁵⁵⁷ H. Aydın, a.g.m., s. 694

⁵⁵⁸ A.Bıçak, *Türk Düşüncesi I, Kökenler*, s. 562

⁵⁵⁹ H. Poyraz, a.g.m., s. 285-286

dönemde gerçekleştiğini ileri sürmektedirler. Bazıları daha da ileri gider. Mesela, Taner Timur Osmanlı tarihine “zihin yapıları” ve “düşünce akımları” açısından bakıldığında özgür düşünce ürünü olan bir “Osmanlı Felsefesi”yle karşılaşılmadığını ileri sürmektedir.⁵⁶⁰

Bir diğer görüşe göre, geride kalan yüzyıllarda, tasavvuf ve kelam felsefe etkinliği olarak değerlendirilebilecek unsurlar taşınmasına rağmen bunlar “felsefe yapmak” adına yapılmış girişimler değildir. Felsefenin felsefe olarak yapılması ve felsefenin felsefe olarak olumlu bir değer taşınması, onun toplumsal meşruiyetinin kabul edilmesi demektir. Bunlara göre Osmanlıda Gazali’nin etkisiyle Tanzimat’a kadar felsefe toplumsal anlamda kabul görmemiştir.⁵⁶¹

Bir başka görüşe göre, Osmanlıda felsefe her dönemde var olmuştur. Fakat bazen bağımsız bir disiplin olarak değil, tasavvuf ve kelam ile birlikte ele alınmıştır.⁵⁶² Felsefe, bağımsız bir disiplin olarak ise ancak II. Meşrutiyetten sonra başlamıştır.⁵⁶³

Bir başka görüşe göre de, Osmanlı Devleti’nde başlangıçtan itibaren, her konuda kitap ve risale telif edilmiştir. Bunların çoğunda çok farklı felsefî konular, felsefe problemleri ele alınarak işlenmiştir.⁵⁶⁴

Osmanlı düşünürleri, “sırf felsefe olsun diye felsefe yapmamışlardır”⁵⁶⁵. Ama bir felsefî problemi ele aldıkları zaman, felsefî bakış tarzına ve filozoflara hak ettiği önemi vermişlerdir.”⁵⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, Osmanlı’da felsefî düşüncenin bulunduğunu yukarıda yer verilen⁵⁶⁷ yedi şart dahilinde göstermektedir.⁵⁶⁸ Bunlar içerisinde her biri “olmazsa olmaz” nitelikteki şartlardan özellikle felsefî tavra değinilebilir. Felsefî tavır, “akli düşünmektir, mantıklı olmaktır; katı ve dogmatik

⁵⁶⁰ Bu konuda bkz. T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 102-103

⁵⁶¹ Rahmi Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, İstanbul, Seyran Kitap, 1995, s. 11-12

⁵⁶² E. Demirpolat, a.g.m., s. 114

⁵⁶³ E. Demirpolat, a.g.m., s. 116

⁵⁶⁴ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 93. Süleyman Hayri Bolay, felsefenin alanlarına ve problemlerine şu başlıklar altında yer vermektedir, Varlık felsefesi, Bilgi felsefesi, Dil felsefesi, Mantık felsefesi, Ahlâk felsefesi, Kelâm felsefesi, Tasavvuf felsefesi, Hukuk felsefesi. (S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 93-136). Bolay’ın yer verdiği çeşitli felsefe eserleri için bkz. S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 137-162

⁵⁶⁵ Yukarıda belirtildiği üzere biz bu çalışmada “düşünce”yi “tefekkür” anlamında, felsefeyi daha yerinde bir ifadeyle “felsefî düşünce”yi de düşünceye eşit bir anlamda kullandık.

⁵⁶⁶ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 163

⁵⁶⁷ s. 80

⁵⁶⁸ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 30-48.

davranmamaktır, başka fikirlere müsamahalı davranmaktır, farklı fikirlere saygılı olmaktır; sorgulayabilmektir, tenkitçi ve tartışmacı olmaktır, inatçı olmamaktır, doğruyu ve yanlışlı kabul edebilmektir.”⁵⁶⁹

Remzi Demir, Süleyman Hayri Bolay gibi bazı araştırmacıların gösterdiği gibi Osmanlı’da her dönemde bir felsefeden, düşünceden bahsedilebilir.⁵⁷⁰ Fakat bu modern anlamda bir felsefe değildir. Üstelik hakim olduğu dönem ve coğrafyayla, çekilen sıkıntılarla kıyaslandığında da son derece yetersiz görünmektedir. Osmanlı’da düşünce ve özellikle de felsefi düşüncenin varlığı tartışmaları bir tarafa, düşüncenin ve felsefenin düzeyi tartışılmalıdır.

Osmanlı, İslam medeniyetinden, kadim medeniyetlerden ve Orta Asya geleneklerinden süzerek bir sentez meydana getirmiştir.⁵⁷¹

“Philosophia Ottomanica” (Osmanlı Felsefesi), Osmanlılar Dönemi’nde ve Osmanlılar Ülkesi’nde yapılmış ve yaratılmış felsefedir. Fakat felsefenin bilim, edebiyat ve din ile yakın temas halinde bulunması Osmanlı Felsefesinin gerçeğe uygun bir biçimde ortaya konması farklı alanlarda yapılmış çalışmaların da değerlendirmeye katılmasını zorunlu kılmaktadır.⁵⁷²

Osmanlı’da bilimin, felsefenin, düşüncenin aranacağı kurumlardan biri, medreselerdir. Medreselerde özellikle Fatih’le başlayan dönemde felsefe (hikmet) okutulmuştur. Fakat 16. yy’ın ikinci yarısından itibaren ders programlarından çıkarılmıştır.⁵⁷³ Felsefe, 15. yüzyılın sonlarına kadar medreselerde *İlahi Hikmet* adıyla okutulmuştur. 16. yüzyıldan itibaren ise, İslam inançlarına aykırı olduğu gerekçesiyle ders programlarından çıkarılmıştır. 17. yüzyıldan itibaren medreselerde akil ve müspet ilimler gözden düşmüş, dersler daha çok fıkıh alanı içine kapanmıştır.

⁵⁶⁹ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 39-40. Yazarın, Osmanlı’da felsefi tavrın varlığına verdiği bazı örnekler için bkz. S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 39-43.

⁵⁷⁰ Osmanlı’da varlık, bilgi, dil, ahlâk ve mantık felsefeleri ön plandadır (S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 49).

⁵⁷¹ Süleyman Hayri Bolay, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünce Tarihi”, Türkler 14, Editörler: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, ss. 515-565, s. 515

⁵⁷² Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, Ankara, Lotus, 2005, s. 17

⁵⁷³ Bu konuda bkz. Ülker Öktem, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe”, OTAM, Sayı: 15, ss. 271-281; A.A. Adıvar, a.g.e., s. 15-16, 127

Felsefe aşağılanmaya başlanmıştır. Özellikle de Kadızadeliler denilen kimselerin etkisiyle⁵⁷⁴ iyice gözden düşmüştür.

Bu noktada Fatih özellikle anılmalıdır. Onun bilim ve felsefeye açık bir kişilik yapısı olmasına rağmen Osmanlıda felsefi, bilimsel bir atılım gerçekleştirilememiştir.⁵⁷⁵ Kısaca Fatih, her ne kadar bilime ve felsefeyle ilgili olsa da, onların önemini kavramış bulunsa da, gerek dönemin şartları gerekse kendi yetersizliklerinden dolayı⁵⁷⁶ Osmanlıda, Batı'nın gelişmesinin yanında sönük bir düşünce hayatı oluşmuştur.

Bu dönemde Osmanlı düşüncesini (az-çok) etkileyen bir olay da Gazali'nin eserine yazdırılan şerhlerdir. Fatih'in emriyle *Tehâfüt el-Felâsife* üzerine biri Hocazâde diğeri Ali el -Tûsî tarafından olmak üzere iki şerh yazılmıştır. Bundan sonra da Hocazâde'nin eseri üzerine bir hâşiye ve bir ta'likât'ın yazılması, Hocazâde'nin şerhinin tasvip görüp, takip edildiğini göstermektedir.⁵⁷⁷ Böylece, Osmanlı'da "tehafüt geleneği"ni Fatih Sultan Mehmet başlatmıştır.⁵⁷⁸ Bu gelenek, Osmanlı Düşüncesi üzerindeki -boyutu hatta etkisinin olup-olmadığı tartışılmakla birlikte- etkisi olan eserlerden biri, İmam Gazali'nin (1058-1111) *Tehâfüt el-Felâsife* (1095) adlı eserine dayanır. Bu eserde İmam Gazali filozofların üç meseleden dolayı tekfir edilmeleri gerektiğini belirtir.⁵⁷⁹

Bu noktada genelde Türk düşüncesi, özelde ise felsefe ile ilgili bir başka tartışmaya değinmek gereklidir. Bu da Gazali'nin düşünce (veya felsefe) üzerindeki rolüdür. Bu konuda da bir ittifaktan söz edilemez.

Bazı araştırmacılar, "felsefe faaliyeti"nde Gazali'nin belirleyici olduğunu iddia eder. Buna göre, Gazali'nin değerlendirmeleri kendinden sonraki etkinlikler için belirleyici olmuştur. Felsefe ve filozofluğu; küfür, zındıklık, dinsizlik gibi

⁵⁷⁴ E. Demirpolat, a.g.m., s. 113

⁵⁷⁵ Bu konuda bkz. A.A. Adivar, a.g.e., s. 32, 43; H. Aydın, a.g.m., s. 701-706

⁵⁷⁶ H. Aydın, a.g.m., s. 707-708

⁵⁷⁷ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 52

⁵⁷⁸ Osmanlı düşünürlerinin tehafütlere ilgi göstermesinin sebepleri için bkz. S.H.Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 261-262

⁵⁷⁹ Bu üç mesele şunlardır:

1. İslam Filozofları'na, yani Meşşâ'yye'ye göre, Alem ezeli ve ebedidir ve cevherler kadîmen.
2. Allah, 'külliyyatı' (tümelleri) bilir, ama 'cüz'yyat'ı (tikelleri) bilmez.
3. Bedenler dirilmez, ceza ve mükafat sadece ruhlara aittir. (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 45)

birtakım olumsuz değerlerle nitelendiren Gazali, felsefenin büyük bir prestij kaybına uğramasına sebep olmuştur.⁵⁸⁰ Başka bir deyişle; Felsefi düşüncesinin duraklamasında Gazali'nin felsefeciler yönelik eleştirilerinin payı oldukça büyüktür.⁵⁸¹

Bir başka görüşe göre ise, Osmanlı Türkiye'sindeki 16. yüzyıldan sonra başlayan bilimsel gerilemeyi açıklamak için kullanılan İmam Gazali'nin ve öğrencilerinin görüşlerinden kaynaklandığı varsayılan 'teolojik engel' iddiası asılsızdır.⁵⁸² Zira, İmam Gazali'nin kendisinden sonraki düşünsel gelişmelere yaptığı etkiler kesin olarak tespit edilememiştir.⁵⁸³

Gazali'nin felsefe ve bilim düşüncesinin yolunun kapattığına dair düşünceleri, Müslüman kelimcilerin "dogmalaşmış" ön kabullerinden biri olduğunu iddia eden Hilmi Yavuz ise bu konuda, Gazali'nin "*felsefe ve bilim düşüncesine değil, felsefenin içinden bir 'muattıla' (ateizm) söylemi üretilmesi*"ne karşı çıktığını ileri sürmektedir. Yazara göre, Gazali'nin meselesi ateizm iledir, felsefe ile değil... Yavuz, başta İbn Sina olmak üzere felâsifinin 'hakikat'e ilişkin argümanlarının, örtük bir ateizme yol açmasının Gazali tarafından keşfedildiğini belirtir.⁵⁸⁴ Kısacası, Gazali'nin meselesi felsefe ile değil, ateizmdir.⁵⁸⁵

Görüldüğü üzere, Gazali'nin felsefi eleştirileri, bütün Müslüman Düşünürler tarafından müştereken benimsenmemiştir.⁵⁸⁶

Osmanlı'da 16. yüzyılın başlarından itibaren dini fanatizm gittikçe güçlenmiştir.⁵⁸⁷ Bu yüzyılda ilim hayatı oldukça durgunlaşmıştır. Kabiliyetli bazı insanlar ancak Türkistan'a gitmek ve oralarda çalışmak suretiyle gelişme imkanı bulmuşlardır.⁵⁸⁸

⁵⁸⁰ R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 9

⁵⁸¹ R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 36

⁵⁸² R. Demir, Philosophia Ottomanica 1, s. 61

⁵⁸³ R. Demir, Philosophia Ottomanica 1, s. 68. Ayrıntılar için bkz. R. Demir, Philosophia Ottomanica 1, s. 68-73.

⁵⁸⁴ Hilmi Yavuz, "Gazali, Felsefenin yolunu Kapadı mı", İslam'ın Zihin Tarihi (içinde), İstanbul, Timaş, 4. Baskı, 2010, ss. 23-25, s. 23

⁵⁸⁵ H. Yavuz, Gazali, Felsefenin yolunu Kapadı mı, s. 25

⁵⁸⁶ R. Demir, Philosophia Ottomanica 1, s. 46

⁵⁸⁷ E. Demirpolat, a.g.m., s. 112

⁵⁸⁸ H.Z. Ülken, Türkiye'de Çağdaş..., s. 26

Remzi Demir'in tasnifiyle *Philosophia Antiqua*, Kuran ve Hadislerle ilişkiye girmiş bir felsefi oluşumdur. Bundan dolayı, felsefi disiplinler içinde 'dini unsurlar' bulunduğu gibi dini disiplinler içinde de 'felsefi unsurlar' yer alır.⁵⁸⁹

17. yüzyıl, Batı'da önemli bir dönüşümün yaşandığı yüzyıldır.⁵⁹⁰ Bu yüzyılda Rönesans ve Reform Dönemi'ndeki düşünsel gelişmelerin sonuçları alınmaya ve buna bağlı olarak büyük bir dönüşün yaşanmaya başlamıştır. Bilim ve felsefe Skolastik Bilim ve Felsefe'nin cenderesinden kurtarılarak özgürleşmiştir. Dine veya kutsal metinlere dayalı dini bilgi, bu çağda Doğa'ya yönelik epistemolojik arayışların ölçütü olmaktan çıkmıştır.⁵⁹¹ 17. yüzyılda Doğu ile Batı (epistemolojik boyutta) birbirlerinden kesin olarak ayrılmasının temel sebeplerinden biri, "Yeni Bilim"ın ortaya çıkması ve düşünsel etkinlikleri değiştirmesidir.⁵⁹²

17. yüzyılda özellikle Kadızadeliler, "Altın Çağ"a dönülmesi gerektiğini düşünenler ve İbn Haldun'un tarih felsefesini benimseyenlerin olduğu üç siyasi eğilim, Türk Siyaset Felsefesi'nin geleceğini belirlemiştir.⁵⁹³

Osmanlı Devleti'nin zayıflama ve gerilemeye başlamasıyla birlikte, bu kötü gidiş üzerine düşünenler için İbn Haldun'un tarih ve toplum görüşü temel bir başvuru kaynağı olmuştur. Bu bağlamda İbn Haldun'un *Mukaddimesi* Kâtip Çelebi, Naîmâ, Taşköprülüzâde, Münecimbaşı, Hayrullah Efendi (daha sonra Cevdet Paşa) gibi Osmanlı düşünürlerinin kaynak olarak kullandıkları bir eser olmuştur.⁵⁹⁴ Yani Avrupalı oryantalistlerin 19. yüzyılın başlarında keşfettikleri İbn Haldun Osmanlı düşünürleri tarafından çok önce keşfedilmiştir.⁵⁹⁵ Osmanlı düşünürleri, İbn

⁵⁸⁹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 29. Türk Düşünce Tarihi'nin bu alt-dönemi Remzi Demir'in gösterdiği ve belirttiği gibi inkâr edilemez. Bu dönemi felsefe değil, "teoloji" ve "ilahiyat" olduğu biçimindeki bir gerekçeye istinaden inkar etmek doğru değildir (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 52).

⁵⁹⁰ 17. yüzyıl Avrupa'sında Bilim ve Felsefe alanındaki gelişmelerle ilgili bir kronoloji için bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, Ankara, Lotus, 2005, s. 86-96

⁵⁹¹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 73-74

⁵⁹² R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 97

⁵⁹³ Bu konuda bkz. R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 21-22

⁵⁹⁴ Ejder Okumuş, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, Yıl: 2006, s. 141-185, s. 141-142. Bazı düşünürlere İbn Haldun'un etkisi bağlamında bkz. E.Okumuş, a.g.m., s.149-183. Osmanlı devlet adamı ve düşünürleri üzerindeki İbn Haldun'un etkisinin sonucu olan bazı tespitler için bkz. E.Okumuş, a.g.m., s. 184-185

⁵⁹⁵ *Mukaddime* 'den ilk defa yararlanan Osmanlı yazarı, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'dir (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 195). *Mukaddime* 'nin büyük bir bölümü (ilk 5 bölüm), Türkçeye ilk kez Şeyhülislam Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi tarafından 1730'da, eserin kalan kısmı ise 19. yüzyılın ortalarında Cevdet Paşa tarafından çevrilmiştir (E.Okumuş, a.g.m., s. 142).

Haldun'un özellikle devlet ve medeniyetlerin yükselişi ve düşüşleriyle ilgili fikirlerini benimsemişler ve Osmanlı gerçeğine uyarlamaya çalışmışlardır. Bazı düşünürler İbn Haldun'u aşmışlardır. Osmanlı düşünürleri ve yazarlarının İbn Haldun'un görüşlerine rağbet etmesi, onun diğer İslam toplumlarında Batı'da rağbet görmesinde önemli bir etken olmuştur.⁵⁹⁶

Türk düşüncesinde 17. yüzyıl Türkiye'de "İbn Haldûn Çağı" olarak adlandırılabilir. Bu çağda;⁵⁹⁷

"Mukaddime okunmuş ve İbn Haldun'un tarih felsefesi ve toplum felsefesi, kuramsal ve kılğısal bir boyutta anlaşılmaya çalışılmıştır; dolayısıyla harici ve dahili siyasi hadiselerin, aydın ruhlar üzerinde yarattığı derin etkiler, İbn Haldunculuk ile izah edilmeye ve hatta İbn Haldun'un öğretisi üzerinde yapılan bazı tadiller yoluyla bir nebze de olsa teskin edilmeye çalışılmıştır."

Türk İbn Halduncuları öğretinin karamsar yapısını yumuşatmak için ona yeni bir yorum getirmişlerdir. Üç dönemin (Gelişme, Duraklama, Çökme) durdurulamayacağını ama çağın gereklerine uygun olarak alınacak yeni tedbirlerle ertelenebileceğini savunuyorlardı. Bu yeni yorum genellikle benimsenmiş ve Türk siyaset felsefesi bu yönde biçimlenmiştir.⁵⁹⁸

17. yüzyılda artan sorunlara bunalımlara bağlı olarak bu dönemin düşünürleri felsefi ilgilerini, özellikle siyaset felsefesine ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bütün düşünürler aynı kuramsal çerçeveden bakma eğiliminde değildirler. Bazıları herhangi bir kuramsal çerçeveye başvurmaksızın sorunların nedenlerini ve çözüm yollarını belirlemenin daha uygun olacağı görüşünü taşımaktadırlar.⁵⁹⁹ Bu dönemde çok sayıda "siyasetname" ve "ıslahatnâme" yazılmış

⁵⁹⁶ E.Okumuş, a.g.m., s. 146-148

⁵⁹⁷ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 196

⁵⁹⁸ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 23

⁵⁹⁹ Remzi Demir 17. yüzyılda Türkiye'de, Batı Avrupa ile karşılaştırıldığında önemsiz gibi görünmesine rağmen Yerel Tarih bakımından tarihi önemlerinin çok daha iyi kavranacağını belirttiği üç büyük dönüşüme değinmektedir:

"1. *Philosophia Ottomanica*'nın bütün alanlarında yürütülen düşünsel etkinlikler sonucunda, Hikmet ile Şeriat'ın yollarının birbirinden ayrılması gerektiği bilinci iyice yaygınlaşmıştır.

2. Aklî İlimler'in özellikle Matematik ve Fizik ile ilgili olan kısımlarının, Nakli İlimler için gerekli olduğu ve hatta günlük ibadetlerin doğru bir biçimde gerçekleştirilebilmesinin bile, bir bakıma, matematik ve astronomi çalışmalarından elde edilen bulgulara dayandığı, çok daha iyi anlaşılmalıdır.

3. İbn Haldunculuk güçlenmiş ve buna bağlı olarak yaygınlaşan yeni Devlet Felsefesi ve Toplum Felsefesi, zaten mevcut olan pragmatist eğilimleri, giderek daha realist bir çizgiye yerleştirmiştir" (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 76).

ve bu zemin üzerinde tartışmalar yürütülmüştür. Bu dönem tartışmalarında Osmanlı Düşünürleri iki ana kola ayrılmışlardır. Biri, Kâtip Çelebi'nin de aralarında bulunduğu "sistemci olanlar"dır. Bunlar, *"son dönem İslam filozoflarından İbn Haldun'un tarih felsefesinden istifade etmek suretiyle mevcut bunalımı yarı-sosyolojik yarı-felsefi bir temel üzerinde kavramaya ve yorumlamaya çalışmışlardır."* İbrahim Müteferrika gibi "sistemci olmayanlar" ise, *"büyük bir kısmı pragmatik ilkeler tarafından biçimlendirilen geleneksel siyaset anlayışını korumuşlar ve akıllarını herhangi bir felsefi şablonla sınırlandırmaksızın, sadece mevcut bunalımın bireysel ve toplumsal nedenlerini tespit ve tasfiye etmelerini sağlayacak tedbirler üzerinde durmuşlardır."* Yaklaşımlardan her ikisi de, temelde "batılılaşmacı" değildir. Bu yaklaşımın içinde yer alan düşünürler Batılı toplumlarla yapılacak karşılaştırmalardan yönlendirici dersler çıkarma ilkesini benimsemedikleri gibi, Batı'nın askeri ve ilmi-teknolojik bazı kurumlarını ve araçlarının ithalini de önermemişlerdir.⁶⁰⁰

18. yüzyılda da yönetsel ve toplumsal sorunların anlamlandırılmasında İbn Haldunculuk, temel bir felsefi (veya ilmi) öğreti olarak kullanılmıştır.⁶⁰¹ Hatta, İbn Haldunculuk'un Türk Düşüncesi üzerindeki etkileri 19. yüzyılın İkinci Yarısı'na kadar devam etmiştir. Kısaca, İbn Haldunculuk, Türk Düşüncesi üzerinde uzun bir süre etkide bulunmuş ve bu etki aracılığıyla tarih ve toplum felsefesini biçimlendirmeyi başarmış bir düşünce akımıdır. Remzi Demir, İbn Haldunculuk Öğretisi'nin Türk Düşünürlerince takdir edilmesi ve Osmanlı Devlet tarihine tatbik edilmesi Türk Felsefe Tarihi açısından önemli bir hadise olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.⁶⁰²

⁶⁰⁰ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 215-216

⁶⁰¹ Bu konuda bkz. R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 198-200. İbn Haldunculuk'un saygın bir öğreti konumuna yükselmesinde Kâtip Çelebi'nin etkisi büyüktür (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 196).

⁶⁰² R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 201-202. Remzi Demir, İbn Haldunculuk'un Türkiye'ye girişinin iki bakımdan çok önemli olduğunu iddia etmektedir:

"1. 'Olayları betimleyici tarih anlayışı'ndan (Eski Tarih Anlayışı) 'yasalar bulucu tarih anlayışı'na (Yeni Tarih Anlayışı) geçilmesini ve böylece Türk Tarih Bilinci'nin, gelişken bir felsefi öğreti üzerinde yeniden biçimlenmesini sağlamıştır.

2. Bununla bağlantılı olarak, Toplumsal Yapılanma ve Toplumsal Değişme analizlerinin olabildiğince bilimsel bir biçimde yapılmasının ve ulaşılan sonuçların Türk Toplumunu ile Türk Devleti'nin yaşanan günlerdeki ve gelecek günlerdeki durumunun belirlenmesinde ve öngörülmesinde kullanılmasının yolunu açmıştır; böylece yeni bir tarih felsefesinin (olabildiğince dünyevi bir felsefenin) öncülüğünde, yeni bir Türk Toplum Felsefesi'nin ve

Türk Düşüncesini derinden etkileyen İbn Haldunculuk çerçevesinde yürütülen tartışmalar temelde iki büyük dönüşümün yaşanmasına sebep olmuştur.⁶⁰³

“1. Toplumsal Yapı’daki ve bunu yöneten Osmanlı Devleti’ndeki çöküşün nedenlerinin belirlenmesi ve giderilmesi üzerinde yürütülen siyasi tartışmaları, Asr-ı Sa’âdet’e veya Altın Çağ’a dönüşü hedefleyen yaklaşımların içine düştükleri ütopyik zeminden kurtarmış ve (elbette İbn Haldunculuğun sağladığı teorik imkanlar çerçevesinde) felsefi (ve bir ölçüde de olsa ilmi) bir zemine taşımanın yolunu açmıştır; böylece Toplumsal Gelişme’yi başı, ortası ve sonu olan bir süreç olarak bütüncül bir biçimde algılama olanağı doğmuştur.

2. Acı da olsa, bir gerçeğin bütün yalınlığıyla ve bütün etkileyciliğiyle su yüzüne çıkmasını sağlamıştır: Osmanlı Devleti, (Doğa Yasaları’na öykünerek geliştirilen Toplum Yasaları’na uygun olarak) yıkılma sürecine girmiştir ve gecikmeden bu süreci yavaşlatacak tedbirleri almak gerekir.”

Müslüman Ortaçağ’ında genel olarak benimsenen İslami Öğreti doğrultusunda serbest tefekkür “tahdid” edilmiştir. Fakat bu tahdidin sınırları hiçbir dönemde felsefenin bütünüyle ortadan kalkmasına sebebiyet verecek düzeyde olmamıştır.⁶⁰⁴

Kısaca, 16. yüzyıla kadar “hikmet” güçlü bir saldırıyla karşılaşmamıştır. İmam Gazali’nin olumsuz etkisine rağmen Türk düşünürleri bir şekilde “felasife” ile temas kurmuşlar, birçok felsefi unsur eserlerinde kullanmışlardır. Ayrıca, Geleneksel Bilgi Anlayışı’nda Hikmet’in bir parçası olan Matematiksel Bilimler ise, yaygın bir ilgiyle karşılaşmış ve birçok alanda çok sayıda eser verilmiştir.⁶⁰⁵ 17. ve 18. yüzyıllar Osmanlı’da bir ‘Geçiş Dönemi’dir. Bu dönemde bazı Osmanlı Aydınları Batı Düşüncesi’nin saflarına geçmeye başlamışlardır.⁶⁰⁶ Aslında Osmanlı Devleti, Batı ile önceki dönemlerde etkileşimler içinde olmuştur. Fakat Batı’da kendini gösteren düşünce ve siyaset hareketlerinden 18. yüzyılın sonundan başlayarak 19. yüzyılın sonuna kadar doğrudan ve sarsıcı biçimde etkilenmiştir.⁶⁰⁷

yeni bir Türk Siyaset Felsefesi’nin biçimlenmesine önemli katkılar bulunmuştur” (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 194-195).

⁶⁰³ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 78

⁶⁰⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica*’ya Genel Bir Bakış, s. 212-213

⁶⁰⁵ R. Demir, *Philosophia Ottomanica*’ya Genel Bir Bakış, s. 213-214

⁶⁰⁶ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 18

⁶⁰⁷ Bu konuda bkz. H.B. Kahraman, a.g.e., s. 15-17

Virginia Aksan 18. yüzyıl siyaset düşünce geleneğinde birtakım değişimler bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bunların önemlileri şu şekilde özetlenebilir:⁶⁰⁸

- O döneme kadar dış dünyaya karşı izlenen savaşçı politikanın değişmesi,
- İbn Haldun'un devletin 'hayat devreleri'ne ait olan fikirlerinin yeniden yorumlanması,
- Eski temalardan 'adalet dairesi'nin devam etmesi,
- Avrupa metot ve kurumlarına olumlu bir açılış.

Bunların oluşumunda diplomatların ön plana çıkması büyük önem taşımaktadır. Osmanlı üzerinde “Batı” adeta Fransa'ya eşittir. Daha yerinde bir ifadeyle, Osmanlı “modernleşme”de, düşüncede yönünü Fransa'ya çevirmiştir.⁶⁰⁹

18. yüzyılın birinci yarısında yavaş da olsa Avrupa Düşüncesi'nin Türkiye'ye girmesiyle özellikle de bilim ve felsefe alanında bazı kıpırdanmalar başlamıştır.⁶¹⁰

18. yüzyılın ikinci yarısında itibaren Batı bilimi ve bu bilimin yapılmasını destekleyen felsefi öğretiler, Türk Düşüncesi üzerinde mutlak bir hakimiyet kurmaya başlamıştır. Sonuçta bu durum “batıcılık” denilen siyasi bir eğilimle sonuçlanmış ve Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Dönemleri'nin bir yere kadar temellerinin atıldığı zihniyet yapısını oluşturmaktadır.⁶¹¹ Demir'in ifadesiyle, “Yeni bilgi, yeni tür ‘alimler’ doğurmuştur.”⁶¹² Bu dönem öncesi Kâtip Çelebi'nin değindiği gibi, kelâm kitaplarını dahi “felsefiyât” diyerek hor karşılayan ulemanın Batı felsefesinden haberi olmaması son derece doğaldır.⁶¹³

Remzi Demir yapılan değerlendirmelerin 18. yüzyılda, Türk Düşünürleri'nin hiç değilse bir kısmında, Hikmet ile Şeriat'ın epistemolojik niteliklerine ilişkin doğru bir bilinç oluştuğu ve bu epistemolojik alanların birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılması gerektiğinin anlaşıldığını açıkça gösterdiğini iddia etmektedir.⁶¹⁴ Bütün bunların yanında; “*Türkler, Batı'yı biraz inceleyip, Batılı kavram ve varlıklar için terimler geliştiren ya da benimseyen ilk Müslüman halktı(r).*”⁶¹⁵

⁶⁰⁸ C.V.Findley, a.g.m., s. 493-494

⁶⁰⁹ Fransa'nın ve Fransız düşüncesinin Türk düşünce üzerindeki etkileriyle ilgili bazı görüşler için bkz. İ. Parlatır, a.g.m., s. 553; C.V.Findley, a.g.m., s. 494-495, 502; aktaran R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 29

⁶¹⁰ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 147

⁶¹¹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 216-217

⁶¹² R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 222

⁶¹³ O. Kafadar, a.g.e., s. 137

⁶¹⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 180

⁶¹⁵ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 13

Modernleşme öncesi Türk Felsefesi'nin en belirgin özelliklerinden birisi, farklı yöntemlerle bilgi üreten hakimlerin, mütekellimlerin ve mutasavvıfların görüşlerini İslami Öğreti'nin dayandığı temel inanç ilkelerini göz önünde bulundurarak sentezlemiş olmasıdır.⁶¹⁶

Tunaya'nın da belirttiği üzere, Osmanlı Devleti kurulduğunda, İslam medeniyetinin aydınlık ve rasyonalist devresi kapanmıştı. Başka bir deyişle Devlet, İslam medeniyetinin skolastiği içinde doğmuştur. Üstelik Osmanlı Devleti'nin fikir hayatı da skolastikten en parlak dönemlerinde dahi kurtulamamıştı. “*Aslında liberal bir din olan Müslümanlığı yanlış tefsirler içinde dondurmuş*” bir sınıfın temsilinde bütün sosyal yapıyı vesayeti altında tutmuştur. Bu sınıf, İlmiye Sınıfı'dır. Halife-padişaha karşı tam bir itaat doktrini savunan bu sınıf, eğitim, adalet kurumlarında bu gayeye göre adam yetiştiriyordu. İlmiye Sınıfının savunduğu fikirlere itaatsizlik ise “kafirlik” oluyordu. Bu zihniyetin devlet görüşü de, teokratik bir sistemin devamı üzerine toplanmıştı. Başarısızlıklarını da “Şeriat'tan uzaklaşılması” ile açıklayan bu sınıfın mutlak hakimiyeti Devlet'in geri kalmasının en başta gelen sebebidir.⁶¹⁷

Osmanlı Devleti'nde Rumlar ve diğer azınlıklara mensup aydınlar arasında da felsefeyle uğraşanlar olmuştur.⁶¹⁸ Rumlar, Hristiyan olmalarından dolayı Avrupa'da özgürce dolaşma ve okuma imkanı bulmalarından dolayı da Batılı bilginlerle ve filozoflarla çok daha yakın ilişkiler kurmuşlardı. Haliyle Yeni Bilim ve Felsefe'nin Türkiye'ye girişinde azınlıkların katkılarının da ihmal edilmemesi gereklidir.⁶¹⁹

İslam coğrafyasında oluşan felsefe geleneği, İslam uygarlığının ortak malı olarak, *kelam*, *tasavvuf* ve *felsefe* üçlüsü halinde Osmanlılara geçmiş ve özellikle Fatih dönemine kadar etkili bir felsefe eylemi yürütülmüştür. Fakat Fatih döneminden sonra uzun bir süre özgün felsefe çalışmaları olmamakla birlikte felsefe problemleri özellikle de kelam ve tasavvufta kendisine yer bulmuştur.⁶²⁰

Klasik Osmanlı düşüncesi, Türk düşüncesinin genel karakterlerini taşımaktadır:

1. Rasyonalite ve rasyonelleştirme,

⁶¹⁶ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 234

⁶¹⁷ T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 48-50

⁶¹⁸ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 196

⁶¹⁹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 211-212

⁶²⁰ A. Bingöl, a.g.m., s. 21-22

2. Pratiklik yani teoriyi pratikten çıkarma ve üretilen bilginin yaşanabilir ve uygulanabilir olmasına özen göstermek.⁶²¹

Remzi Demir, 18. yüzyılın başlarında Osmanlı Düşünürlerini aralarındaki bölünmelerden yola çıkarak, Nizâm-ı Âlemciler (Nizâm-ı Kadimciler, Eski Düzençiler, Gelenekçiler) ve Nizâm-ı Cedîdciler (Yeni Düzençiler, Yenilikçiler) olarak ikiye ayırmaktadır. Bu iki farklı taraf aralarında çatışmaya başlamışlardır.⁶²² Nizâm-ı Alemciler, 16. yüzyıl öncesinde Doğu’da yerleşmiş olan Geleneksel Bilim ve Felsefe Anlayışını savunurken, Nizâm-ı Cedidciler ise 16. yüzyıl sonrasında Batı’da yerleşmiş olan Yeni Bilim ve Felsefe Anlayışı’nı savundular. Bu taraflardan Nizâm-ı Cedîdciler, Yeni Bilim ve Felsefe’ye ulaşmanın çarelerini bulmaya çalıştılar ve gayretlerinin sonucunda da 19. yüzyılın başlarında yetişen haleflerine sağlam bir fikri miras bıraktılar. Esasen, Çağdaş Batı Bilimi ve Felsefesi’nin Türkiye’ye aktarılması bu geleneğe mensup aydınların gayretleriyle olmuştur.⁶²³

Temelde bunlardan Nizâm-ı Cedîdcilere göre, “ideal devlet” gelecekte kurulacaktır. Buna karşılık, Nizâm-ı Âlemcilere göre ise, “ideal devlet” gelecekte kurulmayacaktır; geçmişte kurulmuş fakat bozulmuştur.⁶²⁴

Demir’in tespitine göre, Türk Âlimleri, her dönemde genellikle pragmatik davranmışlardır ve toplumsal yararı gözeterek kısıtlamaları aşabilecek fıkhi çözümler üretmeyi başarmışlardır.⁶²⁵ Osmanlı’da felsefeyle ilgili belirtilmesi gereken bir husus da eserlerin genellikle, Arapça olarak yazılmış olmasıdır.⁶²⁶ Bütün bunlarla birlikte

⁶²¹ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 262-263

⁶²² 18. yüzyılda ortaya çıkan Gelenekçiler arasında Saçaklızâde, Mestçizâde, Nâbî, Defterdâr Sarı Mehmed Paşa ve Süngülzâde Vehbi sayılabilir. Buna karşılık Yenilikçiler arsında ise, Bursalı Ali Münşî, Halifezâde İsmail Efendi, Yanyalı Esad Efendi, Yirmisekiz Mehmed Çelebi, İbrahim Müteferrika ve Moralı Penah Süleyman Efendi sayılabilir (R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 109).

⁶²³ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 108-109. Bu konuda bkz. R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 178-179; R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 113; R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 12.

⁶²⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 178

⁶²⁵ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 2, s. 122

⁶²⁶ S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 49. Bolay, eserlerin Arapça olmasının bazı sonuçlarına yer vermektedir. Bunların başında yazılan kitap ve risaleleri Arapçayı ve terminolojiyi iyi bilenlerin okuyup anlaması gelir. Yani, bu eserleri elit bir tabakanın anlaması ve bunlardaki felsefi fikirleri, felsefi problemleri yoğun bir şekilde tartışması, tartışma adabı ile ilgili çok sayıda eserin yazılmasına sebep olmuştur. Ayrıca, felsefi meselelere halka hitap edecek şekilde yer veren eserler de bulunmaktadır. (yazarın bu konuda yer verdiği örnekler için bkz. S.H.Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s. 49-56)

Osmanlı kültürü, çeşitli alanlarda özgün üretimler gerçekleştirmesine rağmen, bilimsel alanda hemen hiçbir gelişme göster(e)memiştir.⁶²⁷

Osmanlı düşünce hayatına dair bir nokta da, düşünce özgürlüğünün uygulanmasıyla ilgilidir. Bu konudaki dört idam olayı ve bunların geniş bir zamana yayılmış olması konuyu tamamlayıcı mahiyettedir. İlki 1495 olmak üzere takip eden yaklaşık bir asırlık süre boyunca Osmanlı’da dört kişi idam edilmiştir. Bunlardan Molla Lutfi, yazdığı dönemin anlayışına oranla fazla felsefi ve hür düşünceyi eden eserinden dolayı Şeyhülislam’ın fetvasıyla idam edilmiştir (1495). Bunun dışında 1527’de “Hz. İsa’nın Hz. Peygamber’e üstün sayılması gerektiğini” söylemesinden dolayı Kabız-ı Acemi idam edilmiştir. Yine aynı suçtan Hamza adında biri 1595’de idam edilmiştir. İstanbul’da Nadajlı Sarı Abdurrahman (Abdurrahman Hoca) adlı bir bilgin de düşüncesinden dolayı idam edilmiştir (1601).⁶²⁸

4.1.4. TANZİMAT DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ

Türk düşüncesinde son yüzyılda Batı kültürü ile girilen temasların sonucunda yeni bir düşünce tarzı doğmuştur.⁶²⁹ Batılılaşma gayretleri fikir, ahlak, sanat ve edebiyatta bir takım değişiklikler getirmiştir. Bu değişiklikler normal karşılanmalıdır. Zira amaç, bir medeniyet dairesini terk edip bir başka medeniyet dairesine geçmektir. Haliyle bunun düşünce ve yaşayıta bir sarsıntı ve değişme getirmesi kaçınılmazdır.⁶³⁰

Tanzimat öncesi Osmanlı Devleti’nde; “teokratik” bir devlet görüşü vardı. Senteze ulaşamayan çeşitli alanlara ait kısmi hukuklar bulunmaktaydı. Müspet ilim seviyesi çok aşağıdaydı. Eğitim sistemi skolastikti. Ahlak’ta, kişiliğin mutlak otorite karşısında silinmesinden ibaret bir hayat kuralı vardı. Bunlara karşılık Batı’da, “laik” devlet görüşü bulunuyordu. Gelişmiş bir hukuk ve savcılık kurumu gibi önemli

⁶²⁷ Murat Belge, “Türkiye’de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 9, Dönemler ve Zihniyetler, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 2009, ss. 39-62, s.39

⁶²⁸ A.Adıvar, a.g.e., s. 119-121

⁶²⁹ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, Ülken, 10. Baskı, 2011, s. 19. Aslında Hilmi Ziya Ülken’in de belirttiği gibi, Türklerin Batı ile ilk temasları 19. Yüzyılda değil, Türklerin Akdeniz’e çıktığı zamanlarda, 11. yüzyılda başlamıştır (H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 19, 2 numaralı dipnot.).

⁶³⁰ O. Okay, a.g.e., s. 12

kurumlar bulunmaktaydı. Bilim olabildiğince ilerlemiş, hürriyet fikrini bilen, sorumluluk ve yükümlülük sahibi “vatandaşlar” vardı.⁶³¹

Bilim alanındaki Batılılaşma etkinlikleri, felsefe ve edebiyat alanlarındakine göre çok daha erken bir dönemde başlamıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi Tanzimat öncesi dönem⁶³², İslam düşüncesi ışığında değerlendirilmesi gereken bir dönemdir. Tanzimat’la başlayan dönem ise daha çok yönü Batı’ya dönük, gücünü ve problemlerin çözümünü Batı düşüncesinden alan bir dönemdir.⁶³³ Tanzimat sonrası fikir akımlarını düzenli olarak belli kategorilere sığdırmanın mümkün olmadığını iddia eden Orhan Okay, bununla birlikte, *“kendisinden daha ilerde olduğu peşin hükmüyle yola çıkan”* bir insanda *“böyle bir karşılaşmanın uyandırdığı şaşkınlık, hayranlık, tereddüt, benimseme gibi karmaşık duyguların arasında”* belirli bir felsefî doktrinin izlerinin aranmasının mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Mesela Şinasi bu noktada, akla tanıdığı üstünlük ile rasyonalizmin en tipik örneği görünümündedir. Bunun yanında Orhan Okay, Şinasi’nin rasyonalist filozofları okuduğuna dair bir bilginin olmadığına değinmektedir.⁶³⁴

‘Batılılaşma’ ile birlikte askeri ve teknik alanlarda bir takım yenilikler ülkeye girmiştir. Bunun yanında maddi ürünlerle birlikte bunların ardındaki bilgi ve düşünce birikimi de alınmıştır. Böylece topyekün bir değişimin olduğu bir süreç başlamıştır. Bu süreçte en geç kalan felsefe olmuştur. Felsefe, edebi alandaki değişmeye paralel olarak ülkeye girmiştir. Bunu Rahmi Karakuş şu şekilde ifade etmektedir: *“Edebi alandaki değişiklikler önce tenkid fikrini hazırlamış ve felsefeye duyulan ihtiyaç, tenkid fikrinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, edebiyat yerini ve*

⁶³¹ H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 47-48

⁶³² Tanzimat’a kadar Türk kültürünün durumu genel çizgileriyle şu şekildedir:

1. 13. ile 19. yüzyıllar arasındaki Osmanlı (Türkiye) kültürü mimarlık, şiir gibi birçok sanat alanında gelişmesine rağmen, 16. yüzyıldan sonra Batı kültürünün bilim ve felsefede kazandığı büyük ilerlemeleri izleyememesi yüzünden geri kalmıştır. İslam medeniyetinin 8-11. yüzyıllardaki ilim seviyesini muhafaza edememiştir.
2. İlim alanındaki kapalılık felsefede de kapalılığı doğurmuştur. Felsefe, skolastik içine girmiştir.
3. Buna karşılık devlet teşkilatı hukuk alanında gelişme göstermiş, kendine has orijinal bir hukuki düzen oluşmuştur.
4. Bunlarla beraber, mimarlık, minyatür, şiir ve musiki gibi bazı sanat dallarında yetkin ve olgun eserler verilmiştir (H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 43).

⁶³³ S. H. Bolay, Osmanlı Düşünce Dünyası, s. 25

⁶³⁴ O. Okay, a.g.e., s. 23-24

*değerini bulmak için tenkide gerek duyurmuş, tenkit de –felsefi düşünce ile olan ilişkisi dolayısıyla- felsefi düşünceyi ve felsefelerin kazanılmasını gerektirmiştir.”*⁶³⁵

Tanzimat, ‘Gülhane Hattı’ ile Batı fikirlerine kapı açmıştır.⁶³⁶ Tanzimat’ın getirdiği hava içerisinde düşünce alanları ve konuları, gelişen olaylara paralel olarak değişmiştir.⁶³⁷ Bu dönem Çağdaş Batı Felsefesinin⁶³⁸ ve bu felsefeyle ilintili beşeri bilimlerin Türkiye’ye aktarıldığı, bu felsefi ve ilmi bilgi birikiminin sağladığı olanaklar çerçevesinde sorunlara çözümler geliştirilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemin yazar kadrosu oldukça geniştir: Kehtüdâzâde, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Hayrullah Efendi...⁶³⁹

19. yüzyılın birinci yarısında Batı’dan aktarılan felsefi öğretilerin Osmanlı aydınları, özellikle de medrese alimleri üzerinde çok etkili olmamıştır.⁶⁴⁰

Çağdaş Batı Düşüncesi’nin aktarılmasında karşılaşılan en önemli sorunlardan birisini oluşturan “Yeni Bilimler” ve “Yeni Felsefi Öğretiler”in içerdiği terimleri karşılamak olmuştur. Bu sorun, Osmanlı bilginleri tarafından “terimleştirme yöntemi” veya “terimleri karşılama yöntemi” konusunda uzlaşmaları ile çözülmüştür. Buna göre, “*geleneksel bilim ve felsefe dili olan Arapça, terimleştirme etkinliklerinde kaynak dil olacak ve yeni terimler Arapça köklerden türetilecektir.*”⁶⁴¹

Osmanlı Felsefesi’nin üçüncü dönemini oluşturan Philosophia Nova’da yaklaşık olarak yarım asır içinde aktarmacılıktan, yaratıcılığa geçilmiştir. Bu durum Remzi Demir’in ifadesiyle “memleket meselelerine felsefi olarak bakabilme isteği mevcut” olmasının sonucudur.⁶⁴²

Remzi Demir, Philosophia Ottomanica’nın Birinci Dönem’den Üçüncü Dönem’e geçişinin “devrimsel” değil “evrimsel” olduğunu bunun da insani

⁶³⁵ R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 10

⁶³⁶ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat’a Karşı”, Millet ve Tarih Şuuru (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 23-32, s. 24

⁶³⁷ S.H.Bolay, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e..., s. 517

⁶³⁸ Bu dönemin felsefi serencamı için bkz. R.Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 21.

⁶³⁹ R. Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 19

⁶⁴⁰ R. Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 34

⁶⁴¹ R. Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 22.

⁶⁴² R. Demir, Philosophia Ottomanica 3, s. 33

tefekkürün doğal bir sonucu olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴³ Bunun yanında Osmanlıda herhangi bir felsefî öğreti mutlak egemenlik kurmayı başaramamıştır.⁶⁴⁴

Ortaylı'nın da belirttiği gibi Tanzimat döneminin siyasi düşünce açısından en önemli katkısının, tarihçilik, hukukçuluk gibi disiplinlerin ışığında siyasi teori düzeyine ulaşmasıdır.⁶⁴⁵

Mustafa Ülger'in de gösterdiği üzere⁶⁴⁶ 19. yüzyılın fikir hayatı bir takım kurumların üzerinden anlaşılır: Cemiyetler, Konaklar, Medreseler ve Tekkeler, Okullar, Tercüme Odası, Basın organları.

Tanzimat'ın fikir hayatımıza kattığı kavramlarla ilgili olarak Birol Emil şu değerlendirmeyi yapmaktadır:⁶⁴⁷

“Ancak Tanzimat'tan sonradır ki, Türk insanı ‘hakimiyet-i millet-milli hakimiyet’, ‘vatan ve vatanın tamamıyet-i mülkiyesi-vatanın bütünlüğü’, ‘hürriyet’, ‘meşrutiyet’, ‘hukuk’, ‘kanun’, ‘eşitlik’, ‘fert hak ve hürriyetleri’, ‘Kanun-i Esasi’, ‘millet meclisi’, ‘akıl’, ‘terakki’, ‘irade’, ‘medeniyet’, ‘çağdaş medeniyet’, ‘halk’, ‘kamuoyu’, ‘yaygın eğitim ve öğretim’, ‘basın hürriyeti’, ‘yeni sistem’ gibi pek çok kavram ve değerleri öğrenmiştir. Bunlar çağın değerleridir. 1860'dan sonra bunların etrafında edebiyatın içinde sosyal, politik ve ideolojik bir edebiyat, bir siyaset ve kültür aksiyonu vücuda gelmiştir. Çağın akılcı, hürriyetçi, terakkici ve ilimci bir çağ olduğu ve ona mutlaka uymak gerektiği vakası yine Tanzimat'tan sonra anlaşılmıştır.”

Tanzimat'la birlikte başlayan uygulama, laikliğe doğru bir gidiştir.⁶⁴⁸ Fakat çelişki ve karışıklığın da büyümesine neden olmuştur. Modernleşme taraftarı düşünürlerin, her yeniliği İslam'ın içinde olduğu şeklindeki görüşleri de düalist bir gelişmeyi önlememiştir.⁶⁴⁹

⁶⁴³ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 240

⁶⁴⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 191

⁶⁴⁵ İ. Ortaylı, *Osmanlı'da 18. Yüzyıl...*, s. 101

⁶⁴⁶ Mustafa Ülger, Hoca Abdülkerim Efendi'nin Felsefî Görüşleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Hayrani Altıntaş, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2007, s. 12-64

⁶⁴⁷ Aktaran E. Bekiryazıcı, a.g.m., s. 254-255

⁶⁴⁸ Tanzimat sonrası laikleşmeyle ilgili olarak kurumlardaki gelişmeler için bkz. İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarih yazımı* (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, ss. 133-146, s. 141-144

⁶⁴⁹ İ. Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Laiklik...*, s. 144-145

4.1.5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarihsel sürecin getirdiği değişim kaçınılmazdır: “*Toplumların sürekli değişimleri, değişmelere bağlı olarak kurulan iyi yapıların zaman içinde bozulup çökmeleri, yeni yapıların kurulmaları, genel tarihsel süreci işleten alt süreçlerdir.*” Her toplum gibi Osmanlılar da tarihsel sürecin bir parçası olarak bu süreci yaşamıştır.⁶⁵⁰

Türk Düşüncesi gizli ve açık olarak hiçbir dönemde filozofların görüşlerinden mahrum kalmamıştır.⁶⁵¹ Osmanlı’da hiç olmazsa kendi içinde değerlendirilebilecek bir felsefe etkinliği vardır ve bu etkinlik özellikle belli tarihsel dönemlerde gözle görülür bir şekilde kendini hissettirmiştir.⁶⁵²

Orhan Okay’ın yerinde tespitiyle, “*Tesadüfi ve eklektik bir yapı gösteren 19. yüzyıl Osmanlı fikir hayatında birtakım Batılı düşüncülerin izleri bulunabilirse de bunlarda Batı’nın sistematik düşünce akımları birebir ölçüde yoktur*”⁶⁵³

Remzi Demir, Batılılaşmayı, “Düşüncede Batılılaşma” ve Uygulamada Batılılaşma” olarak ikiye ayrılabilirliğini “Düşüncede Batılılaşma”nın ise üç temel unsurdan oluştuğunu iddia etmektedir: Felsefi Düşüncede Batılılaşma, İlmî Düşüncedeki Batılılaşma ve Edebi Düşüncedeki Batılılaşma.⁶⁵⁴

16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın tamamı boyunca giderek güçlenen İbn Haldunculuk’un sonucu olarak Türk Tarih Düşüncesi ve Türk Siyaset Düşüncesinin geçirdiği değişim, Türk Toplum ve Devlet Düşüncesi’ni alabildiğince rasyonalist ve realist bir çizgiye oturtmuş ve bunun sonucu olarak da ‘Bocalama Çağı’nın (İkinci Dönem) siyasi ve toplumsal çalkantılarının başarıyla aşılmasını sağlamıştır. İbn Haldunculuk’un etkisi ile yerleşmeye başlayan bu sürecin sonunda 18. yüzyılda Batı Bilim ve Felsefesi Türkiye’ye girmeye başlamıştır. Bu giriş, süratli ve tesirli olmuştur. Bu gelişmeleri Türk Düşüncesi’nin yeniliklere açık ve uyum gücünün yüksek olduğunu gösterdiğini belirten Remzi Demir, bir “gecikme”nin olduğuna da dikkat çekmektedir. Fakat Demir’e göre, gecikme Türklerin (veya

⁶⁵⁰ A. Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 13

⁶⁵¹ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 1, s. 85

⁶⁵² H. Poyraz, a.g.m., s. 286

⁶⁵³ Aktaran Murat Kacıroğlu, “Bir Bunalımın Anatomisi, Tanzimat Şiirinde İnanç Krizleri”, *Turkish Studies*, Volume: 4/I-II, Winter 2009, ss. 2127-2156, s. 2130

⁶⁵⁴ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 12

Müslümanların) bilim ve felsefeye olan tutumundan kaynaklı değildir. Gecikme, Yeni kuramların veya öğretilerin pragmatik değerlerinin düşük olması, Avrupa'nın Batısı ile Doğusu arasındaki bilgi akışını güçleştiren gelişmelerin yaşanması gibi bunlarla ilintili olmayan başka nedenleri bulunmaktadır.⁶⁵⁵

İslam dini, ayrıca bir hukuk sistemidir. Haliyle Türk-İslam devletleri bu sistem içinde yaşamak zorundaydılar. Bunun yanında Türkler kendi geleneklerini bu genel İslam devleti anlayışı içinde Üçok vd. ifadesiyle “dinsel bir manto altında” sürdürebilmişlerdir. Fakat kendilerine özgü siyasal geleneklerini çok uzun bir süre saklamayı başarmışlardır. Kısaca Türk-İslam devletlerini genel yapısı, İslam devleti modeline benzemektedir. Türkler bu model içinde kendi devlet anlayışlarının, teşkilatlarının, bazı ayrıntılarını İslam'la bağdaştırabildikleri ölçüde yaşatmışlardır.⁶⁵⁶

Türkler, dönem dönem muhtelif düşünürlerden etkilenmişlerdir. Yapmış oldukları tercümelerle bunların tanıtılmalarına, şerhler yoluyla ise yorumalanmalarına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Fakat tercümelerde metinleri aynen aktarmak yerine metni uzatarak veya kısaltarak değiştirmişler, şerhlerde ise, yazarın görüşünün yanında aynı konudaki başka düşünürlerin görüşlerini de bildirerek sağlam bir tartışma ve yorum imkanı sunmuşlardır. Bu, Türklerin “taklidçi” değil “tahkikçi” olduklarını ve “felsefî bilgi”yi işleyerek dönüştürdüklerini ve millileştirdiklerini göstermektedir.⁶⁵⁷ Kısaca, 19. yüzyıl Türkiye'sinin etkilenişlerini “taklitçi” olarak değerlendirmek doğru değildir.⁶⁵⁸

Tarihte, Türk hükümdar ve vezirleri, bilgiye verdikleri önemin bir sonucu olarak, hemen her dönem bilgin ve filozofları himaye edip, desteklemişlerdir.⁶⁵⁹

Kısaca, düşünme, “*gündelik yaşam deneyimlerinden kopuk biçimde üretilmez; aksine kendilerini üreten insanların dünyaya bakış açılarından, içinde yaşadıkları kültürel şartlardan ve mizaci özelliklerinden etkilenir.*” Yani üretilen her düşünce,

⁶⁵⁵ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 237-239

⁶⁵⁶ Coşkun Üçok-Ahmet Mumcu-Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara, Turhan, 15. Bası, 2011, s. 169-170. Bu noktada “inancın” rolü üzerine bir değerlendirme için bkz. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Ankara, İmge, 4. Baskı, 2000, s. 16-17

⁶⁵⁷ R. Demir, *Philosophia Ottomanica* 3, s. 240; R. Demir, “*Philosophia Ottomanica*’ya Genel Bir Bakış”, ..., s. 224

⁶⁵⁸ R. Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, s. 3

⁶⁵⁹ O. Kafadar, a.g.m., s. 1445

kültürün kendine has özelliklerini ya da zamanın ruhunu yansıtır.⁶⁶⁰ Bunun en somut yansıması Türklerde görülebilir.

4.2. TÜRK DÜŞÜNCESİNDE ZİYA PAŞA’NIN YERİ

Türk düşüncesi içinde Ziya Paşa’nın yerinin belirlenmesinde temel kavram, “yeni aydın tipi”dir. Başka bir deyişle, onun durduğu yer, yeni aydın tipinin özellikleriyle ortaya çıkarılabilir.

Niyazi Berkes’in de belirttiği gibi, “*geleneksel düşün biçimlerinden ve kavramlarından kurtulunduğu ölçüde*” büyük düşünür çıkar.⁶⁶¹ Büyük çapta bir düşünürün yetişmesi her şeyden önce, toplumsal yapıyla alakalıdır. Daha yerinde bir deyişle toplumun zihniyet algısıyla yakından ilgilidir. Bu noktada Berkes’in sorusu anlamlıdır: “*Bir Namık Kemal’in yerinde bir J.-J.Rousseau olsaydı acaba bir J.-J.Rousseau olabilecek miydi?*”⁶⁶² Yukarıda gösterildiği üzere, Osmanlı’da geleneksel düşünce biçimlerinin terki Tanzimat sonrası ortaya çıkan “yeni aydın tipi”nde somutlaşır.

Tanzimat öncesi Türk toplumunda iki aydın tipi vardı: Medreseden yetişen ‘ulema’ ve tekkeden yetişen ‘veli’. Bunlar devlete hakim olan ‘maddi iktidar’a karşı ‘manevi iktidar’ı temsil ederlerdi. Mehmet Kaplan, Tanzimat sonrası yetişen “yeni aydın tipi”nin de toplum içinde oynadığı rol bakımından ulema ve veli tipine yaklaştığı görüşündedir: “*O da ‘maddi iktidar’a karşı, sınırlandırıcı, aydınlatıcı, tenkit edici bir rol oynar. Fakat, o, manevi gücünü insanları aşan Tanrı’dan değil doğrudan doğruya kendisinde bulunan manevi güçten, ‘akıl’dan, ‘hürriyet’ duygusundan ve ‘vicdan’ından alır.*”⁶⁶³

Osmanlı aydını, Batı entelektüelinden çok farklı koşullar içinde ortaya çıkmıştır.⁶⁶⁴ Kılıçbay, bu farklılıkları doğuran temel olgular olarak şunlara yer

⁶⁶⁰ C. Türer, Doğu ve Batı’da..., s. 1

⁶⁶¹ Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, YKY, 16. Baskı, 2011, s. 34

⁶⁶² N.Berkes, a.g.e., s. 34

⁶⁶³ Mehmet Kaplan, “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, Editörler: Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 463-475, s. 467; M. Kaplan, “Önsöz”, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3, s. 6. Bu görüşün başka şekilde ifadesi için bkz. Mehmet Kaplan, “Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi”, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (içinde), İstanbul, Dergâh, 6. Baskı, 2005, ss. 150-157, s. 151

⁶⁶⁴ “Aydın” kavramının anlamı ve serencamı ile ilgili bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, Cumhuriyet ya da Birey Olmak, Ankara, İmge, 2. Baskı, 2003, s. 211-216

vermektedir: Osmanlı devlet düzeni, İslami ilim anlayışı ve Batılılaşma: Osmanlı Devleti'nin başından beri, dinsel örgütü merkez yönetimi içine entegre edecek idari ve hukuki tedbirleri alması, Batı'da olduğu gibi laik yönetimden bağımsız olan bir dinsel örgütlenmenin ortaya çıkmasını engellemiştir.⁶⁶⁵ Devlet aldığı önlemlerle din adamları sınıfının bürokrasiye ve orduya sızma olanağının önünü kapatmıştır. Böylece, “*devlet yönetimi ile dinsel bilgiler iki ayrı alan olarak kalmıştır.*” İslami ilim anlayışına göre, bilgi Kur'an'dır ve bilginin tümü Kur'an'ın içindedir. Bu nedenle ilim ancak bir nakil veya yorum yöntemi olabilir. Haliyle alimlerin görevi, Kur'an'da varolan bilgiyi yorumlamaktır. Ancak içtihad kapısının kapanmasıyla birlikte bu bilgilenme türü sonra ermiştir. Böylece Osmanlı döneminde tek bilgilendirme yolu vardır: Nakil. Bu durumda ilim tamamen ilmiye sınıfına ait bir alandır. Ayrıca ilmiye ile seyfiye (askeri-bürokratik sınıf) arasında herhangi bir karşılıklı etkinin ve geçişin engellenmiş olması Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da *clericus* (rahip bürokrasi)-*laicus* (dinsel alandan olmayanlar) zıtlaşması yaşanmamıştır. Bununla birlikte dinsel bilginin statik karakterine karşı askeri-bürokratik kesimin eğitiminin tamamen pratik bir düzeyde gerçekleşmesi Batı tipi bir bilimsel devrimi engellemiştir. Ayrıca Osmanlıda bir burjuvazinin olmaması, ulema dışında bir aydın kesimin ortaya çıkışını engelleyen temel nedenlerden biridir. Haliyle Osmanlı aydınını üreten olgu, Batılılaşmadır. Batılılaşma bir “yan ürün” olarak Osmanlı münevverini yaratmıştır. Osmanlı Batılılaşmasında amaç, toplumu daha ileriye götürmek değil, mevcut düzeni sürdürebilmektir. Yani, Osmanlı Batılılaşması muhafazakar bir nitelik taşımaktadır. Bunun sonucu olarak Osmanlı münevveri de, “*ortaya çıkışından itibaren, sonuna değin devletin içinde olmuş (dışına atıldığında bile), Batılılaşmayı hararetle savunmuş ve Batılılaşmanın Osmanlı bağlamı içinde muhafazakar olmak zorunda kalmıştır.*”⁶⁶⁶

Osmanlı münevveri belirli bir sınıfın ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. Devletin ideoloğu olarak ortaya çıkmış ve onun anonimliği içinde kendini belirlemiştir. Ayrıca Osmanlı münevveri bir şekilde bürokrasi içinde yer almış veya

⁶⁶⁵ M.A.Kılıçbay, böyle bir oluşumu engelleyen tedbirler olarak, merkez tarafından atanan şeyhülislamlığı, dinsel ve hukuksal eğitim veren medreseleri merkezin elinde tutması ve bürokrasi ve ordu elemanlarını ilmiye sınıfının kesinlikle dışında tutmasını gösterir (M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 217).

⁶⁶⁶ M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 216-218

bunun çabası içinde olmuştur. Bunların yanında Osmanlı aydını Batı entelektüeline karşılık bireysel hakların mücadelesini vermemiştir.⁶⁶⁷

Mustafa Reşid Paşa, kendisinden sonra Türk tarihini şekillendiren “yeni aydın tipi”nin ilk örneğidir.⁶⁶⁸ Yeni Aydın tipi eskiye karşıdır. O, Batı’dan aldığı yeni fikirlerle övünür. Yeni Aydın tipinin özelliklerini göstermesi bakımından Şinasi’nin çıkardığı gazeteler ve bu gazetelerdeki yazıları dikkat çekicidir.⁶⁶⁹

Mehmet Kaplan, Mustafa Reşid Paşa ve Şinasi ile başlayan “yeni aydın tipi”nin ortak özelliklerini şu şekilde tespit etmiştir:⁶⁷⁰

- “ a) Tanzimat’la beraber yeni aydın tipi düşüncelerinde Batı’ı örnek alır.
- b) Batılı gibi o da akla, tabiata ve insan iradesine inanır, batıl inançlara yer vermez.
- c) Toplum düzeninin zora değil, kanuna dayanmasını ister.
- ç) Halkın vazifeleri olduğu kadar, bazı hakları, bilhassa memleket konuları üzerinde fikirlerini serbestçe ifade etme hakkına sahip olduğuna inanır.
- d) Çalışmayı, birleşmeyi, yardımı yüksek bir değer olarak tanır.
- e) Memleketinin dünya içinde tuttuğu yeri ve misyonu bilir. Dış aleme açık olmakla beraber, vatanına sınıksız bağlıdır.”

Bu özellikler devrin aydınlarının düşünce zeminini oluştururlar.⁶⁷¹

Mehmet Ali Kılıçbay ise, Osmanlı münevveri ile “Batı aydını”nı kıyaslamak suretiyle şu sonuçlara ulaşmaktadır:

1. Batı aydını burjuvazinin içinden onun sözcüsü ve ideoloğu olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Osmanlı münevverinin herhangi bir sınıfın sözcüsü değildir. O, “*Devleti Âliyye mitosu içinde bütünlükler peşinde koşmuştur.*”
2. Batı aydını devletin dışında oluşmuştur. Osmanlı aydını ise devletin içinde, devlet tarafından oluşturulmuştur ve sonuna kadar devletin içinde kalmıştır.

⁶⁶⁷ M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 219-221

⁶⁶⁸ M. Kaplan, Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi, s. 466; M. Kaplan, Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi, s. 151

⁶⁶⁹ M. Kaplan, Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi, s. 155

⁶⁷⁰ M. Kaplan, Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi, s. 157

⁶⁷¹ R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 45. Ali Suavi’ye göre Türkler’in uğraşmadıkları bilim yoktur. Mesela Felsefede Türklerle aynı seviyede olan bir başka millet bulunamaz. Türklerin felsefe alanında çok önemli çalışmalar yapmış olmalarının yanında, Batı’nın büyük felsefelerinin problemlerini beş altı yüzyıl önce düşünmüşlerdir (R. Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, s. 55).

3. Batı aydınının temel fonksiyonu düşünce ve çözüm üretmektir. Buna karşılık Osmanlı aydını ise düşünce üretmemiş, bunları Batı'dan aktarmıştır.
4. Batı aydını öğrenmeye yönelik iken, Osmanlı münevveri öğretmeye yönelik olmuştur.
5. Batılı aydın halkıyla zıtlaşmamış, ondan çoğu zaman destek görmüştür. Osmanlı münevveri ise çoğunlukla halkıyla zıtlışmış ve onların *“İslamiyetin hurafe yanına daha çok hapsolmalarına neden olmuştur.”*⁶⁷²

Sonuçta;⁶⁷³

“Osmanlıda Batı tipinde entelektüel olmadığı söylenebilir. Adına ‘münevver’ denilen okumuş kimse, çevre ülkelerin ekonomilerinin merkez ülkelerin ekonomilerine bağımlı olmaları ve onların çıkarlarının doğrultusunda işlemleri gibi, kendilerine örnek aldıkları Batı entelektüelinin kötü bir kopyası olmaktan ileri pek fazla gidememiştir. Tabii her zaman kuralı güçlendiren istisnalarla birlikte.”

İlber Ortaylı Osmanlı “aydın”ı için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:⁶⁷⁴

“Osmanlı aydınına, bir aydın grubu diyebilir miyiz? Kuşkusuz evet. Bu aydın grubu aslında devletin maaşlı kadrolarını oluşturan memurlardı. Arkalarında uzun bir siyasal düşünce örgütlenme geleneği yoktu. Ama aydın grubu bu dönemde artık toplumu gözleme; eleştirme ve geleceği programlama aşamasına geldi. Bu nedenlerdir ki 19. yüzyılda imparatorlukta bir aydın grubu doğdu diyebiliriz. Bu aydın grubu ön planda Türk aydınlarını, bir kısmı da imparatorluktan kopan ulusların, ulusal aydın grubunun öncü grubunu oluşturmaktadır.”

Tanzimat’ın hemen bütün aydınları eski eğitim sistemiyle yetişmiş, yabancı dil öğrenmek veya resmi görevleri dolayısıyla Avrupa ülkelerine gitmiş ve Batı medeniyeti hakkında fikir edinmiş kimselerdi.⁶⁷⁵

Âli Paşa’nın icraatları, Osmanlı aydınının eleştirilerinin merkezini oluşturmuştur.⁶⁷⁶ Âli Paşa, karakteri bakımından çok tedbirli ve ihtiyatlı biridir. Mustafa Reşit Paşa’nın 1858’deki ölümünden 1871 yılına kadar devlet idaresini çoğu zaman elinde tutan Âli Paşa, batılılaşma hareketinin temposunu da yavaşlatmıştır. Bunun yanında önemli bir nokta daha vardır: *“Çağdaşlaşmayı sıkı bir kontrol altında*

⁶⁷² M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 223-224

⁶⁷³ M.A.Kılıçbay, a.g.e., s. 225

⁶⁷⁴ İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 450

⁶⁷⁵ A.İ. Kolcu, a.g.e., s. 27

⁶⁷⁶ N. Yazıcı, a.g.e., s. 37

tutan politikacıların yanibaşında, onu samimiyetle benimsemiş, tamamıyla idealist ve aydın bir neslin yetişmiş olmasıdır.” Bu nesil batılılaşmayı yalnızca devlet tarafından yürütülen bir hareket olmaktan çıkarak, aydınların halka da mal etmeye çalıştıkları, çok daha şuurlu ve kapsamlı bir duruma gelmiştir.⁶⁷⁷ Ziya Paşa’nın da içinde yer aldığı 1860-76 nesli, devlet kalemlerinde yetişmişlerdir ve bundan dolayı daha çok hayatı ve siyasi bir karakter taşır. Terbiyeleri yarından çok doğulu ve muhafazakardır. Sonradan yabancı dil öğrenirler. Bundan kaynaklı olarak ruhlarına kuvvetli bir Şark-Garp mücadelesi vardır. Dindar ve tarihe bağlıdırlar. Bunun sonucu olarak Batı’ya kendilerini fazla kaptırmazlar. Aşağılık kompleksi bunlarda hemen hemen yoktur. Büyük ideallere sahiptirler. Ortak birkaç ana fikir etrafında birleşirler. Onları birleştiren en önemli fikir, “meşrutiyetin ilanı”dır. Bu nesil, Avrupa’yı basit bir şekilde taklit eden bir nesil değildir. Onlar toplumun içinde bulunduğu şartları ve yükselmesi için gereken kurumları anlamışlardır.⁶⁷⁸ Yeni aydın tipini eski insanlardan ayıran en önemli unsurlardan biri de, görenek ve batıl inanç karşıtlığıdır. Yeni aydın tipinin, ilim ve fenne inanmalarıdır.⁶⁷⁹

5. YENİ OSMANLI HAREKETİ VE DÜŞÜNCESİ

5.1. YENİ OSMANLI HAREKETİ

Hilmi Ziya Ülken, Yunan-Latin hümanizmasına aşılınmak suretiyle “uyanmış milletler”i dört gruba ayırmaktadır.⁶⁸⁰

- “ 1. Latin Kökünden gelen milletler (İtalyanlar, Fransız, İspanyol): Bunların hamleleri çok tabii ve kolay olmuştur.
2. Hristiyan medeniyetine bağlı, başka kökten gelen milletler (Almanlar, Ruslar vs.) kendilerini eski dünyaya bağlayan Hristiyan-Latin medeniyeti dışında ayrı dehalari olduğu için klasik-romantik buhranı (gerek dil gerek esprit hususunda) daha derin olmuştur.
3. Hiçbir ümmet terbiyesinden geçmeden modernleşenler (Finlandiya, Liberya, vb.) Païen⁶⁸¹ ruhu kaybetmeden modernleşen bu milletlerin hamleleri ötekilerden oldukça farklı görünüyor.

⁶⁷⁷ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, s. 23

⁶⁷⁸ Mehmet Kaplan, Nesillerin Ruhu, İstanbul, Dergâh, 9. Baskı, 2005, s. 14

⁶⁷⁹ Mehmet Kaplan, “Hürriyet Kahramanı: Nâmık Kemal”, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 (içinde), İstanbul, Dergâh, 6. Baskı, 2005, ss. 158-165, s. 163

⁶⁸⁰ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat ve Hümanizma”, Millet ve Tarih Şuuru (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 41-46, s. 46

⁶⁸¹ Païen: Pagan, putperest

4. Başka bir medeniyet ve başka bir hümanizmanın terbiyesinden geçtikten sonra alemlerini tamamen değiştirmeye mecbur olanlar (Türkler, Japonlar, İranlılar, vs.). Bu tip milletlerden beklenen Rönesans, ötekilerden büsbütün farklıdır. Bunlarda ne Fransızlarda olduğu gibi dil, ne Almanlarda olduğu gibi din, Latin alemine bağlanmalarını temin eder. Fazla olarak büsbütün ayrı kültürden geçmiş olmaları onların bütün içtimai kıymetlerde tam bir yenileşmeden geçmelerine sebep olur.”

Türk “uyanması”ndaki öncelikli rollerden biri, Yeni Osmanlılarıdır. Onlar “sebepe” olmalarıyla birlikte, Tanzimat reform, politika ve uygulamalarının bir “sonucu”dur.⁶⁸² Yeni Osmanlılar, Devleti kurtarmak için hayatlarında siyaset, edebiyat, fikir ve aksiyonu birleştirmiş ilk nesildir.”⁶⁸³

Tanzimat’tan sonra Osmanlı Devleti’nin gitgide çöken ve gerileyen durumu karşısında, onun kurtarılmasının çarelerini araştırma kaygısı sonucu iki türlü siyaset felsefesi hareketi belirdi: Her yönden ve tamamen eskiye bağlı olanlar arasında kendini gösteren birincisi, İbn Haldun’un devlet felsefesinden esinlenmiştir. Bu eğilimin başında, Cevdet Paşa vardı.⁶⁸⁴ Bu hareket Batı esinli devlet anlayışına bir tepkidir. Bunlar, “*eskinin yeni baştan canlandırılmasının ve yaşatılmasının da imkanı olmadığını görüyorlar ve devletlerin tabii sınırlı bir hayat süreleri olduğunu kabul eden bu kötümser devlet felsefesinin benimseyerek, bir nevi avunma yoluna giriyorlardı.*” Diğer görüş ise, Aydınlanma felsefesinden esinlenmiş ve Tanzimat Fermanı’nda resmi ifadesini bulan Tanzimatçı devlet anlayışının bir devamıdır. Yeni Osmanlıların liderler ve teorisyenleri olan Ziya Paşa ve Namık Kemal bu hareketin önde gelen temsilcileridir. Bunlar, Tanzimat’ın beklenen sonucu vermemesini, Ferman’da adı geçen insanlık haklarının korunmamasında ve tebaaya verilen garantilerin gereğince yerine getirilmemiş olmasında buluyorlardı. Onlar, Tanzimat’ın faydalı sonuçlar vermemesini, onun geniş ölçüde tutulmamasına bağlıyorlardı. Yine bunlar, Doğu Kültürü ile Batı Kültürünün uzlaştırılabileceğine inanıyorlardı.⁶⁸⁵

⁶⁸² Yeni Osmanlılar Hareketinin oraya çıkışı hakkında bkz. E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 210; İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 457; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1, İletişim, İstanbul, 9. Baskı, 2000, 13-14; Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 12

⁶⁸³ A.Akgün, a.g.ç., s. 111

⁶⁸⁴ Cevdet Paşa’nın görüşleri için bkz. K.Birand, a.g.e., s. 22-25

⁶⁸⁵ K.Birand, a.g.e., s. 21-22

Fransa ve diğer Avrupa ülkelerinde, “Genç Osmanlılar” yerine “Genç Türkler” tabiri kullanılıyordu.⁶⁸⁶ Yeni Osmanlılara Avrupa’da “Jön Türk” denmesinin sebebi, bu hareketin görünüşte Türk hareketi olmasını sağlıyordu.⁶⁸⁷ Ziya Paşa ve arkadaşları Türk olduklarının bilincinde olmakla birlikte en başta “Osmanlı(cı)” idiler.⁶⁸⁸

Osmanlı Devleti’nde Yeni/Genç Osmanlılar Cemiyeti kurulana kadar iktidar karşısında bir muhalefet partisi olmamıştır. Karal’a göre, Yeni Osmanlıları modern anlamda kurulan ilk muhalefet partisi olarak kabul etmek gerekir: ⁶⁸⁹ Bu, genel olarak kabul edilen görüştür.

Yeni Osmanlıların neden şikayetçi olduklarının tespiti önemlidir. Bu aynı zamanda hareketin kuruluşunu incelerken karşılaşılan problemlerden birini oluşturur.⁶⁹⁰ Zira amaçsız eylem yoktur: *“Kuşkusuz her eylemin bir nedeni olduğu ispat edilebilir...”*⁶⁹¹ Bu noktada Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin esas amacı, rejimin değişmesidir.⁶⁹²

Tanzimat hareketi, Batı medeniyetini örnek alan bir “aydınlar hareketi”dir. Reşid Paşa ve Şinasi devrin en önemli kavramları olan ve aynı zamanda birbirine bağlı olan, “akıl”, “kanun”, “hürriyet”, “medeniyet” gibi kavramları Batı’dan almışlardır. Bunlardan sonra aynı fikirler Yeni Osmanlılar tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.⁶⁹³ Yeni Osmanlılar, *“Batı toplumunun hemen hemen bütün temel kurumlarını, yeni bir İslam içtihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek”*

⁶⁸⁶ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 306

⁶⁸⁷ H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 63

⁶⁸⁸ H.Z. Ülken, Türkiye’de Çağdaş..., s. 76. “Yeni Osmanlılar”, “Genç Osmanlılar”, “Genç Türkler”, “Jön Türkler” kullanımı ve aralarındaki farklar için bkz. İ. Ortaylı, Bir Aydın Grubu..., s. 1702; R. H.Davison, a.g.e., s. 180-182; N.Berkes, a.g.e., s. 282

⁶⁸⁹ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 313-314. Buna karşılık, Davison, Kuleli Vakası’nın (1859), idari sisteme muhalif olanlara, o zamana kadar kendilerine tanınmamış bir söz hakkı sağlayarak patlayıcı bir güce sahip olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. (R.H.Davison, a.g.e., s. 195). Yeni Osmanlıların doğuşunu Hazırlayan: daha yerinde bir ifadeyle Yeni Osmanlılar öncesi muhalefet hareketleri için bkz. Yahya Kemal Taştan, Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları (Yeni Osmanlıların Siyasal Söylemleri, 1860-1876), Danışman: Necdet Hayta, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi SBE, 2010, s. 278-302

⁶⁹⁰ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti”, Türkiye’de Toplum ve Siyaset-Makaleler 1 (içinde), İstanbul, İletişim, 15. Baskı, ss. 273-284, s. 275

⁶⁹¹ L. Lipson, a.g.e., s. 25

⁶⁹² A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 225

⁶⁹³ M. Kaplan, Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi, s. 153

amacındadırlar.⁶⁹⁴ Bunun sonucu olarak da, Batılı sistemlerle İslami esasları uzlaştırmının ilk örnekleri, Yeni Osmanlılarca verilmiştir.⁶⁹⁵

Yeni Osmanlıların siyasi partilerin birçoğunda görüldüğü gibi, programlarını işletmek ve yaymak için sistemli yayın yapmamakla birlikte, çalışmalarını daha çok Babîî'nin politikasını eleştirilmesine yoğunlaştırmışlardır. Bu yolda da özellikle Âli Paşa'yı hedef almışlardır.⁶⁹⁶

Bu hareket, padişahın mutlak otoritesine karşı da ilk muhalefet nüvesini oluşturur. Hareketin mensupları Tanzimat'ın siyasi düşüncesini olgunlaştırmışlardır. Onlar sayesinde ilk defa fert iktidar karşısına çıkarılmıştır. Ferdi hürriyet rejiminin hukuki garantilere bağlanması ve bu yönden çağdaş devlet formülüne varılması tezi onlar tarafından savunulmuştur.⁶⁹⁷

5.2. BASIN ORGANLARI

İlk kez Türk aydın sınıfından organize bir grup olarak Yeni Osmanlılar devlet yönetimini açıkça ve sert bir şekilde eleştirerek, seslerini duyurmada kitle iletişim araçlarını kullanmışlardır. Bu noktada, Yeni Osmanlıların daha önce benzeri görülmemiş bir siyasi protesto grubunu temsil ettikleri söylenebilir.⁶⁹⁸

Yeni Osmanlıların en önemli faaliyeti, gazeteciliktir. Ülkede meşrutiyeti kurmak, özgürlük ve eşitlik ilkelerini kabul ettirmek ve Padişah'a Millet Meclisi açtırmak temel hedefleriyle hareket eden Yeni Osmanlılar, mücadelelerinde basının önemini bildikleri için gazeteci olmuş ve gazeteciliği meslek olarak seçmişlerdir.⁶⁹⁹

⁶⁹⁴ İ. Ortaylı, Osmanlı'nın En Uzun Yüzyılı, s. 28

⁶⁹⁵ O. Kafadar, a.g.e., s. 131

⁶⁹⁶ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 310. Abdülaziz döneminde yapılan özellikle de Âli Paşa'ya yönelik belli başlı eleştirilerin sebepleri için bkz. M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 79-81

⁶⁹⁷ T.Z.Tunaya, a.g.e., s. 30. Bu dönemde onların karşısında olan bir başka fikir için bkz. H.Z. Ülken, Türkiye'de Çağdaş..., s. 64

⁶⁹⁸ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 11

⁶⁹⁹ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 214-215. Yeni Osmanlıların gazetecilik faaliyetleri hakkında ve Avrupa'da çıkardığı gazeteler için bkz. B. Moran, a.g.e., s. 14; B. Lewis, a.g.e., s. 146; A.Akgün, a.g.ç., s. 38; Cavit Orhan Tütengil, Yeni Osmanlılar'dan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği 1867-1967, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 1-25, 58-62, 68-69, 75-76; M.N. İnuğur, a.g.e., s. 121-122, 216-227; Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 401; Midhat Cemal Kuntay, Sarıklı İhtilalci Ali Suavi, İstanbul, Ahmet Halit Kitabevi, 1946, s. 42; E. Tevfik, a.g.e., s. 149, 180-181, 230-232, 236, 256, 312-324, 327-332, 374-375; M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 114, 119-121; A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 229-234; R.H.Davison, a.g.e., s. 226, 237-241; B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 100; K.Birand, a.g.e., s. 27; B. Lewis, a.g.e., s. 153; M.K.Özgül, Kemal'le İhtimal..., s. 51; Mesude Özgürel, Ziya

Yeni Osmanlılar, Avrupa'nın farklı ülkelerinde çeşitli gazeteler çıkarmışlardır. Ayrıca Türkiye'ye döndükten sonra Namık Kemal ve arkadaşları *İbret* adlı bir gazete çıkarmıştır. Fakat bu gazeteyle Ziya Paşa'nın bir ilgisi bulunmamaktadır.

Yeni Osmanlıların Avrupa'da yayınladıkları ilk gazete, 31 Ağustos 1867 ile 3 Kasım 1868 tarihleri arasında 50 sayı yayımlan *Muhbir*'dir. *Muhbir*'in Avrupa yayınında şu konular yer almıştır:⁷⁰⁰

- Meşruti bir idarenin kurulması gerektiği,
- Osmanlı Devleti'ndeki Hristiyanlara kötü muamele edildiği iddia ve ithamlarına cevap,
- Bâbîâli'nin iç ve dış politikasının tenkidi,
- Girit'te baş gösteren isyan hareketleriyle ilgili haber ve yorumlar,
- İsraf, iç ve dış borçlar, taklid vs.

Yeni Osmanlıların en önemli basın organı ise ilk sayısı 29 Haziran 1868'de Londra'da yayınlanan ve 100 sayı devam eden *Hürriyet*'tir. *Hürriyet*'te 63. sayıya kadar şu düşünceler yer almıştır:⁷⁰¹

1. Meşrutiyetin ilanı,
2. Tanzimat'ın ülkeye getirdiği ikili zihniyet ve çelişki halindeki kurumların tenkidi,
3. Ekonomik problemler (üreticinin acıklı durumu, mali durum ve borçlar),
4. Bâbîâli'nin dış politikası (yabancı baskısı karşısındaki tereddütlü ve baş eğici tavırlar. Girit, Mısır, Balkan işlerinde oldubittileri kabul ediş),
5. Sarayın israfı,
6. Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın ihtirasları.”

Geniş bir açıdan bakıldığında *Hürriyet*'in ana fikrinin veya temasının Devleti kurtarma endişesi olduğu görülmektedir.⁷⁰² Yeni Osmanlıların amaçları aynı zamanda *Hürriyet*'in de ele aldığı konular olmuştur:⁷⁰³

Paşa'nın Makaleleri, Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1954, s. 4-5; A.Akgün, a.g.ç., s. 34-36, 40; Ş. Mardin, Yeni Osmanlıların Hakiki Hürriyeti, s. 280; İ.Enginün, a.g.e., s. 56; H. Çelik, Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve ..., s. 343; Şerif Mardin, “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, Türk Modernleşmesi-Makaleler 4 (içinde), İstanbul, İletişim, 18. Baskı, ss. 81-100, s. 90; N.Güz, a.g.m., s. 49

⁷⁰⁰ A.Mecit Canatakt, Muhbir Gazetesinin Sistematiik Tahlili, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Danışman: Hüseyin Çelik, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 1995, s. 2

⁷⁰¹ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 100

⁷⁰² A.Akgün, a.g.ç., s. 1v

⁷⁰³ Hüseyin Çelik, “Hürriyet”, TDV İslam Ansiklopedisi 18, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, s. 505-507, s. 506

1. Yönetime meşveret usulünün, yani İslami esaslara dayalı bir parlamenter sistemin hakim kılınması,
2. Vezirlerin icraatlarından dolayı sorumlu tutulması,
3. İsrafin ve dış borçlanmanın önlenmesiyle maliyenin ıslahı,
4. Eğitim seferberliği ilan edilerek halkın cehaletten kurtarılması,
5. Maksatlı bir şekilde sefalete itilen ulemanın bu durumuna çare bulunması,
6. Misyonerlerin faaliyetlerine karşı Müslümanların da dinlerine sahip çıkmaları gerektiği,
7. Şeriatın emel prensiplerinden taviz verilmemesi,
8. Körü körüne taklitçiliğin terkedilmesi,
9. Özellikle devlet kurumlarında dalkavukluktan vazgeçilmesi, yazışmalarda insan onuruna yakışmayan ifadelerin yer almaması,
10. Dil ve edebiyatta kolaylığın hakim kılınması, faydanın ön plana çıkarılması.”

Hürriyet’te, *Muhbir*’in aksine soyut kavramlar ve ‘teorik meseleler’ ağır basmaktadır.⁷⁰⁴ *Hürriyet*’in “belirli bir amaçla yurt dışında çıkarılan ilk düşünce gazetesi” olduğu belirtilmektedir.⁷⁰⁵

Bütün bu faaliyetlerden sonra Yeni Osmanlılar, Avrupa’da “*ıslahâtın değil, zorla getirilen inkılâpların yerleştiğini öğrenmişlerdi.*”⁷⁰⁶

5.3. YENİ OSMANLI DÜŞÜNCESİ

Şüphesiz, Strauss’un ifadesiyle “*her siyasi eylem mevcut toplumsal yapıyı ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler.*” Bunu da ya bir toplumsal, siyasal birikim üzerinden ya da daha önce gerçekleştirilmiş başka hareketlerden, olaylardan esinlenerek, etkilenecek gerçekleştirir. Yukarıda belirtildiği gibi Yeni Osmanlılar genel olarak Aydınlanma felsefesinden etkilendiler. Nitekim 18. yüzyılda ne Osmanlı toplumu ne de Osmanlı aydınları Aydınlanma Dönemi düşünürlerine ve düşüncelerine ihtiyaç duyabilmek için gereken toplumsal ve bilişsel koşullara sahip değillerdi.⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ C. O. Tütengil, a.g.e., s. 69. Ebuzziya Tevfik’in *Hürriyet* hakkında değerlendirmesi bkz. E.Tevfik, a.g.e., s. 220

⁷⁰⁵ M.N. İnuğur, a.g.e., s. 223

⁷⁰⁶ M.K.Bilgegil, a.g.e., s. 204

⁷⁰⁷ R. Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, s. 25

Aydınlanma'nın temel kavramı, "akıl"dır.⁷⁰⁸ Aydınlanma akla önem vermekle gerçekleşti. Aydınlanma döneminde tek klavuz akıldı. Akla önem, Batı'ya göre Doğu'da daha geç gündeme geldi. Aydınlanma Türkiye'deki etkisini ancak 19. yüzyılda gösterebildi. Bu gecikmenin başlıca sebepleri Arslan Kaynardağ'a göre; dinsel devlet düzeninin olması, eğitimin skolastik niteliği, iletişim ve ulaşım olanaklarının ilkel durumu, Batı ile iletişimin yetersiz olması gösterilebilir. Türkiye'de Aydınlanma hareketi hukuksal anlamda Tanzimat Fermanı ile başladı. Bundan önce görülebilen aydınlanma belirtilerinin hukuksal anlamda belirleyicilikleri olmadığı gibi düşünsel içerikleri de zayıftı.⁷⁰⁹ Ayrıca, Batı Aydınlanması ile Osmanlı gelişimi arasında bir "nitelik farkı" da bulunmaktadır.⁷¹⁰

Genel olarak Aydınlanma felsefesinden etkilenen Osmanlı aydınları özellikle de Fransız aydınlanmasına ilgiliydiler. Aslında Fransız Aydınlanması ve Aydınlanma Filozofları Osmanlı'da ilgi duyulmasından yarım asırdan fazla bir zaman öncesinde biliniyordu. Fransız İhtilali'nin nedenleri ve amaçları konusunda bir rapor (1789) hazırlayan dönemin Reîsü'l-Küttâb'ı Ahmed Âtîf Efendi, Voltaire ve Rousseau'dan "dinsizler" olarak bahsetmekteydi.⁷¹¹ Böylece Osmanlı'da bu iki filozof karşıtlığının doğmasına ve yayılmasına sebep olmuştur.⁷¹²

Fakat aşağı-yukarı yarım asır sonra Voltaire, Osmanlı aydınları tarafından ilgiyle okunmaya başlanmıştır.⁷¹³ Bunun yanında aydınlar 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Montesquieu⁷¹⁴ ve Rousseau⁷¹⁵ ile de ilgilenmişler ve bunların özellikle siyasi ve hukuki konulardaki düşüncelerinden etkilenmişlerdir.

⁷⁰⁸ Aydınlanma ve Çağı hakkında bkz. H. Yavuz, Türkiye'nin Zihin Tarihi, s. 66; Arslan Kaynardağ, Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 150

⁷⁰⁹ A. Kaynardağ, Türkiye'de Cumhuriyet Dönem..., s. 151

⁷¹⁰ Ayrıntılar için bkz. T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 109-119

⁷¹¹ Ahmed Âtîf Efendi'nin raporunun ilgili kısımları için bkz. R. Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, s. 28-29

⁷¹² R. Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, s. 29

⁷¹³ R. Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, s. 32. Voltaire'ın, Türkiye'ye girişi hakkında bkz. R. Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, s. 31-81. Voltaire'den aktarılan en kıymetli metnin *Micromegas* olduğunu iddia eden Remzi Demir'in, bu eserin verdiği mesajlarla ilgili yaptığı tespitler için bkz. R. Demir, Türk Aydınlanması ve Voltaire, s. 129-130

⁷¹⁴ Namık Kemal, 1863 yılında Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı eserini tercüme etmeye başlamış ve onun fikirlerinin, özellikle anayasa ve parlamenter yönetim biçiminin dini hukukla uygunluğunu belirtmiş, şeriatla bu ilkeleri bağdaştırmaya çalışmıştır. Bu konuda bkz. G. Bozkurt, a.g.e., s. 53

Bu paralelde Yeni Osmanlıların fikirleri başta şu kaynaklardan çıkmaktadır: Montesquieu'nün hukuki, Rousseau'nun siyasi, Smith ve Ricardo'nun iktisadi görüşleri. Bunlar Yeni Osmanlılara teorik temel oluşturduğu gibi, Tanzimat idaresi hakkında özel eleştirilerinin de çoğunda Avrupalı gözlemcilerin yorumlarından etkileniyorlardı. Bunun yanında birçok yeni ve önemli fikir Türkçe ifadesini ilk kez onların yazılarında bulmuştur.⁷¹⁶ Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren düşünceleri, benimseyip siyasi makalelerinde yansıtan ve devlet felsefesi hakkında en çok yazı yazan, Namık Kemal'dir.⁷¹⁷

Yeni Osmanlılar Hareketi, esas itibarıyla Âli Paşa ve Fuat Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiştir. Bu başkaldırının üç eksenidir. Bunlardan biri, "hürriyet" konusundadır. Ali ve Fuat Paşalar, Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak ıslahatı kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Amaç, devleti kurtarmaktı ve dolayısıyla tebaaya 'aşırı' bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyuyorlar ve 'hürriyet' istiyorlardı. Bunun da anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Bir diğer eksen, Islahat Fermanı merkezlidir. Yeni Osmanlılara göre, Islahat Fermanı iktisadi emperyalizmi pekiştiren bir belgeydi. Onlara göre, Âli ve Fuad Paşalar, Osmanlı Müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine peşkeş çekmekle kalmamış, aynı zamanda mali politikalarıyla da Avrupa'nın esiri olmuşlardı. Üçüncü olarak, Âli ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine de karşı çıkmaktaydılar. Yeni Osmanlılara göre, Tanzimat bir kültür taklitçiliği olduğu için,

⁷¹⁵ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), hakkında tanıtıcı bir yazı için bkz. Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal (Hazırlayanlar), "Rousseau", Felsefe Sözlüğü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, ss. 1219-1223, s. 1220-1221)

⁷¹⁶ B. Lewis, a.g.e., s. 171-172. Şerif Mardin ise, Yeni Osmanlıların siyaset felsefesi konusunda şu görüştedir:

"Yeni Osmanlıların siyaset felsefesi, bir Aydınlanma devri öncesi felsefesi idi. Bu felsefenin onyedinci değil, onaltıncı yüzyıl Avrupası ile yakın benzerlikleri vardı. Yeni Osmanlıların fikirleri, daha çok ortaçağ devletini savunanların yeni egemenlik teorisine karşı ileri sürdükleri teorileri, onların onaltıncı ve onyedinci yüzyılın 'ilericileri'ne karşı kullandıkları argümanları hatırlatan fikirlerdi. Nitekim, Sir Thomas Smith tarafından *De Republica Anglicorum* adlı eserinde ileri sürülen -anayasanın (constution) esas olarak mahkemelerden ibaret olduğu şeklindeki- tez, Ziya Paşa'nın, yargıçları siyasi otoritenin ilk alıcıları saydığı, hükümetin kaynağı hakkındaki teorisi ile paraleldi. *Vindicae Contra Tyrannos*'un yazarı gibi, Yeni Osmanlılar da kralın gücünün Allah'tan geldiği teorisi ile, bu gücün halkla yapılan bir mukaveleden kaynaklandığı teorisi arasında hiçbir çelişki görmediler. Sir Edward Coke'un gibi, Yeni Osmanlıların mevcut iktidarlara meydan okumaları da, muhafazakar olmaları gerçeğinden ileri geliyordu. Tıpkı *Vindicae*'nin yazarı gibi, onlar da gerçekte uygulanabilir bir direniş teorisi geliştirmediler. Yeni Osmanlılar, Locke gibi bir filozof tarafından savunulan siyasi kurumlara, onların arkasında yatan bireyci kavramlar arasında organik bir bağ olduğunu anlamadılar." (Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 446-447)

⁷¹⁷ Kâmuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri, Ankara, Son Havadis Matbaası, 1955, s. 5

kültür planında kısır kalmıştı. Müslüman topluluğunu temelinde sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeriatın alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdi. Onlar için, Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar, bu boşluğu İslam felsefesinden yararlanarak doldurulacağını düşünüyorlar ve İslam felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, siyasal demokrasinin esasları İslam'da vardı.⁷¹⁸

Yeni (Genç) Osmanlılar daha çok içinde yaşadıkları dönemle ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte bu dönemle ilgili tez ve önerilerini tarihsel olgular ve gelişmelerle örneklendirmişler, desteklemişlerdir.

Yeni Osmanlıların mücadelesi bir sistem etrafında toplanır ve bu sistemin temelini “hürriyet” ve “meşrutiyet” fikri oluşturur.⁷¹⁹

Yusuf Akçura ise, Genç Osmanlıların fikirlerini şu şekilde tespit etmiştir:⁷²⁰

1. Ümmet-i Osmâniye efrâdının hukuk müsâvâtı kabul olunur.
2. Ümmet-i Osmâniye efrâdının hukuk ve hürriyetleri taht-ı temine alınır.
3. Ümmet-i Osmâniye zulümden kurtulup ezeli ve beşeri olan adaletle mâzhar edilir.
4. Ümmet-i Osmâniye vatan muhabbeti ile birleştirilir.
5. Bütün bu maksatların husulü için Devlet-i Osmâniye'nin idare-i mutlakası, idare-i meşrutaya kalbolunur.
6. Maksadın ihtiksâli yolunda şiddetli vesâit kullanılmaz, fitne çıkarılmaz, propaganda ve iknâ usulü ile çalışılır.

⁷¹⁸ Ş. Mardin, 19. yüzyılda Düşünce Akımları..., s. 86-88

⁷¹⁹ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 101

⁷²⁰ Aktaran, E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 308. E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 210. Bunun yanında Ahmet Hamdi Tanpınar ise, Ziya Paşa ve arkadaşlarının temel görüşlerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

1. Onlar her büyük hareket gibi mevcut kadroyu tenkitle işe başlamışlardır.
2. Onlara göre Tanzimat'ın getirdiği esaslar zaten İslam dininin özünde mevcuttur, şeriatın tabii icap ve emirleridir.
3. Yenilik, yani batıdan alınanlar belirli unsurlarla sınırlı kalmalıdır.
4. Onlara göre fıkıh, toplumun her ihtiyacına cevap verebilen, 1250 yıldan beri işlenmiş bir kaynaktır. Bu kaynak dururken, batıdan kanun tercüme etmek, gülünç ve lüzumsuzdur. Hatta toplumda ikilik yaratabilecek olan tehlikeli bir iştir.
5. Onlar ahlak anlayışında dine ve şeriata bağlı olmak gerektiğine inanmaktadırlar.
6. Ayrıca Tanzimat'la başlayan tahsil ikiliği de şiddetle tenkit etmektedirler” (B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 100-101).

Bu programdan anlaşılacağı üzere Yeni Osmanlılar, eşitlik, hürriyet, adalet, fertlerin tabi hakları, vatan sevgisi fertlerin birleştirici ideoloji unsuru, meşrutiyet de hükümet şekli olarak kabul etmişlerdir.⁷²¹ Programda geçen “ümme” kelimesine Genç Osmanlılar, genel bir anlam vermektedirler. Onlara göre bu kelime, yalnız dini ve milli ya da tek bir kavmi anlatmaz. Genç Osmanlılara göre, farklı dine, mezhebe ve etnik kimliğe mensup olan tüm toplulukları anlatmaktadır. Bu programın çok eleştirilmesi ile birlikte Enver Ziya Karal’ın tespiti yerindedir: “*Genç Osmanlılar, devirlerinde yürütülmesi mümkün olan tek programı bulmuşlar ve meydana koymuşlardır.*”⁷²²

Bu programın gerçekleşmesi için Genç Osmanlılar çeşitli yayın vasıtalarıyla ve gizli olarak meşrutiyet ve hürriyet fikirlerini 1867-1875 tarihleri arasında yayınlamışlardır.⁷²³

5.3.1. TANZİMAT ELEŞTİRİSİ

Yeni Osmanlıların “*ortak ve işlenmiş bir doktrinleri*” olmamasına rağmen ana fikirleri bulunmaktadır. Onlar Tanzimat’a olumlu bir gözle bakıyorlar, kazandırdıklarını inkar etmiyorlardı. Fakat Tanzimat’ı gerçek bir hukuki ve sosyal reform olarak değil, dışarıya karşı bir göz boyama olarak görüyorlardı. Yönetimin keyfi ve mutlakiyetçi tutumu, yabancı etki ve müdahalelerinin artması, iktisadi çöküntü ve bağımlılaşma, yabancılara tanınan ekonomik hakların artması, eşitlik uygulamalarının Müslümanların aleyhine sonuçlar yaratması, taklitçilik gibi konular eleştirilerinde temel noktaları oluşturuyordu. Bu eleştirilere karşılık önerdikleri çözümler ise, “*özgürlüğün gerçekleştirilmesi, vatan sevgisinin hanedana bağlılık ve din birliği duygusunun yanında yer alması, anayasalı bir rejimin ve yürütmeyi denetleyecek bir meclisin kurulmasıydı.*”⁷²⁴

Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin önde gelenlerinden Ziya Paşa ve Namık Kemal, gerek yurt içinde gerekse de yurt dışında yazdıkları yazılarda “Tanzimat” konusunu sıkça ele almışlardır. Namık Kemal bir yazısında, Hatt-ı hukuka dair değil,

⁷²¹ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 308. E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 210

⁷²² E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 308-309

⁷²³ E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 211

⁷²⁴ B.Tanör, a.g.e., s. 123

siyasi bir eser olarak gördüğünü ifade etmiştir. Ziya Paşa ve Namık Kemal, önceki yazılarında Tanzimat'ı öven, alkışlayan yazılar yazmalarına rağmen daha sonraki yazılarında ise, çeşitli açılardan Tanzimat'a yönelik eleştiriler getirmişlerdir. Bunların başında Tanzimat adamlarına yaptıkları eleştiriler vardır. Tanzimat'ın eleştiri noktalarından biri, "eşitlik" konusudur. Ayrıca "maarif", ülkenin ekonomik yapısı gibi konularda eleştirilen bazı hususlar arasındadır.⁷²⁵

Yeni Osmanlıların eleştirilerini Enver Ziya Karal şu şekilde özetlemektedir.⁷²⁶

"Gülhane Hattı Hümayununda ve Islahat Fermanında geçmiş olan hükümlere göre yapılan ıslahat yetersiz görülüyordu. Mustafa Reşit, Âli ve Fuat Paşalar, ıslahatçı olarak noksan ve kusurlu görülüyordu. Devletin Avrupa'ya borçlanması, borçla elde edilen paranın memleketin acil ihtiyaçlarına sarfedilecek yerde, sefahat yolunda heder edilmesi tenkit ediliyordu. Yabancı devletlerin iç isyanları ve Hıristiyan tebaanın durumunu bahane tutarak iç işlerimize müdahale etmeleri ve iktisadi, mali imtiyazlar koparmaları telin ediliyordu.

Bütün bu hatalarla zaafılar, hükümetin icraatını, kontrol ve murakabe eden bir organizmanın yokluğuna atfediliyordu."

Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların şeriatın alanını küçültten uygulamalarını da eleştirmişler, parlamentarizm için *fıkıh* "tükenmez ve ihmali hiçbir surette caiz olmayan bir kaynak" olarak göstermişlerdir.⁷²⁷

Yayın organlarında Tanzimat adamlarını eleştiren Yeni Osmanlıların ne ölçüde Tanzimat'ın ikiciliğinden kurtulduklarının önemine dikkat çeken Tütengil, bunu Hilmi Ziya Ülken'e başvurarak cevaplandırır. Ülken, Yeni Osmanlıların belli başlı bir ideoloğunun bile Tanzimat zihniyetinin bir temsilcisi olduğunu ileri sürmektedir.⁷²⁸

"Tanzimat'ı takip eden tefekkür ya tamamıyla kendi muhitine kapılarını kapamış bir Garp hayranıdır. yahut onun içinde iki şahsiyet yaşar: Bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş Şark, ötede, muhtevassız ve realiteyle bağları zayıflamış Garp. Ruhta İslâm ve Şarklı, şekilde Garplı olmak isteyen bu düalist Tanzimat zihniyetini en güzel ifade eden yine Namık Kemal'dir."

⁷²⁵ S. Kaya Kılıç, a.g.e., s. 21-22

⁷²⁶ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 301

⁷²⁷ Ş. Mardin, Batıcılık, s. 14

⁷²⁸ Aktaran C.O.Tütengil, a.g.e., s. 16

5.3.2. DİNİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ

Ziya Paşa ve hareketin önde gelen diğer isimlerin İslamiyet'i; “devlet eliyle yürütülen modernleşme sürecinde Müslüman toplumun içine düşmesi muhtemel kimlik kaybına karşı bir dayanak, bir hareket noktası olarak ele almışlardır.”⁷²⁹

Yeni Osmanlılar Avrupa yayınlarında dini kendilerine özgü muhalefetlerinde dayanak olarak kullanmışlar, bütün tez ve önerilerini İslam'a dayandırmışlardır. Mustafa Fazıl Paşa'nın dışında kalanların hemen hepsi muhalefetlerinde temelde dine dayanmışlardır.⁷³⁰ Başka bir deyişle, dini ve şeriatı muhalefet aracı olarak kullanmışlardır.⁷³¹

Yeni Osmanlılar, dinin siyasi hükümlerinin ilerlemeye engel olmadığı gibi, hürriyeti de sağlayacak hükümler olduğu görüşündedirler: “... Biz usûl-i meşveret istiyoruz. Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet talebindeyiz. Onda her mezhepten adam bulunacak, hükümete nezaret edecek. ‘Umum halk hürriyet-i siyasiyesine malik olacak. Bu müdde’âmızı din üzerine te’sis ediyoruz...”⁷³²

Türk modernleşmesi çerçevesinde Yeni Osmanlıların dini-siyasi görüşleri üç grupta toplanabilir:⁷³³

- i. Liberal (Usûl-i Serbestî) ve laik olanlar (Mustafa Fazıl Paşa),
- ii. Monarşik Meşrutiyetçi ve telifçi olanlar (Namık Kemal ve Ziya Paşa),
- iii. Monarşik meşrutiyetçi düşüncelere sahip olmakla beraber ihtilalci ve Selefçi olanlar (Ali Suavi).

Yeni Osmanlıların amacı, meşrutiyet rejimini kurmaktır. Diğer bir deyişle, onlar, meşveret usulünü talep etmek amacıyla ortaya çıkmışlardır.⁷³⁴

“Şu ifâdâtımız gereği gibi ma’lûm olduktan sonra ‘âleme i’lân ederiz ki Yeni Osmanlılar’ın ne Rusya ve Yunan ile bir fi’ilde iştirâki ve ne de Konduri ve Altuncu nâmında hiçbir şahıs ile mu’ârefesi vardır. Bir kere denildiği gibi Yeni Osmanlılar zât ve şahsa dair hiçbir kimseye

⁷²⁹ İlhan Kutluer, İlim ve Hikmetin Aydınlığında, İstanbul, İz, 2. Baskı, 2012, s. 216

⁷³⁰ Fazlı Arabacı, Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri, Ankara, Platin, 2004, s. 69

⁷³¹ F. Arabacı, a.g.e., s. 71

⁷³² 7 Eylül 1868 tarihli “Bâbîâlî’ce Yeni Osmanlılar hakkında yapılan propaganda” başlıklı yazıdan aktaran, A.Akgün, a.g.ç., s. 38

⁷³³ F. Arabacı, a.g.e., s. 112

⁷³⁴ *Hürriyet*, 12 Ekim 1868, 16 sayılı nüshasında yer alan “Yeni Osmanlılar’ın İ’lân-ı resmîsi” başlıklı yazıdan aktaran A.Akgün, a.g.ç., s. 39

gayz ve ‘adâvet etmezler... Zira Yeni Osmanlılık usûl-i meşveret talebinde bulunmaktan ibarettir. Usûl-i meşveretten murâd adâlettir. Adâlet ise ehâddan birine padişah ednâ zulm etmesini bile men’ eder...”

Hürriyet’in ilk sayısından itibaren iç ve dış meselelere dair yapılan tespit, eleştiri ve tahlillerde varılan nokta “meşveret” fikridir. Yeni Osmanlılara göre, ülkedeki bütün sıkıntıların kaynağı meşveretin yokluğudur. Sorunların çözümü ancak onun gerçekleştirilmesiyle sağlanır. Bu bakımdan rejim meselesi *Hürriyet*’in hemen her sayısında yer bulmuştur.⁷³⁵ Ziya Paşa ve arkadaşları için meşrutiyet bir kopuş olarak görülmez. Onlar geçmişî önemserler ve eleştirilerinin yoğunlaşması da bu önemsemeye paraleldir.

Meşruti idare ve Meclis-i Mebusan’ı savunan Yeni Osmanlılar tezlerini esas itibariyle, Âl-i İmrân süresi 159 ve Şûrâ suresi 38 ayetlerine dayandırmışlardır.⁷³⁶

Yeni Osmanlılara göre, hükümeti adil bir şekle sokmak için iki çare vardır: Birincisi, yönetimin tabi olduğu temel kanun ve kuralları gizlilikten kurtararak herkese açıkça ilan etmek; diğeri ise, meşveret usulünü kurmaktır.⁷³⁷

Meşveret başlıca iki bakımdan yarar sağlar: Bir taraftan Avrupa devletlerinin hoşnutluğunu sağlarken diğeri taraftan da halkın hükümete karşı olan güvenini yeniden tesis edecektir. Bununla birlikte meşveretin zararlı olduğu yolundaki iddiaların geçerliliği yoktur.⁷³⁸ Fakat bir sakıncası vardır: “*evet millet meclisinin bir büyük mahzuru vardır ki o da istiklâl ile hükümete alışanlara mahsustur...*”⁷³⁹

Rejim konusunda Yeni Osmanlıların görüşleri şu şekilde özetlenebilir:⁷⁴⁰

“Yeni Osmanlılar’ın ana düşüncesi İmparatorluğu kurtarmaktır. Bunun için de, kökü İslam şeriatına dayalı yeni bir anayasa ve Batı parlamentolarının taklidi olmayan milli bir meclisin kurulması şarttır. Osmanlı tebaası arasında hak, hukuk, hürriyet ve adalet ancak böylelikle sağlanabilecektir.”

Yeni Osmanlıların meşruti bir monarşi talebine toplumdan gelen tepkiler ve itirazlar gelmekteydi: “*Bu itirazların bir kısmı çıkarlarını kaybetme endişesinden, bir kısmı da toplumun daha buna hazır olmadığı düşüncesinden kaynaklanırken, asıl*

⁷³⁵ A.Akgün, a.g.ç., s. 42

⁷³⁶ M.Ş.Hanioğlu, Meşrutiyet, s. 390

⁷³⁷ A.Akgün, a.g.ç., s. 42-43

⁷³⁸ Bu iddiaların en önde gelenleri için bkz. A.Akgün, a.g.ç., s. 43-44, 50-52

⁷³⁹ “Hâtîme”, 22 Haziran 1870, Nu: 100, s. 3’den aktaran A.Akgün, a.g.ç., s. 68

⁷⁴⁰ A.Akgün, a.g.ç., s. 70

itiraz onun içeriğine yöneliktir. Bu son itiraz da kendi içinde iki bölümden oluşuyordu; birincisi meşruti yönetimin İslam hukukuna göre bidat olduğu şeklinde iken,⁷⁴¹ ikincisi, “meşrutiyetçilerin temel dayanaklarından olan veşahirhüm fil emr ayetindeki hum zamirinin meşrutiyetçilerin iddia ettiği gibi seçici ve kendileri ile istişarenin tavsiye olduğu grup olarak bütün halkı değil sadece aralarında belli şartları taşıyan ehil ve layık kişileri”⁷⁴² kapsadığı şeklindedir.

Yeni Osmanlılar rejim konusunda tespit ve eleştirilerinden sonra tekliflerini yaparken son derecede somut çözümler önermişlerdir.⁷⁴³ Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların tekliflerine memleket halkını kalkındırabilecek ‘sosyal seferberlik’i temin etme yolunda, dağılmış sosyal kuvvetleri bir mecraya sokma amacıyla yapılan bir teşebbüs olarak bakılması gerektiğini düşünmektedir.⁷⁴⁴

Yeni Osmanlılarda reformları ve reformların olması gerektiği şekilleri dini bir şemaya oturtma gayreti vardır. Yeni Osmanlılar dini siyasi alanda hakim unsur olarak kabul etmişler ve dini siyasetin temeli olarak ele almışlardır.⁷⁴⁵ Yeni Osmanlıların din-devlet işlerinde savundukları model, klasik İslami doktrinlerin din-devlet ilişkilerini yansıtmaktadır.⁷⁴⁶ Fakat Mustafa Fazıl Paşa, Sultan’a gönderdiği mektubunda din-devlet işlerinin ayrılmasını önermektedir.

Yeni Osmanlıların din-devlet ilişkilerinde savundukları model, klasik İslam doktrinin din-devlet ilişkilerini yansıtmaktadır.⁷⁴⁷

“Teoride Şeriatla uyumlu hale getirilen ancak pratikte rasyonel bir temele ve pragmatik gerekçelere dayandığı anlaşılan bu uygulamalar, klasik dönemlerde olduğu gibi, İslam’ın bir din olarak iman ve ibadetler dışında kamusal alanın tümünü ve özellikle devlet ve siyasetle ilgili hükümleri tamamıyla düzenlediği hususunu öne çıkarmış görünmektedir.”

⁷⁴¹ Kenan Çağan, “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2012, s. 255-280, s. 268-269

⁷⁴² Aktaran K. Çağan, a.g.m., s. 269

⁷⁴³ A. Akgün, a.g.ç., s. 70

⁷⁴⁴ Ş. Mardin, Türkiye’de İktisadi Düşüncenin..., s. 83

⁷⁴⁵ F. Arabacı, a.g.e., s. 118-119

⁷⁴⁶ F. Arabacı, a.g.e., s. 181

⁷⁴⁷ F. Arabacı, a.g.e., s. 181-182. İslam’ın siyasetle ilgili ilkeleri için bkz. A. Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 225-226. Ayrıca İslam’ın hem dini hem de siyasal sistem olduğu iddiası için bkz. A. Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, s. 247-248.

Yeni Osmanlılar, “meşveret” usulünün şeriata uygun olduğunu, hatta asıl şeriatın bu şekilde gerçekleşebileceğini iddia etmişlerdir. Böylelikle “*hem gelenek hem de yenilik birarada yürütülmüş olacaktı.*”⁷⁴⁸

Yeni Osmanlılar, millet meclisi yerine şûra’yı; demokrasi yerine ise meşvereti koymaktadırlar.⁷⁴⁹ Başka bir deyişle, şûra ve meşvereti, mebusan meclisi ve demokrasi ile özdeşleştirmektedirler.⁷⁵⁰ Bunların yanında Yeni Osmanlılar çoğulculuğu savunmamışlardır. Onlar, temel işlevi Saray’ın gücünü frenleyebilecek olan bir ‘temsili meclis’ arayışı içindeydiler.⁷⁵¹

Kısaca, Yeni Osmanlılar, meşrutiyet idaresinin kurulmasını devletin kurtaracak tek tedbir olarak görmekteydiler.⁷⁵² Onlar, Meşrutiyeti bir ıslahat hareketi olarak önermişlerdi. Onlara göre, meşrutiyete geçilmesi durumunda ıslahatlardan beklenenler gerçekleşecekti.⁷⁵³ Yeni Osmanlıların özellikle Meşveret Meclislerini örnek göstererek bir millet meclisi kurulmasını istemeleri Devleti parlamenter monarşiye götüren bir ivme kazandırmıştır.⁷⁵⁴

5.3.3. EKONOMİK VE MALİ GÖRÜŞLERİ

Yeni Osmanlılar *Hürriyet*’te mali durum, rakamlarla somut bir şekilde ortaya koymuşlar ve ileride karşılaşılmaması muhtemel tehlikelere dikkat çekmişlerdir. Maliye yöneltilen eleştirilerin çoğu, borçlanmalar, devlet kademelerindeki düzensizlikler ve yolsuzluklardan oluşmaktadır.⁷⁵⁵

İktisadi meseleler, Yeni Osmanlıların işledikleri temel konular arasındadır. Onların Osmanlı Devleti’nin iktisadiyatı noktasındaki teşhis ve teklifleri iki noktada toplanmaktadır:⁷⁵⁶

⁷⁴⁸ A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 155

⁷⁴⁹ F. Arabacı, a.g.e., s. 183

⁷⁵⁰ F. Arabacı, a.g.e., s. 192

⁷⁵¹ M. Heper, a.g.e., s. 80

⁷⁵² E.Z.Karal, Osmanlı Tarihi VIII, s. 217

⁷⁵³ E.Sofuoğlu, a.g.e., s. 185

⁷⁵⁴ M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun’dan..., s. 384

⁷⁵⁵ A. Akgün, a.g.ç., s. 85. yeni Osmanlıların bu konulardaki görüşleri için bkz. A.Akgün, a.g.ç., s. 85-100

⁷⁵⁶ Ş.Mardin, Şerif Mardin, “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)”, Makaleler 2, Siyasal ve Sosyal Bilimler, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim, 8. Baskı, 2005, s. 51-115, s. 82-83

“Bir kere onlardan bir kuşak önce eser vermiş olan aydınların ‘lüzum-ı sa’y ü amel’ çağrısını yetersiz addediyorlardı. Onlara göre imparatorluğun iktisadiyatının düzeltilmesi her yönden yürütülmesi gerek bir işti.

İkincisi: Onlara göre, Osmanlı İmparatorluğu sonu gelmeyen istikrazlarla kendini hiçbir zaman kalkındıramazdı. Yegane hal çaresi yerli bir tüccar zümresi meydana getirmek, yerli bankalar tesis etmek, yerli sanayiye sağlam esaslara oturtmaktı. Aydınların yapmaları gereken işse milleti bu yolda, yani milli enerjilerini toplama yolunda teşvik etmektir.”

5.3.4. DIŞ POLİTİKA GÖRÜŞLERİ

Hürriyet’te Avrupa’nın siyasi yapısını ve devletlerarası ilişkileri ele alan yazılar da geniş yer tutmaktadır. Avrupa’daki siyasi çatışmalar, bunların muhtemel sonuçları üzerinde durulmuştur. Bu yazıların bazılarında konu ve yaklaşımlar Osmanlı Devleti ile ilişkilendirilmiş, Devlet’in idari ve siyasi zafiyetleri ortaya konulmuştur. Osmanlı Devleti, Avrupa’nın durumu karşısında uyarılmıştır. Yeni Osmanlılara göre, Osmanlı Devlet bütünlüğünün korunması, İngiltere ve Fransa’nın yararınadır. Avrupalılar Osmanlılar hakkında yanlış bilgi sahibidirler. Bu da dış politikayı etkilemektedir. Üstelik geçmişte hükümetin Sırbistan, Girit gibi konularda yaptığı hatalar Osmanlıları büsbütün zayıf bırakmaktadır. Osmanlı Devleti’nin yanlış idaresi farklıdır, Osmanlı milletinin durumu farklıdır. Yeni Osmanlılara göre, Avrupa, Doğu’da asayiş istemektedir ve bu da doğrudur. Zira Doğu’nun Rusya’nın eline geçmesi, Avrupa devletlerinin aleyhine sonuçlar doğuracaktır. Yeni Osmanlılara göre, tehlike Rusya’nın yayılmasıdır. Bu tehlikeye karşı birleşilmezse sonuç Avrupa’nın da ilerdeki güvenliği de yok olacaktır. Bunun yanında Avrupalıların Osmanlı Devleti’ne yönelik tutum ve davranışlarından kaynaklı bir güvensizlik de söz konusudur. Buna rağmen Rusya’nın yayılması engellenmelidir.⁷⁵⁷

Kısaca Yeni Osmanlılar, Osmanlı Devleti’nin gücünün zayıflığını özellikle de Rusya karşısında şansının olmadığını düşünmekte, bu tehlikeye karşı da Avrupa Devletlerinin desteğine olan ihtiyaca dikkat çekmektedir. Onlara göre bu destek uzun vadede Avrupa’nın da güvenliğini sağlayacaktır. Hem Avrupa coğrafyasındaki, hem de sömürgelerdeki Avrupa devletlerinin varlığı Rus tehlikesine karşı birleşilmesine bağlıdır.

⁷⁵⁷ A. Akgün, a.g.ç., s. 110-118

MISIR VE GİRİT MESELELERİ

Mısır meselesi *Hürriyet*'in dış politika konuları arasında, haliyle Yeni Osmanlıların görüşleri arasında önemli bir yer tutar.⁷⁵⁸ Özellikle Ziya Paşa bu konuda müstakil makaleler yazmış, bazı makalelerinde Mısır konusuna temas etmiştir.

Adnan Akgün'ün de ifade ettiği gibi, Yeni Osmanlıların Mısır meselesine bakışı iki ayrı dönem içinde, iki farklı görüşle ele alınmıştır. Birincisi, Namık Kemal'in gazeteden ayrıldığı 63. sayıya kadar olan dönemdir. Bu dönemde, Mustafa Fazıl Paşa tarafından desteklenen gazete, dolayısıyla Yeni Osmanlılar, Mısır Hidiivi İsmail Paşa'ya karşı açıkça cephe almıştır. Bâbîâlî'nin Mısır meselesindeki tavrı onaylanmıştır. Namık Kemal'in ayrılmasından sonra ise, tekrar ele alınan Mısır meselesinde, daha önce eleştirilen İsmail Paşa'nın davranışlarında haklı olduğu, sorunun doğrudan Âli Paşa'dan kaynaklandığı ileri sürülmüştür.⁷⁵⁹ 64. sayıdan sonra İsmail Paşa'nın maddi destek sağlamasına paralel bu yaklaşım değişmiştir.⁷⁶⁰

Yeni Osmanlılara göre, Mısır'ın bağımsızlığını kazanması hem Osmanlı Devleti hem de Mısır için tehlikelidir.⁷⁶¹

Hürriyet'in dış siyasetle ilgili önemli motiflerinden birini de “Girit Meselesi” oluşturur.⁷⁶² Bununla birlikte bu mesele, Yunan Meselesi ve Paris Konferansı'yla yakından ilgilidir. Yeni Osmanlılara göre, Girit Meselesinde geline noktanın en önemli sebeplerinden birini, “idarenin kayıtsızlığı” oluşturur. Girit meselesinde, Türklerin hakkını Avrupa'da, Yeni Osmanlılar duyurmuştur.⁷⁶³ Girit meselesinde Rumların amacı, adayı Yunanistan'a ilhak etmektir. Yeni Osmanlılar, Girit konusunda da Bâbîâlî'ye güvenmemektedir. Bu bağlamda başarılı adımlar atılmış

⁷⁵⁸ Yeni Osmanlıların Mısır meselesindeki görüş ve yaklaşımları için bkz. A.Akgün, a.g.ç., s. 118-143

⁷⁵⁹ A.Akgün, a.g.ç., s. 118

⁷⁶⁰ H. Çelik, a.g.m., s. 506. Bu dönemden sonra “Mısır Meselesi”, gazetede dolayısıyla Yeni Osmanlılarca, “Mısır'ın Osmanlı Devleti ile olan idari ilişkileri”, “veraset usulü”, “Mısır'ın bağımsızlığı”, “Süveyş Kanalı'nın açılışı”, “borç antlaşmaları”, “Ali Paşa'nın hataları ve yanlışları” gibi konular etrafında yer bulmuştur (Bkz. A.Akgün, a.g.ç., s. 134-143).

⁷⁶¹ A.Akgün, a.g.ç., s. 140

⁷⁶² Bu konuda bkz. “Girit Meselesi, Rusya Politikası”, *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, Nu: 12, s. 4-5, A.Akgün, a.g.ç., s. 143, 145, 154-155;

⁷⁶³ M.K.Bilgegil, *Yakın Çağ Türk...*, s. 423

olmakla birlikte bunlar da Bâbüalî'nin değil Sultan Abdülaziz'in emriyle gerçekleşmiştir.⁷⁶⁴

Yeni Osmanlılar savundukları tezlerde tıp ki Bulgar meselesinde⁷⁶⁵ olduğu gibi diğer meselelerde konuya hakimdirler. Eleştirileri yerinde, önerilerinin realize edilebilirliği yüksektir.

Yeni Osmanlılar hareketinin edebiyat bakımından önemi, yeni bir zihniyetin ortaya çıkışı ve ifade edilişidir.⁷⁶⁶

Kısaca, Yeni Osmanlıların görüş ve fikirleri şu şekilde özetlenebilir: Meşrutî yönetim şekline geçilmesinin sağlanması temel amaçtır. Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla azınlıklara verilenler karşısında Müslümanlar aleyhine bir durum ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da Osmanlı sosyal yapısı altüst olmuştur. Küçük sanayi kolları devletçe korunmalıdır, israf ve borçlanma politikası devleti her gün daha da kötüye götürmektedir. Düzenli bir bütçe yapılmalıdır. Yolsuzluklar çöküşü hızlandıran diğer bir faktördür. Vergi adaleti gerçekleştirilmelidir. Devlet dengeli bütçeye sahip olmalıdır. Mevcut eğitim değiştirilmelidir. Eğitim, devletin her yanına yayılmalıdır. Avrupa'nın müdahale politikasına son verilmelidir. Uygulanan "denge siyaseti" değiştirilmelidir. Yeni toprak kayıplarının engellenmesi için bölgesel meselelerde daha dikkatli olunmalıdır. Dil ve edebiyat alanında yenilik gereklidir.⁷⁶⁷

Osmanlı düşünce hayatına Batı'yı onlar getirmiş ve tartışmışlardır. Onlarda Batı'ya bütüncül bir yaklaşım vardır. Toplumda yeni bir arayışı başlatmışlardır.⁷⁶⁸ Yeni Osmanlılar, dönemi içinde Müslümanlar arasında sesi en fazla ve gür çıkanıydı.⁷⁶⁹ Onlar davalarını, Barres'nin tabiriyle "tutkulu ideoloji" haline getirmişlerdir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁴ "Yaşasın Abdülaziz Han...Aferin Bâbüalî", 21 Aralık 1868, Nu: 26, s. 1-3

⁷⁶⁵ A.Akgün, a.g.ç., s.160-163

⁷⁶⁶ M. Kaplan, Hürriyet Kahramanı: Nâmık Kemal, s. 160

⁷⁶⁷ A.Akgün, a.g.ç., s. 213-215

⁷⁶⁸ İ.Ortaylı, Tanzimat Adamı ve..., s. 459

⁷⁶⁹ R.H.Davison, a.g.e., s. 183

⁷⁷⁰ Bkz. H.Z.Ülken, Tanzimat Hümanizma, s. 43

Usûl-i meşveret, “şeriata uygun anayasal monarşi anlamında” ilk defa Osmanlı idare sisteminde Sultan’ın gücünü Kânûn-i Esâsî ve Meclis-i Meb’ûsan ile sınırlamak isteyen Yeni Osmanlılar tarafından kullanılmıştır.⁷⁷¹ Anayasanın ilanı ile de Yeni Osmanlıların muhalefeti “şeklen” başarıya ulaşılmıştır.⁷⁷²

Fikre dayanan siyasi tenkit Yeni Osmanlıların devrinin eseridir. Her meseleyi dini açıdan açıklamaya alışmış olan Osmanlı toplumunda akıl ve mantık ile bir açıklama yolunun olabileceğini ilk defa gösteren Yeni Osmanlılar olmuştur.⁷⁷³ Bununla birlikte, “*bütün hareketin duygusal özünü ve değer sistemini İslam’da*” bulmuştur.⁷⁷⁴

Yeni Osmanlıların ortaya attıkları görüşlerin idare mekanizmasında birçok yenilik ve değişikliğin kaynağı olduğunu belirten E. Tevfik, ülkede –ki eseri yazdığı dönemi kastetmektedir- yapılan, görülen hemen her yeniliğin Cemiyet üyelerinin yol göstermelerinin neticesi olduğunu iddia etmektedir.⁷⁷⁵

Ziya Paşa, düşünce ve eylemiyle buraya kadar anlatılan harekete mensuptur. Hatta en önemli iki isminden biridir.

⁷⁷¹ M.Ş.Hanioğlu, Meşrutiyet, s. 389

⁷⁷² Nûkhet Turgut, Siyasal Muhalefet, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s. 236. Yeni Osmanlılar hareketinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 111. Bu bağlamda Taner Timur’un Osmanlı düşüncesini Batı’dan ayırdığını ileri sürdüğü üç fark için bkz. T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 111-115

⁷⁷³ E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 314

⁷⁷⁴ H. İnalcık, “İkinci Bin’de Türkler, s. 344

⁷⁷⁵ E. Tevfik, a.g.e., s. 251. Yeni Osmanlılarla ilgili diğer görüş ve değerlendirmeler için bkz, Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çevirenler: Mümtaz’er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, Hazırlayan: Ömer Laçiner, İstanbul, İletişim, 5. Baskı, 2004, s. 10; E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 327-328; C.O.Tütengil, a.g.e., s. 25; Ş.Mardin, Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri, s. 1703; Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 448

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA PAŞA’NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ, ‘DEVLET’ VE ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

1. GİRİŞ

Ziya Paşa için “siyasal düşünce”den mi yoksa “siyasal felsefe”den mi bahsedilebilir? Bu, siyaset odaklı kavramların, açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim “felsefe, filozofun yaptığıdır” şeklindeki cevap tatminkar gelmemektedir.

Siyaset, M.Ö. 5. yüzyıldan beri hem filozofların hem de düşünürlerin ilgilendiği konulardan biridir. Siyasi kavramlar, idealler ve beklentiler siyasi düşünce tarihi boyunca farklı anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) Antik Yunan Şehir devletleri üzerine düşünmeye başlamaları ile siyaset felsefesi tarihinde yeni bir dönem başlamış ve bu dönemden sonra filozoflar siyasetle daha yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir.⁷⁷⁶

“Siyaset” kavramı bilim, felsefe, sanat gibi farklı bilgi alanlarında, farklı şekillerde incelendiği gibi, başlı başına da bir bilim dalının, disiplinin “objesi” durumundadır. Siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi gibi.

Bu noktada temel bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bir düşünür/aydın siyaset odaklı alanlardan hangisine girer? Ya da siyaseti odağa alan bir çalışmanın hangi alanda olduğu nasıl tespit edilecektir?

Türk düşüncesinde siyasal düşünce ve eylemlerin yoğun hatta “devrimci” boyutlarda yaşandığı Tanzimat Dönemi’nin önde gelen aydınlarından Ziya Paşa’yı nereye yerleştirmek lazımdır?

Bu sorunun hareket noktası “devlet” ve “hürriyet” gibi (en genel haliyle siyasal düşüncenin, siyaset felsefesinin, siyasi teolojinin, siyaset sosyolojisinin, siyaset biliminin vs.) iki önemli kavramından hareketle cevaplandırılacaktır. Zaten siyaset diğer alanlarla birlikte incelendiğinde daha verimli olacaktır.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ Mehmet Bayrakdar, “Hukuk ve Siyaset Felsefesi”, Felsefe, Editör: Mehmet Bayrakdar, Ankara, Ankuzem, 2005, ss. 216-255, s. 234. Bayrakdar, Farabi’nin Müslüman filozoflar içinde siyaset felsefesini, ele alan ilk ve son filozof olduğunu iddia eder. Bunun anlamı; “*siyaseti bir felsefe ilmi gibi kabul ederek, siyasetin bu ilme göre sistematize felsefesini yapmadır.*” (M. Bayrakdar, a.g.e., s. 238). Bu doğrultuda Platon’un *Devlet*’i geleneksel anlamda siyaset felsefesinin iddialarının en radikal formülasyonudur (Philippe Raynaud, “Siyaset Felsefesi”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, Hazırlayanlar: Philippe Raynaud-Stephane Rials, Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2011, ss. 791-799, s. 793). Konusu “siyaset felsefesi” tabirini ilk kullanan ise, Farabi’dir (870-950).

⁷⁷⁷ Hasan Çiçek, Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi, İstanbul, Dergâh, 2008, s. 19

“Siyasal olayları, toplumsal açılarıyla ele alan siyaset sosyolojisi; kamu kurumlarını ve ilişkilerini hukuk açısından ele alan siyasal hukuk; kamu yaşamına ilişkin olayları tespit eden siyasal tarih; toprak ile devlet ilişkilerini değerlendiren siyasal coğrafya vb. disiplinlerin araştırmalarıyla siyaset daha anlaşılır olmakta ve önemi ortaya çıkmaktadır.”

Siyaset felsefesi, felsefenin en eski alanlarından biridir. Siyaset felsefesi, genel felsefenin basit bir uygulaması olmadığı gibi, var olan siyasal düşüncelerin de sistemleştirilmesi değildir.⁷⁷⁸ Bu alan, “*belli bir hayat felsefesinin, siyasi iyi denen değerlerin ışığı altında siyasal şeylerin doğasını araştıran, meşruiyetlerini sorgulayan ve yine siyasal şeyleri en iyi siyasi düzenle ilişkileri açısından ele alıp değerlendiren bir değer felsefesi alanı*”dır.⁷⁷⁹

Siyaset felsefesinin kökleri “etik”tedir. Etiğin insan için en iyi hayatın ne olduğuna dair sorularında bulunur.⁷⁸⁰ Her biri etik kapsamında olan “adalet”, “eşitlik”, “özgürlük” gibi değerler aynı zamanda siyaset felsefesinin temel ilke ve değerleridir.⁷⁸¹ Bununla birlikte Siyaset felsefesini salt değer kuramıyla sınırlamamak gerekir. Zira “*hemen her siyaset felsefelerinin gerek insan doğası, gerek toplum yaşamı, gerekse insanın özgürlüğü konularına ilişkin kimileyin açık kimileyin de üstü örtük birtakım varsayımları söz konusudur.*”⁷⁸²

Siyaset felsefesi, felsefenin politikayı, politik hayatı oluşturan kurumlarını ele alan disiplindir. Politik hayatı rasyonel bir analizi hayata geçirerek ele alır.⁷⁸³ Politik düzeni ve hayatı ele alırken, bilimsel yöntemler yerine, rasyonel bir analizi hayata geçirir. O, kolektif hayatın daha iyi nasıl düzenlenebileceğini araştırır. Politik olguları “olması gereken” açısından ele alır.⁷⁸⁴ Siyaset felsefesi, normatif bir disiplindir. Normlar veya ilkeler ortaya koymayı amaçlar. Yapılan bir başka tanıma göre, “*aynı politik otoriteye, aynı yasaya itaat eden insanların meydana getirdiği siyasal topluluğu konu alan felsefi bir inceleme dalı*”dır.⁷⁸⁵ Bir başka tanıma göre; siyaset felsefesi, “*siyasi şeylerin tabiatı hakkındaki kanaati siyasi şeylerin tabiatıyla ilgili bilgi ile değiştirme teşebbüsüdür.*” Siyasi şeyler, “*tabiatları gereği onaylanma ve onaylanmama, tercih ve reddedilme, övgü ve yergi konusu olurlar. Tarafsız (nötr)*

⁷⁷⁸ P.Raynaud, a.g.m., s. 792

⁷⁷⁹ Ayhan Bıçak, Türk Düşüncesi I, Kökenler, İstanbul, Dergâh, 2009, s. 181

⁷⁸⁰ Siyaset felsefesinin etik ve felsefenin diğer alanlarıyla ilişkisi için bkz. Ahmet Cevizci, Felsefe, Bursa, Sentez, 2. Basım, 2008, s. 353-357

⁷⁸¹ A. Cevizci, Felsefe, s. 355

⁷⁸² “Siyaset Felsefesi”, Felsefe Sözlüğü, Hazırlayanlar: Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, ss. 1308-1312, s. 1309

⁷⁸³ A. Cevizci, Felsefe, s. 351-352

⁷⁸⁴ Ahmet Cevizci, Felsefeye Giriş, Ankara, Nobel, 2010, s. 194-195

⁷⁸⁵ Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara, Adres, 14. Baskı, 2010, s. 178

olmayıp, insanların itaatini, yükümlülüğünü, karar ya da yargısını istemesi onların özünü teşkil eder.”⁷⁸⁶

Leo Strauss, siyaset felsefesinin ortaya çıkışını şu şekilde açıklamaktadır:⁷⁸⁷

“Her siyasi eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi hedefler. Muhafaza etmeyi arzuladığımızda, daha kötüye yönelik değişimi engellemek isteriz; değişmeyi arzuladığımızda ise daha iyiyi elde etmek isteriz. O halde her siyasi eylem daha iyi ve daha kötüyle ilgili bazı düşünceler tarafından yönlendirilir. Fakat daha iyi ve daha kötü ile ilgili düşünceler iyi düşüncesini ima eder. Tüm eylemlerimizi yönlendiren iyinin farkında olma kanaat özelliği taşır: O artık sorgulanamaz, fakat tefekkür edildiğinde sorgulanabilir olduğu ortaya çıkar. Onu sorgulayabileceğimiz gerçeği artık sorgulanmayan ‘iyi’ düşüncesine –artık kanaat değil, bilgi olan bir düşünceye- iletir. O halde her siyasi eylem kendi içinde iyinin yani iyi hayatın ya da iyi bir toplumun bilgisine yönelmişliğe sahiptir. Zira iyi bir toplum, tam (anlamıyla gerçekleşen) bir siyasi iyidir.

Eğer bu yönelmişlik açık hale gelir, iyi bir hayat ve iyi bir toplumla ilgili bilgiyi kazanmak açık bir amaç haline getirilse, siyaset felsefesi ortaya çıkar.”

Siyaset felsefesini mümkün kılan esas olgu, “*insanların kolektif bir düzen içinde bir arada yaşamaları*”dır. Bu kolektif düzenin felsefi açıdan temellendirilmeye ihtiyaç görülmesi, siyaset felsefesini ortaya çıkarmıştır. Siyaset felsefesi, bu gerçeğin bir sonucudur.⁷⁸⁸

Leo Strauss “*Siyaset Felsefesi Nedir?*” başlıklı metninde kısaca iki tuzaktan korunması gerektiğini belirtir: Birinci yanılgı; “*siyaset felsefesini felsefenin, siyasetin özel alanında genel felsefenin problemlerinin ya da kavramlarının yer değiştirmesiyle oluşmuş ‘ek’ bir dalı yapmaktır.*” Diğerisi ise, onu “*siyasal düşünce*”yle karıştırmaktır. Siyaset felsefesinin kendi mantığını “*‘siyasal düşünceler mantığı’ üstüne oturarak, sitede zaten yaygın olan fikirlerin basit bir biçimlendirilmesi gibi görmekle ilgilidir.*”⁷⁸⁹

Yani, siyaset felsefesi bazı kavramlarla karıştırılmaktadır. Daha yerinde bir ifadeyle, birbirlerinin yerine, yanlış bir biçimde kullanılmaktadır. Bunlardan biri, “*siyasi düşünce*”dir. Siyasi düşünce, bazı siyasi fikirler üzerinde düşünme ya da onları açıklamadır. Siyasi fikirle, “*siyasi açıdan önemli bir ‘zihni imaj, kavram, tür’ ya da siyasetin temelleri hakkında düşünürken ‘zihninde bulunan her hangi bir şey’i anlayabiliriz.*” Böylece her siyaset felsefesi bir siyasi düşünce olurken, her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir. Siyasi düşünce ile siyaset felsefesi arasındaki

⁷⁸⁶ Leo Strauss, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları, Çeviren ve Hazırlayan: Burhanettin Tatar, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, ss. 13-55, s. 15

⁷⁸⁷ L. Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 13-14

⁷⁸⁸ A. Cevizci, Felsefeye Giriş, s. 197

⁷⁸⁹ P. Raynaud, a.g.m., s. 791

önemli bir fark, birincisinin bilgi ve kanaat arasındaki ayrıma karşı ilgisiz olmasıdır. Buna karşılık siyaset felsefesi, “*siyasetin temelleri ile ilgili kanaatleri onlarla ilgili bilgi ile değiştirmeye, yönelik bilinçli, tutarlı ve yılmaz bir çabadır.*” Filozof olmayan bir siyasi düşünür, öncelikle özel bir düzen ya da siyaset tarzı ile ilgilenirken; siyaset filozofu ise hakikatle ilgilidir ya da ona bağlıdır. Siyasi düşünce, uygun ifadesini, “*diğer şeylerle birlikte kanun ve kurallarda, şiir ve hikayelerde, broşür ve halka yönelik konuşmalarda bulur*”ken; siyaset felsefesi en uygun bir şekilde inceleme yazısında takdim edilir. Bütün bunların yanında siyasi düşünce insanlık tarihi kadar eski olmasına karşılık; siyaset felsefesi, kaydedilen geçmişin bilinen bir zamanında ortaya çıkmıştır.⁷⁹⁰

Kısaca siyaset felsefesi, siyasal düşünceden farklıdır. Siyasi düşünce, insanlık tarihi kadar eskidir. Stauss’a göre, “*‘baba’ gibi bir kelimeyi veya ‘yapmayasın’ gibi bir ifadeyi telaffuz eden ilk insan, ilk politika düşünürüydü*”. Yani politik düşünce, birlikte yaşamının olduğu günden beri vardır. Buna karşılık siyaset felsefesi, belli bir dönemden itibaren söz konusudur. Siyasi düşünce, bir kanaatin ifadesi olarak toplum içinde mücadele eden güçleri yansıtırken; siyaset felsefesi, politik temeller hakkındaki kanıların yerine bilgiyi geçirme yönünde bilinçli, tutarlı ve kesintisiz bir çabadır. Yine bu konuda Hasan Çiçek, Leo Stratuss’a dayanarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır.⁷⁹¹

“Siyasi düşünce sınıksız yapışılmış bir inancın, kanaatin veya şevke getirici bir efsanesinin açıklaması veya savunusu ile yetinebilir, ama politika felsefesi, kanaat veya inanç ile bilgi arasındaki ayrımın farkına varmak için bir inceleme alanıdır. Siyasi düşünce özgül bir politik tutuma ilgiden veya bağlılıktan kaynaklanabilir; halbuki siyaset felsefesi, hakikate ilgi duymak ve ona bağlanmaktır. İkisi arasındaki bir fark da ifade biçimleridir. Siyasi düşünce, yasal düzenlemelerde, şiir, hikaye, broşürler ve kamusal söylevlerde ifade bulabilirken; siyaset felsefesini ‘sunmanın asli formu, incelemidir’. Bu inceleme dolayısıyla siyaset felsefesi, siyasal olgularla ilgili olarak, kanının ve sanının ötesinde hakiki bilgiye ulaşır.”

Siyasal düşünceden farklı bir başka kavram, “siyasal etkenlik”tir. Oakeshott “siyasal etkenliğin” koşullarını şöyle tanımlar.⁷⁹²

“Siyasal Etkenlik için bir kere bir insan topluluğu olmalıdır. Bu toplulukta birtakım ortak davranış kuralları –yasalar- bulunacaktır; işte bu yasaların, topluluğun kurucu ilkesi olarak kabul edilmesi gerekir. Aile de, kabile de, ortak davranış kuralları olan insan topluluklarıdır; ama onları bir arada tutan şey, yasaların varlığı değil, kan bağıdır. Sonra, toplulukta bir miktar farklılık ve dolayısıyla bir miktar değişme olanağı bulunmalıdır. Toplulukta çeşitlilik olmazsa, siyaset olmaz. Bir yetke (otorite), en azından sözünü ettiğimiz ortak kuralların bekçisi, bakıcısı anlamında bir hükümet olacaktır. Son olarak, yasanın ve hükümetin (yetke

⁷⁹⁰ L. Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 15-16

⁷⁹¹ H. Çiçek, a.g.e., s. 24

⁷⁹² M. Tunçay, a.g.e., s. xv

sahiplerinin), o topluluğun üyeleri tarafından değiştirileceğine inanılması gereklidir. İşte bu koşulların yerine getirildiği bir noktada, topluluk siyasal bir topluluk olur.”

“Siyasal düşünüş”, siyasal etkenlik üstüne düşünüşür.⁷⁹³

Siyaset felsefesi, “siyaset teolojisi”nden de ayrılmalıdır. Siyaset teolojisinden, ilahi vahye dayalı siyaset öğretileri anlaşılır. “Sosyal felsefe”de de siyaset felsefesiyle aynı konuya sahip olmakla birlikte ondan ayrılır. Her ikisi de konuya farklı açılardan yaklaşır. Siyaset felsefesi, “-birinin ülkesi veya milleti gibi- siyasi birliğin en kapsamlı ya da en otoriter birlik olduğu öncülüne dayanır, oysa sosyal felsefe siyasi birliği ‘toplum’ terimiyle gösterdiği daha büyük bir bütünün parçası olarak kavrar.”⁷⁹⁴

Kısaca, siyaset felsefesi ile siyasi düşünce birbirlerinden farklıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, siyaset felsefesi, bir siyasi düşüncedir fakat her siyasi düşünce siyaset felsefesi değildir. Siyasi felsefesi, siyasi düşünce dışında, siyasi teolojiden, siyaset biliminden ve ideolojiden de farklıdır.⁷⁹⁵

Gerek siyaset felsefesinin gerekse de siyasal düşüncenin temel kavramları şunlardır: Adalet, ahlak, akıl, barış, birey, bürokrasi, cemaat, cumhuriyet, çatışma, çokluk, kitle, demokrasi, devlet, diktatörlük, din, doğal durum, doğal hak, egemenlik, eşitlik, güç, hak, hükümdar, ideoloji, insan, iktidar, insan doğası, isyan, itaat, kabine, kurul, kamu hizmeti, kölelik, laiklik, monarşi, mutlak, ordu, otorite, özgür irade, özgürlük, parti, refah, sınıf, sivil toplum, siyasal (parti, kültür, rejim, sistem, eylem), şiddet, tebaa, toplumsal ilişkiler, ulus, vatandaş, yasa, yerel yönetim, yönetim biçimleri, yükümlülük, zorunluluk...

Siyaset felsefesinin en temel sorusu ya da problemi insan doğası ile ilgili sorularla yakından ilgilidir: “Siyaset filozoflarının öne sürdükleri veya meşrulaştırdıkları ilkelerin evrensel geçerlilikleri olan ilkeler olarak mı, yoksa belirli

⁷⁹³ Mete Tunçay, “düşünüş” kelimesi bazen bu anlamda kullanılan “teori” ve “doktrin” sözlerine tercih edildiğini şu şekilde açıklamaktadır:

“Teori, birtakım tanım ve önermelerden hareketle, sıkı mantık bağlarına göre ilerleyen ve bize dış dünyanın bir alanı hakkında kesin bir bilgi veren, bir açıklama getiren, gelecek olaylar içinde de öndeyilerde bulunmamızı sağlayan bir söz dizisidir. Teoriler ya doğru ya yanlış olurlar; üstelik pekinlik elde etmek için çoğu kez sembolleştirilmiş ve matematik forma sokulmuşlardır. Doktrin ise, tam karşıt yönde bir normatif anlam taşır, “inanç”ı, hatta “dogma”yı içerir. Bu terimlerin sakıncalarına karşılık “düşünüş” yansıdır, hem bilimsel teorileri hem de değer-yargılarına yer veren doktrinleri kapsar. Tarihte, siyasetle ilgili görüşlerin bu bakımlardan geniş ölçüde karışmış olması daha belirsiz olan “düşünüş” deyimini seçme gereğini ortaya koyuyor.” (M. Tunçay, a.g.e., s. xv-xvi)

⁷⁹⁴ L.Stauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 17. Ayrıca siyaset felsefesinin, “siyaset kuramı”, “siyaset bilimi”, “siyasi kanaat” gibi kavram ve disiplinlerle ilişkisi için bkz. L.Stauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 16-18

⁷⁹⁵ Bu konuda bkz. Neşet Toku, John Locke ve Siyaset Felsefesi, Ankara, Liberte, 2003, s. 2-4. Ayrıca, Siyaset felsefesinin önemli bir kolu olan “devlet felsefesi” için bkz. “Devlet Felsefesi”, Felsefe Sözlüğü, Hazırlayanlar: Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, ss. 362-374

politik toplulukların kabulleriyle değerlerini ifade eden ilkeler olarak mı değerlendirmeleri gerektiği.”⁷⁹⁶ Siyaset felsefesi kavramların ve bu temel sorusunun yanında bazı soruları yanıtlamaya çalışmıştır: Devlet nedir? Kökeni, işlevi, meşruiyeti neye dayanır? Kim yönetecek? Nasıl yönetecek? Egemenliğin kaynağı nedir? Birey-devlet ilişkisi nasıl olmalıdır? En iyi yönetim şekli nedir? Siyasal iktidarın yönetimini hangi ilkelere dayandırması gerekir? Sivil-toplum nedir? Temel insan hakları nelerdir? İdeal bir düzen var mıdır? Düzen gerekli midir? Sivil-toplum nedir? Temel insan hakları nelerdir? İdeal bir düzen var mıdır? Düzen gerekli midir? Eşitlik-özgürlük nedir? Demokrasi neye denir? Barış nedir? Ebedi bir barış mümkün müdür? İnsanların birliği söz konusu olabilir mi? vs.⁷⁹⁷

Siyaset felsefesinin problemleri olan “siyasi problemler”, insanların toplum halinde ve siyasal bir örgütlenme içinde yaşamalarından kaynaklanır. Bu problemlerin en önemlileri “egemen varlığa” yani “devlete” ilişkin olanlardır. Devlete ilişkin problemlerin başında, “devletin kendisinin gerekli olup olmadığını soruşturması” vardır. Felsefe/düşünce tarihinde bazı filozoflar/düşünürler, devleti olumlayıp, gerekli görürken; bazıları ise devleti olumsuzlukların temel kaynağı olarak görür ve ele alır. Yani bazı filozoflara/düşünürlere göre, devlet gerekli ve yararlı bir kurum değildir. Bazılarına göre ise, devlet gerek insan hayatının mümkün olması için gerekse de daha iyi bir yaşam için gerekli bir kurumdur. Bir diğer temel problem, “*kimin yönetmesi gerektiği*”dir. Bu konu da kabaca iki görüş etrafından toplanabilir. Filozofların/düşünürlerin bir kısmı, egemenliği “Tanrı”ya ait görürken; bazıları da egemenliğin “İnsanlara” ait olduğu görüşündedir. Doğal olarak bu iki görüş de kendi arasında birçok farklı düşünceye sahiptir. Bu noktada egemenliğin “mutlak ve sınırsız” veya “şartlı ve sınırlı” olması gerektiği de bir başka önemli problemi oluşturur. Egemenliğin mutlak ve sınırlı olması gerektiğiyle bağlantılı olarak bir üçüncü sorundan daha bahsedilebilir: “*Bireyle devlet arası ilişkiler problemi veya bireylerle devlet arasında ilişkilerin ne şekilde olması gerektiğine ilişkin problem*”. Bu problem daha özel olarak, sivil toplumla devlet arasındaki ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği problemi olarak da ortaya konulabilir.⁷⁹⁸

Siyaset felsefenin ezeli-ebedi bir takım soru ve problemlerinin yanında zamana ve mekana göre değişen bir takım problemleri de bulunmaktadır.⁷⁹⁹

Siyasetin odakta olduğu düşünme biçimleri güçlü ve köklü bir düşünce geleneği olan Türk düşüncesinde de belirli dönemlerde ağırlıklı kazanmıştır. Bu

⁷⁹⁶ A. Cevizci, Felsefe, s. 357

⁷⁹⁷ H. Çiçek, a.g.e., s. 31; A. Cevizci, Felsefeye Giriş, s. 197

⁷⁹⁸ A. Arslan, Felsefeye Giriş, s. 185-190. Ayrıntılar için bkz. A. Arslan, Felsefeye Giriş, s. 191-235

⁷⁹⁹ A. Cevizci, Felsefe, s. 352

dönemlerden biri, Tanzimat dönemidir. Buraya kadar yapılan açıklamadan sonra bir Tanzimat aydını/münevverî olan Ziya Paşa için “siyaset felsefesi”nden ziyade “siyasal düşünce” kullanımı daha uygundur.

Bu noktada siyasal düşüncesinin tespitinde bazı sorunlar vardır. Onunla ilgili yapılan bir çalışmada karşılaşılan en önemli ve en başta gelen sorunlardan biri, yazıların aidiyeti meselesidir. *Hürriyet*’te çıkan yazılardan yalnızca ikisinde Ziya Paşa’nın imzası vardır. Ayrıca gazetede yazılarını **Rüya** adı ile basılan çalışmasında inkâr etmiştir.⁸⁰⁰

Bununla birlikte gerek *Muhbir*’de gerekse de *Hürriyet*’te çıkan birçok yazının Ziya Paşa’ya ait olduğu genellikle kabul edilir.⁸⁰¹ Bunun yanında Özgürel’in de belirttiği gibi Namık Kemal’in *Hürriyet*’ten ayrılmasından sonra çıkan makalelerin kendisine ait olduğu şüphesiz doğrudur. Ayrıca, Mehmet Kaplan’ın Namık Kemal’e ait olan makaleleri ayırması ve Ali Suavi’nin yazılarına imza atmasıyla, bunların dışında kalanların Ziya Paşa’ya ait olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır.⁸⁰² Özgürel, yaptığı çalışmada bir tanesi *Muhbir*’de olmak üzere Ziya Paşa’nın 55 makalesini tespit etmiştir.

Bunların yanında Ziya Paşa, Avrupa’ya gitmeden önce *Muhbir* ve *Tasvir-i Efkâr* gibi gazetelerde yazmış olabileceği belirtilmekle birlikte bu yazılar imzasız yazılardır ve hangisinin Ziya Paşa’ya ait olduğu açıklık kazanmamıştır.⁸⁰³

⁸⁰⁰ *Rüya*’daki hayali diyalogda “*Ya Muhbir ve Hürriyet gazetelerini kim çıkardı, veraset mektuplarını kim yazdı?*” şeklindeki Padişahın sorusuna Ziya Paşa;

“Bunları çıkaran efendimizin de malumudur. Her birinin altında müellifinin imzası vardır. Bunlarda bendenizin kaleminden çıkan şeyler dahi kendi imzam ve itirafımla muayyendir. Fakat hiçbirinde sizin ve devletinizin menâifine muhalif bir şey yoktur. *Veraset Risalesi* filhakika kulunuzun kaleminden çıkmadır. Bunda da, bazılarının Avrupa gazetelerine derç ettikleri makalât-ı müdhîşeyi gördüm; zat-ı meselede sizin beraat-ı zimmetinizi ispat için böyle bir şey yazmağa lâzime-i zimmet addeyledim”

şeklinde cevap vermektedir (Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa).

⁸⁰¹ Bu konuda bkz. M. Özgürel, a.g.ç., s. 1

⁸⁰² M. Özgürel, a.g.ç., s. 11

⁸⁰³ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 91. Mesude Özgürel, Ziya Paşa’nın makalelerinde üzerinde durduğu meseleleri ve fikirleri üçe ayırmaktadır:

1. İktisadi bozukluklar, Memurlara ve askerlere maaş verilmeyişi, halkın çektiği sefalet, devletin yaptığı israflar.
2. Kötü idare, Bâb-ı Âli’nin kötü idaresi
 - a. Harici Siyaset, Mısır, Bulgaristan, Girit ve Şam meselelerinde Bâb-ı Âli’nin aldığı yanlış tedbirler ve bunların neticeleri.
 - b. Dahili Siyaset, Rüşvet alma, adam kayırma, zulm ve istibdat
 - c. Yabancıların ve ekalliyetlerin durumu, bunlara karşı tedbir, rejim meselesi.
3. Cehalet, Kalemelerin, mekteblerin, halkın cehaleti, Avrupa’daki durum, Garplılaşıma lüzumu (M. Özgürel, a.g.ç., s. 7).

Ziya Paşa, “iktisadi” konulu yazılarda iktisadi bozukluklar ve bozukluğun sebeplerine değinmiştir. Ona göre, bu sorunların temelinde iki neden yatar, Biri, Avrupa’nın taklit edilmesi dolayısıyla yerli ürünlerin bırakılarak Avrupalı eşyanın kullanılmasıdır. Diğeri ise, yabancılara verilen imtiyazlardır. “Kötü idare” başlığı altında ise, Bâb-ı Âli’nin dış politikada izlediği yol, idari bozukluklar ve yabancı müdahalesi ve azınlıklar temel konuları oluşturmaktadır (M. Özgürel, a.g.ç., s. 11-20). Ona göre,

Hürriyet gazetesinde yer bulan fikir ve görüşlerin istisnasız tamamı, aynı zamanda Ziya Paşa'nın görüş, fikir ve düşüncesi olarak kabul edilebilir. Namık Kemal, Ali Suavi, Mehmet Bey ve Mustafa Fazıl Paşa gibi diğer önde gelen isimler için bu durum mümkün değildir. Belki, 64. sayıya kadar Namık Kemal bir istisnadır.

Ziya Paşa, edebi yeteneğini daha çok nazım alanında göstermiştir. Bunun yanında Genç Osmanlılar hareketine dahil olmasıyla birlikte, siyasi ve toplumsal makaleler kaleme almıştır.⁸⁰⁴

Mesude Özgürel'in yaptığı tasnif geçerli olmakla birlikte, bu çalışmada, 'siyasal konular' merkezli bir tasnif tercih edilmiştir.

2. GENEL OLARAK DÜŞÜNCESİ

Raymond Aron; "*temel fikirleri az sayıda, basit ve derin olan, ve olguları gözlemlemek suretiyle bunların örneklerini ya da uygulamalarını çoğaltan*" bir yazar için "sistem" terimini tercih etmektedir.⁸⁰⁵ Ziya Paşa için bu yaklaşımdan yararlanacak olursak, şairin düşünce sistemini 1867-1871 yılları arasında geliştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim belli bir kültür içinde yaşayan bireyin o kültürden, o kültürün düşünme biçiminden büyük ölçüde etkilendiği⁸⁰⁶ gibi zamanın ruhundan ve havasından etkilenmesi kaçınılmazdır.⁸⁰⁷

Edebiyatı dönemlere göre ayıran ölçütler siyasi olaylara işaret etmektedir. Edebiyatta Batılılaşmanın ilk devresi 1878'e kadar sürer.⁸⁰⁸ Edebiyat tarihlerinde Tanzimat Edebiyatı, kabaca 1859'da başlatılıp, Servet-i Fünun topluluğunun kurulduğu 1896'ya kadar sürdürülür.⁸⁰⁹ Bu dönem de kendi içinde genel olarak iki grupta ele alınır. Birinci grup; önceleri, 'Şinasi Mekteb-i Edebi' daha sonraları 'Edebiyat-ı Cedide' ve nihayet 'Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal' grubu olarak adlandırılır.⁸¹⁰ İkincisi ise; Ekrem-Hamid-Sezai üçlüsünden oluşur. Birinci dönemin

ülkedeki idari bozukluklardan kurtuluşun reçetesi, "meşrutiyet idaresi"nin kabul edilmesidir. Paşa, "cehalet" konusunda da özellikle mekteblerin durumunu ve halkın cehaletine yer vermiştir.

⁸⁰⁴ M. Özgürel, a.g.ç., s. 1

⁸⁰⁵ Raymond Aron, *Özgürlük Üzerine Deneme*, Çeriven: Turhan Ilgaz, Ankara, Lotus, 2. Baskı, 2005, s. 32

⁸⁰⁶ C. Türer, *Doğu ve Batı'da ...*, s. 1

⁸⁰⁷ C. Türer, *Doğu ve Batı'da ...*, s. 3

⁸⁰⁸ O. Okay, a.g.e., s. 51. Bunun yanında, "*edebiyat tarihinde, zaman ve nesillere bağlı olarak yapılan tasnifler, mutlak manada bir gerçeği ifade etme. Yani değişmez, sürekli ve münakaşasız geçerli değildir. Her tasnif gibi edebiyat ekol ve grupları da itibaridir. Bu ayırma ve birleştirmelerin başka türlü olabileceği her zaman tartışmaya açık tutulmalıdır... Tanzimat Edebiyatı adı bile çok sonraları, Milli Edebiyat dönemi yazarlarının kalemiyle konulmuştur*" (O. Okay, a.g.e., s. 52-53).

⁸⁰⁹ "...edebiyat tarihinde, zaman ve nesillere bağlı olarak yapılan tasnifler, mutlak manada bir gerçeği ifade etme. Yani değişmez, sürekli ve münakaşasız geçerli değildir. Her tasnif gibi edebiyat ekol ve grupları da itibaridir. Bu ayırma ve birleştirmelerin başka türlü olabileceği her zaman tartışmaya açık tutulmalıdır... Tanzimat Edebiyatı adı bile çok sonraları, Milli Edebiyat dönemi yazarlarının kalemiyle konulmuştur" (O. Okay, a.g.e., s. 52-53).

⁸¹⁰ Türk edebiyatında Batılılaşma, Şinasi ile başlar. Şinasi, Batılılaşma döneminin başlangıcı için bir takım 'ilk'lerin insanı olmak bakımından önemlidir. Şinasi'nin getirdiği yenilikler şunlardır:

1876-1878 yılları arasında sona erdiği kabul edilir. Mehmet Kaplan, Ziya Paşa-Namık Kemal-Şinasi grubu için ‘Sosyal ve politik fikirler devri’; Ekrem-Hamid-Sezai grubu için ‘Ferdietçi büyük ihtiraslar ve ıstıraplar devri’ adını vermektedir.⁸¹¹ Kısaca, Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal ile birlikte Tanzimat Edebiyatı diye anılan Avrupalı Türk edebiyatının birinci dönemindeki üç kurucu arasındadır.

Tanzimat edebiyatı, 1875 yılına kadar “sosyal fayda” formülüne bağlıdır. Bu tarihten sonra ise, üslup ve konu bakımından Fransız romantizmine doğru kayar.⁸¹²

Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal edebi mektebinin en önemli özelliğini, siyasi-sosyal bir karaktere sahip olması oluşturur. Tanzimat Edebiyatı’nın bu üçlüsünü birbirine bağlayan eksen siyasi görüşleridir. Bu üçlünün ortak edebi özellikleri konusunda da şunlar söylenebilir: “*Bazı yeni edebiyat türlerinin denenmesi, ağırlığı sosyal ve siyasi meseleler olmak üzere Avrupalı fikirlerin edebi eserler yoluyla tebliği, halkın kullandığı veya kolaylıkla anlayabileceği bir dille yazmaktır.*” Bu üç ismin edebiyat tarihindeki yerlerinin öncelikleri de şu şekildedir: “*Dilin sadeleşmesinde Şinasi-Namık Kemal-Ziya Paşa; sosyal ve siyasi fikirlerin tebliğinde Namık Kemal-Şinasi-Ziya Paşa; türlerin, özellikle şiirin edebi-estetik planında ise Ziya Paşa-Namık Kemal-Şinasi.*”⁸¹³

Tanzimat edebiyatında nesirden sonra yenileştirilen ilk tür, şiirdir. Bu doğrultuda ilk defa Şinasi yeni bir dil ve yeni bir üslup arar. Yeni şiirin ilk temaları Şinasi’de görülür.⁸¹⁴ Bu temalar, ‘medeniyet’, ‘hak’, ‘hukuk’, ‘adalet’, ‘kanun’, ‘devletle milletin karşılıklı hak ve ödevleri’ gibi sosyal ve siyasi unsurlardır. Bunlara Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından ‘hürriyet’ ve ‘vatan’ temaları eklenir. Bu unsurlara Ziya Paşa’nın bazı gazelleri ile terki ve terci-i bendlerinde rastlamak mümkündür.⁸¹⁵ Ziya Paşa’nın ‘düşüncesi’ nesirlerinin yanında şiirlerinde de görülür.

-
- i. Manzum tercümelerini yayınlaması (*Tercüme-i Manzume*, 1859),
 - ii. İlk modern tiyatro örneğini yazması (*Şair Evlenmesi*, 1860),
 - iii. İlk özel yerli gazeteyi yayınlaması (*Tercüman-ı Ahval*, 1860),
 - iv. Şiirin kısmen şeklinde, özellikle de muhtevasında önemli yenilikler getiren *Müntahabat-ı Eş’ar* (1862) yayınlaması,
 - v. Konuşma diline ve halk kültürüne eğilimin ilk ve ciddi denemesi sayılabilecek *Dur’ub-ı Emsâl-i Osmaniye* (1863) derlemesi (O. Okay, a.g.e., s. 50-51).

⁸¹¹ O. Okay, a.g.e., s. 53-55. Batılılaşma dönemi edebiyatının gelişmesinde önemli rolü olan bazı faktörler için bkz. O. Okay, a.g.e., s. 58-60

⁸¹² K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 41

⁸¹³ O. Okay, a.g.e., s. 54. Benzer tespitler için bkz. H.Fethi Gözler, a.g.e., s. v

⁸¹⁴ Şinasi’nin şiir üzerindeki etkisi için bkz. K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 41-44

⁸¹⁵ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 41-42

Ziya Paşa, şiirlerinde sosyal ve siyasi kavramları kendi hayatına yansıyan yönleriyle ele alır.⁸¹⁶

Düşüncelerindeki batılı tavrın şiirlerindeki fikri içerikte görülebilecek Ziya Paşa'nın şiirlerini içerik bakımından 'sosyal' ve 'felsefi' olarak iki kadroda toplanabilir:⁸¹⁷

“Sosyal kadronun unsurları, Şinasi’de olduğu gibi, daha çok, Tanzimat’ın getirdiği ‘hak, hürriyet, adalet, kanun, medeniyet...’ gibi kavramlara dayanırlar. Bunlara, onun üzerinde çok durduğu ve bütün sosyal bozuklukların kaynağı saydığı, ‘ferdi ahlak’ unsuru da eklenmelidir. Tanzimat devri yazarlarının –her bakımdan- insan üzerinde durmalarını, ülkede, çağın gereklerine uygun, bir ‘yeni insan tipi’ yaratmaya çalışmalarını tabii karşılamak gerekir. Çünkü kurulmasını istedikleri yeni düzen, önce, bu yeni insanı yaratmakla mümkün olabilirdi. Ancak, Batı medeniyetinin kabulü bahsinde, Ziya Paşa, kapıların ardına kadar kayıtsız şartsız açılmasına değil, onun yalnız, ‘iyi yönlerinin’ alınmasına yeni bir baraj konulmasına taraftardır.

Gerek o günkü sosyal düzende şikayetçi olduğu aksaklıklar ve gerekse kendi özel yaşayışının ızdırapları ile yakından ilgili olarak, felsefi konulu şiirlerinde, insandan, hayattan ve hatta bütün kainatın düzeninden sürekli bir sızlanma ve bunun doğurduğu bir şaşkınlık, bir küçüklük duygusu ve huzursuzluk içindedir. Şair, sanki, sosyal bozuklukların kaynağını ve sebebini kainatın kuruluşundaki düzene bağlamak ister. Bu kuruluş, insan hayatını ızdırapla dolduracak bir düzende olduğu gibi, mahiyetinin gereğince anlaşılmasına imkan bulunmayış da insan için ayrı bir huzursuzluk sebebidir. Etrafımızı çeviren ve bizi tasaya ve huzursuzluğa götüren karanlıkları aydınlatabilecek tek ışık olan akıl da bu hususta yetersizdir. Böylece, koyu bir agnostisizm (akıl yetersizliği) bağlanan ve dinin sınırlarını da aşamayan bu düşünüş tarzını tam bir ‘serbest düşünüş’ olarak kabul etmeye imkan yoktur. Metafizik meselelere karşı tecessüs duyan ve onlara kendince bir karşılık arayan –dinin çemberinden çıkamasa da- bu düşünüşü, sadece, ‘serbest düşünüşe doğru bir yöneliş’ olarak kabul etmek daha doğrusu olur.

Divan Edebiyatı kültürü ile yetişen ve gençliğinde bu şiiri sürdürmeye çalışanlarla yakın dostluklar kurmuş olan Ziya Paşa'nın şiirlerinde, XVIII. yüzyıl şiirinin dil ve üslup özellikleri de göze çarpar. Oldukça zengin bir hayal gücüne ve zarif duygulara sahiptir. Rindcesine bir edâ taşıyan aşk şiirlerinin yanı başında eski şiirin hakîmâne davranışı da mühim bir yer tutar ve asıl ürünü de bu şiirlerine ve sosyal konulardaki hicivlerine borçludur.”

Ziya Paşa, şiirlerinde devrin sosyal olaylarına atıflarda bulunur, bolca atasözleri ve deyimler kullanır.⁸¹⁸

⁸¹⁶ İsa Akpınar, Ziya Paşa'nın Şiirlerinde Mihver Olarak İnsan Hürriyeti, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Muhammet Gür, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008, s. 72

⁸¹⁷ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 46-47

⁸¹⁸ İ.Enginün, a.g.e., s. 476

Ahmet Hamdi Tanpınar, Ziya Paşa'nın düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:⁸¹⁹

“Onun fikirlerine daha ziyade XVIII. asır Fransız muharrirlerinin, ‘aydınlık asrı’ filozoflarının insan ve cemiyet hakkındaki fikirleri temeldir. Rousseau’nun ilk mütercimi (...), terbiyenin hayattaki yaratıcı rolüne kanidir. (...) Hülâsa, o da Namık Kemal gibi terbiye ve tahsilin cemiyetin yükselmesi ve kurtulması için ilk şart olduğunu söyler; hatta kurtulmaktan daha ileri bir şeyi, yeni baştan kurulması için bunu tek çare görür. Bundan sonra ikinci büyük fikir, ‘insan hür olarak doğar’ fikri gelir. İçtimai mukaveleler ferdin bu hürriyetini ihtiyarı ile ve cemiyetin selameti namına kayıt altına almalıdır. Fert, bir başka fert için haklarından vazgeçemez. Bununla beraber cemiyet hayatının icap ettirdiği kayıtlar ardır; bunların tanzimi lazımdır. Bunu en iyi tanzim edecek ve fert hukukuna cemiyet namına kayıtlar oyacak içtimai nizam şekli ‘meşveret’, yani ‘meşrutiyet’ şeklidir.”

Ziya Paşa'nın bu temel düşünceler için yaptığı kavgası Ülgener'in ifadesiyle, çatıda ve üsttedir. O, tabanın dertleri ile hemhâl olmayı hiçbir zaman ciddi olarak hatırandan geçirmemiştir.⁸²⁰ Akyüz ise, düşünceleri ile inkılâpçı olan Ziya Paşa'nın duyguları ile tamamıyla alışkanlıklarına bağlı olduğu görüşündedir.⁸²¹

2.1. İNSAN-VARLIK GÖRÜŞÜ

Tanzimat sonrası fikir ve edebiyat hayatında sözü edilen ikiliği en belirgin biçimde yaşayan ve yansıtan insan, Ziya Paşa'dır. Onun huzursuzluğunun temelinde de, kalp-akıl çatışması yatar. Siyasi mücadeleleri ve mizacı da bu çatışmayı körüklemiştir.⁸²²

Doğan Özlem, 1850'li yıllardan sonra Fransa'daki şiir sanatının en önemli kuramcılarının kuramlarını bir felsefe sisteminden çıkarmak istemeleri olduğunu belirtir. Onlar; “ ‘yazar estetiği’, ‘şair estetiği’ denebilecek bir tarz içinde şiir ve şiir sanatı üzerine düşünürler ve zaten düşüncelerini de çoğunlukla şiirlerinde formüle ederler.”⁸²³ Bu tespitler Ziya Paşa'nın şiir görüşünün ipuçlarından öte temelini açığa çıkarmaktadır.

Ziya Paşa'nın şiirle ilgili en temel görüşünü, Türklerin kendine özgü bir nesri ve şiirinin olduğu⁸²⁴ düşüncesi oluşturur.

⁸¹⁹ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 328

⁸²⁰ S.F.Ülgener, a.g.e., s. 38

⁸²¹ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 46

⁸²² Şerif Aktaş, Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi-1 (1860-1920), Ankara, Akçağ, 2011, s. 38

⁸²³ Doğan Özlem, “Hermeneutik ve Şiir Sanatı”, Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2006, s. 25-71, s. 50-51

⁸²⁴ Ali Donbay, “Ziya Paşa'nın ‘Şiir ve İnşâ’ Makalesi”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 10, Yıl: Güz 2001, ss. 181-188, s. 187

Ziya Paşa'nın *Terci-i Bendi*'ndeki sorgulamalarda “‘varlık’ karşısında ‘yokluk’un öne çıkarılması ve ‘varlık’ın ‘yokluk’la ıspatlanmaya çalışılması Descartes’in Cogito ilkesine ve Sartre’nin Varlık ve Hiçlik eserindeki ‘hiçlik’le ‘varlık’ı tanımlama çabasına uygun düşer.”⁸²⁵

Ziya Paşa, *Terci-i Bendi*'nde “mevcut dönemdeki ‘varolan’ ve ‘dilde varolan’a karşı dilin taşıdığı değer ve anlamlarla yapılan felsefi sorgulamanın ardından ‘dilde varolan’ kadere-yazgiya boyun eğiş aslında Fransız fenomenolojik felsefi düşüncesinin yönelimleri olan kültürel, tarihsel ve yorumsamacılıktan tam kopamayışın bir göstergesidir.” Cafer Şen, şairler ve yazarların bu kopuşu gerçekleştirmek için üç çeşit tavır sergilediğini ileri sürmektedir.⁸²⁶

“İlki şair ve yazarlar, ‘Diyonizyak’ bir tavırla gerçeklik düzlemini dil ve dilin taşıdığı tarihsel, kültürel ve toplumsal değer yargıları ve anlamlarla kuran ‘aklı’ paranteze alıp ‘bilinçdışı’na yönelerek ‘varolan’ı dolayimsız algılamaya çalışır ve gerçeklik düzlemini yine kültürün simge ve metaforlarıyla aktarırlar. İkincisi ise, dil ve dilin taşıdığı tarihsel, kültürel ve toplumsal değer yargıları ve anlamların kurguladığı ‘varolan’ı arındırmak isteyen şair ve yazarlar, bütün bu öncül değer yargıları ve anlamları ‘paranteze alarak’, ‘varolan’a kendi anlam ve değerlerini yüklerler. Üçüncüsü ise daha çok anlatımda görülen bir özellik olarak şair ve yazarların ‘bilinç’le kurulan gerçeklik düzlemini ve bu düzlemin katı ‘varolan’larını deforme ve reforme ederek yumuşatmak ve böylelikle gerçeklik düzlemi karşısında transandantal-aşkın görünümüne bir alem yaratmaktır...”

Nurettin Öztürk, Ziya Paşa'nın insan tasavvuru için şu satırlara yer vermektedir.⁸²⁷

“Ziya Paşa, ... Orhun Yazıtları’nda geçen bir deyimle tam bir ‘ikin ara’ insanıdır. İnanç, değer, akıl ve ideal insan motifleri bakımından Ziya Paşa’nın yüzü ‘ibn vakt’ olan ‘insan-ı kâmil’e bakar. Fakat kavramlaştıran, kentli, bilen ve üreten motifler yönünden onun insanı yenidir ve ‘kemâlât-ı insaniye’ kavramına bağlıdır. Bu yönler bakımından Ziya Paşa ile Namık Kemal arasında önemli bir fark bulunmaktadır...”

Geleneksel fikri kalıpların düşünce üzerinde şüphesiz etkisi vardır. Mardin’in de belirttiği gibi, Osmanlı kültüründe insan iradesinin sınırları hakkında beslenen inançlar Osmanlı aydınının dünya görüşünü etkilemiştir.⁸²⁸ Bu etki olumsuz bir etkidir.

Osmanlı aydınları arasında “insan iradesi” konusunda en çok geçen kuram, İslami bir görüşten mülhemdir. İbn-i Sina’nın *Kitab-ül-İşârât Vettebihât* adlı eserinde görülen bu kuramın ana ilkeleri şunlardır:⁸²⁹

“Dünya üzerindeki bütün olayları meydana getiren Allah’ın iradesidir, bu irade yeryüzünün dışında teşekkül eder, fakat bir ‘varlıklar zinciri’ vasıtasıyla yeryüzüne bağlanır. Bu varlıklar

⁸²⁵ C.Şen, a.g.e., 174

⁸²⁶ C.Şen, a.g.e., 178

⁸²⁷ Aktaran R. Karakuş, Felsefe Tasavvurumuz, s. 16 (18 nolu dipnot)

⁸²⁸ Ş.Mardin, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan..., s. 161

⁸²⁹ Ş.Mardin, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan..., s. 163

zinciri Allah'ın iradesinin bu varlıkları kademe kademe etkileyerek, yeryüzüne inmesini sağlar. Bu zincirin halkalarından biri göksel varlıklar, son halkası da insandır. Tıpkı irade ile olduğu gibi anlama kabiliyeti, zekâ da Allah'tan insanlara aynı şekli alan bir zincirle intikal etmektedir.”

Bunun yanında bu zincirin insan iradesini tamamen inkar etmez. Fakat bu kuramın Mardin'in dikkat çektiği asıl tehlikeli tarafını istendiği takdirde çok dar bir şekilde yorumlanabilmesi oluşturur: “*Zincirin ucunda bulunan insanın kontrolü altına alabileceği saha istendiği zaman daraltılabiliyordu.*” Kuramın, insan iradesinin tesirli tarafından bahsetmek için kullanılan teknik felsefi terim, “irade-i cüz’iyye”dir.⁸³⁰

İnsan iradesine bakışının yer aldığı *Terci-i Bend*'in sekizinci beyti şu şekilde değerlendirilebilir:⁸³¹

“... Kaderiyecilik fikri, sekizinci beyitte şairane surette anlatılmıştır. Bu mavi renkli kubbede insanı kazanın oklarından koruyacak hiçbir siper yoktur. İnsan ve kainat Tanrı'nın önünde acizdir. Bütün hadiselerin aslı, ezeli iradenin gerçekleşmesinden ibarettir. Bütün olanlar bir yapanın –Tanrı'nın- işidir; ne çarh denilen tabiatın, ne de insanların. Zira, tabiat da, insan da Tanrı'nın iradesine tabidirler, Tanrı bu işleri niçin yapar? Nasıl yapar? Bunu hiçbir kimse bilmez. Akıl bu işler karşısında hayrette kalır, en kuvvetli dimağlar bile bu hususta aciz kalmışlardır. Bize düşen sadece subhane çekmektir: ‘Sühnâne men tahayyere...’

Ziya Paşa, bazı şiirlerinde her türlü felsefi bunalımı yaşamış ve ifade etmiştir. Her kıtanın sonunda da tevbe etmeyi ihmal etmemiştir.⁸³²

Ziya Paşa, kadercidir. Kaderciliğiyle çelişir boyutta da mücadeleci! “Tezat” Ziya Paşa'da belirgin bir ifade tarzıdır. Mücadelesi, hayatında onu en çok üzen tezada karşı koymaktır. Fakat “*bu tezadın Allah tarafından vücuda getirildiğine inanan bir kimsenin elini dahi kıpırdatmaması icap eder.*” Ziya Paşa, Yeni Osmanlılar hareketinde kötülerle mücadele etti. Fakat sonra durdu. Kaplan'ın sorusu, Paşa'nın Avrupa dönüşü sonrasındaki durgunluğunun ipucunu da veriyor: “*Acaba, Ziya Paşa'nın duruş ve geri dönüşünde burada ortaya koyduğu fikrin tesiri var mıdır?*”⁸³³

⁸³⁰ Ş.Mardin, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan..., s. 163

⁸³¹ M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 61. Mehmet Kaplan, *Terci-i Bend*'i şu şekilde tanıtır:

“Ziya Paşa, *Terci-i Bend*'de fikirlerini muayyen bir plana göre geliştirir. Birinci bend, bir nevi giriştir. Paşa burada, kainat ve insan hakkında diğer bendlerde geniş olarak geliştireceği fikirlerin adeta bir özetini verir. İkinci bendde bütün kainatı, üçüncü bendde dünyayı, dördüncü bendde hayvanlar alemini, beşinci bendde insanlar arasındaki davranış farklarını, yedinci bendde kötülüğün iyiliğe galebesini, sekizinci bendde aynı fikrin bir devamı olmak üzere, peygamberlerin ve din ulularının çektiklerini belirtirken, bunlara dair sualler sorar; onuncu bendde beşeri ihtiraslar arasındaki tezadı, on birinci bendde fertler ve milletler arasında görülen ahlaki davranış ve prensip tezadını belirtir. On ikinci bend, bütün bu müşahedelerden çıkan neticeyi özetler; her şeyi istediği gibi yapan, işlerine akıl ermez Tanrı fikri ile acizlik felsefesini ortaya koyar” (M. Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 60)

Bu manzumesinde şairin izlediği usul açıktır, “*Ortaya koymak istediği fikri isbat eden vakıaları arka arkaya sıralamak ve bunlardan bir netice çıkarmak...*” (M. Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 68).

⁸³² S.H.Bolay, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e..., s. 524

⁸³³ M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 65

Ziya Paşa, insanı kader karşısında eli kolu bağlı ve iradesiz bir varlık olarak görür. Bu biraz da yaşadığı devrin şartlarından kaynaklanır.⁸³⁴

Ziya Paşa'nın "insan anlayışı" başka insanların elemelerine ortak olan "kalb-i rakîk" (hassas kalp) sahibi, "garazdan" uzak olan ve adaleti kendine de uygulayan kişidir.⁸³⁵

"İnsan ana derler ki ede kalb-i rakîki
Âlâm-ı benînevi ile kesb-i melâlet
Âdem ona derler ki garazdan ola sâlim
Nefsinde dahi eyleye icrâ-yı adalet"

Terci-i Bend'de "aciz, kaderiyeci ve şüpheci bir insan" vardır. Bunun yanında, Ziya Paşa'nın insan görüşü tamamıyla Doğuludur.⁸³⁶

İsmail Hikmet, Ziya Paşa'nın felsefesinin "şarkın klasik felsefesi olan vahdeti vücut, tasavvuf" olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre, Ziya Paşa en ünlü yazılarında, "tezyini bir mahiyette olsun" bu tasavvufi görüş ve duyularını göstermektedir. Ayrıca Ziya Paşa'nın yazılarında Şarkın "fatalizm"i de görülür.⁸³⁷

2.2. BATICILIĞI-DOĞUCULUĞU

Tanzimat aydınında tam bir düalizm hakimdir;⁸³⁸

"O, ya tamamıyla kendi muhitine kapılarını kapamış bir 'Garp Hayranı' ya da onun içinde iki şahsiyet yaşar: Bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş Şark, ötede muhtevasız ve realite ile bağısız Garp. Bu düalizm birbirinden habersiz iki insan gibidir. Aralarındaki derin uçurumu fark etmeksizin yan yana yaşar dururlar."

Ziya Paşa, Şinasi ve Sadullah Paşa'da belirginleşen Doğu-Batı düalizmini eserlerinde yansıtan şairlerin başında gelir. *Terci-i Bendi*, bu dualiteyi en iyi yansıtan eski tarz manzumelerin başındadır.⁸³⁹

Tanzimat aydınının "Garplılaşmak" endişesi kuvvetlidir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Ziya Paşa'dır. Onun Batı eğitimine karşı olan hayranlığının temelinde İslam medeniyetinin yıkıldığı, Doğu ahlakının kendisine dayanılamayacak

⁸³⁴ A.Uçman, Tanzimat'tan Sonra Edebiyat..., s. 123

⁸³⁵ İ.Enginün, a.g.e., s. 477

⁸³⁶ M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 60

⁸³⁷ İ. Hikmet, a.g.e., s. 80

⁸³⁸ H.Z.Ülken, Tanzimat'a Karşı, s. 25

⁸³⁹ A.İ. Kolcu, Tanzimat Edebiyatı 1, s. 81

kadar bozulduğu ve Batı'nın teknik ve zeka itibarıyla ezdiği düşüncesi yatmaktadır.⁸⁴⁰

“Diyar-ı küfrü gezdim serteser kâşaneler gördüm.

Dolaştım mülk-i İslam'ı onda hep viraneler gördüm.”

Doğu ile Batı arasındaki gelişmişlik farkını bu şekilde ortaya koyan Ziya Paşa'da, bunun yanında Doğu'ya yöneltilen eleştiri hiçbir zaman sonuna kadar gidemez. Bunun sebebini Hilmi Ziya Ülken, Batı'ya çevrilen bakışın insani ölçüye kadar yükselememiş olmasına bağlamaktadır. Zaten, Doğu'yu bu yüksek açıdan görmek mevcut şartlar altında da mümkün değildi.⁸⁴¹

Baticılık, III. Ahmet'le başlamış, ilk zaferini III. Selim'le,⁸⁴² en büyük zaferini ise Yeni Osmanlılarla kazanmıştır: Meşrutiyet'in ilanı.

Şinasi, Batılılaşma'nın 1860 sonrası aydınları içinde, ilk savunucusudur. O, Batı medeniyetinin unsurlarını gerçek bir kavrayışla açıklar. Hedefe ulaşmada en büyük engel olarak bilgisizliği ve dini taassubu görür. Bunların bir an önce ortadan kaldırılması gerektiğini düşünerek, halkın fikir seviyesinin yükseltilmesine uğraşmıştır. Bu yolda, gazeteyi en önemli araç olarak görür. Geniş anlamda “çağdaşlaşma” ise, Ziya Paşa ve Namık Kemal'de sık sık rastlanan bir temadır.⁸⁴³

Ziya Paşa, Batılılaşma yanlısıdır. Batı'nın dilinin, ilminin, sanat ve edebiyatının öğrenilmesine taraftarken, körü körüne Batı taklitçiliğine şiddetle karşı çıkar. İslam kültür ve medeniyetine ait unsurlara sahip çıkılması, bunlara karşı kayıtsız kalınmaması gerektiğinde ısrar eder.⁸⁴⁴ Aslında, Ziya Paşa, Doğuludur. Daha doğru bir deyişle, Doğulu yan ağır basar. Doğu'nun önemli bir özelliği vardır: “*Doğu dünyayı daima kötümser bir gözle görmüştür.*”⁸⁴⁵

Lewis, Ziya Paşa'nın hiç de kararlı bir Baticı olmadığını iddia etmektedir. Yazara göre, Ziya Paşa Batı dillerini öğrenmenin önemini ısrarla belirtmekle beraber, Batılı edebi örneklerin taklidini tasvip etmektedir. Paşa'ya göre her uygarlığın kendi özelliği vardı. Bunlarla birlikte kültürel ve dini muhafazakarlığına rağmen Ziya Paşa, “Frenk fikirleri” izlemeyi küçük görmemiştir. Bu fikirlerin en kuvvetlisi meşrutî hükümdür.⁸⁴⁶

⁸⁴⁰ H.Z.Ülken, Tanzimat'a Karşı, s. 25

⁸⁴¹ H.Z.Ülken, Tanzimat'a Karşı, s. 26

⁸⁴² Doğan Özlem, “II. Meşrutiyet Döneminde Fikir Hareketleri”, Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2006, s. 221-249, s. 226

⁸⁴³ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 39

⁸⁴⁴ A.Uçman, Tanzimat'tan Sonra Edebiyat..., s. 125

⁸⁴⁵ M.Kaplan, Şiir Tahlilleri 1, s. 67

⁸⁴⁶ B. Lewis, a.g.e., s. 138-140

2.3. EDEBİYAT GÖRÜŞÜ

Ziya Paşa'nın edebiyat görüşü, salt bir "sanat" görüşünün çok ötesindedir.

Bilge Ercilasun'un bütün edebiyat tarihlerinde yer aldığını belirttiği Ziya Paşa'nın bu yeri ve edebiyat görüşleri için şunlar söylenebilir: Ziya Paşa'nın devrinden ileri olduğu taraflar vardır. Bunlardan bazıları, *Şiir ve İnşa* ile *Harabat*'ta görülebilir. Onun eserlerinde eski, yeni ve ileri noktalar bulunur. Ziya Paşa'yı, devrinden ayıran önemli bir özellik, onun halk edebiyatına ve özellikle aşık edebiyatına bakışı ve ondan gelen unsurları kullanmasıdır. *Terci-i Bend*'in bütünlük arzemesi eskilerden ayrılan en önemli tarafıdır. Ziya Paşa, birçok yeni türde ilk örneği vermiştir. Hatıra, mizah, hiciv, makale, siyasi makale gibi pek çok modern tür Türk edebiyatına onunla girmiştir. Ayrıca *Terci-i Bend*, *Terkib-i Bend* ve gazellerinde de yeni olan pek çok unsur bulunmaktadır. Arap edebiyatına değer verir. Divan şiirine bir bütün olarak bakar ve değerlendirir. Ziya Paşa'nın hem araştırmacılıkta hem de eserlerinde bütüncü bakışa sahiptir. Onunla edebiyatımıza "felsefi huzursuzluk" girmiştir. Onun şiirlerinde ve nesirlerinde kuvvetli bir teknik bulunur.⁸⁴⁷

Ziya Paşa ile Âli Paşa arasındaki anlaşmazlık, şairin Avrupa'da Yeni Osmanlılar içinde aktif bir rol almasına ve İngiltere'den ayrılmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Bilgegil'in yerinde tespitiyle, Âli Paşa ve Ziya Paşa'nın diğer hasımları onun üzerine gitmeselerdi, Ziya Paşa, diğer şairlerden biraz daha iyi bir şair olarak kalacaktı. Oysa bu insanlar, Ziya Paşa'yı sıradan şairlerden ayırmıştır: "*Ziya Paşa'yı edebiyata armağan eden tarafı da bir siyasi cephede bir siyasi davayı dile getiren adam olmasıdır.*" O, anlatmak ve ikna etmek için nesri seçmiştir. Siyasi tenkitleri ve mizahı hep buradadır.⁸⁴⁸

Ziya Paşa'yı, yeni edebiyat yanlıları arasında gösteren, *Hürriyet*'te çıkmış yazılarıdır. Bunun yanında onun bir tarafı kuvvetle eski edebiyata bağlıdır.⁸⁴⁹ Bir şair olarak Ziya Paşa, genellikle eski edebiyat anlayışı ile yeni edebiyat ve halk edebiyatı arasında gidip gelmiştir.⁸⁵⁰ *Şiir ve İnşa* (1868) ile *Harâbât Mukaddimesi* (1874) bu dönüşün en somut göstergeleridir.

Türk eleştiri edebiyatı, Osmanlı kültürünün klasik ve modern dönemlerinde birbirine karşıt iki farklı gelenek oluşturmuştur: Bunlardan ilki, 16. yüzyıldan 19.

⁸⁴⁷ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 115-120

⁸⁴⁸ M.K.Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma., s. 75-76

⁸⁴⁹ İ.Enginün, a.g.e., s. 471

⁸⁵⁰ A.Uçman, Tanzimat'tan Sonra Edebiyat..., s. 124

yüzyılın ilk yarısına kadar etkinlik alanını koruyan tezkirecilik;⁸⁵¹ diğeri ise, Tanzimat'la beraber yerini Batı kültürüyle beslenen pozitif eleştiri anlayışıdır.⁸⁵² Tanzimat edebiyatının pozitif niteliğini, “sanatın akla uygunluk ilkesi” ortaya koyar.⁸⁵³ Ziya Paşa, bu noktada belirgin bir örnek olarak kabul edilebilir.

Ziya Paşa'nın da içinde yer aldığı Tanzimat edebiyatının birinci neslinin vücuda getirdiği edebiyat, Emil'in ifadesiyle, “*halis edebiyat olmaktan ziyade, sosyal ve politik bir edebiyattır.*” Bu nesil;⁸⁵⁴

“başta meşrutiyet rejimi olmak üzere, Türkiye'ye yeni bir şekil vermek için ıslahat yapılması ve bu ıslahatın, öz ve milli değerler korunarak, Avrupa medeniyetine uygun olması fikrini savunmuşlardır. Çünkü, onlara göre, Türkiye'de uygulanacak reformlar çağın sosyal ve siyasi zaruretlerinden doğmaktadır. O devirde Avrupa'da var olan ve hızla gelişen medeniyeti benimsemeden Türkiye'nin yaşaması mümkün değildir.”

Ziya Paşa'nın neslinin eserlerinde özellikle, “kanun”, “hukuk”, “hürriyet”, “meşrutiyet”, “akıl”, “terakki”, “medeniyet” kavramları geniş yer tutar. Çünkü onlar, çağı idrak etmiş bir nesildir.⁸⁵⁵

Türk edebiyatında sanat gücü bakımından Şinasi'nin çok üstünde görüldüğünü ileri süren Abdullah Uçman, Ziya Paşa'nın şiirleriyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır.⁸⁵⁶

“Onun şiirleri, devrinin diğer şairleri gibi, şekil itibarıyla herhangi bir yenilik taşımaz. Şiirlerinde muhteva bakımından ise, yer yer yaşadığı dönemin Batı düşüncesiyle kültür ve edebiyatının izlerini görmek mümkündür. Özellikle tabiat olaylarında, yaratılıştaki, yaratılışın işleyiş sisteminde; sosyal ve siyasi konularda eskiye göre Batılı anlamda daha serbest bir davranış sergilediği dikkati çeker. Onun bir kısım felsefi ve ontolojik meseleleri yeni bir gözle ele almasında şüphesiz Aydınlanma Çağı filozoflarından Montesquieu ile Voltaire'in etkisi söz konusudur. Ziya Paşa zaman zaman Doğu hikmeti ile Batı felsefesi, serbest akıl ile mutlak iman, rindlikle sosyal sorumluluk, ümitle karamsarlık arasında gider gelir. Böyle çelişkili durumlarda ağır basan taraf ise, genellikle Doğu hikmeti olur. Ziya Paşa aklın çaresizliği karşısında kadere teslim olduğu gibi mutlak surette imana sığınır.”

Ziya Paşa, “*halkın arasında yaşayan ve asıl milli olan dile dayalı, millet ve memleketin ihtiyaçlarına cevap veren bir edebiyat anlayışı*”nı savunmuştur.⁸⁵⁷

⁸⁵¹ Tezkirecilik hakkında bkz. Ekrem Işın, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eleştirinin Gelişimi”, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt: 1, İstanbul, İletişim, 1983, s. 431-440, s. 431

⁸⁵² E. Işın, a.g.m., s. 431-432

⁸⁵³ E. Işın, a.g.m., s. 434

⁸⁵⁴ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve ... s. 12

⁸⁵⁵ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve ... s. 12

⁸⁵⁶ A. Uçman, a.g.m., s. 123-124

⁸⁵⁷ A. Akgün, a.g.ç., s. 215

2.4. EĞİTİM GÖRÜŞÜ

Ziya Paşa'nın içinde bulunduğu Yeni Osmanlılar *Hürriyet*'te çıkan yazılarında eğitim meselesini devlet ve toplumun temel problemi olarak ele almışlar, her derecede okulların açılması, yüksek okullara önem verilmesi, ayrı bir eğitim bütçesinin yapılması gibi girişimleri büyük bir memnuniyetle karşılamışlar, eğitim ve öğretim düzenin ıslahını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardır.⁸⁵⁸

Ziya Paşa, "terbiye"ye büyük önem verir. Paşa'ya göre "terbiyesizlik"⁸⁵⁹ korkulmakta ölümden aşağı değildir.⁸⁶⁰

Ziya Paşa, *Emil* adlı eserin çocuğun doğumundan başlayıp yirmi beş yaşına kadar gereken terbiye ve talimatı içerdiğini ileri sürmektedir.

Yeni Osmanlıların *Hürriyet*'teki eğitim konusundaki görüşleri bazen eleştiri, bazen de teklif şeklinde yer alır. Eğitim konusunun ele alınmasının sebebi diğer meselelerde olduğu gibi, devletin içinde bulunduğu kötü durumdur.⁸⁶¹ Ziya Paşa, "*Türkistan'ın Esbâb-ı tedennisi*" başlıklı makalesinde⁸⁶² eğitim konusunu ele almıştır. Ülkedeki eğitim konusunun yetersizliğini belirtmiştir.

Ziya Paşa'ya göre, bir insanın sağlık ve selameti nasıl aklına bağlı ise, bir milletin devamı ve refahı da ilme bağlıdır. Bir zamanlar Osmanlı Devleti dünyayı titretirken şimdi ise Avrupa devletlerinin her sahada ilerlemeleri ile bu durum tersine dönmüştür. Avrupa'nın bugünkü seviyesine gelmesi ilim ve eğitim sayesinde olurken, Osmanlı'da ise bu üzüntü verici durumun sebebi de cahilliğin artması ve ilme verilen önemin azalmasıdır.

Paşa'ya göre Osman Gazi'den Fatih'e kadar geçen zaman genellikle genişleme, fetih dönemidir. Bu yüzden bu dönemde ilim ve eğitim alanında büyük eserler bırakılmamıştır. Dünyanın diğer yerlerinde bulunan İslam devletleri genellikle duraklama halindeydiler. İstanbul'un fethi doğu ülkelerinin eğitimde ilerlemelerinin başlangıcı oldu. Osmanlı Devleti'nin "asr-ı maârif"i yüz elli yıl sürdü ve bundan sonra gerileme başladı. Bazılarının Osmanlı Devleti'nin gerileme sebeplerini Sultan Süleyman'a bağarlarsa da bu doğru değildir. Sultan Süleyman'ın yaptıklarında hataların yanında medeniyet ve eğitimde birçok büyük hizmetleri olmuştur. Fakat kendisinden sonra getirdiği usûl suiistimal olmuşsa da bunda kendisi

⁸⁵⁸ A. Akgün, a.g.ç., s. 109. Ayrıca Yeni Osmanlıların *Hürriyet*'te yer bulan eğitim konusundaki görüşleri için bkz. A. Akgün, a.g.ç., s. 101-109

⁸⁵⁹ Yetiştirme, eğitim...

⁸⁶⁰ Ziya Paşa, *Emile*'e yazılan mukaddime için bkz. İ.Enginün-Z.Kerman, a.g.e., s. 188-198

⁸⁶¹ A.Akgün, a.g.ç., s. 101

⁸⁶² Ziya Paşa, "Türkistan'ın esbâb-ı tedennisi", *Hürriyet*, 7 Rebîü'l evvel sene 1285 (27 Temmuz 1868), Nu: 5, s. 1-3. İhsan Sungu, Tanzimat basınında ve bazı diplomasi yazılarında bir aralık Türkiye için Türkistan unvanının kullandığını belirtmektedir (İ. Sungu, a.g.e., s. 64, dipnot Nu: 91).

sorumlu olamaz. kısaca devletin duraklamasını sonra gelenler sebep olmuşlardır. Bilim ve eğitim hayatında bin tarihleri bir kilometre taşdır:

“... bu esas ve maksad bin tarihlerine gelinceye kadar unutulmuş olduğundan, ol zamanların tahsili yalnız ulûm-ı ilâhiyyeye münhasır olmayıp, hatta ulûm-ı ilahiyeye ma'lumat-ı adiyreden ma'dûd olmakla fıkıh ve tefsir ve tarih ve kelam ve riyaziyyat fenlerinde kesb-i maharet edenlere alim denilir; ve bir medresenin müderrisliği veya bir memleketin hükümet-i şer'iyyesi mahlûl olsa nice ehl-i istihkak birden talep gösterip, bilimtihan en ehliyetlisine tevcih olunurdu. Ol tarihlerden sonra devletin ihtilât-ı dâhiliyye ve meâgil-i hariciyyesi, bu esasa bi-hakkın riâyete meydan vermeyip, müderrislikler hatır veya kişizâdelik için verilmeye ve bu cihetle erbâb-ı istihkak geri kalıp fütur getirmekle ehliyetliler yetişmemeye başladı. Ve bu hal maa't-tenezzül şu asra kadar devam etti.”

Yani, o tarihlerde devletin içte ve dışta karşılaştığı sorunlar eğitim sistemini olumsuz etkilemiştir. Ziya Paşa, dönemindeki eğitimin durumunu şu şekilde anlatmaktadır:

“Elyevm İstanbul'da ve taşralarda tekmi-i museh-i ulûm etmiş nice erbâb-ı kemal vardır ki, henüz rûsa mâlik olmayıp, fakr u zarurette inlerler. Ve nice ulema ve kibâr-zâdeler ve elifbâ bilmez cahilller vardır ki, kimi kibâr-ı müderrisinden, kimi eşrâf-ı kuzâtan ve belki mevâlî ve daha büyük rütbelerden müte'ayyış ve müstefid olurlar. Madem ki ilim, mûcib-i refah ü şeref değildir, niçin râğbet ve tahsili için senelerce ihtiyar-ı zahmet etsin? Bundan dolayıdır ki, iki yüz seneden beri bizde ulemâ-yı şer' nedrette ve bundandır ki, mehâkim-i şer'iyye teessüf olunacak hâlette ve bundandır ki, mehâkim-i şer'iyye teessüf olunacak hâlette ve bir sebep de budur ki, devletimiz dahi za'af ve tenezzüldedir.”

Osmanlı Devleti'ndeki eğitimin dış görünüşü şu şekildedir: Bizde eğitim çocuğun beş altı yaşında mahalle mektebine verilmesiyle başlar. Sekiz dokuz yıl geçtikten sonra Arapça birçok dua okutulup, ezberletilir. Üstelik bunlar Arapça olduklarından anlamlarından tat alınmaz. Bundan sonra Kuran eğitimi başlar. Onun hatmi için yıllarca uğraşılır. Eğer hazırlık çalıştırılırsa da birkaç yıl daha geçer. Sonunda çocuk hafız olur. Böylece çocuk için ilim, imamlik ve hatiplik gibi yollar uygun olur. Fakat başka yollar bulunduğu halde kısa bir süre sonra hıfz için verdiği emekler boşa gider ve hafız olmayanların seviyesine iner. Çocuk bunları mahalle mektebinde tahsil edinceye kadar on üç, on dört yaşlarında ilim tahsiline sevk edilir ve cami derslerinden birine oturtulur:

“Nasara, yansura'dan başlar. *Bina* 'ya çıkıp otuzbeş bâbı sayar. *Maksud* 'da i'lâllere bulaşır. 'Emâ-terayne?' tercüme-i hâli bitmek tükenmek bilmediğinden, onda bütün bütün zihni dolaşır. Her ne ise ilm-i sarf öyle bir karanlıkla geçer. Aâmil'e çıkıp âmil, ma'mul, i'rab gibi sarfta örmediği birtakım şeylere tesadüfle hayran kalır. Nihayet *İzhâr* ve *Kafiye* 'de sarftan maksud kelimenin suver-i tasrifîyyesi ve nahivden murad ibarenin suret-i terkibiyyesi olduğunu güçle hisseder. Bundan sonra İşagoci veya İstiare risalesine sarılır. Onda ise mazi, muzârî, mübtedâ, haber gibi şeyler olmadığından, kazaya ve netâyic ve isti'ârât ve kinâyât ile uğraşır. Nihayet *Mutavvel* önüne çıkar. Orada da bedi' ve beyân zihnini perişan eder. Eğer bu aralıkta ikinci derslerine celbi ve *Kudurî* gibi fıkıhtan biraz şey okursa, artık kimsenin abdest ve namazını beğenmeyecek bir gurura düşer. Ve arada tatil derslerinde bir de *Kadı-Mîr* görüp cüz'-i lâ-yetecezza ve heyula bahsine dalarsa İbni Sina'yı kendine şakird etmeğe tenezzül etmez. Velhasıl cevâmi-i şerifenin birinde tertib olunan cemiyetten izin alır, kendisi dahi

rahle başına geçip, gördüğü yolda neşr-i ulûm eder. Bunların içinde hakikaten ilim ve amel ili muttasıf bulunan zevât-ı maârif-simât burada bahsolunan takımdan müstesnadır.”

Buna benzer, bilim sahiplerinde de durum pek farklı değildir: “zevî-l-ulûm bulunanlara *El-cevâib* gibi bir arabi gazete verilse lügate müracaatla iki saat mütalâa etmeyince meâl istihraç edemezler.” Ne gerektiği gibi Türkçe bilirler, ne de kanunlarda haberdardırlar. Bu eğitimden geçmiş adamların devlet yöneticiliğine, sorumlu görevlere uygun değildirler. Yalnızca “*camî’-i şerifte bildiği yolda ders okutmaktan gayri devlet ve ümmetin hayrına yarar bir iş bulamaz*”lar.

Kısaca yıllarca verilen eğitim boşunadır. Diğer devletlerde durum bundan tamamen farklıdır. Hatta İstanbul’daki Ermeni ve Rum okullarındaki çocuklarda bile, bizim okullarımızdaki akranlarıyla aralarındaki büyük fark görülebilir. Mesela onların içinde on yaşına gelip de kendi dilinde okuma bilmeyen, gazete okumayan az bulunur. Oysa;

“bizimkilerin içinde onbeş yaşında çocuk pek nâdir bulunur ki, Türkçe iki satır bir tezkere yazabilsin veyahut *Takvim-i Vekayî*’i okusun. Bundan daha kolay bir tecrübe var. Anadolu ve Rumeli’nin her hangi şehrine gidilirse iş için katip aranılsın, millet-i İslamiyyenin yüzde ikisi yazı bilir çıkmaz. Mîl-i sâirenin yüzde yirmisi okur-yazar bulunur. Bundan zâhir olur ki dünyaca lâzım olan ulûmda hemşehrilerimiz bizden ileri gitmişler ve ticaret ve san’atı, yani esbâb-ı refah ve serveti onlar almışlardır. Fransa ve İngiltere ve Almanya ve İtalya ve Amerika’da ticaretle meşgul ahaliyi sakineden bir Müslüman görülüyor. Lakin Ermeni ve Rum milletlerinden çoğuna tesadûf olunuyor. Ve bundan dolayıdır ki, memalik-i şarkıyyeden hangisine gidilse millet-i islâmiyye mahallesi haraba yüz tutmuş ve millet-i sâire mahallâtı kesb-i ma’uriyyet etmiş görülüyor.”

Ziya Paşa’ya göre, şu ana kadar tutulan yol, Osmanlı’yı bulunduğu mertebeye indirmiştir. Osmanlının bir karar vermesi lazımdır: “*böyle kalıp batalım mı, yoksa her millet ne yolda ileri gidiyorsa, biz de işimizi uydurup yürüyelim mi?*”⁸⁶³ Ziya Paşa’ya göre, azınlıkların imkanları kullanarak eğitimde hızlı ilerlerken, Osmanlıların bunu gerçekleştirememişlerdir.⁸⁶⁴

Yazısında medrese eğitiminin eksikliğini izah eden Ziya Paşa, başka ülkelerde çocukların iyi yetiştirildiklerini ileri sürmektedir. Hatta Ziya Paşa’ya göre, bu durum daha yerinde bir ifadeyle eğitimdeki açık fark içeride de vardır.⁸⁶⁵

“Uzak gitmeye ne hacet, İstanbul’da Ermeni ve Rum mekteplerindeki çocuklardan ikisi bile bizim mekteplerdeki çocuklardan ikisi hemsin olarak meydan-ı imtihane çekilsin, o zaman fark zahir olur. Anların içinde on yaşında çocuk az bulunur ki kendi lisanında yazı bilmesin ve gazete okumasın. Bizimkilerin içinde on beş yaşında çocuk pek nadir bulunur ki, Türkçe iki satır bir tezkere yazabilsin veyahut *Takvim-i Vekayî*’i okusun. Bundan daha kolay bir tecrübe var. Bundan daha kolay bir tecrübe var. Anadolu ve Rumelinin hangi şehrine gidilirse

⁸⁶³ Ziya Paşa, “Türkistan’ın esbâb-ı tedennisi”, *Hürriyet*, 7 Rebîü’l evvel sene 1285 (27 Temmuz 1868), Nu: 5, s. 1-3

⁸⁶⁴ *Hürriyet*, Nu: 5, 27 Temmuz 1868; *Hürriyet*, Nu: 81, 10 Ocak 1870.

⁸⁶⁵ Ziya Paşa, Türkistan’ın Esbâb-ı Tedennisi

iş için kâtip aranılsın. Millet-i İslamiyenin yüzde ikisi yazı bilir çıkmaz. Milet-i sairenin yüzde yirmisi okur yazar bulunur...”

Bunların dışında *Muhbir*’in 3. sayısında Ziya Paşa’nın bir mektubu çıkmıştır.⁸⁶⁶ Ziya Paşa bu mektubunda, “*şark ahalisinin her şeyden ziyade ulûm ve ma’arife ihtiyaçları derkâr olduğu*” görüşündedir.⁸⁶⁷

Kısaca Ziya Paşa’ya göre, ülkemizdeki eğitim yetersizdir.

2.5. İKTİSADİ DÜŞÜNCESİ

Yeni Osmanlıların yazılarında en çok ısrar ettikleri hususlardan birini, Tanzimat döneminde iktisadi durumun bozulmuş olması oluşturur.⁸⁶⁸ Ziya Paşa, iktisadi konularda çok sayıda makale yazmıştır. Bu makalelerinde,⁸⁶⁹

“yerli mamullerle, kendimize göre usulümüzün faydalarını ve Tanzimat’la birlikte Avrupa’dan gelen mamul maddelerin İstanbul’daki esnafı tedirgin ettiğini ileri sürer ve bu esnafın devlet kapısına üşüşerek devletin türlü dairelerinde memur olduklarını anlatır ve bu usulün zararları üzerinde durur.”

Ziya Paşa, Tanzimat devri uygulamalarının, ticaretimizi, Müslim ve gayrimüslim tebaamızdan ‘Hayriye ve Avrupa tüccarı’ adıyla anılan tüccarlarımızı, esnafımızı yok ettiğini ileri sürer. Ticari alandaki tüm “olumlu” durumlar ortadan kalkmış, hepsi yok olmuştur. Bunlar tamamen Avrupalıların eline geçmiş “*emtia-i dahiliye revaçta kalıp Avrupa meta’ı itibar*” bulmuştur. Ona göre; “*Büyük muamelât-ı ticarete girişen tebaamızı dahi imtiyazat-ı ecnebiye ile hükümetimizin müttehazi olan muamele-i zulmiye ezdi bitirdi.*”⁸⁷⁰

Ziya Paşa ve Yeni Osmanlılar bu konuya başka yazılarda da yer vermiştir.⁸⁷¹ Yabancılardan vergi alınmaması ve Osmanlı hükümeti ile anlaşmazlığa düşen bazı azınlıkların tabiiyet değiştirerek bu ayrıcalıktan yararlanması İstanbul’da olduğu gibi taşrada da soruna kaynaklık etmiştir. Yabancı tabiiyetine giren tüccarlardan vergi alınmadığından, bunların yükü halkın diğer kesimlerine yayılmış ve halkın sıkıntısı artmıştır. Ayrıca taşra memurlarının, konsolosları görevleri dışında işlerle uğraşmaktan da alıkoyamamışlardır. Ayrıca ülkenin birçok yerinde konsolosların bölgenin zenginlerden seçilmesi, ticaretin onların eline geçmesine sebep olmuştur.

⁸⁶⁶ A.M.Canata, a.g.ç., s. 7

⁸⁶⁷ Y.K.Taşan, a.g.ç., s. 321

⁸⁶⁸ İ. Sungu, a.g.e., s. 49

⁸⁶⁹ H.F.Gözler, Ziya Paşa ve Fikirleri 3, s. 106-107

⁸⁷⁰ *Hürriyet*, “Reybü’l münûn”, 21 Muharrem sene 1286 (3 Mayıs 1869), Nu: 45, ss. 6-7, s. 7

⁸⁷¹ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zât tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların mâba’dıdır”, *Hürriyet*, 12 Sefer 1286 (24 Mayıs 1869), Nu: 48, s. 7-8; *Hürriyet*, “Yeni Osmanlılar’dan bir zât tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hatıraların mâba’dıdır”, 2 Rebü’l-âhir sene 1286 (12 Temmuz 1869), s. 6-8

Tercümanlar dahi Bâbîâli'nin yumuşak politikasının sonucu büyük nüfuz kazanmışlardır.⁸⁷²

Ziya Paşa'nın itiraz ettiği hususlardan biri, Tanzimat devrinde yabancılara Türkiye'de emlak tasarrufuna müsaade edilmesidir. Bu konuda yazdığı bir makalede⁸⁷³ yabancılardan emlak edinmesinin muhtemel sonuçlarını açıklayarak hükümetin bu politikasına karşı çıkmaktadır.⁸⁷⁴

Ziya Paşa, alınan borçlara da tepkilidir.

Ziya Paşa'ya göre, iktisadi bozukluğun sebebi ticari inisiyatifin kaybedilmesidir. iktisadi hayatımızdaki bozukluğun sebebi yabancılara verilen imtiyazlardır. Bu da “vakte ki Avrupa'yı memnun etmek için taklit yolunu”nun tutulmasıyla başlamıştır.⁸⁷⁵

Görüldüğü gibi, Ziya Paşa, “ekonomiye” de yer veren bir düşünceye sahiptir. O ekonomik etkileri abartmadığı gibi, yok sayan bir tutum da benimsememiştir. Ziya Paşa, belki de döneminde iktisadi sorunlara en fazla yer veren “yazar”dır.

3. ZİYA PAŞA'NIN SİYASAL DÜŞÜNCESİ

Ziya Paşa'nın Âli Paşa'ya olan kini ve idarecilik hayatında gördüğü kötülükler Paşa'yı siyasi reform sorununa el atması gerektiği düşüncesine yöneltmiştir.⁸⁷⁶ Bunu hem eylem hem de düşünce yoluyla ortaya koymuştur. Onda düşünce ve eylem beraber ilerlemiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Ziya Paşa'nın Avrupa'ya gitmeden önce de yazılar yazdığı bilinmektedir. Fakat onun en önemli makaleleri Londra ve Cenevre'de yayınladığı *Hürriyet* gazetesinde çıkanlardır. Bu yazılarının çoğu siyasi niteliklidir. Ziya Paşa bu yazılarında siyasi düşüncelerini açıkça ve cesurca belirtmekten çekinmemiştir. Bu yazılarda Ziya Paşa sanatlı söyleyişi yerine sade bir dil kullanmıştır.⁸⁷⁷

Ziya Paşa'nın siyasi düşüncesi, özellikle Yeni Osmanlılar hareketi ile yakından ilgilidir. Yukarıda da belirtildiği üzere Yeni Osmanlıların görüşleri altında ve özellikle *Hürriyet*'e dayanılarak yer verilenler tamamen Ziya Paşa'nın fikirleridir, denilebilir. Her ne kadar Ziya Paşa sonrasında bunların kendisiyle alakalı olmadığını belirtmişse de⁸⁷⁸, gazete baştan sona ve herşeyden önce onun, kontrolündedir. Bu bakımdan burada Yeni Osmanlılar düşüncesine bazı eklemeler yapılacaktır, temel bazı

⁸⁷² A.Akgün, a.g.ç., s. 78-79

⁸⁷³ Ziya Paşa, “Ecnebilere tasarruf-ı emlak salâhiyeti”, *Hürriyet*, 2 Şa'bân sene 1285 (16 Kasım 1868), Nu: 21, s. 2-5

⁸⁷⁴ İ. Sungu, a.g.e., s. 59-61

⁸⁷⁵ *Hürriyet*, Nu: 45, 3 Mayıs 1869

⁸⁷⁶ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 376

⁸⁷⁷ B. Ercilasun, Ziya Paşa, s. 91-92

⁸⁷⁸ Bkz. Düşüncesi (genel)

kavramların Paşa'nın bilinen yazılarındaki ele alınışı ve buna dayalı görüşlerine yer verilecektir.

Şerif Mardin, Ziya Paşa'nın siyasi tahlilleri için başlangıç noktası olarak, doğa durumunu, devredilemez hakimiyet kavramını ve seküler mukavele teorisini kullanımının onun Batılı kökenlerini gösteren faktörler olduğunu ileri sürmektedir. Yine Mardin, Paşa'da Aydınlanmanın etkisinin, tarihi yorumlarda da doğa durumu ve doğa kanunu kavramlarını kullanma girişiminde görüleceğini belirtir. Bununla birlikte Ziya Paşa, bu ilkeleri kendi siyaset teorisine katma hususunda, bazı İslami kaideleri zorlamıştır.⁸⁷⁹

Ziya Paşa'nın "mukavele teorisi", İslam teorisinden tamamen ayrılır. O, mukaveleyi halkla hâkimler arasında yapar. Oysa İslam teorisinde mukavele, halkla Allah arasındadır.⁸⁸⁰

Şerif Mardin, Ziya Paşa'nın İngiliz siyaset teorisyenlerinin düşünceleriyle doğrudan temas halinde bulunduğunu gösteren herhangi bir belirti olmadığını ileri sürmektedir. Bunun yanında Rousseau ile ilişkilendirilebilecek somut bir gösterge (*Emile* çevirisi) vardır.⁸⁸¹

Her şeyden önce Ziya Paşa'nın esas olarak Fransız Aydınlanma felsefesinin insan ve toplum görüşlerinden etkilendiği belirtilmelidir.⁸⁸² Daha özel olarak ise, Ziya Paşa'nın (ve Namık Kemal'in) yazılarında Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* ve Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* gibi eserlerinin etkisi görülmektedir.⁸⁸³ Şerif Mardin'e göre, Ziya Paşa'nın toplumun "ruhu" konusundaki fikirleri muhtemelen Montesquieu'nün teorilerinden kaynaklanmaktadır.⁸⁸⁴ Bu konuda Ziya Paşa'nın görüşleri şu şekildedir: İnsanlık türü toplumsuz yaşayamaz. Cemiyet ise, ittifak ile devam eder. İttifak ise, "tesbih daneleri" gibi dağınık bir çok parçaların menfaat ipliğine bağlanmasıyla olur ve "irtibatsız cüz'ler baskısız tahta hükmündedir ki, yel alır yel almazsa el alır kütüb-i edebiyede yazılan temsilattandır ki..."⁸⁸⁵ Ziya Paşa *Muhbir*'de çıkan bir makalesinde, "mîl-i Osmaniye"nin, "düşman-ı umumiye"ye karşı dikkatli olması gerektiği şeklinde uyarıda bulunmaktadır. Paşa'ya göre; "zulm ü gadr lokmalarıyla beslenen bir vücud ne kadar irileşse ve kuvvetlense, onun zahamet ü kuvveti yalancıdır. Erbâb-ı akl u basiret ol şekle bakıp, içi kof olduğunu bilir."⁸⁸⁶

⁸⁷⁹ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 387

⁸⁸⁰ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 383

⁸⁸¹ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 380-381. Ayrıca Ziya Paşa'nın Rousseau ile bir karşılaştırması için bkz. Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 381-384

⁸⁸² O. Kafadar, a.g.m., s. 1453

⁸⁸³ F. Arabacı, a.g.e., s. 113

⁸⁸⁴ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 390-391

⁸⁸⁵ Ziya Paşa, "Mîl-i muhtelif-i Osmaniye'nin ahval-i hazırasına müteallik ba'zı levâiyhtir", *Muhbir*, Nu: 32, Zilkade 3 sene 1283. Mesude Özgürel, a.g.e. s. 27-33

⁸⁸⁶ Ziya Paşa, *Mîl-i muhtelif-i Osmaniye'nin ahval-i hazırasına müteallik ba'zı levâiyhtir*

Şerif Mardin, Ziya Paşa'nın siyaset teorisinin en iyi ifadesinin, *Hürriyet*'teki bazı makalelerinde bulunabileceğini belirtir: "Hatıra" (14 Aralık 1868, s. 5-8); 4 Ocak 1869, s. 4-8; 15 Şubat 1869, s. 1-5; 1 Mart 1869, s. 6-8; 8 Mart 1869, s. 6-9; 15 Mart 1869, s. 6-8; 29 Mart 1869, s. 7-8; 5 Nisan 1869, s. 5-8; 12 Nisan 1869, s. 7, 8; 3 Mayıs 1869, s. 1-4.⁸⁸⁷ Bunlara Padişah'a sunduğu arzuhal ve Veraset Mektupları da eklenebilir. Bununla birlikte, Ziya Paşa'nın "meşveret", "Tanzimat", "meclis", "hürriyet", "eşitlik" gibi temel konuları hakkındaki görüşlerini birer yazısında neredeyse tam olarak bulmak mümkündür.

Ziya Paşa'nın siyasi fikirleri idareciliği sırasındaki karşılaştığı fikirler etrafında şekillenir. O, devletteki problemleri şahıslar ile birlikte düşünür.⁸⁸⁸

3.1. TÜRK LÜK BİLİNCİ VE DÖNEMİN FİKİR AKIMLARI

Ziya Paşa, herşeyden önce bir "Türk" aydınıdır. Onun düşüncelerinde, Türklük bilincinden öte, Türkçü fikirleri görmek mümkündür. Mesela, Ziya Paşa'nın Türklük bilinci Sultan Abdülaziz'e Londra'da sunduğu layihada yer alır: "*Kulları rütbe ve servetçe bir büyük familyadan değil isem de Allaha çok şükür ırkım tahir ve neslim zahirdir.*"⁸⁸⁹ Görüldüğü gibi Ziya Paşa, Türklüğü ile gurur duymaktadır.

Ziya Paşa, dil hassasiyeti olan aydınlardandır.⁸⁹⁰ Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi aydınların, Türkçenin sadeleşmesi gerektiğini savunmalarının yanında gibi, yeni bir Türk edebiyatının da temelini ortaya atmışlardır. Bu aydınların yanında Ali Suavi,⁸⁹¹ Türkçeleştirmede daha ileri görüşler bildirmiştir. Enver Ziya Karal'a göre, Türkçeye bu denli önem verilmesi Türkçülük hareketi dışında mütalaa edilemez.⁸⁹² Ziya Paşa, *Şiir ve İnşa* adlı makalesinde, Osmanlı şiiri olarak bilinen şiirlerin hiçbirinin Osmanlı (Türk) şiiri olmadığını ileri sürer. Ona göre, bunlar, Arap ve İran şairlerinin şiirlerinin birer taklididir. Üstelik bu taklit "*yalnızca şiir üslubu değil, belki düşünce ve anlamlara da geçmiştir.*" Aynı durum inşâda (nesir) da tamamen aynıdır. Bunlar dil konusundaki sorundan kaynaklanır. Dil sorunu kendini

⁸⁸⁷ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 377, dipnot, 14

⁸⁸⁸ İ. Akpınar, a.g.ç., s. 72

⁸⁸⁹ Aktaran E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 295

⁸⁹⁰ A.İ. Kolcu, Tanzimat Edebiyatı I, s. 71

⁸⁹¹ İsmail Hami Danişment'e göre Ali Suavi'nin Türkçülüğü şu fikirlerle belirmektedir:

1. Türk ırkı, askeri medeni ve siyasi rolleri itibarıyla bütün ırklardan üstün ve eski bir ırktır.
2. Türk dili dünyanın en zengin ve en mükemmel bir dilidir. Avrupa'nın en büyük dilleri bile Türk diline nispetle geridir.
3. Türk ırkı dünya kültür tarihinde en büyük rolü oynamış ve bilhassa İslam kültürünü Türkler vücuda getirmiştir (Aktaran E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 293).

⁸⁹² E.Z. Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 292-293

yalnızca şiir ve nesirde göstermez. Hükümet'ten, devlet dairelerinden yazılardan, Padişah fermanlarında da önemli sorunlar vardır. Türkçe ihmal edilmiştir. “*Bir milletin dili, derli-toplu tespit edilmiş kurallar halinde olmayıp da, her eline kalem alan kimsenin keyfine bağlı olur ve böylece normal bir turumdan çıkarsa, o milletin fertleri, bireyleri arasında anlaşma aracı özelliği bozulmuş demek olur.*” Kısaca, Türkçeye gereken önem ve değer verilmelidir. Bu, geçmişte yapılmamıştır. Bugün yapılmalıdır. Yani, eski şiir tamamen bırakılmalı ve Halk Edebiyatı'na yönelmelidir.⁸⁹³

Sultan Abdülaziz dönemindeki siyasi ve edebi çalışmalara zaman zaman fikir akımları da karışır. Bunlar, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüktür. Türkçülük akımının bir sonucu olarak, Türk tarihi ve dili hakkındaki ilmi çalışmalar da bu devirde başlamıştır.⁸⁹⁴ Bu fikir akımlarının hepsi, bu dönemdeki çağdaşlaşma çabalarını etkilemiştir. Zaten bu fikir akımlarından hiçbirinin çağdaşlaşmaya kesin ve toptan bir muhalefeti yoktur. “*Aralarındaki fark, çağdaşlaşmanın getiriliş şekli ve ölçüsüyle bakımındandır.*”⁸⁹⁵

Türkçülük hareketinin ilk kımıldanışları, Yeni Osmanlılar zamanına kadar uzanır.⁸⁹⁶ Bu noktada Türkiye’de ilk Türkçüler Tanzimat edebiyatçılarıdır.⁸⁹⁷

“Şinasi 1845’de Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı bir mülemmada yalnız Öztürkçe sözcükler kullanmayı deniyordu. Ziya Paşa ‘Şiir ve İnşa’ adlı yazısında şöyle diyordu: ‘Türklerin tabii şairi Baki, Nef’i değildir. Tabii şiirimiz taşra halkıyla İstanbul’un avamı arasında durmakta olan çöğür şairlerinde deyiş, kayabaşı, üçleme denen nazımlardır.’”

Ziya Paşa, ilk Türkçüler arasındadır. Fakat onun Türkçülüğü devrinin diğer Türkçülerinde olduğu gibi, yüzeyseldir.⁸⁹⁸

Onun Türkçülüğü, milliyetçiliği dönem konusunda uzman çok sayıda araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Bazı konulardaki yazı ve şiirlerinde bunları görmek mümkündür.

⁸⁹³ Ziya Paşa, *Şiir ve İnşa*. Bu makale için şu metinden yararlanılmıştır özel hususlar ayrıca belirtilmiştir: Önder Göçgün, Ziya Paşa’nın Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, s. 331-335

⁸⁹⁴ Bu akımlarla ilgili olarak bkz. K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 28-30

⁸⁹⁵ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 30

⁸⁹⁶ D.Özlem, II. Meşrutiyet Döneminde Fikir Hareketleri, s. 230

⁸⁹⁷ D.Özlem, II. Meşrutiyet Döneminde Fikir Hareketleri, s. 231

⁸⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat Devrinde Türkçülük”, Millet ve Tarih Şuuru (içinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 143-148, s. 143. Osmanlı Devleti’nde Türkçülük hareketinin gelişimi için bkz. E.Ziya Karal, Osmanlı Tarihi VII, s. 289-297; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat Devrinde Türkçülük”, Millet ve Tarih Şuuru (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 143-148, s. 143

İnci Enginün, Ziya Paşa'nın "milliyetçi" yanı olduğunu belirtmektedir. Yazara göre, Ziya Paşa, milliyetini korumamayı alçaklık saymaktadır.⁸⁹⁹

"Taklîd ile aslını unutma
Milliyetini hakîr tutma" (...)
Bilmem ki neden her işte mutlak
Avrupalıya mukallid olmak
Anlarda bu fikr-i fâsid olmaz
Yekdiğerine mukallid olmaz"

diyerek Avrupalının şahsiyetine verdiği önemi belirten Ziya Paşa'nın bu mısralarında milliyetçi saymanın mümkün olacağını ileri sürmektedir. Enginün'e göre, *"Milliyetçiliği savunurken 'iklim' kelimesini kullanır. Her iklim 'Her kavme mizaç-ı has vermiş' derken Ziya Paşa, verdiği örneklerle ayrı dünyaların insanlarının ayrı zevklerini işaret eder."*⁹⁰⁰

İslamcılık düşüncesinin başlangıcı, Yeni Osmanlılar hareketine götürülebilir. Bununla birlikte İslamcılığın alternatifleri olan düşünce akımları da bu hareket içinde potansiyel olarak bulunmaktadır.⁹⁰¹

Ziya Paşa'da İslamcılık hareketi de belirgindir. Hatta Orhan Okay'ın da ileri sürdüğü gibi⁹⁰² Ziya Paşa'nın bazı şiirleri arasında İslamcılık akımının ilk edebi örnekleri arasında gösterilebilecek mısralar bulunmaktadır:

Milliyeti nisyan ederek her işimizde
Efkâr-ı Freng'e tebaiyyet yeni çıktı
İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki
Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı.

İsmail Hikmet'in de belirttiği gibi, Ziya Paşa en büyük Türk vatanperverlerindendir. Ömrü hep bu yolda mücadele etmekle geçmiştir. Bütün eserleri de, "hep bu aşkın, hep bu ateşin parlak neticeleridir." Eserleri, mücadelesi bu duygunun sonucudur. Başka bir deyişle, *"çarpınıp çarpınmaları vatanına olan aşkıdan, millete olan bağlılığından geliyordu. Bütün hayatı bu aşk ile doludur."*⁹⁰³

Birol Emil'in Namık Kemal için yaptığı tespit Ziya Paşa için de geçerlidir: *"Namık Kemal inandığı bütün tarihi, dini, ahlaki ve milli değerlerle bir Türk-*

⁸⁹⁹ İ.Enginün, a.g.e., s. 773

⁹⁰⁰ İ.Enginün, a.g.e., s. 773

⁹⁰¹ İ.Kutluer, a.g.e., s. 215-216

⁹⁰² O. Okay, a.g.e., s. 233

⁹⁰³ İ. Hikmet, a.g.e., s. 81

*Osmanlı milliyetçisidir. Bunlara ne kadar bağlıysa yaşadığı medeniyet çağının da o kadar farkındadır...*⁹⁰⁴

3.2. MİLLET MECLİSİ

Meclis-i Mebusan'ın kurulmasına kadar olan sürede Osmanlı Devleti'ndeki meclisleri dörde ayırabiliriz. Bunlardan birinci grup, Tanzimat'ın ilanından hemen önce oluşturulan meclisler ve Tanzimat'ın ilanı ile kurulanlardan oluşur. Ferman'ın ilanından önceki meclisler şunlardır: Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye (24 Mart 1838)⁹⁰⁵, Dâr-ı Şûrâ-yı Bab-ı Âli (24 Mart 1838), Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî (1838). Tanzimat'ın ilanı ile Meclis-i Âli-i Umûmî oluşturulmuştur.⁹⁰⁶ Diğer meclis grubunu Nezaret Meclisleri oluşturmaktadır.⁹⁰⁷ Diğer bir meclis türünü, geçici olarak belirli bir dönem için kurulan meclisler oluşturmaktadır.⁹⁰⁸ Dördüncü meclis türü ise, eyalet ve vilayet bazında kurulan meclislerdir.⁹⁰⁹

Şûrâ-yı Devlet dairesinin açılmasının temelinde Ziya Paşa'nın şu görüşleri yatmaktadır:⁹¹⁰

“Şimdi devlet, aslında herkesin istediği, bir millet meclisi açmaya cesaret edemese bile, bari işbilir ve kafası işler bazı kimselerden meydana gelme⁹¹¹ bir meclis teşkil etse, sonra bu meclisi bazı şubelere taksim⁹¹² etse ve teşkil ettiği bu meclisin üyelerini azledilmek endişesinden uzak tutsa muhakkak ki çok faydalı bir tutuma yönelmiş olur. Böylelikle hükümet yapacağı tüzükleri ve maliye muvazenesini bu üyelere gösterir. Böyle bir yönetim tarzı hem istibdat idaresini önlemiş olur, hem de halkımızın meşrutiyete karşı istidat ve kabiliyeti tecrübe edilmiş, geliştirilmiş bulunur.”

⁹⁰⁴ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram, s. 19

⁹⁰⁵ Yukarıda kısaca değinilen bu Meclis, 26 Eylül 1854'te **Meclis-i Âli-i Tanzimat** ve **Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye** adlarıyla iki bölündü. 1861 yılında tekrar birleştirildi. 1968 yılında son olarak **Şûrâ-yı Devlet** ve **Divân-ı Ahkâm-ı Adliye** isimleriyle ikiye ayrıldı (M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun'dan..., s. 380).

⁹⁰⁶ Oldukça geniş yetkilerle donatılan bu meclisin iki tür görevi bulunmaktadır. Birincisi, olağan üstü durumlarda toplanmak diğeri ve sürekli olan görevi ise, Meclis-i Vâlâ'nın aldığı kararları inceleyip onaylamaktır (M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun'dan..., s. 379).

⁹⁰⁷ Bunlardan ilki, yukarıda da belirtilen **Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî**'dir. diğerleri ise **Sanayi ve Ticaret Meclisi** (1838), **Meclis-i Muhasebe-i Mâliye** (1840), **Meclis-i Maarif-i Umûmiye** (1845), **Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye**, **Meclis-i Zabtiye**, **Meclis-i Tophâne-i Âmire**, **Meclis-i Bahriye**, **Meclis-i Meadin**, **Meclis-i Rüsûmât**, **Meclis-i Hazâ'in**, **Meclis-i Karantina**, **Meclis-i Ziraat**, **Meclis-i Es'ar**'dır. Bütün bu meclisler Meclis-i Vâlâ'ya bağlı olarak çalışmaktadırlar ve nihai karar burada verilmekteydi (M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun'dan..., s. 382-383).

⁹⁰⁸ Bunlar, 1845 yılında **Mecâlis-i İmâriye** ve **Meclis-i Muvakkat**'tır. Bunlardan birincisi, tüm imparatorluk bayındırlık ve imar faaliyetlerini planlayıp uygulamak üzere; ikincisi ise, 1950-51 yılı bütçesini oluşturmak üzere kurulmuştur. Her iki meclis de görevleri bittikten sonra dağıtılmıştır (M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun'dan..., s. 382).

⁹⁰⁹ Bunlar, **Muhassılık Meclisleri** (1840), Muhassalık Meclislerinin yerin kurulan **Büyük Meclis** (1842), **Eyalet Meclisleri**'dir (1849). Bunların dışında 7 Kasım 1864 **Tuna Vilayet Nizamnamesi**'nden sonra **Vilayet Meclisleri** başta olmak üzere, Liva, Kaza ve köyde **İdare Meclisleri** kurulmuştur (M. Seyitdanlıoğlu, Divan-ı Hümayun'dan..., s. 382-383).

⁹¹⁰ E. Tevfik, a.g.e., s. 251-252

⁹¹¹ Burada Ziya Paşa'nın düşündüğü bir çeşit Kurucu Meclis'tir. (E. Tevfik, a.g.e., s. 251)

⁹¹² Meclis Komisyonları.

Ziya Paşa ve Namık Kemal, Şûrâ-yı Devlet'i bir millet meclisine karşı alternatif olarak yetersiz buluyorlardı. Hatta Namık Kemal, bu kurumu, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin istediği Meşveret usulüne ya da bir Millet Meclisine karşı alınmış bir 'tedbir', muhalefeti susturacak bir kandırmaca olarak görmekteydi.⁹¹³

Ziya Paşa'nın ısrarlı talebi ve mücadelesinin en önemli somut sonucu, "Millet Meclisi"dir.

Ziya Paşa, *Muhbir*'de yazdığı bir makalede "Millet Meclisi"ni daha "doğru" bulmaktadır.⁹¹⁴

"Vakıa bir devletin otuz kırk milyon reayasının hayat ü mematı üç dört kimsenin elinde olmaktan ise, birkaç yüz kişiden mürekkeb, ve a'zası he sınıf kavmin mu'teberânından mürekkeb bir hey'etin elinde olmak daha evlâ ve akla daha evfakdır. Zira üç dört kişinin ağrâz-ı gûna gûn ile sui idare etmeleri ve bundan mülke ve millete türlü zararlar etmesi emr-i tabîi olduğuna mukabil, birkaç yüz kişinin birden bu hataya düşmeyeceği derkârdır."

Ziya Paşa, *Rüya*'da da Millet Meclisi'ni savunmaktadır. Millet Meclisinin padişahın kanuna uygun bağımsızlığını bozmayacağını yani "*istiklâl-i saltanata muhil*" olmadığını Sultan'la olan hayali diyalogunda şu şekilde ileri sürer:

"Millet Meclisi, Zât-ı Şâhâneniz'in meşru istiklâlinizi kat'iyen ihlâl etmez. Zîrâ tasavvurumdaki Millet Meclisi'nin nizâmı, hudûd-ı Şer'den ibaret bir şey olmadığından istiklâl-i saltanat nasıl ahkâm-ı şer'iyye ile mahdûd ise nizâm ile dahi o kadar mahdûd olur. Mesela, vükelânız harekât u af'âl-i vâkıalarından nâşi millet meclisinde mesul tutulmakta, sizin iktilâlineze dokunacak nedir?"

Paşa'ya göre, eylemlerden sorumlu millet meclisi olacaktır. Bu da Sultan'ın istiklaline bir zarar vermeyecektir. Zira esasında mevcut durum saltanat açısından tehlikelidir:

"Eğer vükelâ istedikleri gibi ahaliye zulüm ve cefa ve hazineye yağma ederlerse, sizin istiklâlinizin kemaline mi delâlet eder? Böyle istiklâli siz ister misiniz? Bu zatlar bî-pervâ bu kötülükleri etsinler, dursunlar mı? Bu saltanat, bu memleket, bu millet yansın mı? Bunlar yanarsa sizin istiklâlinizden ne fayda melhûzdur?..."

Ziya Paşa'ya göre, eğer önlem alınmazsa –ki önlem millet meclisinin oluşturulmasıdır- kuruluşundan bu yana, "istikrar ve istimrar"⁹¹⁵ etmiş" ve "şan ve şevketi" bütün cihanı tutmuşken, "muzmahil"⁹¹⁶ ve perişan" olacaktır. Her devletin bağımsız hareket etmesi gereklidir. Zira, "*â'sâr- sâbıkada her devlet vech-i istiklâl ile hükümet ederdi.*" Paşa'ya göre Avrupa'da Rusya dışında "hükümet-i müstakil" kalmamıştır. Üstelik O da tedricen diğer Avrupa devletlerindeki düzene geçmeye

⁹¹³ M.Seyitdanhoğlu, a.g.e., s. 61

⁹¹⁴ Ziya Paşa, "Milel-i muhtelif-i Osmaniyye'nin ahval-i hazırasına müteallik ba'zı levâyihdir", *Muhbir*, Nu: 32, Zilkade 3 sene 1283 tarihli nüshasındaki makalesi için Mesude Özgürel'in çalışmasından yararlanılmıştır, M.Özgürel, a.g.ç., s. 33

⁹¹⁵ İstimrar: Süreklilik

⁹¹⁶ Muzmahil: Darmadağın olmuş, perişan olmuş.

çalışmaktadır. Ziya Paşa Millet Meclisi konusundaki görüşlerine şu şekilde devam etmektedir:⁹¹⁷

“Fransa, Avusturya imparatorlarının İtalya ve Prusya krallarının ve İngiltere kraliçesinin azamet ve çevketleri Rusya’dan noksan mıdır? Madem ki Avrupa’nın efkâr-ı umumiyesi seylü’l-arîm gibi cihete akmakta ve Napoli ve İspanya devletlerinin muhafaza-ı istiklal için uğradıkları tahavvülât ve izmihlâlât meydandadır ve madem ki Devlet-i Aliyye dahi Avrupa familyasından ma’dûddur, bütün aleme nuhalif olarak bizim bu halde bekamız imkan dahilinde olamaz. Millet Meclisi dokunsa dokunsa vükelânın istikâllerine ziyade dokunur. Zira o zaman her şeyi istedikleri gibi yapıp sonra: ‘Ne yapalım, padişah böyle yaptı!! Diyemezler. O zaman canları istediği kadar ahaliye vergi ve rûsumât yükletemezler. O zaman istediklerini bilâ-muhakeme azil ve nefy edip hâk-i pâyinize birtakım yalanlar söyleyerek mazhar-ı tahsin ü ikbal olamazlar. Zira bunlardan her biri için millet meclisinde mes’ul tutulurlar.”

Ziya Paşa’ya göre, bu millet meclisinin oluşmasında halkın durumu da göz önünde bulundurulacaktır. Haliyle Türkiye’de açılacak bir meclis İngiltere ve Fransa’nın kinden farklı olacaktır:⁹¹⁸

“Burada yapılacak millet meclisi Fransa ve İngiltere’deki parlamentolar ve imtiyazâtıyla başlarsa, filhakika bu mütalaa vâkidir. Zira buyurduğunuz gibi bizim tebaanın kendi menfaatlerini görecektir kadar henüz gözleri açılmadığından şimdi yapılması lazım görülen ‘millet meclisi’ için bu mülkün, bu tebaanın hâl ve malumatına muvafık bir daire-i nizamiye tayin ve tahdidi dahi mümkünâtandır. Ve bir de sair devletlerdeki ahalinin gözü ulûm ve maarifle açıldığı gibi bizde dahi maarifin tevsi’i ve ta’mimi birinci mertebede lazımdır. Lakin bunu Maarif Nezareti yapamaz, belki millet kendi kendine yapar ve halka bu istidadın gelmesi dahi taammüm ü intişar-ı âsâyişle hâsıl olur. Âsâyiş-i ahali dahi hürriyet yani yüklerinde hiffet ve hukuk-ı milliyetlerinde emniyetle husule gelir.

Bu netice dahi idare-i hazıra gibi birkaç zevâtın hükümet-i keyfiyelerinden ibaret olan bir idare-i fâside ile taban tabana zıttır. Ve bu hükümet-i keyfiyeyi kaldıracak da ‘millet meclisi’dir. Hulâsa millet meclisinin teşkili halkın gözünün açılmasına mevkuftutulmaktan, halkın gözünün açılmasını millet meclisinin teşkiline muallak bilmek daha esahdır.”

Ziya Paşa’ya göre Osmanlı Devleti’nin Avrupalılar gözündeki durumu şöyledir:⁹¹⁹

“Avrupalılar Devlet-i Aliyye’ye canı çıkmış bir ceset gibi nazar ediyorlar. Artık ölüye can vermek kabil değilse de Rusya’nın İstanbul’u istila etmesi havfindan ve yerine konulacak hiçbir şey bulunmadığından taaffün edinceye kadar bu cesedin ibkasını arzu ediyorlar. Buna da dinimizi sebep-i müstakil addediyorlar. Ahaliyi tekalif altında ezmek, hazine-i devletten para çalmak, yapılan nizamâtı icra etmemek, yalan söylemek, utanmamak gibi, bizim idare-i hâzıramızda gördükleri ef’âl ve herekâtı bilcümle dinimizin iktizasındandır zu’ın ediyorlar. Ve yaptırılan saraylara ve sefinelere ve şuna buna verilen ihsanlara ve bir de hazinenin hâl-i hazırına ve edilen istikrazlara bakıp zat-ı devletinizi ahval-i devletten bî-haber ve vükelâsına mağlup itikadında ve vükelânın ne insan olduklarını pek alâ bildikleri halde Devlet-i Aliyye’de başka adam olmadığından, bunların istihdam ve devamlarına ihtiyaç olmak

⁹¹⁷ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa

⁹¹⁸ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa

⁹¹⁹ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa

gerektir zu'munda bulunuyorlar. Ve ıslahat namıyla Bab-ı Âli'nin ilan ettiği şeyleri mel'abe gibi görüp inanmıyorlar. Hülâsa bizden o kadar bıkmışlar ve terakkiyât-ı asriyeye kabiliyetimizden o derece meyus olmuşlardır ki, eğer Rusya korkusu olmasa ve şu saltanatın yerine âhar bir heyet teşkilinde tefrika ve şûriş olmayacağını akılları kesse bizi çoktan Anadolu'ya def ederlerdi.”

Yani, Osmanlının varlığı Avrupalıların tutumunda devam etmektedir. Bu tutumun sebebi, Rusya korkusudur. Zira Osmanlıların çağın gereklerini yakalamasına imkan yoktur. Osmanlı Devleti bu kabiliyetten mahrumdur. Avrupalılara göre, bu da dinden kaynaklanmaktadır.

Avrupalılar Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri yanlış anlamışlardır. Fakat *Muhbir* ve *Hürriyet* bu anlayışı değiştirmeye başlamıştır.⁹²⁰

Ziya Paşa'ya göre, açılacak bir meclis maddi tasarruf da sağlayacaktır.⁹²¹

“... mutlak bir sadrazamın lüzumu nedendir?... Her dairenin bir reisi veya nazırı oluyor. Bunlara riyaset etmek ve sizinle⁹²² onların arasında vasıta olmak için bir memur-ı mahsusa ne lüzum olabilir? Vükelâdan her biri, dairelerinde bil-istiklâl ifa-yı umûr ile icap eden şeyleri doğrudan doğruya hâk-i pâ-yı hümayunuza arz eyleseler ve bir mühim iş zuhur ettikte seray-ı hümayunda toplanıp, riyaset-i şahaneniz altında akd-i meclis olunsu ve bu halde makam-ı sadarete mahsus olan maaş ve ta'yinâtten hazine-i maliye senevi dört beş bin kese fâide-mend olduktan maada, Bab-ı Âli'de sadarete müteferri birçok memurların lüzumu kalmayacağından, bunların lağvı ile dahi hazine on, on beş, yirmi bin kese intifa etse ne beis ve mahzur vardır?...”

Paşa'ya göre, gereksiz giderlerin de en önemli sebebi, Sadrazamlık makamıdır.

Ziya Paşa da dahil Yeni Osmanlılar padişahsız bir parlamenter sistem taraftarı değildir. Bu anlayış, I. Meşrutiyet'in ilanından sonra, Batılı devletlerce “Meşrutî monarşi” şeklinde nitelendirilmiştir. Bunun yanında Ziya Paşa, Namık Kemal ile birlikte Meşveret Meclisi konusunda diğerlerinden farklı düşünür. Onlar; “*padişaha daha çok İngiliz kral ve kraliçesine benzeyen sembolik bir statüyü uygun görmektedir.*”⁹²³

Kısaca Paşa'ya göre açılacak bir Millet Meclisi, temel sorunların çözümü için başlangıçtır.

⁹²⁰ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa

⁹²¹ Ziya Paşa, Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa

⁹²² Padişah

⁹²³ Abdullah Uçman, “Tanzimat’tan Sonra Edebiyat ve Siyaset, Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği”, *Türkiyat Mecmuası*, C: 24, Yıl: Bahar 2014, ss. 113-128, s. 117-118

3.3. TANZİMAT ELEŞTİRİSİ

Ziya Paşa, bir Tanzimat aydınıdır. Bu dönemde ortaya çıkan, ‘Yeni İnsan’a ait özelliklere sahiptir.⁹²⁴

Ziya Paşa, gerek yurt içinde gerekse de yurt dışında yazdığı yazılarının bir çoğunda “Tanzimat” konusunu ele almış, Tanzimat’ın amaç ve gayesi, iyi ve kötü cephelerini, uygulamadaki hataları, Reşid Paşa ile haleflerinin Tanzimat’a ait meselelerde tutukları yolları, Tanzimat’ın doğurduğu ikilikler hakkında etraflıca açıklamıştır.⁹²⁵

Bununla birlikte, Tanzimat ve Islahat Fermanlarına iki yazıda daha değinmiştir.⁹²⁶ Tanzimat Fermanı’nına değinilen birinci yazı daha çok tarihi bilgilerle sınırlıdır. Yalnızca yazının son paragrafında Reşid Paşa, Fermanı ilan etmekte haklı görülmektedir.⁹²⁷

“Bu zâtın hasenât ve seyyi’âtı hakkında herkesin bir fikr-i mahsusı olup biz dahi ol bâbda olan mütâla’amızı mahallinde tafsil edeceğiz. Fakat bu mevki’de şu kadar deriz ki, Avrupa’nın Devlet-i Osmaniye için zâhib olduğu akîde-i sakîmenin tehlikesini herkesten evvel görev ve def’i esbabına teşebbüs eden Reşid Paşa’dır. ve öyle bir asırda böyle bir harekete teşebbüs cehele-i avâmın ve hüssâd ve ağyarın ta’rîzâtını celb ile zatınca nice muhatarât melhuz iken buraları asla düşünmeyip, faide-i zâtiyesini devlet ve millet uğruna feda kılan, yani elli beş senesi Şabanının yirmi altıncı günü Gülhane meydanında konulan kürsüye çıkıp, alâ-melâ-in-nas tanzimat okuyan Reşid Paşa’dır.”

Tanzimat’ı bir kilometre taşı olarak ele alan Ziya Paşa, Tanzimat’ın kendisinden önceki iki buçuk asırda meydana gelen düşüşten çok daha hızlı bir düşüşe sebep olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir deyişle Tanzimat, Osmanlı Devleti’nin gerilemesini, düşüşünü hızlandırmıştır. Ziya Paşa’ya göre, bunun sebepleri öncelikle Ferman’ın tahlil edilmesini gerektirir.⁹²⁸

Fermanın başlıca hükümleri şunlardır:

1. Herkesin can, ırz, namus ve mal güvenliği şer’i hükümlerle sağlanacaktır.
2. Herkesten gücüne göre vergi alınacaktır.
3. Devletin masrafları kanunlarla sınırlandırılacaktır.
4. Askerlik hizmetine bir sınır ve düzen getirilecektir.
5. Her kanun serbest bir ortamda tartışılarak meclislerce çıkarılacak ve hatt-hümayun ile onaylanacaktır.
6. Bütün memurların maaşları düzenlenecek ve rüşvet tamamen ortadan kaldırılacaktır.

⁹²⁴ Ş. Aktaş, a.g.e., s. 37

⁹²⁵ İ. Sungu, a.g.e., s. 1-2

⁹²⁶ Bunlar 15 Şubat 1869 tarihli 34 numaralı sayı ve 1 Mart 1869 tarihli 36 numaralı sayılardadır.

⁹²⁷ Ziya Paşa, “Hâtıra-i ûlâ”, *Hürriyet*, 15 Şubat 1869, Nu: 34, s. 1-3

⁹²⁸ Ziya Paşa, “Hatıra-ı Saniye”, *Hürriyet*, 1 Mart 1869, Nu:36, s. 6-7

7. Bizzat padişah bu Ferman'ın hükümlerine uyacağını yemin ederek kabul etmiştir.⁹²⁹

Ziya Paşa'ya göre, bunların içinde dine yani *hastanın mizac-ı tabiisine* muhalif bir madde yoktur. Haliyle Devletin hastalığının sebepleri başkadır. Devleti bir “hasta” olarak kabul eden Paşa'ya göre bir hastanın iyileştirilmesi için doktorda üç özellik olmalıdır: Birincisi, hastalığı ve sebeplerini doğru teşhis etmesi; ikincisi, onun bu hastalığın giderilmesinde gerekli ilaçlardan hastanın bünyesine uygun olanını seçmesi ve onu kullanması; üçüncü olarak da, ilaçların hazırlanması ve verilmesinde çok dikkatli olması ve dozunu ayarlamasıdır. Osmanlı Devleti'nin hastalığının tespitinde ve gerekli ilacın tertibinde bir eksiklik yoktur. Gözle görülen eksiklik, üçüncü şarta uyulmamakta kendini gösterir. Yani uygulamada yapılan yanlışlıklar zararlı olmuştur. Bu zararlar Tanzimat döneminin öncesi ve sonrasının karşılaştırılması ile daha iyi anlaşılacaktır. Buna göre; Tanzimat'a gelinceye kadar padişahta dahil kimsenin canı, ırzı, namusu, malı güvende değildi. Yeniçeriler ayaklanır, padişahlar hal ve katl edilir, devletin ileri gelenleri öldürülürdü. Benzer davranışlar devletin karar mevkilerinde bulunanlardan da gelebilirdi. Kimse bunlardan hesap sormamıştır. İşte Tanzimat, “ *bu ahvâl-ı muzır rayı lağv ve imha ile herkesin can ve mal ve ırz ve namusunu taht-ı emniyete koydu.*” Yani, şeriatın gereğini yaptı. Ayrıca Tanzimat, mali alanlardaki olumsuzluklardan temizledi.⁹³⁰

Bir başka yazısında⁹³¹ Ziya Paşa, ülkenin ve halkın durumunun Tanzimat'tan sonra daha da kötüleştiğine dikkat çekmektedir.

Bunların yanında Ziya Paşa, yazdığı⁹³² bir başka makalede, Tanzimat'ın iyi taraflarına da dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, askerlikle ilgilidir. 1 Mart 1869 tarihli yazısında olduğu gibi bu yazısında da Tanzimat öncesi askere alınmada bir usul olmadığını ve askerliğin bir sınırı olmadığını belirten Ziya Paşa, böylece nüfus ve masraf bakımından zararların oluştuğuna dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle askere alım şekli sosyal dengeyi bozmuş, tarım ve ticaretin Hristiyanlar lehine sonuçlanmıştır. Ona göre, Tanzimat bu olumsuzluğu gidermiştir. Fakat sonradan bu usulde sui istimal olmuş ve bunların önüne geçilmemiştir. Böylece bir başka sorun daha çıkmıştır. Aslında Ziya Paşa'nın asıl itirazı, eski usulün tamamen değiştirilmesinedir.⁹³³

⁹²⁹ Ziya Paşa, “Hatıra-ı Saniye”, *Hürriyet*, 1 Mart 1869, Nu: 36, s. 6-7. Metnin sadeleştirilmesinde şu kaynaktan yararlanılmıştır: A.Akgün, a.g.ç., s. 70-71

⁹³⁰ Ziya Paşa, Hatıra-ı Saniye

⁹³¹ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar'dan bir zat tarafından matba'amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma'ba'dırır”, *Hürriyet*, 22 Zi'l-hicce sene 1285 (5 Nisan 1869), Nu: 41, s. 5-8

⁹³² Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar'dan bir zat tarafından matba'amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma'ba'dırır”, *Hürriyet*, 24 Zi'l-hicce sene 1285 (8 Mart 1869), Nu: 37, s. 6-8

⁹³³ İ. Sungu, a.g.e., s. 41-42

Kısaca bir bütün olarak “yeni askerlik usulü”nü Tanzimat’ın bir “fenalığı” olarak görmektedir. Ona göre bir başka fenalık da mülkiye memurlarının yetkilerinin daraltılmasıdır.⁹³⁴

“Memalikin tağyir-i idare-i kadimesi asar-ı muzırından biri dahi me’murin-i mükiyenin daire-i me’zuniyetleri zayık olmasıdır. Me’murlar yerlerinde bulunan ta’limat mucibince her şeyi merkez-i icra olan Bâb-ı Âli’ye bildirmek mecburiyetinde olup, hatta sırf maliyeye ve ticarete taalluk eden umur-ı mesalihte bile nezaret-i bilr nezaret-i mahsusalarına yazdıktan başka, bir de yine BAb-ı Âli’ye beyan-ı keyfiyyet ettikleri ve Bab-ı Âli dahi her işin müteallik olduğu daire ile muhabereye tutuşup, mücavebe-i müteselsile ile vakit geçirdiği ve nezaretler ise biaynihi me’murin-i mülkiye gibi hiçbir işi başlı başına kesip bitiremeyip, her birinde Bab-ı Âli’nin re’yine müracaat ettiği cihetlerle, devletin ve ibadullahın umur ve mesalihi kapıçuhadarlarının çantalarında ve aklam tobralarında senelerce sürünüp, kararpezir olmaz. Ve ketebe-i aklâm mesalih-i cariyeye yetişemeyip, bir işin cevabı altı ayda alınamaz oldu. Bir senede devletin aklamına girmiş, mesela yüz maslahat varsa, bu sebeplerden nâşi belki yirmisi kaide üzere bitirilip, küsuru çürür. Ve bunca ashab-ı mesalihin sarfettikleri akçalar ve emekler heba olur gider. Hele devlet umurunun arkasında dolaşmaktan bir menfaat mutasavver olmakla, ekser mesalih daireden daireye hafale olunarak, akıbet bir köşeye itilip, unutulur.”

Ziya Paşa bu duruma şu örneği verir:

“Sadr-ı esbak Mehmed Rüşdü Paşa’nın ikinci defa seraskerliğinde Tophanece lüzumu olan toparrabası ağaçlarına dair Bab-ı Âli’ye bir takrir yazılır. Birkaç aylardan sonra, bir kerre mezkûr takri, serasker-i müşarün ileyhın eline geçip, meğer Bâb-ı Âli’den maliyeye ve maliyeden Bâb-ı Âli’ye birkaç defa muhaberele cereyan ettiğinden, takrir varaksına bir takım daha kayıd varakaları yapıştırılarak, ağaç kalınlığında bir tomar şekline girdiğini görüp taaccüb eder. Ondan sonra işin yine bir daireye havalesi gösterilmekle, yine müşarün ileyhın elinden çıkıp, kendisi dahi seraskerlikten infişâl eder. Badehu üçüncü defa seraskerlikte yine ma’hud tomar bir aralık evrak-ı cariyeye ile gözüne ilişir ve açtığında muhaberelelerin kesretinden, asıl toparabası maddesi bütün bütün unutulup, sen varaka-i munzamada ormanlar nizamına müteallik bir cevap yazıldığını görür ve tomarı tutup karşısında yanan sobaya atar. Ve ajlakmı meşagil-i beyhudenin birinden bu veçhile kurtarır. Müşarün ileyh bu fikrayı bizzat naklederken, bizim devletin nizamı ve devairin vezaifi o kadar muhtel ve müşevveştir ki, bu çarh-ı devvarın için düşen bir varaka-i maslahat başı kıcına uygun olarak çıkıp kurtulsa, bahtiyar addolunmalıdır. Ve ben ki, serasker olduğum ve şu toparabaları maddesini bizzat iltizam edip, arkasını araştırdığım halde bu kararı bulursa, artık mesalih-i sairenin hali ondan kıyas edilmelidir deyip, ızhar-ı kemal-i hüzn ü teessüf eder.”

Paşa’nın verdiği bir başka örneği ise şu şekildedir:

“Faraza memleketin filan mahallindeki köprü yıkıldı. Eğer baharda su çok gelirse memleketi basıp, bu kadar bağ ve bahçenin harabına sebep olacak. Ve bu da yirmi bin kuruşla vücuda

⁹³⁴ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, *Hürriyet*, 1 Zi’l-hicce sene 1285 (15 Mart 1869), Nu: 38, s. 6-8

gelecek ve parayı da ahali verecek. Ne emriniz olur? Diye bir memleketin valisi tarafından Bâb-ı Âlî'ye Teşrin-i evvelde arz olunmuş. Bâb-ı Âli valinin inhasını birinci günler müsteşarın tobrasında beklettikten sonra, Meclis-i Vâlâya havale eder. Ve bir müddet kayıd odalarında ve başkatibin çantasında kalır. Nihayet mevki'-i müzakereye konulur. Âzâdan hayırhâh-ı fukara bir zat öteden atılıp, hayır öyle şey olmaz ahalinin rızası var diye diye halktan cebren akçalar alınıyor. Mademki memlekete bir köprü lazımmış, bunu hazine yaptırmalıdır der. Ve maliye gayretkeşlerinden bir zat dahi bu taraftan söze başlayıp, öyle ama hazinenin vakti böyle memleketin masraflarını tesviyeye mütehammil değildir cevabını verir. Nihayet Maliye Nezareti'nin bir kerre re'yi sorulsun denilir. Ve inha kağıdı Mektubi odasına gidip, birinci günlerden sonra kapıçuhadarı ile maliyeye vasil olur. Orada nazır Paşa'nın tobrasında ve Divan-ı Muhasebat kalemlerinde ve masraf muhasebesi odasında nice kerre ve zamanlar dönüp dolaştıktan sonra, tekrar Divan-ı Muhasebata düşer. Ve orada dahi ya şöyle, ya böyle bir karar-ı kat'î verilemeyip, Meclis-i Vâlânın re'yine ta'lik ile mazbatası yapılır ve nazır Paşa'nın takrir-i müzeyyeli ile Meclis-i Vâlâya gelir. Ve bir güç hal ile yine mevki'-i müzakereye konulur. Halbuki meseleye dair mukaddemki müzakerede bulunan aza o vakte kadar değişmiş olduğundan, maslahata yeni başlanır gibi bakılıp, kimi köprü'nün lüzum olup olmadığını ve lüzumu takdirinde bunun masrafı ne hazineye ve ne de ahaliye bar olmaksızın teaviyesi suretinin mahallinden isti'lam lazım geleceğini re'y eder. Ve kimi masrafın derece-i mu'tedilede ve nizama muvafık raddede olup olmadığı ma'lum olmak için, resminin ve keşif defterinin göndürülmesi için cevap yazılmasını söyler. Hazineye ve ahaliye bar olmaksızın köprü'nün yapılması, taşsız topraksız duvar yapmak kabilinden olduğu ve mahallinde ise ne resim ve ne de keşif defteri yapacak mühendis bulunmadığını ve vakit ve mevsimin geçtiğini kimse düşünmez. Nihayet, böyle bir münasebetsiz cevap yazılır ve cevabın bamazbata iş'ârı tavsiye olunur. Bunun mahlline vusulünde ise, mevsim mürur etmiş, ırmak coşmuş, bağları harab etmiş, işiştten geçmiş olduğundan zavallı mahalli me'muru harete kalır. Orada dahi işe yeniden başlanır. Ve inhayı eden henüz orada ise, emrinameyi meclise koymağa mecbur olup, halbuki aza-yı meclis fırka fırka olarak ekser hususta yekdiğerine muarız olduklarından ve me'mur ise her taraftan muhteriz olduğundan, bunların cem'-i efkât ile mabatanın tanziminde bin müşkilata uğrar. Ve nihayetinde mühendis yerine, köprüyü yapacak Ahmed Dayı meclise çağrılır ve ne kadar ağaç ve çivi ve gündelikle yapılacağı sual olunarak tahmini bir keşif defteri yapılır ve suret-i hâl bâmazbata Bâb-ı Âlî'ye bildirilir. Bu kerre de mazbata müsteşar ve ahkam-ı adliye tobralarını keâ fi-s-sâbık dolaştıktan sonra, karar-ı meclis üzerine mezkûr defterin muvafık-ı nizam olup olmadığı bilinmek için, Nafia Nezareti'ne havale edilir. Nizamın iktizası ise keşf olunan binanın resmi ve her parçasının zira' üzerine hesabı ve kerestenin fi-i maktû'u ve mikdar ve cinsi başka başka masraf olmasını istediğinden, defter-i mersûlün muvafık-ı nizam olmadığı cevabı ile mazbata yine Meclis-i Vâlâya avdet eder. Ve fakat onun Nafia Nezareti'ne irsali ve orada Meclise havale ve müzakeresi ve cevabının yazılması ile laakal beşaltı ay geçer. Hulâsa-i kelam bu keşakeşle o senein baharı ve ertesi senenin yazı ve kışı mürur eyler. Ve me'murlar değişir ve nehrin tûsyânı ile beher sene ahali hesapsız zararlara uğrar. Maliye a'sârından bir çok ziyanlar eder, yine köprü yapılmaz kalır.

Ama Tanzimat'tan mukaddem, her memleketin mutasarrıf ve mütesellimi idaresinde müstakil olmakla, böyle bir köprü'nün yapılması lazım geldikte, civar köylere buyrultu gönderir. Her köyden birkaç adam toplanır, kimi taş taşır, kimi kereste getirir. Bir de ashab-ı iktidar

arasında defter yapılıp, çivi ve amele yevmiyesi onunla tesviye olunur velhasıl köprü birkaç gün zarfında yapılıp, biter. Bâb-ı Âlî'nin asla haberi olmazdı. Vakıa bu veçhile bir mülkiye memurunun keyfe mâyeşâ zîr-i destanı üzerinde hükmünün cereyanı dahi birçok uygunsuzlukların vuku'unu iltizam edeceği derkar olup, mesela şu köprü yapılıncaya kadar, ahalinin sevkinde ve kerestenin ve masrafın tevziinde dahi hayli haksızlıkların zuhura gelmesi ihtimalden baîd değil ise de, zaten düşünülmeden yapılmış bir takım usul ve nizama tevfi-i hareket olunmak için köprünün yapılmaması ile, bir de şu beğenilmeyen suret-i istikaliyedeki adaletsizlikle beraber köprünün yapılması arasındaki mazarrat ve menafî nisbet ve kıyas olundukta, ikinci suretin rüchân ve nef'i teslim olunur. Hatta Devlet-i Aliyye dahi bin mazarrattan sonra evvelki idarenin rüchanını görüp, vilayetler teşkilin ve me'murîn-i mülkiyenin tevsi'-i daire-i vezaifinde şimdilerde başlandı.”

Tanzimat, her şeyden önce kanunlarda kendini gösterir. Ziya Paşa'ya göre kanun yapmak yeterli değildir. Asıl önemli olan onu icra edecek insanlardır. Tanzimat sonrasında bu bir sorun olmuştur. Bunun en somut örneği, Vilayet Nizamnamesi'dir. Kanunların uygulanmaması birçok zarara dikkat çeken Ziya Paşa, kanunlar hakkında şunları yazmıştır:⁹³⁵

“... her cemiyet-i beşeriyye bir kanuna muhtaçtır. Ta ki, her fert hareketini tatbik ile emn ü selamet üzere yaşasın. Ve galibin zulmü acize tecavüz etmesin. Her kanun ki, icrasında tekâsül olunmaz, zaten mükemmel yapılmamış olsa bile bir cemiyetin hüsn-i idaresine mütekâfildir. Ve her kanun ki, icrasında kusur ve tehavün olunur, ne kadar mükemmel olursa olsun, cemiyet-i beşeriyye için asla faide vermez. Hatta İngiltere'nin bir mükemmel ve müdevven kanunu olmadığından, mehâkim-i hukukiyyede ekseriya emsal ve adat ve istidlâl üzerine da'vâlarfasl olunur gider. Bu hal ile İngilizler servet ve sâ mân ve kuvvet ve sanatça Avrupa milletlerinin birincisi denilmeğe şayandır. Mesela İngiltere vükelâ ve memurini âhır bir devletin hediye ve nişanını kabul etmemek mu'tad olduğundan, bu ana kadar şu usulde sebât ettiler. Hiçbir İngiliz memuru âhır devlet nişanını kabul etmedi. İşte bu sebat ve icra sayesinde daima terakki bulup, ta Hindistan'a kadar gittiler ve o iklimin ekserini zaptettiler.

Esbak Mısır Valisi müteveffa Mehmed Ali Paşa'nın perverdelerinden, gayet sevdiği genç bir miralay, hasb-ül-beşeriyye bir töhmette bulunup, müesses olan kanun mucibince mühâkemesi icra ve kurşuna dizilmesi hükm olunmuş. Müşarün ileyh hazır olduğu halde, mücrim ber mucib-i kanun i'dâm olunurken, müşarün ileyh bangır bangır ağlayıp, mendiliyle gözünün yaşını silermiş. Yanında bulunan ricâl-i devletten birisi, hem mücrimin gençliğine acıyıp ve hem de müşarün ileyhin rikkat ve muhabbetiyle beraber bu derece taş yürekli olduğuna taaccüb edip, ol esnada müşarün ileyhe takarrüble' ‘Efendim, şu biçarenin şebâbına merhamet buyurunuz. Bu adamı siz yetiştirdiniz. Şimdi bir cünha ile itlafına nasıl kail oldunuz? Eğerçi kanun onun idamına hükm etti ise, bu kanunu yapan yine sizsiniz. Bir fermanınız onu cezadan kurtarırdı’ ‘dedikte müşarün ileyh yine ağlayarak’ ‘işte o kanunu ben yaptığım için bozamam. Zira bir kerre bozulmağa alışan kanun, kanunluktan çıkar, köhne takvime döner. Vakıa bu adam bana evladımın ziyade sevgili idi. Ve ben gençlik halini

⁹³⁵ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, *Hürriyet*, 15 Zi'l-hicce sene 1285 (29 Mart 1869), Nu: 40, s. 7-8

bilmez ve afv lezzetini duymaz değilim. Lakin kanun, umum halkın selamet ve saadetini temin için yapılmış olduğundan, ona leke getirmek nice milyon insanı tehlikeye koymak demektir. Ben ise bir şahsa muhabbetim hatırı için, onu ihtiyar ve irtikâb edemem' cevabını vermiştir. İşte kanuna râğbet böyle olur. Ve iklim-i Mısır'ın ahvâl-i tarihiyyesine nazar olundukta, ümerâ-yı Çerâkise eline düşünceye kadar gayet ma'mûr ve ulûm ve maârif menba'ı olmakla meşhur olduğu ve ondan sonra ikiyüz yirmi tarihine kadar dahi mütegalibin ellerine düşerek ve Devlet-i aliyye vüzerasına maktu'iyet veçhile verilerek bir harabezâr halinde iken, müşârûn ileyh Mehmed Ali Paşa'nın eline girip, otuz kırk sene zarfında ol derece kesb-i ma'muriyyet etti ki, Mısır hazinesine senevi varidatı bir milyon keseye balığ oldu. Devlet-i aliyye ki, Mısır gibi onbeş, yirmi eyalete maliktir, bin türlü mezalim ve taaddiyat ve sui istimalat ile beraber kaffe-i varidat-ı seneviyesini henüz üç milyon keseye iblâğ edemedi. Lakin hayf ki, bu kaide-i sebatkari ve salâbet müşârûn ileyh şahsiyle kaim olup, onun vefatından sonra yerine gelenler onun eserine gitmediklerinden, iklim-i Mısır yine haraba yüz tuttu. Bu gidişle az zamanda yine eski haline girecektir.

Tanzimat'tan sonra yine kanun-ı ceza yapıldı. Râşî ve mürteşi ve râyiş haklarında cezalar taayyün olundu. Lakin garibdir ki, vükela ve vüzeranın içinde alenen irtikâb ve rüşvet edenlerden hiç kimsenin ceza gördüğü görülmedi. Fakat bir kaza müdirinin birkaç yüz kuruş rüşvet aldığı tebeyyün ettikte kal'abend nefyolundu.”

Bir sonraki sayıda da⁹³⁶ kanunların uygulanmaması da değinen Ziya Paşa, rüşvet örneğine yer vermektedir. Rüşvet alan, veren ve aracı için cezaların belirlenmesine rağmen “vükelâ ve vüzeranın için alenen irtikâb-ı rüşvet edenlerden” kimsenin ceza almadığına dikkat çeker. Bununla birlikte küçük rütbeli bir memur birkaç yüz kuruş rüşvet aldığı anlaşılsa cezalandırıldığını belirtir.⁹³⁷

Tanzimat'a kadar “derebeyi” ve “ayan” adındaki kişiler halkı ezmeleri durumunda şiddetli bir şekilde cezalandırılırlardı. Tanzimat'la birlikte şiddetli cezalar kaldırıldı. Ayan ve derebeyleri her beldede açılan Meclislere girdiler. Ancak Tanzimat'la birlikte şiddetli cezalar kaldırıldığı için kanunen cezayı hak eden bir zalim rüşvetle ve İstanbul'da bulunduğu taraftarı yardımıyla çoğu zaman muaf tutulduğundan, her beldedeki meclis azaları ve papazlar eski derebeylerinden birkaç kat daha fazla halka zulmeder oldular.⁹³⁸

⁹³⁶ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar'dan bir zat tarafından matba'amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma'ba'dırır”, *Hürriyet*, 22 Zi'l-hicce sene 1285 (25 Nisan 1869), Nu: 40, s. 5-8

⁹³⁷ İ. Sungu, a.g.e., s. 45

⁹³⁸ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar'dan bir zat tarafından matba'amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma'ba'dırır”, *Hürriyet*, 22 Zi'l-hicce sene 1285 (5 Nisan 1869), Nu: 41, s. 5-8

Âli ve Fuat Paşaların kötü yönetimlerini eleştirdiği “Karıncı Kanatlandı” başlıklı⁹³⁹ yazısında hukuk sisteminin toplumsal yapının bozulmasındaki rolüne dikkat çekmektedir:⁹⁴⁰

“Millet için ilerleyenlerin emekleri kaybolmaz. Bütün halkı Müslümanlık taassubundan kurtarmak için az mı hizmet ettiler. İşte ticaret mahkemeleri ve temyiz hukuk meclisleri yapıp şeriat mahkemeleri yalnız karı koca ve nikah miras davaları gibi sırf mezhebin hükümleriyle alakalı işlere bakan yerler oldu. Bu kişilerin ailelerinde de görüleceği gibi özellikle devlet adamlarının ailelerinde İslamiyete özgü ırz, edep, namus ve utanma kaldırıldı. Entari yerine fistan moda oldu. Beyoğlu mağazalarında ve sarrafhanelerinde çıplak fistanlarla kolkola yabancılarla dans etmek ve Fransızca bonjour monsieur, merci gibi birkaç kelime ile nezaket satmak güzel terbiyeden sayıldı. Utanılacak şeyler yapmak kadınlar için olağan görüldü. İşte bu alafranga adetler bu kişilerin ailelerinden uşaklarına yakın çevrelerine ordan halka sirayet ettiğinden şimdi İstanbul’da ahlaklı ve edepli aileler kusurlu sayılmaya başlandı. Sayelerinde toplumun bozulan ahlakına zamane terbiyesi ismini vermekle iftihar ediyorlar.”

Siyaset felsefesi /siyasal düşünceler tarihinde Eski Yunan’dan beri “devlet” ile “yasa” arasındaki önem pek çok filozofun dikkatini çekmiştir.⁹⁴¹

Türk devlet geleneğinde *törü* (kanun, MMB), “Tanrı’dan gelen hâkimiyet” (*kut*)tan ayrılmaz. *Törü*’nün devlet içinde üstün bir yeri vardır. Bu bakımdan devlet kurucusu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanunname çıkarmış olması bir tesadüf değildir. Osman Gazi’nin, bağımsızlığını ilan ettikten sonra kanun çıkarması, devletin gerçek kurucusu Fatih’in kanunname çıkarması bu açıdan görülmelidir.⁹⁴² Osmanlı Devleti’nin başarısında bu önemli bir noktadır. Yani kanunun kaynağı değil, döneme en uygun kanunların, yapılması başarının önemli sebebidir. Fakat devletin gerilemesine paralel kanunların ihtiyaçlara cevap vermemesi, ya da kanunların “bozulmasından” kaynaklı devletin gerilemesi hangisinin sebep, hangisinin sonuç olduğundan ziyade birbiriyle birinci derecede ilişkilidir. Bu ilişkinin -epistemolojisi bir tarafa- rolü bazı aydınlarca özellikle 19. yy’da fark edilmiştir. Bu farkı yakalayanlardan biri, Ziya Paşa’dır.

Ziya Paşa ve Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlıların Tanzimat devri yöneticilerine karşı ileri sürdükleri itirazlardan biri, bunların şeriat dışı kanun yapma girişimleridir. Ziya Paşa, kanunlaştırma hareketi konusunda suçlamalarını Tanzimatçılara da yöneltir. Paşa, Tanzimat Fermanı ve Mustafa Reşit Paşa’yı takdir eder. Fakat Ona göre, Mustafa Reşit Paşa, Gülhane Hattı’nı ilan ederken Şeriat’ı ihmal etmiştir. Ziya Paşa, kanunların ihlalinin devlet düzenin bozulmasını

⁹³⁹ Ziya Paşa, “Karıncı Kanatlandı”, *Hürriyet*, 10 Zi’l-ka’de sene 1285 (22 Şubat 1869), Nu: 35, s. 1-4

⁹⁴⁰ Ziya Paşa, *Karıncı Kanatlandı*, s. 2; Aktaran U.Gündüz, a.g.ç., s. 109

⁹⁴¹ Bu konuda bazı düşünceler için bkz. Nejat Bozkurt (Derleyen ve Çeviren), *Kavramların Tarihi*, İstanbul, Say, 2008, s. 163-173

⁹⁴² H.İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 21

hızlandıracağı görüşündedir.⁹⁴³ İhsan Sungu bu tutumu eleştirir ve laiklik sahasında son derece basit düşünüldüğünü ileri sürer.⁹⁴⁴ Bu konuda İslam gelenek ve görenekleri gibi İslam hukukuna da bağlı olan Ziya Paşa, şeriat dışında kanunlar yapmaya girişen Tanzimatçıları şiddetle eleştirir:⁹⁴⁵

“... Tanzimat tarihine gelinceye kadar Devlet-i aliyye yalnız bir kanun üzere icra-yı ahkâm ederdi ki, bu da şerî’at-ı islamiyyedir. Vâkıa içtihad kapısının kapandığı zamandan beri yedi sekizyüz sene mürur etmekle, fıkıh-ı şerifin mesail-i müftibihası şimdiki asrın ilca ettii muamelata süret-i sarihada kifayet etmediğinden, mukteza-yı asır üzere vaz’ ve te’sis-i ahkâma şiddet-i ihtiyaç derkâr idi. Lakin bu ihtiyacın kazası için derya-yı bîpâyân-ı şer’atten istifaza imkanı elde iken, bu çare cüstücü olunmayıp, ondan bâriz bir yoda tanzim-i kavânin fikr-i fasidine zehâbdan büyük hat’a olamaz. ve merhum Reşid Paşa’nın müsellemler olan rüşd ve hasâfeti ve vaz’-ı Tanzimattaki hüsn-i niyet ve cesareti ile beraber bu hatadaki iştirâk-i efkâr bir lâtihtadır ki, safha-i beyzâ-yı şöhet ve şanı ondan bir zaman kurtulamaz. Zira, müşarün ileyh Devlet-i aliyyeyi bulunduğu muhataradan tahlis azimet-i sâdıkası üzerine Tanzimatı hayızz-i vücuda getirmekle beraber, suret-i icrasında derd-i şöhetle ettiği yanlış hareket devletin ta temeline balta vurdu. Ve mukaddema korkulan muhatara devletin vücudundan yalnız bir kıt’anın zeval ve in’idamından ibaret iken, onu bir müddet daha muhafaza için, ittihaz olunan tedbirin içine karışan menfaat-ı zatiyye fikri cümle-i hey’eti bir muhâtara-i müdhişeye duçar eyledi. Şöyle ki, Gülhane Hatt-ı Humayunu harf be harf nazre-i tedkik ve im’ândan geçirilse, içinde ahkâm-ı şer’iyye haricinde kelime-i vahide görülmediği ve islahat denilen şeylerin muktezâ-yı hükm-i şer’î olduğu metn-i Hatta merreten ba’de uhra tasdik ve tebeyyün olduğu halde, merhum-ı müşarün ileyh üya bunlar millet ve devlet-i islamiyete mukaddemâ bilinmez şeyler imiş de, mücerred kendisi Avrupa’ya takliden yeniden ihdâs ve icada mıvaffak olmuş ve belki de, ahkâm-ı şer’iyye ve mutaassıbın-i İslamiyye bu icraata karşı iseler de, kendisi dirâyeti hasebiyle zorla vücuda getirmiş rengine işi, Avrupa’ya kıymetli satmak ve kendini Türkistan’ın muhahîsi bildirmek istedi.”

Bundan da devletin temelinde iki büyük “rahne”⁹⁴⁶ açılmıştır.

“Onun birincisi, Avrupalılar, ahkâm-ı şer’iyyeyi adalet ve insaniyyete ve terakkiyât-ı asriyyeye mâni’ ve hilâf-ı adl ü hakkaniyet, her fi’l-i vahşiyânenin icrasına müsâid bir kanun-ı mazarratnümûn i’tikad ederlerken, bu zu’mları şu sui icrâ zımında tasdik ve itiraf edilmiş oldu. Ve Reşid Paşanın yerine geçen vükelâ-yı hazıra dahi onun mektebinden yetişmiş olduklarından, Avrupa’nın bu zehâb-ı fâsîdimi tasdik etmedikten ma’da, bu işte bu dersi ileri sürüp gittiler. Ve bu politika ile vücudlarının devletçe lûcumunu göstermek istediler. Şimdi Avrupalıların şerî’at-ı İslamiyye hakkında ol kadar sui zanları vardır ki, madem ki Müslümanlarda şerî’atle hükm etme usul ve i’tikadı caridir, bunlar için terakkiyat-ı asriyyeden behreyâb olmak kabil değildir. Ve Müslümanları daire-i insaniyet ve medeniyete getirmek mutlaka şerî’iyyede câri olan fesâdât ve irtikâbâtı îrâd ve ta’dâd ederler. Kendi mahkemelerinde beher gün vuku’a gelen ve gazeteleri adalet diye bar bar bağırılan fesadları hiç saymazlar ve ticaret ve eyalet ve temyiz-i hukuk ve idare meclislerinin küşâdı ve zaten mehâkim-i şer’iyyeye ait olan ahkâm-ı hukukiyyenin takım takım ayrılarak, bunlara tahsis ile şeriat mahkemeleri ve yalnız karı koca kavgaları ile talâk ve nikah gibi, sırf umûr-i

⁹⁴³ E.Sofuoğlu, a.g.e., s. 139; A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 49

⁹⁴⁴ İ. Sungu, a.g.e., s. 24

⁹⁴⁵ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarainfdan matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, *Hürriyet*, 22 Zi’l-hicce sene 1285 (5 Nisan 1869), Nu: 41, s. 5-8

⁹⁴⁶ Rahne: yarık, gedik, bozukluk

mezhebiyyeye dair hususatın bırakılması bilcümle şer’-i şerifin vücudunu kaldırmak ve bu teşebbüslerle Avrupa’ya karşı dirâyetli görünmek maksadından başka bir ma’nâya hamlolunamaz.”

Ziya Paşa’ya göre İslam felsefesi Yunan felsefesinden üstündür. Şeriat kanunu, Batı kanunlarından üstündür. Ziya Paşa’nın yazılarında “Şeriat”, “siyasi yükümlülüğün temel bir ifadesi olma özelliğini tamamıyla kaybettiği ve sadece hükümdarı halka zulmetmekten alıkoyacak en elverişli araç olan, hukukun kusursuz bir ifadesi haline” gelir.⁹⁴⁷ İlim ve fen de Batıya Doğudan geçmiştir. Bu şekilde Ziya Paşa daha Doğuya bakan yönüyle arkadaşlarından ayrılır. Buna karşılık Namık Kemal’de batılı kanun fikri daha kuvvetlidir.⁹⁴⁸

Birol Emil’in “Batıcı” değil “telifçi” olduğunu belirttiği Namık Kemal’in hukuk anlayışı olarak ortaya koyduğu tespit Ziya Paşa için de geçerlidir.⁹⁴⁹

“Montesquieu’nün ve Rousseau’nun hukuk, kanun ve ictimai mukavele fikirleriyle İslam şeriatını telif etmek ister. İslami bir parlamentarizmin mümkün olabileceğini düşünmesinin ve buna çalışmasının sebebi budur. O Montesquieu’nün ‘tabîî hukuk’ ve ‘tabîî kanunlar’ dediği şeyi İslami ve milli bir çerçeve içine alır. Bu çerçeve şudur: Kanunlar her milletin kendi coğrafyasına, tarihine, örf ve adetlerine, kendi zaruretlerine göre teşekkül eder. Her millet kendi kanunlarını kendisi yapmalı, başkalarından iktibasta bulunmamalıdır.”

Ziya Paşa’nın kanun görüşleri şiirlerinde de görülen bir temadır. Mesela;

“Ne kanuna ne cebr ü zûra ne hünkâra tâbî’dir

Bu bendergehde herkes dirhem ü dînâra tâbî’dir”

beyti ile Ziya Paşa, Tanzimat’ın göz bebeği “kanun” kavramını alt üst etmiştir.⁹⁵⁰

Ziya Paşa’da “adalet” ve “kanun” fikri son derece önemlidir. Ziya Paşa’nın “adalet”in iyi işlemesine yönelttiği eleştiri çok anlamlıdır:

“Lâyık mıdır insan olana vakt-i kazâda

Hak zâhir iken bâtın hükmü imâl et

Kadı ola davacı ve muhızır dahi şahid

Ol mahkemenin hükmüne derler mi adalet?”

Beytiyle devrin adalet sisteminden ne kadar rahatsızlık duyulduğunun bir işaretidir.⁹⁵¹ Paşa, “bir devlet adamı olduğu için işlerin nasıl yürüdüğünü yerinde

⁹⁴⁷ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 383

⁹⁴⁸ İ.Enginün, a.g.e., s. 771

⁹⁴⁹ B. Emil, Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram, s. 15-16

⁹⁵⁰ İ.Enginün, a.g.e., s. 474

⁹⁵¹ A.İ. Kolcu, Tanzimat Edebiyatı 1, s. 59

görmüş ve bunları nazma dökerken de eski şiirden devraldığı kötümser havayı benimsemiştir”⁹⁵².

Ziya Paşa, *Terkib-i Bend*’i’nde;

“Sâdıkları tahkir ile red kâide oldu
Hırsızlıklara ikrâm u inâyet yeni çıktı
Hak söyleyen evvel dahi menfûr idi gerçi
Hâinleri ammâ ki riâyet yeni çıktı
Âciz olanın ketm olunur hakk-ı sarihi
Mahmîleri her yerde himâyet yeni çıktı”

9. bendde;

“Afv il mübeşşer midir ashâb-ı merâtib
Kânûn-ı cezâ âcize mi has demektir”

Yer alan beyitler bozulan adalet sistemine birer reddiye mahiyetindedir.

Bu iki büyük “rahne”den ikincisi ise, milli ahlakın bozulmasıdır. Tanzimat dönemindeki dini mübalâtsizliğin “ahlak-i milliye”yi bozduğunu iddia eden Ziya Paşa’nın bu konudaki görüşleri şu şekildedir.⁹⁵³

“...Ahlâk-ı milliye fasit oldu ve bu günde devletimizin her şü’be-i idaresinde nazar-ı ye’s ve teessüfle görülen fenalıkların kâffesi işte bu menba’dan tevellüd etti. Çünkü nâs derhâl ve kârda yekdiğerine ve hususiyle ser-i kârda bulunanlara taklid-i hareket etmekle vükelâ ve rical-i devlet beyrinde dinsizlik modasının mu’teber olduğunu gören ikbalperestan lisan ve etvârını öyle koyup ve bu halin tevâb’a ve tevâbi’-i tevâbi’a ve bitteselsül esnaf ve ahâda ve hatta nisvan ve etfâle kadar sirâyet edip, adeta namaz kılmak, oruç tutmak gibi farâz-i islamiyyenin icrası nümûne-i humk u belâhat ve aleneh irtikâb-ı fisk u menâhî, nişane-i akl u fetânet addolundu. Ve bir kerre bu kaide düstur-ül-amel olunca, sair uygunsuzlukların hepsi, birbirini tevlid ile, şu yirmi otuz see zarfında ahlâk-ı milliye bir dereceye geldi ki, babalarımız mezardan kalkıp bizi görseler, elbet te kendi evladı olduğumuzu tanıyamazlar ve belki usul-i efkârımıza hayran hayran bakıp, mesela gazetelerimiz ıslahât ve terakkiyat gürültüleriyle memlû olduğu halde, bizim muttasıl geri geri gittiğimizi ve din-i İslam üzere olduğumuzu iddia ile beraber ümerâ ve nevâhî-i şer’iyyeyi tamamıyla aksine icra ettiğimizi ve Avrupaya taklid ile ileri gitmek daiyesinde bulunduğumuz halde, Avrupa’da cari olan riayet-i kanun, icra-yı ahkâm-ı mükâfât ve mucâzât ve terakki-i sanyî’ ve tevsî’-i ticaret ve te’mîn-i hukuk ve usul-i meşveret-i milliye gibi esbâb-ı terakkiden hiç birine taklid etmeyip, fakat tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, tahâretsiz gezmek misillü şeylerde tatbik-i harekete çabaladığımızı ve bir yandan, devletimizin erkân-ı vücudundan olan eyâlât-ı mümtaza ayrılıp, gitmekte ve bir taraftan düyûn-ı hariciyeye ve dahiliyye ile hazinenin varidâtı mahvolduğu halde, öbür taraftan dahi, teksir-i vâridât için menba’-ı vâridât olan ahali ezilip, geçirilmekte ve kanun-ı cezada emvâl-i mîrîyeye hıyanet ve irtikâb-ı rüşvet edenlerin cezaları musarrah iken, yağmacılar alenen işlerini görmekte ve hususiyle böyle bir gidişin sonu nereye çıkacağını göz önünde tutarken, kat’â o ciheti hatıra getirilmeyerek, helal, haram bu gün ele geçen yenip, yarın düşünülmemekte olduğunu ve Osmanlılara

⁹⁵² İ.Enginün, a.g.e., s. 476

⁹⁵³ Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tararıfndan matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, *Hürriyet*, 22 Zi’l-hicce sene 1285 (5 Nisan 1869), Nu: 41, s. 5-8

mahsus olan mürüvvet, fütüvvet, hamîyyet, edeb, acize merhamet, ülfet ve hukuka riayet, misafire hürmet, deyanet, emanet, sebat, salabet, şecaat gibi şeâir-i cemile günden güne içimizden çekilip, cehalet tezelzül, denâat, irtikâb, hıyânet, gadr, cebânet misillü hasâil-i mezmûme fırsatyâb-ı hulûl ettiğini nazar-ı taaccüble görüp, bizi bildikleri akvâmdan hiç birine benzetemezler. Ve zahiren bunlar yeni bunlar yani çıkma bir kavm-i fâsid ahlâk zanniyle istiâze ederler. Vakıa, gerek İstanbul'da ve gerek taşralarda hakikaten Osmanlı bergüzidesine mazhar henüz çok zatlar bulunursa da, madem ki hey'et-i mecmu'anın merkez-i idaresi şu fesâd ahlâkın esbâbını peyderpey neşr ve tedris etmektedir. Bir iki kurun daha geçtikte, onlardan kimse kalmıyacağı ve her milletin vücudu ahlâk-ı celilesinden zahir olduğundan, biz ahlâkımızı bu veçhile bozup, gidersek ileride başka bir tehlike-i cariyeye hacet olmaksızın, hey'et-i milliyemiz, mânend-i şem'-i şu'ledâr, kendi kendine yanıp söneceği hiçbir akl-ı selim için mahal-i iştibâh değildir...”

Ziya Paşa'nın ikinci rahne olarak adlandırdığı milli ahlâkın bozulması, Devletin yönetim kademelerinde görülen bütün kötülüklerin kaynağı olmuştur. Devlet yöneticilerinde “*dinsizlik modasının mu'teber olduğunu*” gören halk buna yönelmiş, dinin gereklerini yerine getirmemeye başlamış her türlü ahlaksızlık yaygınlaşmıştır. Her alanda bir ikilik ortaya çıkmıştır. Adnan Akgün, bunları şu şekilde sıralamaktadır.⁹⁵⁴

1. Gazeteler ilerlemekten söz ettiği halde sürekli geri gidilmektedir.
2. Müslüman olduğunu söyleyen herkes dinin emir ve yasaklarına aykırı hareket etmektedir.
3. Avrupalılaşmak iddiasında bulunulduğu halde asıl ilerleme vasıtalarından hiçbirine itibar edilmeyip baloya gitmek, hanımını kıskanmamak gibi yabancı muaşeret ve adetler taklit edilmektedir.
4. Devlet birçok eyaletlerini kaybetmektedir.
5. Bir taraftan iç ve dış borçlanmalarla Hazine'nin gelirleri yok edilirken, diğer taraftan gelirlerin artırılması için halka ağır vergiler konulmaktadır.
6. Devlet malına ihanetin ve rüşvetin cezası ortadayken ‘yağmacılar’ işlerini açıkça görmektedirler.
7. Helal-haram ayırımı yapılmaksızın bugün ele geçen yenilip yarının ne olacağı düşünülmemektedir.
8. Osmanlılara has bütün iyi vasıflar, yerlerini kötü huylara bırakmıştır.”

Ziya Paşa'ya göre, milli ahlâkı olmayan millette medeniyet olmaz. “*hangi medeni kavm-i medeni ki ahlâkı bozulmağa aşlamıştır, medeniyet onda durmaz.*” Paşa'ya göre, bütün büyük adamlar medeniyet ve milli ahlâk ile vasıflandırılmış milletlerde ortaya çıkmıştır. İslam dünyasının da üç yüz yıldan beri büyük adam yetiştirememiş olmasının sebebi de bu eksikliktir.⁹⁵⁵

Ziya Paşa'ya göre milli ahlâk bir toplumu ayakta tutan unsurdur. Milli ahlâk dışında meydana gelen her türlü bozulmaya bir çare bulunabilir. Fakat milli ahlâkta bir bozulma meydana gelirse çare bulunmaz. Devletin yıkılma tehlikesi ortaya çıkar. İşte Reşid Paşa bu sonucu düşünmeksizin bir yol açmıştır. Bu yolda giden devlet

⁹⁵⁴ A. Akgün, a.g.ç., s. 75-76

⁹⁵⁵ Ziya Paşa, *Emile*'e yazılan mukaddime

yöneticileri yolun sonundaki zararları ve tehlikeyi görmelerine rağmen, gerekli gayreti göstermemişlerdir. Hatta bu olumsuzluğu artırmışlardır. Kısaca, ülkenin mevcut durumunun kökü, Tanzimat’a gider. Tanzimat’a dayanan sebepler dış ve iç sebepler olarak ikiye ayrılır. Dış sebeplerden birincisi, yabancı müdahalesidir. Paşa, Tanzimat’ın bu sürece nasıl yol açtığını, başka bir deyişle nasıl başlayıp devam ettiğini şu şekilde izah etmektedir:⁹⁵⁶

“Vâkıa cihet-i şimmâliyemizde bizi yutmağa ağız açıp, hazırlanan kara kuşun –ki Rusya’dır- olasra kadar bize ettiği fenalıklar üzerine, bizim halimizi ve şarkın tağyirini Avrupa’ya bildirmek, yani Rusya yalnız Devlet-i aliyyenin düşmen-i hayatı olmayıp, belki İstanbul gibi bir mevki’i ele geçirdiği halde Avrupa’nın muvâzene-i sulh ve âsâyışine ârız olacak rahmeden Avrupa’yı haberdar etmek ve şu beliyeye-i umûmiyyenin def’-i mazarratı hakkında derkâr olan menâfi’-i müteakabile sebebiyle düvel-i garbîyenin kuvvetlerini arkamızda sahib ve muin tutmak için, Avrupa’nın ticaret ve meenâfi’ini mülkümüze çekmek iktizâ-yı maslahattan olduğu gayr-ı münkir olmakla beraber, bu tedbirin bizi ifnâ edecek mertebede sui isti’ mâl edilmesine dahi dikkat olunmak ic3ab-ı akl ve hikmetten idi. Lakin hayf ki, hırs-ı ikbâl ve manâfi’-i şahsiyye belaları bu dakikanın icrasına mecâl bırakmadı. Meselâ Reşid Paşa ve Mehmed Ali Paşa ve Fethi Paşalar çıkıp, nüfuzda kendine müşâreket ettiler. Bunlardan, Rıza Paşa’nın devr-i Mahmud Hâniden beri saray-ı hümayunda sayt ve şöhreti ve hususiyle cennet mekan Abdülmecid Han Hazretlerinin validelerine ihtisas ve mensubiyeti ve Mehmed Ali ve Fethi Paşaların dahi münâsebet-i sıhriyeleri üzerine REşid Paşa için onlara mukabele etmekte yalnız Avrupa’daki nüfuz ve i’tibarından dolayı, işce lüzum ve ehemmiyetinden başka bir silah-ı müdafaa olmadığından, o dahi bu silaha kuvvet vermek yolunu tuttu. Ve Avrupa devletlerine hoş görünmeyi İstanbul’daki sefaretlerin terviç-i mültemesâtına mahsus zannetti. Ve bu nezâket-i nâbemahal mülâsebesiyle açılan müdâhalât kapıları bir daha kapanamadı. O zamana kadar biz mukavvadan nasnû’ bir arslan gibi haricden görenlere dehşet verirdik ve bizi haricden görenler bu şekl-i muntazamın içinde bir çok şeyler olmalıdır i’tikadında idiler. Hal böyle iken, Avrupalılar birden bire esrarımızın iç perdesine kadar dahil ve vakıf olduklarında, hakikat-i halimizi anladılar. Ve bununla beraber mülkümüzün de ne türlü fevâid ve menâfi’ istihsaline müstaid olduğunu yakinen görüp, kendi sanayi’ ve ticaretlerinin oraya nakl ve hîn-i naklinde her türlü avâırz-ı muhtemeleden te’mîni zımnında merreten ba’de uhra müsâadât ve imtiyâzât taleb ve istihsaline başladılar. Ve her ne istedilerse, zahmetsizce nâil oldular.

Bu müsâadat üzerine Türkistan ticareti Avrupa tüccarına hem, sâir mahallerde ziyade karlı ve hem de suhûletli olmakla beraber, memleketin âb u havası ve ucuzluğu hoş görünüp, Avrupa fabrikalarından çıkan çürük eşyayı sefine sefine nakl ile altına tabd’l ve bir çok tüccar dahi, familyaları ile beraber ikametgâhlarını İstanbul’a tahvil eylediler. Bizim avâm-ı nas dahi cicili biçili ucuz şeylere mail olmakla, mesela arşını altmış paraya kırmızı allı basmayı gördüklerinde, Şam çatârisinin yüzüne bakmaz oldular. Uşak ve Gördes halıları ve Selanik ve Bursa ehramları artık nazarımızda kaba görünüp, Avrupalıların mazhar-ı ihtiramı oldu. Biz ise onlara bedel çiçekli Frenk halıları ve ottan ma’mûl peşkirleri, ucuz ve âlâ zannederek aldık. Ve bu şeylerin eşyâ-yı asliyesi çürük ve kalb olarak, pek az zamanda fersude olduklarından, sık sık tecdide mecbur olduk. Böylelikle ucuz olsun, kâr ve tasarrıf edelim derken, birkaç kat ziyade zararlı çıktık. Ancak bu hal yalnız basma ve halıya münhasır olmayıp, derece derece kâffe-i melbûsât ve mefrûşâtımıza kemâl-ı cehlimizden naşi Avrupa

⁹⁵⁶ Ziya Paşa, “Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zât tarafından matba’amıza gönderilip, gazetemize derç edilmekte olan hâtıralarına mâba’dıdır.” *Hürriyet*, 29 Zi’l-hicce sene 1285 (12 Nisan 1869), Nu: 42, s. 7-8

fabrikalarının ma'mûlatını kendi memleketimizin mahsulâtına tercih ettiğimizden ve hükümet dahi mebzûl tuttuğu imtiyâzât ve müsaadât-ı ecnebiye ile bu hali terviç ettiğinden, mâ'mûlât-ı mülkiyemize indirâs geldi. Tüccarımız iflasa çıktı. Ol ma'mûlât ile müteayyiş olan esbâb-ı sanay' perişan oldu. Mukaddema mülkümüzde tedâvül eden akçamız memalik-i ecnebiyeye gidip, haznemize müzâyaka geldi. Devlet kaime basmağa ve faizli tahvilât çıkarmağa mecbur oldu. Halbiki şu fenalıkları mûcib olan esas yerinde durduğundan, bu tedbirle zaruret-i haliye mündefi' olmadıktan fazla günden güne ağırlaşmağa başladı. Nihayet bugün ki korkulan hal meydana geldi.”

Kısaca; Ziya Paşa, Tanzimat'la birlikte yapılan inkılâp hareketlerinin köksüz olduğunu ve Avrupa'nın bid'atları üzerinde durulduğunu çeşitli sebeplerle ispat etmeye çalışmıştır.⁹⁵⁷ Ziya Paşa ve Namık Kemal, Tanzimat Fermanı'nı tasvip etmekle birlikte doğurduğu sonuçlar ve özellikle İslam şeriatından uzaklaştırmasına, “millet-i hakime” olan Müslümanların “millet-i mahkume” duruma düşürülmesine karşı çıkmışlardır. Onlar İslam fıkhnın halledemeyeceği hiçbir mesele olmadığını sık sık ileri sürmüştür.⁹⁵⁸

Yabancı güçleri iç politikada kullanmak ve Avrupa nazarında makbuliyet kazanmak için rekabet etme çığırını Mustafa Reşit Paşa açmış, İngiliz yanlısı olan Mustafa Reşit Paşa'nın politikası Âli Fuat Paşalarla birlikte Fransız yanlısı bir politikaya dönüşmüştür. Taner Timur, Yeni Osmanlıların Ali Paşa'yla olan kavgalarının en büyük nedeninin bu olabileceği görüşündedir.⁹⁵⁹

Ziya Paşa, Tanzimat'la kabul ve ilan edilen prensiplerinin Âli Paşa'nın başında bulunduğu hükümetçe gereği gibi tatbik edilmediğini düşünmekteydi.⁹⁶⁰ Ayrıca, Sungu'nun da belirttiği gibi, Tanzimat'ın yabancı devletlerin kefaleti altına vermesi meselesi Ziya Paşa'nın dikkatini çekmiştir.⁹⁶¹

Ziya Paşa'nın Tanzimat eleştirisinin görüldüğü bir başka yazısında⁹⁶² Tanzimat döneminde yabancı müdahalesinin ne kadar genişlediğini ele almaktadır. Paşa'ya göre yabancı müdahalesinin genişlemesinde birinci derecede rol, sefarethanele ve konsolosluklardan kaynaklanmaktadır. Merkez ve taşrada gerek kendi memurları aracılığıyla gerekse de “*bizim tebaamızdan ticaret edenler ve hükümetle bir işi olup hukukunu istihsal edemeyenler ecnebilerin nail odluğu imtiyazata mazhar olmak için*” yabancı vatandaşlığına geçenlerin yaptıkları ile ülkede müdahalenin artmasına sebep olmuşlardır.

⁹⁵⁷ H.F.Gözler, Ziya Paşa ve Fikirleri 4, s. 595

⁹⁵⁸ S.H.Bolay, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e..., s. 519

⁹⁵⁹ T. Timur, Marx-Engels ve ..., s. 149

⁹⁶⁰ K. Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı..., s. 1

⁹⁶¹ İ. Sungu, a.g.e., s. 5

⁹⁶² Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılardan bir zât tarafından matba'amıza gönderilip gazetemizde derç edilmekte olan hâtıraların mâba'dıdır”, *Hürriyet*, 12 Sefer 1286 (24 Mayıs 1869), Nu: 48, s. 7-8

Yabancı müdahalesinin artması Bâbîâli'nin haklı-haksız olarak birçok meselede başarılı olamamasında mazeret olarak ileri sürülmüştür.⁹⁶³

Terkib-i Bend'in bazı yerlerinde devrin idarecilerine, ileri gelenlerine yönelik sert eleştiriler yer almaktadır. Altıncı bendinde yöneticiler hedeftedir:⁹⁶⁴

“Gadrede reâyâsına vâli-i eyâlet
Dünyada vü ukbâda ne zillet, ne rezâlet.”⁹⁶⁵

Kenan Akyüz'ün de belirttiği gibi, “*Tanzimat hareketi –bir anlamda- bir ‘halka iniş’ hareketi olduğu için, edebiyatta ‘halkın anlayabileceği bir dil’ üzerinde direnilmesi*” tabi karşılanmalıdır. Akyüz, Ziya Paşa'nın bu amaçla yazdığı ‘Şiir ve İnşa’ adlı makalesini, ‘bu hedefe tek bir hamlede ulaşmak’ istenen cesur bir davranış olarak görür.⁹⁶⁶

Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in çalışmalarının asıl amacı, “Tanzimat’ın getirdiği dinamizmi halka açma isteğidir.”⁹⁶⁷ Ziya Paşa, Tanzimat Fermanı'nın ilanını önemli bulmakla birlikte hiçbir zaman bu Fermanı yüceltmez. Aksine bu Ferman'ın ilanı ile ortaya çıkan problemleri sert bir şekilde eleştirir.⁹⁶⁸

Toplumsal bir tabana dayanmayan Tanzimat dönemi reform hareketinde doğal olarak halka dönük bir yapı yoktu. Bu süreçten Batı devletleri ve azınlıklar yararlanmıştı. Bir de bürokrasi güçlenmişti.⁹⁶⁹ Ziya Paşa ve arkadaşlarının itiraz ettiği sonuç buydu.

Kısaca, Ziya Paşa, Tanzimat'a değil fakat uygulamalarına karşıdır.

4. ZİYA PAŞA’NIN ‘DEVLET’ ve ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

Siyaset felsefesinin ortaya çıkmasından önce de, onun en temel sorunu olan devlet ile ilgili daha yerinde bir ifadeyle devletin kaynağı ile ilgili fikirler üretilmiştir.⁹⁷⁰

Geçmişten bugüne siyaset filozofların en fazla meşgul olduğu konu ve problemlerin başında, en iyi yönetim biçimine veya devlet şekline ilişkin olanı yer

⁹⁶³ Bu konuda Namık Kemal'in, (Kemal, “A'zâr-ı mevkûme”, *Hürriyet*, 10 Zi'l-ka'de sene 1285 (22 Şubat 1869), Nu: 35, s. 7-8) bir yazısı için bkz. İ. Sungu, a.g.e., s. 18-19

⁹⁶⁴ Coşkun Ak, “Ziya Paşa'nın Terkib-i Bend'i”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 2, 1990, ss. 77-84, s. 80

⁹⁶⁵ Bir valinin halkına zulmetmesi, dünyada ve ahirette ne büyük alçaklık, ne büyük rezilliktir.

⁹⁶⁶ K. Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının...*, s. 39-40

⁹⁶⁷ A. Donbay, a.g.m., s. 181-182

⁹⁶⁸ İ. Akpınar, a.g.ç., s. 73

⁹⁶⁹ B. Moran, a.g.e., s. 13

⁹⁷⁰ H. Çiçek, a.g.e., s. 33

alır. Bu problem, politik kurumların nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili soruların araştırılmasına karşılık gelir. Bir başka önemli kavram, “otorite”dir. Otorite bağlamında gündeme gelen temel iki soru vardır. Bunlar, otoritenin anlamı ve politik yöntemlerin meşrutiyyetinin yargılanabileceği ölçütlerin belirlenmesi. Devlet ve otorite konularıyla ilintili bir başka konu da, bireylerin yasalara uyması gibi ahlaki bir yükümlülüklerinin bulunup bulunmadığı ve politik temelli itaatsizliğin hangi koşullar altında mümkün olduğu sorusudur. Siyaset felsefesindeki/siyasal düşüncedeki bir başka ana sorun, otoritenin “mutlak” mı yoksa “sınırlı” mı olması gerektiğine, devletin demokratik olarak denetlenip denetlenemeyeceğine ilişkindir. Bir diğer problem ise, devlet otoritesine genel sınırlamaların getirilip getirilemeyeceği veya devletin hiçbir şekilde müdahale etmemesi gereken alanların olup olmaması sorusudur.⁹⁷¹

İnsan türü olduğu kadar devlet yapısı türleri de mevcuttur, çünkü devlet yapısı bir devleti oluşturan insanların karakterlerinden oluşur ve devleti biçimlendiren de budur.⁹⁷² Bu temel anlayış düşünce/felsefe tarihi boyunca çok sayıda farklı tanım ve yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Felsefe tarihinde en çok etki bırakmış devlet tanımlarından bazıları şunlardır:⁹⁷³

1. Devleti doğal bir oluşum, bir organizma sayan anlayış: Platon’a kadar geri giden bu anlayış, devletin temelini insan doğasında bulur.
2. Devleti bir kurumlar ve hizmetler sistemi sayan anlayış: Aristoteles’te kaynağını bulan bu anlayışa göre, devlet, yöneticisiyle özdeş olmayan, yöneticilerin sadece gelişimine katkıda bulundukları bir oluşumdur. Devletin asıl amacı, refah ve ahlaksal olgunluktur. Devlet bu amaç için vardır ve o bu amacı gerçekleştirmesi veya gerçekleştirememesi açısından iyi ve kötü olarak nitelendirilebilir.
3. Devleti yapma/yapay bir varlık ve araç olarak gören anlayış: Rousseau, Hobbes ve Locke’a bağlanan bir anlayışa göre, birbirlerinin kurdu olan insanları mutlak anlamda serbest kalmaları, başıbozukluğa, herkesin herkeşe karşı savaşına, hatta kaosa yol açar. Devlet, böyle kaosu önlemek, onun yerine bir düzen getirmek amacıyla yapay olarak oluşturulmuş bir araçtır. Dolayısıyla devletin Platon’da olduğu gibi, bir doğal temeli ve kaynağı yoktur; o insan ürünü bir soyut varlıktır.
4. Devleti dünyevileşmiş tanrısal düşünce, ulus tininin/ruhunun kurumlar içinde cisimleşmiş hali sayan anlayış: Hegel’in teolojik yönelimli özgürlük metafiziğinde ifadesini bulan bu anlayışa göre, devlet, Tanrı’nın kendini bu dünyada gösterme ve gerçekleştirmesinin bir ifadesidir.
5. Devleti egemen sınıfların çıkarına çalışan bir alet olarak gören anlayış: Karl Marx’a göre devlet, Rousseau, Hobbes ve Locke’un belirttikleri üzere, yapaydır; insan düşüncesi ve insan eliyle oluşturulmuştur. Ne var ki, kaostan kurtulup düzen kurmaya yönelik olarak

⁹⁷¹ A. Cevizci, Felsefe, s. 357-358

⁹⁷² Hans Joachim Störig, Vedalardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi, Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say, 2011, s. 154

⁹⁷³ Doğan Özlem, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, ss. 191-210, s. 192-193. Siyasal düşünce tarihindeki önemli bazı düşünürlerin “devlet” konusundaki görüşlerinden bazı alıntılar için bkz. N. Bozkurt a.g.e., s. 174-196

oluşturulan bu yapay varlık, bu düzenin her zaman egemen sınıfların çıkarlarına uygun bir düzen olmasını sağlayan bir aletten başka bir şey değildir.

Tarih boyunca karşılaşılan çeşitli devlet tipleri, egemenliklerine meşruiyet kazandırmak için devletin kaynağına ve neliğine ilişkin bu devlet felsefelerinden birine veya aynı anda birkaçına dayanmak istemişlerdir. Mesela, kendi içinde çeşitlilikler bir tarafa, büyük ölçüde devletin kaynağını ve temelini Tanrı'ya (onun yeryüzündeki temsilcisi sayılan birine)⁹⁷⁴ veya modern dönemlerde olduğu gibi ideolojiye dayalı olarak açıklayan devlet felsefelerinden gücünü almıştır.⁹⁷⁵ Siyasal ve dini iktidar ayrımı İlk Çağ Yunan toplumu ve Roma İmparatorluğuna yabancısıdır. Hristiyanlığın iki iktidar düşüncesini getirmesiyle birlikte, kişi böyle iki ayrı otoriteye boyun eğecektir.⁹⁷⁶

Görüldüğü gibi düşünürler/filozoflar eski çağlardan itibaren devlet iktidarının sınırlandırılması gerektiği şeklinde görüş bildirmişler, öneriler getirmişlerdir.⁹⁷⁷ Düşünürler devlet iktidarının sınırlandırılmasında başta, “yasa”, “temel yasa”, “uluslararası hukuk”, “uluslararası yasa”, “kamu yararı”, “doğal hukuk”, “doğal

⁹⁷⁴ Türk ve ayrıca İslam devlet anlayışları yukarıda verildiğinden burada yalnız Hristiyanlığın devlet anlayışına değinilecektir. Hristiyanlığın devlet yaklaşımı şu şekildedir:

“Hristiyanlığa göre, insan için hayatın amacı maddi değerler ve bu dünyadaki yaşam biçimi ve nimetleri değildir. İnsan için asıl önemli olması gereken öbür dünyadır, manevi değerleridir ve inancıdır. Bu durumda devlet yeryüzün kurumu olarak insan için son hedef olmayacaktır, devletin varlığı ya da yokluğu Hristiyan kişi için fazla önemli de sayılmayacaktır... Hristiyan kişi için önemli olan, devlet ile olan ilişkisi değil, Tanrı ile olan ilişkisidir, böylece devlet kavramı önemini ve değerini yitirmiştir. Devletin İlk Çağda olduğu gibi, bireyin tüm maddi ve manevi dünyasını kapsaması ve bireyin devlete, düşüncesi, inancı ve davranışları ile mutlak tabiyeti söz konusu olmayacaktır. Hristiyan kişi için, bundan böyle düşünce, inanç, vicdan alanında Tanrıya ve onun otoritesine, emirlerin boyun eğmesi zorunluluğu vardır. Böylece Hristiyanlık, o zamana kadar, insanların boyun eğdikleri tek güç olan devletin yanında ve dışında Hristiyan kişileri koruyan ama aynı zamanda onları emirlerine uymağa zorlayan yeni bir güç yani dini güç olmuştur” (A.Göze, a.g.e., s. 83).

⁹⁷⁵ D.Özlem, *Hukuk Devletini Sosyal...*, s. 193. Ayrıca “modern devlet” için bkz. D.Özlem, *Hukuk Devletini Sosyal...*, s. 194.

Siyasal düşünce tarihinin en eski iki ismi Platon ve Aristoteles'tir. Bu iki düşünür, diğer pek çok konuda olduğu gibi devlet konusunda da kendisinden sonraki dönemlerde ortaya atılan pek çok fikre kaynaklık etmişlerdir. Devlet, Platon'un düşüncesinde bir baş kavramdır. Platon'un siyasal nitelikli sorunlar üzerine tartışmaların olmasının yanı sıra, üç diyalogu doğrudan siyaset konusundadır, *Devlet (Politeia)*, *Devlet Adamı (Politikos)*, *Yasalar (Nomoi)*.

Devlet, gelmiş geçmiş yapıtların en büyüklerinden sayılır. Filozof bu eserinde, “insanın içindeki yüksek yetenekleri tam olarak nasıl bir toplulukta yetiştirebileceği sorunu” işler. Zamanın Yunan toplum eleştirisinin yanında esas olarak ideal bir devleti çizmektedir.

Platon, *Devlet Adamı*, “her bakımdan bilge bir filozof olması istenen gerçek yöneticinin nitelikleri ve ödevleri” hakkındadır.

Platon'un yaşlılık dönemi eseri olan *Yasalar*'da ise, “*Devlet*'te çizilen ideale gerçekte olabileceği kadar yaklaşabilecek bir topluğun genel düzeni içi gerekli anayasa çerçevesini ve ayrıntılı kuralları anlatmaktadır.” Mete Tunçay, bu eserin akıcılık bakımından *Devlet*'e oranla daha zayıf olmasına karşılık, kendisinden sonraki düşünüş üzerindeki etkisi bakımından ondan çok daha önemli olduğunu belirtmektedir. (M. Tunçay, a.g.e., s. 48-49)

Aristoteles'e göre ise, devlet olmaksızın, iyi bir insan yaşamı söz konusu olamaz (Micheal Rosen-Jonathan Wolff (Derleyenler), *Siyasal Düşünce, Çevirenler: Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan*, Ankara, Dost, 2006., s. 79).

⁹⁷⁶ A.Göze, a.g.e., s. 83

⁹⁷⁷ Düşünürlerin devlet iktidarının sınırlandırılmasında önerdiği ölçütler için bkz. Adil Şahin, “Siyasal Düşünceler Tarihinde ‘Sınırlı Devlet’ Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Yıl: 2011, Sayı: 3, ss. 311-362, s.340-347

haklar”, “adalet”, “insanların hakları”, “Tanrının emirleri”, “sözleşme”, “ahlak”, “örf ve adetler”, “insanın mutluluğu”, “birey”, “hakkaniyet”, “mülkiyet hakkı”, “devletin yararı” gibi farklı kavramlar etrafından önerilerde bulunmuşlardır. Başka bir deyişle, bu gibi kavramlarla ifade edilen sınırlandırma ölçütleriyle devletin sınırlı olması gereğini açıkça vurgulamışlardır. Bu önerilerin temelinde, düşünürlerin yönetenlerin devlet iktidarını kullanmalarına özgü olan yetkilerinin bazı kriterlere bağlanma zorunluluğu yer alır. Önerilen ölçütler içinde en fazla öne çıkan ve dillendirilenler sırasıyla şunlardır: “Yasa”, “Kamu yararı”, “Doğal hukuk ve doğal haklar”, “adalet”, “temel yasa”.⁹⁷⁸

Devletin sınırlandırmasındaki ölçütler kategorik olarak ise şu şekilde tasnif edilebilir:⁹⁷⁹

- Yasa, ilke, kural ve hukuk fikrine ağırlık veren ölçütler,
- Tanrının emirlerine ağırlık veren ölçütler,
- Toplumun yararı kavramına ağırlık veren ölçütler,
- Birey ya da insanı öne çıkaran ölçütler,
- Ahlak kuralları kavramını öne süren ölçütler.

Bu genel çerçeveden sonra yukarıda geniş bir şekilde anlatılan Osmanlı’daki devlet anlayışı kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Osmanlı, “*rasyonellik olarak ifade edilebilecek gereklilik ve usallık ilkelerinden yola çıkarak, yönetici zümreler için idealler ve yüksek değerler ağırlıklı bir devlet felsefesi geliştirmişti.*”⁹⁸⁰ Metin Heper, yalnızca dini kurumu değil, eski Osmanlı aristokrasisini de kontrol altına alan Osmanlı devletinin aşkın devletin en iyi örneği olduğu görüşündedir.⁹⁸¹

Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet, aşkınsalcı bir özellikte olan⁹⁸² İslam devlet anlayışının bir uzantısıdır. Son tahlilde Osmanlı devlet anlayışı şu şekilde ifade edilebilir: “*Devletin varlık sebebi, devleti ayakta tutmak içindir.*”⁹⁸³ Bu doğrultuda, Osmanlı (Türk) modernleşmesinde devletle ilgili ilk amaç, devletin dolayısıyla da toplumun kurtarılmasıdır. Bu hedef, dönemin düşünürlerinin en büyük kaygısını oluşturur. Bu noktada Mustafa Fazıl Paşa’nın Sultan *Abdülmecid*’e yazdığı mektupta (1866) yer alan kaygılar dönemin ileri gelenlerince de paylaşılmıştır⁹⁸⁴.

⁹⁷⁸ A.Şahin, a.g.m., s. 347-349

⁹⁷⁹ A.Şahin, a.g.m., s. 350

⁹⁸⁰ Metin Heper, Türkiye’de Devlet Geleneği, Çeviren: Nalan Soyarık, Yayına Hazırlayan: Zeynep Öztürk, Ankara, Doğu Batı, 2006, s. 55

⁹⁸¹ M. Heper, a.g.e., s. 60

⁹⁸² Aslında Osmanlı devlet adamlarındaki “aşırı aşkın devlet anlayışı”na eğilim geleneksel kökler dışında da “haklı” sebeplere dayanır. Zira Osmanlılar askeri güçlerinin zirvede olduğu dönemlerde bile dört bir taraftan kendileri ile eşit derecede güçlü ve başkalarının topraklarında gözü olan komşularla çevriliydi. Bu gerçek, ordunun daima hazırlıklı olmasını yani içte huzur ve dış güvenlik ihtiyacı devletin ilk öncelikleri olmasına sebep olmuştur. Bu gerçek, yöneticileri aşırı aşkın devlet anlayışına eğilim göstermelerinin sebebidir (M. Heper, a.g.e., s. 53-54).

⁹⁸³ H.B. Kahraman, a.g.e., s. 103

⁹⁸⁴ A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 149

Nasıl bir yönetime sahip olmalıyız? Ne gibi iktidar yapıları olmalı ve bizi yönetenler nasıl atanmalı?⁹⁸⁵ Şeklindeki sorular devlet sorununa kaynaklık eder. Klasik siyaset felsefeleri, “en iyi rejim” sorunu tarafından yönlendirilir.⁹⁸⁶ Aynı durum Osmanlıda olduğu gibi Batı toplumları dışındakiler için modern dönemde daha belirgin bir şekilde geçerlidir.

Türkiye’de parlamentoya dayalı bir devlet ve hükümet şeklinin kurulması fikri 1865’den sonraya ortaya çıkmıştır. Bu fikir Tanzimat öncesinde ve sonrasında ne devlet adamlarında ne de padişahlarda bulunmamaktadır.⁹⁸⁷ Osmanlı toplumunda meşrutiyet tartışmaları ise, 1868’de Şûra-yı Devlet’in kuruluşuyla ilan edilen Hatt-ı Hümayûn üzerine başlamıştır. Bu tartışmalar dönemin gazetelerinde görülür.⁹⁸⁸

Devletin işleyişinde önemli olan bir kavram, “meşveret”tir. Zira meşveret düşüncesi öteden beri Türk devlet geleneğinde mevcut bir uygulamadır.⁹⁸⁹ Türk ve İslam geleneğinde meşveretin önemli bir yeri vardır. Bu doğrultuda Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve gelişme yıllarında en geniş tatbik alanı bulduğu kurumların başında, divan-ı hümayûn gelir. Bunun yanında, meşveretin tezahürü, yalnızca divan-ı hümayunla sınırlı değildir. Devletin hemen hemen her devrinde devlet merkezinde veya ordu seferde iken cephede ihtiyaç duyuldukça meşveret yapıldı. Meşveret, *“sorumluluğun paylaşılmasını ve toplum katmanları arasında alınan karar etrafında bir fikir ve amaç birliği oluşturulmasını gerektiren olağanüstü ve önemli konularda sıklıkla başvurulmuş bir uygulama olup çeşitli kesimlerden görüşülecek konuyla ilgili kimselerin bir araya gelmesiyle gerçekleştirilirdi.”*⁹⁹⁰

Meşveret usulü, klasik Osmanlı devlet sisteminde “divan” adıyla merkezde, “meclis”ler şeklinde ise yerel merkezlerde kullanılan bir usuldür. Bu usul, idarenin işlerini kolaylaştırmak amacıyla kullanılmaktadır. Osmanlı klasik dönemine ait olarak kabul edilen divan ve meclisler, 19. yüzyıl aydınlarının meşrutiyet taleplerinde yer yer görülmekle birlikte esas olarak dile getirilmemişlerdir. Yenilikçi aydınlar meşrutiyet taleplerinde tarihi tecrübeden ziyade İslami kaynakları kullanmayı tercih etmişlerdir.⁹⁹¹

Divanın önemini kaybetmesinden sonra özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meşveret meclisi daha sık toplanmaya başlamıştır. I. Abdülhamit ve III. Selim dönemlerinde nispeten düzenli bir şekle girmiştir. Meclisin bu dönemde ön plana çıkmasının en önemli sebebi, *“Osmanlı-Rus savaşından (1768-1774) sonra devletin varlığını tehdit eden buhranların sebep olduğu siyasi kargaşa ve sorunların*

⁹⁸⁵ M. Rosen,-J. Wolff, a.g.e., s. 127

⁹⁸⁶ L.Stauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 36. Ayrıca Klasik siyaset felsefesine yönelik itirazlar için bkz. L.Stauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s. 38-41

⁹⁸⁷ K. Akyüz, Modern Türk Edebiyatının..., s. 37

⁹⁸⁸ N. Yılmaz, a.g.ç., s. 77

⁹⁸⁹ A. Akyıldız, a.g.e., s. 62

⁹⁹⁰ A. Akyıldız, a.g.e., s. 31

⁹⁹¹ N. Yılmaz, a.g.ç., s. 77-78

çözümünde karar ve sorumluluğu yaymak, paylaşmak ve geniş bir mutabakata dayandırarak alınan kararı halkın gözünde meşrulaştırmak düşüncesi idi.”⁹⁹²

Divan-ı Hümayun uygulaması, III. Selim’den itibaren önemli devlet meselelerini görüşmek üzere toplanan meşveret meclisleri, hatta ilk Osmanlı Meclis-i Mebusan’ı, İslamdaki şûrâ prensibinin Osmanlı’daki yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁹⁹³

“Meşveret” rejimi siyasi bir teorinin adı olmakla birlikte onun dayandığı temel değer ve kurumlar da vardır: Hürriyet, hukuk, kanun, demokrasi, parlamento (Millet Meclisi)dir.⁹⁹⁴ Yeni Osmanlıların mücadelesi sırasında bu değer ve kurumlar etrafında bütün bir literatür oluşmuştur. Yeni Osmanlı Cemiyeti’ne mensup bir aydın olan Ziya Paşa da mensubu olduğu bu değer ve kurumlar üzerinden kendine has fikirler ileri sürmüştür.⁹⁹⁵

Ziya Paşa, meşrutî bir yönetimin hem Devlet’in geleneklerine uygun olduğunu hem de ihtiyaçlara cevap vereceğini iddia ediyordu. Ona göre, Meşveretten başkası Devlet-i Aliyye’ye çare olamazdı.⁹⁹⁶

Tanzimat’tan sonra, Türkiye’nin ve İslam aleminin karşılaştığı en önemli sosyal ve politik mesele, “rejim problemi”dir. 19. yüzyılda hürriyet rejimleri Osmanlı aydınları arasında cazip gelmeye başlamış, aydınlar arasında rağbet bulmuştur.⁹⁹⁷ Halkın görüşlerine dayanan bir iktidar anlayışının ilk işareti Sadık Rifat Paşa’da görülür: “*Hükümetler halk için mevzu olup yoksa halk hükümet için mahluk değildir.*”⁹⁹⁸

Meşveret uygulamasıyla benzerlikleri olan Parlamento rejimi, modern çağa hastır. Bu rejimin esasları İslam’ın temel kaynaklarında ve İslam’ın ilk devirlerinde

⁹⁹² A. Akyıldız, a.g.e., s. 32

⁹⁹³ Halil Cin-Gül Akyıldız, Türk Hukuk Tarihi, Konya, Sayram, 5. Baskı, 2013, s. 96

⁹⁹⁴ Bundan dolayı “devlet” ve “hürriyet” görüşleri aynı başlık altında incelenmiştir.

⁹⁹⁵ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 4-5

⁹⁹⁶ E.Sofuoğlu, a.g.e., s. 91

⁹⁹⁷ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 1-2

⁹⁹⁸ S.H.Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, s. 196. Sadık Rifat Paşa’nın görüşleri kısaca şunlardır:

1. Etnik ayaklanmalar özellikle ‘vatan gayreti’ yaratmakla halkın teveccühü kazanılarak bu dinamitlerin patlaması önlenir. Temel insan hakları garanti altına alınmalıdır. Ayrılıkçı eğilimlerin panzehiri, hukukun üstünlüğüne dayalı bir siyasi düzen kurmaktır.
2. Kitlesele üretime geçen Batı karşısında iktisadi geriliği yenmek için, kentlerin teşebbüs gücünün harekete geçmesi ve güvenle işlemesi için iktisadi hayatın hukuki teminata kavuşturulması gerekir.
3. Osmanlı Devleti, Avrupa muvazenesi içinde yer edinmeden, Avrupa’nın desteğini almadan yaşayamaz. Bu bakımdan gayrimüslimlerle ilgili uygulamalara dikkat edilmelidir.
4. Osmanlı Devleti, kudretli bir devlet olabilmek için merkezileşmek zorundadır. Hukuk bu merkezi devletin temel dayanağıdır.
5. Merkezi ve akli esaslara göre işleyen bir devletin tesisi için rasyonel olarak çalışan bir bürokrasiye ihtiyaç vardır. (S.H.Bolay, Türk Düşüncesinde Gezintiler, s. 196-197)

dayanak bulunabilirse, sorunun hallolunacağına inanmaktaydılar. İşte bu nedenle Türkiye’de Batı örneğinde bir rejim kurma mücadelesi veren Ziya Paşa (ve arkadaşları) gibi Türk aydınları İslamiyet ile Parlamento rejimi arasında bir ilişki bulmuşlar, ve İslamiyet’e en uygun rejimin parlamento rejimi, “Usul-i meşveret” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ziya Paşa ve arkadaşlarına göre, mutlakiyet rejimine son vermeyi Avrupa’da aramaya gerek yoktur. Zira, “*bizzat şariat ‘meşveret’i âmirdir.*”⁹⁹⁹ Kısaca, Rejim konusunda Ziya Paşa, “Meşveret” yani danışma usulüne taraftardır. O, meşveretin İslam devlet geleneğinde zaten mevcut olduğunu ileri sürer. Ziya Paşa aslında, “*Batılı parlamenter sisteme dini bir kisve giydirme gayreti*” içindedir.¹⁰⁰⁰

Ayrıca, Ziya Paşa ve arkadaşlarının “meşveret” istemeleri Âli Paşa’nın icraati çerçevesinde bir mana ifade eder.¹⁰⁰¹

4.1. ZİYA PAŞA’NIN “DEVLET” GÖRÜŞÜ

Ziya Paşa *Hatırat* adlı yazısında şu görüşleri belirtir.¹⁰⁰²

“başlangıçta insanların tek tek yaşadıkları sonra da aileler şeklinde birleştikleri, topluluk haline geldikleri, birbirilerine uyguladıkları zorbalığın önüne geçmek için, bir yetkilinin kontrolünde teşkilatlanmış olduklarını belirterek, doğal durum ve doğal durumdan teşkilatlı hale geçişi, kavimlerin nasıl oluştuklarını, büyüyen toplumlarda siyasi teşkilatlanmaları anlatmıştır. Ayrıca teşkilatlı birliğin içinde eşitsizliğin nasıl ortaya çıktığı ve oluşan devletlerin nasıl tıkdıkları ve halkın uygulanan zulmü, adalet olarak yorumlamaya başladıkça, iyi ve kötü yönetimlerin nasıl oldukları görülmüş, istibdat altında olanlar, cumhuriyet yönetiminin iyi olduğu kanaatine varmışlardır. Bu gelişme içinde İslam yönetiminin önemli farklılık yarattığı belirtilmiştir.”

Ziya Paşa, devletin kökenini doğal hukukla açıklamıştır, ancak İslam’ın iyi uygulandığı dönemlerde, en iyi yönetim olarak kabul ettiği cumhuriyete uygun bir yapı sergilediği düşüncesindedir.¹⁰⁰³

Ziya Paşa’nın devletin doğuşu ve gerekliliği ile ilgili görüşleri Locke’un bu konudaki görüşleriyle paralellik arz etmektedir.¹⁰⁰⁴

“Nitekim Locke insanların devlet otoritesi altına girmeden önce doğa durumunda yaşadıklarını ve herhangi bir yasa koyucu tarafından belirlenmeyen ya da kabullenilmeyen akla uygun ‘doğal hukuk’ çerçevesinde hayatlarını sürdürdüklerini belirtir. Ancak zamanla insanlar arasında beliren tatsız olayların giderilmesinde herkesin kendi davasının yargıcı olması, doğa gereği herkesin kendi hayatına ve mülkiyetine karşı girişilen tecavüzleri

⁹⁹⁹ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 4

¹⁰⁰⁰ A.Uçman, Tanzimat’tan Sonra Edebiyat..., s. 125

¹⁰⁰¹ Ş. Mardin, Ali Paşa ve Hürriyet, s. 270

¹⁰⁰² A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 158. Makale için bkz. Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 378-380

¹⁰⁰³ A.Bıçak, Türk Düşüncesi II, Kaygılar, s. 158

¹⁰⁰⁴ F.Arabacı, a.g.e., s. 161

cezalandırma hakkı anarşiye yol açtığından, sözkonusu bu hakların bir sözleşmeyle belirlenip onun gerçekleştirilmesini bir otoriteye devretme fikri devletin doğmasına yol açmıştır der.”

Yeni Osmanlılar’ın önde gelen diğer isimlerinden Mustafa Fazıl Paşa ve Ali Suavi’de devletin menşeiinden çok idaresiyle ilgili görüşler öne çıkar.¹⁰⁰⁵

Ziya Paşa’nın devletle ilgili düşünceleri, Namık Kemal’inkilere benzemekle birlikte üç yönden ondan ayrılır:¹⁰⁰⁶

“İlki, Ziya, Saray’ı çok yakından bilen ve bu yüzden zihni ‘hükümdarın işlevi’ fikri ile meşgul olan bir kişiydi. Bu yaklaşımın özel görünüşü, Ziya’nın bu işlevin çöküşünün sebebi ile bu işlevin çöküşü arasında bir paralellik vardı. İkinci olarak, Ziya, çok çeşitli bakımlardan Kemal’den daha ileride bir kültürel gelenekçi idi. Bu durum, onun ‘Fransız gelenekleri’nin benimsenmesi karşısındaki hiddetinin ve Osmanlı kültürünün ruhunun kaybolması konusundaki korkusunun sebebini açıklar. Nihayet o, hürriyetle yeni bürokratların tasfiyesi ile ilgilendiği kadar ilgilenmemekteydi.”

Kuleli Vakası istisna edilirse, devlet idaresi hakkında yapılan eleştirilerin ve efkâr-ı umumiyedeki hoşnutsuzluğun hareket halinde açık bir ifadesine rastlanmaz. Buna karşılık dönemin devlet adamlarında “idare şeklinde cezrî bir değişiklik yapma fikri” daima mevcuttur. Reşit Paşa’nın kurmaya çalıştığı vilayet meclislerini, meşrutiyet rejimine bir giriş olarak yorumlayanlar olmuştur. Tanpınar, ayrıca Abdülaziz döneminde, Fuat, Mithat Paşalar ve hatta Âli Paşa’nın dahi bir zaman için olsa da bu fikre taraftar olduklarına dair işaretler olduğunu ileri sürmektedir. Mesela Mısır Meclis-i Nüvvab’ın açılışı dolayısıyla Fuat Paşa’nın verdiği talimat bunun bir örneğidir. Fuat Paşa, Mısır’ın gazetelerden bir örnek gibi halka ve hükümete gösterilmesini istemiştir. Sultan Abdülaziz’in de Şûra-yı Devlet için yazdığı hatt-hümayunda “hakimiyet-i amme” tabirini kullanması gibi örnekler Osmanlının bir meşrutiyet idaresine ne kadar yakın olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰⁷ Daha sonraları Fuat Paşa’nın meşrutiyet yanlısı olduğu iddialarının muhtemelen en güçlü delillerinden biri onun Mısır Meclis’i Nüvvab’ının açılışındaki yaklaşımı olsa gerektir.

Ziya Paşa, *İdare-i Cumhuriyet ile hükümet-i şahsiyenin farkı*”¹⁰⁰⁸ başlıklı yazısında, otokratik ve demokratik rejimler arasındaki farkları belirtmiştir.¹⁰⁰⁹ Bu yazı, Tanzimat döneminin en dikkate değer yazılarından biridir: “*Daha saltanat devrinde, Türk aydınının Cumhuriyeti düşünmeye başladığını ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir.*”¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ F. Arabacı, a.g.e., s. 163

¹⁰⁰⁶ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 377

¹⁰⁰⁷ A.H. Tanpınar, a.g.e., s. 219-220

¹⁰⁰⁸ Bu makale konusunda şu kaynaklardan yararlanılmıştır, Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil (Hazırlayanlar), Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1993, s. 78-81; Ebuzziya Tevfik, a.g.e., s. 361-366

¹⁰⁰⁹ T.Z. Tunaya, a.g.e., s. 58

¹⁰¹⁰ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/ 18-19

Yukarıda belirtildiği üzere, Yeni Osmanlılar rejim meselesinde meşverete dayanan meşrutiyet fikrinin ısrarlı savunucularıdır.¹⁰¹¹ Bununla birlikte *Hürriyet*'in 14 Haziran 1870 tarihli 99. sayısında Ziya Paşa, “İdare-i Cumhuriyet ile Hükûmet-i Şahsiye”yi karşılaştırmıştır.¹⁰¹² Buna göre; Cumhuriyet idaresinde, padişah, imparator, kral, sadrazam gibi ünvanlar yoktur. Bunların hepsi ülkenin halkıdır. Yani halk yönetime sahiptir. Bu idarede halk kendi çıkarını düşünen birkaç kişinin hükmü altında, onların keyfinin esiri değildir, herkes hak ve hürriyetlere sahiptir. Cumhuriyet idaresinde askerlik, insanlar için bir eziyet değildir. Kimse zorla askere alınmaz. Ancak memleket tehlikeye düştüğünde herkes silahını alıp ülkeyi savunur. Böylece kısa zamanda büyük bir ordu kurulur. Bu durum da devleti etraf çevredeki devletlere karşı daha güvende olmasını sağlar.

Cumhuriyet idaresinde, halk angarya usulüyle çalıştırılmaz. Devlet ihtiyaç olanın parasını verir ve ihtiyaçları halktan satın alır.

Cumhuriyet idarelerinde, herkes tam anlamıyla özgürdür. Basın kanunları da sonsuz denilecek ölçüde geniştir. Herkes istediği gazeteyi çıkarabilir. Hükümet bu yayınları engelleyemez:

“İdare-i cumhuriyede gazeteler hükümete müdâhene etmeye borçlu olmayıp, hükm-i kanun dairesinde her türlü ta’rize mezundurlar. Binaenaleyh idarenin en küçük bir kusurunu dev aynasıyla görür gibi büyütüp, kıyametler koparırlar.”

Cumhuriyet idaresinde, üyeleri halk tarafından seçilen bir Millet Meclisi vardır. Bunun üyeleri, halkın en değerli ve bilgili olanları arasından belirli bir süre için seçilir. Bu meclisin başkanı yine halk tarafından vatanperverlikte ve bilgide en üstün olan biri geçici olarak seçilir. Meclis üyelerinin diğer kimselerden farkı yalnızca; *muttasıf oldukları “hasâil-i hamîyyet ü dirâyetle mazhar-ı intihâb olmak şerefinden”* ibarettir. Başkan’ın da geçici bir süre bu göreve gelmekten daha üstün bir imtiyazı yoktur. Bunlar birbirlerinden çekinmez. Hiçbiri vergiden muaf değildir ve hiçbirinin özel hizmetçileri, maddi imkanları yoktur. Zira, hiçbiri görevlerinden dolayı zengin olmayı düşünmez.

Cumhuriyet idaresinde, herkes medeni haklar bakımından ne kadar hürse, kanunların da o kadar esiridir. Kanunlar, Meclis tarafından ülkenin ve halkın ihtiyaçlarına göre hazırlanır, oy çoğunluğu ile kanunlaşır. Bu idarede bütün işler kanunlar uygun olarak yürütülür. Meclis, bunların koruyucusu, başkan da uygulayıcısıdır.

Cumhuriyet idaresinde, mahkemeler tamamen özgürdür. Bütün hükümler kanunlara göre verilir. Ne Meclis ne de başka bir kimse bunlara karışamaz. Ayrıca gerek üyeler gerekse başkan kanunların çizdiği sınır ve çerçevenin dışına çıkamaz.

¹⁰¹¹ A. Akgün, a.g.ç., s. 66

¹⁰¹² Ziya Paşa, “İdare-i Cumhuriyet ile Hükûmet-i Şahsiyenin Farkı”, *Hürriyet*, 14 Haziran 1870, Nu: 99, s. 1-3

Bütün bunlardan dolayı cumhuriyet idaresinde bakanların çekişme ve entrikalarına asla rastlanmaz. Buna yeltenenler olsa da bir sonuç alamazlar. Fakat şahıslara dayalı hükümetlerde bu tür davranışların tersi söz konusudur.

şahıslara dayalı hükümetlerde idarenin bütün dizginleri padişah veya imparator olarak adlandırılan bir kişinin elindedir. Böyle olmadığı takdirde ise, onlar adına bazı kimseler idarenin başına geçerler ve ülkeyi bunlara dededen babadan miras kalmış bir çiftlik, halkı da çiftlikteki damızlık gibi çalıştırırlar, soyarlar, ellerindekileri alır, kendi zevk ve sefaları için harcarlar.

Mutlak hkmette, iş başında bulunan kimse istediğini yapar. Ne mahkeme ne de hak onu durdurabilir. Bu tarz hkmette gazeteler, iş başındakilere karşı dalkavukluk ederler. Yapılan kusurları saklarlar. Asıl amaçları millete hizmet değil, sadece para kazanmaktır.

Ziya Paşa'ya göre, mutlak hkmet örneklerinin en kötüsü, İran'dır. Ondan sonra Bâbîâli gelir. Bunlarında arkasından sırayla; Rusya, Avusturya, Prusya, Fransa, İtalya ve İngiltere gelir.

İngiltere, bu tarz idarelerin en az kötüsü olduğu halde, orada bile kanun zaman zaman idarecilerin çıkarlarına feda edilebilir.

Ziya Paşa, cumhuriyet idaresine İsviçre'yi örnek gösterir. İsviçre Cumhurbaşkanı'nın davranış ve mtevaziliğine değinir. Bunu sağlayan, Cumhuriyettir. Ona göre, "nazık" tavrı Bâbîâli'de görmek mümkün değildir. Ziya Paşa, İsviçre örneğinden cumhuriyet idaresinin durumunu anlatır. Ziya Paşa memleketteki idarenin halkına bütünüyle bir şefkatli baba gibi davrandığını ileri sürer. Kanun karşısında herkes eşittir. Yerli yabancı, büyük küçük, hatırlı hatırsız farkı yoktur. Herkes aynı haklara sahiptir. Bunun yanında herkes görevinin sınırlarını ve sorumluluklarını bilir. Zulme uğramış biri olursa, hakkını mutlaka alır. Hiçbir şekilde adalet ve hak iğnenmez.

Makalesinin sonunda konuyu Türkiye'ye getirir:

"Bundan zâhir olur ki, bir hükümetin idaresi âdil midir ve ahâlisi bahtiyar mıdır değil midir derhal anlaşılmak murâd olunursa, onun memleketine girildiği an sokaklarına dikkat etmeli. Eğer dilenci ve zaptiye çok ise idarenin zulmüne ve ahâlinin makhûriyetine bilâ-tereddüt hkmetmeli ve böyle değil ise aksini mukarrer bilmeli. Ya bizim İstanbul'a bir ecnebi girdikte bu iki hâlin hangisine hükmeder?"

Kısaca, Cumhuriyet idaresi üstün bir idare şeklidir. Böyle bir ülkede kanunlar vardır ve uygulanır. Herkes eşittir. Hiçbir görev hiçbir maddi ayrıcalık sağlamaz. Basın halkının yanındadır. Adalet hakimdir. Herkes sorumluluklarının bilincindedir. Hiçbir kötülük cezasız kalmaz. İnsanlar bir tek kanunlar karşısında esirdir.

Görüldüğü gibi, Ziya Paşa, Cumhuriyet’ konusunda bilgi sahibi olmasına rağmen, ülkenin şartlarından dolayı, böyle bir öneriyi ileri sürmemiş, ancak bir fikir olarak ileri işlemiştir.¹⁰¹³

Ziya Paşa’nın “demokrasi” görüşü ‘ihtilafu ümmeti rahmetun’ hadisine dayanmaktadır.¹⁰¹⁴

4.2. ZİYA PAŞA’NIN ‘HÜRRİYET’ GÖRÜŞÜ

Siyasal düşünce veya siyaset felsefenin en önemli kavramı, “devlet”tir. Diğer kavramların hemen hepsi devletin içine entegre edilebilir. Başka bir deyişle, siyasal düşüncenin (veya siyasal felsefenin) diğer tüm sorunları devletle doğrudan ilişkilidir. Özellikle “hürriyet” bu anlamda en yakın olanıdır, denilebilir. Bu çalışmada “hürriyet” konusunu daha özerk bir alan olarak bakılması planlanmıştır. Fakat Ziya Paşa’nın temel düşüncesini ve amacını oluşturan “meşveret” ve meşveret usulü konusundaki görüşleri gerek “devlet” gerekse de “hürriyet” kavramlarını ayrı ayrı tespit etmeye “zorlamak” bağlamından koparma riski taşıyacaktır. Bundan dolayı aynı başlık altında incelenmiştir. Ayrıca belirtilen özel hususlar dışında bu metinde “hürriyet” ve “özgürlük” aralarındaki etimolojik farka rağmen, tamamen birbirlerine eşit olarak, aynı anlamda kullanılmışlardır.

Aron’un iddia ettiği gibi, “en çiftanlamlı” sözcük, özgürlüktür. Özgürlük, bu nitelenmesini, insanların her dönemde haksız yere yoksun bırakıldıklarını düşündükleri erkleri özgürlük adı altında talep etmelerinden ve gerçek bağımlılaştırmalara özgürlük adına karşı çıktıklarından alır.¹⁰¹⁵

“Hürriyet” meselesi üzerinde devamlı durması Batı siyaset felsefesinin bir özelliğidir. Batılı siyasi filozoflar/düşünürler, “hürriyet yanlısı” ve “hürriyet karşıtı” olarak iki gruba ayrılır. Bir tarafta, Aristoteles, Aquinas, Locke ve Mill yer alırken; diğer tarafta ise, Platon, Machiavelli, Hobbes, Hegel, Burke. Cranston, Batılı siyaset filozofları/düşünürleri ile Doğulu siyaset filozoflarının/düşünürlerinin ayrıldıkları noktanın, Batılıların hürriyetin, bir kavram ve değer olduğuna derinden inanmalarında bulur. Batılı hürriyet teorileri arasındaki fark ise, “*bir kısmının hürriyeti, hiçbir engellemeye maruz kalmaksızın istediğini yapabilmesi diye ele alırken; diğerlerinin, bir kimsenin ne yapması gereken bir şey diye ele almasıdır.*” Bazı filozoflar/düşünürler, insanın ancak yapması gereken şeyi yaptıklarında hür olabileceğini söylerken, bir kısmı ise, hürriyetin faziletin ilk şartı olduğunu ve faziletten ayrı olarak ele alınamayacağı görüşündedirler. Aristoteles, Rousseau ve Hegel gibi isimler birinci grupta yer alırken, Hobbes, Locke ve Mill ise ikinci grupta yer alırlar. Aristoteles, Rousseau ve Hegel gibi filozoflar en çok insan hürriyetinin

¹⁰¹³ F.Arabacı, a.g.e., s. 171

¹⁰¹⁴ F.Arabacı, a.g.e., s. 185, 190

¹⁰¹⁵ R. Aron, a.g.e., s. 22-23

kalitesi ile ilgilenirler.¹⁰¹⁶ İnsan hürriyeti probleminin temeli, insanın eylemlerinin onun, mahiyet, gaye ve işlevsellik yönleriyle var olduğuna cevap arama sürecine dayanır.¹⁰¹⁷

Son iki yüzyıldır Batı siyasal düşüncesini en fazla meşgul eden iki öğreti, “liberalizm” ve “sosyalizm”dir. Yeniçağa özellikle de Fransız İhtilali’nden sonrasına damgasını basmış iki kavram ise, “özgürlük” ve “eşitlik”tir. Bu iki öğreti açısından iki kavrama bakıldığında birine diğerine göre öncelik tanındığı görülecektir: Liberalizm, “özgürlük” kavramına “eşitlik” kavramına göre öncelik tanımış, eşitliği yalnızca hukuksal eşitlik ve fırsat eşitliği ile sınırlandırmıştır. Buna karşılık sosyalizm ise, “eşitlik” kavramını “özgürlük” kavramının önüne koymuş, özgürlüğü, ortaklaşa sahip olunanların en üst düzeyde bulunması halinde anlamlandırmıştır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Maurice Cranston (Editör), Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 2. Baskı, 2000, s. 8-9

¹⁰¹⁷ Gürbüz Deniz, İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri, İstanbul, Litera, 2000, s. 19

¹⁰¹⁸ D.Özlem, Ahlakta, Hukukta ve ..., s. 150-151. Ahmet Cevizci, beş “modern siyaset felsefesi”ne yer verir, Liberalizm, Muhafazakarlık, Sosyalizm, Anarşizm, feminizm ve Yeşil siyaset felsefesi (A. Cevizci, Felsefe, s. 375-434).

Liberalizm, özgürlüğe büyük önem verir. Onlara göre, özgürlük normatif açıdan en temel değerdir. Liberal düşünürlere göre “devlet” ya da politik otorite kendi başına bir varlığa sahip değildir. Bireyler için vardır. Bireylerin temel hak ve hürriyetlerini korumak, onların birlikte yaşamalarını mümkün kılan çerçeveyi temin için vardır (A. Cevizci, Felsefe, s. 375-388). Bunlarla birlikte liberal düşünce içerisinde gerek “özgürlük” gerekse de “devlet” konularında farklı görüşler mevcuttur.

Muhafazakârlık, geleneği ve tecrübeyi esas alır. soyut, *a priori* akıl yürütme ve devrimlere güvenmez. Bu düşüncenin özünde, insan aklının gücünü kuşkuyla bakar. Temelinde, ampirik ve kuşkucu bir tavır vardır. Muhafazakarlık, insan doğasıyla ilgili kötümser bir görüşe sahiptir. Bu düşünce, toplumu bir organizma olarak tahayyül eder. Bu düşünce sisteminde toplum, “*bilinçli bir şekilde oluşturulmuş bir yapı ya da mekanizmadan ziyade, birbirine bağlı parçaların karşılıklı ilişkilerinden oluşmuş düzenli bir bütündür.*” Muhafazakarlığa göre, toplumun otorite ve hiyerarşiye ihtiyacı vardır. Özgürlük de bu bağlamda yer bulur. Çünkü otorite ve hiyerarşi “sınırlama” için gereklidir. Özgürlük de toplumsal sınırlamayı zorunlu kılar. O, bireysel özerklik değildir. Özgürlük, bir takım geleneksel hakların yerleşik devlet yapısı içinde korunması ile ilgilidir (A. Cevizci, Felsefe, s. 389-394). Liberalizm gibi, muhafazakârlığın farklı türleri vardır.

19. yüzyılın başlarında İngiltere, Fransa ve Almanya’daki endüstriyel kapitalizm ve Pazar ekonomisine bir tepki olarak doğan sosyalizm, “eşitliği” en temel değer olarak görür. Sosyalizm, “özgürlüğü” eşitlikle bağ kurarak ele alır. Sosyalist düşünürler, özgürlüğü, “*insanın özünü veya kendini gerçekleştirilmesiyle ilişkilendirip, bu süreçte onun alternatif ya da imkanlarının çeşitlenmesi ve gelişmesi*” olarak görürler. Onlara göre, eşit koşullar sağlanmak suretiyle insanın potansiyelini sınırsızca geliştirilmesi, özgürlük ile eşitliğin bağdaştırılması anlamına gelir. Sosyalist siyaset felsefesinde üç ayrı devletten söz edilir, “*Statükonun korunmasına ve kapitalistlerin sömürü amacına hizmet eden ve dolayısıyla da tamamen baskıcı olan ‘kapitalist devlet’; sınıfsız topluma geçiş amacına ve dolayısıyla da kurtuluşa, sadece işçilerin değil, fakat burjuvaların da özgürleşimine hizmet eden ‘sosyalist devlet’ ve nihayet komünist toplumda, sınıfsal ayırım ve çatışmalar ortadan kalktığı, kendisine ihtiyaç bulunmadığı için ‘sönen devlet’*” (A. Cevizci, Felsefe, s. 396-406). Sosyalizmin de yukarıdaki iki düşünce gibi alternatifleri bulunmaktadır Çeşitli sosyalizm tanımları için bkz. A. Cevizci, Felsefe, s. 396-398).

Anarşizm’in en temel vasıflarından biri, devleti toplumsal düzensizliğin nedeni olarak değerlendirmedir. Bu noktada anarşizmin dört temel iddiası vardır:

- i. İnsanların devletin emirlerine itaat etme gibi bir yükümlülükleri yoktur,
- ii. Devletin yıkılması gerekir,
- iii. Bir tür devletsiz toplum mümkün ve arzu edilebilir bir şeydir,

Doğan Özlem, “özgürlük” kavramının sözlük karşılıklarına şu şekilde yer vermektedir.¹⁰¹⁹

“ ‘Özgürlük’ün sözlük karşılıkları:

Freedom, liberty, liberte, Freiheit; *elefteria*/özgürlük-*anachel* sorunluluk karşıtlığı, *autarkhia* (otarşi), *autokrateia* (otokrasi), *autonomia* (otonomi), *autopragia* (otopragi), *libertas*: köle olmayan, kendi isteğiyle hareket eden; *liber*: üst sınıf insanı olması dolayısıyla özgür olan kişi (Roma), *sua sponae* –dış etki olmaksızın kendinden hareket eden-, *liber-servus* (köle) karşıtlığı.”

Felsefe tarihi içinde ahlak, hukuk ve siyaset öğretilerinin büyük kısmı, özgürlüğü belirli bir ontolojik, metafiziksel ve teolojik zeminden hareketle ele almışlardır.¹⁰²⁰

Özgürlük, birbiriyle ilgili olmakla birlikte karıştırılmaması gereken üç ana türe ayrılabilir:¹⁰²¹

- a. İnsanın özgürlüğü, tür olarak insanın özgürlüğü (antropolojik özgürlük),
- b. Kişilerin özgürlüğü ya da etik özgürlük,
- c. Toplumsal özgürlük.

Kuçuradi, özgürlüğün, insanın yapısal bir özelliği olarak görülmesi ile insanın bir olanağı olarak görülmesinin etikte farklı sonuçlara götürdüğünü belirtir:¹⁰²²

“ a) İnsanların, kendi koydukları ya da benimsedikleri amaçlara göre eylemde bulundukları doğrudur; amaçlı hareket etme (eylemde bulunma) insan türünün bir özelliğidir. Her insanda gördüğümüz bir özelliktir bu. Ne var ki, gerçeklikte, insanların eylemde bulunurken amaçlarına baktığımızda, bu amaçlar arsında değer farkının olduğunu görüyoruz. Sözgelisi, kimi insan, bir hakkı korumak için bir eylemi gerçekleştiriyor; kimi insansa bir çıkarını korumak için bir eylemi gerçekleştiriyor. Bu da insanlararası ilişkiler için farklı sonuçlar

-
- iv. Devletten anarşiye geçişi mümkün kılan gerçekçi bir sürecin varlığından söz edilebilir. (A. Cevizci, Felsefe, s. 409)

Birey açısından iyi bir hayatın sınırlayıcı, zorlayıcı ve baskıcı yapıların olmamasına bağlı olduğunu savunan anarşizm, özgürce seçilmiş bir hayat veya hayat tarzıyla uyumlayan yapı ve dogmalar karşı çıkar. İnsanın doğasının, devlet ve kurumlar tarafından bozulduğuNu: toplumdaki tüm kötülüklerin devletten kaynaklandığını dolayısıyla devletin yıkılması gerektiği sonucuna varır. Özgürlük, anarşizmin en temel değeridir. Anarşizme göre, devleti ortadan kaldırmak özgürlüğü hayata geçirilmesi demektir. Bununla birlikte özgürlük, anarşizmin tek değeri değildir. Anarşistler özgürlüğü eşitlik ve adalet ile tamamlamaya çalışırlar. Onlara göre, özgürlük ancak herkesin eşit olması ile elde edilebilir ve yalnızca adalet ile gerçekleştirilebilir (A. Cevizci, Felsefe, s. 409-415). Anarşizmin de çok sayıda farklı konumu bulunmaktadır.

¹⁰¹⁹ Doğan Özlem, “Ahlakta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı Üzerine”, Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, ss. 141-254, s. 141-142

¹⁰²⁰ D.Özlem, Ahlakta, Hukukta ve ..., s. 143-144. Özgürlüğün “metafiziksel/ontolojik”, “teolojik/dinsel” ve “modern doğa bilimlerinin mekanizmi karşısında”ki anlamları için bkz. D.Özlem, Ahlakta, Hukukta ve ..., s. 142-143. Düşünce tarihi içinde farklı “hürriyet” tanım ve algıları için bkz. Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Ankara, Vadi, 5. Baskı, 2005, s. 34-55

¹⁰²¹ Ioanna Kuçuradi, Uludağ Konuşmaları, Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, 2009, s. 7-8

¹⁰²² İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 12

yaratıyor. İnsanlararası ilişkilerde ortaya çıkan sorunlar, insanların amaçlı eylemde bulunmalarından değil, amaçlarındaki değer farkından kaynaklanıyor, b) Oysa, özgürlüğün bir olanak olarak görülmesi, bu amaçlarda, dolayısıyla kişilerin gerçekleştirdikleri eylemlerde değer farkı yapmaya ve bu farkı açıklamaya izin veriyor.”

Özgürlük, tür olarak insanın bir özelliği olarak; ama tür olarak insan için bir olanak olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda özgürlük, “*insanın bir değeri olarak, yani diğer eylem olanakları arasında değerli eylemde bulunma olanağı olarak görünür.*”¹⁰²³

İkinci olan özgürlük, etik özgürlüğüdür. Bu özgürlük, “*bir kişi özelliğidir: bazı kişilerin bir özelliği: değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan, kişilerin özelliği.*” Etik özgürlük, yaşarken doğru değerlendirebilen ve yaptığı böyle değerlendirmelere dayanarak, içinde bulunduğu somut koşullarda gerekeni yapan kişinin özelliğidir.¹⁰²⁴

Kişilerin özgür kalmasına yardımcı olan çok önemli bir etken, toplumsal özgürlüktür. Bu özgürlük;¹⁰²⁵

“bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde -kurulmasında, değiştirilmesinde ve yürütülmesinde- geçerli kılınan ilkelerin özelliğidir. Bu ilkeler, moralden (:bir yerde geçerli olan değer yargıları sisteminden) başlamak üzere, bir ülkenin eğitim işlerinin planlanmasında, yasaların yapılmasında, adalet işlerinin yürütülmesinde ve genel olarak yönetimde geçerli kılınmış ilkelerdir...”

Bir ülkede toplumsal özgürlük sorunu, değer bilgisinin hesaba katılıp katılmamasıyla ilgilidir.¹⁰²⁶

Kısaca özgürlük, insanın karşısına; bir ‘olanak’ (insanın yapısal bir olanağı); bir ‘gerçeklik’ (kişilerin belli bir özelliği) ve bir ‘gereklilik’ düşüncesi (toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin bir ide) olarak çıkar. Her üç durumda da bir ‘değer’ olarak görünür: “*tür olarak insanın bir değeri, bir kişi değeri ve toplumsal bir değer.*”¹⁰²⁷

“Hürriyet”/“özgürlük” kelimesinin/kavramının anlamı üzerine çok sayıda tanım yapılmıştır. Fakat yapılan tanımların hiçbiri, “*‘mantıkçıların ağyarını mâni efradını cami’ diye nitelendirdikleri tam ve tümel (külli) bir tanım değildir.*”¹⁰²⁸ Mantıkçıların “tanımlanamazlar” arasında saydığı bu kavramın tanımı yani tanıtılması kendi öz nitelikleriyle değil, tezahürleriyle olur.¹⁰²⁹

¹⁰²³ İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 13

¹⁰²⁴ İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 13-14

¹⁰²⁵ İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 19-20. Ayrıca toplumsal özgürlüğün kavramsal içeriği için bkz. İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 21-27

¹⁰²⁶ İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 20

¹⁰²⁷ İ.Kuçuradi, a.g.e., s. 27-28

¹⁰²⁸ N. Öner, İnsan Hürriyeti, s. 13

¹⁰²⁹ N. Öner, İnsan Hürriyeti, s. 15

Haliyle özgürlüğün insanlık için taşıdığı anlam ve anlamın temellendirilmesi filozoflarca, düşünürlerce farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Bununa yanında özgürlük genel olarak ortak bir şekilde tanımlanabilir: “*Düşünmemiz, istememiz ve eylememiz ile eylemde bulunabilmesi olanağı, insanın dıştan engellenmeden etki yapabilmesi*”dir.¹⁰³⁰

“Hürriyet” problemi, İslam düşünce geleneği içinde daha çok kelâm ve fıkhn konusu olarak kabul edilir.¹⁰³¹ “Hürriyet” sözcüğü klasik İslam uygarlığında genel olarak hukuki ve sosyal anlamda, istisnai olarak da felsefi anlamda kullanılmıştır. “*Birinci anlamda, köleliğin ve kölelik statüsünün karşısını, bazen de istisna ya da imtiyazı ifade eder; ikinci anlamda, kaderin karşısı olan irade serbestliğini belirtir.*” Sözcük Türkçede ilk kez yeni anlamını 18. yüzyılın sonlarında kazandı. Bu dönemde Fransa’dan gelen haberler ve Fransız manifestolarının çevirilerinin yeni kuramla aşinalık sağlamaya yardım ettiğini belirten Bernard Lewis, kavramın önce iyi anlamda alınmadığını belirtmektedir. Devlet yöneticilerinin kavramı hedef alan açıklamalarına rağmen, Lewis’in ifadesiyle, “*Türkiye toprağına dikilen hürriyet ağacının dalı kök tuttu.*” Kavram, 19. yüzyılın ortalarına doğru yaygınlaşmakla birlikte modern anlamını tam anlamıyla kazandığı söylenemez. Dönemin aydınlarının aslında hürriyetten kastettikleri, kanun önünde eşitlik ve güvenlidir. Tebaanın hükümetin keyfi ve kanunsuz faaliyetine karşı güvenliğidir. Değılse hürriyetten kastedilen halkın yönetime katılması değıldir.¹⁰³²

Kavramın bugünkü anlamında yani, “hür ve bağımsız olmak” anlamında kullanıldığı ilk kelime, “serbestiyet”tir. Serbestiyet kavramı, Klasik Osmanlı metinlerinde ve belgelerinde hukuki ve siyasi bir anlama sahip değıldir, idari ve mali alanlarda kullanılmıştır. “Serbest” kelimesi “*Osmanlı literatüründe Osmanlı idari teşkilatında kısıtlanmamış, sınırlandırılmamış*” anlamına gelir. “Serbest” kelimesi siyasi anlamda ilk defa 1720 yılında Yirmi Sekiz Mehmet Efendi tarafından kullanılmıştır. “Serbestiyet” kelimesi, Osmanlı’da iç politik meselelerde de kullanılmıştır. Osmanlı gazetelerinde ise, büyük ölçüde “siyasi özgürlük” anlamında kullanılmıştır. Özellikle de *Tercüman-ı Ahvâl*in ilk sayısında itibaren “özgürlük” anlamında yer alır. Bunun yanında Mısır gazetelerinde ise, siyasi olarak “olumsuz” bir durumun ifade etmede kullanılmıştır.¹⁰³³

Özgürlüğü ifade ederken kullanılan bir diğerkavram, “istiklâl”dir. Osmanlı idare hukukunda, “ayrıcalıklı, özel, sınırsız yetki” anlamında kullanılan kelime, 19. yüzyılda siyasi bir kavram olarak bağımsızlık anlamında kullanılmıştır. Bu dönemde

¹⁰³⁰ Celal Türer, “William James’in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi”, Felsefe Dünyası, Sayı: 27, Yıl: 1998, ss. 81-90, s. 81

¹⁰³¹ G. Deniz, a.g.e., s. 17

¹⁰³² B. Lewis, a.g.e., s. 129-133

¹⁰³³ N. Yılmaz, a.g.ç., s. 10-11

Avrupa emperyalizmine karşı yürütülecek mücadelenin ifadesinde ve Avrupa entelektüel etkisinden kurtulmak anlamında kullanılmıştır.¹⁰³⁴

“Hürriyet”, “meşrutiyet” gibi 19. yüzyıl Osmanlı aydınının temel problemleri arasında yer alan fikirler gerçekte Osmanlı Devleti’nde olmayan siyasal ve sosyal bir zeminde çözümlenmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle İslam-Osmanlı siyasal kültürü içerisinde bir karşılığı olmayan kavramlar, tarihsel dönemler ve bu dönemlerin uygulamaları örnek gösterilerek savunulan fikirlerin meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır. Bu anlayış aynı zamanda Müslüman halkın göstereceği muhtemel tepkileri de engelleme amacı taşımaktadır.¹⁰³⁵ Fakat her halükarda yeni bir anlayışı temsil eder.

Birol Emil, Ziya Paşa’nın da içinde yer aldığı Tanzimat neslinin hürriyet mücadelesi konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır.¹⁰³⁶

“Gerçi onlar, giriştikleri hürriyet mücadelesinin, sonraki neticeleri itibariyle, çeşitli ırk, dil ve kültürlerden oluşan bir imparatorlukta, ‘millet-i hakime’ olan Türklerden ziyade azınlık kavimlerin işine yarayacağını farketmemişlerdi. Böyle bir mücadelenin toplayıcı ve birleştirici değil, dağıtıcı ve parçalayıcı bir rol oynayacağını düşünmemişlerdi. Devletin resmi ideolojisi olan, kendilerinin de savundukları ‘ittihâd-ı anâsır’ın hiçbir sosyal ve siyasi meseleyi halletmediği gibi sun’i bir millet bile vücuda getiremediğini anlayamamışlardı. Fakat kendi zamanlarına kadar yapılan reformların istenilen sonucu vermediğini görünce dikkatlerini Avrupa medeniyetinin dinamiklerine çevirmişlerdi. Bu dinamikler: Siyasi rejim, fikir hürriyeti ve serbest tenkit olarak ‘hürriyet’, medeniyetin esası olarak ‘akıl ve terakki’, hepsini yaratan kudret olarak ‘insan iradesi’dir.”

“Çağ, hürriyet çağıdır. Siyasi bir rejimin de hürriyetçi bir rejim olması lâzımdır.”¹⁰³⁷ Ziya Paşa ve arkadaşları bunun farkındadır.

Ziya Paşa’nın mücadelesini en fazla yaptığı sosyal ve siyasi değer, “hürriyet”tir. Diğerleri bunun için birer araçtan öte bir anlam ifade etmez. Bir toplumda hürriyetlerin yeterince sağlanmasında iki unsur rol oynar: Birincisi, devletin şekli ve yönetim tarzıdır. İkincisi ise, toplumun kültür seviyesidir. Bunlardan birinin eksik olması daha doğru bir deyişle hürriyet aleyhinde olması, hürriyetlerin gerçekleşmesini engeller.¹⁰³⁸ Ziya Paşa, bu iki “şart”ın mücadelesi içinde olmuştur.

¹⁰³⁴ N. Yılmaz, a.g.ç., s. 11-12

¹⁰³⁵ Nergiz Yılmaz, Namık Kemal’de Siyasi Kavramlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İsmail Kara, İstanbul, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, 2000, s. 4

¹⁰³⁶ Birol Emil, “Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram, Hürriyet-Medeniyet-İrade”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal (içinde), İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988, ss. 11-24, s. 13

¹⁰³⁷ B. Emil, Namık Kemal’in Eserlerinde ve ... s. 15

¹⁰³⁸ Necati Öner, “Hürriyet ve Otorite”, Felsefe Yolunda Düşünceler (İçinde), Ankara, Akçağ, 2. Baskı, 1999, ss. 348-358, s. 355

Ziya Paşa ve Namık Kemal, “demokrasi” gibi “hürriyet” fikrinin kaynağını da İslam’da ararlar. Bu iki önde gelen isimle birlikte bütün Yeni Osmanlıların hürriyetin insana bahşedilmiş en tabii hak olduğu konusunda çok sayıda yazı yazmışlardır.¹⁰³⁹

Ziya Paşa’da “hürriyet” meselesi iki devrede ele alınabilir. Birinci devrede “hürriyet”i metafizik bir mahiyette ele alırken, ikinci döneminde sosyal ve politik bir mahiyette ele almıştır.¹⁰⁴⁰ Bununla birlikte birinci dönemde, zayıf da olsa sosyal ve politik mahiyete rastlanır.

Ziya Paşa’nın eserlerinde politik ve siyasi bir kavram olarak “hürriyet” meselesi esas olarak 1867-1871 yılları arasında Avrupa’da bulunduğu sıralarda yoğunluk kazanmakla birlikte, henüz Mabeyn kâtibi iken yazdığı bazı şiirlerinde de görülür. Özellikle meşhur *Terci-i Bend*’i ve Mustafa Reşid Paşa’nın ölümü üzerine yazdığı bir başka *Terci-i Bend*’de başka mahiyetlerde karşılaşılır.¹⁰⁴¹ Birol Emil, konuyla ilgili *Terci-i Bend* hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır.¹⁰⁴²

“Meşhur *Terci-i Bend* şüphesiz ki bütünüyle ‘hürriyet’ temi etrafında dönmez. Ancak Ziya Paşa’nın henüz devletine ve padişahına sadık, ikbâle düşkün, bir an önce nezârete hatta sadârete geçmeyi ümit edecek kadar haris ve sabırsız olduğu yıllarda yazdığı bu şiirde, sonraki senelerde politik bir mânâ kazanacak olan ‘esaret’ meselesi, kaderiyecilik fikrinin tabii bir neticesi olarak ‘acizlik’ (insanın Tanrı ve kader, yaratıkların kendilerinden kuvvetliler karşısındaki aczi) şeklinde görülür. Şiirin esası, insan akıl ve iradesinin Tanrı’nın iradesi ve kader önünde iflası ile bundan doğan bütün kainata şâmil hayret duygusudur. Varlıkta ve insan hayatında müşahade edilen tezatların en çarpıcısı, kuvvetlinin zayıfı daima ezmesi, bu kötülüğe karşı çıkması icap eden insan akıl ve iradesinin güçsüzlüğüdür.

Terci-i Bend’in 4. beytine hakim ana fikri özetleyen,¹⁰⁴³ “*Galip ve zâlimin mağlûp ve mazlumu ezmesi*” fikri Ziya Paşa’nın adeta bir hayat prensibidir.¹⁰⁴⁴

Yine Birol Emil, Ziya Paşa’nın daha sonraki yıllarında sosyal ve politik anlam kazanacak bazı fikirlerinin onun Mabeyn döneminde henüz rüşeym halinde olduğunu belirtir. Mesela, *Terci-i Bend*’in 6. bendinde yer alan; “Bir âcizin maişeti noksan-pezîr olur / Bir zâlimin umuru eder kesb-i ferr ü zîb” mısralarındaki ‘aciz-zalim’ tezadı onun açık bir adalet anlayışıdır.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁹ O. Okay, a.g.e., s. 19

¹⁰⁴⁰ Ziya Paşa’nın da içinde yer aldığı Yeni Osmanlıların Avrupa’da “hürriyet” sevdalarının artmasının sebebini Necati Öner’in açıklamasında görebiliriz, “*Belli bir hürriyet alanıyla ilişki kurmayan kişi veya zümrelerin, o alanla ilgili hürriyet bilinci yoktur. Öyleyse, herhangi bir hürriyetin ihtiyacını bir fert veya zümreye duyurabilmek, onu bir problem haline getirmek ve o hürriyet alanının bilincine vardurmakla olur*” (N. Öner, İnsan Hürriyeti, s. 73).

¹⁰⁴¹ Mustafa Reşid Paşa’nın ölümü üzerine yazdığı şiiri için bkz. B.Ercilasun, Ziya Paşa, s. 141-149. Bu şiirde “hürriyet” çok zayıf bir biçimde ve irade hürriyeti bağlamında yer almaktadır.

¹⁰⁴² B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/5

¹⁰⁴³ “Galip zebunu kaidedir eylemek telef/Yerde, havada, bahrda cârî gîrühdâr”

¹⁰⁴⁴ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/5

¹⁰⁴⁵ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/6

Birol Emil, Ziya Paşa'nın Mebeyn yıllarında Yeni Osmanlıcılık dönemiyle tezat teşkil eden müphem bir hürriyet anlayışı olduğunu belirtir. Mustafa Reşit Paşa için yazdığı terci'i- bend'de¹⁰⁴⁶ geçen;

“Felektir ol ki dahi gelmeden bu eşbâha
Verir meşimede tıfl- cenine hûnî gıda
Felektir ol ki eder bir sabî-yi ma'sûmu
Pelâs-pûş-ı mihen gahvâre-i bend-i anâ
Felektir ol ki eder behr-i terbiyet tıflı
Zebûn-ı sille-i üstâd u pençe-i lâlâ”

Mısralarının açık anlamı, “insanın doğuştan mahkum ve esir” olduğu hükmüdür.¹⁰⁴⁷

“Gerçi burada insanı doğuştan mahkum eden kuvvetin felek, yani kader olduğu söylenir. Fakat Paşa, Avrupa'da hürriyet mücadelesine giriştiği zaman tam tersine, ‘insan hür doğar’ hükmüne sarılacak ve bu defa insanı ‘mukteza-yı hilkati olan’ hürriyetten mahrum eden kuvvet kader değil, siyasi iktidar olacaktır. Dahası var: Ziya Paşa, bundan böyle insanın aciz ve esir değil, kuvvetli ve hür olduğuna inanarak, bu hürriyet namına, siyasi iktidara karşı fert ve cemiyet haklarını savunacaktır.”

Görüldüğü gibi, Ziya Paşa'nın bu ilk devresindeki hürriyet meselesi sosyal ve politik bir içerik taşımaz. Daha ziyade metafizik bir mahiyettedir.¹⁰⁴⁸

Buradaki “hürriyet” anlayışı onun “insan anlayışı”na da içkin olduğu söylenebilir.

Yapılan bir çalışmada Ziya Paşa'nın şiirlerinde Şinasi ve Namık Kemal'de olduğu gibi sosyal ve siyasi kavramlar özellikle de “hürriyet” yoğun olarak işlenmediği tespit edilmiştir. Bu durum Ziya Paşa'nın şiir anlayışından, yani Klasik şiirin geleneklerine daha fazla bağlı olmasından ve şairin mizacı ile siyasi fikirlerindeki farklılığından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.¹⁰⁴⁹

Ziya Paşa'nın şiirlerinin mihverinin insan hürriyeti problemi olduğu söylenebilir. İnsan hürriyeti, insanın yaratıcı ve toplumla (cemiyetle) ilişkileri noktasında ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, “irade hürriyeti”; ikincisi ise, “sosyal/siyasi hürriyet”tir.¹⁰⁵⁰

Ziya Paşa'nın hürriyet anlayışı, “adalet” fikri etrafında gelişir. Ona göre hürriyet ancak adalet ile mümkün olur ve korunur.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁶ Bu terci'i bend için bkz. B.Ercilasun, Ziya Paşa, s. 141-149

¹⁰⁴⁷ B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/6

¹⁰⁴⁸ B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/6

¹⁰⁴⁹ İ.Akpınar, a.g.ç., s. 72

¹⁰⁵⁰ İ.Akpınar, a.g.ç., s. 7. İnsan-yaratıcı ilişkisi açısından bkz. İ.Akpınar, a.g.ç., s. 7-70

¹⁰⁵¹ İ.Akpınar, a.g.ç., 73-74

Ziya Paşa'da "hürriyet" fikri kadar "mesuliyet" fikri de önemlidir. Ona göre, halk ile yönetici kısmın hürriyet alanı arasında ters orantı vardır. Yani yönetici sınıfın hürriyet sahası genişlediği andan itibaren halkın hürriyet alanı daralacaktır.¹⁰⁵²

Ziya Paşa, Avrupa yıllarından itibaren ise kavramı, sosyal ve politik anlamda ele almıştır. Ziya Paşa ve arkadaşları özellikle İngiltere'nin özgürlük ortamından yararlanarak, siyasal düzen konularına el atmışlardır. "Hürriyet" yeni içeriği de bu bağlamda belirlenmiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Ziya Paşa'da "hürriyet" in metafizik mahiyeti daha sonra sosyal ve politik bir mahiyet kazanmıştır. Başlangıçta içeriğini metafizik bir mahiyette doldurduğu "hürriyet" kavramını daha sonra sosyal ve politik bir muhtevayla doldurmasının başlıca nedenleri şu şekilde açıklanabilir:¹⁰⁵³

"Ziya Paşa'yı bu karanlık metafizik meseleden vuzuhlu bir cemiyet davasına geçiren, zalime karşı mazlumu savunmak, esiri müstebit elinden kurtarmak mücadelesine sevkeden sebep, şair mizacının halledemediği bu meseleyi metafizik plandan sosyal plana nakletmiş olmasıdır. Çünkü cemiyette metafizik değil, realite vardır."

Ayrıca, Tanpınar'ın dediği gibi, "*cemiyet fikri işe karışınca kader trajedisi azalır.*" Yani Ziya Paşa; "*insanın ve kainatın tezat ve muammaları karşısında hissettiği ve zihni şair ilhamının daha da kararttığı o hayret duygusunu, kader karşısında duyduğu o mahkumiyet hissini 'cemiyet meselesi' olarak gördüğü andan itibaren esaretten hürriyete yükselmiştir.*" Yaşadığı dönemin tarihi ve sosyal şartları da bu duruma fazlasıyla müsahittir. İkinci olarak da Ziya Paşa, sadece bir şair değil aynı zamanda bir devlet ve politika adamıdır da. O, Avrupa'ya kaçmadan önce bürokraside görev yapmış, bu görevlerinde sorunları yakından görmüş ve bunlara nüfuz etmek tecrübesini kazanmıştı. Ayrıca bu görevleri esnasında çöküş sebepleri ve kurtuluş çareleri konusunda sorumlu bir devlet adamı olarak da düşünmüştü. Haliyle artık Avrupa'ya kaçtıktan sonra, Birol Emil'in ifadesiyle "hürriyet" meselesini şairane bir sızlanmayla ele alamazdı.¹⁰⁵⁴

Kısaca, Ziya Paşa, "hürriyet" i metafizik esaretten sosyal ve politik bir alana geçirmiştir. Batı'da meydana gelen düşünsel gelişimin etkisi ve kendisini mazlum ve mağdur psikolojisi içinde görmesi de bu mahiyet değişikliğinin diğer sebepleridir.

Ziya Paşa'nın yukarıda değindiğimiz üzere iki farklı dönemde ortaya çıkan iki "hürriyet" anlayışı vardır. Bunlardan ikincisi Yeni Osmanlılar döneminde. Bu dönemdeki "hürriyet" kavramı onun hem insan, hem de cemiyet görüşünün esasını oluşturur.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² İ.Akpınar, a.g.ç., s. 73

¹⁰⁵³ B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/6

¹⁰⁵⁴ B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/7

¹⁰⁵⁵ B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/8

Ziya Paşa'nın Yeni Osmanlılar devresindeki (Avrupa Yılları) siyasi diyalektiği, “hürriyet” ile “esaret” arasında ve onlardan doğan rejimler olan, “hükümet-i keyfiyye” ile “meşveret-i milliyye” üzerine kuruludur. “Esaret” hürriyetin zıttıdır ve milleti bütün yaşama haklarından mahrum eden ve onun milli ahlakını bozan bir ‘zillet’tir. Bu esaret zilletinin en önemli sebebi de, “cehalet”tir. Paşa, cehaletten, *“bir cemiyetin kendisini idare eden şahıs veya hükümetlere karşı bizzat bir iktidarı olduğunu bilemeyişi ve fitrî bir vasıf olan hürriyetin farkına varamayışı”*’nı kasteder.¹⁰⁵⁶ Ziya Paşa bu konuda şu şekilde devam eder.¹⁰⁵⁷

“...Ümerâ ve hükkâm cemâtin hâcet ve hizmetini görmek için getirilmiş ücretli hizmetkâr iken, sonra cemâatler daha tekessür ederek kavim ve millet suretini kesb ile ümerânın mükellef olduğu hizmete ehemmiyet gelmiş ve ehemmiyet arttıkça rağbet ve hürmet bittabi ziyadeleşmiş olduğundan ‘emir’ tabiri ‘padişah’ ve ‘melik’ ünvanlarına tahavvül ve mürur-ı zaman u â’sâr ile halkın esası unutup, melliklerin debdebe ve dârâtını ve kudret-i ivrâsını fevka’t-tasavvur görmekle kasd-ı evvel külliyyen tebeddül ederek güya halk melikin hizmetkârı ve melik pek çok akvâm için de halkın girdig+arı zu’m ve itikad olunmuştur. Hatta bu sır ve hikmete, yani ahaliyi gasb olunan hukuk-ı tabiiyyelerinden âgâh etmeyerek devâbb ve mevâşî gibi kullanmak muradına mebnidir ki, â’sâr-ı kadime hükümetlerinde ulûm ve maârif yalnız memûrîn-i rûhaniyyeye mahsus ve münhasır olup, avâm-ı nass daima amâyı cehl içinde bî-haber ve ahcâr ve eşcâr ve âfitâb ve nar gibi şeyler nice asır sevda-gâh-ı ekser-i cemâat-i nev’-i beşer oldu. Ve bu da tabîî idi. Zira miyâh-ı müntinede tekevvün eden hünfesâlar bulundukları halden başkasını bilmediklerinden kani oldukları gibi, insanlar dahi bir idare-i zâlimâne asırlarında doğup büyüdüklerinde zulmü âdet ve esareti muktezâ-yı tabiat zannedip giderler. Ve bir müddet sonra mahv u münkariz olurlar. Şimdiye kadar bu vech ile doğup yaşayan ve vefat eden millet ve akvâmın adedi mâlûm değildir...”

Hürriyet rejimlerini esaret rejimleriyle karşılaştıran Ziya Paşa’ya göre, bir milletin hürriyeti, onun ahlakının da ölçüsüdür. Ona göre, kendi vatandaşlarını esaret altında tutan bir devlet hürriyetçi devletlerin esiri olmaya hazır olmalıdır. Bu konuda *Hürriyet*’in 7 Eylül 1868 tarihli 11 sayılı nüshasından şu alıntıya yer vermektedir:¹⁰⁵⁸

“Bilakis şeref-i hürriyet bir milletin ne kadar ahlâkını ıslah ettiği Avrupalılar ile Amerikalılardan malum olur ki hükümet-i keyfiyye boyunduruğundan kurtulup, meşveret-i milliyye ile hükümet usulünü vaz’edeliden beri günden güne ilerlemektedir. Bu mana daha sekiz on sene evvel vuku’a gelen Çin vak’asından pek zahirdir ki, otuz bin kadar Avrupalı dört yüz milyon Çinlilerin paytahtını cebren zapt ve ‘İbn-i Semâ’ takallub eden koca Fağfurî’yi zelîlâne bir mukavele-nâmeyle bend ve rabt ettiler.”

Kısaca, “Hükümet-i keyfiyye”nin temeli “esaret”; “hükümet-i cumhuriyye”nin temeli ise, “hürriyet”tir.

Ziya Paşa’nın rejim meselesinde vardığı son nokta, demokratik cumhuriyettir. Bu noktaya nasıl gelinmiştir? Bu soruya cevabı oluşturan düşünceleri, onun insanlık tarihini “hürriyet” ideali etrafında verilen bir mücadele olarak gördüğünü gösterir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁶ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/10

¹⁰⁵⁷ Ziya Paşa, Hatıra-i Evveliyeye, s. 8

¹⁰⁵⁸ Aktaran B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/11

¹⁰⁵⁹ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 11

Ziya Paşa'ya göre her millet hürriyet yolunda şartları dahilinde az çok fedakarlık etmiştir. Bunun yanında esaret nasıl cehaletten doğmuşsa, hürriyet ve hürriyet rejimleri de ilim ve medeniyetten doğmuştur. Medeniyet gelişip, ilim insanların gözünü açtıkça istibdat ve diktatörlük demek olan “idare-i istiklâliyye” yerini meşrutiyet veya cumhuriyete bırakmıştır.¹⁰⁶⁰

“... Fûrûg-ı medeniyet yayılmağa ve envâr-ı ulûm ile hilkatin gözü açılmağa başladıkta her millet evvel nazarda kendi bulunduğu hali görüp hukukunu da'vâya tasaddûş eyledi. Mesned-i iktidarda bulunanlar me'lûf oldukları hükm-i müstahîlaneyi ellerinden çıkarmamağa kasd ile ahâlden aldıkları kuvvet ve kudreti onların aleyhinde istimal ettiler. Bu niza'dan nice ihtilâlât-ı mülkiyye ve muharebât-ı millîye vuku' buldu. Atina ve Isparta ve Roma ahalisi gibi birtakım milletler idare-i istiklâliye mezaliminden yapmış oldukları cumhur ile idareyi iltizam eylediler. Fakat bu halde dahi makam-ı riyâsete intihab olunan kimseler hırs-ı cibilli icabınca, suret-i istiklâlde icrâ-yı nüfuz etmek ümmiyesine düşüp, bundan dahi nice şûriş ve keşakeş tahaddüs etti...”

Bundan dolayı hürriyet uğrunda mücadele edenler yüzyıllardır olmadık işkencelere uğradılar, telef edildiler. Fakat hürriyet fikri ölmedi.¹⁰⁶¹

Ziya Paşa'nın “hürriyet” konusunda gelmek istediği nokta şu şekildedir: “*Madem ki hürriyet çağın bir zaruretidir, o halde Türkiye'nin de ondan doğan bir rejimi kabul etmesi, devletin vatandaşlarına hürriyet haklarını vermesi şarttır.*”¹⁰⁶²

Avrupa bu meseleyi çoktan halletmiştir. Şimdi sıra Osmanlı Devleti'ndedir.¹⁰⁶³

“Biz dahi Avrupa milletlerinden bulunduğumuz ve hükümet-i metbu'amızın mebnâ-aleyhi olan usul-i meşrua-i hürriyetü hakkaniyeti bir zamandan beri terk ile bizi ve vatanımızı gayyâ-yı hevl-nâk-i izmihlâlin ta kenarına getirmesinden nâ-hoşnud olduğumuz ecilden istihsâl-i hukuk nöbeti şimdi bize geldi.”

Birol Emil'e göre, bu cümlede geçen “*hükümet-i metbu'amızın mebnâ-aleyhi olan usul-i meşrû'a-i hürriyet ü hakkaniyet*” ifadesinin Ziya Paşa'nın siyasi rejimler arasındaki asıl tercih ve teklifini ortaya koymaktadır: Şeriat'a dayalı hürriyet ve adalet anlayışı yani “usul-i meşveret”. Görüldüğü gibi, Ziya Paşa, “hürriyet”i tek başına soyut bir kavram olarak ele almaz. O;¹⁰⁶⁴

“ ‘usul-i istiklal’ dediği zulüm, istibdat, keyfilik rejimine, yani diktatörlüğe karşı çıkarken, vatandaşın siyasi hürriyet ve adaletle yaşama haklarına dayanan, kanunlarla düzenlenmiş ve sınırlanmış, bir takım kuruluşlar halinde müesseseseleşmiş hürriyet idaresini benimser ki bunun siyasi ilimler literatüründeki adı ‘Parlamento rejimi’dir. Yahut o devrin ifadesiyle ‘usul-i meşveret’ tir.”

¹⁰⁶⁰ Ziya Paşa, Hatıra-i Evvelîye, s. 8; M.Özgürel, a.g.ç., s. 77; B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 12

¹⁰⁶¹ *Hürriyet*, 6 Temmuz 1868, Nu: 2.

¹⁰⁶² B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 12

¹⁰⁶³ *Hürriyet*, 20 Cemaziülevvel 1285/7 Eylül 1868), Nu: 11'den aktaran B.Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 13

¹⁰⁶⁴ B.Emil, a.g.m., s. 13

Ziya Paşa, “usul-i meşveret”i (parlamento rejimi) insanlık tarihi boyunca verilen mücadelenin en son zafer merhalesi olarak görürken, içinde yaşadığı asrın “a’sar-ı sabıka” ile farkını, hürriyetsizlikten hürriyete, “idare-i keyfiyye” veya “hükümet-i şahsiyye”den “usul-i meşveret”e veya “hükümet-i cumhuriyye”ye geçiş olarak değerlendirir.¹⁰⁶⁵

İslam devletleri “şekl-i istiklâl” üzerine idare edildikçe çökmüş, ya da tamamen ortadan kalkmış, şeriat sınırları dahilinde “usulmeşveret”e bağlı kaldıklarında ise, ilerleme ve mutluluk görmüşlerdir.¹⁰⁶⁶

“Bade zaman, şekl-i istiklaldeki imaretler ve hükümet ve devlet ve sultanlar tagallüb tarikiyle zuhura geldi. Ve her hükümet-i islamiyye hükm-i şer’e inkiyad ve mutabaatla iltizam-ı vazife-i adl ve hakkaniyet eylediği müddetçe mazhar-ı terakki ve saadet; ve ahali ve tab’a dahi nail-i vefz ve istirahat oldular. Ve her ne zaman ki, bu meslek-i müstakimden udul ile idare-i keyfiyye yoluna girmeye başladılar. O tarihten tedenni ve inkıza meyledip, bilahare muzmahil ve nabud oldular.”

Osmanlı Devleti de kuruluşundan duraklama dönemine kadar bu yolda hareket etmiş, geniş coğrafyaları elinde tutmuştur.¹⁰⁶⁷

“Devlet-i Osmaniye dahi, bidayet-i zuhurundan bin tarihlerine gelinceye kadar, bu tarik-i hakkı ihtiyar ve icraatında fetva-yı şer’-i şerifi müsteşar etmekle, kılıcından ziyade adl ve hakkaniyet kuvvetiyle hıta-i Yemen’den Almanya’ya ve Cezayir’den Bahr-ı Hazere varıncaya kadar bunca ekalim ü akvamı zirliya-yı hükümetinde cem’e muvaffk oldu...”

Ziya Paşa, Osmanlı Devleti’nin çöküşünün asıl sebeplerini şehzadelerin devlet işlerinden habersiz, sarayda kapalı tutulması uygulamasında görür.¹⁰⁶⁸ Devletin gerilemesinin diğer nedenleri, “gazâ” fikrindeki anlayışın bozulması, başka bir deyişle bu dini ilkenin gücünün azalması; hükümdarlık işlevini gasp edenlerin Şeriat’ı tatbik etmeyişleri, Osmanlı Devleti’nin uzun bir süre Avrupa’da temsilci bulundurmaması gibi sebeplere dayandırmaktadır.¹⁰⁶⁹

Ziya Paşa’ya göre, Osmanlı Devleti’nin gerilemesinde divan geleneğinin terk edilmesi ve şehzadelerin sancaklara gönderilmesi uygulamasının önemli bir rolü vardır. Şehzadelerle ilgili geçmiş uygulamanın terki, padişahların tecrübe ve terbiyede eksiklere sebep olmuştur.¹⁰⁷⁰

Ziya Paşa’ya göre, İslamiyet siyasi planda yeni bir nizam getirmiştir. Hiçbir zaman idare-i istiklaliyye’ye cevaz vermemiştir. İslamiyet, insanlığın zulüm ve kargaşa devrine, insan haklarına, fikir hürriyetine, serbest münakaşa ve hakikati

¹⁰⁶⁵ B.Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 13

¹⁰⁶⁶ Ziya Paşa, “Yirmi beşinci numarada olan hâtıraya zeyl”, *Hürriyet*, 21 Ramazan sene 1285 (4 Ocak 1869), Nu: 28, s. 4-8

¹⁰⁶⁷ Ziya Paşa, Yirmi beşinci numarada olan hâtıraya zeyl, s. 8

¹⁰⁶⁸ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 393

¹⁰⁶⁹ Ş. Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s. 393-395

¹⁰⁷⁰ Ziya Paşa, Yirmi beşinci numarada olan hâtıraya zeyl, s. 8

araştırmaya dayanan meşveret usulü ile son vermiştir.¹⁰⁷¹ Geçmiş dönemlerde uygulanan çeşitli yönetim şekilleri de durumu daha kötüleştirmiştir. Dünyada kargaşaların olduğu bir dönemde İslam zuhura gelmiştir.¹⁰⁷²

“Zat-ı Cenab-ı Peygamberi teşkil-i saltanat etmedi. Ve hulefâ-yı raşidin intihab-ı ashab ile idare-i umura nasb olundular. Hal ve akd-i umur-ı menham ârâ-yı eşraf, ashab-ı güzün ve hükm-i fetva-yı şer’-i mubin ile kararpezir-i icra olurdu. Mülk-i müstahilenin ittihaz ettikleri unvan ve teşrifat ve muhafaza-i hukuk-ı ibad ile men’-i mezalim ve i’tisafat hakkında varid olan Ayat-ı Kur’aniyye ve ahadis-i nebebiyye isbat eder ki, şer’-i mübin-i Ahmedi idare-i istiklaliyyeyi, yani ala tarik-üt-temellük hükümeti tecviz eylemez. Ne, ashab-ı kiram ve ne de, asr-ı sanide taayyün eden lazim-i millet-i İslamın hiçbir Melik lakabını kabul etmeyip, Halife-i Resul Allah ve Emir-ül-mü’min unvanlarını ittihaz eylediler.”

Ziya Paşa’ya göre meşveret usulü, çağdaş bir siyasi sistem olarak parlamento rejimi şeklinde Avrupa’da uygulanmakla beraber, kaynağı bizzat İslamiyettir. Zira şeriat “idare-i istiklaliyye’yi men ederken “usul-i meşveret”i emretmektedir.

“Usul-i meşveret” denilen siyasi rejimin hukuki kurum olarak şekli parlamento, yani millet meclisidir. Yerine göre bu iki kelimeyi kullanan Ziya Paşa, bu rejimin Osmanlı Devleti’nde uygulanabilirliğini hem nazari hem de pratik yollardan çözmeye çalışmıştır.¹⁰⁷³

“Meşveret” konusunda Ziya Paşa’nın hareket noktası, İslamiyet’tir. Kavrama ulaşmak için “ihtilaf ve münazara” kaidesi hakikate ulaşmanın yoludur. Ziya Paşa, “ümmetin itilafında hayır vardır” hadisinden hareket ederek fikrini şöyle geliştirir.¹⁰⁷⁴

“... Hadis Şerifindeki ihtilaf, ilan-ı hakk u sevab için bahs ü münazara manasındadır; zira her bahsin sıdk u sevabı ihtilâf ve münazara ile sabit olur. Herhangi re’y ve tedbir ki hadde-i tedkik ü münazaradan geçmeye, yani ta’alluk ettiği hususta muhassenât ve mazarratı üzerine ârâ-yı muhtelif de verânından sonra, akreb-i sevâb olan cihat iltizam olunmaya, ekseriyen bir hatayı intâc eder. Çünkü ‘ve feka külli zî ilmin alîmün’ mâsadakınca her bilicinin üstünde bir bilici daha bulunu ki evvelkinin ilmi onun ilmini şâmil olamaz. Mesela hakim Eflatun ulûm-ı felsefiyyede maharetiyle beraber fenn-i babânide bir üstad bahçivana nisbetle cahil kalır ve eğer Eflâtun: ‘Bahçe ilmini de ben bahçivandan ziyada bilirim’ derse hata eder ve kendinin o vakitteki noksanını mu’terif olmayarak bahçeyi kendi bilişi gibi tımar ederse, şüphe yoktur ki, az vakitte bahçe harab olur.

‘Ayn-i insâf gibi, ârife mizân olmaz.

Kişi noksanını bilmek gibi irfân olmaz.

(Keza):

¹⁰⁷¹ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri., s. 176/14

¹⁰⁷² Ziya Paşa, “Hâtıra-i Evveli”, *Hürriyet*, 30 Şa’bân sene 1285 (14 Aralık 1868), Nu: 25 s. 8

¹⁰⁷³ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/16

¹⁰⁷⁴ Aktaran B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/16-17

Müsteşar mutemediyle istişarede maddenin her güne mahzurâtı minkale-i tetkikten geçirilip iştibâha mahal kalmaz ve ba'de'l-icrâ bir fenalık dahi terettüp etse mesuliyeti münferiden sahib-i re'ye ait olmaz.”

“*Tek bir kişinin bütün bir millet hayat ve mukadderatına hakim olması*” demek olan “diktatörlük” rejimini, Ziya Paşa “idare-i mutlaka”, “idare-i istiklâliyye” ve “hükümet-i şahsiyye” tabirleriyle karşılar. Parlamento rejimi, millet hayatına seçilmişlerden meydana gelen bir kurumun hakim olmasıdır.¹⁰⁷⁵

Ziya Paşa'ya göre, seçilmiş bir “heyet”in hakim olması hatayı önleyecektir.¹⁰⁷⁶

“Vâkia bir devletin otuz kırk milyon reayasının hayat ve memâtı üç dört kimsenin elinde olmaktan ise, birkaç yüz kişiden mürekkeb ve azası her sınıf-ı kavmin mu'tebaranından mürekkeb bir heyetin elide olmak daha evlâ ve akla daha evfakdır. Zira üç dört kişinin ağız-ı gûnâgûn ile sû-i idare etmeleri ve bundan mülke ve millete türlü zararlar etmesi emri tabii olduğuna mukabil, birkaç yüz kişinin birden bu hataya düşmeyeceği derkârdır.”

En genel tanımıyla bir idare şekli olan Parlamento rejimi, “ihtilaf ve münazara” prensibine dayanır. Ziya Paşa, parlamento rejiminin mahiyetini ve mutlakiyet rejimi ile farkını şu şekilde ortaya koymaktadır:¹⁰⁷⁷

“Bu usûl-ı hikmet, şimdi yalnız din-i İslâm'â mahsus olmayıp, ondan evvel daha cari idi. Hatta Roma'da devlet-i cumhuriyye devam ettiği asırlarda her ne zaman birkaç mes'elede ‘Senato’ âzâsının bilâ-ihtilaf ittifâk-ı muhâlefete inkısam ile bahs ü münâzere ederlese, verilen zararların isabetinde kimsenin şüphesi kalmazdı. Elyevm Avrupa düvel-i mutemeddinesinde dahi usûl-ı meşveretle beraber ihtilaf ve münâzara kaidesi muteberdir.

Binaenaleyh millet meclisine alınacak âzânın bir takımını hükümet kendi efkâr ve mesleğine müsait bulunanlardan intibab ederken, bir takımının dahi kendine muhalif efkârda olduklarını bildiği zavattan alarak, intihab olunmasında ahaliye müsaade gösterir. Onun için parlamentolara konulan her madde iki fırka-i mütenâkızü'l-efkâr arasında mevzu edilerek ve mu'terizler istedikleri kadar ve mürevviçler güçleri yettiği kadar cevap ve iskât ile uğraşarak, nihayet iki taraftan hangisinin re'yi mazhar-ı ekseriyet olursa o terviç olunur, ve muârizlar ettikleri itiraz ve ihtilafdan dolayı asla muâteb olmazlar.

Bir hükümet-i ma'dalet-perver ki ef'al ve hareketını ‘bir gün mes'ul olacağım’ mülâhazasına tatbiken icra ede, itirazdan niçin korksun. Ve mu'tezilerin haâyık-ı umura adem-i vukuflarından dolayı edecekleri ta'rizlerin ise cevapları hazır olacağından ve icraât-ı vâkı'a ile mülk ve millet için edilen hidemât-ı hayriyyenin cihât-ı ledünniyyesini ve o vesile ile hükümetin sadakat ve liyakatini enzâr-ı umuma koymak için bundan daha güzel bir sebep

¹⁰⁷⁵ B. Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/17

¹⁰⁷⁶ Muhbir'den aktaran B. Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/17

¹⁰⁷⁷ Aktaran B. Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/18

olmayacağından o misillü hükümetler ta’rizden korkmak şöyle dursun, belki müteşekkik olmaları lazım gelir.”

Ziya Paşa, bununla da kalmaz ve daha da ileri gider. “Cumhuriyet” idaresini ideal yönetim biçimi sayarak adeta alkışlar.¹⁰⁷⁸

Ziya Paşa bir beytinde “hükûmet-i şahsiye”yi şu şekilde tarif eder.¹⁰⁷⁹

“Gerdenlere pîrâye olur tavk-i esâret
Bir belde kim bir deli bin âkili bağlar”¹⁰⁸⁰

Nesir halinde “idare-i cumhuriye”yi anlatan Ziya Paşa rejimi bir başka şekilde şöyle vasıflandırır.¹⁰⁸¹

“Müselsel bir zarurettir esâret her hükûmette
Ki sultan nazıra, nazır da hizmetkâra tâbidir”¹⁰⁸²

diyerek silsileyi tersine çevirdiğini beliren İnci Enginün, Paşa’nın burada devlet idaresini iyi anlamış bir memur olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Enginün’ün değindiği gibi, “*en alt seviyedeki devlet memurunun durumunun ele alınması, devlet mekanizmasını düzeltmenin temelidir.*”¹⁰⁸³

...
Ahali tâbi-î metbûdur şâha hakikatte
Yekûnun hükmü bâlâsındaki mikdâra tabidir”¹⁰⁸⁴

Birol Emil’in de belirttiği gibi, bu beyit bütün bir demokrasi anlayışıdır. Çünkü Ziya Paşa’nın tasavvur ettiği Millet Meclisi, hükümetin halk ve halk temsilcileri karşısında sorumlu ve tâbi olduğu tam demokratik bir müessesedir. Ziya Paşa’ya göre halk sadece devleti zengin etmek için yapılmış bir sürü ‘makine aletleri’ değildir. Temsilcileri aracılığıyla bizzat siyasi iktidarı kontrol eden bir kuvvettir. Ziya Paşa bir başka makalesinde demokrasi ve Millet Meclisi hakkındaki görüşlerini tam bir açıklıkla ortaya koymaktadır.¹⁰⁸⁵

“Ne tuhaf şeydir ki, otuzaltı milyon nüfusun zimâm-ı saadet ve nekâli makam-ı sadârette bulunacak zâtın yed-i ihtiyâr u istiklâline mefvûz iken, bu makama getirilecek zât hakkında aranılan emniyet için Avrupa kabinetolarının kabul ve tasdiki bekleniyor. Ya bu otuz altı

¹⁰⁷⁸ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/18

¹⁰⁷⁹ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/21

¹⁰⁸⁰ Bir delinin bin akıllıyı bağladığı bir belde, esaret boyunduruğu gerdanlara süs olur (B.Ercilasun, Ziya Paşa, s. 199).

¹⁰⁸¹ B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/21

¹⁰⁸² Her hükûmette zorunluluk, sürüp giden bir esarettir; Sultan vezirine, vezir de hizmetkâra bağlıdır

¹⁰⁸³ İ.Enginün, a.g.e., s. 474

¹⁰⁸⁴ Dünyada hareketsiz gördüğün dağlar, bulutlar gibi yürütmektedir; Bütün zerreler, sürüp gitmekte olan bir kanuna bağlıdır (B.Ercilasun, Ziya Paşa, s. 163-164).

¹⁰⁸⁵ Aktaran B. Emil, Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/21-22

milyon nüfus ki, vergi ve rüsumât nâmı ile verdikleri milyonca keselerle bu devleti besledikleri ve çiğerpâre evlâtlarını bu devletin muhafazası uğrunda feda ve kurban ettikleri halde, o zat hakkında bunların emniyet ve i'timadı var mı, yok mu niçin hiç sorulmuyor? Ya bunlar insan değil mi, yoksa yalnız devlete para vermek için yapılmış bir sürü makine aletleri midir? Mesela İngiltere parlamentosunda vükelâ-yı devlet vükelâ-yı millete karşı cevabdan âciz kaldıklarında değiştirilirler. Şimdi bu veçhile bir takım vükelânın tebdili lazım gelse de, âzâdan birisi kürsüye çıkıp (Vâkıa bu vükelâ sizin ekseriyet-i ârâyı kabulünüze mazhar değilse de, onların yerlerine gelecek olanlar bunlar gibi Avrupa'nın nazar-ı emniyetini kazanamamış olduklarından, yine bunların ibkası münasibdir) dese, acaba huzzâr-ı meclis ne derler? Şüphesizdir ki, âzâdan biri kalkar ve bu adama hitab ile: (Behey hamiyetsiz, seni bu meclise vekil ve sayesinde merzûk kılan İngiltere ahalisinin emniyet ve manfaatinin düşünmeyip de, vükelâ-yı cedide için düvel-i ecnebiyyenin emniyetini düşünmek ne deliliktir) deyip, yaka paça hrifi meclisten kovarlar.”

Ziya Paşa'nın “hürriyet” ve “meşveret” hakkındaki fikirlerinin odağında, Osmanlı devlet yapısına vermek istediği yeni rejimin mahiyeti yer alır. Ziya Paşa'ya göre, bu usulün uygulanması ile pek çok kötülük ortadan kalkacaktır.

Ziya Paşa, *Hürriyet*'in son sayılarına doğru yazdığı bir başka makalede¹⁰⁸⁶ İslam aleminin kurtuluşunu parlamento rejimini ve Osmanlı hanedanının muhafaza ve bekasına bağlı olduğunu ileri sürer.¹⁰⁸⁷

Birol Emil, Namık Kemal'deki fert olarak hürriyet meselesini şu şekilde ifade eder:¹⁰⁸⁸

“İnsan hür doğar. Hürriyet insan yaratılışının tabîî icabıdır. Binaenaleyh doğuştan bir haktır. İnsanın var olma ve yaşama şartıdır. Bu hakkı ve şartı gasbeden her kuvvete, başta siyasi iktidar olmak üzere, karşı gelmek aynı derecede bir hak ve ‘ictimai mukavele’ye göre bir vazifedir. Namık Kemal’in fikrinde devrin siyasi iktidarı bu hakkı gasbettiği için ona karşı fert hak ve hürriyetlerini, tıpkı cemiyet hakları gibi savunmak lazımdır.”

Ziya Paşa, Birol Emil'in Namık Kemal için kullandığı sözcüklerle ifade edecek olunursa, “*cemiyet için olduğu kadar ferd için de haklar ve hürriyetler namına siyasi iktidar muhalefet eden, hatta baş kaldıran aktif bir aydın tipi*”nı¹⁰⁸⁹ temsil eder.

Yine Birol Emil'in Namık Kemal'in bir makalesinden hareketle onun için belirttiği “hürriyet” algısı, Ziya Paşa için de geçerlidir.¹⁰⁹⁰

“Namık Kemal fikir hürriyetini sadece hür tefekkür, kanunla sınırlı konuşma ve yazma serbestliği olarak görmez. Fikir hürriyetinden doğacak mahzurların giderilmesi yine fikirle ve

¹⁰⁸⁶ Ziya Paşa, “İnkılâb”, *Hürriyet*, 5 Sefer sene 1287 (7 Mayıs 1879), Nu: 94, s. 1-4

¹⁰⁸⁷ B. Emil, Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri, s. 176/24

¹⁰⁸⁸ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve ... s. 16

¹⁰⁸⁹ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve ... s. 16

¹⁰⁹⁰ B. Emil, Namık Kemal'in Eserlerinde ve ... s. 18

fikir hürriyeti ile kabildir. Fikre karşı siyasi veya dini baskı, zulüm, işkence değil, yine fikir, yine fikir...”

Genel olarak “hürriyet” kavramı, Batı’da yüzyıllardan beri gelişirken, Osmanlı Devleti’ne girdiği zaman Osmanlıların kafalarında çok açık bir şekilde anlamlandırabildikleri bir kavram değildi. Hatta kavramın ifadesinde ne gibi bir kelimenin kullanılacağına karar kılınamamıştı. Bununla birlikte, “adalet” kavramı, Şeriat’ın emrettiklerinin yerine getirilmesi, herkese hakkının verilmesi anlamında etkili olmuş olan bir kavramdı. Fakat daha çok esirlerin esaretten çıkarılması için kullanılan “hürriyet”in anlamı açık değildi. Bu kavramın aydınlar arasında yerleşmesini sağlayanlar, Yeni Osmanlılar oldu. Ancak kavram Türkiye’ye Romantizm’in izlerini taşıyan özel bir anlamla yerleşti.¹⁰⁹¹

Şerif Mardin “hürriyet” kavramının Türkiye’ye romantik şekilde geçişinin sebebini, kavramın ilk defa (Fransız romantiklerinin etkisi altında kalmış olan) edebiyatçılar tarafından bize mal edilmiş olmasından ileri geldiği görüşündedir. Buna rağmen Yeni Osmanlılar, kavramın tamamen havada kalmamasını sağlayan bir unsur da mevcuttu. Bu da, Yeni Osmanlıların “hürriyet”ten bahsettikleri zaman aynı zamanda bunun arkasında bir sosyal içerik yerleştirmeleridir. Mardin’in Yeni Osmanlıların beğenmediğini ve “hürriyet” fikirlerine muhteva verdiğini belirttiği unsuru şu şekilde açıklamaktadır.¹⁰⁹²

“Yeni Osmanlılar Gülhane Hatt-ı Hümayununun ilanından beri Reşit Paşa’nın önderliğini yaptığı, Tanzimat devlet adamlarından teşekkül eden seçkinler zümresine karşı kokymaya çalışıyorlardı. Yeni Osmanlılar bu bürokratik seçkinler idaresinin bir nevi istibdat meydana getirdiğini anlatmaya çalışıyorlardı. Onlara göre Bab-ı Ali’de idareyi ele alan bu sahte Avrupalı ‘üst tabaka’ memlekete yalnız zarar getirmişti, memleketin bu şekilde bir idareciler aristokrasisi tarafından idare edilmesi ancak kötü neticeler verebilirdi. 19. Asrın ortalarında Osmanlıların bu teşhislerinde yanılmadıklarını gösteriyor. Hakikaten, Tanzimat, devlet idaresini elinde tutan yeni bir memur zümresinin devletin imkanlarından faydalanarak bir nevi ‘üst tabaka’ meydana getirdikleri bir zamandı. Bu durumda, Yeni Osmanlıların istediği bu gibi bir azınlığın idaresinin yerine çoğunluğun idaresini getirmek, usul-ü meşvereti memlekette sağlam temellere oturtmak, parlamenter sistemin yerleşmesini temin etmektir.

Böylece Yeni Osmanlıların ileri sürdükleri oldukça romantik bir hürriyet mefhumunun aslında bir hayli somut sosyal bir tahlile dayandırıldığını görüyoruz.”

Yeni Osmanlılar kavramı fazlaca romantik bir eda ile ele alıyorlardı ve “hürriyet”ten ne kastettiklerini tam olarak bilmiyorlardı. Onlar için “hürriyet”; “*Âli ve Fuat Paşa’ların başında bulundukları bürokratik seçkinler zümresinin*

¹⁰⁹¹ Şerif Mardin, “Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamızda Üç Engel)”, Makaleler 1, Türkiye’de Toplum ve Siyaset (içinde), Derleyenler: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim, 15. Baskı, 2008, ss. 161-180, s. 174

¹⁰⁹² Ş.Mardin, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan..., s. 175-176

*baskısından kurtulmak ve onun yerine seçilmiş bir meclisi getirmek manasına geliyordu.”*¹⁰⁹³

Âli Paşa'nın hürriyet aleyhtarlığı tek bir hususa irca edilebilir: “*Hürriyet'in mücerret bir mefhum olması ve binaenaleyh hudutların tayininde zorluk çekilmesi.*” Âli Paşa'ya göre, birtakım insanların icraatın serbest bırakılması durumunda bunların ne yapacakları kestirilemezdi. Meşrutî bir rejimin tesis edilmesi durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan bütün milletler imparatorluktan ayrılmaya karar verebilecekleri gibi, şahıslar da bundan istifade edebilir ve kendi hegemonyasına bir nihayet verebilirlerdi. Bütün otoriter rejimlerin ayırt edici özelliği, “hürriyet”in soyut bir kavram olmasından dolayı bunun sınırlarını tayin meselesini fazla zor bulmak ve bundan dolayı tamamıyla hürriyet isteyenleri baştan savmak için hürriyeti dar bir şekilde sınırlamaktır.¹⁰⁹⁴

Pek çok “modern” kavramı ilk defa kullanan Şinasi, doğrudan “hürriyet” kelimesini kullanmaz. Hiçbir rejim değişikliğini de tavsiye etmez. Padişahlık kurumu da onu rahatsız etmez. Onun saldırısı, zulüm ve esarettir. Bunların da arkasında taassup ve cehalet vardır.¹⁰⁹⁵

Ziya Paşa'nın kendi imzasıyla *Hürriyet*'in 16 Rebîü'l-evvel sene 1285 (6 Temmuz 1868) tarihli ikinci sayısında, “ ‘Yeni Osmanlılar’ın ecille-i a’zâsından Avrupa’da bulunan Sa’âdetlû Ziyâ Beyefendi Hazretleri’nin lütfen gazetemize gönderdikleri iltifât-nâmedir’ Ziyâ” başlıklı bir mektubu¹⁰⁹⁶ çıkmıştır. Ziya Paşa, “Hürriyet’in neşri dolayısıyla” yazdığı yazıda, kendisinin Yeni Osmanlıların bir ferdi olmakla iftihar ettiğini belirtmekte ve gazetenin çıkmasından duyduğu memnuniyeti şu sözlerle ifade etmektedir:¹⁰⁹⁷

“Yeni Osmanlılar, yani devletin ve vatanın idâre-i hazıra sebebiyle duçar olduğu mehâlik ve muhatarâtın avâkıbını dehşetle görüp, ilâc-ı muslih arayanların sırasında bulunmakla müftehir olduğumdan böyle bir eser-i nâfi’in mevki-i vücuda gelmesinden dolayı hasıl ettiğim derece-i sürûr u iftihârı kalemimle beyandan acizim. Hemen Cenâb-ı âdil ü ahkem mülk ve milletimizin saadet ve selameti uğrunda çalışanları, mazhar-ı tevfiğ ve yalnız menfaat-ı şahsiyyeleri için uğraşanları kahr u tedmir buyursun.”

Zira gazete, *Muhbir*'le birlikte meşrutiyet ve hürriyetler mücadelesini, sürdürecektir:

¹⁰⁹³ Ş.Mardin, Atatürk Devrimlerini Hazırlayan..., s. 176

¹⁰⁹⁴ Ş. Mardin, Ali Paşa ve Hürriyet, s. 270

¹⁰⁹⁵ A.H.Tanpınar, a.g.e., s. 204

¹⁰⁹⁶ Ziya Paşa, “‘Yeni Osmanlılar’ın ecille-i a’zâsından Avrupa’da bulunan Sa’âdetlû Ziyâ Beyefendi Hazretleri’nin lütfen gazetemize gönderdikleri iltifât-nâmedir’ Ziyâ”, *Hürriyet*, 6 Temmuz 1868, Nu: 2, s. 2-4. Bu metnin incelenmesinde ayrıca şu kaynaklardan yararlanılmıştır, E.Tevfik, a.g.e., s. 246-251; A.İ.Kolcu, Tanzimat Edebiyatı 1, s. 148-150; M.Kaplan vd., Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, s. 75-77; B.Ercilasun, Ziya Paşa, s. 347-377 (Sözlük)

¹⁰⁹⁷ Ziya Paşa, a.g.m.

“Yeni Osmanlılar’ın istimal ettikleri siyal-ı sıkd u hakkaiyeti ibrâz için bu ana kadar hizmet gösteren ve usûl-i meşveretin ve hürriyet-i siyasiyenin meşriyeti mes’elesini mevzû’-ı bahs ve isbat eden yalnız Muhbir idi. Şimdi ise Hürriyet dahi meydana geldiğinden, Muhbir’in ittihaz etmiş olduğu meslekte bunun dahi mazhar-ı kabul-i âmme olarak usûl-i maksada hâdim-i sâdık olacağından şübhe olunmaz.”

Kısaca, Ziya Paşa’ya göre, *Hürriyet*’in temel amacı meşrutiyet idaresi ve siyasi hürriyetlerin meşruluğunu ortaya koyup, savunmaktır.

Ziya Paşa’nın bu kutlama yazısı, Ebuzziya Tevfik’in de belirttiği gibi, “*hürriyet kavramının siyasi açıdan çok değerli bir tarihi niteliğindedir.*”¹⁰⁹⁸

Ziya Paşa, “hürriyet” kavramını, insanın yaratılışının en tabii bir ihtiyacı ve milletlerin mutluluklarının aracı olarak görür. Gazetenin isminin “hürriyet” olması son derece önemlidir. Paşa, “*İnsanın muktezâ-yı hilkatı ve cemâat-i beşeriyyenin vâsıta-i terakki ve saadeti olan Hürriyet nâm-ı muhteremiyle tesmiyesinden, medlûlünün dahi vatanımıza duhulüne âlet olacağına...*”¹⁰⁹⁹ inanmaktadır. Birol Emil, bu görüşün, Rousseau’nun siyasi ve pedagojik anlayışına dayandığı kadar Hz. Ömer’in adalet ve hürriyet anlayışına da dayandığını belirtir.

Paşa’ya göre, “hürriyet”, Tanrı’nın insanlara bağışladığı en güzel nimettir. Fakat, kötüye kullanmamak şartıyla. Eğer hürriyetin sınırları aşılsa, esirlikten de zararlı olabilir. Ziya Paşa, Hürriyet ile kanunun son derece yakın ilişki içinde olduğu görüşündedir:

“...benî âdem halk olunalı û-yı arzın her tarafında türlü türlü şekil ve hey’ette gûnâgûn hükûmetler teşekkül etti. Her kavmin tertîb-i vataniyyesine göre mâlik olduğu ahlâk ve âdâta münâsib mütenevvi’ kanunlar yapıldı. Hiçbir asırda hiçbir kavim görülmedi ki, muntazam ve gayr-ı muntazam bir kanuna merbut olmayarak cem’iyyetle taayyüş eyleye. Vahşilerde bile kanun hükmünde kendilerine mahsus bir çok âdât bulundu.”

Yani bir toplum, bir kanuna bağlı olmadan yaşayamaz. Haliyle, hürriyet hiçbir zaman başıboşluk demek değildir, kanunlara bağlı bulunmaktır: “*hürriyet, kavânine merbutiyetle beraber bulunur.*” Yani, Ziya Paşa’nın peşinde olduğu hürriyet, kanunların düzeni altına alınmış bir hürriyettir.

Ziya Paşa’nın bu yazısına dayanarak, Birol Emil bir noktaya dikkat çekmektedir: Ziya Paşa’nın hürriyetin sınırsız olamayacağı hususunun yanında, hürriyetin teminatı olan kanunun gelişigüzel yapılamayacağı, her toplumun kendine özel şartları olduğu ve haliyle bir başka topluma ait olan bir kanunun aynen bir başkasına uymayacağı düşüncesidir. Emil’e göre, Ziya Paşa, bu anlayıştan dolayı, meşrutiyet rejimini yalnızca Avrupa anayasalarında örnek aramamış, Batı usulü

¹⁰⁹⁸ E.Tevfik, a.g.e., s. 246

¹⁰⁹⁹ Ziya Paşa, “‘Yeni Osmanlılar’ın ecille-i a’zâsından Avrupa’da bulunan Sa’âdetlû Ziyâ Beyefendi Hazretleri’nin lütfen gazetemize gönderdikleri iltifât-nâmedir’ Ziyâ”, *Hürriyet*, 6 Temmuz 1868, Nu: 2, s. 2-4

parlamento sistemi ile İslamiyet arasında bir ilişki bulmaya ve kurmaya çalışmıştır.¹¹⁰⁰

Bununla birlikte yakın dönemlere kadar hürriyetin önemi bilinmemekteydi:

“A’sâr-ı ahîreye gelinceye kadar ömr-i benî âdemin unfuvân-ı tufülliyeti olduğundan kıt’aât-ı arzda bulunan cemâat-i insaniyye şu hakk-ı hürriyeti istihsâl için mütehallik oldukları istihkâkı bilmediler. Ve Roma ve Yunanistan gibi maarif cebriyle, dîde-i basiretleri açılan bazı akvâm dahi çok zamanlar hürriyetle yaşayamayıp, vaktinden evvel yetişmiş meyva gibi lezzet-i devamdan mütena’im olamadılar.”

Ziya Paşa yaşadıkları çağın, insanlığın çocukluk çağı değil, gençlik çağı olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı, hürriyet fikirleri dünyanın her tarafında hızla yayılmaktadır. Üstelik hiçbir önlem bu “selin” önüne set çekememektedir. Fakat insanlarda hükmetmek ihtirası da karakter özelliğidir. Bundan dolayı idareyi elinde tutanlar, sırası geldiğinde bu hakkı başkalarına devretmek istemeyeceklerdir. Onlar böyle bir şey yapmayı, kendilerinin tabii haklarının büyük bir parçasını başkasına vermek olarak düşünürler. Bunun sonucu olarak da, karşı tarafta onu zorla alıp yeniden millete mâl etmek isteyen gayretli vatan evlatları belirir. Böylece arada bir mücadele başlar. Yönetimi elinde tutanlar, diğerlerini her türlü bela ve iftiralarla mahvetmeye çalışırlar.

Bu mücadele eski zamanlardan beri olagelmıştır. Eski Yunan ve Roma’nın ilk dönemlerinde nice insanlar bu yolda hayatlarını feda etmişlerdir. Yine Batı’da bu yolda mücadele eden binlerce vatanseverin ömürleri zindanlarda, sürgünlerde ve cellat ellerinde telef olmuştur.

Bunların çeşitli örnekleri bizim memleketimizde görülmüştür. Fakat bunlar ne hürriyetin gerçekleştirilmesine engel olabilmış ne de halkın hürriyet sevgisini ortadan kaldırmıştır. Hatta hürriyete yönelik her saldırı onu yaygınlaştırıp, geliştirmiştir:

“Hürriyet tarafdârı olanlar, ki suret-i idarenin tebdilini isteyenlerdir, kimi azil, kimi hapis, kimi nefy olundu. Lâkin ne diğer mahallerde mukaddemleri icrâ edilen şiddetler, hürriyetin husûlüne mâni olabildi, ne de bizde yapılan şeyler hürriyet arzusunu ahâlinin gönlünden çıkarabildi. Belki ilerlemesine yardım etti.”

Son yıllarda ülkede bazı değişiklikler, ıslahatlar yapıldığını belirten Ziya Paşa, bunların Avrupa ve ülke halkının gözünün boyanması için yapıldığını, köklü ve ciddi olmadığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte halkın fikir ve düşüncede “uyanması” ile bugün gösteriş olsun diye yapılan bazı yenilik ve yararlı atılımların yarın ister istemez gerçeklere uygun bir biçime gireceği görüşündedir.

Ziya Paşa, bu makalesinde idare tarzının günün şartlarına uygun olmadığı, zamanın çok gerisinde olduğu şeklindeki temel görüşünü tekrarlar. O ve dava arkadaşlarının, istek ve iddiası bunun mutlak değiştirilmesidir.

¹¹⁰⁰ B.Emil, Ziya Paşa’da İslamiyet ve Meşveret Fikri., s. 12-15

Ziya Paşa, Osmanlı Devlet ileri gelenlerinin “zillet-i esaret”le hürriyetten bihaber yaşamını şu şekilde anlatmaktadır:¹¹⁰¹

“...Devlet-i Aliyyede rütbe-i sadaret, müntehâ-yı meratib olmakla, bir sadrazam farz edip nasıl yaşadığına bakalım: O makam Rumeli ve Anadolu kıtalarının ve Afrika’dan nice yerleri havi olan Devlet-i Aliyye’nin kaffe-i mesalihi için merkez-i icra olmakla, bu zat sabahleyin yatağından kalkıkda birinci mertebede hareme gulücvenden recamendan-ı erbab-ı mesalihin istifaaatına ve selamlığa çıkar çıkmaz şikayetkârân-ı zaruretin zâr ü giryân niyaz ü hacatına cevap bulmak ve bu aralık sabah taamını edip arabaya binmek ve bir suçlu mahbese veya bir cenaze kabre götürülür gibi ardında, önünde bir sürü adam ile memuriyet mahalline gitmek ve akşama kadar orada evrak-ı mesalihe bakıp re’y ve emir vermek ve herkes onun ağzından çıkacak kelamın her tarafından bir mana çıkarmağa müttehî olduğu misillü vereceğ ievamirin içinde gâh bir eyaletin sebab-i harabisi olacak yanlış ley bulunmak mümkünattan olduğundan, söyleyeceği sözler ve emirler ağzından çıkmazdan evvel dokuz bığumun her birinde bir kerre vezne-i mütalaadan geçmek ve bu kadar meşak ve metaib ile beraber yine bir aciz kadar ve belki daha az yiyip ve uyuduğu kadar uyuyup, onun gibi hasta olmak ve nihayetinde toprağa girmek ve çünkü herkesin evani-i hırs ve azını lebb ber lebb mali etmeğe menabi’-i devlet kifayet etmeyeceğ inden, ekser nasın mazhar-ı ta’n ve teşnî’i olmak ve bazı hususatin cihet-i ledünniyyesi padişahdan veya tabadan veyahut düvel-i saireden ketm ü ihfa olunmak lazım geldikte mahremlerin gayz ü istirkab ile keşf-i raz etmelerinden korkmak ve her an padişahın tahavvül-i nazarından ve ağıyarın teşebbüsatından emin olmayıp, helecan-ı daimide bulunmak gibi rahatsızlıklardan ibaret olduğu görülerek taaccüb ediliyor. Ve bu kadar tekellüfat ve ıztırabata karşı, istifadeta dahi nazar olundukta, aldığı maaşları beslediği bir sürü halka yedirdiği ve cem’ ettiği akar ve emlaki ve nukud ve mücevharı akıbet varislere bırakıp kendisi bir kefenle mezara gireceği cihetle bunlar için o kadar belaya tahammülü akıl tecviz edemez. Ve mamafih azl olunup bu mihnetlerden kurtulacağı kendine tebşir olunsu, evladı ölmüş gibi kederlenir ve mevki’inde durmak için elinden geldiği tedabiri sarf eder. Ve gerçi gözü yaşlı ve yüreği yaralı erbab-ı hacata etek öptürmek nefisçe bir telezzüz gibi görünüyor ise de, şiar-ı insaniyyede olan rahm ü insaf elbette bu küçük lezzete galebe edeceğ inden bu dahi o meşakketlere mükafat edemiyeceği zahirdir. Velhasıl bu ahval yalnız sadaret makamına mahsus olmayıp sair efrad-ı nasın dahi her bir ihilkatin kendine verdiği nimet-i hürriyeti kendi hal ve akli dairesinde bu misillü birçok abesiyat uğruna feda edip zillet-i esaretle ömür geçirir. Ve her hangisine sual olunsu, alemde kendinden a’kal kimse yoktur cevabını verir. Eğer a’kal lafzının ma’nası bu ise, acaba cinnete ne demek lazım gelir...

İnsanoğlunun yaşamında, hükümetler gereklidir: “... *sevk-i akıl ile nev’i-i beşeri kayd-ı medeniyyete koymuş ve medeniyettir ki milletler ve devletler ve hükümetler teşkilini istilzâm etmiştir.*”¹¹⁰² Fakat insanların ufku bildikleriyle sınırlıdır. Ziya Paşa’ya göre insanlar bulundukları halden başkasını bilmemelerinden,

¹¹⁰¹ Ziya Paşa, “Hâtıra-i Evveli”, *Hürriyet*, 30 Şa’bân sene 1285 (14 Aralık 1868), Nu: 25, s. 5-8, s. 8

¹¹⁰² Ziya Paşa, “Hâtıra-i Evveli”, *Hürriyet*, 30 Şa’bân sene 1285 (14 Aralık 1868), Nu: 25 s. 8

“bir idare-i zâlimâne assırlarında oğup büyüdüklerinde zulmü adet ve esareti mukteza-yı tabiat zannedip giderler.” Bir süre sonra da tükenirler.¹¹⁰³

Ziya Paşa, Osmanlı Hanedanının karşı saygı beslemekte, padişahın “istiklalinin” korunmasına ayrıca dikkat etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere Paşa’ya göre, “hürriyet” hakkının tanınması, padişahın “istiklaline” hiçbir şekilde zarar getirmeyecektir.

Siyasi tartışmalarda önemli bir yer tutan “hak”ların tartışmaya açılmasının önemli nedeni Tanzimat ve Islahat Fermanlarının temel özelliklerini belirleyen gayrimüslimlerin Müslümanlarla aynı haklara sahip olması gerektiği olmuştur. Bunun yanında kalkınma ile “hürriyet” arasında yakın ilişki kurulmuştur.¹¹⁰⁴

Ziya Paşa’da “hürriyet” teması veya anlayışı, *Harâbât Mukaddimesi*’nin “Meşrû-ı Ahvâl-i Şâ’irî” bölümünde de görülür. Ona göre, şair doğuştan hür olduğunun farkındadır. Aslında insan doğuştan hürdür. Ziya Paşa’nın “hürriyet”le ilgili nihai akıl yürütmesi, Allah’ın insana hürriyeti doğuştan ihsan etmiş olduğudur.¹¹⁰⁵

“Rüya” teması da devrin edipleri açısından birer ütopya mahiyeti taşır. Ziya Paşa’nın *Rüya*’sı bunlar arasındadır ve bu eser de “*rüyâ-nameler alegorik planda hürriyeti işaret eden gayretlerdir.*”¹¹⁰⁶

Devrin ediplerinin ömürlerinin büyük bir kısmını İstanbul dışında sürgün ve zoraki memurluklarda geçirmeleri onlarda hürriyet arzusunu artırmıştır. Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi’nin Avrupa’ya kaçışları, Ziya Paşa’nın Adana Valiliği, Namık Kemal’in Magosa ve Sakız sürgünleri hürriyet temasının gündemde kalmasında birer vesile olmuşlardır.¹¹⁰⁷

Ziya Paşa’ya göre hürriyetin temel şartı, meşrutiyetin ilanıdır. “Hürriyet” özellikle Avrupa yıllarından sonra Ziya Paşa’da “meşrutiyet” ideali etrafında daha çok siyasi bir kavramdır. Bu da “hürriyet” mücadelesindeki ikinci ve son aşamasıdır.

Baştan sona Ziya Paşa’nın yönettiği ya da yöneticileri arasında olduğu *Hürriyet*’in “devlet” ve “hürriyet”e geniş yer verdiği görülmektedir. Bu konuda Adnan Akgün *Hürriyet* üzerinde yaptığı incelemede, gazetede en fazla tekrar eden kavramı, “devlet” olarak tespit etmiştir.¹¹⁰⁸ Buna göre gazetede “devlet” kavramı 707

¹¹⁰³ Ziya Paşa, *Hâtıra-i Evveli*, s. 8

¹¹⁰⁴ A. Bıçak, *Türk Düşüncesi II*, Kaygılar, s. 182

¹¹⁰⁵ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 389

¹¹⁰⁶ A. İ. Kolcu, *Tanzimat Edebiyatı 1*, s. 58

¹¹⁰⁷ A. İ. Kolcu, *Tanzimat Edebiyatı 1*, s. 58

¹¹⁰⁸ Tekrar sayısına göre kavramlar için bkz. A. Akgün, a.g.ç., s. 272-274

defa geçmiştir. Aynı çalışmada ilk sıralarda yer alan “hürriyet” kavramı ise 145 defa geçtiği tespit edilmiştir.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁹ Yine aynı çalışmada tekrar sayısına göre, şahıs, eser, müessese ve yer adları için bkz. A. Akgün, a.g.ç., s. 340-347

SONUÇ

Ziya Paşa'nın bir dönemin anlaşılmasında bir örnek olmaktan ziyade, dönemi şekillendiren aktörlerden biri olduğu söylenebilir. Nitekim o, Tanzimat (ve Meşrutiyet) gibi, Türk siyasal ve düşünsel tarihinin en önemli evrelerinden birinin oluşmasına fikir ve eylemleriyle katkıda bulunmuştur. Bu çalışma bir düşünürü, bir “münevverî” dönemi, eserleri, mücadelesi ve fikirleri üzerinden incelemeyi hedeflemiş, özellikle Ziya Paşa'nın “devlet” ve “hürriyet” görüşlerini tespit ederek, siyasal düşüncesi ve onun Türk Tefekkürü'ne katkılarını soruşturmuştur.

Ziya Paşa zamanındaki Türk düşüncesinden beslenmiş ve bu düşünce içinde önemli bir yere sahip bir düşünürdür. O, edebiyattan bürokrasiye, siyasetten basına kadar farklı alanlarda mücadele etmiş ve bu mücadelesini disiplinler arası bir çalışma içerisinde ortaya koymuştur. Geleneksel yapının çözülüp, modernleşmenin başladığı döneme en sert eleştiriler Ziya Paşa'dan gelmiştir. Bu yüzden Türk siyasal yaşamının en önemli evrelerinden olan Tanzimat ve Meşrutiyet, eğer tarihsel koşullar bir tarafa bırakılıp isimler üzerinden açıklanacak olursa, bu oluşumda özellikle kamuoyunun hazırlanmasındaki rolü itibarıyla en önde gelen isimlerden biri Ziya Paşa olmuştur.

Türk modernleşmesinin en hızlı gerçekleştiği dönemde meslek hayatına başlayan Ziya Paşa, bu değişimin uygulamadaki aksaklıklarını bizzat yaşayarak görmüştür. Uygulamada gördüğü aksaklıklar, hatalar onun düşünce dünyasına etkide bulunmuştur. Özellikle *Mabeyn*'e girmesinden sonra tanıdığı Batı düşüncesinde gördüğü “yanlışlara” karşı getirilebilecek çözümler için bir kaynak olmuştur. Batı düşüncesinin özellikle de Fransız kanadından etkilenen ve fikirlerinde de genel olarak Fransız düşünürlerden yararlanan Ziya Paşa, Batı düşüncesinde ve onun kendi kültürüne aktarımında sorunlar olduğunu fark etmiş ve içinde yaşadığı topluma yeni çözümler önermiştir.

Ziya Paşa, yaşanan sorunlara çözüm bulmada basın gücünü önceden kavrayan münevverlerden biridir. Bu nedenle gazeteyi en etkili mücadele aracı olarak kullanmış, çeşitli gazetelerde yazılar yazmış ve nihayetinde gazete kurmuştur. Nitekim basından yararlanma kabiliyeti hükümeti rahatsız etmiş, basın tarihinde ilk gazete kapatılması olayına sebep olmuştur. Ziya Paşa'nın basını mahir biçimde kullanmasıyla yaşadığı dönem ve şartlar göz önünde bulundurulduğunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu hemen fark edilir. Türk basın tarihinin en önemli yayınlarından olan *Hürriyet* (1868-1870) herkesten önce onun eseridir. Bu eser sebebiyle Ziya Paşa, genel olarak Türk basın tarihinin, özel olarak da Tanzimat'ın en önemli gazetecilerinden biri olmuştur.

Ziya Paşa, Osmanlı Devleti'nin en uzun döneminde yaşamıştır. 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin en hareketli dönemidir. Bu hareketli dönemde yaşayan Ziya Paşa, iktidar değiştiren “Talebe İsyanı”nda, Hal olaylarında, Meşrutiyet'in ilanında

merkezi önemde olmuştur. “Kanun-i Esasi”nin Türkçeye kazandırılması muhtemelen Ziya Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. II. Abdülhamit’in hedef aldığı kişiler arasında olması da sebepsiz değildir.

Sultan Abdülaziz döneminde siyasete atılan Ziya Paşa’nın siyasal ilgisi esasen kişisel bir ilgiye dayanmaz. Pek çok rivayet onun mücadelesindeki başlangıcı Âli Paşa’ya karşı güttüğü hasmane tavra dayandırır. Oysa siyasete ilginin kişisel bir sebeple başlamadığı hayatına odaklandığında kolayca görülür. Ona göre Tanzimat’ın kazanımlarından biri, son derece güçlü bir Bâbîali varlığıdır. Bu sebep, Ziya Paşa’nın mücadelesinin bir bakıma hem kendisi, hem de şekillendiricisidir. Zira Bâbîali’nin baskısı ona ülkeyi terk ettirmiştir. “Siyasal” mücadelesine Avrupa’da devam eden Ziya Paşa, oradan daha fazla etkili olmuştur. Bu hususa en somut örneklerinden biri, Şûra-yı Devlet olmuştur.

Ziya Paşa’nın hayatı dört alt başlık altında ele alınabilir. Bunların her biri şüphesiz ayrı ayrı önemlidir. Fakat hayatındaki en önemli dönem, Mabeyn’e girmesiyle başlamıştır. Bu tarihten sonra düşüncesinde Doğu-Batı sentezi denemeleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sentez genelde arada kalmışlıkla, bazı fikirlerinde ise radikal değişikliklerle sonuçlanmıştır.

Tecrübesi yetersiz bir şekilde başladığı mutasarrıflık yıllarında Ziya Paşa, önemli işlere imza atmıştır. Gerek Kıbrıs’ta gerekse de Amasya’da idareciliğin gereği olarak hem asayiş, hem ekonomik hem de imar gibi çeşitli alanlarla yakından ilgilenmiş, başarılı çalışmalar gerçekleştirmiştir. Aynı şekilde yaklaşık 10 yıl aradan sonra tekrar başlayan idarecilik görevlerinde çok daha başarılı işlere imza atmıştır.

Ziya Paşa’nın Avrupa’da olduğu yıllar “kronolojik tarih”te pek görülme de Avrupa tarihi açısından da son derece önemli yıllardır. O, bu yıllarda düşünce dünyasının önemli isimleriyle tanışmış, hatta bazılarıyla beraber çalışmalar yapmıştır. Ancak dönemin en önemli hareketleri olan sosyalist hareketlerin Türkiye şartlarına uygun olmadığını fark etmiş ve yazılarında bu konulara hiç değinmemiştir. Bu husus, fikirlerinin gerçekleşmesine verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.

Ziya Paşa, toplumsal-siyasal sorunlara çözüm üretmeye, bunların çözümü uğruna mücadele etmeye ömrünün sonuna kadar ara vermemiştir. 1871 sonrası Türkiye’ye dönüşünden ölümüne kadar olan süreçte de (Meşrutiyet öncesi istisna kabul edilir) sanılanın aksine köşesine çekilmemiştir. Mücadelesinde mahiyet değişikliği değil; derece değişikliği yapmıştır: Edebiyat vasıtasıyla fikirlerini yaymaya çalışmıştır. O, davasına inanmaya, davasında ısrarcı olmaya devam etmiştir.

Çalışmamız Ziya Paşa’nın eserlerini, edebiyat-felsefe ilişkisi bakımından soruşturmuştur. Bu soruşturmada şiirlerinde felsefi öğelerin yoğun olduğu

görülmüştür. Ziya Paşa'nın düşünce ve eylemlerinde felsefi boyutun hep var olduğu söylenebilir. Ziya Paşa, "Tanzimat Edebiyatı'nın kurucularından biri, hatta onun en önemli eleştirmeni kabul edilir. O, edebiyatı, bir "eğlence" aracı olarak görmemiş, aksine fikir ve düşüncelerin iletilmesinin en önemli aracısı olarak değerlendirmiştir. Sanatın farklı alanlarını kullanarak toplumun bilinçlendirilmesine hizmet etmiştir. Edebiyatı ve sanatı kullanma hususunda bir "Ziya Paşa Kamaşması"ndan söz edilemeyeceğini, Tanpınar'ın ifadesiyle, "*hakikaten yaşadığını ve duyduğunu yazan bir adam*" olduğunu ileri sürebiliriz.

Ziya Paşa'nın eserlerinin Türk "Tefekkürü"nü yansıtan mahiyette olduğu iddia edilebilir. Zira o, yaşadığı şartlarda düşüncelerini eleştiri ve değerlendirme ekseninde hem sunmuş hem de uygulamaya çalışmıştır. Ziya Paşa, düşüncelerini siyaset ve daha çok "devlet" üzerinden serdetmiştir. Bu noktada Ziya Paşa'yı en iyi şekilde ifade eden kavramın "Yeni Aydın Tipi" olduğu söylenebilir. Onun için "münevver" kavramı tercih edilmekle birlikte, aralarındaki farkı gösterecek şekilde "yeni aydın tipi" kavramsallaştırılmasının kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir. Ziya Paşa'nın içinde olduğu "yeni aydın tipi" Türk modernleşmesinin en önemli göstergelerinden/taşıyıcılarından birini temsil eder.

Ziya Paşa, Tanzimat Döneminin en önemli muhalefet hareketi olan Yeni Osmanlıların önde gelen mensuplarından biri olmuştur. O, -hareketin bitişiyle ilgili verilen tarihler bir tarafa- bu hareketin başından sonuna kadar kalmış tek kişisidir. Namık Kemal'le birlikte o, Türk siyasal yaşamının en önemli Hareketini şekillendirmekle kalmamış hatta gidişatını da belirlemiştir. Ziya Paşa, Yeni Osmanlı hareketinin en gerçekçi/realist kanadını temsil eder. Öyle ki siyasal düşüncenin sorunları için bile teorik ifadelerden ziyade, tarihsel ve tecrübi delilleri/argümanları kullanmıştır. Ziya Paşa, mücadelesini yalnızca siyasal konularla sınırlı bırakmamış; kültürün çeşitli alanlarında, ekonomi ve eğitim gibi diğer alanlarda da "gerçekçi" çözümler üretmiştir. Sözelimi, "medeniyet", "kanun", "eşitlik", "hak", "hukuk", "hürriyet", "vatan", "akıl", "terakki", "meşrutiyet" gibi yeni temaların Türkiye'ye girmesinde ve yaygınlaşmasında birincil önemde rol oynamıştır. Bu husus, onun eserlerinin sosyal-siyasal bir karakter taşımasından, yani gerçeklik zeminine dokunmasından kaynaklanır. O, "*nesne ve olaylara yepyeni bir gözle bakabilmek*" cesaretini göstermiş, çözümlerini makuliyet ve gerçekçi bir düzlemde oluşturmuştur.

Ziya Paşa'nın en önemli eleştirileri, Tanzimat dönemi uygulamalarıdır. Zira Ziya Paşa'ya göre Tanzimat'ın uygulamaları Müslümanların aleyhinedir. Hatırlanacağı üzere Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü yeniliklerin uygulamaya konulması 1840-1856 yılları arasındaki sürede büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamalara "iç" ve "dış" tepkiler olmuştur. "İç" tepkilerin en önemlisi Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan bir gruptan; bu grubun hem düşünce hem de eylem boyutuyla önde gelen isimlerinden biri olan, Ziya Paşa'dan gelmiştir. Ona göre, Tanzimat'ın yaptığı inkılap hareketleri köksüzdür. Tanzimat, çağın gereklerinden

habersiz Osmanlı “tebaa”sına yeni vazifeler, yapılmayacak ev ödevleri yüklemiştir. Ona göre uygulamalar, Devletin çöküşünü hızlandırmış ve halkın durumu Tanzimat’tan sonra daha da kötüleşmiştir. Bu noktada tespit ve eleştirilerini tarihi örneklerle kuvvetlendirmiş, teorik ifadelerle açıklamıştır.

Ziya Paşa’ya göre, Tanzimat devrinin iktisadi uygulamaları Osmanlı tebaasını özellikle de Müslümanları güçsüz kılmıştır. O, iktisadi bozukluğun esasen inisiyatifin kaybedilmesi sonucu olduğunu beyan etmiş, uygulamaların Avrupa’yı memnun etmek düşüncesiyle başladığını haykırmıştır. Sözelimi yabancılara emlak edinme hakkının verilmesinin “yabancı müdahalesi”nin artması anlamına geleceğini haber vermiştir. Ziya Paşa’nın bu noktadaki ikaz ve itirazları yönetimdekiler bırakın dikkate almayı, başarısızlıklarında gerekçe olarak göstermişlerdir.

Ziya Paşa’ya göre Tanzimat herşeyden önce kanunlarda kendisini göstermiştir. Ona göre yapılan kanunlar şeriata aykırıdır. Ziya Paşa’nın kanun düşüncesinin temelinde, Şariat kanunlarının Batı kanunlarından üstün olduğu argümanı yatar. Ona göre, “İslam felsefesi” de “Yunan felsefesi”nden üstündür. Hal böyle olsa da Ziya Paşa Tanzimat’ın iyi taraflarına da dikkat çekmiş, eleştirilerini gerçekçi zeminlerde yapmıştır.

Ziya Paşa’nın Fransız Aydınlanmasının “insan ve toplum” görüşünden etkilendiği ileri sürülebilir. Ona göre, insan toplum haricinde yaşayamaz, cemiyet ise ittifak ile yani dağınık pek çok parçanın “menfaat” aracılığıyla bağlanmasıyla devam eder. O, bu düşünce ekseninde insanın toplum içinde anlamlı bir hayat sürecini, bu anlamlı hayat için toplumsal düzenin her daim korunmasını ve gözden geçirilmesini tavsiye eder.

Ziya Paşa’nın düşüncesinin tümüyle “Batı”cı olduğunu söylemek mümkün değildir. O, düşüncelerinde Batı’dan etkilense de, “Doğu”yu yani “gönülü” hiçbir zaman bırakmamıştır. Daha açık bir deyişle geleneksel fikri kalıplar, düşüncesi üzerinde her daim etkili olmuştur. Sözelimi Ziya Paşa, “kaderci”dir. İnsanı kader karşısında aciz bir varlık olarak görmüştür. Bu husus, onun tümüyle geleneksel düşünceden hareket ettiğini göstermez. Kanaatimizce Ziya Paşa, “Batılılaşmak” endişesini taşır. Zira İslam medeniyeti yıkılmış, Doğu ahlakı bozulmuş, geleneksel anlayışların çoğu iflas etmiştir. Bu durumda kurtuluş Batı’ya bakılarak gerçekleştirilebilir. Ancak o, modernleşme, batılılaşma anlayışını, Batı’nın dilinin, ilminin, sanatının öğrenilmesi gerektiği düşüncesiyle sınırlı tutar. Ona göre, Batı körü körüne taklit edilmemeli, İslam’a ait değerlere sahip çıkılmalıdır.

Ziya Paşa’nın düşüncesindeki “bu aradalık” edebiyatına da yansır. O, yeni edebiyat yanlısıdır. Dile büyük önem verir, “dil” bilincinin oluşturulmasına özel önem verir. O, Türkçe’nin önemini ilk gösteren aydınlar arasındadır. Türkçe’nin sadeleşmesini savunmuş; Türkçe konuşan milletlerin ihtiyaçlarına cevap veren bir edebiyat anlayışını önermiştir.

Ziya Paşa'ya göre, “milli ahlak”ı olmayan bir milletin medeniyeti olmaz. Milli ahlak bir toplumu ayakta tutan unsurdur. Ona göre Tanzimat'ın açtığı en önemli gediklerden biri, “milli ahlak”ın bozulması olmuştur. Milli ahlakın bozulması, yönetimde görülen bütün kötülüklerin kaynağıdır. Bu hususun çözümü kavuşturulması, ancak eğitimle mümkündür. Ziya Paşa, eğitimin (terbiyenin) önemini gerçekten farkındadır. Ülkenin karşılaştığı sorunlar eğitim sistemini zaten olumsuz etkilemiştir. Bu noktada eğitimsizlik, ölüm kadar korkulması gereken bir durumdur. Üstelik ülkenin bulunduğu noktaya gelmesi de eğitim konusuyla ilgilidir. Kısaca, onun açısından ülkedeki eğitim yetersizdir. O, yazdıklarıyla bu hususu çözüme kavuşturacak arayışlara girilmesi gerektiğini haber veren kişiler arasındandır.

Ziya Paşa, “Türk”lüğünün bilincinde olan bir münevverdir. Türkiye'nin yakın tarihinde Türklük bilincinin hatta Türkçülük emarelerinin izlerini taşıyan ilkler arasındadır. Belirgin bir milliyetçi yanı olan Ziya Paşa'nın İslamcı yanı da belirgindir. O, günün şartlarında en gerçekçi fikrin “Osmanlılık” olduğunun da bilincindedir. Öyle ki Ziya Paşa, “hasta adam”lıktan “ölüm döşeğine” düşmüş Osmanlı İmparatorluğu'ndan hala umutludur. Devletin küçülterek değil, büyük tutarak muhafaza edileceğini düşünmektedir. Bu noktada sorun rejim probleminde, yani “devlet”te yatar. Otoriter bir yönetim yerine İslam Devlet geleneğinde zaten var olan “meşveret” düşüncesini önerir. Nitekim Paşa, siyasal yaşamının önemli bir bölümünde Millet Meclisi'ni açılmasını savunmuştur. Üstelik Meclisin açılması, ona göre, Sultanın istiklaline bir zarar vermeyecektir. Başka bir deyişle Sultan'ın da durumunu tehlikeye atmayacaktır. Zira Ziya Paşa ve Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar, Padişahsız bir rejime taraftar değildir. Açılacak Meclis, hem Devlet'in geleneklerine uygun olacak hem de ihtiyaçlara cevap verecektir. Kısaca o, Osmanlı Devleti'nin kendine has özel durumunu yansıtacak bir nitelikte olacaktır. Hem Eğer böyle bir meclis açılmazsa, ülke daha da kötü bir duruma düşecektir. Açılacak böyle bir meclisle maddi tasarruf da sağlanabilecektir.

Ziya Paşa, mücadelesini bir “hürriyet mücadelesi” olarak görür. Bu mücadeledeki en temel değer, “hürriyet”tir, diğerlerinin hemen hepsi hürriyet için birer araçtır. “Hürriyet”, insanın yaratılıştan gelen bir ihtiyacı ve milletlerin mutluluk aracıdır. Hürriyet, hiçbir zaman başıboşluk demek değildir. O, elbette “kanun”larla beraber bulunur. Bu noktada hürriyetin teminatı kanundur. Kanun ise gelişigüzel yapılamaz. Bu husus Ziya Paşa'nın siyasî ve sosyal anlamda hürriyet görüşünün yine rejim bağlamında karşımıza çıktığını gösterir. Ona göre, hürriyet çağın gereği olduğu için, ondan doğan bir rejim kabul edilmelidir. Bu da “usul-i meşveret”tir.

Görüldüğü üzere, Ziya Paşa'nın, “devlet” ve “hürriyet” görüşünün temelinde, “meşveret usulü” yatar. Bu usul kaynağını İslam'dan alan bir usuldür. Bu usul, ülkenin bütün sorunlarının çözümünün tek yoludur.

Ziya Paşa'nın mücadelesinde zaman zaman kişisel sebepler daha belirgin görünse de onun asıl kavgasının, “ideolojik” olduğu açıktır. O, en idealist görünen adamlarca ihanete uğramış, yolda bırakılmış ama kimseyi yolda bırakmamıştır. İnandıklarını sonuna kadar, tarihsel gerçekliğini kaybedene kadar savunmuştur. Onun dostu olmak, onunla “dava arkadaşlığı” yapmak zordur, onun “düşmanı” olmak ise talihsizliktir! “Bil illeti kıl sonra müdâvâta tasaddi/ Her merhemi her yâreye merhem mi sanursın/Önce hastalığı iyice tanı, sonra tedaviye başla; her ilacı, her derde yarar mı sanarsın?” diyerek her sorunun çözümüne nasıl başlanması gerektiğini ifade eder. O, bu yaklaşımıyla Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlarına gerçekçi çözümler önermiştir. Ziya Paşa'ya idealizm ve realizm perspektifinden bakıldığında onun realist tarafı belirgindir. Zira O, “olan içinden uygununu” seçmiştir. Başka bir deyişle, reel politik üzerinden felsefe yapmıştır.

Ziya Paşa, Osmanlı'nın en huzursuz olduğu yıllarda doğmuş ve yaşamıştır. Fikirleri huzursuz bir devlete ve onun uyruğuna huzurlu bir yaşam getirmeyi amaçlamıştır. Her ne kadar bu amaca yönelse de kendisi huzursuz fikirleri ise huzur bozucu görünmüştür. Gerçi gerçek bir aydının hiçbir zaman huzurlu olamadığını göz önüne aldığımızda, Ziya Paşa gibi ömrünü görevi başında tamamlayacak kadar sorumlu bir devlet adamı ve aydının da huzurunun olmasını beklemek yersiz olacaktır. O, ilerlemenin, gelişmenin mücadelesiz olmayacağını bilincindedir. Nitekim idareciliği (Mutasarrıflığı) esnasında huzuru sağlamak için mücadele etmiş, iftiralara maruz kalmış ve azledilmiştir. Fakat şartlar onu yeniden idareci (Vali) yapmıştır. İnandığını gerçekleştirme hususunda yılmamış, karşısındaki “şer güçlerle” mücadele etmiştir. Ama ikinci kez yalan ve iftiralarla, yerel-ulusal dengelerin sonucu azledilmiştir. Ziya Paşa tüm bunlara rağmen millete küsmemiş, devletten umudunu kesmemiştir. Devleti için, milleti ve idealleri için her daim çalışmıştır.

O, siyasi planda Meşrutiyetin İlanıyla tüm dertlerin son bulacağına inanmıştır. Fakat kısa bir süre sonra her şeyin o kadar da basit olmadığını görmüştür. Bu uğurda yeri gelmiş günlük siyasete yenilmiş, yeri gelmiş galip olmuştur. Fakat o ne yenildiğinde teslim olmuş, ne de galip geldiğinde rehavete kapılmıştır. Her yenilgi, her galibiyet onun için bir yeni başlangıç olmuştur. İnandıklarını savunmasından dolayı sürüldüğü yerlerin iklim şartlarından kaynaklanan aile fertlerinin ölümünü görmüş, sürgünlüğü sırasında çeşitli dertlere düşer olmuştur. Ama yılmamış, yıkılmamış, davasının neferi olmaya devam etmiştir. Tanpınar'ın deyişiyle, fikirlerinde ya da kininde sonuna kadar sebat etmiştir. O, devrinin çok ilerisinde düşünceleri olan bir Osmanlı-Türk münevveri olarak, kendisinden sonraki önemli birçok hareketin oluşumuna öncülük etmiştir. Ziya Paşa ve arkadaşları, eserleriyle

Türk düşünce ve siyasal yaşamının en önemli fikri ve duygu kaynakları arasında yaşamaya devam etmektedir.

KAYNAKLAR

- Adıvar, A. Adnan, **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul, Remzi, 4. Baskı, 1982.
- Ak, Coşkun, “Ziya Paşa’nın Terkib-i Bendi”, **Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt: V, Sayı: 2, 1990, s. 77-84.
- Akgün, Adnan, **Hürriyet Gazetesinin Sistematiik Tahlili**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Birol Emil, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 1990.
- Akpınar, İsa, **Ziya Paşa’nın Şiirlerinde Mihver Olarak İnsan Hürriyeti**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Muhammet Gür, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- Akşin, Sina, **Kısa Türkiye Tarihi**, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2008.
- Aktaş, Şerif, **Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi-1 (1860-1920)**, Ankara, Akçağ, 2011.
- Aktulum, Kubilay, “Metinlerarasılık Bağlamında Yazın ve Felsefe İlişkisi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 5, Yıl: 2008 Güz, s. 125-161.
- Akyaz, Doğan, **Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi, Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine**, İstanbul, İletişim, 3. Baskı, 2009.
- Akyıldız, Ali, “Tanzimat”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 40, 2011, s. 5-10.
- Akyıldız, Ali, **Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme**, İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2006.
- Akyüz, Kenan, “Ziya Paşa’nın Biyografisine Ait Yeni Belgeler”, **Türk Dili**, Yıl: Haziran 1956, Sayı: 57, s. 547-553.
- Akyüz, Kenan, **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)**, İstanbul, İnkılâp, 1995.
- Akyüz, Kenan, **Ziya Paşa’nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar**, Ankara, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü, 1964.
- Alkan, Mehmet Ö., “Giriş”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim,

9. Baskı, 2011, s. 17-21.

- Apaydın, Mustafa, **Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Arabacı, Fazlı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Ankara, Platin, 2004.
- Aron, Raymond, **Özgürlük Üzerine Deneme**, Çeviren: Turhan Ilgaz, Ankara, Lotus, 2. Baskı, 2005.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Adres, 14. Baskı, 2010.
- Aydın, Hüseyin, “Fatih Örneğinden Kalkarak Osmanlılarda Felsefî Düşünceye Bir Bakış”, **XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, 12-16 Eylül 1994, s. 693-708.
- Aydın, Mehmet S., “Türklerde Felsefe”, **Türk Düşünce Tarihi**, Hüseyin Gazi Topdemir (Haz.), Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001, s. 1-23.
- Bayrakdar, Mehmet, “Hukuk ve Siyaset Felsefesi”, **Felsefe**, Editör: Mehmet Bayrakdar, Ankara, Ankuzem, 2005.
- Bayraktar, Levent, **Türk Düşüncesinden Portreler**, Ankara, Aktif Düşünce, 2014.
- Belge, Murat, “Türkiye’de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 9: Dönemler ve Zihniyetler**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 2009, s. 39-62.
- Berkes, Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, YKY, 16. Baskı, 2011.
- Bıçak, Ayhan, “Türk Düşüncesi Araştırmalarında Yöntem Sorunu ve Devlet”, **Dîvân İlmi Araştırmalar**, Sayı: 18, 2005/1, s. 59-78.
- Bıçak, Ayhan, **Türk Düşüncesi I: Kökenler**, İstanbul, Dergâh, 2009.
- Bıçak, Ayhan, **Türk Düşüncesi II: Kaygılar**, İstanbul, Dergâh, 2010.
- Bilgegil, M. Kaya, **Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl**, Erzurum, Salkımsöğüt, 2. Basım, 2009.
- Bilgegil, M. Kaya, **Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Birinci Cild**, 2. Baskı, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979.
- Bilgin, Vedat, **Türkiye’de Değişimin Dinamikleri**, Ankara, Lotus, 2. Baskı, 2007.
- Bingöl, Abdulkuddüs, “Milli Kültürümüz Açısından Hayatımızın Üç Temel Olgusu, Din, Felsefe ve Bilim Geleneğimiz”, **Şafak Ural’a Armağan (İçinde)**, Editör: Yücel

Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, s. 13-27.

- Birand, Kâmuran, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri**, Ankara, Son Havadis Matbaası, 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünce Tarihi”, **Türkler 14**, Editörler: Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 515-565.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Osmanlı Düşünce Dünyası**, Ankara, Akçağ, 2. Baskı, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Ankara, Akçağ, 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Türk Düşüncesinde Gezintiler**, Ankara, Nobel, 2007.
- Bozkurt, Gülnihâl, **Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi**, Ankara, TTK, 2. Baskı, 2010.
- Bozkurt, Nejat (Derleyen ve Çeviren), **Kavramların Tarihi**, İstanbul, Say, 2008.
- Budak, Ali, **Ziya Paşa’nın İroni ve Parodi Şaheseri Zafernâme**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Can, Tevfik, “Ziya (Paşa) ve Adana, **Görüşler**, Yıl: Haziran 1941, Sayı: 36, s. 3-9.
- Canata, A.Mecit, **Muhbir Gazetesinin Sistemik Tahlili**, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Danışman: Hüseyin Çelik, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 1995.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe**, Bursa, Sentez, 2. Basım, 2008.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Nobel, 2010.
- Cin-Akyıldız, Halil-Gül, **Türk Hukuk Tarihi**, Konya, Sayram, 5. Baskı, 2013.
- Cranston, Maurice (Editör), **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, Çeviren: Nejat Muallimoğlu, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 2. Baskı, 2000, s. 8-9.
- Çağan, Kenan, “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2012, s. 255-280.
- Çavdar, Tevfik, **İz Bırakan Gazeteler ve Gazeteciler**, Ankara, İmge, 2007.
- Çelik, Hüseyin, “Hürriyet”, **TDV İslam Ansiklopedisi 18**, İstanbul, TDV, 1998, s. 505-507.

- Çiçek, Hasan, **Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi**, İstanbul, Dergâh, 2008.
- Davison, Roderic, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Çeviren: Hayrettin Pınar, Editörler: Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 289-302.
- Demir, Remzi, “Philosophia Ottomanica’ya Genel Bir Bakış”, **Düşünen Siyaset**, Sayı: 8, Yıl: 2008, s. 209-226.
- Demir, Remzi, **Philosophia Ottomanica 1**, Ankara, Lotus, 2005.
- Demir, Remzi, **Philosophia Ottomanica 2**, Ankara, Lotus, 2005.
- Demir, Remzi, **Philosophia Ottomanica 3**, Ankara, Lotus, 2007.
- Demir, Remzi, **Türk Aydınlanması ve Voltaire**, Ankara, Doruk, 1999.
- Deniz, Gürbüz, **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, İstanbul, Litera, 2000.
- Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Kitabevi, 13. Baskı, 1996
- Donbay, Ali, “Ziya Paşa’nın ‘Şiir ve İnşâ’ Makalesi”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 10, Yıl: Güz 2001, s. 181-188.
- Dölen, Emre, **Türkiye Üniversite Tarihi 1**, Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, Bugünkü Türkçeye uyarlayan, Şemsettin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973.
- Emil, Birol, “Namık Kemal’in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram, Hürriyet-Medeniyet-İrade”, **Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal** (içinde), İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 11-24.
- Emil, Birol, “Ziya Paşa’da İslâmiyet ve Meşveret Fikri”, **Birinci Türkoloji Kongresi**, 6-9 Şubat 1978, İstanbul, 1980, s. 176/1-24.
- Enginün, İnci, **Yeni Türk Edebiyatı, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)**, İstanbul, Dergâh, 2006.
- Enginün-Kerman, İnci-Zeynep, **Yeni Türk Edebiyatı Metinleri-3 Nesir-1 (1860-1923)**, İstanbul, Dergâh, 2011.
- Ercilasun, Bilge, **Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit**, Ankara, Akçağ, 2004.

- Ercilasun, Bilge, **Ziya Paşa**, Ankara, Akçağ, 2007.
- Eyüp Bekiryazıcı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2003, Sayı: 19, s. 247-276.
- Findley, Carter Vaughn, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk, İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Editörler: Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlioğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s.491-502.
- Göçgün, Önder, **Ziya Paşa**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Göçgün, Önder, **Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden, Açıklamalı Seçmeler**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001.
- Göze, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul, Beta, 13. Bası, 2011.
- Gözler, H. Fethi, “Ziya Paşa ve Fikirleri 1”, **Türk Yurdu**, Yıl: Nisan 1956, Sayı: 255, s. 750-756.
- Gözler, H. Fethi, “Ziya Paşa ve Fikirleri 2”, **Türk Yurdu**, Yıl: Temmuz 1956, Sayı: 258, s. 29-36.
- Gözler, H. Fethi, “Ziya Paşa ve Fikirleri 3”, **Türk Yurdu**, Yıl: Ağustos 1956, Sayı: 259, s. 103-109.
- Gözler, H. Fethi, “Ziya Paşa ve Fikirleri 4”, **Türk Yurdu**, Yıl: Şubat 1957, Sayı: 259, s. 589-596.
- H. Fethi Gözler, **Ziya Paşa’nın Terci-i Bend’i ile Terki-i Bend’i Üzerine Düşünceler**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Gözütok, Zehra, **Ziya Paşa’nın Endülüs Tarihi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İsmail Yiğit, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- Güçlü-Uzun-Uzun-Yolsal, Abdülbâki, Erkan, Serkan, Ümit Hüsrev (Hazırlayanlar), “Rousseau”, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1219-1223.
- Güçlü-Uzun-Uzun-Yolsal, Abdülbâki-Erkan-Serkan-Ümit Hüsrev (Hazırlayanlar), “Siyaset Felsefesi”, **Felsefe Sözlüğü**, Hazırlayanlar: Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1308-1312.
- Gündoğan, Ali Osman, “Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine”, **A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 54, Sayı: 1, Yıl: 1999, s. 195-203.

- Gürsoy, Kenan, “Felsefe ve Edebiyat”, **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?** (İçinde), İstanbul, Etkileşim, 2006.
- Güz, Nurettin, “Osmanlı Basını”, **Selçuk İletişim**, Cilt: 1, Sayı: 3, Yıl: Temmuz 2000, s. 40-57.
- Hayta-Ünal, Necdet-Uğur, **Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri**, Ankara, Gazi, 6. Baskı, 2013.
- Heper, Metin, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, Çeviren: Nalan Soyarık, Yayına Hazırlayan: Zeynep Öztürk, Ankara, Doğu Batı, 2006.
- Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat ve Hümanizma”, **Millet ve Tarih Şuuru** (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 41-46.
- **Hürriyet Gazetesi (1868-70).**
- Işın, Ekrem, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eleştirinin Gelişimi”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul, İletişim, 1983, s. 431-440.
- İnalcık, Halil, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, **Osmanlı İmparatorluğu** (içinde), İstanbul, Eren, 1993, s. 343-359.
- İnalcık, Halil, “Şerî’at ve Kanun, Din ve Devlet” **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet** (içinde), Hazırlayan, Muhittin Salih Eren, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2. Baskı, 2005, s. 39-46.
- İnalcık, Halil, “Şikâyet Hakkı, ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet** (içinde), Hazırlayan, Muhittin Salih Eren, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2. Baskı, 2005.
- İnuğur, M. Nuri, **Basın ve Yayın Tarihi**, İstanbul, Der, 5. Basım, 2005.
- İsmail Hikmet, **Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri**, İstanbul, Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- Kacıroğlu, Murat, “Bir Bunalımın Anatomisi, Tanzimat Şiirinde İnanç Krizleri”, **Turkish Studies**, Volume: 4/I-II, Winter 2009, s. 2127-2156.
- Kafadar, Cemal, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, s. 23-28.
- Kafadar, Osman, “Türkiye’de Felsefe (Türkler ve Felsefe)”, **Felsefe Sözlüğü**, Hazırlayanlar: Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1444-1472.

- Kafadar, Osman, **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İstanbul, İz, 2000.
- Kahraman, Hasan Bülent, **Türk Siyasetinin Yapısal Analizi 1**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2010.
- Kanar, Mehmet, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, İstanbul, Say, 2011.
- Kaplan, Mehmet, “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 463-475.
- Kaplan, Mehmet, “Hürriyet Kahramanı: Nâmik Kemal”, **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3** (içinde), İstanbul, Dergâh, 6. Baskı, 2005, s. 158-165.
- Kaplan, Mehmet, “Önsöz”, **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3** (içinde), İstanbul, Dergâh, 6. Baskı, 2005.
- Kaplan, Mehmet, “Yeni Aydın Tipi, Büyük Reşid Paşa ve Şinasi”, **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3** (içinde), İstanbul, Dergâh, 6. Baskı, 2005, s. 150-157.
- Kaplan, Mehmet, **Nesillerin Ruhü**, İstanbul, Dergâh, 9. Baskı, 2005.
- Kaplan, Mehmet, **Şiir Tahlilleri 1, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e**, İstanbul, Dergâh, 22. Baskı, 2006.
- Kaplan-Enginün-Emil, Mehmet-İnci-Birol (Hazırlayanlar), **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1993.
- Kara, İsmail, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6, İslâmcılık**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 2005, 2. Baskı, s. 34-47.
- Kara, İsmail, **Din İle Modernleşme Arasında**, İstanbul, Dergâh, 2. Baskı, 2005.
- Karakuş, Rahmi, **Felsefe Serüvenimiz**, İstanbul, Seyran Kitap, 1995.
- Karakuş, Rahmi, **Felsefe Tasavvurumuz**, İstanbul, Değişim, 2003.
- Karal, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi VI, Islahat Fermanı Devri 1856-1861**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 8. Basım, 2011.
- Karal, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi VII, Islahat Fermanı Devri 1861-1876**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 7. Baskı, 2011.
- Karal, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri**

1876-1907, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 7. Baskı, 2011.

- Karataş, Turan, **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Sütun, 2011.
- Kaya Kılıç, Selda, **İlk Anayasanın Hazırlanması**, Ankara, Berikan, 2010.
- Kayalı, Kurtuluş, “Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer”, **Doğu Batı**, Yıl: 3, Sayı: 11, Haziran-Temmuz 2000, s. 49-65.
- Kayalı, Kurtuluş, “Mustafa Akdağ’ın Tarihçiliği Üzerine Bazı Düşünceler”, **Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı** (içinde), İstanbul, İletişim, 3. Baskı, 2010, s. 75-93.
- Kayalı, Kurtuluş, “Niyazi Berkes ya da İyimserlikten Kötümserliğe Sürüklenmesine Karşın Düşünsel Tercihinde Israrlı Bir Entelektüel Portresi”, **Türk Kültür Dünyasından Portreler** (içinde), İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2010, s. 89-105.
- Kayalı, Kurtuluş, **Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri**, İstanbul, İletişim, 4. Baskı, 2011.
- Kaynardağ, Arslan, **Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Keklik, Nihat, **Türkler ve Felsefe**, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1986.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, **Cumhuriyet ya da Birey Olmak**, Ankara, İmge, 2. Baskı, 2003.
- Kişmir, Celâleddin, “Ziya Paşa’nın Konya Valiliği ve Akşehir Kaymakamı Bereket Zadenin Hatıratı”, **Konya Mecmuası**, Yıl: 1949, Sayı: 129-130, s. 9-10.
- Kocatürk, Vasfi Mahir, “Önsöz”, **Ziya Paşa’nın Şiirleri**, Buluş Yayınevi, Ankara, 1959, s. 3-28.
- Koçak, Cemil, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011.
- Kolcu, Ali İhsan, **Tanzimat Edebiyatı 1**, Erzurum, Salkımsöğüt, 9. Baskı, 2011.
- Kolcu, Ali İhsan, **Ziya Paşa’nın Poetikası**, Erzurum, Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.
- Kuçuradi, Ioanna, **Uludağ Konuşmaları, Özgürlük, Ahlâk, Kültür Kavramları**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 4. Baskı, 2009.
- Kuntay, Midhat Cemal, **Sarıklı İhtilalci Ali Suavi**, İstanbul, Ahmet Halit Kitabevi,

1946.

- Kutluer, İlhan, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul, İz, 2. Baskı, 2012.
- Lewis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çeviren: Metin Kırıatlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 8. Baskı, 2000.
- Lipson, Leslie, **Siyasetin Temel Sorunları**, Çeviren: Fügen Yavuz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Mardin, Şerif, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Makaleler 4, Türk Modernleşmesi** (içinde), İstanbul, İletişim, 18. Baskı, s. 81-100.
- Mardin, Şerif, "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamızda Üç Engel)", **Makaleler 1, Türkiye'de Toplum ve Siyaset** (içinde), Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim, 15. Baskı, 2008, s. 161-180.
- Mardin, Şerif, "Batıcılık", **Makaleler 4, Türk Modernleşmesi** (içinde), İstanbul, İletişim, 18. Baskı, s. 9-19.
- Mardin, Şerif, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", **Makaleler 2, Siyasal ve Sosyal Bilimler**, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim, 8. Baskı, 2005, s. 51-115.
- Mardin, Şerif, "Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti", **Makaleler 1, Türkiye'de Toplum ve Siyaset** (içinde), İstanbul, İletişim, 15. Baskı, s. 273-284.
- Mardin, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çevirenler: Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, Hazırlayan: Ömer Laçiner, İstanbul, İletişim, 5. Baskı, 2004.
- Moran, Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2000.
- Mordtmann, Andreas David, **İstanbul ve Yeni Osmanlılar 1-2**, Çeviren: Gertraude Songu-Habermann, İstanbul, Pera, 1999.
- Nazım Paşa, "Bir Devrin Tarihi", **Cumhuriyet**, 21 Kânunusani 1332-2 Mart 1932,
- Neuman, W. Lawrence, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Çeviren: Sedef Özge, Ankara, Yayın Odası, 6. Baskı, 2011.
- Nüzhet, Selim, **Türk Gazeteciliği**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931.
- Okay, Orhan, **Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı**, İstanbul, Dergâh, 3. Baskı, 2011.
- Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", **İslâm Araştırmaları**

Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2006, s. 141-185.

- Ortaylı, İlber, “Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 4, İstanbul, İletişim, 1985, s. 953-960.
- Ortaylı, İlber, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı** (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 133-146.
- Ortaylı, İlber, “Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, **Osmanlı Düşünce Dünyası ve Tarihyazımı** (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 95-102.
- Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Ortaylı, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, Timaş, 32. Baskı, 2011.
- Öksüzücü, İzzin, **Hürriyet Gazetesinin Tetkiki**, Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1951.
- Öktem, Ülker, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe”, **OTAM**, Sayı: 15, s. 271-281.
- Öner, Necati, “Hürriyet ve Otorite”, Felsefe Yolunda Düşünceler (İçinde), Ankara, Akçağ, 2. Baskı, 1999, s. 348-358.
- Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Ankara, Vadi, 5. Baskı, 2005.
- Önertoy, Olcay, **Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü**, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1984.
- Özgül, M. Kayahan, **Kemâl’le İhtimâl Yahut Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak**, İstanbul, Dergâh, 2014.
- Özgül, M. Kayahan, **Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalarda**, Ankara, Hece, 2004.
- Özgürel, Mesude, **Ziya Paşa’nın Makaleleri**, Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1954.
- Özkaya, Yücel, “Tanzimat’ın Siyasi Yönden Meşrutiyet’e Etkileri ve Cemiyet-i İslamiye Başkan Vekili Muhiddin Efendi’nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri”, **Tanzimat’ın 150. yıldönümü Uluslararası Sempozyumu** (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 301-321.
- Özlem, Doğan “Ahlâkta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı Üzerine”,

Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, s. 141-254.

- Özlem, Doğan, “Evrensel Kültür Dergisi ile Söyleşi”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III** (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, s. 265-268.
- Özlem, Doğan, “Hermeneutik ve Şiir Sanatı”, **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II** (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2006, s. 25-71.
- Özlem, Doğan, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III** (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, s. 191-210.
- Özlem, Doğan, “II. Meşrutiyet Döneminde Fikir Hareketleri”, **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları, Kavramlar ve Tarihleri II** (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2006, s. 221-249.
- Özlem, Doğan, “Türkiye’de ve Türkçede Felsefe”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, Kavramlar ve Tarihleri III** (İçinde), İstanbul, İnkılâp, 2009, s. 227-264.
- Parla, Jale, “Tanzimat Edebiyatı’nda Siyasi Fikirler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim, 9. Baskı, 2011, s. 223-233.
- Parlak, Nizamettin, “Ziya Paşa’nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlılıkları”, **İslâmiyât**, Sayı: 2, Yıl: Haziran 2005, s. 111-122.
- Parlatır, İsmail, “Tanzimat Ruhunun Edebiyata Kazandırdığı Değerler”, **Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu** (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 553-567.
- Parlatır, İsmail, “Ziya Paşa’nın Emil Çevirisi”, **Türk Dili**, Sayı: 573, Yıl: Eylül 1999, s. 772- 776.
- Poyraz, Hakan, “Var mı Yok mu?” **Türk Yurdu**, Aralık 1999-Ocak 2000, Sayı: 148-149, s. 283-295.
- Raynaud, Philippe, “Siyaset Felsefesi”, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Hazırlayanlar: Philippe Raynaud-Stephane Rials, Çeviren: İsmail Yerguz, İstanbul, İletişim, 2. Baskı, 2011, s. 791-799.

- Roderic H. Davison, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876**, Türkçesi, Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2. Baskı, 2005.
- Rosen-Wolff, Micheal-Jonathan (Derleyenler), **Siyasal Düşünce**, Çevirenler: Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara, Dost, 2006.
- Sançar, Nejdet, “Ziya Paşa'nın Eserleri ve Eserlerin Çeşitli Basımları”, **Türk Kütüphaneciler Bülteni**, Cilt: V, Sayı: 1, Yıl: 1956, s. 1-14.
- Sevensgil, Refik Ahmet, **Türk Tiyatrosu Tarihi III: Tanzimat Tiyatrosu**, İstanbul, Devlet Konservatuvarı Yayınları, 1968.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet, “Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Mebusan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Editörler: Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, 2. Baskı, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 371-385.
- Sofuoğlu, Ebubekir, **Osmanlı Devleti'nde Islahatlar ve I. Meşrutiyet**, İstanbul, Gökkubbe, 2004.
- Soysal, Mümtaz, **100 Soruda Anayasanın Anlamı**, İstanbul, Gerçek, 11. Baskı, 1997.
- Sözen, Kemal, **Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Störig, Hans Joachim, **Vedalarından Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, Çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul Say, 2011.
- Strauss, Leo, “Siyaset Felsefesi Nedir?”, **Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları**, Çeviren ve Hazırlayan: Burhanettin Tatar, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, s. 13-55.
- Strauss, Leo, “Siyaset Felsefesi ve Tarih”, **Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları**, Çeviren ve Hazırlayan: Burhanettin Tatar, Samsun, Etüt Yayınları, 2000, s. 57-76.
- Sungu, İhsan, “Ahmet Vefik ve Ziya Paşaların ‘Tartuffe’ Tercümeleri 1”, **Tercüme**, Sayı: 4, Yıl: 19.10.1940, s. 372-381.
- Sungu, İhsan, “Ahmet Vefik ve Ziya Paşaların Tartuffe Tercümeleri 2”, **Tercüme**, Sayı: 6, Yıl: 19.03.1941, s. 558-571.
- Sungu, İhsan, “Ziya Paşa'nın Emile Tercümesi Hakkında Mülâhazalar”, **Tercüme**, Sayı: 2, Yıl: 19.07.1940, s. 184-190.

- Sungu, İhsan, **Tanzimat ve Yeni Osmanlılar**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940.
- Süha, Hakkı, “Zafernâme ve Ziya Paşa”, **Yeni Mecmua**, Sayı: 88, Yıl: 1941, s. 6.
- Şahin, Adil, “Siyasal Düşünceler Tarihinde ‘Sınırlı Devlet’ Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme”, **Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt: XV, Yıl: 2011, Sayı: 3, s. 311-362.
- Şen, Cafer, **Türk Romanında Felsefi Açılımlar**, Ankara, Akçağ, 2010.
- Tanör, Bülent, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**, İstanbul, YKY, 22. Baskı, 2012.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Dergâh, 20. Baskı, 2012.
- Taştan, Yahya Kemal, **Türk Milliyetçiliğinin Sembolik Kaynakları (Yeni Osmanlıların Siyasal Söylemleri, 1860-1876)**, Danışman: Necdet Hayta, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi SBE, 2010.
- Tezel, Yahya S., **Mezopotamya'nın İktisadi Tarihinin Kuşbakışı Bir Görünümü**. Ankara, Ankara Üniversitesi SBF, Yayınlanmamış ders notu.
- Timur, Taner, **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu**, İstanbul, Yordam, 2012.
- Timur, Taner, **Osmanlı Kimliği**, Ankara, İmge, 4. Baskı, 2000.
- Toku, Neşet, **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Ankara, Liberte, 2003.
- Tuğcu, Emine, **Osmanlı'nın Son Döneminde Şiir Eleştirisi**, İstanbul, İletişim, 2013.
- Tunaya, Tarık Zafer, “1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, **Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 3. Baskı, 2009 (içinde), s. 3-25.
- Tunaya, Tarık Zafer, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Tunçay, Mete (Derleyen), **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi (Yeni Çağ)**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Turgut, Nükhet, **Siyasal Muhalefet**, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- Türer, Celal, **Doğu ve Batı’da Düşüncenin Tarihsel Serüveni**, Yayınlanmamış ders

notu.

- Türer, Celal, “William James’ın Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 27, Yıl: 1998, s. 81-90.
- Tütengil, Cavit Orhan, **Yeni Osmanlılar’dan Bu Yana İngiltere’de Türk Gazeteciliği 1867-1967**, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Uçman, Abdullah, “Tanzimat’tan Sonra Edebiyat ve Siyaset, Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği”, **Türkiyat Mecmuası**, C: 24, Yıl: Bahar 2014, s. 113-128.
- Unat, Kadri, “Osmanlı Devleti’nde Sosyo-Ekonomik Düzen ve XIX. Yüzyıl Yenileşme Hareketleri”, **Başlangıçtan Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi**, Editör: Temuçin Faik Ertan, Ankara, Siyasal, 2011, s. 19-46.
- Uygur, Nermi, **100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları**, İstanbul, Gerçek, 1974.
- Üçok-Mumcu-Bozkurt, Coşkun-Ahmet-Gülnihal, **Türk Hukuk Tarihi**, Ankara, Turhan, 15. Bası, 2011.
- Ülgener, Sabri F., **Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- Ülger, Mustafa, **Hoca Abdülkerim Efendi’nin Felsefi Görüşleri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Hayrani Altıntaş, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya, “Tanzimat Devrinde Türkçülük”, **Millet ve Tarih Şuuru** (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 143-148.
- Ülken, Hilmi Ziya, “Tanzimat’a Karşı”, **Millet ve Tarih Şuuru** (İçinde), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 23-32.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul, YKY, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken, 10. Baskı, 2011.
- Ünal, Mehmet Ali, **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma, 2011.
- Yavuz, Hilmi, “Gazali, Felsefenin yolunu Kapadı mı”, **İslam’ın Zihin Tarihi** (içinde), İstanbul, Timaş, 4. Baskı, 2010, s. 23-25.
- Yavuz, Hilmi, **Türkiye’nin Zihin Tarihi**, İstanbul, Timaş, 2. Baskı, 2009.
- Yazıcı, Nevin, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2002.
- Yılmaz Aydoğdu, Nergiz, “Giriş”, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri**,

Hazırlayanlar: Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh, 2005, s. 13-36.

- Yılmaz, Hüseyin, “Osmanlı Devleti’nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler”, Çeviren: Abdülhamit Kırmızı, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 24, Yıl: 2008/1, s. 1-30.
- Yılmaz, Nergiz, **Namık Kemal’de Siyasi Kavramlar**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: İsmail Kara, İstanbul, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, 2000.
- Yurdaydın, Hüseyin G., “Düşünce ve Bilim Tarihi (1600-1839)”, **Türkiye Tarihi-3**, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul, Cem, 2013, s. 275-341.
- Ziya Paşa, ““Yeni Osmanlılar’ın ecille-i a’zâsından Avrupa’da bulunan Sa’âdetlû Ziyâ Beyefendi Hazretleri’nin lütfen gazetemize gönderdikleri iltifât-nâmedir’ Ziyâ”, **Hürriyet**, 6 Temmuz 1868, Nu: 2, s. 2-4.
- Ziya Paşa, “Ecnebilere tasarruf-ı emlâk salâhiyeti”, **Hürriyet**, 2 Şa’bân sene 1285 (16 Kasım 1868), Nu: 21, s. 2-5.
- Ziya Paşa, “Hatıra-ı Saniye”, **Hürriyet**, 1 Mart 1869, Nu: 36, s. 6-7.
- Ziya Paşa, “Hâtıra-i Evveli”, **Hürriyet**, 30 Şa’bân sene 1285 (14 Aralık 1868), Nu: 25, s. 5-8.
- Ziya Paşa, “Hâtıra-i ûlâ”, **Hürriyet**, 15 Şubat 1869, Nu: 34, s. 1-3.
- Ziya Paşa, “İdare-i Cumhuriye ile Hükûmet-i Şahsiyenin Farkı”, **Hürriyet**, 14 Haziran 1870, s. 1-3.
- Ziya Paşa, “İnkılâb”, **Hürriyet**, 5 Sefer sene 1287 (7 Mayıs 1879), Nu: 94, s. 1-4.
- Ziya Paşa, “Karınca Kanatlandı”, **Hürriyet**, 10 Zi’l-ka’de sene 1285 (22 Şubat 1869), Nu: 35, s. 1-4.
- Ziya Paşa, “Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa”, **Hürriyet**, 5 Recep sene 1286 (11 Ekim 1869), Nu: 68, s. 1-7.
- Ziya Paşa, “Sultan Abdülaziz Han, Ziya Bey, Âli Paşa”, **Hürriyet**, 12 Recep sene 1286 (18 Ekim 1869), Nu: 69, s. 1-7.
- Ziya Paşa, “Türkistan’ın esbâb-ı tedennisi”, **Hürriyet**, 7 Rebîü’l evvel sene 1285 (27 Temmuz 1868), Nu: 5, s. 1-3.
- Ziya Paşa, “Yaşasın Abdülaziz Han Aferin Bâbiâli”, **Hürriyet**, 21 Aralık 1868, Nu:

26, s. 1-3.

- Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, **Hürriyet**, 1 Zi’l-hicce sene 1285 (15 Mart 1869), Nu: 38, s. 6-8.
- Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, **Hürriyet**, 15 Zi’l-hicce sene 1285 (29 Mart 1869), Nu: 40, s.7-8.
- Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, **Hürriyet**, 24 Zi’l-hicce sene 1285 (8 Mart 1869), Nu: 37, s. 6-8.
- Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zât tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların mâba’dırır”, **Hürriyet**, 12 Sefer 1286 (24 Mayıs 1869), Nu: 48, s. 7-8.
- Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zat tarafından matba’amıza gönderilip gazetemize derç edilmekte olan hâtıraların ma’ba’dırır”, **Hürriyet**, 22 Zi’l-hicce sene 1285 (5 Nisan 1869), Nu: 41, s. 5-8.
- Ziya Paşa, “Yirmi beşinci numarada olan hâtıraya zeyl”, **Hürriyet**, 21 Ramazan sene 1285 (4 Ocak 1869), Nu: 28, s. 4-8.
- Ziya Paşa, “Yirmi beşinci numarada olan hâtıraya zeyl” **Hürriyet**, 21 Ramazan sene 1285 (4 Ocak 1869), Nu: 28, s. 8.
- Ziya Paşa, “Ziya Paşa, “Yeni Osmanlılar’dan bir zât tarafından matba’amıza gönderilip, gazetemize derç edilmekte olan hâtıralarına mâba’dırır”, **Hürriyet**, 29 Zi’l-hicce sene 1285 (12 Nisan 1869), Nu: 42, s. 7-8.
- Zülfikar, Hamza, “Tanzimat’ın Getirdiği Yeniliklerin Türk Dilindeki Yankıları”, **Tanzimat’ın 150. yıldönümü Uluslararası Sempozyumu** (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1994, s. 569-580.

Özet

Ziya Paşa'nın Devlet ve Hürriyet Görüşü

Ziya Paşa, “Çağdaş Türk Düşüncesi” denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir. O, Osmanlı Devleti’nin siyasi, sosyal ve ekonomik olarak en karışık döneminde yetişmiş, mücadele etmiş, fikir ve eylemde bulunmuş bir Tanzimat “münevveridir”. Ziya Paşa yalnızca düşüncede kalmamış, düşüncesini eyleme de geçirmiştir. Nitekim o, aynı anda hem edebiyatta, hem siyasal alanda hem de devlet adamı olarak yapıp etmeleriyle temeyyüz etmiştir. Bunlarla birlikte Ziya Paşa, özellikle basın, hukuk, edebiyat, siyaset alanlarında modernleşme hedefli değişim ve gelişmelerde en başta gelen isimler, hatta değişimi bizzat sağlayan aktörler arasındadır. Bu çalışmada bu alanlardaki yerlerinin kısa betimlemeleriyle birlikte, onun “devlet” ve “hürriyet” görüşleri ortaya konulması hedeflenmiştir. Siyasal düşüncenin bu iki önemli kavramına dair bir Tanzimat “münevver”in algısı ve bu kavramlar bağlamındaki mücadelesinin tespiti bir takım kavramlara da yer verilmesini gerektirmiştir. Bunlar arasında yer “Türk düşüncesi”, “aydınlanma”, “modernleşme” gibi kavramlar Ziya Paşa’nın düşüncesi üzerinde etkili olan tarihsel ve teorik gelişmeleri açıklamada anahtar durumdadır. Zira bu çalışmanın daha genel amacı, bir “düşünür”ün beşeri ve tarihsel alanda incelenmesidir. Bütün bunlar Ziya Paşa’nın hakikate en yakın bir şekilde ortaya konulmasında çok boyutlu bir araştırmayı gerektirmiştir. Çalışma giriş ve sonuç dışında iki bölümden oluşmaktadır. Ziya Paşa’nın yaşadığı dönem (Tanzimat dönemi), hayatı, eserleri, Türk düşüncesi ve yeni aydın tipi birinci başlığın konularını oluşturmaktadır. İkinci bölüm ise, Ziya Paşa’nın genel olarak düşüncesinin dışında siyasal düşüncesi ve daha da özel olarak devlet ve hürriyet görüşleri kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Paşa, Türk Düşüncesi, Modernleşme, Tanzimat Dönemi, Tanzimat Edebiyatı, Yeni Osmanlı Düşüncesi, Devlet, Hürriyet.

Abstract

State and Freedom of Conception in Ziya Pasha

Ziya Pasha, is one of the first names that come to mind on "Contemporary Turkish Thought". He is an Tanzimat enlightened man who raised in turmoil period of Ottoman within political, social and economic, struggled, both produced ideas and acted politically. Ziya Pasha was not only a thinker but also practioner. In fact, he manifested himself either in literature or political sphere. Along with these, he is one of persons who realized modernization in press, law, and literature and political sphere, even actor who realized the changes in these areas. This study aims to research “state and freedom of conception in Ziya Pasha’s thought with a brief description of the place in the political sphere. We also gave some information for certain conceptions for fixing an Tanzimat enlightened man’s perception on these conceptions and his struggle for these conceptions. “Turkish thought, Enlightenment,

Modernization are key conceptions for understanding Ziya Pasha's thought within historical and theoretical development, which affected to his thought. The general aim of this study investigates a "thinker" within human and historical area. We felt a research that has many dimensions for understanding Ziya Pasha's thought in fact. This study consists of two parts aside from introduction and conclusion. In the first part we researched Ziya Pasha's period that is called Tanzimat, his life, his works, Turkish Thought and a new enlightened man's type. In the second part we researched his political thought in general and specifically the conceptions of state and freedom in Ziya Pasha are thought.

Key words: Ziya Pasha, Turkish Thought, Modernization, Tanzimat Period, Tanzimat Literature, New Ottoman Thought, State, Freedom.